

ISSN 2317-0506

**Soter**  
Sociedade de Teologia  
e Ciências da Religião

**36° CONGRESSO**  
Internacional

**9 a 12 de Julho de 2024**

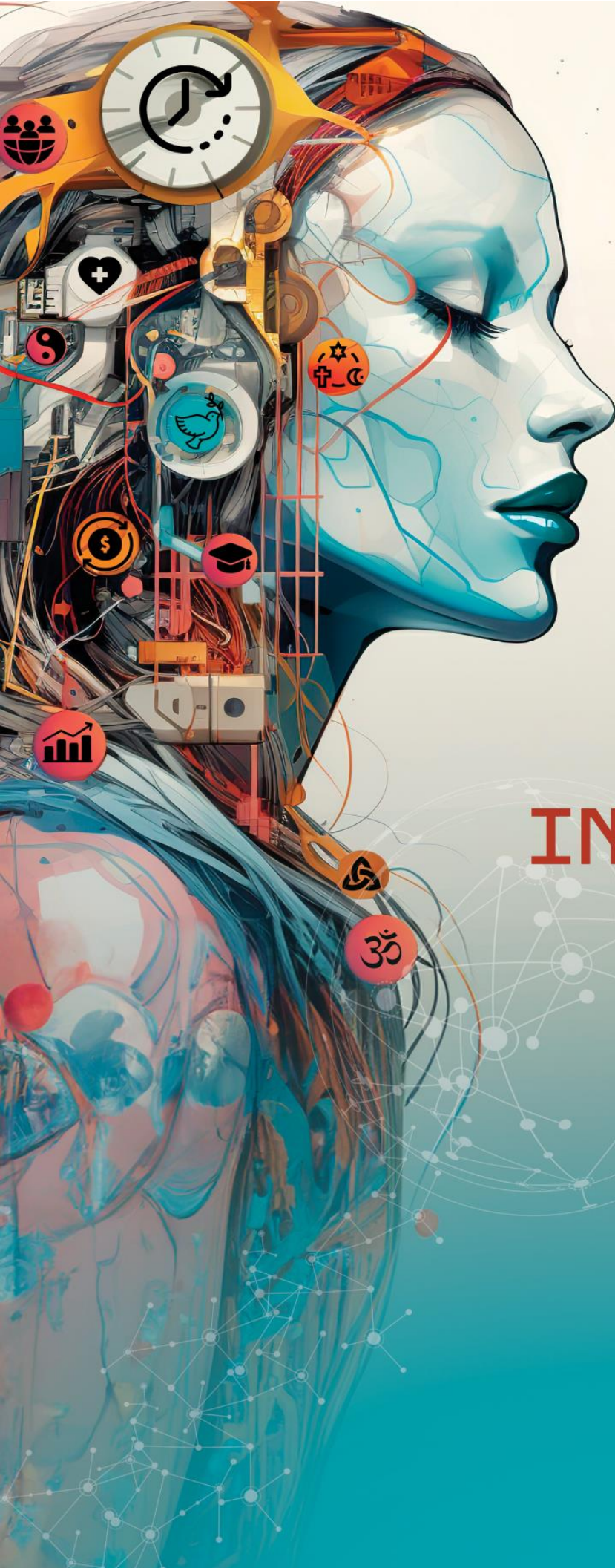
PUC Minas, Belo Horizonte - MG

*Presencial e Online*

**ECONOMIA E  
INTELIGÊNCIA  
ARTIFICIAL**

**Desafios  
à sociedade  
e à religião**

**Anais do  
Congresso**



SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
36º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER 2024  
ECONOMIA E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL:  
Desafios à sociedade e à religião

PUC Minas, 9 a 12 de julho de 2024  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Comunicações  
Grupos Temáticos (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs)  
Edição Digital / Textos Completos

SOTER  
ISSN 2317-0506  
Belo Horizonte  
2024

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
ISSN 2317-0506

36º Congresso Internacional da Soter / 2024  
Economia e Inteligência Artificial: desafios à sociedade e à Religião  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor

Capa e Projeto Gráfico:  
Tiago Parreiras

Diagramação:  
Diogo Morais

Revisão:  
Ariosto Vicente Gurgacz  
Glaci Gurgacz

Publicação eletrônica  
Belo Horizonte, 2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a	Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (36. : 2024: Belo Horizonte, MG) Anais do Congresso da SOTER [recurso eletrônico]: 36º Congresso Internacional da Soter: economia e inteligência artificial: desafios à sociedade e à religião / organização: SOTER. Belo Horizonte, 2024. <i>E-book</i> (2.116 p. : il.)  ISSN: 2317 0506  1. Religião - Congressos. 2. Teologia - Congressos. 3. Inteligência artificial - Aspectos religiosos. 4. Economia - Aspectos religiosos. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
-------	--

SIB PUC MINAS

CDU: 2: 681.3.091

## **COMISSÕES**

### **Diretoria**

PRESIDENTE: Dra. Clélia Peretti

VICE-PRESIDENTE: Dra. Andreia Cristina Serrato

1ª SECRETÁRIO: Dra. Maria Jeane dos Santos Alves

2ª SECRETÁRIO: Dr. Edward Neves Monteiro Barros Guimarães

TESOUREIRO: Dr. André Phillippe Pereira

### **Presidente da Comissão Organizadora**

Clélia Peretti (PUC-RS)

### **Comissão Organizadora**

Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Amanda Vicentin (PUCPR)

Andreza Gomes Weil (UFAM)

André Philipe Pereira (UNERJ)

Andreia Cristina Serrato (PUCPR)

Cesar Augusto Kuzma (PUC Rio)

Beatriz Maria Gross (PUC-Rio)

Bruno Henrique Campos (PUCPR)

Carmélia Chaves Soares dos Santos (PUCPR)

Clélia Peretti (PUC-RS)

Clóvis Ecco (PUC Goiás)

Deise Regina Badotti Bastos (PUCPR)

Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães (PUC Minas)

Everaldo dos Santos Mendes (UC – Portugal)

João Everton da Cruz (SEDUC-SE)

Kathleen Vieira (PUCPR)

Gustavo Escoboza da Costa (PUCPR)

Lady Anne Souza (Diretora de Programas e Projetos da SEMED/Marabá)

Luiz Carlos Susin (PUC RS)

Márcio Gomide (PUC Minas)

Marcos Vinicius de Freitas (UNIFAP)

Maria Jeane dos Santos Alves

Nadi Maria de Almeida (PUCPR)

Paulo Vinicius Faria Pereira (PUC Minas)

Rafael Martins Fernandes (PUC-RS)

Tiago Lopes Parreiras (SETH/IESLA)

### **Comissão Científica**

Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Dr. André Philipe Pereira (UNERJ)

Dra. Andreia Cristina Serrato (PUCPR)

Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (UFPB)

Dr. Carlos Mendonza Álvarez (Boston College – USA)

Dr. Cesar Augusto Kusma (PUC-Rio)  
Dra. Claudete Beise Ulrich (FUV)  
Dra. Clélia Peretti (PUC-RS)  
Dr. Edilmar Cardoso Ribeiro (PUC Chile)  
Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães (PUC Minas)  
Dr. Everaldo dos Santos Mendes (UC – Portugal)  
Dr. Érico João Hammes (PUCPR)  
Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)  
Dra. Gleyds Silva Domingues (FABAPAR)  
Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon (PUC-Campinas)  
Dr. James Willian Santos (PUC-RS)  
Dr. Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)  
Dr. José Afonso Chaves (UNICAP)  
Dr. Luis Américo Silva Bonfim (UFS)  
Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS)  
Dr. Márcio Fabri dos Anjos (Instituto São Paulo de Estudos Superiores)  
Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP)  
Dra. Maria Clara Lucchetti Bingermer (PUC-Rio)  
Dra. Maria Jeane dos Santos Alves (UFS)  
Dr. Martín Gil Plata (Fundación Universitaria Monserrate da Arquidiocese de Bogotá)  
Dr. Moisés Sbardelotto (PUC Minas)  
Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (PUC-Rio)  
Dra. Rosemary Francisca Neves (PUC Goiás)  
Dr. Sinivaldo Silva Tavares (FAJE)  
Dr. Juan Carlos ALby  
Dr. Karina Edith Ordóñez Torres  
Dr. Carlos Mendonza- Álvares



# Sumário

<b>Apresentação</b>		<b>9</b>
<b>Grupos de Trabalho</b>		<b>13</b>
<b>GT 1</b>	Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade	<b>14</b>
<b>GT 2</b>	Questões Cristológico-Pneumatológicas	<b>73</b>
<b>GT 3</b>	Memória, História e Comunicação nas Religiões	<b>131</b>
<b>GT 4</b>	Exegese e Teologia Bíblica	<b>259</b>
<b>GT 5</b>	Mística e Espiritualidade	<b>341</b>
<b>GT 6</b>	Religião, Religiosidades e Educação	<b>456</b>
<b>GT 7</b>	Teologia no Espaço Público e Contemporâneo	<b>576</b>
<b>GT 8</b>	Religião, Política e Espaço Público	<b>620</b>
<b>GT 9</b>	Teologia (s) da Libertação	<b>677</b>
<b>GT 10</b>	Filosofia da Religião	<b>741</b>

<b>GT 11</b>	Religião, Ecologia e Cidadania Planetária	<b>796</b>
<b>GT 12</b>	Religião, Arte e Literatura	<b>904</b>
<b>GT 13</b>	Protestantismo	<b>979</b>
<b>GT 14</b>	Espiritualidades, pluralidades e diálogos	<b>1010</b>
<b>GT 15</b>	Teologia Prática e Formação em Perspectiva Interdisciplinar	<b>1082</b>
<b>GT 16</b>	Hermenêutica Bíblica: Economia e Inteligência Artificial	<b>1184</b>
<b>GT 17</b>	Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade	<b>1254</b>
<b>GT 18</b>	Comunicação, Teologia e Religiosidades	<b>1331</b>
<b>GT 19</b>	Gênero, religião e violências. Questões contemporâneas	<b>1380</b>
<b>GT 20</b>	Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso	<b>1475</b>
<b>GT 21</b>	História do Cristianismo na América Latina e no Caribe	<b>1511</b>
<b>GT 22</b>	“Políticas de proteção contra violência e abuso sexual e moral”: prevenção do abuso sexual nas comunidades de igrejas	<b>1539</b>

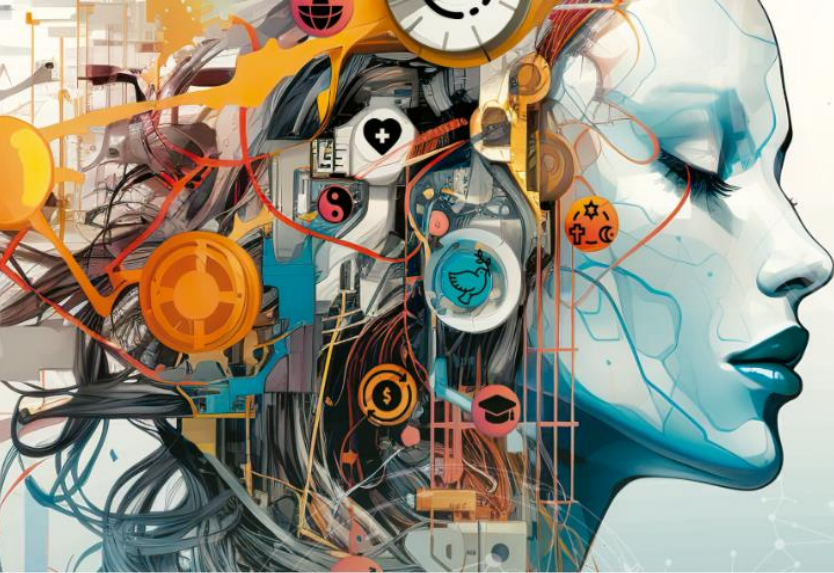
#### **Fóruns Temáticos**

**1609**

<b>FT 1</b>	Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação	<b>1610</b>
<b>FT 2</b>	Juventudes e Projetos de Brasil: Religiosidades, Subjetividades e Teologias Subjacentes	<b>1665</b>

<b>FT 4</b>	Psicologia, Espiritualidade/religiosidade – Interfaces e Perspectivas	<b>1675</b>
<b>FT 5</b>	Pessoas sem religião, Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas	<b>1733</b>
<b>FT 6</b>	Leituras Emancipatórias da Bíblia: Leitura Popular, Questão de Gênero e Outras Abordagens	<b>1783</b>
<b>FT 7</b>	Religiões, Economia e Política	<b>1792</b>
<b>FT 8</b>	A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião	<b>1816</b>
<b>FT 9</b>	Interculturalidade e Religião: Teologia, Ciências da Religião e Inteligência Artificial – Para onde caminhamos?	<b>1829</b>
<b>FT 10</b>	Interdisciplinaridade da vivência e discurso litúrgico-sacramental	<b>1906</b>
<b>FT 11</b>	O Ecumenismo na América Latina: percursos, desafios e perspectivas	<b>1926</b>
<b>FT 12</b>	Povos tradicionais: religiosidade, festas e pajelança na Amazônia	<b>1967</b>
<b>FT 13</b>	Fronteiras do imaginário religioso	<b>1992</b>
<b>FT 14</b>	Iniciação Científica	<b>2017</b>





# Apresentação

O 36º. Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião – SOTER 2024, com o tema Economia e Inteligência Artificial: Desafios à sociedade e à religião, realizado de 9 a 12 de julho de 2024, de forma híbrida – presencial e on line -, teve como finalidade promover uma reflexão sobre a interação entre economia, inteligência artificial (IA) e religião, considerando as implicações éticas do uso da IA. A ética cristã, que enfatiza a dignidade humana e o respeito ao próximo, servirá como guia para essa reflexão. Portanto, é crucial desenvolver e usar a IA de maneira ética. Estamos no limiar de uma transformação sem precedentes com IA, com potencial para reformular todos os aspectos da vida humana e suas relações com o ambiente. Assim, o 36º. Congresso proporcionou debates focados mais no futuro potencial da IA do que no presente, considerando desafios éticos, extinção de empregos e o poder de controle através dos algoritmos por parte de poucas empresas.

A consolidação do Congresso Internacional da SOTER se comprova anualmente ao reunir grande número de teólogos e teólogas, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores e pesquisadoras de áreas afins, tanto nacional quanto internacionalmente. Os principais objetivos do 36º. Congresso foram os seguintes: (1) realizar uma análise da economia e da IA a partir da perspectiva das Ciências da Religião e da Teologia; (2) concentrar-se em novas epistemologias e debater o tema, com o objetivo de desenvolver novas práticas éticas, sociais e religiosas, bem como ecologias compartilhadas; (3) fomentar um diálogo aberto sobre a IA sob a ótica das Ciências da Religião, da Teologia e da ecologia; (4) discutir o papel da religião, ética e economia na utilização da IA para o benefício da sociedade; (6) oferecer uma visão mais crítica e reflexiva sobre o uso da IA nos campos da economia, religião e ecologia para as Ciências da Religião e da Teologia.

O congresso proposto trouxe uma contribuição singular ao fomentar um diálogo interdisciplinar entre as Ciências da Religião, Teologia, Economia e Ecologia, com foco na Inteligência Artificial (IA). Essa abordagem multifacetada permitiu uma análise aprofundada e abrangente do tema, resultando em diversas contribuições significativas, como novas perspectivas epistemológicas e éticas, a partir da ampliação do conhecimento ao reunir especialistas das diversas áreas. A IA, com sua complexidade e potencial transformador, exige uma revisão dos paradigmas tradicionais. A discussão sobre ética, sociedade, religião e ecologia, no contexto da IA, estimulou a criação de novas práticas e comportamentos mais responsáveis e conscientes. O congresso também promoveu um diálogo aberto e inclusivo, quebrando barreiras entre diferentes áreas do conhecimento. Essa interação é fundamental para compreender a complexidade da IA e suas implicações para a sociedade.

O 36º Congresso Internacional da SOTER incentivou uma postura crítica e reflexiva sobre o uso da IA, alertando para os seus potenciais riscos e desafios. É fundamental que a sociedade esteja preparada para lidar com as implicações da IA, como a automatização do trabalho, a privacidade de dados e a desigualdade social. Ao promover a reflexão sobre o papel da religião, da ética e da economia na utilização da IA, o congresso contribuiu para a construção de um futuro mais justo e sustentável, onde a tecnologia seja utilizada para o bem comum. O congresso oferece um espaço para que teólogos e teólogas, estudantes e pesquisadores afins atualizem suas reflexões e encontrem novas formas de abordar questões como a fé, a ética e o sentido da vida em um mundo cada vez mais tecnológico.

A SOTER possui um histórico de eventos bem qualificados, com grande relevância para o universo teológico-religioso, além de uma preocupação e responsabilidade com as demandas da sociedade. Torna-se também uma ocasião de encontro entre diversas instituições, pesquisadores e estudantes. No 36º Congresso, não foi diferente. A proposta temática: “Economia e inteligência artificial: desafios à sociedade e à religião” expande o debate sobre o tema e abre novos caminhos para a pesquisa e produção científica na área, por meio de conferências com especialistas, grupos de trabalho, fóruns temáticos e publicações. A Inteligência Artificial é um campo de estudo em várias áreas, e é fundamental que a Teologia e as Ciências da Religião também a investiguem. O Congresso propôs avaliar as práticas e questões existentes, além de explorar novas perspectivas de pesquisa e atuação. Este discurso sugere uma estrutura alternativa, baseada na origem e produção do conhecimento, alimentada por lutas e resistências. Questiona-se a economia atual, que sacrifica muitas vidas e valoriza o dinheiro mais do que a vida humana. Questiona-se também a corrida para acelerar

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

os avanços tecnológicos, que muitas vezes se tornam um fim em si mesmos, submetendo tudo: princípios, valores, conhecimentos, crenças e convicções. Pergunta-se como as transformações impulsionadas por este modelo econômico e pela crescente automação inteligente impactam a equidade social. Indaga-se se é possível estabelecer limites para um controle social que concilie avanços tecnológicos e respeito aos valores e direitos fundamentais.

Cada ano, constatamos o sucesso e alcance do Congresso ao verificarmos o número de participantes. Contamos com um total de 645 pessoas, das quais, 434 apresentaram propostas de comunicação nos Grupos de Trabalho e nos Fóruns Temáticos. Para que possam conhecer as temáticas apresentadas, é possível acessar o caderno de resumos publicado no hot site do congresso: <https://www.soter.org.br/downloads/36CongrSoter-CadernodeResumos.pdf>.

O Congresso promoveu conferências com especialistas renomados, além de grupos de trabalho, fóruns temáticos, painéis e publicações. As questões discutidas visam estimular pesquisas, debates e reflexões nas áreas de filosofia, ciências humanas, sociais, ambientais, Ciências da Religião e Teologia. A troca de ideias durante o Congresso é esperada para gerar resultados significativos e ajudar a enfrentar os desafios atuais. Com essas reflexões, o congresso também publica um livro com as conferências realizadas durante o evento. Ele representa uma oportunidade inestimável para a disseminação de pesquisas e trabalhos acadêmicos relacionados a essa área. Além disso, o evento serve como um espaço para a troca de conhecimentos e experiências entre pesquisadores, pesquisadoras e estudantes, tanto do Brasil quanto do exterior. As IAs atuais já têm um impacto significativo em nossas vidas, influenciando expressões de fé e moldando comportamentos e discursos nas redes sociais. A IA terá um impacto considerável nas igrejas, impulsionando a personalização e a criação de conteúdo. Isso resultará em um ambiente religioso mais automatizado.

Assim, os Anais deste 36º Congresso reúnem o resultado das produções dos diversos Grupos de Trabalho (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs). Agradecemos a cada coordenador/a, comunicador/a, a cada membro da comissão científica, da comissão organizadora e a todos que estiveram presentes, mesmo que de forma remota. Desejamos que o conjunto das pesquisas disponibilizadas nestes Anais contribua para novos projetos e iniciativas que promovam a reflexão sobre a IA na dimensão teológica-religiosa.

## 36º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER 2024

Agradecemos o apoio e as parcerias que tivemos neste Congresso. De modo especial à PUC Minas, na pessoa do Reitor, padre Luis Henrique Eloy e Silva, sua equipe da reitoria e todas as equipes da casa pelo espaço e apoio que nos proporcionaram na realização do evento. Agradecemos as parcerias que tornaram o evento possível, como as editoras Paulinas, Vozes, Recriar. Agradecemos também ao apoio da Adveniat e a todas as pessoas que participaram, seja compartilhando suas pesquisas, seja na escuta atenta.

O 36º Congresso da SOTER, dedicado ao tema "Economia e Inteligência Artificial: desafios para a sociedade e a religião", representou um avanço significativo no diálogo interdisciplinar sobre as implicações da inteligência artificial. Agradecemos a todos os colaboradores e colaboradoras que tornaram este evento possível, criando um espaço rico para a troca de conhecimentos e a construção de novas perspectivas. As discussões e pesquisas apresentadas abriram novos horizontes, unindo diferentes saberes em busca do bem comum.

Andreia Cristina Serrato

Coordenadora da comissão de GTs e FTs do 36º. Congresso Internacional

Vice-presidente da SOTER (2022-2023)

Clelia Peretti

Presidente da Comissão Organizadora do 35º Congresso Internacional

PRESIDENTE da SOTER (2022-2023)



# GTs

## Grupos Temáticos



GT 1

**Religiões de Matriz  
Africana no Brasil:**  
Memórias, Narrativas e  
Símbolos de Religiosidade

# GT 1

## **Coordenação:**

Dr. Prof. Luís Tomás Domingos - UNILAB-CE

Dr<sup>a</sup>. Zuleica Dantas Pereira Campos- UNICAP-PE

## **Ementa:**

O campo de produção de pesquisas acerca das religiões afro-brasileiras é amplo e já sedimentado. Interpretadas, por um lado, como reprodução da África no Brasil, e por outro, como espaços históricos de resistência da população negra, as religiões afro-brasileira pode ser entendida como um complexo das diversas tradições religiosas trazidas para o Brasil pelos negros africanos escravizados e que surge de um processo híbrido e sincrético proveniente de um confronto de valores lusos, ameríndios e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. Este grupo de trabalho pretende ser espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens sobre essas religiões. Tem como objetivo explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões afro-brasileiras se construíram no Brasil, não se limitando a reproduzir o passado, mas se desconstruindo e reconstruindo em interface com outras religiões, como o espiritismo, as religiões indígenas, o catolicismo, e outras religiões e crenças que vêm influenciando na formação no imaginário cultural e religioso do país. Dessa forma, as diferenças étnico/religiosas no Brasil nos interpelam e nos induzem a reflexões tais como: de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados no "novo mundo" e em particular na sociedade brasileira? Como ocorrem as experiências na religiosidade das populações Afro-brasileiras e indígenas? Como se manifesta a espiritualidade? Por conseguinte, o GT analisará, de forma, plural e interdisciplinar as diversas temáticas relacionadas a essas religiões.

## EXPLORANDO O CATIMBÓ: UMA ANÁLISE DAS PESQUISAS CIENTÍFICAS RECENTES

*Odon Rodrigues de Freitas Júnior<sup>1</sup>*

**Resumo:** Neste trabalho realizamos uma análise sobre os artigos científicos que abordam a prática religiosa do Catimbó no Brasil. O estudo observou como esse tema tem sido pesquisado, bem como a qualificação dos autores, as revistas em que os estudos foram publicados, a metodologia utilizada e a relevância para o cenário acadêmico. Para realizarmos o levantamento da produção científica, adotamos o recurso da pesquisa bibliográfica no Google Acadêmico e para qualificar os autores foi utilizada a Plataforma Lattes e o ORCID, durante os meses outubro e novembro de 2023. Dos 11 artigos científicos selecionados, produzidos entre os anos de 2009 e 2023, foram publicados em diferentes universidades e associações, revelando uma predominância de pesquisadores vinculados a renomadas instituições de ensino no Brasil. As metodologias empregadas são diversas, incluindo abordagens históricas, antropológicas e interdisciplinares, refletindo a complexidade cultural do Catimbó. Os trabalhos destacam o papel crucial da prática do Catimbó para a preservação cultural do Nordeste e compreensão das dinâmicas sociais da região. Apesar de sua importância, o Catimbó precisa de mais estudos como o nosso que contribui para a compreensão desta religião tão complexa, bonita e pouco conhecida.

**Palavras-chave:** religião; análise; situação atual; estudos.

### 1 INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, realizamos uma análise sobre as produções científicas que abordam a prática religiosa do Catimbó no Brasil. Abordamos como esse tema tem sido pesquisado na literatura, bem como a qualificação dos autores, as revistas em que os estudos foram publicados, a metodologia aplicada e sua relevância para o cenário acadêmico.

Ainda, de acordo com os propósitos deste trabalho, apresentamos o conceito e característica do Catimbó, sob a ótica de Silva e Souza (2019). Também, trouxemos os resultados e discussões onde incluímos o mapeamento dos artigos científicos, abordando o ano, revista, instituição e o link de acesso ao material. Além disso, após esta análise mais geral, trouxemos uma detalhada descrição de como o tema foi abordado pelos pesquisadores, a metodologia aplicada e a relevância de cada produção para o universo científico.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).  
freitas.juniorcr@gmail.com



Desta forma, entende-se que esse tipo de pesquisa contribui para a construção de conhecimento acerca de onde e como o Catimbó vem sendo abordado e colabora com os debates e outras possibilidades de pesquisa. Portanto, sugerimos a pergunta norteadora da pesquisa: Como os artigos acadêmicos abordam a prática religiosa do Catimbó no Brasil?

Delineou-se então, como objetivo desta pesquisa que é investigar na literatura científica o Catimbó e as contribuições que os autores dão a esse tema.

## **2 METODOLOGIA**

Dadas as várias possibilidades de metodologias, optamos pela revisão de literatura que “consiste numa espécie de “varredura” do que existe sobre um assunto e o conhecimento dos autores que tratam desse assunto” (Macedo, 1995, p. 13).

Destarte, para a seleção dos trabalhos abordados aqui, realizamos uma busca no Google Acadêmico utilizando a palavra-chave “Catimbó. Logo, do rol de pesquisas que apareceram fizemos o recorte dos Artigos Científicos dos últimos quatorze anos.

Para qualificarmos os autores das obras que analisamos, utilizamos o banco de dados da plataforma Lattes, como também, o site do ORCID - (Open Researcher and Contributor ID).

## **3 REFERENCIAL TEÓRICO**

### **3.1 O CATIMBÓ NOS ARTIGOS ACADÊMICOS**

De acordo com Silva e Brandão (2020) o Catimbó é um culto religioso popular brasileiro, comum no Norte e Nordeste do país. De raiz originariamente indígena, amalgamada com tradições afro-brasileiras, o Catimbó é encarado como patrimônio imaterial que envolve ritos mágico-espirituais, fundamentados na estreita relação com a natureza e possui, como elemento fundamental de culto, a evocação e invocação de forças sobrenaturais (Silva; Brandão, 2020). “Muitos trabalhos acadêmicos se dedicaram - e se dedicam - à história das religiões” (Silva; Souza, 2019, p. 178). Contudo, vale salientar que poucas pesquisas se dedicaram ou se dedicam ao Catimbó.

## **4 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Para uma melhor sistematização das publicações, elaboramos uma tabela, como ano da publicação, a revista de publicação, a instituição de ensino e o link de acesso.

### Quadro 1 – PUBLICAÇÕES

Ano	Publicação	Instituição	Link
2009	Revista Brasileira de História da Religiões	Universidade Estadual de Maringá - UEM	<a href="https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26685">https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26685</a>
2010	Revista de Teologia e Ciências da Religião	Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP	<a href="https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/525">https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/525</a>
2012	Revista Plural	Universidade Federal do Maranhão - UFMA	<a href="https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/525">https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/525</a>
2016	Revista RIO.	Centro Universitário Sete de Setembro - UNI7	<a href="https://www.publicacoes.unirios.edu.br/index.php/revistarios/article/view/486">https://www.publicacoes.unirios.edu.br/index.php/revistarios/article/view/486</a>
2017	Debates do NER.	Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS	<a href="https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469">https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469</a>

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

2019	Revista da ABPN.	Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)	<a href="https://abpnrevista.org.br/site/article/view/675">https://abpnrevista.org.br/site/article/view/675</a>
2019	Vivência Revista de Antropologia	Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN	<a href="https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21126">https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21126</a>
2020	Diálogo Intercultural e Ecumênico	Associação Cívica de Formação e Cultura	<a href="https://irp.cdn-website.com/ff0fa715/files/uploaded/LIVRO%20dialogo_intercultural_ecumenico.pdf">https://irp.cdn-website.com/ff0fa715/files/uploaded/LIVRO%20dialogo_intercultural_ecumenico.pdf</a>
2021	Diálogos	Universidade Estadual de Maringá - UEM	<a href="https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/59771">https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/59771</a>
2022	Afro - Ásia	Universidade Federal da Bahia - UFBA	<a href="https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/43991">https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/43991</a>
2023	Letras de Hoje	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS	<a href="https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/fale/article/view/43602/27916">https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/fale/article/view/43602/27916</a>

Fonte: Dados da pesquisa (2023).

#### 4.1 A PRODUÇÃO ACADÊMICA E SUA RELEVÂNCIA PARA O UNIVERSO CIENTÍFICO

Na Revista Brasileira de História das Religiões de 2009, a Profa. Dra. Zuleica D. P. Campos da UNICAP analisou a perseguição às religiões afro-umbandistas, em Pernambuco, pela polícia durante o Estado Novo (1937-1945). Essa pesquisa trouxe-nos uma precisa abordagem de como a imprensa na figura do “Jornal Folha da Manhã”<sup>2</sup> noticiava essas religiões e a estratégia documental produzida pela polícia na repreensão aos adeptos e simpatizantes (Campos, 2009).

Em 2010, na Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, Sandro Guimarães de Salles, da UFPE, explorou o Catimbó nordestino, destacando o papel central da cura nesse fenômeno religioso. Ele investigou elementos como a influência da magia europeia e o universo mítico dos encantados e cidades da Jurema nas crenças do Catimbó. Utilizando pesquisa bibliográfica e história oral, Salles (2010) refletiu sobre o impacto desse culto entre a comunidade de terreiros umbandistas que também praticavam o Catimbó, explicitando como essas práticas lidavam com as preocupações cotidianas dos indivíduos.

Em 2012, uma pesquisa publicada, na Revista Plural da UFMA, pelo Prof. Dr. Antônio G. Boaes Gonçalves e a Doutoranda Hermana C. O. Ferreira, discutem a formação do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa, Paraíba. Eles exploraram a interação entre Umbanda, Catimbó/Jurema e Candomblé nos terreiros urbanos, destacando como essas religiões incorporam expressões locais da religiosidade afro-brasileira. Utilizando revisão literária, observação participativa e entrevistas, os autores investigam também o impacto da Lei Estadual nº 3.443 de 1966 na legalização do culto africano na Paraíba e o papel da Federação dos Cultos Africanos - FECAB na legitimação social dessas práticas. A análise baseou-se na teoria dos campos de Bourdieu<sup>3</sup>, examinando como os agentes disputam a influência dentro do campo religioso na capital paraibana.

No artigo publicado, em 2016, na Revista Científica Rios Eletrônicos da Faculdade Sete de Setembro, a pesquisadora Joranaide A. Ramos, doutoranda em Letras pelo Programa de Pós-

---

<sup>2</sup>O jornal Folha da Manhã foi um periódico brasileiro que circulou em Recife, capital do estado de Pernambuco, entre as décadas de 1930 e 1950. Ele foi fundado em 1924 e, ao longo de sua existência, teve grande importância na imprensa local, sendo um dos principais veículos de comunicação da região. Durante o Estado Novo, o jornal teve uma postura editorial alinhada com o governo de Getúlio Vargas (Campos, 2009).

<sup>3</sup>A teoria dos campos diz respeito à pluralidade dos aspectos que constitui a realidade do mundo social, a pluralidade dos mundos, pluralidade das lógicas que correspondem aos diferentes mundos, aos diferentes campos como lugares onde se constroem sentidos comuns” (Lima, 2010, p.15).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Graduação em Letras (PPGL) da UFPB, busca explorar a conexão entre poesia e lugar nos poemas de Ascenso Ferreira. Para isso, a autora recria sua terra natal através da poesia, investigando conceitos como topofilia<sup>4</sup> e espaço. Além disso, o estudo examina como a poesia pode ser utilizada para recriar lugares e memórias (Ramos, 2016).

Em 2017, em uma pesquisa publicada, na revista Debates do NER da UFRGS, a Profa. Dra. Dilaine S. Sampaio da UFPB, a partir dos olhares dos autores pioneiros sobre a Jurema e o Catimbó, contribuiu para entendermos os primeiros estudos sobre o Catimbó, destacando a importância de ampliar o foco acadêmico além das tradições jeje-nagô. Utilizando-se de uma metodologia de abordagem qualitativa, revisão bibliográfica, análise documental e entrevistas, esta pesquisa revelou como essas religiões foram inicialmente percebidas e documentadas, evidenciando suas particularidades e significados culturais (Sampaio, 2017).

Em 2019, na revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, José B. R. da Silva, Prof. Dr. da UFPE, explorou a história do Catimbó em Recife-PE nas primeiras décadas do século XX. Ele destaca o Catimbó como um culto afro-indígena-brasileiro que enfrentou perseguição e resistiu à repressão. O autor utilizou periódicos da época para mostrar como a imprensa local moldou a percepção pública dessas práticas religiosas, não apenas informando, mas também influenciando opiniões. Silva (2019) argumenta que a perseguição foi legitimada por um discurso de higienização e modernização, refletido na legislação penal da época, que criminalizava práticas como o espiritismo e o curandeirismo.

No mesmo ano, 2019, na revista Vivências da UFRN, José G. Vieira, Prof. Dr. da UFRN, explorou as práticas rituais do Catimbó, Jurema e Toré entre o povo Potiguara na Paraíba. Utilizando análise etnográfica, fontes bibliográficas e observações de campo, o estudo investigou o diálogo dos especialistas rituais com entidades espirituais e o papel central da jurema nessas práticas (Vieira, 2019).

Em 2020, Vladimir A. P. Silva e José M. V. Brandão, Professores Doutores, UFCG e UFBA, respectivamente, publicaram um estudo na revista Diálogo Intercultural e Ecumênico através da Arte, focado no Toré e no Catimbó na literatura coral brasileira do século XX. O trabalho analisa as

---

<sup>4</sup>Topofilia é definida por Yi-Fu Tuan como "todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material". Esses laços afetivos podem variar em intensidade, sutileza e modo de expressão, e podem incluir desde a resposta estética ao meio ambiente até sentimentos mais permanentes e difíceis de expressar que temos para com um lugar, por ser o lar, o locus de reminiscência e o meio de se ganhar a vida (Ramos, 2016).

composições de Antônio Carlos B. P. Coelho e José A. Kaplan, destacando aspectos estruturais e estilísticos das peças "Toré" e "Catimbó". A metodologia inclui uma análise detalhada das partituras, apoiada por pesquisa bibliográfica e etnomusicológica para contextualizar as práticas religiosas que inspiraram essas obras.

Uma publicação na revista *Diálogos da UEM*, em 2021, de autoria do Prof. Dr. Marcos J. D. Silva, da UECE e Prof. Dr. Artur C. Isaia, da UFSC, que realizaram um estudo, combinando pesquisa histórica, análise de fontes primárias e secundárias, bem como revisão da literatura, explora o percurso histórico do Catimbó e os debates acadêmicos que cercam essa religião, examinando manifestações históricas, interpretações de estudiosos como Câmara Cascudo e Roger Bastide e as relações do Catimbó com outras religiões afro-brasileiras na região nordeste do Brasil (Isaias; Silva, 2021).

Publicado na revista *Afro-Ásia*, em 2022, Leonardo O. de Almeida, doutor em Antropologia Social, o estudo explora a representação visual e categorização de práticas religiosas afro-indígenas em Fortaleza nos anos 1940. Utilizando-se de pesquisa histórica, análise de fontes primárias e secundárias, o pesquisador analisou como jornais locais frequentemente usavam termos como Catimbó, Macumba, Baixo Espiritismo e Candomblé, de forma pejorativa, sem definir essas categorias adequadamente, como também destaca as variações regionais do Catimbó e da Jurema, evidenciando a complexidade cultural e territorial que dificulta a compreensão precisa desses cultos em Fortaleza (Almeida, 2022).

Em 2023, o artigo "Catimbó-Jurema: uma análise crítica do discurso multimodal sobre o imaginário social religioso no filme *O Auto da Compadecida*" foi publicado na *Revista Letras de Hoje* pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O estudo, conduzido por alunos de mestrado em Linguística da UFPB - Leonardo A. E. de Lima, Thayse S. da R. Dias, Ana F. F. Rocha e Fábio A. S. Bezerra - investiga como o filme *Auto da Compadecida* (2000) retrata o Catimbó-Jurema. Utilizando a gramática sistêmico-funcional, os autores analisam cenas selecionadas para identificar como o discurso verbal e visual associa essas práticas religiosas afro-indígenas ao imaginário do demoníaco, influenciando a percepção sociocultural sobre elas.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Esta pesquisa enfatiza a relevância do Catimbó no contexto acadêmico, destacando seu papel essencial na preservação das tradições e culturas locais, especialmente no Nordeste do país. O Catimbó também oferece uma perspectiva valiosa para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais da

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

região. À medida que as pesquisas sobre o Catimbó progridem, é vital adotar uma abordagem interdisciplinar que promova o diálogo e a troca de conhecimentos entre diferentes áreas do saber.

Esperamos que este trabalho inspire outros pesquisadores a explorar novas dimensões do Catimbó, enriquecendo nosso entendimento dessa rica e vibrante religião.

### REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Maria Duas Tranças e o Galo Chorão da Itaoca: imagem, Catimbó e Macumba em Fortaleza no início da década de 1940. **Afro-Ásia**, n. 65, p. 479-518, 2022.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A polícia no Estado Novo combatendo o Catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 3, 2009.
- FERREIRA, Hermana Cecília de Oliveira; GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes. Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012.
- LIMA, Leonardo Adriano Eugenio de et al. Catimbó-Jurema: uma análise crítica do discurso multimodal sobre o imaginário social religioso no filme O Auto da Compadecida. **Letras de hoje**, v. 58, n. 1, p. e 43602-e 43602, 2023.
- MACEDO, Neusa Dias de. Iniciação à pesquisa bibliográfica. Edições Loyola, 1995.
- RAMOS, Joranaide Alves. ‘Minha terra’ e ‘boca-da-noite’: lugar e poesia em Catimbó, de Ascenso Ferreira. **RIOS - Revista Científica da Faculdade Sete de Setembro**, V. 10 n. 11, 2016.
- SALLES, Sandro Guimarães de. O Catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, p. 85, 2010.
- SILVA, José Bento Rosa da. O paraíso do Catimbó: Recife nas primeiras décadas do século XX. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 11, n. 29, p. 174-197, 2019.
- SILVA, Vladimir AP; BRANDÃO, José Maurício Valle. O Toré e o Catimbó na literatura coral brasileira do século XX: um estudo das composições de Antônio Carlos BP Coelho e José Alberto Kaplan. **Diálogo Intercultural e Ecumênico através da Arte**. Vila Real: MUNDIS-Associação Cívica de Formação e Cultura, p. 109-122, 2020.
- VIEIRA, José Glebson. Catimbó e Toré: práticas rituais e xamanismo do povo potiguara da Paraíba. Vivência: **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 54, 2019.

## EXU, SENHOR DAS ENCRUZILHADAS: DO TERREIRO PARA A VIDA DAS MULHERES NEGRAS DE CANDOMBLÉ

*Rejane Maria Pereira da Silva<sup>5\*</sup>*

**Resumo:** A proposta deste artigo é apresentar Exu como divindade e sua importância para o terreiro através das narrativas de mulheres negras de Candomblé. Pertencente ao panteão africano Ioruba, Exu – divindade da comunicação – desempenha um papel essencial na iniciação ao culto às divindades do Candomblé. Nesse contexto, analisar as narrativas de mulheres negras de Candomblé apresenta-se como rico material de análise. Este trabalho apresenta uma metodologia de abordagem qualitativa, em virtude da desconstrução da “história única” (Chimamanda, 2019, s/n) tecida ao longo de séculos sobre a figura de Exu. Diante do exposto, apresenta-se como pertinente a adoção de epistemologias pretas norteadoras de práticas antirracistas que aponta a natureza aplicada deste estudo. Por meio da pesquisa descritiva, buscar-se-á compreender a influência desse Orixá na vida das mulheres negras de Candomblé. Quanto aos procedimentos, trata-se de uma pesquisa bibliográfica a partir do levantamento de referências teóricas que já foram analisadas e publicadas, em meios escritos e eletrônicos, por Sidney Nogueira, 2020; Akotirene, 2019; Nascimento, 2017; Oyéwumi, 2021; Alves e Jesus, 2020; Botelho, 2011; Carneiro, 2007; Werneck, 2010. A figura de Exu é vista como fundamental para a religião de matriz africana, pois constitui-se como resistência histórica para as mulheres negras, como elemento da ancestralidade. As referências negras demonstraram que o Órixá Exu é essencial para o terreiro e para a vivência da ancestralidade. Afirmaram também que a endemonização constitui-se como racismo religioso e que uma possibilidade de enfrentamento perante essa encruzilhada é o Exulismo, numa dimensão de ser e estar no mundo.

**Palavras-chave:** Exu; candomblé; mulheres negras.

### 1 INTRODUÇÃO

Ofereço-te, Exu

O ebó das minhas palavras

Neste padê<sup>6</sup> que te consagra.

(Abdias do Nascimento)

Exu – senhor dos caminhos – desconhece a fome, pois é o que primeiro come, e, come de tudo; a boca do mundo. Sentado, chega até o teto de uma casa, imagine em pé?

---

\* Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Rejanepereira4@gmail.com

<sup>6</sup> Comida ritualística nas tradições religiosas afro-brasileira de matriz africana, oferecida a Exu antes dos rituais.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A respeito do poder e a força vital dessa divindade, contam-nos que “Exu matou o pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje.” (Leite, 1996, p.108) Esse ditado Iorubá à primeira vista nos parece confuso, o ontem e o hoje destoam da temporalidade conhecida do mundo moderno, mas concebível no tempo dos Orixás.

Sendo Exu o conhecedor do passado, presente e futuro, é capaz de visibilizar as possibilidades de cada caminho das encruzilhadas que nos aparecem durante a vida. Dessa forma, Exu atua como um guia, nas encruzadas, e para que encontremos “nas Encruzilhadas da vida busque seu centro e encontre a saída”, inspira-nos mãe Stella de Oxossi (2017, s/n) nesse encontro com a espiritualidade.

Ao situarmos esse Orixá como orientador, é preciso, também, lembrar que, no decurso dos caminhos, estão imbuídos valores africanos que influenciarão no encontro individual e coletivo, já que a filosofia africana parte da compreensão de que eu sou o outro e o outro sou eu.

A circularidade, a religiosidade, a corporeidade, a musicalidade, o cooperativismo/comunitarismo, a ancestralidade, a memória, a ludicidade, a energia vital/ Axé e a oralidade se constituem como esses valores e estão diretamente ligados a Exu devido ao papel que desempenha ao manter esses valores na vida do povo negro.

Indicado por Olorum, ao lhe entregar o *àdó-iràn*<sup>7</sup>, atua como interlocutor entre o Orun e Yaiê, Exu recebeu a missão de estar como força vital, energia primordial que se constitui como:

Aquela energia inerente aos seres que faz configurar o ser força ou força ser.[...] um aspecto que demonstra ser a força vital instrumento ligado a estrutura da realidade consubstancia- se na figura do pré-existente, que é tomado como fonte mais primordial dessa energia, dela servindo- se para engendrar a ordem natural total de situações ligadas específica a cada sociedade. [...] A origem divina da força da força vital e a consciência da possibilidade de sua participação nas práticas histórica explicam a notável importância que a vida lhe é atribuída.[...] a noção de força vital não se limita às instâncias das formulações abstratas, situando-se materialmente no interior das práticas históricas e da explicação da realidade (Leite, 1996 p.104).

Diretamente ligada a essa força, está a palavra como “substância da vitalidade divina [...] elemento desencadeador de ações ou energias vitais” (Leite, 1996, p.104). Do conjunto força vital/ palavra/ respiração, constitui-se a personalidade do homem, “síntese de alguns elementos vitais que se encontram em interação dinâmica permanente” (Leite, 1996, p.105-108).

---

<sup>7</sup> A cabaça que contém a força que se propaga.

Ampliando a noção de pessoa na terra, ou seja, de existência, agregam-se a esses valores os da ordem social como o nome – em sua fase iniciática – e os rituais funerários cuja proposta mais fundamental é da caracterização do ancestral resultante da carga histórica da sociedade ao qual pertence após os processos caracterizadores da morte.

Sendo Exu essa figura tão representativa do culto Iorubá surge o seguinte questionamento: por que Exu foi e ainda é tão perseguido na sociedade Brasileira?

## **2 DIALOGANDO COM EXU**

Para responder a tal questionamento, primeiro, situaremos o leitor na discussão apresentando alguns dos pressupostos coloniais introjetados na sociedade, para depois, levantarmos uma fundamentação teórica diaspórica que desmistifique essa crença e possibilite a construção de um novo olhar.

Tendo em vista a dominação do poder pelos europeus, os colonizadores introjetaram nas colônias, a partir do pressuposto da “perfeição” humana, o que Nogueira (2020) apontou como a tríade: Lei-Rei-Fé, sendo “A lei de Portugal, o rei de Portugal e a fé da igreja católica Apostólica Romana” como forma de conquista, dominação e doutrinação, base do projeto político da modernidade.

A lógica colonial por meio da imposição da fé única inseriu os valores judaico-cristãos que seguiam sob uma lógica cartesiana e dual de bem e mal, certo e errado. Além disso, há o racismo implícito nesse processo. A hierarquização das raças alocou a população negra e seus conhecimentos num lugar de assujeitamento. Bispo (2023), fazendo uma comparação entre a colonização e o adestramento de bois, comenta que ambos têm a mesma finalidade, isto é:

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o da sua cosmologia, distanciando-lhe de seus sagrados, impondo-lhes novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (Bispo, 2023, p. 12).

Como consequência de todo esse processo que durou séculos, tem-se o enraizamento dos valores europeus, o apagamento de outras formas de religiosidades e a perseguição a qualquer forma de expressão de fé que não seja a Católica e, posteriormente, de base cristã. Devido a esse cenário, as

religiões de matrizes africanas foram e são perseguidas até os dias atuais. No entanto, essa breve explanação não responde a contento a pergunta desta pesquisa, por que Exu?

### 3 EXU E CANDOMBLÉ

Passamos a enumeração de respostas cabíveis a tal questionamento.

A primeira está ligada ao papel por ele desempenhado no Candomblé. Dada à força, à representatividade e à função desse Orixá, descritas no início desta pesquisa, o processo colonial intentando promover o apagamento da história negra, atacou-o incisivamente associando-o ao que há de maléfico na religião cristã, satã.

Exu não se encaixa na lógica binária ocidental (segunda alternativa). Dessa forma, “Exu não pode ser compreendido dentro de uma visão Ocidental- cristã” (Reis Neto, 2019, p.14). Isso significa que: “A imagem de Exu dual, ligado ao diabo Católico, é equivocada, pois a cosmologia Iorubá não dialoga com o sistema de pensamento Judaico-cristão Ocidental, não tem figura que se assemelhe ao diabo” (Souza, 2016, p.10).

Como visto, desumanizar Exu faz parte do projeto racista. No entanto, acreditar em Exu passa a ser um ato de resistência, de rebeldia a tudo que foi pronunciado pelo eurocentrismo. Em suma, utilizaremos as palavras de Nogueira para apresentarmos o que está encoberto pela colonialidade. “O cerne da noção de intolerância religiosa está na necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular; padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro” (Nogueira, 2020 p.35-37).

Exu é o princípio ético presente em todos os saberes de tradição africana; é o princípio da condição de eu tornar-me o outro. Sem Exu nada acontece, é uma herança, representando a potência da força. Para além de tudo, Exu é o que ele quer, entrecruzando caminhos. “Exu é Exu desde que o mundo é mundo” (Pereira, 2023, p. 26).

Ao desmistificarmos a figura de Exu e compreendermos um pouco mais da história que acoberta o pensamento eurocêntrico, rompemos com a lógica do colonizador, já que

Exu é um movimento de ruptura ao mesmo tempo em que é deslocamento e encontro. Ruptura como possibilidade de (r) existência e deslocamento porque auxilia na tarefa de

pensar fora dos moldes da colonialidade, que ainda estrutura o pensamento colonial (Reis Neto, 2019, p.45).

É preciso romper com o colonizador, viver com nossas experiências. Reinventar as práticas de resistência e sobrevivência, diante da perversidade do racismo que se aperfeiçoa cotidianamente.

### 3.1 RESINTÊNCIA EXULÍSTICA

Dentre os espaços de resistência está o terreiro, entre eles

a organização social do candomblé procurará recriar as estruturas hierárquica das sociedades africanas que a escravidão destruiu, reorganizar a família Negra, perpetuar a memória cultural e garantir a sobrevivência do grupo. Ela permitiu que os terreiros se tornassem territórios de organização comunitária, de cura aos destituídos de direitos à saúde, da resistência cultural e de negociação com a sociedade abrangente e excludente (Carneiro, 2007, s/n).

Vale ressaltar que o candomblé nos mantém em conexão com a natureza e conosco mesmo; é a nossa vivência que nos serve de aprendizado.

Prandi (2001, p. 2) aponta que o candomblé “é religião dos Orixás, formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos Iorubás [...], congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé”.

### 3.2 AFIRMANDO O CANDOMBLÉ

Dialogando com Botelho e Nascimento (2011), afirmam que o candomblé “são as religiões brasileiras que articulam conhecimentos e diferentes formas de religiosidades a divindade do continente africano durante a diáspora negra”. Nesse sentido, o terreiro torna-se um espaço “diaspórico”.

Segundo Silva e Lopes (2008), “terreiro traz a noção do encantar-se com as travessias dos diálogos e as encruzilhadas, no caminho a sentir a presença do outro e da outra, reinventando o tempo para muitas e muitos caminantes.” Assim, “Falar sobre terreiro é refletir sobre visão de mundo, uma prática social e uma disposição simbólica que está irmanamente ligada a identidade negra e afro-brasileira. (Carneiro, 2008 p.117).

Como aponta Carneiro (1978, p. 64), o Candomblé também tem matrifocalidade, pois foram três mulheres negras vida de África, três irmãs que deram origem aos principais terreiros de candomblé

do Brasil. Sueli Carneiro relata que “levantando-se contra a escravização [...], as mulheres negras brasileiras encontraram, em sua espiritualidade ancestral, os símbolos e os exemplos que lhes inspiraram insubordinação e lhes permitiram construir uma nova e ativa identidade (Carneiro, 1978, p.65).

Na resistência, como das Yalorixás, lideranças espirituais traziam a ancestralidade preservada na estrutura religiosa. Bernardo (2005), ao se referir à Ialodê, associação feminina cujo nome significa senhora encarregada dos negócios públicos, explicita que esta esteve no lugar do conselho supremo dos chefes urbanos, considerada funcionária do alto escalão do Estado. Enquanto a Ialodê encarregava-se da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé, era uma associação mais próxima de bens simbólicos.

Como observado por Carneiro (2007), o passado de resistência marca profundamente o povo de Santo, em especial as mulheres negras e a crença nos orixás que compõem e dão significado à história de quem foi oprimido neste país, e que serve de fonte de inspiração para outras negras.

#### **4 A SABEDORIA ANCESTRAL**

É preciso usar da sabedoria ancestral para que estejamos no sustentáculo da vida, entre o Orum e o Ayê. Aqui Exu inspira-nos a viver os saberes da ancestralidade. É na inspiração “exuística que reinventarmos com astúcia e mandinga” (Simas; Rufino, 2007, s/n). Astúcia e resistência são apontadas na “escrevivência” negra, de Conceição Evaristo (2020, p.26).

Dessa forma, possibilitar novos diálogos, criar e recriar outras narrativas e outros olhares, agora tecidos através das e dos que chegaram ao Brasil traficados e traficadas e seus e suas descendentes, é manter um movimento contracolonial. “Nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010, p.08). Quem somos, o que fizeram de nós e o que podemos ser?

O que buscamos ao escrever sobre as matrizes africanas é trazer as possibilidades de pensarmos que pode ser diferente: as possibilidades das encruzilhadas, sem o ranço colonial. Muito do que sabemos sobre as matrizes africanas é sempre carregado de racismo, principalmente o Candomblé. As matrizes africanas sempre apareceram como uma grande inimiga; a que está sempre disposta a fazer o “mal”, e deve ser perseguida e combatida. Portanto, enfrentar o racismo é uma tarefa de toda sociedade.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao escrevermos sobre as matrizes africanas, possibilitamos o vislumbre de novos caminhos de possibilidades, as possibilidades das encruzilhadas, sem o ranço colonial, pois muito do que se é sabido sobre as matrizes africanas é sempre carregado de ideias pautadas nos racismos. Dessa forma, as matrizes africanas sempre aparecem como uma grande inimiga, que está sempre disposta a fazer o “mal,” e deve ser perseguida e combatida.

Nesse sentido, para se viver em uma sociedade tão desigual, com histórias de apagamento e invisibilidade da trajetória negra, destaque para as mulheres negras, Exu inspira-nos a viver os saberes da ancestralidade, tanto africana como indígena. É na inspiração Exulística que reinventarmos com a astúcia da mandinga, como aponta Rufino (2007).

Com efeito, escrever sobre Exu, Candomblé, mulheres Negras é sempre uma celebração, uma grande alegria, porque Exu é vida vivida.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Pólen, 2019. Feminismos plurais.
- ALVES, Miriam Cristiane; JESUS, Olorode Ogíyan Káláfó Jayro Pereira de. A Matriz africana: Epistemologias Negras, Decolonias e Antirracistas. 1 Ed.- Porto Alegre, 2020.
- BERNARDO, Terezinha. O candomblé e o poder feminino. In: Revista de Estudos da. Religião, Nº 2, São Paulo, PUC-SP, 2005.
- BOTELHO, Denise; NASCIMENTO, Wandersor Flor do. Educação e Religiosidades Afro-Brasileira: A experiência dos Candomblés. Revista periódicos UNB, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2003.
- CARNEIRO, Sueli. A força das mães Negras. Le monde. Diplomatie- Brasil, 2007.
- CARNEIRO, Edison. Candomblés na Bahia. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Retratos do Brasil V.160).
- DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência**: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. Selo Sueli Carneiro. São Paulo: Editora Jandaira, 2020.

OXOSSI, Mãe Stella de. Orientação de Mãe Stella. Cascudo. Aplicativo Google play virtual- 2017, Disponível em: <https://play.com/store/apps/details?br.comsisau.axe>. Acesso em: 02 jul. 2024.

REIS NETO, João Augusto dos. A pedagogia de Exu: Educar para resistir e (R)existir. **Revista Calundu**. V. 3. Universidade Federal de São João Del Reis, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo do. **A terra que dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. Encantamento: Sobre a política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SISTO, Celso. O conto popular africano: A oralidade que atravessa mundo, atravessa o homem. **Tabuleiro das Letras**- Revista do programa de pós-graduação em Estudos da Linguagem. UNEB, 2010.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo v. 1 n. 1 (2010): **Revista da ABPN** | Mar-Jun 2010.

## FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E SUA RELAÇÃO COM O RACISMO RELIGIOSO

*Valdenice José Raimundo<sup>8</sup>*

**Resumo:** Muito se tem discutido, atualmente, sobre fundamentalismo religioso e suas consequências nos diversos espaços da vida social. Nesta proposta, analisaremos a contribuição do fundamentalismo religioso para o acirramento do racismo religioso, fundamentado no discurso de ódio contra as religiões de matriz africana e seus adeptos. Possibilitar aproximações críticas a essas questões, é bastante relevante, uma vez que se faz necessário reconhecer que são produtoras do não respeito à liberdade de crença. Orientados por uma teologia do domínio e por práticas conservadoras, os fundamentalistas religiosos têm propagado um conjunto de ações violentas e discriminatórias. Tais ações têm culminado, na destruição dos espaços sagrados e na demonização das expressões da cultura religiosa afro-brasileira e algumas vezes, na morte de adeptos das religiões de matriz africana. O percurso metodológico consistiu na identificação e coleta de publicações que colaboraram na compreensão do tema analisado e na realização de entrevistas semiestruturadas com fiéis de igrejas evangélicas e das religiões de matriz africana. Assim, esperamos que o estudo favoreça reflexões que evidenciem a necessidade de superação de toda prática que promova o cerceamento da liberdade do outro/a, que promova uma criticidade acerca dessa violência discursiva e da valorização dos direitos religiosos.

**Palavras-chave:** undamentalismo religioso; racismo religioso; liberdade de crença.

### Introdução<sup>9</sup>

O racismo religioso, segundo Lima (2012), ocorre quando ofensas racistas são direcionadas para as religiões de matrizes africanas. Essas ofensas têm sido um dos principais argumentos utilizados pelos fundamentalistas religiosos e extremistas conservadores para efetivação das práticas de ódio no Brasil, sendo essa prática, majoritariamente, utilizada pelas igrejas neopentecostais.

Nesse contexto, visando fundamentar e aprofundar as questões apresentadas no estudo, realizamos, no primeiro momento, um levantamento bibliográfico que nos forneceu subsídios para pensar sobre a colonização de teorias centradas na visão ocidental. No segundo momento, buscamos identificar, com base na metodologia de entrevistas semiestruturadas, realizadas com integrantes das igrejas evangélicas: Assembleia de Deus e Batista e, ainda, com membros do candomblé, as contribuições reflexivas, evidenciando um conjunto de direitos conquistados por diversos segmentos religiosos perante a sociedade brasileira, bem como as contradições de suas ações.

Com tal base, adentramos nos conceitos que sustentam o fundamentalismo religioso e o racismo religioso e como esses influencia os diferentes grupos religiosos, que, por sua vez, se utilizam do movimento religioso conservador para

---

<sup>8</sup> Dra. em Serviço Social, Professora da Universidade Católica de Pernambuco. Valdenice.raimundo@unicap.br

<sup>9</sup> Esta reflexão é um desdobramento da pesquisa desenvolvida por professores/as do Programa de Ciências da Religião da Unicap, intitulado: “As narrativas do sagrado, suas comunidades, seus agentes, seus espaços e suas celebrações, na história da sociedade brasileira da época republicana” e contou com a participação da aluna de iniciação científica: Carla Roberta Pereira, do Curso de Serviço Social.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

propagar práticas de ódio, sendo compreendidas pelo estudioso Rocha (2014) como pertinentes à cultura contemporânea, potencializada com o avanço da tecnologia.

Este estudo permitiu-nos acessar reflexões que possibilitaram entender o histórico do tratamento relegado às religiões de matriz africana, para além do que entendemos por tolerância/intolerância. Compreendemos que a prática de depreciação, perseguição e satanização contra essas religiões pode ser denominada de racismo religioso. Neste sentido, concordamos com Carneiro (2005, p. 39) quando esta autora afirma que “o dispositivo da racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que têm como um de seus efeitos, o racismo religioso”.

### **Racismo e fundamentalismo Religioso: uma compreensão**

Segundo Wanderson Flor (2023), a primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada em um texto acadêmico brasileiro foi, em 2012, no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudiene dos Santos Lima. Nele, a autora assevera: O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, “tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião” (Lima, 2012, p. 9 *apud* Flor 2003, p. 4).

Sob outra perspectiva, na explicativa do entendimento das religiões de matriz africana, conforme Goldman (2005, p.3), essas são “resultantes de um processo criativo de reterritorialização [...], de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais”. O autor ainda revela que algumas características são comuns a elas e que podem auxiliar a identificar as categorias do racismo religioso advindas do fundamentalismo religioso.

As ideias aqui trazidas comungam com as percepções desenvolvidas por Nogueira (2020), que aponta concepções sobre o racismo religioso compreendendo as particularidades históricas da formação do nosso país e seus desdobramentos. O autor acima mencionado afirma que há uma branquitude racista em atuação que se utiliza do racismo religioso na tentativa de “eliminar a existência, as crenças, apagar memórias, silenciar origens” (Nogueira, 2020, p. 63). Por essa via, podemos dizer, que é fundamental pensar a partir do “dispositivo racial”, uma vez que, evidenciamos em vários momentos da história brasileira a desumanização da identidade negra associada ao processo de aprofundamento das crises religiosas, por meio do racismo religioso, oriundas do sistema capitalista, machista e racista.

A constituição de 1988, evidencia a liberdade de crença e de culto. Contudo, apesar da histórica resistência e guarda dos elementos ancestrais, os fiéis das religiões de matriz africana têm sua relação com seu sagrado violentamente atacada, questionada e negada.

Por isso, podemos dizer que essas ‘religiões’ são muito mais que religiões, no modo como o ocidente as entende: são modos de vida que contêm em seu interior uma espiritualidade. Se são religiões – na medida em que se resgata o sentido de religare –, o são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas (e suas descendentes) e suas histórias pregressas ao processo escravizador que aconteceu na história de nosso país: tinham – e têm – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que desumanizou e escravizou milhões

de pessoas que foram forçadas a deixarem suas famílias, suas tradições, seus territórios (Flor, 2003, p.7).

Diante do exposto anteriormente, podemos considerar que o fundamentalismo religioso é um dos fenômenos que tem contribuído para o aprofundamento do racismo religioso que fortalece a intolerância religiosa.

## **Conclusão**

Ao analisar os resultados através das reflexões apresentadas ao longo do estudo, fica evidente que as religiões são diversas, mas que, determinadas crenças e práticas advindas do processo ancestral *tendo como consequência a colonização*, modificam e coisificam a naturalidade de determinados grupos religiosos, dimensões que estão interligadas com o fundamentalismo religioso.

É necessário enfatizar que não é possível analisar as múltiplas ofensivas aos espaços sagrados de fé de matriz africana sem problematizar o racismo, que numa sociedade que estruturadas a partir de relações raciais, ou seja, tudo que tem origem negra sempre será alvo de ódio, já que, este é fruto da construção histórica da sociedade. Neste sentido, podemos afirmar que os impactos do fundamentalismo religioso têm contribuído para a manutenção das opressões à religiosidade afro.

Este estudo dispõe de contributos teóricos às conexões das categorias raça e religião, bastante úteis para pensarmos a complexidade do racismo religioso atravessado por outras dimensões sociais. O tema objetivou contrapor os sistemas religiosos e institucionais que favorecem a violência, a dominação, exploração e manutenção do fundamentalismo religioso que se relaciona com o cenário do desvio social e aos aspectos negativos vinculados as religiões de matriz africana rotineiramente categorizadas como magia negra e feitiçaria.

A análise dos dados aponta para práticas do fundamentalismo religioso institucionalizadas pelo racismo e perseguição sociocultural as religiões africanas em diáspora. Concluindo que, a liberdade religiosa, embora pareça ser categoria universal, quando representadas pelas religiões de matriz africana, com os seus cultos e tradições ancestrais, são categorias aplicáveis meramente as análises estruturais percebendo a persistência dos estigmas e capitais que colocam socialmente esse grupo em situação de desvantagens ou privilégios, supostamente propenso a eliminação da própria existência.

A hegemonia da crença cristã, expressa no fundamentalismo religioso, materializa o fenômeno discriminatório configurado pelo racismo religioso. Assim, urge, portanto, a contribuição por meio de pesquisas que fomentem políticas que visem a efetivação dos direitos religiosos e, especialmente, o

direito à liberdade de consciência e de crença em um cenário crescente de violações na dimensão do fundamentalismo religioso no Brasil.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Pág. 292;

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar. 2023;

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FLOR, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso: desafios para povos tradicionais de matrizes africanas**. Revista eixo, Brasília-DF, v. 6, n. 2, novembro de 2017. Disponível em: <http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515>: Acesso em: 01 set 2023.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de S. **O Desafio do Conhecimento**: Pesquisa Qualitativa em Saúde. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

ROCHA, Zeferino. A preservação dos ideais no fundamentalismo religioso. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.** 17 (3 Suppl 1) • Jul-Sep 2014 • <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2014v17n3-Suppl.p761.16>

## AS DIFERENTES LINGUAGENS DO SAGRADO UMBANDISTA NO SÉCULO XX

*Guilherme de Sá Pontes<sup>10</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação tem por objeto algumas das umbandas cariocas do século 20. Seu objetivo é explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que estas umbandas se manifestaram no Brasil, desconstruindo-se e reconstruindo-se em interface com outras religiões, e compreender o quanto elas foram atravessadas pelo ideário racista eugênico. Busca-se compreender de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados na sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX, resultando na constituição racializada de diferentes formas de vivência da fé umbandista. Parte-se da hipótese de que a espiritualidade centro-africana dos *ambundus* e *ovimbundus*, na diáspora no Brasil, a partir de processos sincréticos com as espiritualidades indígenas ameríndias, o catolicismo apostólico romano português, o espiritismo francês e o islamismo subsaariano, contribuíram na constituição de diferentes leituras do sagrado umbandista, marcadas pela maior ou menor presença de elementos raciais operados por meio da lógica colonial. A partir da leitura racial fenotípica colorista, serão abordados alguns fenômenos religiosos umbandistas resultantes, como: embranquecidos, empretecidos, avermelhados e amarelados. Destaca-se a diversidade, complexidade, ambiguidade e contradição desses processos sincréticos. Refuta-se a tese reducionista, simplificadora e unilateral de Ortiz de uma exclusiva "morte branca do feiticeiro negro" decorrente de uma pretensa cultura branco-europeia superior, e reafirma-se que, para muito além de um mero apagamento resultante de uma cultura apontada como invencível e hegemônica, houve resistência, resiliência, ressignificação e existência dos saberes ancestrais dos povos originários, em releituras recíprocas que resultaram igualmente na "morte preta do padre branco" ou no empretecimento do catecismo jesuíta no Brasil. Esses processos resultaram na formação de experiências e agentes religiosos em um cenário diverso, plural, complexo, contraditório, ambíguo, dinâmico, aberto, sincrético, de alteridade, diálogo e renovação, qualidades estas que se revelam indispensáveis, nos dias atuais, no enfrentamento da colonialidade e do eurocentrismo, do pensamento e sentimentos hegemônicos, do nazismo e do fascismo, do apagamento e invisibilidade, da desigualdade, injustiça, doenças e mazelas sociais cuja etiologia é o ódio, a desumanidade, o desprezo, o narcisismo, a exacerbação da individualidade exclusivista, a ausência de responsabilidade social.

**Palavras-chave:** umbandas; racismo; linguagens do sagrado; século 20.

---

<sup>10</sup> Teólogo, Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-GO. Advogado e Especialista em Direito pela ESMA-DF. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). E-mail: guilhermepontes@hotmail.com.

## Introdução:

Poode-se afirmar com segurança<sup>11</sup> que as umbandas<sup>12</sup> brasileiras<sup>13</sup> surgiram, no século 16, quando os primeiros ambundos<sup>14</sup> embarcados em Luanda<sup>15</sup> desembarcaram dos tumbeiros<sup>16</sup>. Mott (2011) identificou, durante suas pesquisas nos registros documentais dos processos do Santo Ofício<sup>17</sup>, o vocábulo ‘quimbanda’ (sacerdote da umbanda), em processos inquisitoriais no Brasil do século XVI e o vocábulo ‘umbanda’ a partir do século XVIII (Pontes, 2022, p. 111).

Segundo fontes primárias coloniais de missionários cristãos, do final do século 19 e começo do século 20, para os ambundos, a umbanda seria a arte de curar, praticada pelo quimbanda, o sacerdote. Localizei o vocábulo umbanda<sup>18</sup> em quatro antigos dicionários da língua quimbundo<sup>19</sup> e um do umbundu<sup>20</sup>. Em um dicionário atual, o termo é registrado em cinco idiomas de etnias angolanas: quimbundu, luxazi, lwena, nganguela e ovibundu (Parreira, 2013, p. 675-676). Sabemos que a umbanda<sup>21</sup> era praticada em Luanda, na década de 50 do século passado (Ribas, 1958, p. 34), e que até hoje é conhecida por outros nomes, tais como xinguilamento. Quando os primeiros ambundos desembarcaram no Brasil, as umbandas por eles trazidas

---

<sup>11</sup> A quase totalidade das pesquisas sobre este tema diversamente sugere uma origem recente para as umbandas, normalmente apontando uma pretensa origem nas primeiras décadas do século 20.

<sup>12</sup> O termo é empregado no plural, visto que todo fenômeno religioso é ontologicamente plural. Assim, não existe uma umbanda, mas umbandas, cada qual com uma linguagem simbólica, mítica, ritualística e doutrinária própria que ora lhes aproxima, ora lhes afasta de outras umbandas.

<sup>13</sup> Não se trata de pleonasma. Há efetivamente umbandas em vários países além do Brasil.

<sup>14</sup> Hoje o segundo maior grupo étnico banto de Angola denominada pelos invasores portugueses como reino do Ndongo.

<sup>15</sup> Capital e maior cidade de Angola, principal porto e centro econômico do país onde foram aprisionados milhares de mulheres e homens sequestrados no continente africano, convertidos ao cristianismo, torturados, e posteriormente embarcados para trabalhos forçados na condição de escravizados nas Américas e na Europa.

<sup>16</sup> Termo pelo qual são conhecidas as embarcações do império português especializadas no tráfico internacional de seres humanos, dada a elevadíssima taxa de morte das vítimas sequestradas.

<sup>17</sup> O Tribunal do Santo Ofício estendeu a sua acção a todo o país e a quase todos os territórios submetidos à Coroa portuguesa no longo período da sua existência (1536-1821). Para efeitos do exercício do poder inquisitorial, as diferentes regiões do Reino estavam adstritas aos tribunais de Lisboa, de Coimbra e de Évora (os de Tomar, Porto e Lamego tiveram vida efêmera). As ilhas do Atlântico, o Brasil e os territórios portugueses da costa ocidental de África, dependiam do tribunal de Lisboa e os da costa oriental africana dependiam do tribunal de Goa, criado em 1560. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acessado em: 30 jul. 2024, às 22h37m.

<sup>18</sup> Em todos o significado era o mesmo: a ‘arte de curar’.

<sup>19</sup> Grammatica elementar do kimbundu ou língua de Angola’ (Chatelain, 1888), Ensaio de dicionario kimbundu-portuguez (Matta, 1893), Diccionario portuguez-kibundu’ (Nascimento, 1907) e Dicionário kimbundu-português’ (Assis Júnior, 1941).

<sup>20</sup> Grammatica do umbundu ou língua de Benguella (Nascimento, 1894). O ‘umbundu’ é o idioma dos ovimbundus e o termo se aproxima muito de ‘umbanda’.

<sup>21</sup> Pela descrição da linguagem ritualística de Oscar Ribas fica claro que não se trata de uma umbanda brasileira que emigrou para Angola, mas, ao contrário, de uma umbanda angolana.

eram espiritualidades<sup>22</sup> centro-africanas inclusivas centradas no culto aos ancestrais. Acerca desse potencial inclusivo, Martins afirma que:

Existe uma **alta capacidade Bantu para realizar intercâmbios culturais**, muitas vezes pensados como **sincretismo**. Porém, os Bantus não deixam de preservar uma cosmogonia própria que reconhece no outro as similaridades e possibilidades lógicas. Nessa perspectiva as etnias Bantus trouxeram um modelo civilizatório de diálogo para o Ocidente com uma vasta repercussão no Brasil. Um exemplo dessas construções realizadas no país é perceptível nas antidas expressões religiosas Bantu, que se iniciam com o calundu, chegando até as **roupagens mais recentes que culminaram na organização da religião denominada umbanda**, a qual atualmente apresenta várias correntes e linhas (Martins *et al.*, 2021, p. 27 *apud* Silva et al, 2024. **Grifo nosso**).

Cientes desse potencial sincrético inato das espiritualidades centro-africanas, particularmente das umbandas vivenciadas pelos ambundus e ovibundus, imaginemos agora o resultado sincrético<sup>23</sup> do contato forçado com outros povos decorrentes das invasões e sequestros perpetrados pelos impérios europeus. Destes, as umbandas dos ambundus e ovimbundus tiveram contato, em especial, com o catolicismo português e o calvinismo holandês. Isso ocorreu sobretudo a partir do porto de Luanda e da prisão do forte de São Miguel quando tiveram contato com outros povos africanos, dentre eles: “benguela, cabinda (quibinda), loango, congo, luanda, massangano, bamba, ambuila (amboela), mbaca, dongo, dembo, monjolo, anziquo (angico), ganguela, mabanga, malemba, mocanga, mbata, zenza, quibaqua, casumba, libolo (rebolo, robolo), bondo, muxicongo, manicongo, motemo, dentre outros” (Sweet, 2007, p.37).

Ao desembarcarem no Brasil, as umbandas tiveram contato com as tradições dos povos originários ameríndios, primeiro os litorâneos: tupinambá, guarani, tupiniquim, carijó, tamoio, tememinó, kariri, goitacá, puri, tupiná, caeté, tobajara, potiguar, dentre muitos outros (Monteiro, ano), cuja população era estimada entre 8 e 3,5 milhões de indígenas, nestes compreendidos estimados 1.500 povos que falaria 1.200 línguas (Azevedo, 2008).

As umbandas surgem no Brasil a partir dessa realidade multifacetada sincrética em um primeiro momento como espiritualidades complexas marcadas por todos os atravessamentos retromencionados e, séculos depois, enquanto religiões que, a depender da maior influência (presença) de elementos oriundos das tradições africanas, asiáticas, europeias ou ameríndias, a partir dos marcadores raciais identitários fenotípicos coloristas, serão chamadas respectivamente de umbandas enegrecidas, amareladas, brancas ou avermelhadas.

---

<sup>22</sup> Ênfase que não eram religiões, mas sim espiritualidades em África.

<sup>23</sup> O sincretismo enquanto categoria analítica é empregado a partir da concepção de Leonardo Boff descrita em sua obra *Igreja: carisma e poder* (Boff, 1982, p. 53).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O Brasil<sup>24</sup> foi profundamente impactado pelas teorias raciais europeias e americanas do século 19: a poligenia e a antropometria (craniometria) de Blumenbach<sup>25</sup>, Coon<sup>26</sup>, Morton<sup>27</sup> e de Broca<sup>28</sup>; o determinismo de Buckle<sup>29</sup>; Darwin<sup>30</sup> e o evolucionismo social de Spencer<sup>31</sup>; a eugenia de Davenport<sup>32</sup>, Galton<sup>33</sup> e de Gobineau<sup>34</sup>; a antropologia criminal de Nina Rodrigues<sup>35</sup>, Lacerda<sup>36</sup> e Oliveira Viana<sup>37</sup> dentre outros, moldaram o ideário eugênico nacional.

---

<sup>24</sup> E conseqüentemente as umbandas que se formaram ao longo do século 20.

<sup>25</sup> Johann Friedrich Blumenbach (11 de maio de 1752 - 22 de janeiro de 1840) foi um médico, naturalista, fisiologista e antropólogo alemão.

<sup>26</sup> Carleton Stevens Coon (Wakefield, 23 de junho de 1904 - Gloucester, 3 de junho de 1981) foi um antropólogo norte-americano, professor de Antropologia na Universidade da Pensilvânia, conferencista e professor em Harvard, e presidente da Associação Americana de Antropólogos Físicos.

<sup>27</sup> Samuel George Morton (Filadélfia, Pensilvânia, 1799-1851) foi um médico e cientista natural americano. Poligenista que por meio da craniometria tentou provar que as pessoas são oriundas de raças diferentes, sendo a branca a biologicamente superior. A esse respeito, vide a obra de Nott e Gliddon intitulada 'Tipos de Humanidade' (Nott, Josiah C. e Gliddon, George, 1856).

<sup>28</sup> Pierre Paul Broca (Sainte-Foy-la-Grande, 28 de junho de 1824 - Paris, 9 de julho de 1880) foi um cientista, médico, anatomista e antropólogo francês. Fundador da Sociedade Antropológica de Paris (1859) e defensor da "tese" de comprometimento da capacidade reprodutiva em relações interraciais.

<sup>29</sup> Henry Thomas Buckle (Lee, Lewisham, 24 de novembro de 1821 - Damasco, 29 de maio de 1862) foi um historiador britânico.

<sup>30</sup> Charles Robert Darwin (Shrewsbury, 12 de fevereiro de 1809 - Downe, 19 de abril de 1882) foi um naturalista, geólogo e biólogo britânico. A partir de sua teoria da evolução das espécies surge o darwinismo social. A teoria racista poligenista é adaptada para uma monogenista na qual a raça branca é a que mais se desenvolveu (topo da cadeia evolutiva) e a negra a mais atrasada, dentre muitos fatores, devido à um determinismo geográfico, sobretudo o calor.

<sup>31</sup> Herbert Spencer (Derby, 27 de abril de 1820 - Brighton, 8 de dezembro de 1903) foi um filósofo, biólogo e antropólogo inglês, bem como um dos representantes do liberalismo clássico.

<sup>32</sup> Charles Benedict Davenport (Stamford, Connecticut, 1 de junho de 1866 - 18 de fevereiro de 1944) foi um eugenista americano, fundador do Eugenic Record Office, ou ERO, que operou até 31 de Dezembro de 1939, onde estabeleceu métodos estatísticos biológicos e sua aplicação no estudo de problemas hereditários.

<sup>33</sup> Francis Galton (Birmingham, 16 de fevereiro de 1822 - Haslemere, Surrey, 17 de janeiro de 1911) foi um antropólogo, meteorologista, matemático e estatístico inglês. Autor do Gênio Hereditário e fundador da eugenia.

<sup>34</sup> Joseph Arthur de Gobineau (Ville-d'Avray, 14 de julho de 1816 - Turim, 13 de outubro de 1882) foi um diplomata, escritor e filósofo francês. Autor da obra 'Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas' (1855), foi um dos principais teóricos do racismo (positivismo racial). Defende que a mistura de raças causa degeneração e que todas as grandes civilizações do passado só atingiram esse ápice por influência da raça superior ariana (raça branca). Foi um dos principais precursores teóricos do arianismo defendido pelo social nacionalismo alemão (nazismo). Em 1869, desembarca no Brasil, enviado em missão diplomática por Napoleão III, e é recebido com muito entusiasmo pelo imperador Dom Pedro II, com o qual se relacionou intensamente.

<sup>35</sup> Raimundo Nina Rodrigues (Vargem Grande, 4 de dezembro de 1862 - Paris, 17 de julho de 1906) foi um médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo brasileiro. Notório eugenista, foi ainda dietólogo, tropicalista, sexologista, higienista, biógrafo e epidemiologista. Autor de várias obras racistas, tais como: Mestiçagem, Degenerescência e Crime, Antropologia patológica: os mestiços e Degenerescência física e mental entre os mestiços nas terras quentes. Defendeu que os negros eram biologicamente preguiçosos e burros. Era endógeno, atávico, logo, os negros seriam inimputáveis pois estariam em uma etapa evolutiva primitiva.

<sup>36</sup> João Batista de Lacerda (Campos dos Goytacazes, 12 de julho de 1846 - Rio de Janeiro, 6 de agosto de 1915) foi um médico e cientista brasileiro. Representante brasileiro no Congresso Internacional das Raças de Londres em 1911.

<sup>37</sup> Francisco José de Oliveira Viana (Saquarema, 20 de junho de 1883 - Niterói, 28 de março de 1951) foi um professor, jurista, historiador e sociólogo brasileiro.

Na recém-criada república brasileira, a ameaça de enegrecimento da população, decorrente dos relacionamentos interraciais com o término formal da escravização de negros, a raça negra precisava ser exterminada, para o bem e progresso da nação. Só por meio da braquitude, a paz e o progresso seriam alcançados. Caberia à ciência o papel de orientar e guiar os povos no equacionamento e resolução do problema do negro. O racismo científico teve, no darwinismo social, o substrato teórico para legitimar a busca do ideal eugênico que se concretizara por meio diversos outros ramos “científicos”, tais como a antropologia criminal e a frenologia, que defendiam que os negros eram biologicamente propensos à prática de crimes; que mulheres negras não poderiam ser vítimas de estupro pela dimensão de suas vulvas; que negros não precisavam de anestésicos por serem resistentes, dentre outras conclusões “científicas”.

Convém ressaltar que a eugenia era símbolo de modernidade, uma ferramenta científica capaz de colocar o Brasil no trilho do progresso e do tão sonhado “Concerto das Nações”. Acredita-se que os primeiros artigos “científicos” eugênicos tenham sido publicados no Brasil pelos idos de 1910, poucos meses antes do referido Congresso, em especial pelas faculdades de medicina do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia.

O Brasil não só participou como financiou o Congresso Internacional das Raças de 1911, em Londres, cujo objetivo era discutir o problema do negro. O presidente era Hermes Rodrigues da Fonseca, o qual, por meio do decreto n.º 9.081, de 3 de novembro de 1911, aprovou o novo regulamento ao serviço de povoamento, que escancarava as portas do país à imigração de brancos europeus, construía vilas para abrigá-los, oferecia vários prêmios e incentivos, tais como arcar com os custos da passagem. O presidente Hermes da Fonseca “coincidentalmente” era sobrinho do marechal Deodoro da Fonseca, o golpista que proclamou a república, militarizou os corpos de polícia para melhor repressão e, por meio do Decreto n.º 847, de 11 de outubro de 1890, aprovou um novo código penal que criminalizava a população negra recém “liberta” (inclusive menores), por estar desempregada<sup>38</sup>. Em suma: o tio militarizou as polícias e forneceu-lhes o amparo legal para prender a população negra só escapando menores de 14 anos. O sobrinho apoiou e financiou o congresso racista e implementou a mais agressiva política pública de estímulo à imigração de brancos europeus por meio dos postos avançados do estado brasileiro na Europa, que resultou na vinda em massa de milhares de alemães, espanhóis, italianos e portugueses em poucos anos.

---

<sup>38</sup> Vide artigos 399 a 404, do capítulo XII, intitulado ‘DOS VADIOS E CAPOEIRAS’



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A repressão policial às religiões afro-brasileiras, durante as primeiras décadas do século 20, foi tremenda. Terreiro era caso de polícia. É nesse contexto de ódio, desumanização, racismo, machismo, enfim, intolerância generalizada que surge o integralismo e o Estado Novo no Brasil, o fascismo na Itália e o nazismo na Alemanha. Face a essa realidade, as umbandas cariocas buscaram a legitimação social embranquecendo-se. Para isso, organizaram-se e realizaram o primeiro congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, cujo nome e propostas falam por si só. Pegando carona na bem sucedida ação de legitimação dos espíritas encabeçada pela Federação Espírita Brasileira, os umbandistas apresentaram-se como espíritas umbandistas. Negaram a origem africana da umbanda e elegeram uma narrativa mítica indiana ou lemuriana. Assim, extirparam de sua ritualística elementos africanos, instituíram uma doutrina que mesclava catolicismo e espiritismo e converteram a identidade dos espíritos de índios (caboclos) e africanos (pretos-velhos) com os quais trabalham, por meio da ideoplastia, que passaram a ser sacerdotes europeus católicos, da Índia ou Egito antigo em sua maioria.

Façamos uma brevíssima análise de algumas das linguagens<sup>39</sup> desse sagrado<sup>40</sup> religioso umbandista no século 20, a fim de confirmar ou não a hipótese de que teriam se embranquecido e se amarelado, influenciadas pela execução de políticas públicas raciais eugenistas durante a república velha e o Estado Novo. Com o embranquecimento e amarelamento<sup>41</sup> de algumas umbandas, no começo do século 20, e, particularmente, a partir da aplicação da conceito de reencarnação e, sobretudo, de ideoplastia<sup>42</sup>, na busca de uma origem não ameríndia, não vermelha, muitas umbandas traduziram estes ‘caboclos’ por religiosos europeus brancos ou asiáticos amarelos.

Veja-se, por exemplo, o caso da linha ‘branca’ de umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, apontado por muitos como o suposto fundador da umbanda. Um de seus iniciados, o escritor Leal de Souza, escreveu que o caboclo das 7 Encruzilhadas “[...] mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra caridade. [...]. O caboclo chama umbanda os serviços de caridade, a demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da magia negra” (Souza, 1952 *apud* Silva,

---

<sup>39</sup> Linguagens simbólica, mítica, ritualística e doutrinária, segundo José Severino Croatto em ‘As linguagens da experiência religiosa’.

<sup>40</sup> A categoria analítica ‘sagrado’ é empregada a partir da perspectiva de Mircea Eliade, enquanto elemento valórico da estrutura da consciência humana e não algo que existe *de per se*.

<sup>41</sup> Por embranquecimento e amarelamento o autor entende a incorporação às linguagens simbólica, mítica, ritualística e doutrinária dos fenômenos umbandistas sub análise de elementos das culturas religiosas branco-europeias e amarelo-asiáticas, por meio do sincretismo, categoria analítica esta empregada na perspectiva de Leonardo Boff, apresentada em Carisma: Igreja e Poder.

<sup>42</sup> Ideoplastia é um conceito divulgado pelo espiritismo kardecista segundo o qual espíritos desencarnados por meio do poder do pensamento conseguiriam moldar, plasmar, a sua forma de apresentação.

1987, p. 16-17). O espírito desse ‘caboclo’, na verdade, seria o padre jesuíta italiano Gabriel Malagrida (1689-1761), o qual era branco, disfarçado sob a roupagem fluídica de um simples indígena por meio da dita ideoplastia, como demonstração de sacrifício, humildade e simplicidade, pois ele viria com a missão de levar orientar os mais simples. Veja-se: para o sacerdote europeu branco, era um sacrifício apresentar-se como um ‘caboclo’, prova de sua profunda humildade e elevação espiritual.

Outro exemplo sintomático da adequação racial é encontrado na umbanda esotérica de Matta e Silva e de Rivas Neto, na qual, da mesma forma, os ‘caboclos’ não são necessariamente indígenas ameríndios (vermelhos), mas podem ser espíritos de qualquer raça e local, por meio do mesmo conceito de ideoplastia, sendo denominados de ‘caboclos genuínos’ (“pura” raça vermelha), ‘caboclos reajustados’ (raça branca, amarela ou preta) e ‘caboclos sacrificiais’ (seres extra-terrenos) (Rivas Neto, 2017). Já na umbanda iniciática os ‘caboclos’ apresentam-se igualmente não como indígenas ameríndios vermelhos, mas como gurus orientais amarelos do hinduísmo, bramanismo, budismo, dentre outras. Possuem identidade e nomes em sânscrito e são invocados por meio de mantras (Rivas Neto, 1996).

Concluiu-se que as umbandas de Zélio, Benjamim, Matta e Sila e Rivas Neto embranqueceram-se e amarelaram-se em decorrência do racismo estrutural que lê os povos originários como atrasados, incultos, incivilizados, primitivos, ignorantes, involuídos, dentre inúmeras outras adjetivações discriminatórias raciais e étnicas. Esse incômodo foi estrategicamente contornado com a instrumentalização dos conceitos espíritas kardecistas de reencarnação, corpo fluídico e ideoplastia, para contornar o problema da aparência de indígenas e negros, ao se afirmar que, na verdade, eram espíritos brancos ou amarelos apresentando-se como simples e humildes ‘caboclos’ e ‘pretos-velhos’ (entenda-se subservientes e passivos à colonialidade).

Evidenciou-se, pois, esta contradição interna, na medida em que ao mesmo tempo que o respeito e o culto aos espíritos ancestrais, neles incluídos os espíritos dos povos originários ameríndios e africanos, é basilar e central nas umbandas, houve um profundo atravessamento da colonialidade que, em busca de legitimação em uma sociedade historicamente racista, transformou vermelhos e negros em brancos e amarelos. Assim, invisibilizaram a riqueza e a diversidade étnica dos povos originários, pois não basta a violência física e o extermínio sistemático, em massa, que quase levou à extinção de todos os povos originários no Brasil. É necessário também somar a este processo a violência simbólica.

**REFERÊNCIAS**

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. **As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência**. Franca: Univ. Est. Paulista, 1991.

RIBAS, Oscar. **Ilundu: divindades e ritos angolanos**. Luanda: Museu de Angola, 1958.

RIVAS NETO, Francisco. **Fundamentos herméticos de umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: o elo perdido**. 4. ed. São Paulo: Aláfia, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: USP, 2024.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda e o poder da mediunidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

SWEET, James H. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: ed. 70, 2007.

## DESDEMONIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Heloísa Helena Bento<sup>43</sup>*

**Resumo:** Várias religiões africanas chegaram ao Brasil com os negros escravizados. Tais religiões tinham aspectos em comum, como o sagrado. O novo Continente, assim como proporcionou o nascimento de um novo povo miscigenado, também proporcionou o nascimento de várias religiões que têm a sua origem em África. A prática religiosa, vinda de África, ao chegar ao Brasil e deparar-se com o cristianismo católico, teve que se adequar a uma nova concepção, a um novo modelo dualista que entendia a existência de dois polos antagônicos que regiam todas as ações humanas: virtude e pecado, bem e mal, céu e inferno. No contexto dessas transformações, a ideia do mal, da demonização, incorporou-se ao universo das pessoas, e o culto aos orixás passou a ser interpretado como um culto satânico, sendo Exu, por suas características, a entidade que mais sofreu com a má interpretação. A forma de se compreender o universo, uma leitura descontextualizada do livro de Gênesis, e o não reconhecimento da pessoa negra como ser humano, também influenciaram para que as religiões de matriz africana fossem demonizadas. A criação, sob uma perspectiva ioruba, revela grande semelhança com a criação em Gênesis em que o ser humano provém da terra e é chamado à vida a partir do sopro do Espírito.

**Palavras-chave:** Espírito Santo; Exu; condenação; salvação.

### Introdução

Este estudo propõe-se entender como se deu a demonização das religiões afro-brasileiras, com um olhar especial sobre o Candomblé. Levar-se-á em consideração o contexto em que se deu a sua formação e o seu desenvolvimento. A demonização do culto aos orixás segue o pensamento de que aquilo que vem do preto, que destoa do cristianismo europeu, não é bom. Uma religião, incompreensível aos olhos dos colonizadores, que não estava presa à figura do ressuscitado, que tinha rituais de transe, que não era cultuada no interior de um templo e desafiava o canto gregoriano dos grandes monastérios com os seus ritmos alegres, era caracterizada como algo ruim e/ou do diabo.

Feitas essas considerações, é possível perceber que não se atentou para forma como a pessoa negra entendia e compreendia o mundo e o universo, sua cosmopercepção<sup>44</sup> foi ignorada. Em suas

---

<sup>43</sup> Religiosa da Congregação de Notre Dame. Teóloga católica. Mestranda pela PUC-RJ em Teologia Sistemática, ativista na temática racial. [heloisa@notredame.org.br](mailto:heloisa@notredame.org.br)

<sup>44</sup> Cf: 28-29 “A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade ioruba, que é o foco desse livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos.”. Oyèrónké oyèwùmí,(1997).

práticas religiosas, o/a negro/a africano/a voltava-se para o equilíbrio e harmonia entre os dois mundos. O distanciamento do continente africano, de suas origens, de sua nação com o passar dos anos proporcionou o surgimento de uma nova forma de se cultuar o sagrado. O sincretismo possibilitou a continuidade, de certa forma, da fé trazida da África e, também, o nascer das religiões afro-brasileiras.

No contexto dessas transformações, a ideia do mal, da demonização, se incorporou ao universo das pessoas e o culto aos orixás passou a ser interpretado como um culto satânico, sendo Exu, por suas características, a entidade que mais sofreu com a má interpretação.

### **1. EXU, O DEMÔNIO?**

Prandi (2005) afirma que os primeiros europeus que tiveram contato com orixá Exu, venerado pelos iorubás, o identificaram tanto com o deus fálico greco-romano Príapo como com o diabo dos judeus e cristãos. A identificação com o diabo se deu em razão de suas atribuições no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia que contrariavam as regras morais de conduta aceitas e proposta pelo cristianismo e “vivida” pela sociedade. Contudo, em nenhum momento, a mitologia compara ou identifica Exu com demônio. A assimilação com o Diabo fez de Exu símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus.

Essa era a visão compartilhada pelos primeiros missionários, que, pelo etnocentrismo próprio de seu tempo, simplesmente desprezaram e desqualificaram a divindade cultuada na África. Assim recaiu sobre Exu o entendimento de que ele é o símbolo de tudo o que é o mal, tal qual o diabo. Esse entendimento foi relatado nos escritos dos missionários e viajantes de cultura cristã que estiveram em território dos fons ou iorubás entre os séculos XVIII e XIX, em que se ressaltava uma imagem sexualizada e demoníaca de exu.

### **2 YHWH, O DEMÔNIO?**

Romer (2016) traz-se que segundo relatos bíblicos, o fundador do Reino do Norte foi Jeroboão. Jeroboão construiu nas duas fronteiras, norte e sul, duas estátuas: Betel e Dã e considera-se que nesses dois santuários Ywhw era conhecido como o Deus do êxodo. Ele também possuía as características de Baal, do deus Sol, senhor da tempestade. O culto a esses "deuses" liga Jeroboão ao pecado original do Norte. Havia uma tensão entre Norte e Sul e esse plural pode ter sido um retoque para acusar os israelitas do norte de idólatras, além da veneração de vários deuses. Ywhw é o Deus de Israel que, nas grandes batalhas, pode se alegrar ou se irar com seu povo. Vencer a batalha ou perder dependia da maneira como estava a relação entre o povo e a divindade. Enquanto no Norte Ywhw aparece sob um aspecto bovino, no sul, Judá o traz como uma figura real que também poderia ter sido cultuado ao ar livre em outros santuários fora de Jerusalém. Também em Judá Ywhw não era cultuado sozinho.

Ele coabitou o templo com uma divindade solar a qual talvez fosse subordinado, isso pode ter sido uma influência do Egito. Sacrifícios humanos também são associados à divindade que por vezes aparece como El Elion. Tais sacrifícios aconteceriam nos momentos de perigo.

Não se exclui também que Ywhw possa ter tido uma deusa (Ashtar, Aserá) que lhe tenha sido associada, sua origem é provavelmente oeste-semiótica, embora tenha sido atestada pela primeira vez na Mesopotâmia. Aserá aparece quarenta vezes nos textos bíblicos, no singular e plural, mas dezenove vezes no plural masculino. Há uma hipótese de que o plural masculino seria para evitar qualquer alusão à deusa. Ao contrário dos textos bíblicos, uma ligação estreita é atestada entre Ywhw e Aserá pelas inscrições dos sítios de Kuntlet Ajrud e Khirbet el-Qom e no plano iconográfico também. Um casal sentado no trono (séculos VIII-VII) poderia ser compreendido como o casal, identificada com a "rainha do céu" de que falam os textos bíblicos ligada à fertilidade. A deusa era associada a Ywhw como consorte, mas também era venerada independente dele pelas mulheres e que somente sob o reinado de Josias que Ywhw se encontra só, sem a sua Aserá. Ao se pensar em representação do sagrado por imagens, Romer traz-nos uma ilustração onde a imagem de Ywhw, ao lado de Asera, tal qual Exu, é representado com o seu falo.

### 3 YHWH/EXU

Sodré (2017) afirma que a imagem de Exu está associada à atividade reprodutiva da espécie, sendo representada pelo falo e seus representantes simbólicos. O sexo assume um patamar mais alto que o erótico, tendo em vista que a reprodução sexual garante a continuidade das espécies vivas. Exu, porém, revela algo bem mais amplo que é a ligação entre o sagrado e o erótico. Traz-nos o que os antigos helenos, em sua contemplação da beleza cósmica, concebiam filosoficamente: Deus como uma inteligência divina que atraía eroticamente o cosmos, enquanto o governava neoeticamente. Para Platão, o erotismo possui uma dimensão cósmica que consegue afetar tanto a movimentação dos astros quanto a da espécie humana. O erótico significa uma força afirmativa da vida por dinamismo afetivo e orgânico, que pode comportar ambivalências. Deste modo, interpretam-se as representações fálicas, atribuídas a Hermes, não a um Deus da fertilidade, mas a uma potência criativa e simbolizada pela ação assertiva do falo.

Conclui-se, então, que na mesma linha de pensamento, a *Arkebé* africana concede ao erótico uma dimensão de ambivalências, profundidade e mistério, mais ampla do que a implicada na simples reprodução sexual, pois conta a continuidade do processo que garante a continuidade entre a ancestralidade e a descendência. Exu é tanto ancestral quanto descendente, sua comunicação dinamiza a busca erótica. Por isso se dão as reinterpretações litúrgicas que o associam aos múltiplos caminhos do erotismo.

O aforismo nagô: Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje, segundo Sodré Exu está apontando para a inconsistência da irreversibilidade absoluta: o pássaro está em outra perspectiva ou

em outro ponto de fuga temporal para se perceber como a origem é a série infinita dos acontecimentos iniciáticos, onde tudo, absolutamente tudo é reversível.

Ao se definir a entidade sagrada Exu, como diabo, não se atenta para a ontologia do ser que busca responder, não somente quem é Exu, mas, sobretudo o que é Exu. Assim as conclusões e julgamentos baseados naquilo que se vê podem afastar da verdadeira essência aquele que se mostra, se percebe, se vê. E ao afastar-se excessivamente dos mitos, o racionalismo filosófico dos europeus concorre para o apagamento da relevância existencial de símbolos fortes como esses implicados na dinâmica da vida, o que não ocorre no sistema nagô. Defendendo assim, que todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados e a vida não se desenvolveria sem Exu, pois ele é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. Exu é o transportador do Axé<sup>45</sup>. Assim ele é entendido, cultuado e visto como a figura central do Candomblé.

Em sua dissertação, Natalino (1999) traz que para o povo de terreiro, o mistério é maior que o rito, maior que a liturgia, maior que os gestos e palavras, maior que a festa. O rito é o momento litúrgico e pode ser comparado à Sagrada Escritura no cristianismo, já que, se nesse caso a mensagem se dá através do livro sagrado, naquele se dá pela oralidade, dança, música, alimento, pelo rito propriamente dito. Tudo está a serviço do mistério e seu fundamento está alicerçado na corrente invisível que perpassa todo culto.

#### **4 A FÉ E O CANDOMBLÉ**

Natalino (1999, p. 66) afirma que: “para o Candomblé a fé não consiste em uma apreensão intelectual de dogmas ou doutrinas, mas é antes e primeiro um encontro travado com a divindade capaz de provocar uma adesão pessoal transformadora de toda vida. Nessa relação a divindade tem sempre a primeira e a última palavra”. Cabe ao crente fazer a vontade divina, pois nisso consiste a sua existência, bem como, o bem e a felicidade humana. Tem-se aqui uma relação de abandono, entrega, de deixar-se conduzir: o crente se abandona para viver os apelos dos Orixás. A fé consiste em uma experiência fundamental de alteridade, em que a responsabilidade no cultivo da relação pessoa-Orixá é dinâmica e recíproca.

#### **5 AS SEMELHANÇAS ENTRE OS DOIS CULTOS**

Candomblé e Cristianismo assemelham-se em vários pontos em que o respeito e o amor ao próximo são duas perspectivas que revelam a imagem do Deus Pai Criador de todas as coisas. Ambas cultuam um Deus único que se revela à humanidade de formas diferentes, mas que partilha do mesmo

---

<sup>45</sup> Axé - Dinâmica, força de realização, vitalidade. Ao lado de Abá e Iwá, o Axé é a terceira força ou o terceiro princípio do universo. Olorum é a fonte última de Axé, que é administrado através dos Orixás. A obtenção de Axé é, no fundo, o objetivo último de toda atividade religiosa no Candomblé. Cf. BERKENBROCK, V.J.: A experiência dos Orixás, p.440.

princípio em que a comunidade é o lugar do cuidado, da responsabilidade, da vivência, do alimento partilhado, do amor ao próximo. Para os cargos de administradores, sacerdotes, zeladores e/ou zeladoras há um chamado divino e, uma vez aceito, as pessoas convidadas passam por uma etapa de formação, chamada de noviciado, na qual um dos objetivos é acompanhar, o cuidar, é o pastorear das ovelhas, para conduzi-las à plenitude.

Com efeito, o candomblé, assim como outras religiões, busca oferecer uma resposta para o sentido da vida, como oferecer um caminho que levará à realização desse sentido. Ele aponta o caminho para a verdadeira felicidade. Essa felicidade encontra-se na união harmônica entre os dois níveis da existência: o *orun* e o *aiye*. Alguns itans relatam que, no início da existência, havia uma harmonia entre os dois mundos, mas essa harmonia foi quebrada pelo erro humano. Relatam que o ser humano é uma composição de vários elementos. Entre esses elementos estão a terra, a lama, o barro e o ar.

Tanto o Cristianismo como o Candomblé se busca o bem do ser humano como um todo. As preocupações e os questionamentos do ser humano pelo sentido, pela origem e pelo futuro, encontram nas duas religiões uma resposta que só é possibilitada na ligação do ser humano com o Transcendente. Segundo a fé cristã e segundo a convicção do Candomblé, o ser humano não está destinado à perdição, mas sim a Deus/Olorum, à salvação/harmonia (Berkenbrock, 2012, p. 162).

## CONCLUSÃO

A demonização de um povo, de uma cultura, pauta-se não somente no estigma de ser uma religião de pretos, mas principalmente na fala de homens brancos que invadem uma terra, um continente, deparam-se com uma cultura diferente da sua e não se abrem para tentar entender ou conhecer aquela cultura que lhes é tão estranha. Nessa situação, corta-se a relação com o primeiro mandamento do Cristo pautado no amor, na fraternidade, na sororidade.

A figura de Yhwh, narrada em Genesis e Êxodos, bem como o seu culto, em vários momentos se assemelha às divindades das religiões afro-brasileiras. O Candomblé nasce em um contexto de êxodo, onde o Atlântico assume a face do deserto e os antepassados, os zeladores e zeladoras assumem o papel de Moisés, conduzindo o seu povo, libertando o seu povo, deixando que esse povo entre em contato com a criação, o cosmos, a natureza e se liberte para experimentar formas outras de se dirigir e prestar culto ao sagrado. Ele nasce em meio a uma cultura fruto de várias culturas que tinham em comum a religião de seus ancestrais. A Bíblia narra que, em Pentecostes, as pessoas que ali estavam conseguiam compreender uma as outras. Nas senzalas, durante o Pentecostes a corte permitiu a comunicação de quem, muitas vezes, a única coisa, o único ponto de igualdade, de semelhança era a cor da pele e o ser animista inscrito no DNA daqueles que aqui chegaram, aqui nasceram, aqui ficaram.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O transe, o incorporar uma entidade, as danças e o som dos atabaques destoavam do quase silêncio das missas dominicais e dos cantos gregorianos e revelava toda irreverência de entidades, entre elas, o mais temido: o irreverente Exu, que, na leitura dos fiéis, era aquele que veio, que se fazia e que era o mal. Aquele que vinha para trazer o caos e a divisão entre os povos. *Se sem procurar entender o sagrado do outro, grupos sectários já associam a pessoa de Exu ao demônio, divisor. Se acham no direito de entrar em uma roça e obrigar o zelador, a zeladora destruir aquilo que é o seu sagrado... Fico a pensar no que seria feito com Jesus de Nazaré se essa sua fala fosse lida fora daquele contexto.*

*Jesus, causa de divisões - <sup>51</sup>Pensais que vim para estabelecer a paz sobre a terra? Não, eu vos digo, mas a divisão. <sup>52</sup>Pois doravante, numa casa com cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três; <sup>53</sup>ficarão divididos: pai contra filho e *filho contra pai*, mãe contra filha e *filha contra mãe*, sogra contra nora e *nora contra sogra* (Lc 12,51-53).*

## REFERÊNCIAS

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás:** um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém, Nova ed. rev. E amp. 2impr. São Paulo: Paulus, 2002.

NATALINO, Geraldo José. **Candomblé e Cristianismo:** duas mistagogias em confronto. Rio de Janeiro, 1999. 185p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónke. **A invenção das mulheres:** construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero; tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

## A SACRALIDADE DA VOZ: O PODER E A FORÇA DA LINGUAGEM NOS TERREIROS DE UMBANDA

*Joelson Carvalho Rodrigues\**

**Resumo:** A sacralidade da voz e o poder da linguagem nos terreiros de Umbanda revelam a conexão entre praticantes e o mundo espiritual. A Umbanda, uma religião afro-brasileira, valoriza a tradição oral através de cânticos e rezas, essenciais para invocar entidades espirituais. Este estudo analisa o papel da voz e da linguagem nos terreiros de Umbanda, discutindo a importância dos cânticos e rezas nos rituais e como essas práticas estruturam as experiências religiosas. A pesquisa destaca que a voz e a linguagem nos terreiros são cruciais para a invocação de espíritos e a criação de uma atmosfera sagrada. Os cânticos, elaborados para funções específicas, atuam como mantras que mobilizam forças da natureza e facilitam a incorporação das entidades. A tradição oral, através da musicalidade e dos cânticos, garante a transmissão de conhecimento e a continuidade da prática religiosa, permitindo uma constante renovação da conexão com o divino. Conclui-se que a voz e a linguagem são elementos transformadores e vitais para a espiritualidade na Umbanda.

**Palavras-chave:** sacralidade; linguagem; religião afro-brasileira; espiritualidade.

### INTRODUÇÃO

A sacralidade da voz e o poder da linguagem nos terreiros de Umbanda revelam a profunda conexão entre o plano carnal e o plano espiritual. A Umbanda, uma religião afro-brasileira, é marcada por uma rica tradição oral em que os cânticos e as rezas desempenham um papel central nos rituais. Os cânticos, frequentemente em português ou em línguas de origem africana, são utilizados para invocar entidades espirituais e criar uma ponte entre o mundo material e o espiritual.

A importância da voz e da linguagem não é exclusiva da Umbanda. Em outras religiões, como o catolicismo, a voz do padre, ao recitar as palavras da consagração, transforma o pão e o vinho no corpo e sangue de Cristo. Essa transformação só ocorre através da palavra proferida, mostrando o poder da linguagem sagrada. Na Umbanda, essa sacralidade manifesta-se nos cânticos e rezas, que também transformam e conectam os praticantes com o divino.

Este estudo visa analisar o papel da voz e da linguagem nos terreiros de Umbanda, discutir a importância dos cânticos e rezas, nos rituais, e compreender como essas práticas estruturam e definem as experiências religiosas. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, o artigo revisa a literatura relevante

---

\* Mestrando em Ciências da Religião no MINTER (Mestrado Interinstitucional) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e da Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS) – E-mail: rodriguesjoelson634@gmail.com

e apresenta citações significativas para contextualizar a discussão sobre a sacralidade da voz. As principais conclusões indicam que a voz e a linguagem, nos terreiros de Umbanda, desempenham um papel significativo na invocação de espíritos e na criação de um espaço sagrado, o que evidencia a importância da oralidade e da musicalidade na prática religiosa.

## **1 A VOZ E DA LINGUAGEM NOS TERREIROS DE UMBANDA**

Na Umbanda, a mediunidade é vista como uma habilidade natural e essencial para a evolução espiritual do ser humano. Silva (2005, p. 108) explica que: “A mediunidade é considerada uma qualidade inata e necessária ao homem em seu processo de evolução espiritual. Cabe à religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados”. Dessa forma, os terreiros de Umbanda são ambientes onde se desenvolvem práticas que facilitam essa conexão espiritual. Portanto, a voz e a linguagem são elementos centrais nesse processo de ligação de planos distintos.

Nos terreiros, os cânticos e as rezas têm um papel crucial. Esses cânticos, geralmente em português ou em línguas africanas, não são meras expressões artísticas. Eles servem para invocar entidades espirituais e estabelecer uma ponte entre o mundo material e o espiritual. A tradição oral é fundamental na Umbanda, assegurando que conhecimentos e práticas sejam transmitidos de geração em geração. Durante os rituais, a voz torna-se sagrada, funcionando como um canal para as energias espirituais. No fragmento a seguir, Tânia Rohde descreve como eram organizadas essas cerimônias.

As cerimônias organizadas por Luzia eram abertas ao público e frequentadas por negros e brancos, e eram acompanhadas de cantos e toques de atabaques. Os objetivos relatados das reuniões eram a purificação da comunidade, a cura de doenças ou malefícios e a realização de adivinhações esclarecedoras. A música e a dança começavam até que Luzia entrava em transe, quando então era paramentada com as roupas da entidade incorporada (Rohde, 2009, p. 88).

Essa descrição ilustra como a música e a dança, que são expressões de voz e linguagem, são essenciais para criar o vínculo espiritual necessário nos rituais.

Com efeito, a musicalidade, nos terreiros de Umbanda, não é apenas uma expressão cultural, mas sim uma manifestação de intenções e energias espirituais. Os pontos cantados são elaborados para cumprir funções específicas nos rituais, como invocar e saudar as entidades, além de facilitar suas manifestações. Quando os médiuns entoam cânticos e rezas, as vozes deles transformam-se em um canal de energia que conecta os planos material e espiritual.

Convém ressaltar que a Umbanda valoriza a mediunidade como uma capacidade individual e utiliza a voz e a linguagem como ferramentas que fortalecem a comunidade religiosa e promovem a evolução espiritual dos seus membros. As práticas ritualísticas, enriquecidas pela musicalidade e pela tradição oral, criam um ambiente onde a conexão com o divino é constantemente renovada. Isso permite que os praticantes experimentem uma transformação espiritual, destacando a importância da voz e da linguagem nos terreiros de Umbanda e sua influência na experiência religiosa dos adeptos.

Para compreender plenamente o papel da voz e da linguagem nos terreiros de Umbanda, é essencial reconhecer que a linguagem é muito mais do que um simples meio de comunicação. Como observa Ruiz (2004, p. 231), “a linguagem não é um mero instrumento que o ser humano usa: ela constitui a dimensão antropológica por meio da qual ele conhece o mundo, interpreta-o e o transforma”. Essa perspectiva serve para entender a importância da voz nos rituais de Umbanda.

Na Umbanda, a linguagem utilizada nos cânticos e rezas é um meio pelo qual os praticantes conhecem e interpretam o mundo espiritual. Esses elementos verbais transmitem conhecimento, tradição e transformam a realidade espiritual e material dos participantes. Quando um médium entoia um ponto cantado, ele está não apenas comunicando uma mensagem, mas também criando uma realidade espiritual que impacta todos os presentes. A voz do médium, ao cantar, atua como um catalisador que transforma o ambiente e abre portais para o mundo espiritual.

Ao considerar a sacralidade da voz e o poder da linguagem nos terreiros de Umbanda, é fundamental reconhecer que esses elementos vão além da mera comunicação. Eles são instrumentos poderosos de transformação e conexão espiritual, os quais permitem aos praticantes da Umbanda conhecer, interpretar e transformar seu mundo espiritual e material.

## **2 CÂNTICOS E REZAS NOS RITUAIS**

Os cânticos e rezas desempenham um papel essencial nos rituais, sendo fundamentais para a manutenção da vibração espiritual. Conforme Costa (2013), *os rituais na Umbanda incluem orações, cantos e palmas ritmadas, conhecidos como nimbu e liquaqua*. Ao descrever o culto, ela enfatiza que:

Faziam orações, entoavam vários cantos que eram conhecidos como nimbu, e batiam palmas ritmadas, chamadas de liquaqua, enquanto o embanda entrava em transe por meio da possessão. Em seguida, ele mastigava brasas, soltava chispas, entoava cantos, e também, dançava ao ritmo do bater das palmas dos participantes (Costa, 2013, p. 78).

Essa descrição destaca como os elementos sonoros e rítmicos são fundamentais para induzir estados alterados de consciência nos médiuns. O embanda, ao entrar em transe, demonstra uma profunda conexão com as forças espirituais, uma vez que mastigar brasas e entoar cânticos são práticas que simbolizam a transformação do físico ao espiritual. As palmas ritmadas e os cantos conhecidos como *nimbu* e *liquaqua* são essenciais para criar o ambiente propício para a possessão mediúnica, demonstrando a importância da musicalidade e do ritmo na facilitação dessa conexão.

Os pontos cantados têm um significado profundo e multifacetado na Umbanda. Barbosa Junior (2014, p. 74) destaca a importância desses cânticos nos rituais: “Na Umbanda, os pontos cantados são alguns dos responsáveis pela manutenção da vibração das giras e de outros trabalhos. Verdadeiros mantras, mobilizam forças da natureza, atraem determinadas vibrações, Orixás, Guias e Entidades”. Esses pontos cantados funcionam como mantras que mantêm a vibração energética do ambiente, atraindo as energias dos Orixás e Guias Espirituais. Eles garantem a harmonia e a eficácia das cerimônias.

Além de manter a vibração dos rituais, os cantos ritmados da Umbanda impactam diretamente os praticantes. A propósito disso, é importante explicitar que:

A Umbanda recorre aos cantos ritmados que atuam sobre alguns plexos, que reagem aumentando a velocidade de seus giros. Com isso, captam muito mais energias etéricas, que sutilizam rapidamente todo o campo mediúnico, facilitando a incorporação (Saraceni, 2014, p. 43).

Esse autor traz uma perspectiva importante sobre o efeito físico e energético dos cânticos na Umbanda. Ao atuarem sobre os plexos energéticos, esses cânticos aumentam a velocidade de seus giros, o que permite a captação de maiores quantidades de energias etéricas. Esse processo sutiliza o campo mediúnico, facilitando a incorporação das entidades espirituais e permitindo uma interação mais intensa e clara com o plano espiritual.

Dessa forma, os elementos estruturam e definem os rituais na Umbanda, preparando o ambiente e os médiuns para as práticas espirituais. Os cânticos e rezas na Umbanda são veículos de transformação, tanto do espaço ritual quanto dos próprios praticantes, evidenciando a profundidade e a complexidade da sacralidade da voz e da linguagem nos terreiros de Umbanda.

Através desses cânticos e rezas, a tradição oral é preservada e perpetuada, garantindo que a sabedoria e a espiritualidade da Umbanda continuem a ser transmitidas de geração em geração.

### 3 ESTRUTURAÇÃO E DEFINIÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

Para entender a estruturação e a definição das experiências religiosas na Umbanda, é importante considerar como a voz e a linguagem influenciam a vivência dos praticantes. Claude Lévi-Strauss (1970), em *O Feiticeiro e sua Magia*, propõe que a eficácia da magia baseia-se em três pilares: a crença do próprio feiticeiro em suas técnicas, a crença do doente na eficácia do feiticeiro e a confiança da comunidade na veracidade dessas práticas. Essa estrutura tripartite de crença pode ser aplicada à Umbanda para analisar como as experiências religiosas são moldadas e definidas.

Primeiramente, a crença do médium na eficácia de suas técnicas é fundamental. Na Umbanda, os médiuns acreditam profundamente no poder dos cânticos, rezas e rituais para invocar e comunicar-se com as entidades espirituais. Essa fé pessoal é essencial para que os rituais tenham impacto. Quando o médium entoia um ponto cantado, ele está não apenas cumprindo uma função ritualística, mas também imbuindo cada palavra e melodia com a sua crença na conexão espiritual que está sendo estabelecida.

Em segundo lugar, a crença dos participantes no poder do médium e dos rituais é crucial. Os fiéis, que assistem e participam dos rituais, acreditam na capacidade do médium de servir como um intermediário entre o mundo físico e o espiritual. Essa confiança fortalece a eficácia do ritual, criando um ambiente de fé coletiva que potencializa a energia espiritual gerada. Quando os participantes entoam cânticos junto com o médium, essa prática coletiva intensifica a vibração espiritual e facilita a manifestação das entidades.

Finalmente, a confiança da comunidade, na veracidade das práticas umbandistas, é vital para a perpetuação e eficácia dos rituais. A opinião coletiva de que os rituais e cânticos da Umbanda são verdadeiros e eficazes sustenta a prática religiosa. A comunidade, ao validar e exigir essas práticas, cria uma rede de suporte que reforça a fé individual e coletiva. Essa confiança comunitária é visível nas celebrações e na continuidade das tradições orais que garantem a transmissão do conhecimento e das práticas de geração em geração.

A aplicação da teoria de Lévi-Strauss à Umbanda mostra como a estruturação das experiências religiosas depende da intersecção entre a fé pessoal do médium, a crença dos participantes e a confiança da comunidade. Essa interdependência cria um ciclo contínuo de validação e fortalecimento das

práticas religiosas. A voz e a linguagem, ao serem canalizadas através dos cânticos e rezas, são os veículos que materializam essa fé e crença, transformando-as em experiências religiosas tangíveis.

### CONCLUSÃO

A sacralidade da voz e o poder da linguagem nos terreiros de Umbanda são fundamentais para a prática religiosa e a conexão espiritual dos adeptos. Através dos cânticos e rezas, os praticantes criam uma ponte entre o mundo material e o espiritual, invocando entidades e facilitando a comunicação com o divino. Essa tradição oral não apenas preserva e transmite conhecimentos ancestrais, mas também transforma a realidade espiritual dos participantes, criando uma atmosfera sagrada que enriquece a experiência religiosa.

A análise revelou que a voz e a linguagem, ao serem canalizadas através dos cânticos e rezas, são instrumentos poderosos de transformação espiritual. Esses elementos são mais do que meros meios de comunicação; são veículos de energia e intenções que estruturam e definem os rituais, facilitando a incorporação e a manifestação das entidades espirituais. Na Umbanda, a musicalidade e a tradição oral garantem a continuidade das práticas e a renovação constante da conexão com o divino, evidenciando a importância da oralidade e da musicalidade na prática religiosa.

A voz e a linguagem, nos terreiros de Umbanda, desempenham uma função fulcral na invocação de espíritos e na criação de uma atmosfera sagrada, refletindo a profundidade e a complexidade da experiência religiosa umbandista. A sacralidade da voz, manifestada através dos cânticos e rezas, é essencial para a perpetuação e a eficácia dos rituais, demonstrando que, na Umbanda, a palavra cantada é uma força transformadora e vital para a espiritualidade dos seus praticantes.

### REFERÊNCIAS

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BIRMAN, Patricia. **O que é umbanda**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos; 97).

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. 2013. 175 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGoiás). Goiânia, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. pp. 183-217.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

ROHDE, Tânia. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 1, n. 1, mar. 2009. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2009/t\\_rohde.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf). Acesso em: 14 jun. 2024. ISSN 1677-1222.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de umbanda sagrada**: a religião dos mistérios um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.



**JUREMA SANTA E SAGRADA: UMA FOTOETNOGRAFIA DA GIRA DA MESTRA  
JÚLIA GALEGA**

*Zuleica Dantas Pereira Campos<sup>46</sup>*

**Resumo:** A Jurema está inserida em um complexo cultural abrangente que engloba os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Também conhecida como Catimbó, Macumba e Toré, esta prática religiosa é caracterizada pela presença de entidades denominadas Mestres e Caboclos, além do uso ritualístico de bebidas e tabaco. Suas raízes históricas remontam às tradições indígenas do Norte e Nordeste do Brasil, especialmente associadas ao arbusto conhecido como Jurema. Ao longo do tempo, a Jurema incorporou influências diversas, desde elementos da feitiçaria europeia até práticas indígenas de pajelança e xamanismo, bem como traços das religiões afro-brasileiras, do catolicismo popular, do esoterismo moderno, da psicoterapia e do cristianismo esotérico. No contexto do sincretismo afro-ameríndio brasileiro, a presença da Jurema como elemento sagrado dentro do culto estabelece distinções significativas das práticas umbandistas. A espécie central neste culto é a jurema preta (*Mimosa tenuiflora*), cujas raízes e cascas são utilizadas na preparação de uma bebida consumida durante as cerimônias. Os praticantes da Jurema, conhecidos como juremeiros, desempenham um papel essencial na transmissão e perpetuação desta tradição, acreditando na capacidade curativa da bebida. Destacaremos, nesta apresentação, a festa da Mestra Júlia Galega, figura mítica reconhecida por sua proteção aos homens e mulheres. Utilizando uma abordagem fotoetnográfica, nossa exposição busca capturar e analisar visualmente as práticas religiosas, aproveitando a capacidade das imagens de revelar detalhes complexos que, muitas vezes, escapam à descrição verbal. Essa narrativa visual complementa as observações etnográficas tradicionais, enriquecendo a compreensão das dinâmicas religiosas ao desafiar estereótipos e destacar a diversidade e profundidade dessas práticas através de símbolos, gestos, expressões faciais e interações entre os participantes.

**Palavras-chave:** Jurema; catimbó; sincretismo; fotoetnografia; festa.

### **Introdução**

O objetivo do nosso trabalho é apresentar, por meio de uma abordagem fotoetnográfica, a festa da Mestra Júlia Galega, figura mítica da Jurema. Nosso propósito é analisar visualmente as práticas religiosas, aproveitando a capacidade das imagens de revelar detalhes complexos que muitas vezes não são capturados pela descrição verbal. Todas as fotografias passaram pela vista dos interessados com carta de cessão de direitos de uso em trabalhos acadêmicos.

A Jurema é um complexo religioso indo-afro-brasileiro também conhecida historicamente como Catimbó, Macumba e Toré. Está inserida no ambiente cultural que engloba os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. A prática religiosa é caracterizada pela

---

<sup>46</sup> Doutora em História, Professora Titular do Curso de História e do PPG-CR da UNICAP, E-mail: zuleica.campos@unicap.br

presença de entidades denominadas Mestres e Caboclos, além do uso ritualístico de bebidas e tabaco. Suas raízes históricas remontam às tradições indígenas da região Norte e Nordeste do Brasil, especialmente associadas ao arbusto conhecido como Jurema. Ao longo do tempo, a Jurema incorporou influências diversas, desde elementos da feitiçaria europeia até práticas indígenas de pajelança e dos benzedeiros sertanejos da região do semiárido, bem como traços das religiões afro-brasileiras, do catolicismo popular, do esoterismo moderno, da psicoterapia e do cristianismo esotérico.

No contexto do sincretismo afro-ameríndio brasileiro, a presença da Jurema, como elemento sagrado dentro do culto, estabelece distinções significativas das práticas umbandistas. A espécie central neste culto é a jurema preta (*Mimosa tenuiflora*), cujas raízes e cascas são utilizadas na preparação de uma bebida consumida durante as cerimônias. Os praticantes da Jurema, conhecidos como juremeiros, desempenham um papel essencial na transmissão e na manutenção dessas práticas, acreditando na capacidade curativa da bebida e da fumaça advinda do tabaco. Essa narrativa visual complementa as observações etnográficas tradicionais, enriquecendo a compreensão das dinâmicas religiosas ao desafiar estereótipos e destacar a diversidade e profundidade dessas práticas através de símbolos, gestos, expressões faciais e interações entre os participantes.

É importante lembrar que, como religião de caráter doméstico, não se utiliza de uma organização ritualística universal. Em sendo assim, pode-se perceber rituais e entidades diferentes em cada estado anteriormente citado ou até mesmo de um terreiro para outro. Essa característica faz parte da forma como o complexo religioso desenvolveu-se e vem ganhando espaço no Nordeste.

### **1- Temos a honra de convidar para juntos celebrarmos a gira em homenagem a Mestra Júlia Galega**

A festa em homenagem a Mestra foi realizada no terreiro denominado *Ilê Maroketo Asé Aronin*, no bairro popularmente conhecido como Sítio Fragoso, cidade de Paulista, Região Metropolitana do Recife. O babalorixá chama-se Kennedy Cruz da Silva, iniciado no candomblé há 25 anos e na Jurema 30 anos.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

No estado de Pernambuco, é comum os terreiros cultuarem os orixás. Tendo o candomblé como a maior referência de devoção, terreiros separam um espaço para o culto às entidades da jurema. Com o Asé Anorin, não é diferente.

O CONVITE	O NOME DO TERREIRO
	

Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos

A festa teve início em torno das 20h. O babalorixá, em primeiro lugar, avisa aos presentes que, apesar da bebida que vai ser servida, é necessário que as pessoas contêmam-se, e não extrapolem os limites da tolerância dos bons costumes, e o ritual inicia-se.

Em um primeiro momento, todos se benzem e rezam a Ave Maria. Em seguida, rezam o Pai Nosso, a oração do Credo. Por fim, rezam a oração do Anjo de Guarda. Uma ritualística nova em nossas pesquisas, uma vez que, até então, havia presenciado rituais que se iniciavam apenas ou com o Pai Nosso ou com a Ave Maria.

Dando continuidade, os cantos para Exu da Jurema começam para, em seguida, o padê ser despachado e a gira começar. O padê simboliza a comunicação com a entidade, que é guardião dos caminhos e das encruzilhadas. Para prepará-lo, geralmente, coloca-se a farinha de mandioca e a farinha

de milho em um alguidar e rega-se com azeite de dendê e outros ingredientes. Os ingredientes podem variar conforme as tradições locais.

INÍCIO DO RITUAL



Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos

Após o despacho, o próximo momento do ritual consiste na abertura dos cantos para os Mestres e Mestras da Jurema. Muitas entidades são evocadas nos cantos, como:

...é da Jurema Encantada

ah hê ah ô

ah hê ah ô

Seu Vira Mundo é da Jurema Encantada

ah hê ah ô

ah hê ah ô

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ABERTURA PARA OS MESTRES E MESTRAS DA JUREMA	INÍCIO DA GIRA
	
Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos	

A gira reinicia e à medida que se vai evocando os Mestres e as Mestras, cantando suas loas e dançando ao som dos instrumentos, vamos atingindo o estágio da efervescência. O pai de santo começa a cantar às loas de Julia Galega. Se a Mestre é evocada para sua festa, a Mestre chega. Saravá Júlia Galega!

A EFERVESCÊNCIA	SALVE A MESTRA JÚLIA GALEGA
	
Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos	

36º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER 2024

A mestra chega em plena efervescência, dança e, em seguida, são colocados um turbante e uma simples indumentária. Ela saúda os presentes, fuma, bebe e canta por algum tempo. Em seguida, retira-se para se arrumar para sua festa. Então, outras Mestras e Mestre chegam para comemorar.

Mestra Rosa	Mestra Paulina
	
Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos	

Em torno de uma hora, a nossa bela Mestra regressa com direito a tapete vermelho, fogos de artifícios e muitas saudações. É fartamente servida aos presentes cerveja para comungar com a alegria da festa. Os devotos bebem, fumam e dançam reverenciando Júlia Galega.

A ENTRADA NO SALÃO EM TAPETE VERMELHO	A MESTRA EM TODO SEU EXPLENDOR
	
Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos	

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Júlia Galega, nos intervalos de suas loas e danças, fala com as pessoas, transmitindo conselhos, pois é considerada a defensora dos homens e a protetora das mulheres. Em uma de suas narrativas míticas, conta que era filha de um Capelão de Esquadra e nasceu no Recife, bairro de Casa Amarela.

Certo dia, seu pai saiu para o alto mar e naufragou em batalhas com piratas. Júlia tinha atração pelos homens do mar que chegam em terra loucos por um afago de uma bela mulher. Assim, passou a morar no bairro de Boa Viagem e passear pelo Cais do Porto à procura dos marinheiros que a amavam.



Após todo seu esplendor, Júlia Galega, ao final da festa, retira-se da mesma forma elegante que adentrou, em tapete vermelho.

JÚLIA GALEGA DÁ ADEUS E VAI EMBORA



Fonte: Arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos

## Conclusão

A **fotoetnografia** desempenha um papel fundamental no estudo das **religiões indo-afro-brasileiras**, oferecendo uma abordagem visual e sensorial que complementa a pesquisa tradicional. Não apenas registra visualmente essas religiões, mas também contribui para uma compreensão mais profunda e empática dessas tradições espirituais, promovendo o diálogo intercultural e a valorização da diversidade religiosa.

Como Informam Campos e Joron (2018), atualmente, a Jurema reivindica seu status como uma religião, solicitando autonomia enquanto prática religiosa legítima e buscando a emancipação como uma forma de religiosidade independente. Nesse processo de afirmação de sua identidade, a Jurema trilha, de modo paralelo, os mesmos caminhos que a religiosidade afrodescendente, engajando-se na luta por seu reconhecimento dentro da sociedade civil.



**REFERÊNCIA**

CAMPOS, Zuleica Dantas P.; JORON, Clelia Moreira P. JUREMA: culto, religião e espaço público. **Estudos de religião**. v. 32, n. 1, p. 45-60, abr., 2018. Disponível em:[https://www.researchgate.net/publication/324906798\\_JUREMA\\_culto\\_religiao\\_e\\_espaco\\_publico](https://www.researchgate.net/publication/324906798_JUREMA_culto_religiao_e_espaco_publico) Acesso em: 07 maio 2024.

## RELIGIÃO VÍVIDA E DECOLONIALIDADE: POSSÍVEIS DIÁLOGOS

*Leandro Evangelista Silva Castro<sup>47</sup>*

**Resumo:** A Religião Viva, compreendida como abordagem para o estudo das religiões, opera a partir de dois eixos complementares: o primeiro, se dedica a fomentar debates de cunho teórico-metodológico e, o segundo, busca ressaltar determinados aspectos da religião que, por vezes, foram subestimados pelas produções acadêmicas. O objetivo dessa comunicação é investigar em que medida as proposições teóricas da Religião Viva se aproximam dos debates decoloniais. Para isso, como procedimento metodológico, utilizou-se da pesquisa bibliográfica. Como resultado, considerando o debate sobre as definições da abordagem a partir da perspectiva norte-americana, é possível afirmar que os acordos teóricos da Religião Viva se aproximam das teorias decoloniais a partir de duas proposições: por um lado, a ênfase na necessidade de uma crítica ao conceito ocidental de religião e, por outro lado, a opção preferencial pelas práticas cotidianas de pessoas comuns. Atentar-se ao cotidiano das pessoas comuns resultou em uma expansão do horizonte de compreensão sobre o que é religião. Nesse contexto, práticas, corpos, narrativas, regionalismos e interseccionalidades, se tornam marcadores centrais para o entendimento da religião. Os binarismos sagrado/profano e religião popular/religião oficial, não se sustentam no projeto da abordagem. A pessoa religiosa é entendida como agente criativo, atuando na construção, manutenção e recusa de elementos religiosos. Partir da criatividade não significa ignorar a influência das instituições estabelecidas. A religião do cotidiano é resultado da interação entre os conteúdos religiosos oferecidos pelas instituições e a criatividade das subjetividades. Contudo, a Religião Viva começa pelas pessoas, não pelos julgamentos pré-estabelecidos. Interessa à abordagem como a religião é modificada, ressignificada e ganha contornos específicos ao se relacionar com uma vivência situada. Em síntese, a atenção às particularidades em detrimento dos universalismos; a problematização dos jogos de poder que subjazem as definições acadêmicas; e, o interesse pelo posicionamento e criatividade dos/as subalternizados/as, são pautas relativas tanto à Religião Viva, quanto às teorias decoloniais.

**Palavras-chave:** Religião Viva; decolonialidade; teoria e método; Ciência da Religião.

### INTRODUÇÃO

A Religião Viva é uma abordagem para o estudo das religiões. Faz parte de sua empreitada, tanto a incitação de debates críticos sobre a produção de conhecimento científico sobre as religiões, quanto o apontamento de novos interesses no campo religioso. Tomando como referência teórica, autoras<sup>48</sup> que desenvolveram trabalhos de pesquisa e teorização a partir da abordagem, buscou-se identificar em que medida as teorias desenvolvidas no contexto da Religião Viva, refletem um perfil decolonial. Embora, não seja recorrente o uso do termo decolonial na literatura especializada, o que

---

<sup>47</sup> Mestre em Ciências da Religião, doutorado em Ciências da Religião em andamento pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista Capes. Trabalho sob orientação do Prof. Flávio Augusto Senra Ribeiro como parte integrante do processo de pesquisa da tese doutoral: Religião Viva: interfaces teórico-metodológicas. E-mail: castroleandro40@yahoo.com.br

<sup>48</sup> Reafirmando o compromisso político que permeia a abordagem, optou-se por concentrar as referências em mulheres/autoras/pesquisadoras que se dedicaram a refletir e problematizar a Religião Viva nas últimas décadas.

se observa é que a abordagem se estabelece sobre a crítica aos jogos de poder que subjazem os estudos de religião. A comunicação está dividida em duas seções: a primeira, aborda a crítica da Religião Viva, ao conceito ocidental de religião, para além de um simples acordo acadêmico, considera-se então, sua vinculação e reflexo dos padrões dominantes da sociedade ocidental, e a segunda, aborda a centralidade política da opção pelas pessoas comuns na estruturação da abordagem.

## **1 A CRÍTICA AO CONCEITO OCIDENTAL DE RELIGIÃO**

Quem pode dizer o que é religião? Quem é consultado quando se pretende estabelecer seus limites? Quais experiências são asseguradas e excluídas nesse conceito? Quais são os povos que determinam as características desse fenômeno social? Quais corpos são dignos de oferecer subsídio para sua caracterização? Quais são as agendas normativas por trás das definições estabelecidas? A crítica ao conceito de religião sempre esteve atrelada à sistematização da abordagem Religião Viva. Conforme Nancy Ammerman (2016, p. 84), a Religião Viva, se constituiu enquanto uma “[...] crítica à forma como a religião tem sido estudada”. Na mesma direção, Linda Woodhead (2013, p. 11) reconhece que “[...] o conceito de Religião Viva, quotidianamente, encoraja uma mudança de perspectiva, uma alteração do olhar, uma mudança de assunto e uma abordagem mais crítica”. Para tal efeito, a abordagem parte de uma historicização das ferramentas conceituadas utilizadas para a análise das religiões. Helena Kupari (2016, p. 10-11), ao discorrer sobre o modo como a Religião Viva, faz uso de conceitos, ressalta que devemos assumir que estes “[...] foram construídos para abordar questões específicas de investigação. Eles nunca são neutros, abrangentes ou conclusivos, e são sempre, em alguns aspectos, situacionais e instrumentais”. Ammerman (2021, p. 5) indica que o final da década de 90, marca a intensificação de debates que “[...] gravitaram em torno da promessa de uma abordagem que pudesse ir além da compreensão aparentemente estreita e predominantemente ocidental da religião”. Nesse cenário, a Religião Viva desponta como uma alternativa que buscava, a partir da crítica às construções conceituais preexistentes, apontar para novos aspectos das religiões que, por vezes, não foram incorporados às análises.

Considerando o entendimento norte-americano da Religião Viva, termos como decolonial, estudos subalternos, colonialidade, e outros correspondes, só ganham força nas primeiras décadas do século XXI. Marie Griffith e Bárbara Dianne Savage (2006, p. XVII) considera que “tal como outros campos acadêmicos interdisciplinares aos quais está relacionada – estudos culturais, estudos pós-coloniais e estudos subalternos – a Religião Viva, tem-se centrado principalmente em pessoas cujas vidas foram rompidas por circunstâncias sociais, políticas e históricas”. Jennifer Scheper Hugues (2010, p. 15) reconhece a necessidade de “estruturas interpretativas mais satisfatórias para compreender o que é tradicionalmente denominado, ridicularizado e até mesmo desconsiderado como ‘religião popular’ –

a fé, as crenças e práticas de pessoas pobres, colonizadas e marginalizadas”. Kupari (2020, p. 214), ao analisar a construção do conceito ocidental de religião, destaca que “[...] estudo da Religião Viva, se desenvolveu como uma resposta a crescente conscientização dos acadêmicos sobre a categoria moderna de ‘religião’ como uma construção carregada de poder que carrega o legado da reforma, do colonialismo, e do nacionalismo”. De modo complementar, Woodhead (2013, p. 11) ressalta que a definição de religião, marcada pela “experiência colonial ocidental, tornou-se identificada com instituições lideradas por homens, [...] liderança hierárquica, autoridade bíblica e sacerdotal, esforço dogmático e fundadores masculinos carismáticos”. Diante desses diagnósticos, a Religião Viva também pode ser compreendida como um giro decolonial nos estudos de religião. Identificar as agendas normativas por trás das definições acadêmicas e reconhecer a necessidade de dialogar com pessoas cuja experiência foi minimizada, subalternizada e omitida pelos discursos dominantes, inserem a abordagem Religião Viva em um panorama multidisciplinar de discussões que se orientam pela decolonialidade.

Dando seguimento aos argumentos que justificam o entendimento da Religião Viva como portadora de um perfil decolonial, o que segue busca enfatizar a centralidade dos estudos feministas e das mulheres na construção da abordagem. Um primeiro impacto das epistemologias feministas para a Religião Viva é o entendimento de que todo ponto de vista é a vista de um ponto. Essa perspectiva cruza as análises de Ammerman (2021, p. 2), quando a socióloga assume que “[...] o que você vê depende de onde você está, e com mais observadores agora em mais lugares, estamos redescobrimo a religião”. Nesse sentido, a pesquisa científica não está desconectada com os corpos que a realizam. Questões de gênero, raça e classe desestabilizam a estabilidade ilusória da neutralidade científica. Para mais, Kupari e Knibe (2020, p. 170) identificam que “as acadêmicas feministas também implementaram uma transferência de foco da doutrina, dos textos e das autoridades para as atividades e interpretações dos crentes comuns e especialistas leigos”, ou seja, se as instituições, crenças, hierarquias estavam embricadas de um temperamento masculino, branco e europeu, fazia-se necessário identificar quais lugares essa lógica apresentava-se inversamente. O estudo do cotidiano apontou para um ambiente onde a agência/criatividade/autoridade das mulheres apresentava-se com mais veemência.

## **2 AS PESSOAS COMUNS**

Desde as primeiras sistematizações, a Religião Viva é marcada por sua opção preferencial pelas pessoas comuns. Esta opção, além de ser um meio de desmontar as teorias universalizantes da

secularização e da modernidade, carrega também um posicionamento político, um redirecionamento para uma produção científica engajada e consciente de seu tempo. Penny Edgell (2012, p. 243) ressalta que “os estudiosos que trabalham nesta tradição começam com a pessoa religiosa em detrimento às abordagens cognitivas e doutrinárias (centradas na crença) da religião”. Começar pelas pessoas traduz o interesse da abordagem de não partir de uma formulação pré-concebida de religião ou do que pode ser considerado religioso. A primazia das pessoas, de suas vivências localizadas e seus modos de incorporar elementos religiosos em suas vidas, busca assegurar o compromisso da abordagem em produzir um discurso que se difere das proposições essencialistas, metafísicas e centradas nas instituições e nas formulações dogmáticas. No contexto da abordagem, “a religião é o trabalho manual das pessoas” (Kupari, 2020, p. 213). Interessa saber em que medida as pessoas alteram, ressignificam e adaptam os conteúdos religiosos que lhes são oferecidos.

É nesse contexto que as reflexões sobre agência e criatividade são incorporadas pela abordagem. Ammerman (2016, p. 88) destaca que “um corolário do foco não-institucional, não-crença e não-elite é um argumento implícito sobre a agência. [...] A religião é o que os indivíduos escolhem por sua própria autoridade”. Portanto, objetos, práticas e lugares adquirem caráter religioso apenas quando são explicitamente designados e utilizados pelas pessoas. Nas palavras de Kupari (2020, p. 213), “os idiomas religiosos – que entendo incluir linguagem, símbolos, técnicas, rituais e objetos – não existem independentemente das pessoas que os conhecem como tais.” Bender e Taves (2012, p. 13) afirmam que a Religião Viva evidencia “um foco na prática e nos processos sociais dinâmicos em que a experiência, a autoridade e a criatividade são reproduzidas em rituais, ações, estratégias e hábitos, tanto no sentido corporificado como discursivo”. Nesse sentido, concentrar-se nas práticas torna-se sinônimo de uma recorrente busca pela criatividade das pessoas enquanto praticam e narram suas vivências religiosas. Debruçar-se sobre a criatividade das pessoas não significa minimizar o impacto dos conteúdos institucionais dessas experiências. Conforme observou Ammerman (2014, p. 6), “embora as instituições religiosas tradicionais e as suas doutrinas continuem a ser um fator importante na vida de muitas pessoas, as realidades espirituais contemporâneas abrangem uma gama muito mais ampla de práticas, experiências, crenças e afiliações”, ou seja, sendo as práticas um produto cultural, estas se valem dos conteúdos disponíveis no imaginário social, ora interagindo com o repertório das instituições, ora sendo fruto das relações interpessoais. O que está em questão para a Religião Viva é que esses conteúdos adquiridos não explicam a complexidade da religião enquanto viva. Sendo assim, para a Religião Viva, interessa mais os meios pelos quais os conteúdos religiosos passam a

fazer sentido em uma vivência particular. Como alternativa a esse impasse, McGuire (2008, p. 48) afirma que “em vez de tratar a religião popular principalmente como um sistema de crenças não oficial, é importante concentrar-se na forma como as pessoas realmente utilizam elementos religiosos populares nas suas próprias práticas religiosas e formas de agir na vida quotidiana”.

Redirecionar a atenção para as práticas das pessoas comuns desmontou as tentativas de se estabelecer hierarquias entre o que foi considerado religião popular e religião oficial. Os binarismos, no estudo da religião, tendem a reduzir a realidade dinâmica, ambígua e instável da religião associada às necessidades da vida. Ammerman, (2016, p. 88) salienta que “a religião não é mais ou menos real ou digna de estudo com base em onde é praticada ou em quem está em foco”. Bender (2003, p. 6) destaca que a Religião Viva, “[...] marca uma mudança na atenção das distinções binárias entre religião popular e oficial, pública e privada, institucional e individual para uma análise mais detalhada das interações entre elas”. Nessa mesma direção, Griffith e Savage (2006, p. XIV) salientam que aqueles/as que se orientam pela abordagem “[...] têm procurado suplantar antigas hierarquias, no estudo da religião, que há muito distinguem questões de crença, teologia e vida intelectual de comportamentos, hábitos e práticas materiais, como a atividade ritual”. Mary Jo Neitz (2011, p. 52) compreende que a “[...] ‘religião viva’ em parte desenvolveu-se a partir do desejo de fugir de construções hierárquicas que privilegiavam a religião ‘oficial’ ou institucional em detrimento de crenças e práticas populares ou folclóricas”. Em termos gerais, a rubrica ‘religião popular’ carregou uma agenda normativa. O que se distanciava do modelo europeu religioso não deveria compor o quadro do que contava como religião. A Religião Viva, ao concentrar sua atenção nas pessoas comuns, reconheceu que os limites entre o ‘popular’ e o ‘oficial’ não se sustentam nas práticas religiosas cotidianas. Além disso, deve-se reconhecer em que medida o termo ‘popular’, operou em favor da manutenção de formulações e análises de cunho racista, misógino e nos demais preconceitos estabelecidos na sociedade ocidental e incorporados pela produção científica.

## **CONCLUSÃO**

A abordagem Religião Viva estabelece-se enquanto uma virada politicamente engajada nos estudos de religião. Ao historicizar as ferramentas conceituais utilizadas nos estudos de religião, a Religião Viva buscou alargar o entendimento dos meios pelos quais a religião é incorporada nas vivências particulares. Ao apontar as limitações do conceito ocidental de religião, a abordagem abriu as portas para o reconhecimento da diversidade de práticas, entendimentos e usos dos conteúdos.

Nesse sentido, a Religião Viva caracteriza-se por seu olhar regionalizado, local e situado. Ao destacar a primazia das pessoas nos estudos de religião, a abordagem buscou superar dois paradigmas: o primeiro que devolve à religião seu perfil totalmente humano, enquanto criada e mantida por ação das e pessoas; o segundo reconhece a agência que, por um lado, ressalta a interferência das pessoas comuns na construção e atualização da realidade social e, por outro lado, estabelece a necessidade de uma ciência dialógica, que se efetiva a partir de uma relação de interlocutores, e não do binarismo sujeito/objeto.

## REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying Lived Religion: Contexts and Practices**. New York: New York University, 2021.

AMMERMAN, Nancy Tatom. Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers. **Nordic Journal of Religion and Society** v. 29, n. 2, p. 83–99, 2016.

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life**. New York: Oxford University Press, 2014.

BENDER, Courtney; TAVES, Ann. **What Matters?** Ethnographies of value in a not so secular age. New York: Columbia University Press, 2012.

BENDER, Courtney. **Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

EDGELL, Penny. A cultural sociology of religion: new directions. **Annual Review of Sociology**, v. 38, p. 247–265, 2012.

GRIFFITH, Marie; SAVAGE, Bárbara Dianne. **Women and religion in the African diaspora: Knowledge, power, and performance**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

HUGHES, Jennifer Scheper. **Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present**. New York: Oxford University Press, 2010.

KUPARI, Helena. Lived religion and the religious field. **Journal of Contemporary Religion**, v. 2, n. 35, p. 213-230, 2020.

KUPARI, Helena. **Lifelong religion as habitus: Religious practice among displaced karelian Orthodox women in Finland**. Leiden: Brill, 2016.

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

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

NEITZ, Mary Jo. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here. In: GIORDAN, Giuseppe; SWATOS JR, William. **Religion, Spirituality and Everyday Practice**. New York: Springer, p. 45–55, 2011.

WOODHEAD, Linda. Tactical and strategic religion. In: DESSING, Nathal et al. **Everyday lived Islam in Europe**. Farnham: Ashgate, p. 9-22, 2013.





# GT 2

**Questões Cristológico-  
Pneumatológicas**

# GT 2

## **Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Áurea Marin Burocchi - PUC Minas (in memoriam)

Dr<sup>a</sup>. Aparecida Maria de Vasconcelos - FAJE

Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR - ISTA

## **Ementa:**

Vivemos em um período em que a ciência e a tecnologia exercem um domínio cada vez mais amplo sobre o mundo. O Homo oeconomicus, com sua visão utilitária e racional, também desempenha um papel significativo. Essa conjuntura está demandando da fé cristã uma reinterpretação de sua doutrina, bem como a adoção de novas linguagens em suas atividades evangelizadoras e no diálogo com a sociedade. A cristologia, como área central da teologia, abre-se para as dimensões cósmica cristofânica e pneumatológica. A Comissão Teológica Internacional (Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia), evidencia a necessidade de aprofundamento destas dimensões, pois, embora não suficientemente estudadas, guardam uma grande riqueza e densidade de significado. Este GT tem como objetivo acolher propostas de comunicações dentro desses dois campos, abrindo espaço para o diálogo com outras áreas do conhecimento, mormente a socioambiental, cujas linhas de pesquisa possam proporcionar fecundo diálogo com a teologia (cristologia-pneumatologia).

## O REINO DE DEUS E POVO DE DEUS SEGUNDO O TEÓLOGO JESUÍTA

GERHARD LOHFINK

*Luciano Tokarski<sup>49</sup>*

**Resumo:** O presente estudo pretende apresentar as linhas teológicas fundamentais sobre o Reino de Deus e o povo de Deus, segundo a famosa obra *Jesus de Nazaré*, do teólogo jesuíta Gerhard Lohfink. Na compreensão de Lohfink, o Reino de Deus possui caráter de evento ou de acontecimento: ele vem, ou melhor, ele está vindo. Deus tomou a iniciativa. Ele comunica o seu Reino. A incumbência do povo de Deus é acolher e responder ao Reino. É a ação de Deus que possibilita a ação do ser humano. Deus começa o seu agir de maneira pequena, num pequeno povo, ou menor ainda, começa com uma única pessoa, pois só a pessoa é o ponto onde Deus pode iniciar o seu Reino e, ademais, constituir o seu povo. O teólogo Lohfink leva-nos a compreender que o Reino de Deus comporta certa incógnita: está no exterior, no visível, no palpável, no imanente, no mundo e ao mesmo tempo escapa-nos, ultrapassa-nos. O Reino de Deus irrompe em meio ao movimento do mundo. Mas que relação há realmente entre o Reino de Deus e o povo de Deus? O Reino de Deus deve ter um povo. Porque Deus quer a salvação do mundo e torna o seu desejo palpável realizando a escolha de um pequeno povo. A eleição de um povo é sinal do Reino de Deus e o povo de Deus é o sacramento do Reino de Deus se realizando, embora o Reino de Deus não seja a mesma coisa que o povo de Deus. O Reino de Deus abraça todo o povo de Deus. Abrange todos os povos, ou seja, a humanidade universal. Porém, ambas as realidades, o Reino e o povo, são unidas na distinção. Portanto, é bem provável que para a ciência teológica o melhor caminho para se pensar seja a confluência dessas duas realidades.

**Palavras-chave:** Deus; reino; povo; acontecimento.

### INTRODUÇÃO

O teólogo alemão Gerhard Lohfink, nascido em 29 de agosto de 1934, foi um desses professores acadêmicos que quase passou despercebido na “calçada da fama” teológica internacional. Lohfink, um padre católico, que foi por muitos anos professor de exegese do Novo Testamento na Universidade de Tubingen, tornou-se conhecido internacionalmente pela publicação do seu livro sobre *Jesus de Nazaré*, em 2012.

Recentemente, o padre James Martin, teólogo jesuíta e colunista da revista *America: the jesuit review* escreveu, em homenagem pelo falecimento do padre Lohfink, em 02 de abril de 2024, que a famosa obra *Jesus de Nazaré* foi o melhor livro sobre Jesus lido em sua carreira universitária teológica. Segundo J. Martin, esse reconhecimento consiste no simples fato que Lohfink não caiu na armadilha

---

<sup>49</sup> Mestrando em Teologia Sistemático Pastoral pela PUC-Rio. Pós-graduado *lato sensu* em Catequética pela Faculdade Vicentina – PR e em Liturgia pela Faculdade Jesuíta – MG. Professor no curso de especialização em Liturgia pela Faculdade Vicentina – PR e no Instituto Arquidiocesano de Formação na Fé da Arquidiocese de Curitiba - IAFFE. Assessor Eclesiástico da Comissão da Animação Bíblico Catequética da Arquidiocese de Curitiba. Email: lucianotokarski@yahoo.com.br.

fácil de contrastar o Jesus da história com o Cristo da fé, um tropo de tipos na erudição do Novo Testamento em uma geração anterior.

Dessa forma, inspirado na obra *Jesus de Nazaré*, neste breve texto, pretende-se expor o conhecimento acerca do Reino de Deus e povo de Deus em G. Lohfink. Na compreensão de Lohfink, o Reino de Deus possui caráter de evento ou de acontecimento: ele vem, ou melhor, ele está vindo. Deus tomou a iniciativa. Ele comunica o seu Reino. A incumbência do povo de Deus é acolher e responder ao Reino. É a ação de Deus que possibilita a ação do homem.

### **O REINO DE DEUS: ANÚNCIO, ABAIXAMENTO E ACONTECIMENTO**

O atual pensamento teológico carece de uma plausível reflexão acerca do reinado de Deus com categorias propriamente fundamentadas em uma antropologia pneumatológica e em uma pastoral cristocêntrica. Segundo G. Lohfink (2015, p. 40), o reino de Deus possui um “caráter de evento. Ele é um acontecimento. Ele vem, ou melhor: ele está vindo”. A partir de então dificilmente se compreende o reino de Deus em sua gênese sem a interdisciplinaridade harmônica teológica, sem a cristologia pneumatológica.

O anúncio do reino de Deus é uma teofania de Jesus, o Filho do Homem, como mostra precisamente os evangelhos. O evangelista Marcos resume essa manifestação: “cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). A ideia de cumprimento supõe uma continuidade unificadora em todas as fases do desígnio de Deus. O reino de Deus é um acontecimento, é um movimento do Espírito de Deus, é uma proclamação. “Jesus não está apenas falando sobre o reino de Deus. Ele o está anunciando. Ele o proclama e, mais tarde, manda que seus discípulos o proclamem em Israel” (Lohfink, 2015, p. 47).

O evangelista Mateus, em sua parte narrativa, apresenta a proclamação do Reino associando-a a chegada do profeta João Batista: “apareceu João Batista pregando [...] e dizendo: arrependei-vos, porque o reino dos Céus está próximo” (Mt 3,1-2). O reino dos Céus em Mateus não é supostamente aquilo que a Bíblia chama de céu. Reino do Céu nada mais é do que o Reino de Deus, ou seja, aquilo que vem de Deus, que está se realizando profeticamente, que pertence imediata e primordialmente à realidade histórica.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O anúncio do reino de Deus é o anúncio daquilo que está próximo, iminente, chegando para a vida humana com a sua corporeidade, identidade e afetividade. O reino de Deus é evento que vem vindo ao encontro do ser humano em sua condição inata em acolhê-lo. Na figura de João Batista, o povo de Israel é destinatário da vinda do reino de Deus, na figura de Jesus a Igreja, a humanidade, é lugar da realização do reino de Deus. “O Batista não se dirige à humanidade em geral ou aos pecadores em geral, mas à descendência de Abraão; portanto, o povo de Israel” (Lohfink, 2015, p. 42). Jesus não se dirige unicamente ao povo de Israel, mas a toda a humanidade por meio da constituição da comunidade dos apóstolos. “O Batista prega o julgamento [...]. Jesus, ao contrário, anuncia a salvação de Deus, a superabundância do domínio [reino] de Deus que só se transforma em julgamento se Israel rejeitar este domínio [reino]” (Lohfink, 2015, p. 46).

Convém ressaltar que a teologia que G. Lohfink desenvolve sobre o reino de Deus não possui caracteres moralistas e dualistas. O reino de Deus não é a fundação da condenação escatológica prometida e anunciada pelos profetas. Não há separação entre a história salvífica de Deus e condição imortal do ser humano. O tempo humano está inserido na realidade do reino de Deus. Cumriu-se o tempo e o reino de Deus se aproxima. Na origem da manifestação do reino de Deus está Deus. Deus tomou a iniciativa. Deus envia o seu Filho. Jesus é o reino de Deus. Ele traz consigo o reino de Deus. A missão original de Jesus é a realização histórica na condição humana do reino de Deus.

O reino de Deus se intensifica no abaixamento messiânico de Jesus. O reino de Deus é “kenótico”, ou seja, é uma subversão messiânica pública de Jesus. É o agir de Deus que se realiza pela boca profética de Jesus.

Jesus proclamava realmente uma subversão. Falava de uma ação de Deus que tudo modificaria. Todavia, Ele não tinha em mente uma subversão política, que iria expulsar os romanos de Israel e tampouco uma época messiânica fabulosa onde caíam frangos assados do céu. A guinada da qual Ele falava tinha em mente algo bem diverso. Ela pressupunha a fé, alegria por causa de Deus, seguimento, discipulado, uma compreensão radical da Torá, uma nova convivência, uma nova família. Mais ainda: a guinada da qual Ele falava pressupunha entrega à vontade de Deus até a morte (Lohfink, p. 55-56).

O evangelista Mateus apresenta o discurso de Jesus: “eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5, 20). O abaixamento do reino de Deus é praticar e ensinar a justiça de Jesus. A subversão messiânica pública proposta por Jesus consistia no abandonar-se à vontade Deus. Ele não veio para derrotar o Império romano tampouco para destronar a religião da lei mosaica.

A perseguição, a angústia, a paixão e a morte de Jesus não desmoralizam seu anúncio do reino de Deus. O abaixamento de Jesus não anula o reino de Deus, não restringe a justiça messiânica de Jesus e não imobiliza a propulsão do agir de Deus. Todavia, o abaixamento “demonstra precisamente o conteúdo real” da proclamação do reino de Deus. “Significa que o reino de Deus não vem sem perseguição, não vem sem o sacrifício” (Lohfink, 2015, p. 56).

O teólogo G. Lohfink (2015, p. 57) afirma acerca do abaixamento de Jesus pelo reino de Deus que “em sua paixão, de modo algum Jesus se distanciou do Reino de Deus, mas o Reino de Deus vem precisamente na hora em que o próprio Jesus nada mais pode fazer, mas renuncia a si e se entrega à vontade de Deus”. A subversão de Jesus é a hora de sua glorificação no tempo corrente, portanto, em que gradualmente a glória de Deus abarca o agir messiânico inteiro de Jesus. Em suma, o abaixamento de Jesus pelo Reino de Deus abraça todo o povo de Deus. Abrange todos os povos, ou seja, a humanidade universal.

Em nossa pesquisa, percebeu-se que para G. Lohfink o reino de Deus é acontecimento. Jesus afirma que o Reino de Deus é acontecimento que abraça todas as coisas existentes. De que forma o reino de Deus abraça toda a criação? O evangelista Lucas apresenta-nos a seguinte declaração de Jesus: “interrogado pelos fariseus sobre quando chegaria o Reino de Deus, respondeu-lhes: a vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ei-lo aqui! Ei-lo ali! pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17, 20-21).

Todavia, segundo G. Lohfink, acontecimento salvífico significa presença: Deus está no meio de nós, entre nós e em nós. O Reino de Deus comporta certa incógnita: está no exterior, no visível, no palpável, no imanente, no mundo e, ao mesmo tempo, escapa-nos e ultrapassa-nos. Está na exterioridade inseparavelmente da interioridade. Está na visibilidade inseparavelmente da invisibilidade. “Abraça toda a criação. Abrange a sociedade universal. Deus realiza-se na história e realiza-a na ressurreição da vida eterna” (Lohfink, 2015, p. 79). O reino é a presença de Deus no mundo do homem e a resposta do homem em assentimento à vontade de Deus.

O reino de Deus é anúncio, é abaixamento, é acontecimento se realizando. O projeto histórico de Jesus foi o Reino de Deus. Em conformidade com o G. Lohfink escreve o renomado teólogo brasileiro M. F. Miranda, (2001, p. 219) “o Reino é a única realidade que explica a vida de Jesus, seus

ensinamentos, opções, sua maneira de se comportar, suas lutas e objetivos, suas alegrias e tristezas”. O reino de Deus deve ter um povo. A incumbência do povo de Deus é acolher e responder ao Reino.

### **A QUESTÃO SOBRE O POVO DE DEUS**

O teólogo G. Lohfink (2015, p. 65) inspirado na revelação bíblica afirma que “Deus deve começar de maneira pequena, num pequeno povo”. Ora, Deus entra na realidade humana, começa a transformar o mundo, mais precisamente a partir de um determinado ponto do mundo e um único indivíduo. No texto de Genesis encontramos o mandato sagrado a Abrão quando Deus disse: “sai da tua terra, de tua parentela, da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei. Farei de ti um grande povo e te abençoarei, engrandecendo teu nome, de modo que se torne uma benção” (Gn 12, 1-2).

A única saída é que Deus comece no “pequeno”, que inicie sua empreitada num único ponto do mundo. Tem de haver um lugar – visível, super-visionável, examinável – onde tome início a libertação e a salvação, isto é, onde o mundo se torna naquilo que deve ser no sentido de Deus. A partir desse lugar, então, o novo poderá divulgar-se para o mundo inteiro (Lohfink, 2015, p. 65).

Deus começa com um único indivíduo sem restringir-se apenas a esse indivíduo. O único indivíduo escolhido por Deus transforma-se num grande povo abençoado. “O indivíduo deve estar no começo, portanto, mas no final deve desembocar num único povo” (Lohfink, p. 66). A Bíblia configura-se a partir dessa relação social comunitária: no seu início a constituição e eleição do povo, e ao final, na literatura neotestamentária, a imagem da cidade santa, a nova Jerusalém, no entanto, partindo de um único indivíduo.

O reino de Deus começa discretamente e se realiza na sutilidade e simplicidade da vida humana. Começa no pequeno e com o pequeno. A partir do indivíduo Deus constitui em prosperidade para a descendência de Israel. Onde se apresenta o reino de Deus manifesta-se o enviado de Deus. Logo, o servo de Deus é o ponto de partida para o estabelecimento definitivo do reino de Deus anunciado primeiro aos filhos de Israel, reino de Deus destinado a acolher os seres humanos de todas as nações.

Ademais, o reino de Deus destinado ao povo de Deus é semelhante “a um grão de mostarda que um homem tomou e semeou no seu corpo. Embora seja a menor de todas as sementes, quando cresce é a maior das hortaliças e torna-se a árvore, a tal ponto que as aves do céu se abrigam nos seus

ramos” (Mt 13, 31-32) ou “quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha recolhe seus pintinhos debaixo das asas, e não o quiseste. Eis que a vossa casa ficará abandonada” (Mt 23, 37-38).

É curioso perceber que em ambos os textos o agir se processa do individual para o coletivo. O coletivo é expressão da eleição pessoal. A semente despejada ao solo tornou-se a maior das hortaliças agora capaz de abrigar as aves de todas as espécies, ajuntando-as nos seus ramos. Os pitinhos dispersos e abandonados podem ser recolhidos e reunidos abaixo das asas da galinha.

O povo de Deus é o lugar destinado ao agir salvífico de Deus. Deus toma a iniciativa em comunicar a sua salvação e o realiza gradualmente mediante a eleição de homens e mulheres. Desde os tempos bíblicos encontramos essa iniciativa direcionada e personalizada de Deus. Deus é desafetado e despojado, sincero ao se autocomunicar com o seu povo. Deus quer a salvação do mundo e torna o seu desejo palpável realizando a escolha de um pequeno povo. “Deus nos atrai, no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida numa comunidade humana supõe” (EG 113).

O evangelista Marcos narra que Jesus “subiu ao monte e chamou os que Ele quis. E foram ter com Ele” (Mc 3,13-19). Esse recorte nos ajuda a compreender que Ele escolheu realizando o cumprimento de reunir o resto de Israel e reunificar o povo de Deus. É sempre Deus que reúne seu povo. É Deus que constitui as ovelhas dispersas que não podem se reunir por si mesmas. “Ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças” (EG 113). Percebemos novamente, na pessoa do seu Filho, um único indivíduo, Deus reúne o seu povo.

O povo que Deus escolheu para si e criou não está enraizado em si mesmo. Não tem sua meta espontânea em si mesmo. Não surgiu por si mesmo, mas foi escolhido da massa dos povos por causa desses povos. Abraão foi retirado precisamente de sua família e de sua pátria para poder tornar-se uma bênção para muitos outros povos. No povo que dele surge deve ficar visível e palpável o que Deus quer com todo o universo: não violência, liberdade, paz e salvação (Lohfink, 2015, p. 66).

O Papa Francisco (2013) afirma que “Deus criou um caminho para Se unir a cada um dos seres humanos de todos os tempos. Escolheu convocá-los como povo, e não como seres isolados” (EG 113). Deus escolheu um único indivíduo, elegeu um único povo, por causa de todos os indivíduos e de todos os povos. O abaixamento do reino de Deus consiste no agir de Deus no pequeno, no menor, no simples, no pessoal.

Deus enviou o seu Filho, um único indivíduo, por causa de todos os indivíduos. A escolha dos que Ele quis trata-se, portanto, da nova história de salvação que Deus quer oferecer ao povo eleito.



Em seu Filho Deus reunifica o seu povo. Quando os evangelhos narram sobre o reino de Deus e sua relação com a reunificação do povo de Deus na escolha dos apóstolos não se referem ao território no qual Deus seria o monarca, mas ao modo como Deus vai entrando e se realizando na vida das pessoas e de todas as nações.

O reino de Deus é o modo como Deus quis convocar o seu povo. “O reino dos céus é semelhante a certo rei que celebrou as bodas de seu filho; e enviou os seus servos a chamar os convidados para as bodas [...] e a festa nupcial foi cheia de convidados” (Mt 22, 1-10). O povo de Deus é povo convocado não a partir de uma cerimônia religiosa, mas a partir da condição vital pessoal, a partir da limitação humana e da necessidade humana. Deus vai buscar os membros que querem participar do seu povo eleito. Ao se encontrar com o ser humano encontra-se com Deus e ao encontrar-se com Deus entende-se, acolhe-se e integra-se como membro do seu povo.

O Concílio Vaticano II atesta essa mesma compreensão de G. Lohfink quando diz que “o único povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, dentre os quais vai buscar os seus membros, cidadãos de um reino de natureza celeste e não terrena” (LG 13). Afinal de contas, no indivíduo, no ser humano, “todos os homens são chamados a formar o novo povo de Deus” (LG 13). O povo de Deus é o lugar onde se realiza o reino de Deus.

### **CONCLUSÃO**

Na compreensão do teólogo G. Lohfink o reino de Deus se encontra em uma comunhão com a vida do povo de Deus. A eleição de um povo é sinal do Reino de Deus e o povo de Deus é o sacramento do Reino de Deus se realizando, embora o Reino de Deus não seja a mesma coisa que o povo de Deus. O reino de Deus manifesta-se, se realiza e se atualiza na constituição e atuação do povo de Deus.

O Reino de Deus envolve a totalidade do povo de Deus. Assume todos os povos, ou seja, a humanidade universal. Porém, ambas as realidades, o Reino e o povo, são interligadas na distinção. Portanto, é bem provável que para a ciência teológica o melhor caminho para se pensar seja a confluência dessas duas realidades. A teologia sobre o reino de Deus implica necessariamente a teologia acerca do povo de Deus.

## REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Sobre o Anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

LOHFINK, Gerhard. **Jesus de Nazaré**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

MIRANDA, Mário de França. **Unidad e unicidad de la Iglesia**: Iglesia, Reino de Dios y Reino de Cristo. In. Comentario teológico a la Declaración Dominus Iesus. Colección Documentos de Estudio, n. 3. Bogotá, 2001.

## CONTRIBUIÇÕES DAS CONSTITUIÇÕES DO CONCÍLIO VATICANO II PARA UMA IGREJA SINODAL

*Prof. Dr. Pe. Alexandre Boratti Favretto\**

**Resumo:** Cada uma das quatro Constituições do Concílio Vaticano II oferece elementos para a renovação eclesial. Objetivo almejado pelo Vaticano II e que, em época contemporânea, efetiva-se na dimensão sinodal da Igreja. Neste ínterim, a cristologia e a pneumatologia das Constituições conciliares desvelam-se como fundamentais. O presente texto, em quatro partes, começa desenvolvendo, da *Lumen gentium*, o fundamento trinitário como fonte para uma eclesiologia de comunhão, que incide na participação sinodal de todo fiel batizado, enquanto protagonista de uma Igreja rica em ministérios. Em seguida, aborda a amplitude heurística da graça de Cristo, universalizada pelo Espírito Santo, na *Gaudium et spes*, como origem da possibilidade de interpretação dos sinais dos tempos, sendo um destes, o do diálogo polifônico da estrutura eclesial sinodal. No discernimento às várias vozes eclesiais, o Espírito Santo se nos fala. Na terceira parte, a intercomunicação Deus e homem, plena em Cristo e celebrada na liturgia, conforme a *Sacrosanctum Concilium*, é tida como razão da participação sinodal, que não se restringe ao culto, mas é amplamente eclesial, incidindo na vida cotidiana do povo de Deus. E, por fim, na *Dei Verbum*, sendo o Cristo-Logos a fonte de toda revelação, em qualquer modelo eclesial que vislumbre a sinodalidade, Cristo precisa ser conhecido, ouvido e imitado. Com efeito, todas as estruturas eclesiais precisam ser continuação da ação misericordiosa e missionária de Cristo. A Igreja será sinodal na medida em que, sendo seu Corpo Místico, significar a extensão da vida de Jesus Cristo no tempo e na história.

**Palavras-chave:** Vaticano II; sinodalidade; constituições; cristologia; pneumatologia.

### Introdução

Como o Concílio Vaticano II contribui para uma Igreja sinodal? Busquemos respostas nas quatro Constituições conciliares. Cada uma delas, a seu modo, oferece elementos para renovação eclesial, incremento da fé e adaptação da disciplina eclesiástica que, conforme a Carta Encíclica *Ad Petri Cathedram*, eram os objetivos principais do Vaticano II e, hoje, são imperativos para vivencial eclesial em perspectiva sinodal.

O presente texto é dividido em quatro partes, cada uma delas apresentando as contribuições de cada Constituição do Concílio Vaticano II para se pensar o hodierno caminho sinodal da Igreja. Na primeira delas, a partir da *Lumen gentium* e do modelo de comunhão eclesial, é definido como a relação trinitária oferece elementos teológicos para se pensar o *sensus fidei* e a renovação das estruturas eclesiais. Na segunda parte, tendo por referência a *Gaudium et spes*, é apresentada a pneumatologia que garante a permanente presença da graça de Cristo nos fiéis e em todo o corpo eclesial, sendo esta a condição de

possibilidade de qualquer evento sinodal. Na terceira parte, a concepção de participação ativa, consciente e frutuosa dos fieis, presente na *Sacrosanctum concilium*, é transposta do culto à dimensão eclesial, demonstrando a importância de que todos tenham oportunidade de exercer seu protagonismo como parte do povo de Deus. Por fim, na quarta parte, com a *Dei Verbum*, emerge o elemento fundamental para a constituição eclesial sinodal: ela precisa ser cristocêntrica.

### **1. *Lumen gentium*, o mistério da Igreja e o *sensus fidei* no sínodo**

A Constituição Dogmática *Lumen gentium* ( LG), sobre a Igreja, já propriamente na forma de organização dos capítulos, estabelece um novo projeto eclesial. Há rompimento com o modelo hierárquico escalonado, no qual a gradualidade de relevância e de participação das pessoas na Igreja é superada. O Concílio enfatiza, no capítulo primeiro da LG, que a Igreja é mistério que nasce do próprio mistério trinitário e, portanto, essencialmente é comunhão. Essa comunhão supõe a participação de todas as pessoas que, conforme o capítulo segundo, compõem o povo de Deus!

E continua, nos capítulos três e quatro, a tratar da diversidade de ministérios que compõem essa mesma Igreja, começando pelos bispos, presbíteros e diáconos e passando aos leigos, havendo entre aqueles e estes, uma relação de pastoral serviço. Portanto, eis um forte elemento de sinodalidade: partindo do mistério relacional trinitário, afirmar ser a Igreja, povo de Deus, comunhão de diferentes pessoas que estabelecem entre si relação de amor e serviço, realidade em que todos precisam ter voz e vez. Há igual dignidade e diversidade de ministérios, tudo, contribui para a formação deste único povo de Deus (Vitali, 2017, p. 37-104).

A eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II se expressa na sinodalidade eclesial. A perspectiva teológico-trinitária da Igreja, segundo LG n. 4, apresenta a ação do Espírito Santo como princípio que causa a participação, em Cristo, da vida de comunhão das Pessoas Trinitárias. Tal participação resplandece na Igreja, logo, em decorrência disso, a ação do Espírito em cada fiel atribui-lhe protagonismo eclesial. Com efeito, essa eclesiologia cristocêntrico-pneumatológica desemboca no *sensus fidei* (Repole, 2019, p. 54-57).

O consenso de todo o povo de Deus sobre as coisas da fé, tem tamanha relevância que, torna-o infalível *in credendo*. O Papa Francisco, inclusive, evidencia a perspectiva pneumatológica do *sensus fidei* ao afirmar que “a presença do Espírito concede aos cristãos certa conaturalidade com as realidades

divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente” (EG, n. 119). Tal ação do Espírito de Cristo em cada fiel exige a necessária escuta e consulta a todo o povo de Deus, caminho sinodal que se torna fundamental quando se trata das decisões sobre o caminhar da Igreja.

Ao assumir a eclesiologia da LG e aplicá-la a sinodalidade da Igreja, o Papa Francisco utiliza-se da imagem da “pirâmide invertida” (FRANCISCO, 2015). Nesta, todo o povo de Deus é integrado, escutado e, a diversidade dos ministérios, valorizada. A sinodalidade, sendo dimensão constitutiva da Igreja, garante a participação de todos, valoriza o ministério específico de unidade e discernimento dos ministros ordenados, que só pode existir em comunhão de diálogo com todos os que compõem a Igreja. E, além disso, o vértice invertido da pirâmide eclesial demonstra que os que exercem autoridade ministerial precisam ser os que sustentam, suportam e servem a todos (CTI, 2028, n. 57).

## **2. *Gaudium et spes*, o Espírito Santo e o sínodo como *representatio Christi***

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a relação da Igreja com o mundo, já estabelece que essa relação precisa ser de escuta, diálogo e serviço. Portanto, palavras de empenho eminentemente sinodal. Sob a perspectiva de renovada antropologia teológica, que entende a extensão infinita da ação da graça de Deus em tudo o que de bom, verdadeiro e justo existe no mundo, esta Constituição busca apreender a presença do mistério de Cristo nos movimentos históricos, valorizando cada um dos “sinais dos tempos”.

Eis o elemento fundamental para a sinodalidade: a certeza de que Deus permanece agindo, através do Espírito Santo, que universaliza a graça e ainda hoje se nos fala. Sinodalidade não é apenas troca de conversas, mas, no diálogo, discernir onde, em quem, por meio de qual “sinal dos tempos”, age o Espírito (Palladino, 2013, p. 68-111). A condição de possibilidade do evento sinodal é a certeza de que Cristo se faz presente. Tal presença se dá mediante o seu Espírito, que o presentifica nos seus discípulos e, sendo a Igreja como que uma “personalidade corporativa” (Clemenzia, 2019, p. 110), Corpo de Cristo, o irradiar-se de Cristo em cada um é o dilatar-se de Cristo na totalidade da comunidade eclesial.

Com efeito, a comunhão sinodal pode bem ser categorizada pelo sintagma *representatio Christi*, uma vez que evidencia Cristo presente na Igreja mediante o seu Espírito. Essa *representatio* não pode ser simplesmente entendida como representação, mas como apresentação, pois significa o fato de que

o Espírito garante a unidade pericorética de Cristo e a da comunidade eclesial, de modo que a habitação e presença de Deus não se fazem sobre o povo, mas em meio ao Seu povo (CTI, 2018, n. 103-107).

### **3. *Sacrosanctum concilium*: o sínodo como espaço de interpelação salvífica**

A Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* oferece-nos grande sabedoria sobre a realidade da participação, essencial para estimular o modelo sinodal em nossas comunidades eclesiais. No mistério da liturgia se celebra todo o mistério da salvação, do que Deus vem desde sempre realizando com o ser humano na história do mundo. Essa salvação supõe a relação de Deus com o ser humano, tal relação é interpelativa. Deus se nos revela, se autocomunica, diz quem é e qual o seu projeto para a humanidade. Em contrapartida, é necessário que o ser humano responda a essa interpelação, que decida querer ser parceiro de Deus nessa história, participar deste projeto salvífico.

Quando toda essa realidade vai para a liturgia, nós temos as respostas, preces, cânticos que realizam a participação ativa, consciente e frutuosa do povo. Tal participação não é apenas cültica, mas, conforme apresentado, abarca uma dimensão muito maior, a de reproduzir o diálogo entre Deus e a humanidade, e a necessária resposta humana a este diálogo soteriológico. Portanto, em perspectiva sinodal, tal diálogo é pressuposto. Deus quer realizar uma parceria sinodal com a humanidade, oferece-lhe a oportunidade de responder-lhe, de participar do projeto do Reino, de edificar a Igreja como Corpo Místico de Cristo, tudo, contando com nossa livre e responsável resposta (Bua, 2013, p. 37-65).

A participação dos leigos na dinâmica sinodal encontra fundamento na eclesiologia litúrgica do Concílio Vaticano II, na qual, esses por força da dinâmica da própria Revelação divina, celebrada na liturgia, tem a competência de participação ativa, consciente e frutuosa. Constituindo um único povo de Deus, todos são chamados ao exercício da corresponsabilidade e a oferecer contributo seja na assembleia que celebra, seja no serviço à Igreja e ao mundo, seja na estrutura sinodal de renovação eclesial (Noceti, 2019, p. 93-96).

O Concílio Vaticano II supera a distinção entre *ecclesia discens* e *ecclesia docens* com o reconhecimento da comum dignidade batismal e da corresponsabilidade de todo o povo de Deus na constituição eclesial (CTI, 2018, n. 35-39). Também os leigos são *synodoi* (CTI, 2018, n. 55) e participes dessa Igreja que é “sujeito coletivo institucionalizado, que se realiza como ‘comunhão na comunicação’ da e na fé entre os batizados” (Noceti, 2019, p. 95).

Conforme o documento intitulado: A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, da Comissão Teológica Internacional (2018), o protagonismo de cada batizado é garantido pela noção bíblica de *exousía*. Esta expressão significa a autoridade de palavra recebida para anunciar a salvação em Cristo e que se exprime na Igreja, através da ação do Espírito Santo que a distribui ao povo de Deus, para a edificação desta mesma Igreja (CTI, 2018, n. 17).

Dinamismo coletivo orientado ao consenso comunitário em matéria de fé, graças à contribuição de cada sujeito crente na diversidade de carismas e ministérios, assegurada pneumatologicamente. Polifonia assumida como modalidade e fim de todo processo sinodal, em que já não se pode restringir a verdade à imposição verbal de uma determinada ideia imposta por alguns, mas que emerge da escuta comum ao que ensina a Palavra de Deus e, esta sim, certifica aquilo que do protagonismo plural dos sujeitos eclesiais é instrução divina sobre a verdade plena (Noceti, 2019, p. 95-98).

#### **4. *Dei Verbum* e o cristocentrismo sinodal**

Por fim, a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação Divina e seu contributo à dinâmica sinodal. O caminho de reflexão realizado pelos Padres Conciliares conduziu-os a não entenderem ser adequado intitular este documento como as “fontes” da Revelação, sendo elas a Escritura e a Tradição. Mas, que melhor expressaria o sentido profundo desta mesma Revelação, o título de *Dei Verbum*, ou seja, Palavra de Deus. Antes de querer ressaltar a proeminência da Sagrada Escritura sobre qualquer outro escrito, o título intencionou fazer referência mais profunda: à própria Palavra encarnada, Jesus Cristo (Capizzi, 2017, p. 83-134).

Com efeito, Jesus é a fonte por excelência de qualquer Revelação. Neste ponto, tem-se o que de mais essencial nos serve para pensar a sinodalidade: Cristo é a referência fundamental. Para reflexão e implementação de qualquer modelo eclesial que vislumbre a sinodalidade, Cristo precisa ser conhecido, ouvido e imitado. Todas as estruturas eclesiais precisam ser pensadas para serem extensão dos braços, acolhedores, de Cristo; dos pés, missionários, de Cristo; do coração, misericordioso, de Cristo. A Igreja será sinodal na medida em que, sendo Seu Corpo Místico, significar a extensão da vida de Jesus Cristo no tempo e na história.

A Revelação de que Cristo, mediante a doação de sua vida e efusão do Espírito, quis reunir todos a si, é dado bíblico-kerygmático. Embora o conceito de sínodo venha sendo usado nas últimas décadas, o documento da Comissão Teológica Internacional de 2018 sobre a sinodalidade o ancora na Sagrada Escritura, fomentando uma eclesiologia bíblica sinodal (Martin, 2019, p. 19-22).

Toda a Sagrada Escritura testemunha o desígnio salvífico divino para todo o gênero humano em Cristo. Salvação, portanto, que resplandece na união das pessoas com Deus e na unidade comunal de toda a humanidade. Com efeito, a convocação por parte de Deus, a esta comunhão, é ato constitutivo e fundante do Seu povo. Povo este convocado a formar uma comunidade sancionada no Pacto da *Berit* o que, assim, concede dignidade de interlocutor ao povo reunido por Deus. Esta forma de constituição comunitária de comunhão “manifesta a vocação sinodal do povo de Deus” (CTI, 2018, n. 13).

Eis, portanto, que o fundamento da dimensão sinodal da Igreja só pode ser cristocêntrico. A sinodalidade do povo de Deus, desse modo, não pode ser vista meramente como estratégia pastoral, mas como dimensão estruturante que nasce da iniciativa de autocomunicação divina que, em Cristo, reúne a comunidade eclesial e estabelece relação entre os crentes, para que no diálogo estabeleçam uma caminhada em comum, sendo Cristo seu caminho, verdade e vida (Jo 14, 6).

## **Conclusão**

A análise conjunta das Constituições oferece elementos teológicos para a reflexão sobre a natureza e a prática eclesial sinodal, partindo do prisma pneumatológico e cristológico. O Espírito santo é princípio de relação pericorética e, sendo a Igreja mistério que decorre da vida e missão trinitária, logo, o mesmo Espírito é princípio de comunhão entre os sujeitos eclesiais, de todos os que compõem o povo de Deus. A ação do Espírito garante a comunicação da graça de Cristo a todas as pessoas de modo que, no exercício do seu ministério eclesial, tornam-se interlocutores desta mesma graça.

Tal perspectiva cristocêntrico-pneumatológica é a que evidencia a importância de que todos tenham a oportunidade de exercer seu protagonismo eclesial, possam falar e ser escutadas, já que expressam essa apriorística realidade graciosa. A assembleia sinodal tem, portanto, a competência de possibilitar espaços de diálogo, escuta e de discernimento, ponderando o que vem de Deus e o que é



expressão meramente subjetiva ou ideológica. O consenso sinodal não cria a verdade, mas é espaço de discernimento para que emerja a verdade, oriunda da polifonia sinodal que apresenta/*representatio* aquilo que o Espírito de Cristo está inspirando ao conjunto da comunidade eclesial através de cada um de seus membros.

## REFERÊNCIAS

BUA, Pasquale. *Sacrosanctum concilium*. Storia, commento, recezione. Roma: Studium, 2013.

CAPIZZI, Nunzio. *Dei Verbum*. Storia, commento, recezione. Roma: Studium, 2017.

CLEMENZIA, Alessandro. Sinodalità e discernimento comunitario. In: CODA, Piero - REPOLE, Roberto. **La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa**. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2019. páginas 107-115.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html). Acesso em: 05 jul, 2024.

FRANCISCO. **Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos (2015)**. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html). Acesso em: 05 jul, 2024.

MARTIN, Aldo. Appunti per un'ecclesiologia biblica a carattere sinodale. L'utilizzo della Sacra Scrittura nella sinodalità nella vita e nella missione della chiesa. In: CODA, Piero -

REPOLE, Roberto. **La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa**. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2019. páginas 19-28.

NOCETI, Serena. Laici e Sinodalità: Una parola necessaria. In: CODA, Piero - REPOLE, Roberto. **La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa**. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2019. páginas 93-105.

PALLADINO, Emilia. *Gaudium et spes*. Storia, commento, recezione. Roma: Studium, 2013.

REPOLE, Roberto. “Verso una teologia della sinodalità”. Alcune considerazioni di fondo in relazione al secondo capitolo del documento. In: CODA, Piero - REPOLE, Roberto. **La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa**. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2019. páginas 49-60.

VITALI, Dario. *Lumen gentium*. Storia, comento, recezione. Roma: Studium, 2017.

## CURADOS E ELEVADOS PELA GRAÇA: UM CAMINHO DE HUMANIZAÇÃO A PARTIR DE JUAN LUÍS SEGUNDO

Harrison Martins Saraiva<sup>50</sup>

**Resumo:** Partindo da *Teologia aberta para o leigo adulto*: graça e condição humana, a presente comunicação articula duas categorias fundamentais da obra de Juan Luís Segundo em tela, a saber, cura e elevação. Tais categorias têm um ponto de intersecção, a humanização. Esta é propiciada pela graça operante sobre a vida humana, graça sem a qual a doença e a baixaza têm por mediação o egoísmo, contraponto ao humano pleno revelado em Cristo. A graça historicizada em Cristo é a mesma que opera o mistério de salvação, curando e elevando a humanidade, tornando-a renovada pela mediação do amor oblato, agápico. Uma visão geral sobre a textualidade de Segundo dá a entender a História como lugar teológico da manifestação da graça. Tal noção encontra, em certa medida, no *Curso fundamental da fé*, de Karl Rahner, uma possível e segura inspiração. Nas entrelinhas da obra segundiana em tela, percebe-se a graça, tanto como fator responsável que leva o homem à pergunta sobre Deus quanto faz com que o mesmo seja capaz de reconhecê-la personalizada e presentificada em Cristo, bem como presente e operante na humanidade como um todo.

**Palavras-chave:** cura; elevação; graça; humanização; vida nova.

### INTRODUÇÃO

Com a presente comunicação pretendemos refletir sobre duas categorias importantes em uma das obras de Juan Luís Segundo (1925-1996), que se intitula *Teologia aberta para o leigo adulto*: graça e condição humana. As categorias aludidas são a da cura e a da elevação. Ambas ocorrem por meio da operação da graça, o dom divino, tendo como referente imediato Jesus de Nazaré, expressão sem precedentes da graça humanizada ou humanização da graça.

Com efeito, o verbo, a palavra geradora da vida pela qual todas as coisas foram feitas e sem a qual nada se fez, coeterno ao Pai e ao Espírito, chegada a plenitude dos tempos, se humanizou, armando sua tenda entre nós (Cf. Jo. 1,14). Com isso, se pode falar, com efeito, partindo de uma cristologia descendente, da humanização da graça. Enfim, Deus vem ao homem por meio de Cristo, verbo que se fez carne, graça que se humaniza e nos humaniza.

Contudo, há um outro lado cristológico significativo, o ascendente, de baixo para cima, para o alto. A mesma graça que se humanizou em Cristo é a que se re-humaniza em nós quando fazemos a

---

<sup>50</sup> Doutor e Mestre em Estudos Literários pela UFMG. Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

experiência da comunhão com Cristo, que não deixa de ser a experiência de comunhão com os irmãos. Destarte, quanto mais abertos transversalmente aos outros, obra da graça em nós, conforme Juan Luís Segundo, tanto mais somos projetados para as alturas de uma vida eterna e nova terra.

## **1 CURADOS PELA GRAÇA**

Ao refletir sobre a graça, Segundo pondera que:

A graça, o dom divino, cura nossa tendência congênita ao pecado que, em sua própria raiz, se confunde com a impessoalidade. Não a que brota de uma incapacidade radical de personalização, como no caso do mundo animal, mas a que surge da decisão do nosso egoísmo (Segundo, 1977, p. 63).

A “tendência congênita ao pecado” relaciona-se à “impessoalidade”. Esse dado é fundamental na teologia segundiana da libertação. O impessoal é tudo aquilo que despersonaliza o sujeito conforme a “decisão do nosso egoísmo”. Trata-se do isolamento, fechamento em uma existência rasa, superficial, material e autocentrada. Esse autocentramento patológico, doentio, é mediado pelo apego exagerado aos próprios interesses a despeito dos de outrem.

Há um remédio, a graça. Esta é capaz de nos libertar do egoísmo e indiferença face aos sofrimentos dos outros, tornando-nos mais atentos a amar e a sentir compaixão pelos que sofrem. Não se trata apenas de uma decisão livre da vontade, o fazer o bem. Antes, porém, já é desdobramento da graça operante que predispõe o homem para a alteridade, para interagir e reconhecer a interdependência quanto aos outros.

A humanização é ponto de intersecção entre cura e elevação. Quanto mais humanizado tanto mais o homem é curado da tendência inata, natural e infusa ao pecado. Somente pela graça tal caminho humanizatório é possível. Esse dado é fundamental, pois traz um novo significado para ações filantrópicas ou às motivações neopelagianas que prescindem do divino em favor de um humano secularizado, materialista, e sem projeção de transcendência. Por mais que se negue a Deus, a metafísica, o devir e a abertura solidária, fraterna, permanece entre os homens certo modo operativo e misterioso da graça no mundo. Isto somente é possível porque a graça humanizada em Cristo gera em si uma nova humanidade a partir desse mesmo e único Cristo no evento universal de sua encarnação como Filho de Deus.

O humano pleno foi revelado em Cristo. Ao assumir nossa condição mortal nossa humanidade foi redimida nele, verbo feito carne. Quanto mais conscientes e próximos de uma vida nova em Cristo tanto mais somos curados do egoísmo e de todo o campo semântico no entorno desse conceito. Ao contrário, quanto mais distantes e infensos, conscientes ou não de tal afastamento em relação a Cristo, tanto mais adoentados e rebaixados nos tornamos. Sendo Cristo a graça, e valendo-nos dessa intuição de Segundo, uma nova leitura podemos fazer da passagem do deutero-isaías, qual seja, “por suas chagas fomos curados” (Is.53, 5). Com efeito, as chagas não são apenas uma parte de Cristo, mas do Cristo total, todo, inteiro. Nele nossa humanidade foi sarada do egoísmo. É de fato uma nova humanidade, uma nova terra que decorre desse evento fundante da fé, o mistério pascal, sua paixão, morte e ressurreição.

Contudo, trata-se de uma nova humanidade que deve ser assumida livremente pelo homem. Somente assumindo a graça, que é o próprio Cristo, se é capaz de acessar a nova terra, a humanidade renovada. Do contrário, em vista do livre arbítrio, pode o homem manter-se adoentado e rebaixado pelo egoísmo aberta ou veladamente assumido como *modus vivendi*.

## 2 ELEVADOS PELA GRAÇA

Ao falar sobre a altura, a vida eterna, a nova terra, Juan Luís Segundo parte do diálogo entre Jesus e Nicodemos, presente no capítulo 3 do Evangelho de João. Como condição fundamental para acesso ao reino de Deus, Jesus coloca a questão do novo nascimento, nestes termos: “Em verdade te digo: aquele que não tornar a nascer, não pode ver o reino de Deus” (Jo 3,5). Poderíamos nos perguntar: a) em que consiste esse novo nascimento? b) qual o desdobramento imediato decorrido dele? Relendo a passagem, Segundo pondera algo especialmente relevante, a saber:

Com estas palavras, Cristo indicava claramente que o reino de Deus que ele anunciava, estava situado precisamente em outro plano. Daí a figura “nascer de novo”. Nada, absolutamente, nada, nem mesmo o que é bom, justo e santo nesta vida, tem direito à entrada nesta nova vida. É preciso nascer, isto é, *começar de novo* num plano mais elevado, ao qual nos introduz a graça, o dom de Deus, que é o próprio Deus, o Espírito (Segundo, 1977, p.65).

Começar de novo tipifica uma nova orientação vivencial para além da antropológica, qual seja, a teológica. Significa a passagem da carne ao Espírito, a passagem de uma humanidade fragilizada pelo pecado e a morte para uma nova humanidade fortalecida pela graça e a vida, que outra realidade não é que o próprio Cristo, a “graça que se manifestou trazendo salvação a todos os homens” (1ª Tm 2, 11) no qual estava a vida que era, e que é, a luz dos homens (Cf. Jo 1,4).

Depois de curados, os homens são *elevados* pela graça. Destarte, como ensina Segundo, “a graça não só cura, mas também eleva. O dom que se nos faz não só nos humaniza, mas também nos diviniza” (Segundo, 1977, p.68). Esse movimento metodológico interno é de fundamental importância na argumentação de Juan Luís Segundo quanto ao processo de humanização. Uma vez curados do egoísmo, a nova humanidade emerge projetando-se para cima, para o alto, como as pontas de uma catedral direcionadas para o céu. Importa a compreensão de que não se trata de um céu longínquo, distanciado da terra, mas que parte necessariamente desde dentro de cada um que faz a experiência do “novo nascimento”, da vida nova em Cristo, que outra não é senão a vida da graça, que opera a elevação dos homens tanto no sentido moral quanto espiritual, enfim, o “nascer do alto” (Segundo, 1977, p. 66).

Das reflexões de Segundo, presentificadas em *graça e condição humana*, subtítulo apenso à sua *teologia aberta*, chega-se ao lapidar imperativo categórico: “É necessário que o próprio Deus nos tome, nos transforme, nos eleve” (Segundo, 1977, p. 66). Evidentemente, esse tomar, transformar e elevar não prescinde da liberdade humana. É preciso deixar-se, porém, abandonar em Deus e não se apegar às frágeis e, portanto, limitadas seguranças da carne.

Conforme Segundo, “a ordem em que a graça coloca o homem é radicalmente nova, não porque comece no tempo, mas porque não procede do próprio homem, mas do *alto*” (Segundo, 1977, p. 68). Com efeito, a graça procedente do alto é a única capaz de elevar o homem, de colocá-lo acima da baixeza egóico-autocentrada.

### 3 O DIVINO HUMANIZADO E O HUMANO DIVINIZADO

Se Deus em nós, assumindo nossa natureza, se humanizou, nós, em Deus, nos divinizamos. Não se trata aqui de um mero jogo retórico de palavras, mas de um dado constitutivo da fé, tendo em vista que o “Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Ao mesmo tempo que em Cristo Deus se humaniza o humano se diviniza.

Tanto no aspecto descendente da cristologia quanto em sua perspectiva ascendente o que se percebe é a ação mesma e única da graça que descende e ascende. Natural e sobrenatural há muito na história da teologia foi visto como elementos antitéticos, excludentes entre si. Contudo, como assevera Juan Luis Segundo:

Ranher, talvez o teólogo mais ouvido no Concílio, criador do conceito esclarecedor de “existencial-sobrenatural”, pelo qual se chega a compreender que na última realidade

histórica, todos os homens, quer saibam, quer não, tomam todas as suas decisões frente a uma só vocação: O chamamento sobrenatural de Deus (Cf. GS22) (Segundo, 1977, p. 73).

Com efeito, se o outrora Verbo consubstancial ao Pai e ao Espírito – conceito cristológico introduzido na profissão de fé pelo primeiro concílio de Niceia – deixou o âmbito da sobrenaturalidade preexistente e tocou nossa natureza, humanizando-se, o existencial, contingente e limitado, entrou em acordo com o intangível e ilimitado da realidade de Deus mediante a graça que nos dá acesso à comunhão com o transcendente partindo do imanente, enfim, da História como *locus theologicus*.

Ao homem curado e elevado pela graça, o humano divinizado, se pode aplicar seguramente a assertiva segundiana de que:

Todo homem que desperta para a consciência, encontra junto de si a mão e a voz de Deus que o elevam acima desse plano onde a vida eterna já aparece no horizonte. E o produto dessa vocação é o homem, todos os homens concretos que conhecemos, isto é, o homem habitante e ator da história (Segundo, 1977, p. 76).

Avançando em tal tomada de consciência da dignidade do humano elevado, divinizado, Segundo afirma ainda que “é a graça que nos permite caminhar como homens – da condição humana natural, à liberdade criadora dos filhos de Deus” (Segundo, 1977, p. 77). O caminho da humanização não é outro que o caminho da salvação que conduz para a vida eterna, para a nova terra; não uma outra terra totalmente contrária a experiência que fazemos da vida presente, mas uma terra de fato nova, sem as contingências da carne e da “tendência congênita ao pecado” (Segundo, 1977, p. 63).

Convém ressaltar que cidadãos de uma terra futura, a nova terra, mas que convivem no já agora da existência são todos aqueles que, conforme Segundo, “pela graça, ressuscitados com Cristo, e havendo sido elevados com ele, elevou-se sobre o nosso horizonte de homem o ponto de chegada da nossa história, nossa verdadeira estatura: a vida eterna, a nova terra (Segundo, 1977, p. 81).

Evidentemente, Juan Luís Segundo se apropria da noção de ressurreição existencial. Trata-se da compreensão teológica de certa passagem pascal das trevas à luz, da escravidão do pecado à liberdade dos filhos de Deus. Assim, poder-se-ia asseverar, em última instância, a passagem do impessoal ao pessoal. Enfim, do impessoal ao pessoal assumido na pessoa do Filho de Deus, vértice fundamental do homem novo para um mundo novo, uma nova terra.

#### 4 IMPLICAÇÕES TEOLÓGICO-PASTORAIS DA GRAÇA

Tendo chegado ao presente momento, depois de termos visto a relação entre cura e elevação mediadas pela graça, há que se ponderar a humanização como ponto de partida de uma vida nova rumo a um mundo novo, a nova terra. Segundo pondera que:

A elevação da graça deve traduzir-se, em nós, numa atitude que respeite os dois polos de uma tensão: o interesse apaixonado pela história dos homens e a abertura ao gratuito, ao que ultrapassa as nossas esperanças. Assim Jesus ressuscitado, para os seus amigos, é novo, diverso, glorioso e os seus íntimos têm dificuldade em identificá-lo, em estar seguros de que é ele. E, contudo, é profunda e simplesmente o mesmo (Segundo, 1977, p. 82).

A graça coloca-nos em relação à terra presente, o presente histórico com suas luzes e sombras, e a terra futura, signo da eternidade plenamente acabada em Deus. Da citação precedente ganha certamente notoriedade a argumentação de Segundo quanto a Jesus ressuscitado. Trata-se do mesmo Jesus, não é um fantasma, uma espécie de ser a-histórico, enfim, que prescindia da História do seu tempo.

Daqui decorre um ensinamento exemplar, dotado de significado e reverberações que tocam a vida de todos aqueles que são curados e elevados pela graça. Partindo de tal condição, que outra não é senão a de corressuscitados existencialmente em Cristo, os homens novos, via de regra, parecem como ‘estranhos no ninho’. Estão no mundo, mas assumem um novo ponto de inflexão existencial. Não são mais a inflexão do egoísmo enquanto tendência congênita emoldurada pelo pecado, mas a inflexão da graça que potencializa o encontro, a comunhão, a solidariedade, a partilha e tudo que venha a tornar as relações humanas marcadas pela empatia, enfim, pela alteridade.

Na teologia de Juan Luís Segundo, a graça não apenas predispõe, asceticamente, o homem para uma vida eterna escatológica, mas o habilita a antecipar no tempo, neste já-agora da existência traços configuratórios de uma nova terra. Assim, quanto mais elevados humanamente tanto mais os homens se elevam espiritualmente, pois tempo e eternidade são duas faces complexas e invertidas de uma mesma moeda.

Não se trata aqui da ‘moeda’ enquanto materialização histórica de um sistema financeiro excludente capitalista, mas da moeda enquanto metáfora da graça que tem dois lados complementares, a saber, o humano e o divino. Humanamente, atitudes de misericórdia para com os pobres e sofredores do nosso tempo se constituem como certo caminho de salvação aberto pela graça, por seu agir operante na mente e no coração dos homens e mulheres de boa vontade.

O cuidado pela casa comum, a terra, na perspectiva de uma ecologia integral, que envolve o igual cuidado pelo ser humano, já se evidencia como influxo da graça que move a ação pastoral não apenas da igreja, mas de todos os que se deixam guiar e conduzir nas trilhas deste mundo rumo a um mundo novo, que não começa apenas magicamente em um futuro escatológico, mas já se delineia no presente histórico por meio de vidas curadas e elevadas pela graça.

## CONCLUSÃO

Curados e elevados pela Graça faz-se condição objetiva de quem se deixa curar e elevar por uma pessoa, que é divina e ao mesmo tempo humana, Jesus de Nazaré. Do exposto vimos que a graça se manifesta em toda criação e atinge todo homem e o homem todo por causa da universalidade da ação salvadora de Deus em Cristo. Assim, a mesma graça que salva é a que nos humaniza e faz abertos aos outros, ao mundo, libertando-nos de nossos egoísmos e esquemas particularistas, autocentrados.

Terminamos a presente comunicação com uma afirmação tomada a Eduardo Hoornaert, registrada na revista *Perspectiva Teológica* do ano de 1996, quanto à obra de Juan Luís Segundo e que serve de motivação para novas retomadas da produção desse importante teólogo latino-americano. Hoornaert afirma que:

Foi lendo alguns de seus trabalhos que me convenci do tesouro que neles temos entre as mãos, em termos de reflexão sobre a fé cristã, numa ampla perspectiva leiga, voltada para as questões globais do mundo de hoje, muito além das questões eclesiais e clericais. Um tesouro largamente inexplorado nos meios teológicos da América latina, mas que a velha Europa parece que sabe apreciar melhor (Hoornaert, 1996, p.153).

Sendo a obra de Juan Luís Segundo um tesouro, por vezes, inexplorado, escondido, possamos ter a coragem de inverter a lógica do Evangelho, que concita ao homem encontrar o tesouro, metáfora teológica do reino dos céus, e deixá-lo bem escondido até conseguir comprar o campo e se apropriar de tal bem. Invertamos a lógica e digamos a todos que no campo da teologia encontramos um tesouro para que todos acorram a ele e a alegria não seja apenas de um, mas de todos.

## REFERÊNCIAS

*BÍBLIA* de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. **Juan Luís Segundo** (1925-1976). Belo Horizonte: *Perspectiva Teológica*, v. 28, n.75, p.153-155, maio/ago.1996.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem:** da aparição ao nascimento de Deus. São Paulo: Loyola, 2010, v.2.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

RANHER, Karl. **Curso fundamental da fé:** introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

SEGUNDO, Juan Luís. **Teologia aberta para o leigo adulto:** graça e condição humana. São Paulo: Loyola, 1977, v.2.

## DA CRISTOLOGIA À CRISTOFANIA NA PERSPECTIVA DE RAIMON PANIKKAR

*Paulo Sérgio Carrara<sup>51</sup>*

**Resumo:** A pesquisa histórico-teológica sobre Jesus conheceu várias fases ao longo da história. A própria experiência cristã, devido a desafios culturais e contextuais, exige reformulações da maneira de viver e compreender a fé em Jesus Cristo. A cristologia, enquanto reflexão teológico-crítica sobre Jesus Cristo, se reformula ao longo dos séculos. A cristologia medieval, por exemplo, apresenta um aspecto mais metafísico, centrando-se na união hipostática entre a divindade e a humanidade de Jesus. A partir do século XVII, aprofunda-se o fenômeno da modernidade, com a crescente autonomia da cultura ocidental, que se subtrai à tutela eclesial. A partir de então, a teologia se esforça em responder aos desafios da cultura moderna, dando origem a uma nova investigação sobre a vida de Jesus, uma vez que os dogmas limitavam o acesso a Jesus. A cristologia histórica, não sem ambiguidades, parte dos métodos histórico-críticos para estabelecer os fundamentos da vida de Jesus. Os resultados dessa pesquisa produziram novas perspectivas sobre a vida de Jesus, enriquecendo a experiência cristã. Um dos frutos dessa pesquisa se encontra na redescoberta do Reino de Deus como expressão concreta do projeto salvífico de Deus para a humanidade, com suas consequências para a vida social e política do ser humano. Não obstante a riqueza do percurso da cristologia, o teólogo Panikkar aponta o desafio da passagem da cristologia à cristofania que, segundo ele, responde melhor aos desafios enfrentados hoje pela humanidade, como a crise ecológica e social de proporções planetárias. Neste sentido, torna-se urgente revisitar a experiência do mistério de Cristo, evidenciando sua dimensão universal que ultrapassa os limites do cristianismo para oferecer a todos uma imagem crível de Jesus Cristo. A comunicação ora proposta visa mostrar a urgência da passagem da cristologia à cristofania, na perspectiva do teólogo Panikkar, em vista de uma nova epifania da condição humana. Sem abolir a tradição teológica dos séculos anteriores, mas aprofundando-a em campos inexplorados, a cristofania aponta para a necessidade de um novo encontro com Cristo que não se reduza a simples aproximação doutrinal ou intelectual. A cristofania acentua a dimensão existencial, fazendo alusão ao Espírito, sem separá-lo do Logos, mas sem subordiná-lo a esse. A cristofania diz respeito ao impacto de Cristo sobre a consciência humana, numa dimensão mais contemplativa e menos conceitual, proporcionando a descoberta da sabedoria do “caminho, da verdade e da vida” que Jesus Cristo se tornou para a humanidade. A cristofania respeita a diversidade religiosa, vendo as religiões como lugares teológicos da manifestação de uma nova consciência sobre Jesus Cristo, que cria relações fraternas entre as culturas e as religiões, promovendo, ainda, uma consciência cósmica respeitosa e compassiva da criação.

**Palavras-chave:** Cristologia; Cristofania; Pneumatologia; Tradições religiosas; Panikkar

### INTRODUÇÃO

O teólogo Panikkar se tornou conhecido por seu pensamento intercultural e por sua pesquisa no campo do diálogo inter-religioso, mormente desde o aspecto mais místico e espiritual da experiência religiosa. Sua vasta produção atrai leitores e estudiosos de diversas áreas do estudo das religiões. Sem

---

<sup>51</sup> Doutor e pós-doutor em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Membro do Grupo de Pesquisa *As interfaces da antropologia na teologia* da FAJE. Diretor e professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP), em São Paulo. E-mail: pecarraracsr@gmail.com

desconsiderar a pesquisa intelectual e analítica do fenômeno religioso, dedica-se mais ao estudo da experiência mística, tanto na tradição cristã como em tradições orientais, como no budismo e no hinduísmo. Mostra-me atento ao mistério de Deus que não cabe em nenhum conceito.

A experiência de Deus não é experiência de algo, nem de alguém, não é a experiência de nenhum objeto. Tanto a tradição cristã – desde Dionísio Areopagita até Tomás Merton – como a maioria das tradições religiosas da humanidade nos dizem que de Deus só se sabe que não é possível conhecê-lo (PANIKKAR, 2015b, p. 54).

O teólogo espanhol evita o intelectualismo em sua abordagem sobre Deus, acentuando a importância do silêncio contemplativo, “condição indispensável para que nosso discurso sobre Deus não degenerem em uma logomaquia” ou em uma dialética elitista (Panikkar, 1015b, p. 103). Tal risco existe mesmo para os cristãos, que tendem a acentuar mais o aspecto doutrinal e ético de sua experiência, em detrimento da transformação pessoal. “Quando entramos em contato com as buscas espirituais hindus, budistas, jainistas ou sikhs, percebemos o quanto nós cristãos somos indisciplinados” (Painadath, 2015, p. 41). É nesta perspectiva que Panikkar propõe a passagem da *crístologia* (estudo histórico-crítico sobre Jesus) para a *crístofania* (experiência mística). Tal passagem não nega o extenso legado da cristologia, mas busca uma compreensão da experiência de Jesus Cristo que o torne mais crível para o homem de hoje, levando em consideração a dimensão pessoal, comunitária e cósmica desta experiência.

## 1 A PESQUISA HISTÓRICO-CRÍTICA SOBRE JESUS

O teólogo Panikkar reconhece o valor da pesquisa histórico-crítica sobre Jesus e sua contribuição para a teologia e a experiência de fé. Segundo ele, o termo cristologia tem já 15 séculos e sintetiza a reflexão teológica sobre Cristo, que nos últimos dois séculos adquiriu uma perspectiva histórica (Panikkar, 1999, p. 23). De fato, consta-se que, apesar das adversidades e contradições do percurso da cristologia, o esforço para recuperar a história de Jesus nos últimos séculos representou um ganho inegável para a cristologia. A cristologia da Patrística até a Idade Moderna tendia a ignorar a história de Jesus ou, ao menos, não a valorizava devidamente, provocando consequências para a experiência de fé. A pesquisa histórico-crítica sobre Jesus teve o mérito de mostrar que a fé cristã não se pode desvincular da história. Tal pesquisa evidenciou que o conteúdo da cristologia se encontra na vida, morte e ressurreição de Jesus, como narra o Novo Testamento. Este conteúdo se sobressai sobre fórmulas dogmáticas e outras expressões cristológicas, cujo conteúdo fundamental remete sempre à

histórica de Jesus. A passagem de uma visão metafísico-ontológica sobre Jesus (Idade Média) a uma visão histórica representou uma virada inegociável para a cristologia e a experiência cristã. E a cristologia, enquanto estudo teológico-crítico sobre Jesus, continua sua investigação, ampliando seus dados sobre o Jesus histórico e iluminando a experiência cristã.

Panikkar realça, no entanto, que a reflexão teológica, que parte da revelação, finca suas raízes em contextos e parâmetros culturais de quem interpreta. A “revelação divina” é recebida no “recipiente” de nossas limitadas mentes humanas, como reza o antigo adágio latino: “Quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur” (tudo o que é recebido se recebe segundo o modo do que recebe) (Panikkar, 1999, p. 23). Com isto, nosso autor evidencia que a necessária pesquisa histórico-crítica não esgota o mistério de Jesus, sempre aberto a novas interpretações. Ratzinger evidencia possíveis limites do método histórico-crítico, sem negar sua contribuição. A exegese bíblica

deve aprender que a hermenêutica positivista de que parte não é expressão da razão exclusivamente válida que se encontrou definitivamente a si mesma, mas constitui uma determinada espécie de razoabilidade historicamente condicionada, capaz de correções e acréscimos, e necessitada deles. Tal exegese deve reconhecer que uma hermenêutica da fé, desenvolvida de forma justa, é conforme ao texto e pode unir-se com uma hermenêutica histórica, ciente dos próprios limites para formar um todo metodológico (Ratzinger, 2011, p. 12).

Panikkar parte deste limite da pesquisa exegética histórico-crítica para formular sua proposta de uma nova maneira de compreender o mistério de Cristo, que ele designa *cristofania*, perspectiva mais mística, menos metafísica e histórica. Segundo ele, “a maior parte das cristologias versam sobre a mensagem e se baseiam no impacto de Jesus sobre as primeiras comunidades” (Panikkar, 1999, p.71). Falta-lhes, portanto, a dimensão mística, não só do crente, mas do próprio Jesus. Faz-se necessário passar da mensagem ao mensageiro. A teologia se converteu em exegese e interpretação, debruçando-se, sobretudo, sobre o que Jesus disse e como os outros o compreenderam. Mas seria possível revisitar sua experiência? É a pergunta que se faz Panikkar (1999, p. 72). A compreensão cristã se molda pela fé, que ilumina o intelecto para compreender, na medida do possível, a Cristo. Daí necessidade de um novo modo de compreender a Cristo. O mundo sofre uma crise ecológica de proporções planetárias. Uma cristologia surda aos gritos do homem seria incapaz de pronunciar qualquer “palavra de Deus”. Jesus, o Filho de Deus, se interessava pelas pessoas, sobretudo pelas mais marginalizadas de sua época. Para além do estudo crítico sobre Jesus, hoje se impõe a pergunta: Qual é hoje sua manifestação, sua epifania? (Panikkar, 1999, p. 25). A passagem da *cristologia* à *cristofania* significa revisitar a experiência do

mistério de Cristo à luz dos nossos tempos, buscando identificar o Kairós do presente (Panikkar, 1999, p. 27).

## 2 CARACTERÍSTICAS DA CRISTOFANIA

Panikkar propõe a passagem da *crisologia* à *crisofania* em vista de uma reflexão cristã para o terceiro milênio, em condições de oferecer ao ser humano de hoje uma visão crível de Jesus Cristo, que provoque uma nova epifania da própria condição humana. O teólogo evidencia alguns traços do que ele designa como crisofania:

- A manifestação pública de uma verdade, da verdade de Cristo. Tal manifestação de Cristo aos seres humanos supõe experiência de Cristo e uma reflexão crítica dela; o que não significa ignorância das crisologias dos séculos anteriores, mas aprofundamento da tradição em campos ainda inexplorados, ultrapassando a pesquisa histórico-crítica (Panikkar, 1999, p. 32);

- A palavra crisofania aponta para um encontro com Cristo que não se limita a simples aproximação doutrinal ou intelectual, como fez algumas crisologias. A crisofania não se compreende sem o Espírito, mas leva em consideração a realidade do Espírito, sem separação entre logos e pneuma, mas reconhecendo que o segundo vai além do primeiro. “A substituição da palavra *crisologia* pela palavra *crisofania* não significa olvido do *logos*, mas superação da aproximação puramente racional e uma abertura temática à ação Espírito no estudo da figura de Cristo” (Panikkar, 1999, p. 32);

- Crisofania diz respeito a uma atitude mais passiva, no sentido místico, enfatizando a acolhida do impacto de Cristo sobre a consciência humana. Tal experiência inclui o passado e o presente, mas se distingue da exegese de textos inspirados e não se identifica com a arqueologia cristã ou com o estudo analítico e dedutivo da realidade histórica de Cristo (Panikkar, 1999, p. 33);

- A crisofania aponta para uma sabedoria sobre aquele que é “o caminho, a verdade e a vida”. Traz consigo uma dimensão cósmica (Cristo cósmico) e respeita outras experiências religiosas como lugares teológicos, onde também se encontra atividade cristológica, a ser levada em consideração pela teologia (Panikkar, 1999, p. 34- 35).

### 3 EXPERIÊNCIA HUMANA E EXPERIÊNCIA CRISTOFÂNICA

A cristofania proposta por Panikkar situa-se no campo da pesquisa e da experiência. Tem menos a ver com especulação e mais a ver com experiência. A manifestação de Cristo ao ser humano quer transformar a realidade sociocultural, levando a sério os fenômenos mundiais da opressão e da exploração (Pannikar, 1999, p.72). Jesus não manifesta apenas uma verdade a ser conhecida, mas um novo modo de ser e de viver, a ser apreendido através de uma experiência pessoal do mistério. Durante os séculos, houve muitas interpretações sobre Jesus. A busca pelo Jesus histórico caracteriza a cristologia dos últimos 200 anos, mas nenhuma cristologia abarca todas as características da figura de Jesus. A fé diz respeito a uma experiência pessoal da graça, não é fruto da conclusão de um silogismo dedutivo (Pannikar, 1999, p. 75-75).

A experiência de Jesus é universal e diz respeito a todo ser humano e a um modo de viver como ser humano. As pessoas tendem a identificar o próprio ser com papéis sociais: médico, advogado, professor, cientista... “Estas manifestações não esgotam o nosso ser, não esgotam o núcleo do que realmente somos, um microcosmos da inteira realidade, um ícone da divindade” (Panikkar, 1999, P. 167). Assim se compreende Jesus a partir do conceito de cristofania. Sua experiência humana vai além de certas peculiaridades. Antes de tudo, a experiência de Jesus não se limitava ao fato de ele ser judeu, cristão, membro de uma classe, casta, partido ou religião. O próprio Jesus se define como homem, Filho do homem (Pannikar, 1999, p. 168). Falando trinitariamente do mistério de Jesus, afirma Panikkar (1999, p. 68):

Cristo é o Filho de Deus, um com o Pai, porque o mistério divino é puro dom, doação. Ditos em termos tradicionais: O Filho é gerado e o Espírito procede da Fonte. O universo inteiro está implicado no processo. Empregando uma linguagem cristã, a realidade inteira é Pai, Cristo, Espírito Santo. Neste Cristo estão inseridos não somente todos os mistérios da divindade, mas também o mistério da criação – em processo de crescimento e maturação.

Panikkar pode dar, às vezes, a impressão de panteísmo. Na verdade, o teólogo acentua a dimensão humana e cósmica da realidade, inseridas no próprio mistério da Trindade. Uma dimensão a ser recuperada, não somente na reflexão sistemática, mas na experiência mística e cósmica, considerada por ele a maneira mais necessária de manifestar Cristo hoje.

O mistério de Cristo é o mistério de toda a realidade: divina, humana, cósmica, sem confusão e sem separação. Cristo não seria Cristo se não fosse divino, mais ainda, se não fosse Deus. O divino não pode ser fragmentado em partes. Cristo não seria Cristo se não fosse humano, mais ainda, se não fosse toda a humanidade. Mas esta humanidade distendida no tempo não está (ainda) acabada, e jamais estará enquanto o tempo for tempo, e o tempo não tem fim,

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

porque o fim já é temporal. A vida é esta novidade ou criação constante. Cristo não seria Cristo se não fosse temporal; mais ainda, se não fosse toda corporalidade. Mas esta corporalidade *estendida* no espaço não está (ainda) acabada, nem estará enquanto o espaço for espaço, porque o limite do espaço já é espacial. A matéria é parte do real – junto com as outras ‘duas’ dimensões em interpenetração infinita (Panikkar, 1999, 170-171).

Jesus se torna assim, para os cristãos, símbolo da humanidade, que incluiu a história como um ponto resplandecente em que a humanidade se estende. A experiência cristofânica está para além do compreender racionalmente, envolvendo o sentir e o realizar a experiência de toda luz, o que diz respeito aos “três olhos” inerentes à experiência do ser humano. Os “sentidos” e a “razão” representam os dois primeiros olhos, sintetizando o sentir e o pensar. A “fé” emerge como o terceiro olho.

Há algo além da percepção através dos sentidos e da compreensão pela razão; os antigos, orientais e ocidentais, chamaram-lhe o terceiro olho ou o terceiro ouvido. É uma consciência que está de alguma forma consciente daquilo que não pode ser percebido e compreendido. É a consciência do inexprimível e do indizível (Panikkar, 2015a, p. 160).

A experiência mística inclui os dois olhos. A cristofania não exclui o sentir e o pensar. Não se opõe, portanto, à razão, porém, “é a consciência da abertura à terceira dimensão da realidade, aquela que, junto com as outras duas, permite viver uma vida plena” (Panikkar, 2015a, p. 361). A cristofania se refere à experiência de uma vida plena, sem excluir o que a cristologia produziu em termos de conhecimento racional e sem ignorar os sentidos. Tal experiência tem potencial transformante, porque devolve o ser humano a uma relação primordial com Deus, com os outros seres humanos e com o cosmos, criando uma nova maneira de conviver e habitar o planeta. Portanto, a cristofania busca a transformação do mundo e uma ecologia integral, na qual o ser humano se sintoniza com a dimensão cósmica de sua existência. Tal experiência ultrapassa, inclusive, os limites do cristianismo, ao acentuar a dimensão crítica da realidade, presente também em outras tradições religiosas.

## CONCLUSÃO

Evidentemente, a proposta de uma passagem da *cristologia* à *cristofania* proposta por Panikkar requer ser aprofundada para que seja compreendida em seus meandros e se possa entrever as possibilidades que abre para o ser humano neste momento crítico de sua história. De qualquer forma, o autor evidencia os limites da cristologias, enquanto estudo histórico-críticos sobre Jesus. Sem negar sua indispensável contribuição para o conhecimento do Jesus histórico, a experiência de fé tem mais a ver com uma sabedoria, que brota de mística do encontro com Cristo, símbolo da humanidade, que

revela ao ser humano um novo modo de ser no mundo, que toca tanto as relações interpessoais quanto cósmicas.

## REFERÊNCIAS

PAINADATH, Sebastian. A força transformadora do silêncio contemplativo. *Concilium*, Petrópolis, v. 363, n. 5, p. 31-42, 2015.

PANIKKAR, Raimon. *I. Mística y espiritualidad: 1. Mística, plenitud de Vida*. Barcelona: Herder, 2015a.

PANIKKAR, Raimon. *I. Mística y espiritualidad: 2. Espiritualidad, el camino de la Vida*. Barcelona: Herder, 2015b.

PANIKKAR, Raimon. *La Plenitud del hombre*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição. São Paulo: Planeta, 2011.



## ESPIRITUALIDADE DA “CRISTOGÊNESE”: PROPOSTA DE TRABALHO JUNTO ÀS AÇÕES EVANGELIZADORAS

*Aparecida Maria de Vasconcelos<sup>52</sup>*

**Resumo:** A crise ambiental planetária está a exigir da fé cristã um efetivo diálogo com a cosmologia contemporânea, a fim de apropriar-se de novas linguagens em seus trabalhos de evangelização. Teólogos/as que se debruçam sobre os estudos entre ciência e fé/religião vêm sinalizando a importância de uma reorientação da concepção do Deus cristão que reflita a nova compreensão do cosmo, o afastamento radical da imagem estática de Jesus como Salvador do mundo (Cristogênese). E mais. O apelo a um novo perfil do/a fiel: “ser localmente comunitário, globalmente consciente, com mentalidade planetária, menos limitado por leis e dogmas, mas atraído pela autenticidade e por rituais significativos” (Ilia Delio). Os desafios sinalizados nos autorizam a formular as seguintes perguntas: como fazer chegar aos fiéis a imagem dinâmica de Jesus como Salvador do mundo, aquela que parece ser apropriada para a nossa era científica? Aquela que exige uma maior consciência planetária em vista do futuro da humanidade? Objetivamos, assim, encontrar pistas que sinalizam a construção de propostas evangelizadoras nesse cenário de emergência climática global, inicialmente, com ênfase na espiritualidade. Para levar a cabo a investigação, apoiar-nos-emos, inicialmente, em resultados de pesquisas já consagradas acerca das mudanças climáticas, ainda que minimamente, devido aos limites desta pesquisa. A seguir, a perspectiva cristológica teilhardiana. Por fim, a proposta da espiritualidade da cristogênese, uma mística que pode ativar o potencial criativo humano na construção da Terra bem como um profundo sentido de compromisso e cuidado com o Planeta. Tal proposta equivale dizer de uma estruturação e revitalização das espiritualidades cristãs antigas e estáticas.

**Palavras-chave:** Espiritualidade da “Cristogênese”; Teilhard de Chardin; Crise ambiental; Consciência planetária.

### INTRODUÇÃO

Esta proposta é um esforço de desdobramento da visão cristológica teilhardiana, na perspectiva da espiritualidade, tendo em vista o quadro da emergência climática global e suas interpelações junto aos trabalhos evangelizadores. Os escritos teológicos e místicos de Teilhard de Chardin podem contribuir de modo significativo para embasar propostas junto às ações pastorais, uma vez que ele foi pioneiro em contemplar e a desenvolver uma espiritualidade do cosmo. Objetivamos, pois, encontrar pistas para a construção de propostas evangelizadoras nesse cenário de crise climática. Para levar a cabo esta investigação, ainda em fase germinal, no tópico 1 (um) apresentaremos uma breve contextualização da problemática ambiental. A seguir, a cosmovisão cristológica teilhardiana e finalizamos com a proposta da espiritualidade da cristogênese.

---

<sup>52</sup> Pesquisadora independente.

## 1 CONTEXTUALIZAÇÃO

Thomás Halík (2023) faz uma crítica assertiva à Igreja contemporânea. Na visão do teólogo, filósofo e sociólogo tcheco, a forma institucional do cristianismo está passando por convulsões e crises. Ele cunhou o neologismo, *kairologia*, “para denotar *uma hermenêutica teológica da experiência da fé na história*, especialmente nos momentos de crise nas mudanças de paradigma social e cultural” (p. 38, grifo do autor). A partir desta constatação, ele sustenta que “a fecundidade da reforma e a vitalidade futura da Igreja dependem de uma reconexão com a profunda dimensão espiritual e existencial da fé” (p. 11). Portanto, “o principal desafio para o cristianismo eclesial hoje em dia é *como passar da religião para a espiritualidade*” (Halík, 2023, p. 232, grifo do autor).

Diversas pesquisas científicas vêm testificando o colapso ambiental e global. O planeta está em febre. Estamos dentro do aquecimento global de forma irreversível e a natureza está reagindo contra às agressões recebidas do ser humano. Este fato, notoriamente, comprova que “o destino da humanidade está cada vez mais ligado ao da Terra que a sustenta, da qual ela emergiu e que está a transformar em profundidade” (Euvè, 2023, p. 15).

A despeito do que se assevera, apontamos alguns fenômenos que comprovam a dimensão das agressões contra o meio ambiente: as catástrofes climáticas acontecidas no Rio Grande do Sul (2024), os incêndios no Pantanal do Mato Grosso (2024), que segundo os estudiosos é “prejuízo não só para o estado, mas para toda a humanidade”<sup>53</sup>, as ondas excessivas de calor. Também, faz-se mister destacar outras problemáticas que corroboram para esses desequilíbrios: o capitalismo, o individualismo exacerbado, o desenvolvimento infinito dos bens de consumo e políticas governamentais cruéis e criminosas.

A gravidade desse cenário ambiental vem interpelando a fé cristã. Há projetos evangelizadores voltados para a emergência climática global? A CNBB, por exemplo, em suas Campanhas da Fraternidade tem abordado questões ecológicas. Em 60 anos de existência, 7 (sete) abordaram a

---

<sup>53</sup> RICALDE, Débora; PALIERAQUI, Rafaela; MARUYANA, Alysson. ‘Prejuízo para toda a humanidade, não só para um estado’: brigadista passa aniversário em combate ao fogo no Pantanal. *Portal G1*, Mato Grosso do Sul e TV Morena. 09/07/2024 – 07h00. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2024/07/09/o-prejuizo-e-para-toda-a-humanidade-nao-so-para-um-estado-brigadista-passa-aniversario-combatendo-as-chamas-no-pantanal-de-ms.ghtml>. Acesso em: 06 ago. 2024.

temática do meio ambiente<sup>54</sup>. Mas é muito pouco tendo em vista a urgente conscientização acerca dos problemas ambientais. Pesquisas teológicas vêm tratando do assunto da ecologia faz tempo, mas os resultados não são direcionados a propostas evangelizadoras. Verificamos que não há uma mobilização a nível eclesial para maior conscientização dos fiéis acerca dos problemas ambientais, sequer iniciativas concretas de conversão ecológica, ao que o Papa Francisco nos anima na Encíclica *Laudato si'* (2015).

A visão cósmica elaborada por Teilhard de Chardin, entre outras notórias relevâncias, mostra que “a ação humana guarda uma ‘secreta cumplicidade’ com a ação criadora de Deus” (EUVÈ, 2023, p. 11). E mais, pelo fato de ser orientada para o futuro é uma porta por onde olhar mais além. Sendo assim, acreditamos que um projeto a ser desenvolvido entre os fiéis, no sentido de uma maior conscientização e atuação dos mesmos frente aos problemas ecológicos, pode ser apresentado pela via da espiritualidade. Em seus escritos cristológicos e místicos encontramos pistas para o desenvolvimento de uma espiritualidade que se alinha não somente com a dimensão profunda da vida humana, mas que também pode favorecer a vivência de uma fé comprometida com a terra e os desafios ambientais.

Cabe ressaltar que os estudos teológicos que se debruçam sobre o diálogo entre ciência e fé/religião vêm sinalizando dois pontos vitais: 1) a importância de uma reorientação da concepção do Deus cristão que reflita a nova compreensão do cosmo, o afastamento radical da imagem estática de Jesus como Salvador do mundo (Cristogênese); 2) o apelo a um novo perfil do/a fiel: “ser localmente comunitário, globalmente consciente, com mentalidade planetária, menos limitado por leis e dogmas, mas atraído pela autenticidade e por rituais significativos”<sup>55</sup>.

## 2 TEILHARD DE CHARDIN E A CRISTOGÊNESE

Teilhard de Chardin é um autor de referência no diálogo entre ciência e fé. Esses dois campos não se contrapõem, mas se harmonizam desde ângulos distintos e complementários: a ciência permite compreender melhor a fé cristã, por sua vez, a fé cristã permite extrair os segredos da matéria que se

---

<sup>54</sup> Campanhas relacionadas à temática ambiental/ecológica: 1979: Preserve o que é de todos. 2002: Fraternidade e povos indígenas: por uma terra sem males. 2004: Fraternidade e água: água e fonte de vida. 2007: Fraternidade e Amazônia: vida e missão neste chão. 2011: Fraternidade e vida no planeta: a criação geme em dores de parto. 2016: Casa comum, nossa responsabilidade. 2017: Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida. Cf. CNBB. *Campanhas*. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha-da-fraternidade>. Acesso em: 30 jun. 2024.

<sup>55</sup> DELIO, Iliá. *O que é a cristofania?* Disponível em: <https://christogenesis.org/>. Acesso em: 02 maio 2024.

nos mostra como uma organização criada. Ele mostrou que as evoluções cosmológica e espiritual da humanidade são orientadas para a culminação no Ponto Ômega, uma etapa final da unificação com o divino. Esta visão foi desenvolvida na fronteira de três domínios e tem raízes vivenciais e místicas.

O **científico**. Ele considerou a teoria da evolução, mas na ótica de um geólogo e de um paleontólogo, cujas competências se limitam a “conhecer a estrutura e a evolução do mundo, por análise minuciosa dos fenômenos, os mais escondidos da natureza, mas, também, pela busca dos laços que os unem em um todo coerente e inteligível” (Wildiers, 1959, v. 5, p. 13 *apud* Vasconcelos, 2015; 2023). O **filosófico**, a crença que há um Ômega pessoal, “um ponto crítico de ultrarreflexão, foco cósmico personalizante de unificação [...] de interiorização psíquica, onde a noosfera (camada pensante, a consciência planetária que se instala na humanidade), e que parece destinada a chegar dentro de alguns milhões de anos” (Teilhard de Chardin, 1955, p. 288). Esse ponto exerce uma influência unificadora em todo o processo evolutivo, movendo-o em direção a uma maior complexidade e unidade.

O **teológico**. O princípio de um Ômega pessoal foi identificado com o Deus bíblico, que se tornou fato histórico revelado em Jesus Cristo ressuscitado. A Matéria é amorizada, pois “Cristo, por sua Encarnação, é interior ao Mundo, enraizado no Mundo, até ao coração do menor dos átomos!” (1965, v. 9, p. 43). Teilhard encontrou, viu e contemplou a imanência divina de Jesus Cristo no Universo tanto quanto a Sua presença se encontra nas Sagradas Escrituras, na Igreja e na Assembleia Eucarística.

A visão cristológica foi construída tendo como perspectiva a realidade da ressurreição de Cristo, que lhe confere dimensões cósmicas. A concepção da função cósmica de Cristo foi fundamentada nas Cartas Paulinas, sobretudo, Efésios (1,10) e Colossenses (1, 15-17). Nessa ótica, Cristo foi destinado a levar o tempo à sua plenitude, *Alfa* (A) e *Ômega* (O), e tem a primazia sobre tudo quanto foi criado. Ele é Aquele que cresce no movimento evolutivo, animando-o, transformando-o, sustentando-o, redimindo-o. É a Cristogênese. Cristo crescendo sempre mais no movimento evolutivo. Tal perspectiva, considerada pelos estudiosos do geopaleontólogo como uma visão mística do Universo, testifica o afastamento radical da imagem estática de Jesus como Salvador do mundo (Vasconcelos, 2015). É oportuno destacar que, essa cosmovisão cristológica apresenta

uma forma mais orgânica da Cristologia. Um Cristo que não seja somente o Mestre do Mundo porque ele *foi declarado* tal, mas porque, do alto a baixo, ele anima todas as coisas; um Cristo

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

que não domina somente a história do céu e da terra porque lhes foram *dados*, mas porque sua gestação, seu nascimento e sua gradual consumação representam fisicamente a realidade definitiva onde se expressa a evolução do Mundo (Teilhard de Chardin, 1969, v. 10. p. 108).

Acreditamos que a intuição da cristogênese, de fato, inspira estudos ligados às temáticas cosmológicas, ambientais, e também da ecoteologia. Para Teilhard, a *Terra Mater* é sagrada. Num texto poético e místico, “*A Missa sobre o mundo*”, ele mostrou essa sacralidade. Por ocasião de uma expedição científica (6 de agosto de 1923), em pleno deserto dos Ordos, hoje Mongólia, impedido de celebrar a missa, ele refletiu sobre a irradiação da Presença Eucarística no Universo, mostrando a missão sacramental da encarnação. Alguns fragmentos da contemplação e meditação dessa experiência.

1. **A sacralidade da terra e das fontes naturais.** “Sobre o altar da Terra inteira, oferecer-vos-ei, eu, vosso sacerdote, o trabalho e a dor do Mundo”.
2. **A comunhão Universal e a Unidade da criação.** “O sol acaba de iluminar, ao longe, a franja extrema do primeiro Oriente. Derramarei no meu cálice a seiva de todos os frutos que serão hoje esmagados”.
3. **A comunhão com a criação.** “Àquele que amar apaixonadamente Jesus oculto nas forças que fazem crescer a Terra, a Terra, maternalmente, levantá-lo-á nos seus braços gigantescos e fá-lo-á contemplar o rosto de Deus”.
4. **A interdependência entre a humanidade e a natureza.** “Que as criaturas sejam não só de tal modo solidárias entre si que nenhuma possa existir sem todas as outras para a rodearem — mas que estejam de tal modo suspensas de um mesmo centro real que é uma verdadeira Vida, sofrida em comum, o que lhes dá, em última análise, a sua consistência e a sua união”.
5. **A natureza como um sacramento.** “Creio firmemente que tudo, à minha volta, produz-se a maravilhosa «Diafania» que faz transparecer objetivamente na profundidade de todo o elemento o calor luminoso de uma mesma Vida”.

### 3 ESPIRITUALIDADE DA CRISTOGÊNESE: EVANGELIZAR EM NOVO CONTEXTO HISTÓRICO

A cosmovisão teilhardiana é uma leitura e um desdobramento da espiritualidade inaciana, “ver Deus presente em todas as coisas”. Cristo se faz presente nos acontecimentos da história, do mundo, do cosmo, da criação. Somos concordes com o físico e teólogo François Euvé, SJ, que Teilhard

desenvolveu uma espiritualidade do cosmo (2023), o que aqui ousamos nomear, “espiritualidade da cristogênese”, proposta fundamentada na ideia de um Universo cristificado.

Advogamos que essa linha pode: despertar os fiéis para os grandes desafios do momento histórico, mostrar a imagem dinâmica de Jesus como Salvador do mundo, conclamar a uma maior consciência planetária em vista do futuro da humanidade, dinamizar a vivência de uma fé comprometida com o despertar da evolução cósmica e humana e um profundo sentido de compromisso com a terra. Ainda mais, ativar o potencial criativo humano na construção da Terra bem como um profundo sentido de compromisso e cuidado com o Planeta. A visão do Cristo pensado e Amado no coração da Matéria, permite experienciar esses dinamismos no cotidiano do/a cristão/ã, pois, “pela Encarnação, Ele se situou na humanidade e nos cosmos” (Boff, 2008, p. 40), evidentemente, participando no processo evolutivo do mundo.

Defendemos que espiritualidades com perfis antigos e estáticos podem ser revitalizadas de modo a favorecer uma espiritualidade como experiência de fé. Faz-se mister sublinhar que não se trata de criar outras “espiritualidades”, mas a partir do carisma original das linhas que já são trabalhadas no âmbito eclesial, apresentar a proposta desta investigação.

## CONCLUSÃO

Reiterando a convicção de Thomás Halík, que “o principal desafio para o cristianismo eclesial hoje é *como passar da religião para a espiritualidade*” (p. 232, itálico do autor). A viabilidade do projeto da “espiritualidade da cristogênese” parece ser uma tarefa inovadora tendo em vista os pontos já sinalizados. Esta pesquisa, ainda em fase germinal, quer avançar rumo à construção de projetos evangelizadores.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Evangelho do Cristo Cósmico**: a busca da unidade do todo na ciência e na religião. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2008.

CNBB. **Campanhas**. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha-da-fraternidade>. Acesso em: 30 jun. 2024.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

DELIO, Iliá. **O que é a cristofania?** Disponível em: <https://christogenesis.org/>. Acesso em: 02 maio 2024.

EUVÈ, François. **Por una espiritualidade del cosmos:** descobrir a Teilhard de Chardin. Espanã: Sal Terrae, 2023.

HALÍK, Tomás. **O entardecer do Cristianismo:** a coragem de mudar. Petrópolis: Vozes, 2023.

RICALDE, Débora; PALIERAQUI, Rafaela; MARUYANA, Alysson. ‘Prejuízo para toda a humanidade, não só para um estado’: brigadista passa aniversário em combate ao fogo no Pantanal. **Portal G1**, Mato Grosso do Sul e TV Morena. 09/07/2024 – 07h00. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2024/07/09/o-prejuizo-e-para-toda-a-humanidade-nao-so-para-um-estado-brigadista-passa-aniversario-combatendo-as-chamas-no-pantanal-de-ms.ghtml>. Acesso em: 06 ago. 2024.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Le phénomène humain**. Paris: Seuil, 1955. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 1).

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **L’avenir de l’homme**. Paris: Seuil, 1959. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 5).

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Hymne de l’univers: la messe sur le monde, trois histoires comme Benson la puissance spirituelle de la matière.** Pensées choisies par Fernande Tardivel. Paris: Seuil, 1961.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Ciência e Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VASCONCELOS, Aparecida Maria. **A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin:** “Omnia in ipso constant” (Cl 1,17). 2015. 331 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <https://faculdadesjuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/250718-sTjfj2X2gVfLC.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2024.

VASCONCELOS, Aparecida Maria; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Espiritualidade Ecológica por “um novo humanismo”:** aportes de Teilhard de Chardin e do Papa Francisco. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, n. 3, p. 671-694, set./dez 2023. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5441>. Acesso em: 06 ago. 2024.

## INVESTIGAÇÃO SOBRE A PNEUMATOLOGIA DA ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO DE CHRISTOPH THEOBALD

*Milena Medeiros e Marques<sup>56</sup>*

**Resumo:** Este texto versa sobre o projeto de pesquisa doutoral da autora que trata da abordagem estilística do cristianismo elaborada por Christoph Theobald e interessa-se pelo papel que a pneumatologia exerce nessa produção teológica. Apresentar-se-ão os principais elementos da abordagem do cristianismo como estilo, destacando aqueles que sugerem seu embasamento pneumatológico. Em seguida, explicar-se-á de que modo pretende-se investigar esse pressuposto embasamento, a partir da contribuição de autores contemporâneos que se dedicaram à reflexão pneumatológica: os teólogos Yves Congar e Francisco Catão, sendo o segundo autor estudando enquanto receptor da obra de Congar. Ao final, serão indicados os resultados esperados com a pesquisa.

**Palavras-chave:** estilo; Pneumatologia; Christoph Theobald; Yves Congar; Francisco Catão

### INTRODUÇÃO

Este texto apresenta uma proposta de uma investigação acerca da pneumatologia da abordagem estilística do cristianismo elaborada pelo teólogo franco-alemão Christoph Theobald (1946 -). Tendo estudado sua obra *“Le christianisme comme style: une manière de faire théologie en post-modernité”* publicada em 2008, observou-se que, na argumentação teológica do autor em favor de uma aproximação à fé cristã a partir do conceito de estilo, os conceitos bíblicos de messianismo e santidade operam de forma preponderante. Ambos os conceitos remetem à presença ou ação de Deus como Espírito. A atenção a esse dado foi o ponto de partida do interesse em investigar uma pressuposta pneumatologia que esteja na base da abordagem estilística do autor. Neste texto, pretende-se mostrar o percurso que levou ao levantamento da hipótese de que existe uma pneumatologia atuando na elaboração teológica de Theobald e que tal pneumatologia é importante para a abordagem estilística feita pelo autor.

Para tanto, mostrar-se-ão as condições que ensejaram a referida abordagem e apresentar-se-á os principais elementos dela, destacando aqueles que sugerem seu embasamento pneumatológico. Em seguida, explicar-se-á de que modo pretende-se investigar esse pressuposto embasamento, a partir da contribuição de autores contemporâneos que se dedicaram à reflexão pneumatológica: os teólogos

---

<sup>56</sup> Mestre em Teologia Sistemática (FAJE), Doutoranda em Teologia Sistemática com apoio CAPES, e-mail: milenamedeirosamarques@gmail.com



Yves Congar e Francisco Catão, sendo esse segundo autor, estudando enquanto receptor da obra de Congar. Ao final, serão apontados os resultados esperados com a pesquisa em curso.

## **1 CONDIÇÕES TEOLÓGICAS QUE PROPICIARAM UMA ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO**

A abordagem do cristianismo como estilo, elaborada por Theobald, insere-se no contexto de renovação eclesial e teológica que remonta ao Concílio Vaticano II. Para melhor entender as condições que propiciaram a abordagem teológica do autor, convém, pois, retomar aspectos desse movimento de renovação que justificam a abordagem estilística. Proposto pelo papa João XXIII como um novo Pentecostes, o Concílio Vaticano II definiu um novo posicionamento da Igreja Católica em face do mundo moderno, o qual se articulava com o objetivo de renovação da comunidade cristã.

Dentre os aspectos que compõem esse novo posicionamento, destaca-se a atenção dada pelo Concílio à questão da forma do anúncio da fé. João XXIII anuncia explicitamente o tema no discurso de abertura da reunião ao afirmar que o objetivo do Concílio não é a discussão sobre a doutrina, mas sobre a forma de comunicá-la e que se deve dispender bastante atenção a ela de modo que ela corresponda melhor ao sentir do homem e da mulher hodiernos (João XXIII, 1962, p. 31-32).

A ênfase dada à questão da forma, no entanto, não provocou somente o debate acerca de estratégias de transmissão da fé, mas levantou a discussão sobre o próprio conteúdo da mensagem cristã, na medida em que a tarefa de renovação das formas de comunicar a fé implicou o esclarecimento da relação entre forma e conteúdo. João XXIII expõe um modelo de articulação desse binômio ao afirmar, no mesmo discurso acima referido, a distinção entre a substância do *depositum fidei* e suas expressões (João XXIII, 1962, p. 32). Conforme o pontífice, enquanto o primeiro é perene, o segundo, necessariamente, é mutável, dadas as condições históricas em que é formulado. Essa distinção esteve na base da possibilidade da proposição de uma forma mais adequada de comunicar a fé que não abalasse seus fundamentos. Ao mesmo tempo, porém, tal distinção demandou esclarecimento, fomentando a reflexão sobre a articulação entre conteúdo e formas de expressão da fé.

Ao analisar o projeto conciliar, Theobald observa que a questão da recepção da fé foi um elemento fundamental no debate sobre a relação entre forma e conteúdo (Theobald, 2015, p. 184-190). Isso porque, na medida que a condição do destinatário deve ser levada em consideração para a

elaboração de formas mais adequadas de comunicar a fé, reconhece-se que esse destinatário da mensagem tem um papel relevante na definição de formas de transmitir a fé. Fica, assim, estabelecida uma ligação entre forma de comunicação e aderência do receptor à mensagem. Ao articular essa ligação à relação entre a forma e o conteúdo da mensagem, coloca-se, em última análise, a questão do papel que o receptor exerce na própria concepção do que seja o conteúdo da fé. Nesse sentido, a reflexão sobre a forma que levou ao questionamento sobre o conteúdo da fé, suscitou o questionamento sobre o núcleo da identidade cristã.

Nessa perspectiva, a abertura da Igreja ao diálogo com o mundo, legitimada pelo Vaticano II, suscitou a reflexão sobre as consequências dessa interação tanto para a autocompreensão eclesial quanto para a identidade da fé cristã. Essa discussão está subjacente ao processo de recepção do Concílio, no qual o engajamento na elaboração de expressões da fé pertinentes ao contexto atual seguiu concomitantemente ao debate sobre a interpretação do Concílio.

É nesse contexto que se insere a reflexão teológica de Christoph Theobald. Sua trajetória intelectual começou com o estudo de Maurice Blondel e a questão do chamado Modernismo Católico, tema de sua tese doutoral (Theobald, 2008) e desenvolveu-se em direção a uma teologia da Revelação (Theobald, 2006). A obra *“Le christianisme comme style”* absorve a perspectiva do autor sobre a Revelação e propõe-se como uma maneira de fazer teologia na pós-modernidade. O horizonte cultural no qual o autor desenvolve sua reflexão é o da pluralidade cultural e da pós-metafísica. Na perspectiva da renovação eclesial e da conseqüente atenção à forma, a obra focaliza o nexo entre o conteúdo da fé e as formas de vida cristã, explicitando e defendendo a íntima ligação entre elas. Nesse sentido, desenvolve, a partir do conceito estético de estilo, uma maneira de entender o cristianismo que supera sua habitual ênfase doutrinal.

## **2 A ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO ELABORADA POR CHRISTOPH THEOBALD**

Theobald apresenta dois significados do conceito de estilo: o primeiro refere-se às características de uma obra que permitem classificá-la em determinado período histórico ou tendência cultural. O segundo significado concentra-se sobre as propriedades que definem a singularidade de uma obra. Embora também contemple uma função descritiva, esse significado ressalta as propriedades que definem a originalidade de uma obra na relação com seu autor (Theobald, 2008, p. 17).

Esse autor parte preliminarmente desse conceito e o aprofunda a partir de contribuições filosóficas e teológicas. Do ponto de vista filosófico, ampara-se nas filosofias do estilo de Gilles Gaston-Granger (1920-2016) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Teologicamente, remete-se aos teólogos Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) e Hans Urs von Balthasar (1905 – 1988), precursores de uma reflexão teológica estilística.

A contribuição original de Theobald no campo da estilística é argumentar em que sentido o conceito de estilo pode ser teologicamente assumido para compreender o cristianismo. Seu procedimento começa como uma leitura narrativa dos Evangelhos, à luz da pergunta sobre a passagem do oral ao escrito. Mais especificamente, ele interessa-se em saber em que sentido o modo de ser de Jesus pôde engendrar uma escrita acerca dele (Theobald, 2008, p. 56-58). A leitura que faz dos relatos evangélicos focaliza as relações que se entretêm entre Jesus e os diversos personagens dos Evangelhos. Nela, Theobald ressalta que os relatos dessas situações de encontro com Jesus nos Evangelhos não colocam em relevo apenas a figura de Jesus, mas destacam a participação das pessoas com as quais ele interage. Chamando atenção para esse dado, observa que o que acontece entre Jesus e os que cruzam seu caminho não é polarizado pelo próprio Jesus ou pela outra pessoa, mas decorre da relação entre ambos. Conforme o autor, a maneira como Jesus habita o mundo não é apreendida senão num jogo de relações em que a participação do outro é requerida (Theobald, 2008, p. 70). Esse autor observa que essa maneira de ler os Evangelhos indica que a própria forma dos textos está ordenada à comunicação do mistério a que se referem, realizando, assim, a noção de estilo. Conforme o autor, “o estilo mesmo desse texto se define pela possibilidade de deixar advir isso que se passa entre Jesus e aqueles e aquelas com que ele cruza, assim como sua própria maneira de habitar o mundo” (Theobald, 2008, p. 55).

## **2.1 ELEMENTOS DE PNEUMATOLOGIA NA ABORDAGEM ESTILÍSTICA DE THEOBALD**

Dentre os aspectos do modo de ser de Jesus apresentado no Novo Testamento, Theobald destaca os referidos pelos termos “santidade” e “messianismo”. Com esses termos, designa-se a interpretação que o modo de ser de Jesus pôde receber no horizonte judaico. A base que permite interpretar a estrutura relacional aberta de Jesus como santidade decorre da observação de que, no mundo bíblico, o vocabulário “santo”, cujo significado original é “separado”, não é atributo exclusivo de Deus, mas “qualifica também e, sobretudo, o vínculo de pertencimento mútuo e irrevogável que

liga este Deus Santo e o povo de Israel [...]” (Theobald, 2008, p. 64). No Novo Testamento, a aplicação desse termo a Jesus e aos seus supõe um reenquadramento do significado da palavra, a partir do próprio modo de ser de Jesus.

Em relação ao reconhecimento de Jesus como Messias, Theobald situa essa associação no contexto de apreensão do modo de ser de Jesus, caracterizado inicialmente por uma estrutura relacional aberta e interpretado no horizonte judaico como santidade. Aceitando que a experiência pascal tenha sido decisiva para a afirmação da identidade messiânica de Jesus, Theobald reconhece, por outro lado, que não se poderia depender unicamente desse dado para explicar o messianismo de Jesus, sem que este já estivesse de alguma forma presente na sua própria vida. Nesse sentido, o autor explica que, conforme certas tradições judaicas pós-exílicas a expectativa do Messias estava associada aos sinais dos tempos messiânicos (Lc 4, 16-19; 7, 18-23). Nesse contexto, Theobald postula que o reconhecimento do messianismo de Jesus está ligado à percepção do vínculo entre a presença de Jesus e os sinais dos tempos messiânicos e que tal percepção supõe o reenquadramento do significado do termo Messias, a partir do modo de ser de Jesus. O autor explica que tal reenquadramento demanda certo tipo de percepção que supera os limites da legalidade judaica. O autor situa essa percepção no horizonte da sabedoria bíblica, que poderia hoje, segundo ele, ser designada como inteligência estilística (Theobald, 2008, p. 69-72).

Ao demonstrar a interpretação bíblica sobre Jesus, Teobald reenquadra termos da Escritura, a partir da referência do modo de ser desse e estabelece um fundamento cristológico para a compreensão estilística do cristianismo.

O estilo, então, nada mais é do que essa sutileza sapiencial que nasce dentro da hospitalidade aberta do nazareno - em sua santidade comunicativa, dissemos - e ao mesmo tempo engendra isso: a capacidade de ver e ouvir, no que é ouvido e visto, a invisibilidade e a concordância inaudível de alguém com ele, mesmo como o próprio fundamento de sua singularidade (Theobald, 2008, p. 83).

### **3 UMA POSSÍVEL PNEUMATOLOGIA DA ABORDAGEM ESTILÍSTICA ELABORADA POR THEOBALD**

Na base das noções de messianismo e santidade desenvolvidas por Theobald opera o reconhecimento da ação de Deus como Espírito. Na medida em que essas noções fundamentam a abordagem estilística do autor e, considerando o lastro pneumatológico presente em ambas, pareceu-

nos relevante investigar de que modo a compreensão acerca do Espírito Santo incide sobre a elaboração teológica do autor. É a proposta do projeto de pesquisa a que este texto se refere.

Ao voltarmos-nos para a teologia do Espírito Santo, que sustenta a abordagem estilística do autor, convém destacar também o avanço da pesquisa em pneumatologia, particularmente a partir do Vaticano II, com destaque para a obra de Yves Congar (1904-1995), um dos teólogos peritos do Concílio.

Em relação à ligação entre a pneumatologia e a elaboração teológica como tal, cabe mencionar o discurso de abertura proferido por Congar no Congresso Internacional de Pneumatologia celebrado em 1982, no qual o autor define a pneumatologia não como a teologia sobre a terceira Pessoa da Trindade, mas como “o impacto de uma consideração ativa do Espírito sobre a forma de ver a Igreja, sua vida, seus membros” (Congar, 1982, p. 22). Nessa perspectiva, apresenta um modelo pneumatológico que capacite a igreja a ler a si própria e o mundo na ótica do Espírito. A repercussão dessa proposta pode ser percebida no cenário brasileiro no magistério de um proficiente leitor de Congar, o teólogo Francisco Catão (1927-2020). Esse autor associa o modelo pneumatológico de Congar à própria elaboração teológica, mostrando como uma consideração ativa do Espírito impacta na tarefa do teólogo (Catão; Marques, 2020, p. 29-31).

### **CONCLUSÃO**

Considerando a pertinência da abordagem estilística de Theobald, os elementos concernentes à ação do Espírito Santo em sua produção teológica, a reflexão pneumatológica de Congar e a recepção desta por Catão, justifica-se o interesse em analisar e explicitar os fundamentos pneumatológicos da abordagem estilística de Theobald, a partir do modelo pneumatológico proposto por Congar e sua recepção por Catão. Tal tarefa visa reunir elementos suficientes para a compreensão acerca do papel que a pneumatologia pode exercer na elaboração teológica e, particularmente na estética teológica, bem como avaliar as consequências desse impacto na renovação da teologia. Por ser tratar de pesquisa em andamento, por ora, pode-se falar apenas em resultados pretendidos. São eles: a) apresentar a abordagem estilística do Cristianismo elaborada por Christoph Theobald; b) explicitar as bases da teologia do Espírito Santo elaborada por Yves Congar e de sua recepção por Francisco Catão; c) analisar os fundamentos pneumatológicos da abordagem estilística do Cristianismo elaborada por Theobald, a partir da pneumatologia de Congar e de sua recepção por Catão e, por fim, d) avaliar o

impacto da pneumatologia na elaboração da estética teológica, particularmente, e da renovação teológica, de modo geral.

## REFERÊNCIAS

CATÃO, Francisco Augusto Carmil.; MARQUES, Milena Medeiros e. A experiência de fé e a teologia. **Revista Teologia em Questão**. Taubaté, n. 37, p. 13-35, nov. 2020.

CONGAR, Yves. **Actualité de la Pneumatologie. Credo in Spiritum Sanctum**: atti del Congresso Teológico Internazionale di Pneumatologia. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

CONGAR, Yves. **Je crois em l'Esprit Saint**. Paris: Cerf, 1995.

JOÃO XXIII, Papa. Gaudet Mater Ecclesia. **CONCÍLIO VATICANO II**. Vaticano II: mensagens discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. Disponível também em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acesso em: 16 ago. 2024.

THEOBALD, Christoph. Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, "**Frankfurter theologische Studien**" 35, Frankfurt, Knecht, 1988.

THEOBALD, Christoph. **A Revelação**. São Paulo: Loyola, 2006.

THEOBALD, Christoph. **Le Christianisme comme style**: une maniere de faire de la théologie en postmodernité. Paris: Cerf, 2008.

THEOBALD, Christoph. **A recepção do Concílio Vaticano II**: acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

## O PARÁCLITO NA HISTÓRIA

Edevilson de Godoy<sup>57</sup>

**Resumo:** O ser humano e o movimento dialético da história são caracterizados pelos dois eixos do desejo. Por um lado, ódio, violência, intolerância e pecado; por outro, amor, justiça e salvação. A Antropologia Mimética com a ajuda da Teologia da Libertação percebeu o embate entre “mímesis violenta” e “mímesis libertadora”. Serve-se do texto joanino para discutir a relação entre “Satanás: o príncipe deste mundo” e “Paráclito: o Espírito da verdade” (Jo 16,5-15). Satanás é a função sociológica capaz de criar mitos e sacrificar pessoas em nome da religião violenta. O Espírito é a força da vida, da justiça e da liberdade, Deus *ad extra* para ajudar a humanidade a encontrar seu melhor nível para cada momento histórico. A comunicação propõe-se apresentar o Espírito Santo como pedagogo do reino, capaz de ajudar a humanidade a enxergar e a renunciar seu ódio violento. O Divino educa o desejo ensinando-nos a desejar a centralidade da vida e afrontar os grandes dramas do século XXI com seus reais riscos apocalípticos.

**Palavras-chave:** paráclito; Kenosis, Teoria Mimética; desejo; satanás.

**Summary:** The human being and the dialectical movement of history are characterized by the two axes of desire. On the one hand, hatred, violence, intolerance and sin; on the other, love, justice and salvation. Mimetic Anthropology with the help of Liberation Theology realized the clash between "violent mimesis" and "liberating mimesis". The Johannine text is used to discuss the relationship between "Satan: the prince of this world" and "Paracletus: the Spirit of truth" (Jn 16:5-15). Satan is the sociological function capable of creating myths and sacrificing people in the name of violent religion. The Spirit is the force of life, justice and freedom, God *ad extra* to help humanity find its best level for each historical moment. The communication proposes to present the Holy Spirit as a pedagogue of the kingdom, capable of helping humanity to see and renounce its violent hatred. The Divine educates desire by teaching us to desire the centrality of life and face the great dramas of the 21st century with their real apocalyptic risks.

**KEYWORD:** Paraclite; Kenosis, Mimetic Theory, Desire, Satan.

## INTRODUÇÃO

O artigo propõe-se falar sobre o Paráclito na história desde o método antropológico sem abrir mão da fé, portanto, é um diálogo entre ciências humanas, pneumatologia e kenosis do Espírito na Igreja e no mundo. Nosso referencial hermenêutico, é a teoria mimética explicada pelo antropólogo franco americano René Girard.

## 1 PARÁCLITO E GRAÇA

Paulo ensina que somos templos vivos do Espírito Santo (1Cor 3,16-17). A Igreja é a comunidade do Espírito. Estamos no tema da kenosis desenvolvido desde os padres da Igreja. No

---

<sup>57</sup> \*Doutor, Instituto São Paulo de Estudos Superiores (São Paulo – SP), e-mail: pe.edigodoy@uol.com.br

século XX foi Yves Congar quem mais desenvolveu a pneumatologia como revelação trinitária (CONGAR, 2009, p.121). Porém, até por uma questão de homenagem póstuma, quero dialogar com Jürgen Moltmann falecido em junho passado aos noventa e seis anos. O teólogo alemão refletiu sobre a kenosis do Espírito com maestria desde a Sagrada Escritura, a patrística, grandes teólogos da Igreja e sempre encarnado nas grandes temáticas planetárias como a crise ecológica, as grandes guerras e o sofrimento humano (Moltmann, 2010, p.139).

Desenvolve a kenosis do Espírito *ex nihilo*, ou seja, no nada antes da criação a presença do Deus através do vento. A criação do homem se dá pelo Verbo e pelo sopro. No Antigo Testamento usa o conceito Shekinah para apresentar a habitação de Deus na história do povo. Existe uma kenosis do Espírito na anunciação e no ventre de Maria para que a encarnação se torne possível. A totalidade da existência de Jesus é descrita em comunhão com a Terceira Pessoa. Após o batismo no Jordão, conduz Jesus ao deserto, igualmente na paixão e morte está presente; o Divino sofre a paixão e vai para a cruz. Por fim, a ressurreição é obra do Pai através do Espírito que ressuscitam o corpo morto de Jesus dando-lhe a vida gloriosa de novo adão, primogênito da nova criação. Está presente em comunhão trinitária na totalidade do evento Jesus de Nazaré (Moltmann, 2010, p. 170).

O ressuscitado sopra sobre os discípulos o Paráclito “ressuscitando-os” do medo e da incompreensão para torná-los novos homens capazes de compreenderem o mistério pascal e saírem pelo mundo anunciá-lo. Portanto, depois de Pentecostes para a tradição lucana e das aparições do ressuscitado nos outros evangelhos, o Espírito está em kenosis na Igreja e no mundo. Na linguagem de Moltmann encontra-se escondido na carne humana por amor e liberdade para ser advogado de defesa daqueles que crêem. Também está escondido nos diversos processos históricos para ajudar a humanidade a fazer o melhor possível em cada situação. Isso tudo, sem diminuir a liberdade, pois coloca-se na esfera de libertador da liberdade e não destruidor. O sujeito livre e conscientemente deve aceitá-lo na esfera da fé para que sua obra seja realizada (Moltmann, 2010, p. 107).

A concepção dialética do ser humano entre mimesis agressiva e a libertadora não é puro resultado do materialismo histórico. Tampouco, algo natural no sentido da “méconnaissance” explicado pelo próprio Girard nas primeiras fases de sua pesquisa, como um jeito inconsciente e conveniente para resolver os conflitos sociais, apenas no campo imanente da existência histórica. O Paráclito está presente neste embate dialético, revelando-se para ajudar na educação do desejo e da liberdade a fim de que possamos renunciar o eixo da violência e da morte para escolher o da vida e da libertação (Girard, 2000, p. 133).

O testemunho dos valores do reino de Deus é desdobramento da opção fundamental enquanto escolha consciente da liberdade. Mas, principalmente, obra da graça de Deus por meio do Paráclito agindo nas pessoas, na Igreja e no mundo. Nessa esfera, a renúncia da violência, do ódio e de uma religião sacrificial; a escolha do amor, da solidariedade e da justiça é obra do Espírito na história. Atua como educador da subjetividade, defensor contra as forças violentas; racismo, preconceitos, xenofobia, homofobia e todas as formas de iniquidade.



Portanto, para o Girard maduro em que sua teoria mimética está completamente inserida no cristianismo não há dúvidas da revelação contínua do Espírito na história. Para usar a metáfora de Agostinho nas “Confissões” não somos um barco à deriva das circunstâncias e contingências, mas estamos ancorados no “porto da fé”, ou seja, o ser humano não é uma vítima do seu “pecado original” que necessita resolver a crise do desejo pelo caminho da violência com coberturas religiosas; não está em um labirinto sem saídas para suas próprias contradições decorrentes dos conflitos, por isso, deve necessariamente usar sacrifício religioso para aplacar a ira. Podemos viver de forma diferente, tornar-se novas criaturas inspiradas pelo Paráclito (Girard, 2004, p. 268). Importante é a profecia apocalíptica: “Eis que faço nova todas as coisas” (Ap 21,5).

A humanidade não está progredindo suficientemente rápido na direção de uma nova ordem social não violenta diante dos riscos apocalípticos do século XXI: crise climática, desigualdade social, regresso das guerras com riscos globais e outros. A justiça e a verdade dependem do sagrado, enfatiza a existência da transcendência em ação, mesmo na ausência da religião. Não temos outra forma para viver em paz senão enfrentarmos a violência de forma individual e coletiva. A realidade obriga-nos dar novos passos na construção de uma nova ordem não violenta marcada pelo ressentimento causado pela crise do desejo. Esse caminho depende também da revelação pneumatológica, não é apenas resultado da liberdade, da razão ou do movimento histórico.

### **2 O PRÍNCIPE DESTE MUNDO**

A teologia joanina elabora uma contraposição entre o “pai da mentira” o “príncipe deste mundo” e o Espírito Paráclito (Jo 8,44; 14,2). Girard apropriou-se desta reflexão para aprofundar sua teoria. Satanás é o arquiteto da religião sacrificial fundada na mentira capaz de criar mitos e bodes expiatórios, sobretudo, formar uma unanimidade violenta necessitada de vítimas. Neste caso, o pai do desejo mau é o “pai da mentira” que convence a comunidade sobre a culpa de alguém, fazendo-o tornar-se alvo de todos. Vale ressaltar que Satanás aqui é entendido como função antropológica, trata-se de uma narrativa mentirosa e persuasiva. Na época de Jesus sentia-se os resquícios da tese da retribuição, segundo a qual os justos são premiados e os pecadores castigados. Nessa linha, os doentes e excluídos eram vítimas da violência religiosa sacrificial. O Profeta da Galileia, desconstrói essa mentalidade satânica restaura a vida pela inclusão. Outro exemplo bíblico clássico da atuação de Satanás é o prólogo de Jó em que acusa o inocente de interesseiro que caso fosse submetido à provação negaria a fé. Sendo assim, consegue formar uma coletividade violenta e sacrificial contra o justo.

Para a teoria mimética, Satanás representa a origem da *mimesis* má e agressiva protagonista do mecanismo vitimário que conduz ao sacrifício do bode expiatório e a criação do sagrado violento.

### **3 ESPÍRITO PARÁCLITO**

A paixão e ressurreição estão na base de uma nova comunidade constituída a partir do sopro divino. A vida subjetiva e coletiva iluminadas pelo Espírito são totalmente estranhas àquela da

mitologia sacrificial. Ele é o príncipe da unidade, acolhe as pluralidades e distribui carismas; tem poder de gerar uma nova criação com homens novos.

Παράκλητος do grego significa defensor, protetor e consolador. Aquele que consola ou conforta, encoraja e reanima, intercede a nosso favor como um defensor; chamado para o lado de alguém. Exatamente o contrário de Satanás, constitui comunidades de amor, ajuda a imitar Cristo. Força divina atuando na história para ajudar-nos a renunciar o mimetismo maléfico, conduz à mimesis da vida. Pedagogo divino que nos educa para escolher liberdade, justiça social, direitos humanos e a paz.

Depois da paixão e ressurreição o antigo mecanismo antropológico escondido na cultura foi desmascarado e descortinado. Não obstante, o cristianismo e a civilização recaem no velho sistema mitológico sacrificial, espécie de vulcão adormecido sempre presente. Hoje, de maneira ainda mais oculta, continua atuando para culpabilizar estrangeiros, refugiados, mulçumanos na Europa, pobres fracassados no capitalismo, negros, homoafetivos, povos originários e na destruição ecológica. Indiscutivelmente a construção mítica com bases religiosas está em ação no mundo. Trata-se da encarnação primitiva do sagrado violento com narrativas novas, mas sempre com o mesmo objetivo: manter privilégios e culpar pessoas; uma obra do “príncipe deste mundo” na linguagem joanina.

A expansão da extrema direita como nova face do nazismo e do fascismo funda-se na formação de mitos e de bodes expiatórios. As guerras regionais de fundo religioso como Rússia e Ucrânia, Israel e Hamas também se inserem nessa esfera da negação do outro e da crise do desejo, por isso, está no âmbito do mito religioso para destruir alteridades através da mentira. A eclosão de novos regimes autoritários e o risco de um conflito armado a nível planetário decorrem da falta de diálogo e da imitação do “pai da mentira”.

A *mimesis* destruidora, autoritária e dominadora que legitima o “status quo” e o projeto burguês capitalista em detrimento dos pobres, da ecologia e dos direitos humanos no mundo. Mais ainda, representa um risco apocalíptico real. Principalmente a crise ecológica pode ter consequências trágicas à humanidade, mas também os conflitos entre ocidente e oriente, entre árabes mulçumanos e Europa, além dos novos blocos políticos armados como Otan de um lado e Rússia, China, Coreia do Norte de outro.

Apesar dos desafios colocados pelo século XXI e, às vezes, a sensação de que antigas conquistas e direitos sociais estão sucumbindo devido a idolatria de mercado, a crise ecológica e todas as mazelas do capitalismo. Não obstante, os riscos apocalípticos do século, o Espírito continua mobilizando a resistência e o compromisso com valores sagrados da ética, da democracia e dos direitos sociais. Não podemos esquecer o Papa Francisco e seu empenho por uma nova ordem mundial, a “*Laudato Si*”, a “*Frattelli Tutti*” e diversas pautas de paz e solidariedade. No Brasil o compromisso do padre Júlio Lancelotti com o povo da rua. O movimento social, a boa política, a arte e as comunidades cristãs empenhadas com acentralidade da vida, inspiradas pelo Paráclito.

## CONCLUSÃO

A humanidade por si mesma não consegue vencer os efeitos nefastos do mimetismo. Apenas na escatologia alcançará a libertação definitiva. O Paráclito insere-se como revelação no caminho dialético da humanidade rumo ao seu ômega. Está no drama da história iluminando-a para sempre se humanizar a partir do modelo Jesus de Nazaré.

O tema do Paráclito não foi suficientemente desenvolvido pelo antropólogo René Girard. Como dito anteriormente, a antropologia mimética foi abarcada pelo cristianismo, incorporada no “já” e no “não ainda” do reino, bem como na sua dimensão apocalíptica. Apesar de ser uma antropologia cristã, fundamentada em teólogos como Congar e Moltmann, sobretudo, pela amizade de Girard com o jesuíta de Innsbruck, Raimund Schwager, constata-se que a pneumatologia girardiana precisa de mais fundamentos teológicos. Porém, indiscutivelmente seu insight sobre o Espírito na história abre caminho para um aprofundamento da temática em diálogo com as ciências humanas, sem abrir mão das Escrituras Sagradas e da fé.

## REFERÊNCIAS

- ASMANN, Hugo (org). **René Girard com teólogos da libertação**. Piracicaba: Unimep, 1992.
- CONGAR, Yves. **Revelação e experiência do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2010..
- GIRARD, René. **Violência e o sagrado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. São Paulo: Unesp, 1990.
- GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim**. Rio de Janeiro: TopBooks, 2000.
- GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como raio**. Lisboa: Piaget, 2002.
- GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**. Petrópolis: Vozes, 2010.

## TÓPICOS DA NOÇÃO DE REVELAÇÃO DE SANTO AGOSTINHO DE HIPONA

*César Andrade Alves*<sup>58</sup>

**Resumo:** Os grandes marcos da noção católica de revelação durante a maior parte do segundo milênio foram São Tomás de Aquino e os concílios de Trento e Vaticano I. O objeto da revelação era ali concebido como algo, um imenso conjunto de palavras. O processo revelativo era visto como ação divina unidirecional – não dialogal – encerrada no fim da era apostólica. Essa não era, contudo, a noção de revelação nas origens – no Antigo Israel e no tempo de Cristo e dos apóstolos – e tampouco nos primeiros séculos da era pós-apostólica. A partir do século XIX, a Teologia resgatou fielmente a concepção de revelação em sua origem judaico-cristã e na era patrística. O objeto da revelação é concebido como sendo sobretudo Alguém – o próprio Deus –, mas também como algo, palavras. O processo revelativo é visto como ação divina dialogal – nesse sentido bidirecional – que continua acontecendo mesmo após ter alcançado a plenitude em Jesus Cristo, quando tudo que Deus tinha para revelar neste mundo foi dado a descobrir pela primeira vez. A noção de revelação de Santo Agostinho teve papel significativo em tal resgate. A presente pesquisa visa levantar elementos dessa noção no Hiponense. Agostinho não desenvolveu obra específica sobre o tema da revelação, e os elementos de sua concepção estão espalhados em diversos escritos. A pesquisa examinará três obras significativas a respeito: *De Magistro*, *In Iohannis Evangelium Tractatus* e *Sermo 179*. O objetivo principal é individuar as passagens do Hiponense a respeito. O objetivo secundário é descrever os elementos teológico-sistemáticos de sua noção de revelação. Santo Agostinho pensa Cristo como presença revelativa no interior do ser humano, e professa uma ação revelativa contínua na vida presente, que é ação pneumatológica. Isso é exemplo de como Agostinho lança-nos a debate sobre questões de grande atualidade.

**Palavras-chave:** Teologia Fundamental; Patrística; volta às fontes.

### INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é parte de trabalho mais amplo: a elaboração de modelo de revelação para o século XXI em fidelidade às origens da revelação judaico-cristã, mantendo as intuições dos autores da era patrística e acompanhando o magistério. Serão inicialmente considerados os temas do “objeto” da revelação e dos paradigmas para compreendê-lo. Depois, será mostrado como e quando um determinado paradigma de revelação predominou no segundo milênio. Em seguida, será visto que, no final do segundo milênio, foi resgatado outro paradigma de revelação, que era aquele, por exemplo no primeiro milênio, de Santo Agostinho e de outros autores da era patrística. Nos textos de Santo

---

<sup>58</sup> Doutor em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG), e-mail: cealv@hotmail.com

Agostinho, destacaremos alguns tópicos que evidenciam sua concepção de revelação, e que mantêm grande relevância e atualidade pastoral para a evangelização hoje.

## 1 OBJETO DA REVELAÇÃO E PARADIGMAS PARA CONCEBÊ-LO

Por objeto da revelação entende-se o conteúdo da revelação, o que é revelado. O objeto da revelação vem indicado ao se responder esta pergunta: neste mundo antes da morte, o que os seres humanos recebem de Deus e têm à disposição como revelação?

A maneira de responder a tal pergunta, e indicar o objeto da revelação, dependerá de dois paradigmas com os quais alguém concebe – na maior parte das vezes irrefletidamente – tal objeto. O primeiro paradigma – menos frequente – é sintetizado por René Latourelle na sua clássica obra *Teologia da Revelação*. A revelação, “antes que manifestação de alguma coisa, é manifestação de Alguém a alguém. É Javé ao mesmo tempo sujeito e objeto da revelação, Deus que revela e Deus revelado, Deus que se dá a conhecer e se faz conhecer” (Latourelle, 1984, p. 37-38). Nesse primeiro paradigma, o objeto da revelação é concebido como sendo sobretudo Alguém, o próprio Deus, e só secundariamente algo, coisas, palavras. Esse paradigma caracterizava o Antigo Israel, Jesus Cristo, os apóstolos e a Igreja nos primeiros séculos.

O segundo paradigma – mais frequente – concebe o objeto revelado como sendo algo, coisas, palavras. É paradigma verbalista de revelação. Neste mundo, o que os seres humanos receberam e teriam à disposição como revelação é pensado como *algo*: um imenso conjunto de palavras. O processo revelativo é tido como ação divina unidirecional – não dialogal – que se encerrou com o fim da era apostólica, quando as palavras cessaram de ser reveladas.

## 2 O PARADIGMA DE REVELAÇÃO PREDOMINANTE NO SEGUNDO MILÊNIO

Na maior parte do segundo milênio, o paradigma de revelação predominante no cristianismo foi o segundo. Sobretudo a partir do século XIII, o ensino da Teologia passou ser feito presumindo o paradigma verbalista de revelação. A partir daquele século, a Teologia Escolástica, com tal paradigma, moldou e configurou as gerações cristãs dos séculos posteriores até o fim do milênio. Uma formulação exemplar é dada pelo grande S. Tomás de Aquino: “a verdade divina, que excede o intelecto humano, desceu [*descendit*, pretérito perfeito do indicativo ativo] até nós pelo modo de revelação, não, porém, mostrada como em forma de visão, mas para ser crida como pronunciada por palavras” (Tomás de

Aquino, 2016, p. 15). Para Tomás, o imenso conjunto das frases reveladas era aquele que compunha a Sagrada Escritura.

Um século depois de S. Tomás, o padre católico inglês John Wycliffe levou o paradigma verbalista de revelação a um patamar acima e afirmou o princípio da suficiência da Sagrada Escritura em termos revelativos. Ele, na sua obra *De veritate Sacrae Scripturae* de 1378, expressou uma ideia que se tornaria “a Carta Magna da reforma de Wycliffe” (Estep, 1986, p. 65): “No seu sentido sagrado, a Escritura Sagrada é suficiente como conhecimento necessário ao caminhante [*scriptura sacra secundum sensum suum sacrum sufficit pro quacunque sciencia necessaria viatori*]” (Wycliffe, 1905, p. 181). Para Wycliffe, apenas o texto da Sagrada Escritura seria a revelação divina ou lei de Cristo: “Não é verdade que a lei de Cristo entregue na Escritura é suficiente por si? [*Nonne lex Christi in scriptura tradita per se sufficit?*]” (Wycliffe, 1906, p. 131).

No século XVI, as aceras polêmicas entre cristãos reformados (que seguiam as ideias de Wycliffe) e católicos presumiam o mesmo paradigma verbalista de revelação. Os reformadores seguiam Wycliffe e sustentavam que o imenso conjunto de frases reveladas era apenas a Bíblia. A posição católica foi definida nos Concílios de Trento (1546) e Vaticano I (1870), sustentando que as frases reveladas estavam tanto na Bíblia como em algo então denominado “tradições não escritas” (Denzinger; Hünermann, 2007, n. 1501 e 3006). Apesar das divergências, o paradigma de revelação era o mesmo nos dois lados. Protestantes e católicos concebiam que o ser humano teria à disposição neste mundo como revelação divina apenas palavras que compunham imenso conjunto de frases. Tal paradigma verbalista dominou nos dois lados por mais de seis séculos, e é ainda pujante.

No século XX, a volta às fontes logrou acesso bastante confiável ao tema da revelação conforme era concebido nas origens. A Teologia resgatou o paradigma de revelação que caracterizava o Antigo Israel, Jesus Cristo, os apóstolos e a Igreja nos primeiros séculos. O objeto da revelação é considerado como sendo sobretudo Alguém, o próprio Deus, fundamento do diálogo revelativo. O processo revelativo é visto como ação divina dialogal – nesse sentido bidirecional – que continua acontecendo mesmo após ter alcançado a plenitude em Cristo, quando tudo que Deus tinha para revelar neste mundo foi dado a descobrir pela primeira vez.

### 3 ELEMENTOS DA NOÇÃO DE REVELAÇÃO DO HIPONENSE

Veremos três tópicos da noção de revelação de Santo Agostinho. Primeiro, com qual paradigma ele concebia o objeto da revelação à nossa disposição neste mundo? Segundo, para Agostinho a revelação havia terminado ou continuava? Terceiro, achava ele que neste mundo podemos alcançar tudo da revelação? A pesquisa examinará três obras significativas a respeito: *De Magistro*, *In Iohannis Evangelium Tractatus* e *Sermo 179*.

#### 3.1 Objeto e paradigma de revelação de Agostinho

Será que Agostinho seguia o paradigma verbalista de revelação? Não. Para Agostinho, sobretudo a pessoa de Cristo e suas ações são o objeto revelado. Ele escreveu: “O que é a doutrina do Pai, senão a Palavra do Pai? O próprio Cristo é a doutrina do Pai, pois Ele é a Palavra do Pai” (Agostinho, 2010b, n. 29,3). A pessoa de Cristo, com suas ações, compõe o cerne da revelação a nós aqui disponível: “Sendo Cristo mesmo a Palavra de Deus, então a ação da Palavra é palavra para nós” (Agostinho, 2010b, n. 24,2). Para Agostinho, o que Deus revela é sobretudo Alguém, Cristo, mais do que apenas frases.

#### 3.2 Continuidade da revelação

Para o Hiponense, a revelação não terminou no passado, mas continua acontecendo:

Está escrito nos profetas: Todos eles serão ensinados por Deus (Jo 6:45). [...] Todos os filhos do Reino serão ensinados por Deus, não por homens. Mesmo que eles ouçam os homens, o que eles entendem lhes é dado interiormente, expresso interiormente, *revelado [revelatur]* interiormente. O que os seres humanos fazem com o anúncio que ressoa do lado de fora? O que eu faço agora que estou falando? Faço chegar aos seus ouvidos o som das palavras. Se não houvesse dentro de vocês aquele que lhes *revelasse [revelat]*, para que eu estaria me expressando, ou para que eu estaria falando? O cultivador da árvore é externo, o Criador está interiormente (Agostinho, 2010b, n. 26,7).

Segundo Agostinho, a revelação é contínua e permanece acontecendo, nas gerações posteriores a dos apóstolos, mediante ação dialógica com Cristo no interior do ser humano. Ele escreveu: “Ele é ensinado não por minhas palavras, mas pelo próprio objeto que Deus lhe manifesta interiormente. Sobre isso se poderia também dizer uma conversa. [...] Seria, portanto, oportuno, de acordo com a disposição de tuas forças, ouvir o mestre interior [...]” (Agostinho, 2010a, n. 12,40). Agostinho também afirmou:

Nós nos pomos em conversação [...] com a verdade que na interioridade governa a própria mente [...]. E aquele com quem conversamos, Cristo, ensina, aquele de quem foi dito que habita no interior do ser humano, isto é, o poder e a sabedoria eternamente imutáveis de Deus. Toda alma sensata conversa com ela, mas ela se mostra a cada um dentro dos limites com os quais ele pode ter conhecimento, de acordo com sua boa ou má vontade (Agostinho, 2010a, n. 11,38).

Em um de seus discursos homiléticos, Agostinho manifestou que, “interiormente, onde ninguém vê, somos todos ouvintes: interiormente no coração, na mente, onde Ele é o nosso mestre que os exorta ao louvor. Pois eu falo de fora, Ele os anima por dentro” (Agostinho, 2010c, n. 7). Agostinho manifestou a mesma ideia ao comentar o Evangelho de João: “Temos Cristo interiormente em nós como nosso mestre” (Agostinho, 2010b, n. 20,3). Essa ação dialógica de Cristo no interior do ser humano é explicitamente tida como revelação divina:

Aquele que habita em você fala com você. Aquele que habita dentro de você pode lhe falar sobre isso melhor do que aquele que fala de fora. [...] O segredo íntimo do Pai é chamado de seio. Aquele que conhece o Pai em seu segredo mais íntimo veio para mostrá-lo a nós. [...] E como convém que também nós lhes digamos alguma coisa a respeito, não nos calamos à sua caridade quanto ao que o Senhor nos *revela* [*revelat*] (Agostinho, 2010b, n. 3,15.17).

### 3.3 Até onde neste mundo podemos alcançar de Reino de Deus e revelação?

Para Agostinho, a ação dialógica revelativa no interior do ser humano progride mediante o crescimento na justiça e no amor. Contudo, o que poderemos alcançar nesta vida acerca do objeto da revelação tem limitações. Devemos ter a humildade de reconhecer que nosso conhecimento é limitado, e limitada a compreensão que temos.

Quando se ama de alguma forma o que se conhece, em virtude desse amor passa-se a conhecer melhor e mais profundamente. Se, portanto, vocês progredirem no amor que o Espírito Santo derrama em vocês, ele lhes ensinará toda a verdade (Jo 16,13), ou, como se encontra em outros códices, ele o guiará a toda a verdade. Por isso é dito em um salmo: “Guia-me, Senhor, pelo teu caminho, e andarei na tua verdade” (Sl 85,11). Assim vocês não precisarão de mestres externos para aprender as coisas que o Senhor não quis dizer naquele momento, mas será suficiente que todos vocês se deixem ensinar por Deus (Jo 6:45). [...] Se, no entanto, o Mestre interior [...] quisesse nos falar interiormente [tudo...], ainda assim não aguentaríamos. Por isso, não creio que a pregação que lhes ensinará toda a verdade ou os guiará para toda a verdade possa ser plenamente realizada nesta vida por alguém, quem quer que seja [...]. Portanto, não é nesta vida que saberemos tudo e alcançaremos o conhecimento perfeito que o Senhor nos prometeu no futuro por meio do amor do Espírito (Agostinho, 2010b, n. 96,4).



## CONCLUSÃO

Dupont (2022, p. 5) lucidamente observou: “o mínimo que podemos concluir é que Agostinho convida-nos a debater questões que não perderam nada de sua força até os dias de hoje”. O resgate da original noção de revelação judaico-cristã, que era também aquela de Agostinho de Hipona, permitiu que a Teologia se aprofundasse na familiaridade com formulações de fé antigas, venerandas e perfeitamente ortodoxas, mas que não eram aristotélico-tomistas. Elas eram diferentes da noção de revelação dominante no segundo milênio, e caracterizavam-se por mostrar elementos fundamentais que, por séculos, haviam ficado como que esquecidos. No primeiro milênio tais elementos estavam vigorosos no Hiponense. Sua noção de revelação caracteriza-se por ênfase cristocêntrica e afirmação de ação revelativa contínua no tempo presente de vida, o que, pelo conceito teológico de *apropriação*, é costumeiramente referido como ação pneumatológica.

Na concepção de revelação de Agostinho, o Deus que se revela é Deus que se ajoelha, abaixa-se para entrar em diálogo com os mínimos seres humanos. Neste sentido, é Deus “em saída”, como se diz hoje. Não é Deus soberbo que se põe distante, mas Deus que se aproxima abaixando-se. Isto quer dizer que, para o autor da revelação, a situação dos seres humanos a quem Ele se revela tem grande importância. O jeito de Deus pôr-se nesse diálogo que ele abre – ajoelhando-se, abaixando-se, fazendo-se pequeno, colocando-se “em saída” – já é mensagem central da revelação: é o jeito de ser que Ele quer para os humanos serem Igreja. Paulo já o havia manifestado em 1Cor 1,27-28: “O que para o mundo é loucura, Deus o escolheu para envergonhar os sábios, e o que para o mundo é fraqueza, Deus o escolheu para envergonhar o que é forte. Deus escolheu o que no mundo não tem nome nem prestígio, aquilo que é nada, para assim mostrar a nulidade dos que são alguma coisa”.

Na concepção de revelação de Santo Agostinho, a evangelização e a catequese de adultos não se compunham de mera transmissão de conhecimentos doutrinários, mas sim em lançar-se ao encontro pessoal com Alguém e com seu jeito de ser, encontro com uma alteridade que pensa bem diferente de nós. Para o *Doctor Gratiae*, as ações, gestos e opções de Cristo tinham grande valor como revelação de Deus. Emerge nisso a figura do ser humano Jesus como pleno revelador de Deus. Esse era elemento essencial da noção de revelação do próprio Cristo e dos apóstolos. Jesus revelou Deus em plenitude por meio de atitudes, com seu jeito de ser, e não apenas com as palavras que saíram de sua boca.

Na concepção de revelação de Santo Agostinho de Hipona, cada ser humano é território sagrado no qual o Deus-Trindade está presente empreendendo ação revelativa, no qual Cristo ressuscitado e o Espírito Santo estão se manifestando e tentando dar-se a descobrir. Isso confere grande dignidade a cada ser humano. A ofensa à dignidade de um ser humano (por exemplo, violência, extermínio, exploração, opressão) é, por isso, acinte ao próprio Deus, conforme 1Jo 4,20-21: “Se alguém disser ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê. E este é o mandamento que dele recebemos: quem ama a Deus, ame também seu irmão”.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. De Magistro liber unus. In: **Sant’Agostino**: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. 2010a. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>. Acesso em: 25 jul. 2024.

AGOSTINHO DE HIPONA. In Iohannis Evangelium Tractatus centum viginti quatuor. In: **Sant’Agostino**: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. 2010b. Disponível em: [https://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm). Acesso em: 25 jul. 2024.

AGOSTINHO DE HIPONA. Sermo 179. In: **Sant’Agostino**: S. Aurelii Augustini Opera Omnia. 2010c. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Acesso em: 25 jul. 2024.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (org.). **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DUPONT, Anthony. Studying Augustine of Hippo in the 21st Century. A Plea for a Renewed Augustinology. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 49, n. 112, p. 1-7, jul./dic. 2022.

ESTEP, William. *Renaissance and Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

LATOURELLE, René. **Teologia da Revelação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. v. 4. São Paulo: Loyola, 2016.

WYCLIFFE, John. De *Veritate Sacrae Scripturae*. v. 1. London: Wyclif Society, 1905.

WYCLIFFE, John. De *Veritate Sacrae Scripturae*. v. 2. London: Wyclif Society, 1906.



**GT 3**

**Memória, História e  
Comunicação nas Religiões**

# GT 3

## **Coordenação:**

Dr. Rodrigo Follis - UNASP/SP

Dr. Fábio Augusto Darius - UNASP/SP

Dr. Cícero Bezerra - UNINTER/PR

Dr<sup>a</sup>. Flávia Medeiros - Metodista/SP

Dr<sup>a</sup>. Vanessa Meira - UNASP/SP

## **Ementa:**

Este grupo de trabalho propõe uma investigação ampla sobre as interações entre religião e as dimensões da memória, história e comunicação. Reconhecendo a importância de cada campo, incentivando a exploração singular ou combinada dessas áreas, sempre sob o prisma das questões religiosas, bíblicas e/ou teológicas. A abordagem flexível permite aos participantes aprofundarem-se em um, dois ou todos os temas propostos, estimulando uma compreensão multifacetada das expressões religiosas na sociedade contemporânea. A complexidade do fenômeno religioso no mundo moderno demanda um olhar interdisciplinar que possa abarcar suas diversas manifestações. Ao desdobrar o estudo em três eixos principais — memória, história e comunicação, oferece-se um espaço para a análise detalhada das variadas formas pelas quais a religião permeia e é moldada pelas dinâmicas sociais, educacionais, culturais e tecnológicas. A opção por trabalhar com uma ou mais áreas visa fomentar pesquisas que reflitam a riqueza e a diversidade dos estudos religiosos e/ou teológicos. Os objetivos encontram-se em propiciar um ambiente para o estudo aprofundado das relações entre religião e memória, explorando como as tradições são lembradas, reinterpretadas, ensinadas e perpetuadas. Busca-se investigar as intersecções entre religião e história, analisando os impactos dos eventos e movimentos históricos nas práticas e crenças religiosas e/ou examinar a relação entre religião e comunicação, considerando o papel dos meios de comunicação na formação da imagem pública das religiões e na disseminação de discursos teológicos.

## O NOVO MONASTICISMO EMERGENTE, O PLURALISMO RELIGIOSO E O FUTURO DAS RELIGIÕES

*Carlos Flavio Teixeira\**

*Luan Alves Cota Mól\*\**

**Resumo:** O teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer previu que uma nova espécie de monasticismo surgiria com a proposta de restaurar os princípios do “verdadeiro” cristianismo. Após o Concílio Vaticano II, algo semelhante vem emergindo, apresentando-se, tanto com diferenças quanto com semelhanças em relação ao monasticismo medieval. Tal movimento parece caracterizado por ser um fenômeno de origem sincrética e viés pluralista. Adotando o método de revisão bibliográfica, sob o viés descritivo e comparativo, o objetivo deste artigo é (1) revisitar os contornos, histórico e teológico, do monasticismo medieval; em seguida, comparar o novo modelo emergente com seu antecedente análogo e, por fim, (3) destacar as possíveis relações do novo monasticismo com os segmentos católico e protestante, bem como sua vocação de impacto no futuro das religiões. Por meio da observação das principais práticas espirituais enfatizadas por este novo movimento, tais como a oração contemplativa e as obras socioassistenciais, será possível sinalizar a sua relação ambígua, tanto com a ontologia do catolicismo medieval, quanto com a vocação socioassistencial do protestantismo posterior, mostrando-se ainda como forte mecanismo de fomento ao pluralismo mais amplo no contexto religioso atual. Ao final, evidencia-se que o novo monasticismo, devido a sua teologia e práticas litúrgicas, atua como fator que busca unir de maneira mística os movimentos religiosos, apesar das diferenças doutrinárias que existem no âmbito dos variados ramos do cristianismo e fora deles.

**Palavras-chave:** monasticismo medieval; novo monasticismo; catolicismo; protestantismo; pluralismo religioso.

### Introdução

Neste trabalho, o termo “pluralismo religioso” é utilizado para se referir à pluralidade de religiões na sociedade contemporânea e ao diálogo inter-religioso que busca identificar na profundidade de cada religião uma mística universal (Souza, 2013). A abordagem proposta, por meio de um levantamento bibliográfico, é limitada na medida em que fornece apenas um breve vislumbre do novo movimento monástico. Assim, outras pesquisas interdisciplinares a respeito de movimentos pluralistas trariam contribuições adicionais para uma discussão sobre o novo monasticismo como um potencializador do pluralismo religioso.

No contexto teológico da sociedade atual, é possível encontrar a origem mais remota da ideia de um “novo monasticismo” na seguinte afirmação de Bonhoeffer (2004, p. 424): “A restauração da Igreja certamente virá de uma espécie de novo monasticismo”. Além disso, como muitos protestantes pós-

---

\* Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática pela Andrews University (EUA), Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática pela Escola Superior de Teologia (EST). Docente e pesquisador no SALT - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia sediado na Faculdade Adventista da Amazônia (SALT-FAAMA). E-mail: carlosflavioteixeira@gmail.com.

\*\* Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2022). Pastor de igrejas na região central de Minas Gerais. E-mail: luan.mol@adventistas.org.

modernos têm se sentido insatisfeitos com a experiência e doutrinas da tradição cristã institucionalizada, as práticas monásticas têm reaparecido como uma tentativa de reavivamento da fé verdadeira, não somente no catolicismo, mas também no meio protestante (Green; Stevens, 1994). Essas novas propostas, como pode ser observado, são mais adaptações de modelos antigos à contemporaneidade do que propostas realmente inovadoras.

É possível encontrar a relação entre o novo-monasticismo e as práticas monásticas medievais (católicas), de tal modo que há uma relação ambígua de dependência e renovação entre ambas, como será observado. Faz-se necessário, então, compreender a origem e práticas do monasticismo clássico, a fim de delinear as origens e significados da atual proposta e suas possíveis implicações para o futuro do protestantismo (Tennenhouse, 2016, p. 154).

### 1. Monasticismo Clássico

Conforme afirma Miller (1997, p. 317), o monasticismo clássico surgiu por volta do século 3, tendo Antão como o pai desse movimento. Antes dele, porém:

um jovem chamado Paulo de Alexandria, que fez sua morada no deserto de Tebas, no Alto Egito [...] se tornou ligado ao modo de vida que adotou por necessidade, e é celebrado como o primeiro eremita cristão, embora não tivesse fama ou influência na época.

Embora, desde os tempos mais remotos, sempre tenham existido aqueles que, por questões religiosas ou não, decidiram viver afastados da sociedade, no âmbito da cosmovisão monástica católica o isolamento da sociedade e do mundo material é necessário a fim de que a espiritualidade seja efetivamente desenvolvida. Isso ocorre, ao menos em parte, pelo fato de que desde os primeiros séculos da era cristã autores cristãos passaram a adotar pressupostos ontológicos derivados do dualismo filosófico grego. Segundo Bharati e Johnston (2023), o movimento monástico possui como uma de suas verdades fundamentais a crença de que a “salvação não pode ocorrer enquanto o corpo existir” e isso pode ser mais bem compreendido ao se observar com atenção a influência da filosofia greco-romana sobre a teologia cristã (Kerbs, 2023).

Desde Filo de Alexandria, filósofo judeu do primeiro século, já é possível se notar a forte influência de elementos platônicos e aristotélicos derivados da filosofia grega – e que moldaram sua visão de Deus, homem e mundo. Filo divide o mundo, seguindo o dualismo grego, entre mundo inteligível (imaterial) e sensível (material) (Fraile, 1966, p. 697)<sup>59</sup>. De forma semelhante a Filo, os primeiros apologetas cristãos passaram a adotar os pressupostos da filosofia grega, sendo possível notar que “a teologia cristã tem extraído sua orientação hermenêutica das ideias filosóficas” (Canale, 2006, p. 44, tradução nossa). Este dualismo está relacionado com a filosofia helenística, da qual os pais apologetas e, posteriormente, os teólogos medievais extraíram sua base teológica (Milosavljevic, 2012, p. 9).

A compreensão dualista da ontologia exige não apenas uma dicotomia cosmológica (entre mundo espiritual e mundo material), mas também um dualismo antropológico (entre alma e corpo). Desta forma, o sincretismo entre o cristianismo e a filosofia resulta da adoção de noções como a

---

<sup>59</sup> Ver também ALEXANDRIA, Filo. *De Opificio Mundi*, LCL, 4.1 *Quod Deus immutabilis sit*, p. 31-32.

separação de corpo (material) e alma (imaterial). É possível encontrar essa visão nos escritos de Agostinho e Aquino, cujos escritos serviram, respectivamente, de fundamento para a construção e desenvolvimento das teologias protestante e católica (Canale, 2006, p. 49). Nesse contexto, a realidade última e perene não se encontra no mundo material, criado por Deus, mas no mundo dito “espiritual”, supranatural, tanto para o catolicismo como para o protestantismo.

A partir dessa pressuposição fundamental, que considera ser real a existência do abstrato e do concreto – embora o primeiro seja imaterial e atemporal –, não somente a cosmologia foi reconfigurada, mas também a Teontologia e a antropologia. Neste último aspecto, a fim de libertar a alma do suposto aprisionamento do corpo, fez-se necessário lutar contra o que é material e temporal, em contraste com a alegada existência imaterial e atemporal da alma. Tendo esse cenário como cosmovisão, a vida monástica foi idealizada como o viver no afastamento das coisas materiais do mundo terreno, através de um controle estrito e negação das necessidades do corpo, disciplinando-o ou castigando-o. Em outras palavras:

A base da vida monástica é um conjunto de preceitos espirituais que articulam o valor supremo ou fornecem apoio ao corpo e à mente em sua jornada para qualquer consumação suprema que possa ser imaginada. A contemplação intensa, muitas vezes acompanhada de rigores físicos, constitui prática ascética — ou seja, oração, adoração, encantamento, propiciação e várias formas de auto humilhação ou auto-inflação (Bharati; Johnston, 2023).

É neste contexto que surgem as práticas espirituais, ou sacramentos, que consistem em um ritual que serve como meio para que a graça divina atue no nível da alma para alcançar o indivíduo (Asad, 1987, p. 171, 181, 182). Neste sentido, a encarnação de Cristo atua como instrumento entre um Deus imaterial e os seres humanos materiais, a fim de alcançar os crentes ainda escravizados pelo corpo na terra (Rodrigues, 2018, p. 95). Além do batismo e da Santa Ceia, por exemplo, a oração (especialmente a *lectio divina* ou oração contemplativa que será analisada mais adiante), é considerada uma prática sacramental que une o ser humano a Deus (Moritz, 2008, p. 31). O sacramento, portanto, atua como um meio visível de salvação (Vatican News, 2021).

Em síntese, em seu modelo clássico e tradicional, o monge se dedicava ao celibato e praticava os sacramentos salvíficos (Johnston, 2000, p. 866). Posteriormente, o monasticismo se dividiu em diversos movimentos, como a ordem beneditina, que segue um ritmo diário de sacramentos como oração e trabalho em prol de pessoas necessitadas (Benedict, 2011). Após uma breve síntese sobre o monasticismo clássico, será considerada a origem do novo monasticismo e sua relação teológica com seu correspondente análogo.

## 2. Novo Monasticismo

Nos contextos católico e protestante, o novo monasticismo surge a partir do Concílio Vaticano II, e está renovando o paradigma de vida monástica, trazendo a contemplação à contemporaneidade. Esse movimento, ao mesmo tempo em que se relaciona com as comunidades monásticas medievais, também existe em relação crítica a elas. Essas comunidades neo-monásticas importaram as práticas e formas tradicionais da religião católica, em um processo de restauração em vez de inovação. Franciscanos e outras comunidades católicas, por exemplo, têm sido extremamente influentes em popularizar práticas de oração contemplativas no contexto (pós) moderno (Aylen, 2020, p. 18, 27).

Embora interessado na vida monástica, o movimento atual também critica a forma antiga, especialmente em sua ênfase de se afastar em absoluto do mundo material. Assim, é proposto que os

mosteiros atuais deveriam surgir dentro dos muros das grandes cidades para fazer uma diferença social e comunitária ao invés de se afastar delas como no modelo medieval (Palmisano; Jewdokimow, 2019, p. 4). Enquanto o monasticismo medieval enfatizava a separação do mundo material para se aproximar das realidades espirituais, o modelo atual, como fruto do pós-modernismo, aproxima as realidades espirituais do mundo material, tentando um nível de acomodação do mundo considerado secular com o espiritual e buscando alcançar os oprimidos da sociedade, ao invés de afastar-se deles.

Essa mudança pode ser compreendida ao se observar que o novo monasticismo segue a compreensão pós-moderna de que na profundidade de cada ser há uma união de toda a humanidade entre si, uma unidade com a terra, com as criaturas e com o cosmos. A partir dessa interpretação da realidade, Deus é reinterpretado como uma substância etérea inerente a cada ser, presente em cada partícula existente, ainda que de forma mística, santificando toda a sociedade secular, fazendo com que os novos monges vivam uma vida sagrada em meio a sociedade e não mais à parte dela (Bucko; Mcentee, 2015, p. 94). Separar-se do mundo, portanto, não é mais necessário para se encontrar com o divino, visto que a espiritualidade está presente no interior de cada indivíduo.

É possível perceber que esse movimento apresenta-se como uma forma religiosa monástica adaptada ao contexto pós-moderno, ao menos no tocante à busca por autonomia individual e influência popular. Se afigura, então, como uma nova proposta de se viver consagrado, a qual possui ainda elementos da tradição monástica clássica, mas evitando o reconhecimento institucional-religioso que havia no passado entre os monges e a igreja vigente (Palmisano; Jewdokimow, 2019, p. 2). Apesar das rupturas, percebe-se que ainda existem sacramentos adaptados à ontologia pós-moderna. Neste sentido, as práticas sacramentais ainda possuem relevância, especialmente a *lectio divina* e outras formas adotadas e adaptadas da igreja católica romana, fazendo-se com o que o “protestantismo monástico” seja na realidade uma adaptação e continuação do catolicismo e dualismo clássico (Moritz, 2008, p. 31).

Assim, após o Concílio Vaticano II, ao adotar muito da tradição católica romana, essas comunidades protestantes demonstram um interesse em caminhos antigos, sendo uma continuação dessa antiga igreja, utilizando o termo católico no sentido universal antes de denominacional (Eccles; Simon, 2016, p. 176). O novo monasticismo, então, é um movimento cristão inter-denominacional que, a partir de uma espiritualidade pós-moderna, une católicos e protestantes e abrange muito mais do que somente o cristianismo, como será visto a seguir ao se destacar algumas das suas práticas monásticas e sua relação com as demais religiões (Tennenhouse, 2016, p. 154).

### **Práticas Contemplativas**

Em contraste com o monasticismo clássico, no novo monasticismo há uma restrição no tempo da oração coletiva, a fim de aumentar o tempo disponível para o trabalho profissional e voluntário no contexto urbano, decorrente da já mencionada adaptação na ontologia. Neste movimento católico e protestante, mais momentos são dedicados à oração e ao serviço aos pobres. Assim, surge uma “igreja emergente”, “não uma nova religião, mas uma nova forma de ser religioso” (Bucko; Mcentee, 2015, p. 50) movendo-se para bairros empobrecidos para construir relações de mutualidade com os pobres. Entretanto, evita-se a nomenclatura religiosa institucional, combinando a contemplação com a ação e evitando-se a separação entre o sagrado e o secular que havia no modelo clássico (Bucko; Mcentee, 2015, p. 61).



As duas principais formas de sacramento no novo monasticismo são a contemplação (meditação) e a ação social (caridade). Em outras palavras, contemplação e ação equivalem, respectivamente, a amar a Deus e amar o próximo (Downey, 2019, p. 31). Conforme proposto, o ápice do encontro com Deus dá-se no contato com o oprimido, pois Jesus manifesta-se quando o indivíduo entra em contato com o outro, com os pobres e marginalizados da sociedade, uma vez que os indivíduos seriam a materialização do divino. Seguir essas práticas seria “imitar o exemplo de Cristo” (Tennenhouse, 2016, p. 156).

O monge moderno, então, é chamado a viver uma vida contemplativa, mas não se afasta do mundo secular, pois não acredita que este seja secundário. Antes, crê ser indispensável a atividade no mundo secular para se encontrar com o Deus presente em tudo e todos (Panikkar, 1982, p. 83). É possível perceber, portanto, que o ideal católico medieval de contemplação mística é mantido; entretanto, passa a ser concebido dentro de uma espécie de espiritualidade adaptada à pós-modernidade e às necessidades sociais contemporâneas, flertando com o catolicismo e ampliando suas práticas espirituais sem, contudo, manter o vínculo institucional. Assim, o indivíduo religioso tem seu ímpeto pelo sagrado satisfeito, ao mesmo tempo que vê satisfeita a sua necessidade de autonomia e a sua vontade de impacto social. Isso é possível em razão dos conceitos teológicos elementares aceitos, tanto pelos movimentos ligados ao catolicismo como por alguns movimentos protestantes.

Deus, segundo o novo monasticismo, não pode ser colocado em palavras, uma vez que sua natureza é indescritível, uma energia (Petroff, 1986, p. 197). Neste contexto, a oração contemplativa, ou “centrante”, restaura práticas meditativas dos pais medievais e tem como objetivo exercitar as práticas espirituais a fim de aprofundar a experiência religiosa pessoal com o sagrado. Através de um estado de silêncio interior busca afastar-se dos próprios pensamentos para se “alcançar a linguagem de Deus no silêncio” (Ludueña, 2016, p. 144). Além da relação com o catolicismo, “esse tipo de oração meditativa também se aproxima às religiões orientais, das quais o monasticismo também adota algumas de suas crenças e práticas” (Gilli; Palmisano, 2016, p. 101).

Segundo Ludueña (2016, p. 145), os praticantes do novo monasticismo estão abertos a princípios das religiões orientais. A ênfase no indivíduo e sua energia divina interior, em contraste com a centralização institucional religiosa, é mais uma marca do novo movimento. A igreja deixa de ser o canal dos sacramentos entre o divino e o humano, uma vez que a energia divina está presente em tudo. Estes elementos, afirma Ludueña, abrem o terreno para a meditação cristã se relacionar com a meditação oriental. Ambos os movimentos, entretanto, relacionam-se, pois a ontologia dualista ainda está presente (por meio da teolontologia, cosmologia, antropologia), uma vez que, por meio da prática meditativa, o indivíduo afasta-se do mundo sensorial, aproximando-se do espiritual. Assim, apesar da tentativa de se adaptar ao contexto contemporâneo, o novo monasticismo ainda carrega fortes traços do dualismo greco-romano medieval.

Por meio das orações contemplativas, lembra Smith (2016, p. 124), o ser humano é colocado em uma “área atemporal”. Em outras palavras, segundo ele, “a oração contemplativa é realmente falar com Deus no silêncio do [...] coração.” O conteúdo “não é nada, não são nem palavras, é apenas estar presente” em Deus. Aqui se percebe que o dualismo entre o material/temporal *versus* o imaterial/atemporal permanece, indicando que, assim como no período clássico, o novo monasticismo busca o encontro não-cognitivo com Deus na alma. A diferença consiste que o Deus imaterial que estava separado do mundo material agora é considerado como estando na profundidade espiritual de cada ser.

Deus não é pensado como uma pessoa, mas como uma energia espiritual e cósmica. O encontro com o divino, então, não se dá por meio de palavras, pois essas pertencem à esfera histórico-temporal da realidade. Ainda que a oração possa incluir palavras, elas não são consideradas necessárias, uma vez que a oração mais profunda ocorreria por meio de um relacionamento no qual paradoxalmente se escutaria Deus através do silêncio da meditação (Steindl-Rast, 1984, p. 58). Segundo Smith (2016, p. 124 e 125), ao praticar a oração contemplativa, o indivíduo “não deve pensar em Jesus, na igreja, na encarnação, na paixão, até na doutrina da trindade. Meister Eckhart diria apenas para soltar e deixar Deus... quando você entra em oração, desliga as operações da consciência comum. Não pense em nenhum assunto religioso, seja lá o que for”.

Dessa maneira, doutrinas e conteúdos cognitivos são considerados elementos sociais e culturalmente construídos, sendo os frutos do místico encontro humano com o divino. A oração, entendida no contexto católico também como contemplação, é “a simples expressão do mistério da oração. É um olhar de fé fixado em Jesus, uma atenção à Palavra de Deus, um amor silencioso” (VATICANA, 2019, p. 653). Nessa perspectiva, neste momento de silêncio a alma entraria em contato com Deus, num diálogo sem palavras ou informações, num encontro místico. As palavras não fazem parte desse momento, dizem, pois a “Palavra” de Deus é silenciosa e universal, ultrapassando limites institucionais e religiosos.

O foco principal da disciplina espiritual dessa oração dita “centrante” ou contemplativa é a busca por permanecer continuamente na presença do “Eu”, isto é, a presença do “ser” que é nomeado de diferentes maneiras, mas que é reconhecido como a fonte de todas as coisas, o imenso amor que permeia a essência de toda a humanidade. Uma vez que a oração contemplativa desconhece temas ou doutrinas, ela tornou-se um recurso de apoio ao pluralismo religioso, uma vez que o contato com Deus é subjetivo, centralizado na experiência individual de cada pessoa (Pryce, 2019, p. 86). Cabe ainda mencionar a relação entre a prática contemplativa do novo monasticismo e o futuro das religiões mundiais.

### **3. Práticas Contemplativas e Pluralismo Religioso**

O sincretismo teológico, como percebido, é um aspecto distintivo do novo movimento monástico. É afirmado que, ao cuidar uns dos outros e dos pobres, o religioso estará amando e Deus, sendo que essas práticas de amor podem unir indivíduos de diferentes perspectivas filosóficas e teológicas. O ato de praticar o amor de Deus ao amar os pobres cria uma comunhão espiritual com os outros e com o divino, independente das discordâncias doutrinárias (Tennenhouse, 2016, p. 158).

Algo “central para o novo monasticismo é [...] o objetivo de encontrar um terreno comum em meio às diferenças”. Deus é encontrado nos lugares abandonados da cidade e não mais na tradição religiosa cristã (Wilson-Hartgrove, 2008, p. 65). O Deus atemporal “fora de nós” do período clássico e depois negado no período moderno, passa a ser a essência divina “dentro de nós” e despersonalizado no período pós-moderno. Nesse cenário, o encontro com Deus não é mais realizado por meio do sacramento (católico) ou da doutrina (protestante), mas por meio do encontro com o próprio “eu” ressignificado na contemplação e encontro com o que há de divino em si mesmo e no outro.

Nessa perspectiva pós-moderna, em cada partícula existente está presente uma energia cosmológica que santifica a todos: o divino (Bucko; Mcentee, 2015, p. 94). Neste contexto, as várias estruturas teológicas e religiosas são vistas como parte de um todo maior, o corpo mais amplo de Cristo, a igreja universal (ou católica), mística. Há aqui uma forte dose de espiritualização do conceito

de igreja. O foco, então, está naquilo que é essencial, no amor transcendental e divino que permeia as manifestações religiosas e estar no íntimo de todas as coisas, “sendo alcançado por todos através de práticas místicas, como a meditação” (Tennenhouse, 2016, p. 167).

A partir dessa ótica, a linguagem plural do corpo histórico de Cristo como igreja universal une as perspectivas denominacionais em um cristianismo dito mais “holístico”, que argumenta que todas as religiosidades compartilham da mesma espiritualidade transcendente, ou seja, são todas diferentes formas de expressão da mesma essência divina (Wilson-Hartgrove, 2008, p. 43; Harrold, 2010, p. 90, 183). Utilizando-se da linguagem dos símbolos de Paul Tillich, Tennenhouse (2016, p. 161) afirma que, “como a essência da cultura, a linguagem funciona tanto como uma ferramenta quanto como um produto simbólico”, fazendo com que, por detrás das doutrinas, exista um significado transcendente compartilhado, o ser divino presente em todo o cosmos. Esse significado transcendente poderia ser acessado, por exemplo, através das obras sociais e oração contemplativa.

É neste sentido que os praticantes da meditação são considerados pluralistas religiosos, pois a meditação contemplativa é vista como um elemento que permite a comunicação com outras religiões, transcendendo qualquer teologia concreta (Mermis-Cava, 2009). Uma vez que a oração contemplativa não consiste em palavras, mas sim em um encontro místico com o divino, o fundamento ou raiz dessas comunidades consiste, em última instância, na subjetividade de cada indivíduo, no silêncio de si mesmo e no encontro com a energia divina (Tennenhouse, 2016, p. 160). As formulações teológicas e doutrinárias são secundárias neste processo, não possuindo valor essencial em si mesmas.

Pennington (1988, p. 192), um monge contemplativo, afirmou, após ter meditado com pessoas de diferentes tradições religiosas, que “no silêncio é onde experimentaram uma unidade profunda”. Em outras palavras, ele afirma que “quando vamos além dos portais da mente racional para a experiência, só há um Deus a ser experimentado.” Sendo assim, independentemente das diferentes doutrinas e compreensões teológicas, a experiência divina mística é crida como permeando todas as religiões e indivíduos e tendo prioridade em relação à conteúdos proposicionais.

A ideia, então, é que a nova mística proporciona assim o encontro das religiões, pois possibilita um compartilhamento do significado subjetivo transcendente, o qual vai além de qualquer denominação, como afirma Besecke (2001). Nessa linha de pensamento entende-se que:

Cada religião [...] oferece um caminho único para o Mistério Final e produz frutos únicos, assim como cada jornada individual [...] onde a tranquilidade de Buda complementa o amor radical de Cristo [...] e onde a indignação profética hebraica pode ser fundida com a espiritualidade encarnada do profeta Moamé [...] e as revelações atemporais dos sábios hindus (Bucko; Mcentee, 2015, p. 111).

E como o corpo de Cristo é considerado um todo religioso sem fronteiras, que transcende as estruturas de segmentos, a união inter-denominacional ocorreria não através da exclusão das denominações, mas através da contenção de todas as diferenças na busca por sua espiritualidade compartilhada entre elas. Nesse sentido, a concepção plural de unidade entre as divisões denominacionais forneceria a base para uma espiritualidade reflexiva coletiva (Tennenhouse, 2016, p. 162,170).

A expectativa do novo monasticismo, entretanto, não é tornar todas as religiões como se fossem uma só, mas, apesar das diferenças doutrinárias, unir as religiões na contemplação da espiritualidade

interior e na prática do amor. É unir todas as religiões em uma só essência comum, com um mesmo direcionamento comum, vivendo práticas comuns. Apesar das diferenças de crenças, como afirma Wilson-Hartgrove (2008, p. 37, 38 e 129), católicos, anabatistas, evangélicos e protestantes se unem no objetivo de cuidar dos sem-teto, o ápice do encontro com o divino. Desta forma, o fator místico-social contemporâneo não só relaciona o catolicismo e o protestantismo como componentes do diálogo ecumênico (união entre cristãos), mas também cria um vínculo com as religiões orientais, formando, dessa maneira, uma essencialidade espiritual mundial (união entre religiosos): um pluralismo religioso sem precedentes (Palmisano; Jewdokimow, 2019, p. 4).

### Considerações Finais

A resposta encontrada em alguns segmentos cristãos, para a religião ser relevante no contexto pós-moderno, é tornar a vida religiosa mística, contemplativa, supranatural, individualmente centrada e socialmente engajada. Com essa proposta emerge o novo monasticismo, após o concílio Vaticano II, como um movimento inicialmente católico e posteriormente protestante que integra a si elementos do monasticismo clássico e de práticas orientais. A religião passa a ser vista como não dependente do conteúdo cognitivo propositivo, mas podendo ser vivenciada como reconhecimento da manifestação do divino em todas as coisas. As religiões, neste contexto, são uma expressão da dimensão profunda, divina e atemporal na vida humana, se concretizando em uma caminhada espiritual individual, mas também social, uma vez que todos os indivíduos participam do mesmo cosmos divino universal (Teasdale, 1999, p. 238-40, 243).

Através da oração contemplativa e engajamento social, então, todas as crenças, povos, natureza e o “eu” interno espiritual, ou cosmos divino, se encontram em uma espiritualidade essencial compartilhada (Milosavljevic, 2012, p. 38). O pluralismo religioso, nesse contexto, surge como terreno comum para uma vivência religiosa desinstitucionalizada, a qual seria o resultado natural de um encontro místico e não-cognitivo com o divino. Conforme notado na breve recapitulação de alguns movimentos neo-monásticos, as práticas espirituais, especificamente a oração contemplativa e as obras sociais, estão tanto relacionadas com o catolicismo medieval e sua ontologia dualística quanto com as religiões orientais, que também possuem práticas meditativas e caritativas baseadas na mesma cosmovisão.

Nota-se, portanto, um terreno comum entre protestantismo, catolicismo e espiritismo, como afirma Ludueña (2016, p. 138), unindo aspectos teológicos milenares e direcionando as religiões rumo a uma união cosmológica e mística. Esse fenômeno é um tanto ambíguo em razão de sua tentativa de acomodar a privatização e a socialização do sagrado. Sua proposta de emancipação institucional, doutrinária e missional é algo que merece reflexão. Os possíveis impactos/efeitos mais amplos disso, na teologia e práxis cristã, ainda é um tema a ser estudado em outra oportunidade.

### Referências

ASAD, Talal. On ritual and discipline in medieval Christian monasticism, **Economy and Society**, v. 16, n. 2, p. 159-203, 1987;

AYLEN, Luke. **‘New Monasticism’ and the Renewal of Religious Life: Issues in Terminology and Classification**. Disponível em: [https://www.academia.edu/44510424/New\\_Monasticism\\_and\\_the\\_Renewal\\_of\\_Religious\\_Life\\_Issues\\_in\\_Terminology\\_and\\_Classification](https://www.academia.edu/44510424/New_Monasticism_and_the_Renewal_of_Religious_Life_Issues_in_Terminology_and_Classification). Acesso em: 06 abr. 2022.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

BENEDICT of Nursia. **The Rule of Saint Benedict**. Cambridge, Harvard University Press, 2011;

BESECKE, K. **Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource**. *Sociology of Religion*, vol. 62, n. 3, 2001, p. 365–381, 2001;

BHARATI, Agehananda; JOHNSTON, William. **Monasticism**. *Encyclopedia Britannica*, 17 dez 2023, Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/monasticism>. Acesso em: 10 jul. 2024.

BONHOEFFER, D. **A Testament to Freedom: The Essential Writings of Dietrich Bonhoeffer**. New York: Harper Collins Publishers, 2004;

CANALE, Fernando. **Journal of the Adventist Theological Society**. v. 17, n. 2. Berrien Springs, MI: Faculty Publications, 2006. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol17/iss2/3/>. Acesso em: 24 out. 2023.

DOWNEY, Elias M. **Monasticism, Monotheism, and Monogamy: Past and Present Expressions of the Undivided Life**. *Religions*. v. 10, n. 8, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel10080489>. Acesso em: 28 ago. 2022.

ECCLES, Janet; SIMON, David. The Community of the Resurrection: A Case Study in the (Re)Emergence/Evolution of Anglican/English Monasticism. *In: Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016;

FRAILE, Guillermo. **História de la Filosofía**. 3 vols. Madrid: B.A.C.: 1966.

GILLI, Monica; PALMISANO, Stefania. Holy holidays: why is monastic tourism attractive? Insight from Italian Catholic monasticism. *In: PALMISANO, Stefania; JONVEAUX, Isabelle (Orgs.). Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016;

GREEN, M.; STEVENS, R.P. *New Testament spirituality*. Guildford, Surrey: Eagle, 1994;

HARROLD, Philip. The ‘New Monasticism’ as Ancient-Future Belonging: Imagination and Memory in the Emerging Church. **Theology Today**, v. 67, n. 2, doi: 10.1177/004057361006700204.

JOHNSTON, William M. **Encyclopedia of Monasticism**. Chicago, IL: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.

KERBS, Raúl A. Desconstrucción de la teología Cristiana I: desde los pré-socráticos hasta la ortodoxia protestante. 1. ed. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2023; Desconstrucción de la teología Cristiana II: desde Descartes hasta Stanley Grenz. 1. ed. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2023; Serie Dios y Tiempo, volumes 3 e 4.

LUDUEÑA, Gustavo A. A worldly monasticism: new Catholic spiritualities and secularisation of monastic culture in Latin America. *In: PALMISANO, Stefania; JONVEAUX, Isabelle (Orgs.). Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016.

MCENTEE, Rory; BUCKO, Adam. **The new monasticism: an interspiritual manifesto for contemplative living**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2015;

MERMIS-CAVA, J. An Anchor and a Sail: Christian Meditation as the Mechanism for a Pluralist Religious Identity. **Sociology of Religion**. v. 70 n. 4, 2009. p. 432–453;

- MILLER, Andrew. **Miller's Church History**. Albany, OR: Hartland Publications, 1997;
- MILOSAVLJEVIC, Filip. **Emergent Worship: A Study on "Contemplation" in the Emerging Church**, Honors Theses, n. 130. 2012. 130. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/honors/130>. Acesso em: 24 abr. 2022.
- MORITZ, J. Beyond Strategy towards the Kingdom of God: The Post-Critical Reconstructionist Mission of the Emerging Church. **Dialog: A Journal of Theology**, vol. 47, n. 1, p. 27–36, 2008;
- PALMISANO, Stefania; JEWDOKIMOW, Marcin. New Monasticism: An Answer to the Contemporary Challenges of Catholic Monasticism? *In: Religions*. vol. 10. n. 7, 2019;
- PANIKKAR, Raimundo. **Blessed Simplicity**. New York: Seabury Press, 1982;
- PENNINGTON, Basil. **Centered Living**. New York: Image Books, 1988;
- PETROFF, Elizabeth Avilda. **Medieval Women's Visionary Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1986;
- PRYCE, Paula. Forming "Mediators and Instruments of Grace": The Emerging Role of Monastics in Teaching Contemplative Ambiguity and Practice to the Laity". **Religions**, v. 10, n. 7, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel10070405>. Acesso em 28 ago 2022;
- RODRIGUES, Adriani Milli. **Toward a priestly Christology: a hermeneutical study of Christ's priesthood**. Lanham: Fortress Academic, 2018.
- SMITH, William L. Prayer in an American Cistercian monastery. *In: PALMISANO, Stefania; JONVEAUX, Isabelle (Orgs.). Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016;
- SOUZA, W. R. F. Modernidade E Pluralismo Religioso. **Revista Científica Semana Acadêmica**. Fortaleza, ano 2013, Nº. 41, set. de 2013. Disponível em: <https://semanaacademica.org.br/artigo/modernidade-e-pluralismo-religioso>. Acesso em: 09 jul. 2024.
- STEINDL-RAST, D. **Gratefulness, the Heart of Prayer: An Approach to Life in Fullness**. Ramsey, NJ: Paulist Press, 1984.
- TEASDALE, Wayne. **The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions**. Novato, CA: New World Library, 1999;
- TENNENHOUSE, Laura. New monasticism as 'reflexive spirituality': a case study of the Simple Way. *In: PALMISANO, Stefania; JONVEAUX, Isabelle (Orgs.). Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016.
- VATICANA, Edition Libreria. **Catechism of the Catholic Church**. 2. ed. United States Catholic Conference of Bishops, 2019.
- VATICAN NEWS, Igreja, sacramento universal de salvação, 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-12/igreja-sacramento-universal-salvacao.html>. Acesso em: 25 ago. 2022.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

WILSON-HARTGROVE, J. **New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church.** Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.

## MEMORIA CREADORA: LA EDAD DE JESÚS EN LUCAS, LOS PADRES Y EL ARTE

Carlos Olivares\*

**Resumo:** En su obra *Opera aperta* (1997), Umberto Eco plantea que la interpretación de un texto y la apreciación del arte emergen de manera diversa dentro del contexto de un mensaje escrito o artístico. El intérprete emplea los elementos disponibles para llenar los vacíos dejados por el autor y construir un significado de acuerdo con su marco de referencia. El concepto de Eco ilustra la complejidad de determinar la edad de Jesús, abordando múltiples cuestiones desde una perspectiva interpretativa. El presente estudio busca analizar las diversas construcciones propuestas en torno a la edad de Jesús desde el siglo II a.C. hasta la actualidad, resaltando las inconsistencias a lo largo del tiempo. Metodológicamente, el trabajo sigue los parámetros metodológicos derivados de la *Wirkungsgeschichte* (o historia de la recepción), que permiten observar de manera diacrónica el desarrollo histórico de un tema específico. El ensayo concluye sugiriendo que el papel de la memoria en la preservación y construcción de significados en relación con la edad de Jesús ha sido creativo.

**Palavras-chave:** Umberto Eco; *Wirkungsgeschichte*; Edad de Jesús; Arte cristiano; Padres de la Iglesia.

### Introducción

En su obra *Opera aperta* (1997), Umberto Eco plantea que la interpretación de un texto y la apreciación del arte se derivan de diversas posibilidades que se presentan en el contexto de la comunicación de un mensaje escrito o artístico. El intérprete, a partir de los elementos disponibles, completa los vacíos dejados por el autor y construye un significado acorde con el marco de referencia desde el cual se encuentra situado (Eco, 1997; Santos, 2007, p. 94-111). Este concepto de Eco ilustra de manera precisa la complejidad involucrada en la determinación de la edad de Jesús, tema que ejemplifica una de las múltiples cuestiones que pueden ser analizadas desde esta perspectiva interpretativa.

En este estudio se pretende exponer de manera general y no detallada cómo se ha narrado e imaginado la edad de Jesús desde el siglo II d. C. hasta la actualidad. El trabajo expone las inconsistencias que esta ha tenido a través de los años, lo cual evidenciaría que la memoria, que preserva y construye significados, ha permanecido en un estado constante de creación y resignificación. Para lograr este objetivo, se emplearán los parámetros metodológicos derivados de la *Wirkungsgeschichte* (o historia de la recepción), que permiten observar de manera diacrónica el desarrollo histórico de un tema específico (Knight, 2010, p. 137-146; Luz, 2006, p. 123-134). No obstante, a diferencia del

---

\* PhD em teologia (Novo Testamento). Professor de Novo Testamento na Universidade Adventista de São Paulo, UNASP-EC. E-mail: [carlosolivares@outlook.com.br](mailto:carlosolivares@outlook.com.br)



*Wirkungsgeschichte*, no se pretende aquí descifrar las comunidades que interpretaron o resignificaron la edad de Jesús, y sí describir las propuestas dadas y las probables razones que llevaron a determinar un período específico para la existencia de Jesús después de que fue bautizado.

### **La edad de Jesús: lecturas escritas y visuales**

En el Nuevo Testamento, Lucas es el único evangelio que nos informa la edad de Jesús (Lc 3:23). Sin embargo, esta es dada de manera aproximada, pues se señala que Jesús era “como” de treinta años cuando comenzó su ministerio después de ser bautizado (Lc 3:21-23). El adverbio “como”, que en griego es *hōsei*, era usado en la literatura helenística para introducir un número o medida aproximada (cf. Mt 14:21; Hch 1:15; 2:41; 10:3; 19:7) (BAUER *et al.*, 2000, p. 1106). En el Evangelio de Lucas este funciona de manera similar. En Lucas 9:14, por ejemplo, se nos informa que los que iban a ser alimentados por Jesús eran “como” cinco mil hombres, mientras que en Lucas 22:41 se destaca que Jesús se apartó de los discípulos “como” de un tiro de piedra (cf. Lc 9:28; 22:59; 23:44). En ambos casos el adverbio “como” determinaría una cantidad o distancia aproximada, evitando determinar cualquier exactitud. En base a esto, se puede concluir que cuando Lucas declara que Jesús tenía “como treinta años” (Lc 3:23), esta cantidad debería entenderse como una generalización de la edad de Jesús cuando comenzó su ministerio, y no como una cifra exacta. El texto lucano es bastante explícito al afirmar, por ejemplo, que en el año decimoquinto del imperio de Tiberio César aparece Juan Bautista predicando (Lc 3:1-2) o que Jesús tenía doce años cuando subió a Jerusalén con sus padres (Lc 2:42). Esto sugeriría que el uso del adverbio “como” en Lucas 3:23, ocurre para admitir explícitamente el desconocimiento de la edad exacta de Jesús (Stein, 2006, p. 74).

El único otro texto que, implícitamente, determinaría la edad de Jesús es Juan 8:57, pasaje en el que los dirigentes judíos le preguntan a Jesús cómo es posible que asegure que Abraham lo vio si él aun no cumple los cincuenta años (Jn 8:56). La pregunta, sin embargo, aparentemente exhibe un sentido retórico e irónico en el que los líderes religiosos cuestionan que él no ha llegado todavía a la edad de la jubilación (Nm 4:2-3, 39; 8:24-25) y afirma haber visto Abraham (Beasley-Murray, 1987, p. 139).

En otras palabras, el pasaje no tiene como objetivo determinar la edad de Jesús. Con todo, el uncial Tischendorfianus III, elaborado probablemente en el siglo IX, junto a un grupo de minúsculos (239, 262, 2355, 1555), informa que la edad de Jesús referida por los dirigentes sería cuarenta años

(Nestle *et al.*, 1993; Metzger, 2000, p. 193). Aparentemente, el propósito del cambio tendría como objetivo exhibir un número más cercano al “como” treinta años de Lucas 3:23 (Metzger, 2000, p. 193). La variante sugiere que para que el escriba que realizó el cambio esta alteración era necesaria, considerando que Juan presenta entre tres y cuatro pascuas entre el bautismo y la muerte de Jesús (Jn 2:13; 6:4; 11:55; cf. 4:35). Es decir, para Juan, el ministerio de Jesús habría durado alrededor de tres años o tres años y medio. En teoría, el hecho de haber tenido cincuenta, entraría en contradicción con el lapso inferido del propio evangelio.

No obstante, la creencia de que Jesús tenía una edad mayor a los treinta años se registra mucho tiempo antes de la existencia de estos manuscritos, lo cual posiblemente haya dado lugar a las diferencias textuales mencionadas anteriormente. En el siglo II d. C., Ireneo de Lyon afirmó que al momento de su bautismo Jesús no había cumplido aun los treinta años, indicando que todos concordarían con él que esa edad era la de un hombre joven (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.5). Él argumenta que en tanto la juventud se extiende hasta los cuarenta, a partir de los cuarenta y cincuenta el ser humano comienza a envejecer, concluyendo que esa fue la edad cuando Jesús murió (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.5).

Esto significaría que, para Ireneo, Jesús no estaba lejos de los cincuenta al momento de su muerte. Esta opinión, que implícitamente implicaría que Jesús habría ejercido un ministerio de alrededor de veinte años, Ireneo la basó en el evangelio de Juan y en la tradición oral que él dice le habrían transmitido testigos que hablaron con Juan, el discípulo de Cristo (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.5). No obstante, el origen de esta tradición es cuestionable, ya que no hay evidencia textual que respalde dicha afirmación. Tal vez, se podría argumentar que Ireneo utilizó una memoria creativa para encontrar una respuesta lógica que contrarrestara la herejía gnóstica.

En su interpretación de Juan, Ireneo hace referencia al pasaje ya mencionado en el que los líderes religiosos cuestionan la afirmación de Jesús de haber visto a Abraham (Juan 8:57). Según Ireneo, si Jesús hubiera tenido treinta años, le habrían dicho “aún no tienes cuarenta años”, pero como tenía alrededor de cuarenta, los judíos dijeron que aún no tenía cincuenta (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.6). Él argumenta que la respuesta de los líderes religiosos se debía a que ellos o conocían la verdadera edad de Jesús a través de los registros del censo, o tal vez la estimaban en función de su apariencia (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.6). Es importante destacar que la razón por la cual Ireneo postula esto se debe a que los gnósticos valentinianos de su época indicaban que Jesús habría ministrado por solo un año,

lo que habría llevado al obispo de Lyon a presentar razones para fundamentar un lapso de tiempo más extenso (Ireneo, *Contra las Herejías*, 2.22.5).<sup>60</sup>

Dos siglos más tarde, Juan Crisóstomo, también comentando Juan 8:57, concluyó que Jesús habría tenido “cerca” de cuarenta años cuando discutía con los líderes judíos (Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de Juan*, 55). Aunque esta interpretación coincide con el relato de Lucas 3:23, donde Jesús aún se encontraría en la década de sus treinta años, el uso del adverbio “cerca” sugiere que Jesús se encuentra en el límite de esa edad, y la comparación con el término “como” en el texto de Lucas se debilitaría. Por lo tanto, se podría inferir que Jesús está a punto de superar los treinta años. Lo curioso es que Crisóstomo, a diferencia de Ireneo, cita una versión del evangelio en el que Jesús tenía esa edad. Teniendo en cuenta que el manuscrito uncial Tischendorfianus III, mencionado anteriormente, junto con otros testigos textuales (minúsculos 239, 262, 2355, 1555), fueron creados varios siglos después (siglo IX d. C.), la variante propuesta por Crisóstomo plantea la posibilidad de que en torno al siglo IV d. C. ya hubiera manuscritos que mostraran esa alteración. Sin embargo, dichos testimonios no se conservan en la actualidad (Aland *et al.*, 2012, 2014).

La forma en que el arte ha representado a Jesús se puede comúnmente juzgar a través del énfasis que se quiso hacer de su persona en algún momento histórico de la iglesia cristiana (Harries, 2005, p. 63). De esta manera, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial de Roma, lo natural fue retratarlo sin barba, como era la costumbre en el Imperio, aunque también se lo representa con ella, imitando a los filósofos o los dioses paganos (Harries, p. 67-68; Jensen, 2020, p. 89-97). La inclusión o exclusión de la barba no necesariamente permite determinar la edad de Jesús desde la perspectiva del arte, aunque refleja, en el caso de las imágenes en que ella está ausente, que Jesús era bastante más joven de lo habitual. En la basílica de San Apolinar el Nuevo (Ravena, Italia), por ejemplo, existen dos mosaicos del siglo VI d. C., en donde se retrata a Jesús con barba y sin ella. En la primera escena, en la que Jesús sana a un parálítico, la exclusión de la barba lo hace ver mucho más joven de lo habitual. En la segunda, por otro lado, Jesús participa de la última cena, y la barba lo hace ver más adulto. La diferencia entre las dos imágenes puede atribuirse al hecho de que el artista intentó mostrar que Jesús fue madurando poco a poco a medida que se aproximaba a su muerte (JENSEN, 2020, p. 96-97). En consecuencia, aunque en ninguna de las pinturas se destaca la edad de Jesús, el paso de los

---

<sup>60</sup> La brevedad y objetivo del trabajo no permite especular o analizar la lógica de Ireneo de manera extensa. Para esto, recomiendo leer White (2020, p. 158-163).

años es algo que el pintor claramente imprimió en su obra.

En la era moderna, y debido al surgimiento del séptimo arte, la imagen de un Jesús joven ha permeado la memoria colectiva. Esta visión, con todo, es relativamente nueva. En 1912, el actor que representó a Jesús en la película muda *From the Manger to the Cross* (1912) tenía treinta y seis años, y más de cincuenta el que lo personificó en la cinta *King of Kings* (1927) (LANG, 2007 p. 20). Irónicamente, al realizar el remake de este último filme, hubo quejas públicas porque el actor que encarnaba a Jesús estaba en los albores de sus treinta (Walsh, 2003 p. 132), ocasionando la mofa de los críticos y de muchos espectadores que pensaban que ese Jesús era demasiado joven para ser bíblico (Lang, 2007 p. 158).

Desde aquel tiempo, y quizás producto de aquello, el padrón de edad de los actores que interpretan a Jesús es similar. Robert Powell tenía 33 años en la producción anglo-italiana *Jesus of Nazareth* (1977), y ambos, Max von Sydow y Jim Caviezel, 36, en sus roles de Jesús en los filmes *The Greatest Story Ever Told* (1965) y *The Passion of the Christ* (2004) respectivamente. Por otro lado, en la actual serie dramática *The Chosen* (2017-), el actor que encarna a Jesús, Jonathan Roumie, tiene en la actualidad 49 años. Este cambio se deba, quizás, al hecho de que para los espectadores cristianos la edad de Jesús no es tan importante hoy, y si lo son su apariencia relativamente madura y cercana.

## CONCLUSIÓN

Lucas 3:23 informa que Jesús tenía “como” 30 años al comenzar su ministerio. El adverbio “como” es bastante claro, y no deja dudas que es imposible saber la edad exacta de Jesús. Esto no impidió, como el examen de la historia de la recepción del tema expone (*Wirkungsgeschichte*), que ciertos manuscritos y padres de la iglesia hayan buscado establecer, al usar otro pasaje ajeno al de Lucas (Juan 8:37), que Jesús tendría casi cuarenta o cincuenta años al momento de finalizar su ministerio. Por su parte, el arte, tanto el gráfico como el cine, lo han retratado como una persona joven y madura, empleando actores de edades dispares en la interpretación del papel de Jesús.

Esta diversidad de edades, probablemente, puede reflejar un cambio en la percepción de los espectadores, donde si bien en ciertos momentos históricos se haya valorado más la edad de Jesús, hoy el foco esté en la madurez facial y la adecuación a los ideales religiosos asociados a la figura de Jesús con los actores que lo interpretan. En virtud de los principios expuestos por Eco en su obra *Opera*

*aperta*, los intérpretes de distintas épocas han adaptado creativamente la representación de la edad de Jesús según el contexto en el que se encontraban. En conclusión, se puede observar cómo la interpretación de la edad de Jesús ha sido moldeada a lo largo del tiempo por las circunstancias y perspectivas de cada época, evidenciando una memoria sin duda creadora.

## REFERÊNCIAS

ALAND, B. *et al.* **Novum Testamentum Graece** (28th Edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ALAND, B. *et al.* **The Greek New Testament** (5th Edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

BAUER, W.; ARNDT, W. F. *et al.* **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **John**. Waco: Word Books, 1987.

ECO, U. **Opera Aberta**. Milano: Gruppo Editoriale Fabbri, 1997.

FROM the Manger to the Cross. **Direção**: Sidney Olcott. **Produção**: Frank J. Marion. Estados Unidos: George K. Hollister, 1912 (71 min.)

JENSEN, R. M. Portraits of Jesus in Christian Art Through the Ages. In: Kalantzis, G. C., David B.; T. Kieser. **Eugene**, Oregon: 2020, p. 83-98.

JESUS of Nazareth. **Direção**: Franco Zeffirelli. **Produção**: Lew Grade e Vincenzo Labella. Reino Unido e Italia: ITC Entertainment, RAI, 1977 (382 min.)

KNIGHT, M. **Wirkungsgeschichte**: Reception history, reception theory. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 33, n. 2, p. 137-146, 2010.

LANG, J. S. **The Bible on the Big Screen**: A Guide from Silent Films to Today's Movies. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007.

LUZ, U. The Contribution of Reception History to a Theology of the New Testament. In: Rowland, C.; C. Tuckett. **The Nature of New Testament Theology**: Essays in Honour of Robert Morgan. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 123-134.

METZGER, B. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: United Bible Societies, 2000. NESTLE, E.; NESTLE, E. *et al.* **Novum Testamentum Graece** (27th Edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

HARRIES, R. Art. In: Houlden, J. L. **Jesus**: The Complete Guide. London: Continuum, 2005, p. 63-103.

SANTOS, G. T. D. O leitor-modelo de umberto eco eo debate sobre os limites da interpretação.

**Kalíope**, v. 3, n. 2, p. 94-111, 2007.

STEIN, R. H. **Jesús, El Mesías**: un estudio de la vida de Cristo. Terrasa, Barcelona: Clie, 2006.

THE Greatest Story Ever Told: Direção: George Stevens. Produção: George Stevens. Estados Unidos: George Stevens Productions, 1965 (199 min.)

THE Chosen: Direção: Dallas Jenkins. Produção: Chad Gundersen, Justin Tolley e Chris Juen. Estados Unidos: Loaves & Fishes Productions, Angel Studios, Out of Order Studios, Come and See, 2017- (20-100 min.)

THE Passion of the Christ. Direção: Mel Gibson. Produção: Bruce Davey, Mel Gibson e Stephen McEveety. Estados Unidos: Icon Productions, 2004 (127 min.)

WALSH, R. G. **Reading the Gospels in the Dark**: Portrayals of Jesus in Film. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2003.

WHITE, D. L. **Jesus at fifty**: Irenaeus on John 8:57 and the Age of Jesus. *Journal of Theological Studies*, v. 71, n. 1, p. 158-163, 2020.

## A PÓS-VERDADE GERA UMA SOCIEDADE DA DESCONFIANÇA

*Prof. Dr. Cicero Manoel Bezerra*

**Resumo:** A pós-verdade é um fenômeno que se manifesta na sociedade moderna, onde as opiniões e sentimentos de uma pessoa são mais importantes do que os fatos e evidências. É caracterizado pela disseminação de informações falsas, distorções, meias verdades e alegações infundadas que são usadas para influenciar o comportamento e as opiniões das pessoas. A pós-verdade é particularmente perigosa porque gera na sociedade uma atitude de desconfiança as principais instituições vão perdendo a credibilidade, Governo, Religião, Política, Forças de Segurança, Saúde, entre outros as pessoas não acreditam que essas frentes estão funcionando para o bem público e que a sociedade funcione de forma ordeira. A mentira e o descrédito prevalecem. A mídia deve ter o compromisso de informar a verdade ao público. É responsabilidade dos profissionais dos meios de comunicação garantir que as informações que transitam por suas pautas, sejam verdadeiras, precisas e completas. Isso significa que os jornalistas devem se esforçar para obter informações de fontes confiáveis, verificar a precisão das informações e garantir que todos os pontos de vista relevantes sejam considerados.

**Palavras-chave:** mídia; verdade; pós-verdade; confiança; credibilidade.

**Summary:** Post-truth is a phenomenon that manifests itself in modern society, where a person's opinions and feelings are more important than facts and evidence. It is characterized by the dissemination of false information, distortions, half-truths and unsubstantiated claims that are used to influence people's behavior and opinions. Post-truth is particularly dangerous because it generates an attitude of distrust in society, the main institutions are losing credibility, Government, Religion, Politics, Security Forces, Health, among others, people do not believe that these fronts are working for the public good and that society functions in an orderly manner. Lies and discredit prevail. The media must be committed to informing the public of the truth. Media professionals are responsible for ensuring that the information that passes through their agendas is true, accurate and complete. This means that journalists must strive to obtain information from reliable sources, verify the accuracy of information, and ensure that all relevant points of view are considered.

**Keywords:** Media; Truth; Post-Truth; Trust; Credibility.

### Introdução

A pós-verdade é um fenômeno que se manifesta, na sociedade moderna, em que as opiniões e sentimentos de uma pessoa são mais importantes do que os fatos e evidências. É caracterizada pela disseminação de informações falsas, distorções, meias verdades e alegações infundadas que são usadas para influenciar o comportamento e as opiniões das pessoas. A pós-verdade é particularmente perigosa porque pode levar a decisões erradas e a resultados prejudiciais para a sociedade.

O fundamento da pós-verdade foi retirado do conceito psicológico de **viés cognitivo**<sup>61</sup>, que explica a tendência natural do ser humano de julgar fatos com base na sua própria percepção. Alguns exemplos: Damos mais importância às possíveis perdas do que aos possíveis ganhos tendemos a pensar que conhecemos os outros melhor que eles mesmos. Damos mais importância à informação inicial sobre algo e esquecemos o resto da informação. Quando estamos diante de pessoas atraentes lhes atribuímos certas qualidades que não são necessariamente certas. Pensamos que algo é bom porque assim acredita muitos indivíduos. Apreciando conclusões – A principal característica de todo viés cognitivo é sua aparência de racionalidade. – Estes atalhos ou autoenganos mentais constituem falsas ilusões, pois em todos há uma alteração no processo de informação. – O conhecimento destes mecanismos mentais é usado no mundo do marketing e na esfera política (as diversas formas de populismo são baseadas em grande parte no uso de mensagens que ‘tocam a fibra’ de algum viés cognitivo). Do ponto de vista individual, conhecer os vieses cognitivos nos ajuda saber por que agimos de determinada maneira (Conceitos, 2018).

**“Só acredito vendo”**: Essa frase popular que remonta ao discípulo Tomé, que precisou ver Jesus ressuscitado antes de acreditar, tem também uma interpretação recorrente na nossa sociedade: Se eu vi ou ouvi; então é verdade." Agora essa verdade entrou em xeque. Ver uma foto e muito em breve, ver um vídeo não serão mais instrumentos garantidores da verdade.<sup>62</sup> Não que isso já não estivesse em disputa. Em 2018, na eleição para governador de São Paulo, vazou na internet um suposto vídeo de sexo do então candidato João Dória. O vídeo, com baixa resolução, não permitia afirmar com

---

<sup>61</sup>Um viés cognitivo é um erro sistemático de pensamento que ocorre quando as pessoas estão processando e interpretando informações no mundo ao seu redor e, assim, afetam as decisões e julgamentos que tomam. Os vieses cognitivos são atalhos mentais que muitas vezes nos levam a tomar decisões equivocadas. Eles podem ser causados por vários fatores, como emoções, memórias, heurísticas, expectativas, crenças pessoais, etc. Viés Cognitivo - Conceito e o que é (conceitos.com) 8 8 2023.

<sup>62</sup>Existem alguns programas que usam inteligência artificial para simular a fala de uma pessoa que não seja ela mesma, ou seja, para gerar vozes sintéticas que imitam vozes reais. Aqui estão alguns exemplos de programas que fazem isso: VALL-E: É um recurso de IA da Microsoft que imita a voz de qualquer pessoa a partir de um áudio de 3 segundos. O programa usa um modelo de linguagem de codec neural que preserva o tom emocional e a acústica do ambiente do áudio original. O VALL-E não é público e só pode ser usado por pesquisadores da Microsoft. Lyrebird: É uma startup de inteligência artificial de Montreal que desenvolveu um gerador de voz que consegue imitar virtualmente a voz de qualquer pessoa e ler qualquer texto com alguma emoção ou entonação pré-definidas. O programa usa redes artificiais que aprendem a reconhecer padrões na fala de uma pessoa e reproduzi-los. O Lyrebird oferece uma API para desenvolvedores criarem suas próprias aplicações com vozes sintéticas. **Descript: É uma plataforma de edição de áudio e vídeo que permite criar, editar e mixar vozes humanas usando IA.** O programa usa um recurso chamado Overdub, que permite gravar uma voz sintética usando sua própria voz como base. O Descript também permite clonar vozes de outras pessoas, mas exige o consentimento delas para isso. [Conheça o VALL-E, recurso de IA da Microsoft que imita a voz de qualquer pessoa - Olhar Digital](#) 27062023 Um viés cognitivo é um erro sistemático de pensamento que ocorre quando as pessoas estão processando e interpretando informações no mundo ao seu redor e, assim, afetam as decisões e julgamentos que tomam. Os vieses cognitivos são atalhos mentais que muitas vezes nos levam a tomar decisões equivocadas. Eles podem ser causados por vários fatores, como emoções, memórias, heurísticas, expectativas, crenças pessoais, etc. Viés Cognitivo - Conceito e o que é (conceitos.com) 8 8 2023.



clareza que se tratava do então candidato, e o caso seguiu nas notícias com idas e vindas de peritos de vários lados.<sup>63</sup>

### **A responsabilidade da mídia com a verdade**

Para uma pessoa exercer a nobre profissão de um jornalista, deve fazer um juramento que traz as suas implicações. A seguir, apresentamos um modelo de juramento retirado de um curso de Jornalismo:

Eu, prometo honrar a profissão de jornalista e servir ao público com integridade, honestidade, responsabilidade e profissionalismo. Comprometo-me a trabalhar com imparcialidade e a buscar a verdade, ao mesmo tempo que respeito a diversidade de opiniões e culturas. Prometo ser leal às fontes, às quais devo o respeito e a confiança. Comprometo-me a não permitir que interesses comerciais ou políticos influenciem o meu trabalho. Prometo ser fiel aos princípios éticos da profissão e a não permitir que a minha integridade seja comprometida. Comprometo-me a servir ao público como um jornalista dedicado e responsável.

Para entender os conceitos relacionados a pós-verdade, é importante que as pessoas sejam ensinadas a reconhecer e identificar informações falsas e distorcidas. Isso pode ser feito através de programas de educação sobre mídia e informação, que ensinem as pessoas a avaliarem criticamente as informações que recebem. Além disso, é importante que as pessoas tenham acesso a fontes confiáveis de informação, como jornais, livros, revistas, sites de notícias e programas de rádio. Por fim, é importante que as pessoas sejam incentivadas a debater e discutir informações, para que possam chegar a conclusões bem fundamentadas (Boccolini, 2020).

### **Pesquisas sobre a pós verdade**

No artigo “Pós-verdade: o que é e como se manifesta na mídia brasileira”, de Maria Carvalho (2018), a autora aborda o conceito de “pós-verdade” e como ele se manifesta na mídia brasileira. O artigo começa com uma breve discussão sobre o conceito de “pós-verdade”, que é definido como um estado em que fatos e opiniões são tratados como equivalentes, com o objetivo de influenciar o público. A autora também discute como a pós-verdade apresenta-se, na mídia brasileira, destacando a responsabilidade da mídia na promoção de uma cultura de pós-verdade. Ela argumenta que a mídia brasileira tem sido usada para promover agendas políticas e ideológicas, e que isso tem contribuído para a disseminação de informações enganosas e desinformação. Além disso, a autora destaca a

---

<sup>63</sup> Veja mais em <https://www.uol.com.br/tilt/colunas/pedro-e-paulo-markun/2023/03/30/inteligencia-artificial-criacao-de-imagens-fake-news-deepfake-midjourney.htm?cmpid=copiaecola> 30032023.

necessidade de se desenvolver mecanismos para combater a desinformação e promover a verdade. O artigo conclui que a mídia brasileira tem um papel importante a desempenhar na promoção de uma cultura de verdade, e que é necessário desenvolver mecanismos para combater a desinformação (Carvalho, 2018).

Vale ressaltar que seremos ingênuos se não levarmos em conta os interesses dos diferentes grupos midiáticos, interesses financeiros, ideológicos, patrimoniais, religiosos entre outros, pode-se analisar a situação numa perspectiva de que não existe notícia ou informação neutra, precisamos ter a perspicácia para entender o que se pretende com determinada notícia, onde se pretende chegar, quais interesses estão por trás dessa notícia.

A ideia de que não existe neutralidade na mídia é amplamente reconhecida e discutida por estudiosos da comunicação e jornalismo. A mídia é influenciada por uma série de fatores, incluindo interesses financeiros, ideológicos, políticos, comerciais e até mesmo pessoais de seus proprietários, editores, jornalistas e outras partes interessadas.

A compreensão desses interesses subjacentes é essencial para interpretar criticamente as notícias e informações que recebemos. Isso nos permite avaliar a veracidade das informações, entender possíveis vieses e manipulações e reconhecer os objetivos por trás da divulgação de determinadas narrativas.

É importante buscar uma variedade de fontes de informação e adotar uma abordagem crítica e analítica ao consumir notícias. Questionar as motivações por trás das histórias e considerar diferentes perspectivas ajuda a desenvolver uma compreensão mais completa e equilibrada dos eventos e questões em destaque.

Além disso, promover a alfabetização midiática e o pensamento crítico é fundamental para capacitar as pessoas a discernirem entre informações confiáveis e desinformação, e a tomar decisões informadas com base no conhecimento adquirido.

A influência da mídia brasileira a respeito da distorção da verdade é um tema que tem sido debatido por diversos estudiosos, jornalistas, juristas e cidadãos. A mídia, como um dos principais meios de informação e formação da opinião pública, tem o poder de moldar a percepção das pessoas sobre a realidade, os fatos e os valores. No entanto, nem sempre essa influência é exercida de forma

ética, imparcial e responsável, podendo gerar manipulação, sensacionalismo, desinformação e violação de direitos.

Um dos campos em que essa distorção da verdade pela mídia acontece é se torna mais evidente é o da cobertura de crimes e processos penais. A mídia costuma explorar o aspecto dramático e violento dos casos criminais, buscando atrair a atenção e a emoção do público. Para isso, muitas vezes recorre a informações incompletas, imprecisas ou falsas, omitindo ou exagerando detalhes, fazendo juízos de valor ou antecipando conclusões. Essa prática pode afetar negativamente a imagem e a reputação dos envolvidos, especialmente dos acusados, que são frequentemente expostos como culpados antes do julgamento.

Outro fator a ser considerado são as notícias políticas, fatos não apurados com rigor, interesses partidários, busca por investimentos na instituição de comunicação, são fatores que influenciam as informações, no Brasil a notícia política sempre tem segundas intenções, num contexto em que se tem 36 partidos políticos a disputa é desenfreada, a corrida pelo poder ocorre de várias formas, uma das principais é a distorção dos fatos.

A distorção da verdade pela mídia pode influenciar a opinião pública e o poder judiciário, interferindo no direito ao devido processo legal e na presunção de inocência. A opinião pública pode ser induzida a formar um pré-julgamento sobre os casos criminais, baseado nas informações veiculadas pela mídia, sem conhecer todos os elementos e as provas do processo. O poder judiciário pode ser pressionado ou contaminado pela opinião pública, tendo que lidar com as expectativas e as demandas sociais por justiça. Isso pode comprometer a imparcialidade e a independência dos juízes, que devem julgar com base na lei e nas evidências.

Portanto, é necessário que haja um equilíbrio entre a liberdade de informação jornalística e os direitos fundamentais das pessoas envolvidas em casos criminais. A mídia deve exercer seu papel de informar com ética, veracidade e respeito, evitando distorcer ou manipular os fatos. As pessoas devem exercer seu papel de cidadãos críticos e conscientes, buscando fontes confiáveis e diversificadas de informação. O poder judiciário deve exercer seu papel de garantir a justiça com imparcialidade e independência, respeitando o contraditório e a ampla defesa (Andrade, 2024).

Essa análise leva em conta apenas as questões relacionadas ao poder judiciário, não se pode esquecer das aberrações noticiadas no ambiente político, narrativas lançadas no ar, sem provas, nenhuma evidência apenas um pronunciamento visando à distorção dos fatos ou influenciar a opinião pública com interesses dúbios.

Um exemplo de uma falsa narrativa política, entrevista com a ex-representante do Fundo das Nações Unidas para a População, Unfpa, no Brasil e ex-chefe da ONU Mulheres em vários países asiáticos, Rebecca Tavares afirma que é preciso apoiar as mulheres, de forma decisiva, nos espaços políticos para gerar verdadeira mudança.

Estudos recentes que foram lançados pelas Nações Unidas mostrando que em muitos países, inclusive no Brasil, ainda tem uma alta resistência à participação na opinião pública da participação da mulher na política. Então a gente gostaria de perguntar qual seria a sua mensagem para os países onde ainda prevalece a violência contra a mulher na política, o preconceito contra a mulher na política?

RT: É a verdade. A mídia internacional ainda está promovendo os preconceitos e as normas sociais que a mulher na política é vulnerável. Ela não está a par. São normas sociais que estão sendo promovidas em todas as áreas da vida e na educação propriamente também. Mas esse nexos entre violência contra a mulher e violência contra a mulher política é chocante. Isso é muito prevalente. E o próprio feminicídio, no Brasil, é o número 1 no mundo. Nem sempre são casos de mulheres na vida pública. Às vezes, são violências domésticas também. Mas a tendência de cometer violência contra a mulher é universal. Infelizmente, a taxa de participação das mulheres na política, na vida política, é 24%. É interessante porque nos Estados Unidos são 24%. No Brasil, acho que são 22% ou 21%. Então, não varia muito, mas não sai desse patamar. Então já temos décadas que não sai desse patamar. Ainda há muita dificuldade para as mulheres e elas também não são aceitas pelos partidos. Nós fizemos na ONU Mulheres uma pesquisa sobre os partidos políticos. E eles tentam colocar as mulheres para preencher uma cota, mas eles não financiam as campanhas das mulheres. Então, realmente, eles fingem que estão apresentando mulheres como candidatas, mas não estão apoiando as campanhas das mulheres, então as mulheres não avançam (Tavares, 2023).

Com efeito, a ideia de que mulheres não gostam de política vai alastrando-se na sociedade e no senso comum. Diante disso, as pessoas acabam concordando com o fato de que as mulheres estão sem interesse pela causa pública e pela vida na governança. Os partidos até promovem certas iniciativas para o recrutamento de mulheres para suas bases, mas no final das contas as pretensões são outras. No Brasil, tivemos o caso de uma mulher tornar-se Presidente da República. Foram tempos turbulentos e que terminaram com uma proibição política.

### **Conclusão: Por uma sociedade da confiança**

Para superar a desconfiança da sociedade, é preciso promover uma cultura de confiança, baseada no respeito, na transparência, na responsabilidade, na ética e na justiça. É necessário fortalecer os laços sociais, as redes de apoio, os espaços de diálogo e as instituições democráticas. É necessário valorizar a diversidade, a pluralidade, a informação de qualidade e a educação crítica.

Segundo Alain Peyrefitte, o elo social mais forte e mais fecundo é:

aquele que tem por base a confiança recíproca – entre um homem e uma mulher, entre os pais e seus filhos, entre o chefe e os homens que ele conduz, entre cidadãos de uma mesma pátria, entre o doente e seu médico, entre os alunos e o professor, entre um prestamista e um prestativo, entre o indivíduo empreendedor e seus comanditários – enquanto, inversamente, a desconfiança esteriliza. A sociedade de desconfiança, prossegue Peyrefitte, ‘é uma sociedade temerosa, ganha-perde: uma sociedade na qual a vida em comum é um jogo cujo resultado é nulo, ou até negativo (‘se tu ganhas, eu perco’); sociedade propícia à luta de classes, ao mal viver nacional e internacional, à inveja social, ao fechamento, à agressividade da vigilância mútua. A sociedade de confiança é uma sociedade em expansão, ganha-ganha (‘se tu ganhas, eu ganho’); sociedade de solidariedade, de projeto comum, de abertura, de intercâmbio, de comunicação (Peyrefitte, 1999 apud Carvalho, 2018).

É importante ressaltar que a confiança é um elo de fortalecimento e ligação entre as pessoas da sociedade, a reciprocidade na confiança ajuda no convívio e nas ações sociais, deve ser assim entre as pessoas de uma mesma nacionalidade e a disposição para a mesma prática com pessoas de outros povos, a confiança entre os povos, entre as categorias, entre os empreendedores, entre outros estabelecem uma dinâmica de funcionamento onde todos ganham, caso contrário todos perdem a desconfiança mina as iniciativas de desenvolvimento e desenvolve uma trava no ambiente social, onde as pessoas não tem a coragem para a inovação e novos empreendimentos, devemos buscar e incentivar na teia social um ambiente de confiança entre as pessoas e as instituições.

### **REFERÊNCIAS**

ANDRADE, Guilherme Augusto Cruz. Distorção da notícia pela mídia e a influência exercida sobre a opinião pública e o Poder Judiciário. Disponível em: <https://jus.com.br/@guilhermeaugusto1472987>. Acesso em : 02 ago. 2024.

BOCCOLINI, C. Pós-verdade: o que é, como se manifesta e como se combate. Revista de Estudos Avançados, 34(100), e310014, 2020.

CARVALHO, M. (2018). Pós-verdade: o que é e como se manifesta na mídia brasileira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 33(96), 38-53.

CONCEITOS. Conceito de Viés Cognitivo. São Paulo: Editora Conceitos, 2018. Disponível em: <https://conceitos.com/vies-cognitivo/>. Acesso em : 02 ago. 2024.

PEYREFITTE, Alain. **A Sociedade de Confiança**: Ensaio sobre a Origem e a Natureza do Desenvolvimento. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

TAVARES, Rebecca. Falsa narrativa de que mulheres não gostam de política atrasa avanços. **ONU NEWS**, 29 Junho 2023. Disponível em: <https://news.un.org/pt/interview/2023/06/1816752>. Acesso em : 02 ago. 2024.

## A JORNADA DO HERÓI EM APOCALIPSE – UMA PROPOSTA DE *STORYTELLING*

Clayton De Oliveira Ferreira\*

**Resumo:** O propósito deste trabalho é considerar algumas das estruturas do Apocalipse de João por parte de três autores relevantes no contexto da denominação adventista. Após uma análise de como cada um destes interpreta os diversos símbolos ali encontrados, propõe-se uma ordem cronológica para a narrativa do livro. É natural que não se tenha uma concordância plena entre eles sobre o que significa cada um dos símbolos e o tempo exato em que ocorrem. Assim, o critério para usar um ou outro respeitou a natureza deste trabalho, que se propõe a elaborar um material empregando o modelo da *Jornada do Herói* como estrutura para esta cronologização. O objetivo é que a estruturação do Apocalipse, em um arcabouço mais acessível ao público em geral, facilite a compreensão dos símbolos e amplie o conhecimento da mensagem, cujo conteúdo lida com questões profundas da humanidade, tais como: Quem sou? Existe algo além? Para onde vou quando morrer? Por que existe o bem e o mal? Qual a razão da minha existência? O que acontecerá no futuro? Tais perguntas, constantemente refeitas, podem ter sido respondidas há muito mais tempo que se imagina, na história contada por João sobre um dragão perseguindo uma mulher grávida para devorar o filho dela que estava para nascer.

**Palavras-chave:** apocalipse, *storytelling*, jornada do herói, dragão, símbolos

### Introdução

Quando pensamos em criar uma narrativa, uma história, o mais comum e amplamente conhecido modelo é o da “*Jornada do Herói*”. Este padrão mundialmente reconhecido, não é algo novo, mas já utilizado desde os tempos antigos por sua profunda eficácia e capacidade de criar valores e imprimir ideias (Vogler, 2015).

Carl G. Jung e Joseph Campbell são os dois teóricos mais conhecidos por sua observação e sistematização deste modelo do *Herói* e sua correlação com os seres humanos. Desde a publicação de suas descobertas, escritores, cineastas, comunicadores (entre outros profissionais), costumam comparar suas obras com este padrão, a fim de verificar qual a possibilidade do material produzido, seja ele um livro ou filme, venha a ter sucesso. Vogler (2015) chega a afirmar que este formato é tão poderoso que chega próximo ao ideal platônico ou divino. Até mesmo C.S. Lewis (2018), reconhecido pela sua grande capacidade de escrever histórias, reconhece nesses conceitos que Jung observou uma linha a ser seguida por quem quer escrever histórias que tenham impacto positivo no leitor.

A jornada do Herói é, portanto, um padrão que parece se estender em muitas dimensões, expondo mais de uma realidade. Ele parece descrever de forma precisa o processo de cumprir uma jornada, as partes funcionais necessárias de uma história, “as alegrias e desesperos de ser escritor” (Vogler, 2015, p. 14).

Para Campbell (1996), tanto na tradição oral quanto na literatura escrita, quando o assunto é Heróis, as narrativas, os mitos (do passado e do presente) basicamente apresentam o mesmo contorno, embora com variações ilimitadas. Ainda de acordo com o autor, esses são padrões antigos, universais

e recorrentes. A receita básica é sempre a mesma, embora em alguns momentos os ingredientes sejam colocados em diferentes momentos.

Jung (1991) vê nestes padrões do “mito do herói” e sua jornada, um paralelo profundo com a mente humana e seus questionamentos. É como se expressassem algo do inconsciente humano, que tenta entender a vida e o que se passa durante e após. Talvez o desejo por algo aqui e além. Como estas histórias parecem responder a muitos destes questionamentos humanos, elas ganham força universal, pois, em qualquer tempo e época, os seres humanos têm anseios não satisfeitos e perguntas não respondidas.

Vogler (2015, p.46) é assertivo em sua declaração de que as histórias dos heróis “lidam com questões universais que parecem infantis: quem sou? De onde vim? Para onde vou quando morrer? O que são o bem e o mal? O que preciso fazer quanto a isso? Como será o amanhã? Para onde foi o ontem? Tem algo mais lá em cima”? Essas perguntas são respondidas à medida em que o Herói vai passando por fases diversas, como se em cada uma destas etapas, facetas da vida humana fossem apresentadas, ao mesmo tempo que promovem respostas às indagações da humanidade.

### 1 Os passos do Herói

Os “passos” do herói, ou o caminho que ele percorre, podem ter algumas variações de um teórico para outro. Embora existam variações em suas terminologias (veja no quadro 1 a seguir), a ideia central é a mesma: há uma transformação, um crescimento, uma mudança no seu jeito de ser. Onde não havia perspectiva, agora passa a ter; no lugar da fraqueza, surge a força; a incapacidade de pensar com clareza é vencida pelo alcance da sabedoria; onde havia ódio, surge o amor, dentre outros. Essas mudanças do jeito de ser, afirma Vogler (2006), prendem o público, pois são processos emocionais, com os quais o público conecta-se ao mesmo tempo que procura respostas para si.

**Quadro 1 – Os passos do Herói**

Vogler - <i>A Jornada do Escritor</i>	Campbell - <i>Herói de mil faces</i>
Primeiro Ato	Partida, Separação
Mundo Comum	Mundo Cotidiano
Chamado à Aventura	Chamado à Aventura
Recusa do Chamado	Recusa do Chamado
Encontro com o mentor	Encontro com o Sobrenatural
Travessia do Primeiro Limiar	A Passagem do primeiro limiar



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

	O ventre da Baleia
Segundo Ato	Descida, iniciação
Provas, aliados e inimigos	O Caminho de Provas
Aproximação da Caverna secreta	
Provação	O encontro com a Deusa, A mulher como tentação, Sintonia com o Pai
	A Apoteose
Recompensa	A Benção Última
Terceiro Ato	Retorno
O Caminho de Volta	A recusa do retorno, a fuga mágica, Resgate com auxílio externo, travessia do limiar, retorno
Ressurreição	Senhor de Dois Mundos
Retorno com o Elixir	Liberdade para viver

Fonte: Vogler (2006); Campbell (1996).

Lewis acrescenta a essa compreensão a ideia de que o mito é uma invenção sobre a verdade. Como fomos criados por Deus, temos ainda alguns fragmentos da verdade plena que só é encontrada no Criador. Esses fragmentos que nos restaram após o pecado, tornaram-se a base de nossos mitos, a história do mundo que perdemos. “De fato, apenas ao criar mitos, ao se tornar ‘subcriador’ e inventar histórias, é que o Homem pode se aproximar do estado de perfeição que conhecia antes da Queda” (Lewis, 2018, p. 13).

Portanto, é como se ao criar um mito o Homem estivesse projetando o que perdeu, mas que gostaria de reconquistar. O desejo de sermos “Felizes para Sempre”, de não negar um chamado, de ser fiel há algo ou alguém, de sair do mundo comum em que vive e alcançar algo superior, é como se fosse uma fuga da dura realidade, mas que pode ser vivida enquanto os heróis vivem. Talvez esta seja a razão pela qual o “mito” de Cristo é tão poderoso: Ele é um herói como os demais, mas a diferença é que Ele “realmente aconteceu” e pode ser imitado, conclui ele (Lewis, 2018). Dito isso, como poderíamos utilizar estes conceitos acima dentro do Apocalipse?

## 1 Os passos do Herói na Narrativa do Apocalipse

Conforme mencionado no resumo, a estruturação do livro em ordem cronológica e simultânea, bem como a identificação dos principais personagens, foi feita a partir da análise das obras de três autores: Uriah Smith, Ranko Stefanovic e Vanderlei Dorneles<sup>1</sup>. Após esta análise (1), fez-se um levantamento dos personagens, (2) dos eventos e sua interação com os personagens e (3), por fim, estes eventos foram estruturados dentro do modelo da Jornada do Herói. O quadro 2, a seguir, explicita quais seriam os principais personagens:

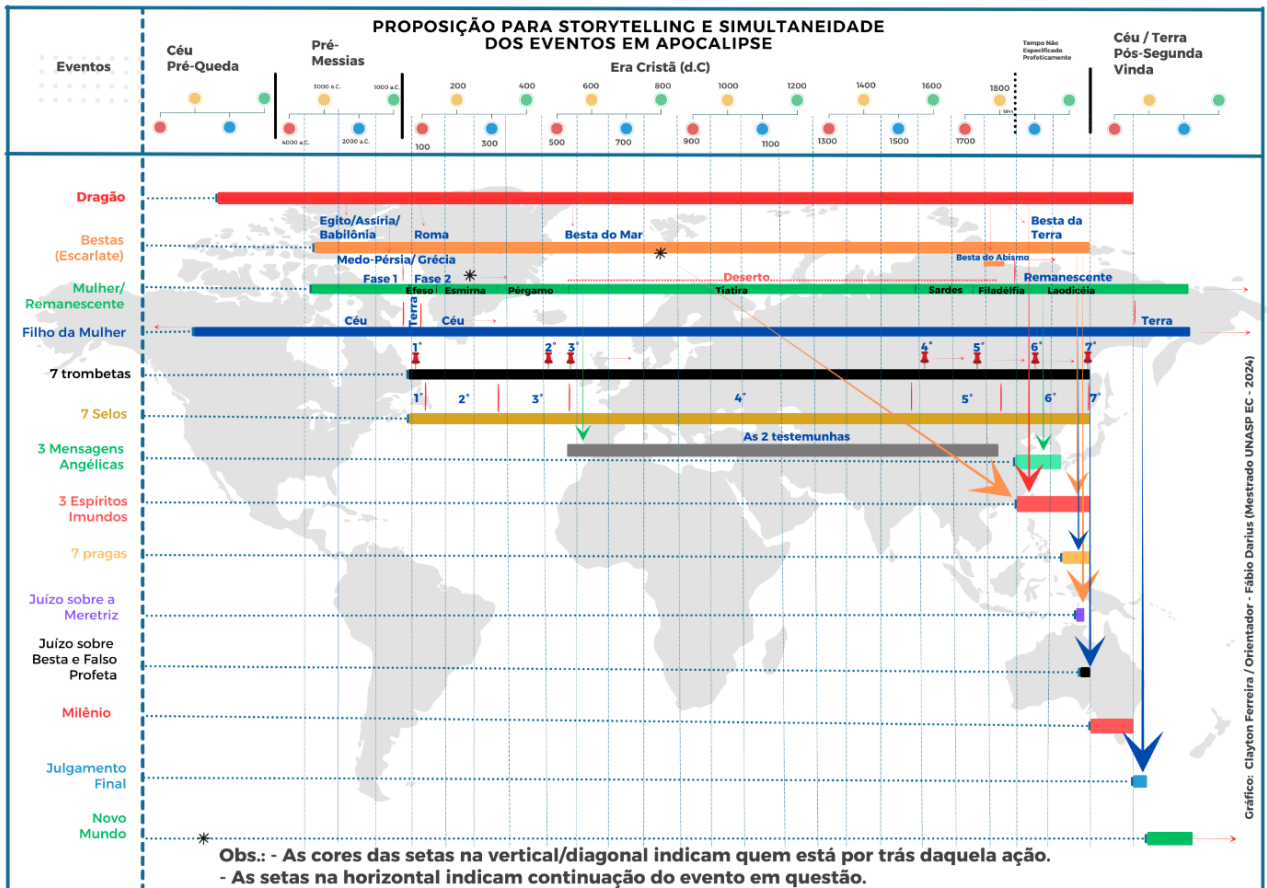
**Quadro 2 – Personagens**

Autor	Deus, o Pai
Narrador	João
Herói(s)	Cordeiro/Mulher/Descendentes da Mulher
Arautos	Anjos e Eventos no céu e na terra
Mentor	Cordeiro/Espírito Santo
Guardião do Limiar	Bestas em sua relação simbiótica com o cordeiro ao longo dos séculos
Aliados	Anjos
Vilões	Dragão e suas bestas

**Fonte:** Autor (2024).

No que diz respeito aos eventos e suas interações com os personagens (2), foi proposto um quadro em que se pudesse, de modo conciso, ver como cada um dos eventos desenrola-se e a interação dos personagens com estes acontecimentos. A propósito disso, ver o quadro 3, a seguir:

Quadro 3 – Eventos e Simultaneidade



Embora a estrutura do livro de João não apresente esta história fluida aos olhos de um leitor leigo, quando colocado dentro de uma ordem mais cronológica possível, isto se torna mais visível aos olhos. Percebe-se que há uma história sendo revelada a ele: um conflito que se inicia no céu, amplia-se na terra, retorna ao céu e é retomado outra vez na terra com a união dos dois mundos. João, como um bom escritor, descreve claramente, em sua narrativa, como este drama desenrola-se e quem é o herói, ou heróis desta jornada.

Por último (3), foram colocados esses eventos e personagens dentro da moldura da Jornada do Herói, conforme pode ser visto nos quadros 4 e 5, logo a seguir:

**Quadro 04** – Possíveis Padrões Teóricos da Jornada do Herói dentro do Apocalipse.

Mundo Comum	A mulher sem o Filho, em sofrimento, sob o Domínio do Dragão - Choro de João por estar perdido. Saída de um mundo em que dominavam sobre as bestas, para um mundo em que são dominados por ela.
Encontro com o Mentor	O Nascimento do Filho da Mulher
Recusa do Chamado	Morte do Cordeiro (Voltar a “pescar”)
Chamado a Aventura	Aparição do Mentor (pós-ressurreição) por um tempo e sua partida – Motivação: o reencontro com ele.
Travessia do Limiar	Recebimento de poder por parte do herói (Apocalipse 5) – Abandono das ideias individuais e orgulho por parte dos discípulos (mulher) para um compromisso completo com o cordeiro. Depois desta travessia, novas regras passam a existir, pois pertencem a um novo reino.
Provas e Inimigos	Perseguição e surgimento das bestas (traição dos aliados) – Surgimento de armadilhas que fazem o herói cair.
Aproximação	Ataque ao reino do dragão ao receber recursos especiais do herói
Provação e Ressurreição	A perseguição final, proibição de comprar e vender, decreto de morte.
Recompensa	A derrota temporária dos inimigos, 1000 anos no céu.
Retorno com o Elixir	Juízo aos vilões e permanência no mundo comum, agora incomum com a presença do herói que une os dois reinos até então separados.

**Fonte:** Autor (2024).

Quadro 05 – Representação Gráfica do Padrão Teórico



Fonte: Campbell (1996); Vogler (2006).

**Conclusão**

Uma análise mais aprofundada do livro ajuda-nos a perceber que o livro do Apocalipse não é um livro assustador que trata meramente de tragédias assustadoras de um mundo com um fim apocalíptico. Na verdade, pode-se notar que há dois personagens centrais que lutam entre si, o dragão e o filho da mulher ao longo de séculos. O primeiro tem o objetivo de manter a mulher como sua escrava, e o último com o objetivo de libertá-la da escravidão. Neste processo, lutas acontecem entre ambos, aliados surgem de ambas as partes e destruições de fato advêm. Mas João não os descreve como eventos isolados, sem explicação e incontroláveis; pelo contrário, eles estão sob o controle de Miguel, o herói filho da mulher escrava, que pacientemente luta até obter a vitória completa sobre o dragão.

Durante toda a narrativa, dúvidas, medos e incertezas tão comuns à vida cotidiana são realidades do personagem. As instruções dadas a ele, as respostas encontradas e as lutas travadas fornecem insights para qualquer ser humano com suas lutas e dúvidas diárias. Embora aqui não haja

espaço para isto, a produção de um material sobre o apocalipse em formato de *storytelling*, pode fornecer ao homem moderno, tão inseguro quanto ao presente e sem saber ao certo o seu futuro, uma esperança que parece ter se perdido com o tempo.

Ao contrário do senso comum, o livro do apocalipse não causa medo, mas traz a certeza de que este mundo não está abandonado a própria sorte. Na verdade, cada evento da atualidade, já foi cuidadosamente contado por João em sua história há quase dois mil anos. A compreensão deste enredo deixará o leitor com a seguinte indagação: seria o autor do apocalipse alguém de sorte que escreveu uma história que acontece nos mínimos detalhes nos dias de hoje, ou ele teve uma revelação? Independente da resposta, uma coisa é certa: o leitor encontrará ao final da leitura uma tranquilidade de saber em que lugar chegará, embora as águas ainda estejam agitadas e fortes, ventos ainda soprarão sobre o mar.

### Referências

CAMPBELL, J. **O Poder do Mito**. São Paulo, SP: Palas Athena, 1996.

DORNELES, V. Interpretando o simbolismo do Apocalipse. In: HOLBROOK, F. B. (ed.) **Estudos sobre Apocalipse**: temas introdutórios. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2016.

DORNELES, V. **Comer e beber**: metáforas apocalípticas de juízo e restauração. *Kerygma*, v. 13, p. 7–21, 2018.

DORNELES, V. **O Último Império**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

DORNELES, V. **Pelo Sangue do Cordeiro**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

JUNG, C. G. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis, Vozes, 1991.

LEWIS, C.S. **Sobre Histórias**. Duque de Caxias, RJ: Vida Melhor Editora S.A., 2018.

SMITH, U. **Daniel and the Revelation**. USA: Adventist Pioneer Library, 2016.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ**: Commentary on the Book of Revelation. Berrien Springs: Andrews University, 2002.

VOGLER, Christopher. **A jornada do escritor**: estruturas míticas para escritores. Tradução e prefácio de Ana Maria Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

## A REPÚBLICA SOBRE O ALTAR: O APAGAMENTO RELIGIOSO NA BELO HORIZONTE OITOCENTISTA

*Daniela Veloso de Abreu e Matos\**

**Resumo:** Este trabalho busca examinar os conflitos entre as aspirações republicanas e modernizadoras da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) e os hábitos dos moradores de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral del Rey (1752-1890), posteriormente rebatizada como Cidade de Minas (1893-1901) e atual Belo Horizonte (1890-1893/1901-presente). Destacamos especialmente as práticas religiosas e rurais profundamente enraizadas desses habitantes, com ênfase nos rituais de sepultamento eclesiástico. Embora usemos a destruição dos templos e símbolos religiosos, bem como a transferência dos corpos para cemitério laico como paradigma, nosso objetivo é abranger todo o processo de apagamento cultural, comunitário e religioso perpetrado pela CCNC entre os anos de 1893 a 1920.

**Palavras-chave:** Curral Del Rey; CNCC; sepultamento eclesiástico; religião.

### Introdução

Em 1891, o Congresso Constituinte Mineiro deliberou sobre a transferência da sede do governo de Ouro Preto para “uma nova Capital [...] centro de atividade intelectual, industrial e financeiro, e ponto de apoio para a integridade de Minas Gerais, seu desenvolvimento e prosperidade” (Lima, 1891, p.22). Essa decisão refletia um anseio antigo que remontava à Inconfidência Mineira de 1789, quando os inconfidentes já vislumbravam transformar São João Del-Rei em epicentro do poder, representando assim o triunfo dos ideais republicanos sobre o domínio colonial português<sup>64</sup>.

Augusto de Lima assinou o decreto que finalmente estabeleceu a mudança da capital para uma nova localidade com condições higiênicas a serem determinadas por uma comissão técnica (Iphan, 2024). Embora inicialmente Várzea do Marçal tenha sido indicada como a melhor opção pela comissão, pontos pouco esclarecidos<sup>65</sup> levaram à realização de uma terceira rodada em sessão extraordinária de votação para a escolha da segunda opção mais viável: Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey.

No artigo intitulado "Do Curral Del Rey à Belo Horizonte: resgate imagético da experiência negra na cidade", Dias (2023) levanta especulações sobre as motivações subjacentes à escolha da localidade, questionando se a definição de critérios de escolha excessivamente amplos e pouco claros

---

\* Mestrado em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. É bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição e bolsista CAPES.

<sup>64</sup>Havia, entretanto, a ala dos “não-mudancistas”, ouopretanos opositores à mudança da sede do governo e que encabeçaram uma série de protestos em 1893 contra a construção da nova capital (IPHAN, 2024).

<sup>65</sup> “Os não-mudancistas “passaram a atacar o terreno alagadiço da Várzea do Marçal [...] Belo Horizonte, por seu lado, era acusado de insalubre, de abrigar surto de bócio endêmico, de topografia inadequada e insuficiência de água” (Assis, 1997, p.15-16).

não foi uma estratégia para optar por uma região com composição étnico-racial semelhante à população presente nesta localidade, facilitando assim sua desocupação sem indenização adequada.

Outra especulação levantada sobre a escolha da capital, já aventada em 1893, envolve o favorecimento dos acionistas do Banco Regional de Minas, que, para solucionar uma crise financeira interna, teria influenciado os congressistas na seleção, em um negócio suspeito envolvendo os terrenos devolutos onde a nova capital seria construída.

Com uma história que remonta à Ordem Régia de 1752, Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey foi elevada à categoria de capital e rebatizada como Cidade de Minas pela Lei Estadual n.º 3, de 17 de dezembro de 1893 (Iphan, 2024). A cidade foi inaugurada em 12 de dezembro de 1897, seis anos após a decisão do Congresso Constituinte de mudar a sede e quatro anos após a sessão extraordinária que determinou sua localização, tendo em vista o apertado prazo constitucional para a inauguração. A capital republicana mineira limitava-se a um conjunto de pequenas construções, muitas ainda com traços coloniais, em torno da antiga Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem.

A realização da utopia republicana, que buscava uma ruptura completa com o passado imperial e a implementação de um urbanismo moderno alinhado aos padrões do "mundo civilizado", ainda estava distante em Belo Horizonte, embora fosse perceptível na comparação entre o plano urbano da Cidade de Minas e o plano de Paris, durante as reformas lideradas por Haussmann, o desejo de europeização para a nova capital.

Era evidente o desdém em relação aos costumes dos habitantes de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey, agora denominada Cidade de Minas. Profundamente influenciados por tradições rurais e religiosas, os habitantes locais representavam um desafio para os esforços do Estado em impor suas normas de "civildade". Esses desafios incluíam desde a arquitetura das residências até as práticas funerárias, seus hábitos endogâmicos, o "enfazamento" que deveria ser corrigido com mudança da dieta, enfim, tudo o que dizia respeito aos "filhos cá da terra" (Julião apud Monte Raso, 2011, p.122). Segundo o Sr. Fábio Leal e o padre Martins Dias, ambos presentes no arraial durante o período de reformas operadas pela Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC), faltava à população curralense:

[...] dotes melhores das raças fortes. Salvas muitas exceções eram criaturas de compleição vulgar, pálidas, retraídas, pouco dadas à alegria, formando um contraste saliente com a beleza e invejáveis predicados de salubridade de sua terra natal [...] (Barreto, 1996, p.271).

Segundo Camarate (1894), engenheiro técnico da comissão de Aarão Reis:

[...] o tipo geral deste povo é doentio. Magros, amarelos, pouco desempenados na maioria; havendo uma grande proporção de defeituosos, aleijados e raquíticos. Ora, esta fisionomia quase geral da população de Belo Horizonte desarmoniza completamente com a amenidade do clima [...] (Simão apud Camarate, 2008, p.127).



Outro grupo que preocupava a CCNC eram os chamados “papudos”, pessoas que sofriam de bócio. Durante as disputas para determinar o local da nova capital, a freguesia foi apelidada por seus opositores de “papudópolis” (Barreto, 1996), numa tentativa de convencer a opinião pública de que esta não atendia aos requisitos sanitários necessários. Assim, a presença visível dos portadores de bócio representava mais um aspecto físico dos moradores que não agradava a comissão.

A partir de concepções político-ideológicas que tinham “no positivismo seu alicerce, especialmente na ideologia de que a indústria e a ciência eram o signo do futuro” (Almeida, 2013, p.10), a missão desses intelectuais republicanos da nova capital era forjar uma nova identidade mineira, apagando as marcas do colonialismo português. Logo, a urbanidade “portuguesa, acaçapada e tosca” (Signorini *apud* Leal, 2017, p.30), juntamente com os hábitos e costumes rurais, além da aparência daquele povo deixado para trás pelo império, precisava ser completamente eliminada.

A solução para o “empecilho” representado pelo povo que habitava a região foi a remoção. A CCNC, com sua visão modernizadora e republicana, também mantinha traços de colonialidade e não considerava os curralenses como dignos da mesma urbe dos funcionários públicos da nova sede governamental. Para dar lugar aos novos moradores, os antigos residentes foram removidos para as zonas suburbanas, fora da Avenida do Contorno, contribuindo para o surgimento das primeiras favelas. Um dos exemplos notórios deste processo de expulsão dos antigos residentes é o de Maria “Papuda”<sup>66</sup>, que teve sua “cafua” destruída para a construção do Palácio da Liberdade (Dias, 2023).

A notícia da edificação da nova capital foi recebida pelos curralenses com “discursos, ‘vivas’, fogos, clangores musicais pelas ruas do modesto arraial, até alta madrugada” (Barreto, 1996, p. 431). Esse fato implicou na aniquilação das memórias e dos modos de vida dos habitantes que aqui residiam. O aspecto religioso é apenas um dos muitos recortes possíveis de se abordar quando tratamos do processo de apagamento promovido pela CCNC.

### **1 A REPÚBLICA SOBRE O ALTAR: A DESTRUÇÃO DOS TEMPLOS E A TRANSFERÊNCIA DOS CORPOS**

Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey era um centro vibrante de vida religiosa, onde a comunidade reunia-se em torno de seus templos e símbolos católicos. A antiga Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem era o ponto central do povoado (Barreto, 1996), um lugar de refúgio espiritual e de celebração sacramental, incluindo rituais fúnebres. Além da Matriz, havia a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, essencial na vida religiosa da população negra, e a histórica Capela de Santana, conhecida por lendas e milagres. Também encontramos uma referência à Capela de São João Batista. Além dos templos, o distrito abrigava em seus espaços públicos quatro oratórios

---

<sup>66</sup> Moradora de N. Sra da Boa Viagem do Curral Del Rey, especula-se que sofria de bócio. Faz parte do imaginário da cidade de Belo Horizonte como figura fantasmagórica que vaga o Palácio da Liberdade.

e uma Via Crucis. Todas essas estruturas, com exceção da Matriz de Boa Viagem, foram demolidas pela Comissão entre os anos de 1894 e 1897.

Não há registros diretos de moradores retaliando contra a destruição realizada pela CCNC, tampouco descrevendo o que sentiram; há apenas episódios relatados por não nativos que sugerem uma resistência sutil, uma certa hostilidade dos habitantes locais em relação aos recém-chegados, ainda que "dizer que este povo é muito religioso, é cair numa redundância" (Camarate *apud* Barreto, 1996, p.252).

Um dos costumes que aparentemente gerou mais repulsa entre os membros da CCNC foi o dos sepultamentos eclesiásticos previamente citados, sendo uma das primeiras práticas a serem modificadas pela comissão, em julho de 1894. De acordo com Barreto:

À frente da igreja ficava o cemitério, fechado por pequeno adro, cuja terra empapada de óleo humano e entremeada de ossos, acusava excessiva quantidade de cadáveres humanos que havia recebido, além da sua capacidade. Ai, a abertura de uma cova era espetáculo curioso para os desocupados [...] (Barreto, 1996, p.251).

A ordem para que se findasse a prática de sepultamento eclesiástico está registrada no relatório dos trabalhos da comissão, no qual se lê: “[...] o preparo de um cemitério provisório para impedir que continuassem os enterramentos a serem feitos no adro da Igreja Matriz, onde já não se podia abrir cova sem exumar corpos ainda mal decompostos [...]” (Bicalho *apud* Almeida, 2013, p.140).

Até a chegada da CCNC, a proximidade era a regra, visto que os cadáveres cristãos deveriam ser sepultados dentro ou ao redor das igrejas, ou em terrenos pertencentes à instituição<sup>67</sup>. A partir do final do século XIX, o Brasil rural, atrás do continente europeu que adotava essa prática desde o final do século XVIII (Ariès, 1984), também começou a depositar os corpos em áreas que ficavam fora, mas perto, dos limites da urbe.

Com o advento da medicina social no final do século XVIII, a prática de sepultamento intra-urbe passou a ser percebida como um sério problema de saúde pública (Ariès, 1984). Conferências nacionais e internacionais sobre higiene discutiam o perigo miasmático, referindo-se ao risco de os seres humanos serem contaminados por doenças provenientes da exalação pútrida de origem animal ou vegetal.

Além das preocupações com a saúde pública, a CCNC também levantava questões sobre a perda da individualidade e a falta de delimitação de espaços privados para os corpos, o que evidencia alguns dos ideais que norteavam a construção de Belo Horizonte. Vemos o exposto nas impressões de Camarate ao descrever o tratamento dispensado aos mortos no distrito: [...] 'tira - te, para que me

---

<sup>67</sup> Cf. “O breve aparelho e modo fácil para ensinar o bem morrer um cristão”, 1627, p. 100 a 102.

ponha! Parece que, em Belo Horizonte, a luta pela vida se prolonga, continua e emenda, na luta pela coval (Camarate *apud* Almeida, 2013, p.1981).

Segundo Ariès (1984), a partir da metade do século XVIII, os “espíritos esclarecidos” passaram a considerar intolerável o fato de a Igreja “ter feito tudo pela alma e nada pelo corpo” (Ariès, 1984, p.74). As sepulturas coletivas começavam a serem vistas como uma grave violação da dignidade e da memória dos mortos. Mais do que simbolizar a imortalidade da alma daqueles que partiram através dos ritos fúnebres católicos, a construção de túmulos particulares passou a sinalizar o afeto dos sobreviventes pelo parente morto e a dificuldade da família em aceitar a sua perda (Ariès, 1984). O culto até então público e feito coletivamente, torna-se privado, fatiado em pequenos jazigos familiares.

Adalgisa Arantes Campos (1988) distingue duas abordagens sociais em relação à morte: a morte natural, que reconhece a cessação fisiológica da vida, e a morte cultural, um processo humano que atribui significado espiritual ao falecido, elevando-o além do evento biológico. A morte cultural, com seus rituais e práticas religiosas, molda-se conforme o contexto histórico e espacial, refletindo como diferentes sociedades lidam com a finitude humana dentro de limites socialmente estabelecidos. A prática de sepultamentos eclesiásticos sem identificação individual em Curral del Rey era vista como honrosa e digna, refletindo a concepção de que o homem retorna à terra sem vaidade, uma ideia persistente em Minas Gerais e seus interiores.

Campos (2000) observa que, no contexto do barroco mineiro, a ideologia do corpo místico de Cristo divide o ser humano em dois corpos: o mortal, sujeito a sofrimentos e necessidades materiais, e o corpo místico, espiritual e eterno, que engloba todos os fiéis, vivos e mortos, formando a Igreja. Embora o corpo místico tivesse maior destaque, não havia desprezo pelo corpo mortal, que deveria ser tratado com decoro e honra.

A visão da CCNC, focada na ordenação e funcionalidade urbana, contrastava com a percepção curralense, que via a morte como uma experiência sacralizada e profana. Enquanto a CCNC planejava a cidade com ideais de ordem e progresso<sup>68</sup>, os curralenses mantinham práticas funerárias e religiosas que refletiam uma profunda sacralização da vida e da morte. Do ponto de vista religioso, porém, há uma inevitável interação entre esses espaços, já que o ser humano vive numa dialética essencial entre o sagrado e o profano (Eliade, 2023).

Com a inauguração do cemitério provisório<sup>69</sup>, alguns corpos anteriormente sepultados em templos religiosos foram exumados para serem transferidos para essa nova localidade secular e

---

<sup>68</sup> Seguindo a lógica da CCNC, a Cidade de Minas, representando o poder do Estado, a modernidade e o progresso, não deveria compartilhar o mesmo espaço com a cidade dos mortos, o cemitério, cujas funções pareciam contrárias aos ideais da nova capital. Além da falta de ordem e identificação nas sepulturas, vista como uma violação à memória, havia a incompatibilidade desses costumes com a reverência pelos mortos defendida pela CCNC e pelas pessoas atraídas para a região pelos trabalhos em execução (Almeida *apud* Barreto, 2013, p.142).

<sup>69</sup> No quarteirão que liga a Rua São Paulo à Rua Tamoios. A construção do cemitério provisório trata explicitamente apenas dos sepultamentos feitos no adro da Matriz (Bicalho *apud* Almeida, 2013).

administrada pela autoridade municipal<sup>70</sup>. Os membros da CCNC, contudo, não demonstraram a mesma preocupação com suposta violação da individualidade e memória das pessoas negras sepultadas na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, já que a sua demolição não incluiu a exumação e o traslado destes corpos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Belo Horizonte, nas palavras de João Pinheiro, "filha primogênita das realizações materiais da República", nasceu de uma sequência de desocupações forçadas, expulsão de moradores para os arrabaldes e apagamento da história desses sujeitos no que viria a ser o nosso espaço urbano. A destruição de templos, símbolos e costumes religiosos, assim como a transferência dos corpos para o cemitério provisório dessacralizado, emerge como um dos exemplos mais marcantes desse processo, evidenciando também a violência direcionada de maneira especialmente cruel à população negra, o que fica claro no caso do abandono deliberado dos cadáveres inumados na Capela do Rosário dos Homens Pretos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. das G. de. **Cemitério e cidade: a nova capital e o lugar dos mortos.** *Revista Inter-Legere*, [S. l.], v. 1, n. 12, 2013.

Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4198>. Acesso em: 25 mar. 2024.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** São Paulo: UNESP, 1984.

ASSIS, Luiz Fernandes de. **A mudança da capital.** Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 1997.

BARRETO, Abílio. 1996. Belo Horizonte: **Memória histórica descritiva.** 2. ed. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.** Promulgada em 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em: 29 mar. 2024.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravagista.** *Revista Varia História (Antiga Revista do Departamento de História)*. Belo Horizonte, No 6, p. 109-122, 1988.

---

<sup>70</sup> “§ 5º Os cemiterios terão character secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral pública e as leis” (Brasil, 1891)

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

CAMPOS, Adalgisa Arantes . O Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a morte em Vila Rica (1712-1750). In: **II Encontro Regional da ANPUH, 2000**, Belo Horizonte. Caderno de Resumos da ANPUH - Nucleo MG. Belo Horizonte: ANPUH, 2000. v. 1. p. 15-15.

DIAS, D. H. de M. (2023). Do Curral Del Rey a Belo Horizonte: resgate imagético da experiência negra na cidade. **Revista Nanduty**, 11(18), 179–203. <https://doi.org/10.30612/nty.v11i18.17896>.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: WMF, 2023.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - 2024. **História** - Belo Horizonte (MG). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1832/>. Acesso em: 20 mar. 2024.

JULIÃO, L. **Sensibilidades e representações urbanas na transferência da capital de Minas Gerais**. *História* (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 114–147, jan. 2011.

LIMA, Bernardino Augusto de. Pronunciamento. **Anais do Congresso Constituinte do Estado de Minas Gerais**. 11 maio 1891.

SIGNORINI, Antônio Milton. **Imagens e Memórias na Construção da Cidade de Belo Horizonte**. 2017. 132 f. Dissertação (Mestrado em Artes) Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG, Belo Horizonte, 2017.

SIMÃO, Fábio Luiz Rigueira. Tradição e modernidade na construção da nova capital mineira: o Padre Francisco Martins Dias e os “Traços Históricos e Descritivos de Bello Horizonte”. **Revista Eletrônica Cadernos de História**, vol. VI, ano 3, n.º 2, dezembro de 2008.

## REFLEXÕES SOBRE A CONTEMPLAÇÃO: CONSELHOS DE ELLEN G. WHITE PARA O MUNDO CONTEMPORÂNEO

*Fábio Augusto Darius*

**Resumo:** Em um mundo dominado pela distração digital, onde o norte-americano médio verifica seu celular 150 vezes por dia, Ellen G. White convida-nos a uma prática crucial para o bem-estar individual e espiritual: a contemplação. A compulsão por atualizações nas redes sociais nos afasta da nossa própria história e do futuro. Perdemos a capacidade de narrar nossas experiências e de sonhar com o porvir. White adverte que essa falta de contemplação impede-nos de crescer. Segundo ela, "é lei, tanto da natureza intelectual como da espiritual, que, pela contemplação nos transformamos." Ao invés de nos afogarmos em "quadros desagradáveis" do mundo, White nos incentiva a fixarmos nossa atenção no amor de Deus e na perfeição de Cristo. Através da contemplação desses valores, podemos ser transformados à Sua imagem. A autora também critica a obsessão por entretenimentos frívolos como esportes, corridas de cavalos, jogos de azar, fumo e bebida. Em contraste, ela propõe que o povo de Deus reúna-se com mais frequência para agradecer as bênçãos divinas. Em um mundo cada vez mais caótico e barulhento, os conselhos de Ellen G. White sobre a contemplação são mais relevantes do que nunca. Ao dedicarmos tempo para refletir sobre o amor de Deus e Sua obra em nossas vidas, podemos encontrar paz, força e direção. Como revisão bibliográfica, proponho um diálogo, principalmente, entre Han e White.

**Palavras-chave:** Ellen G. White; contemplação; mundo contemporâneo.

### Introdução

A era digital trouxe consigo uma enxurrada de informações e um ciclo incessante de distrações. Estudos mostram que o americano médio verifica seu celular aproximadamente 150 vezes por dia, o que indica uma dependência crescente da tecnologia (Nielsen, 2020). Essa compulsão por atualizações constantes tem consequências profundas para o bem-estar emocional e espiritual das pessoas. Ellen G. White, uma das fundadoras da Igreja Adventista do Sétimo Dia, destacou a importância da contemplação para o crescimento pessoal e espiritual. Este artigo visa explorar os conselhos de White sobre a contemplação e sua relevância no contexto contemporâneo, dialogando com as ideias do filósofo sul-coreano radicado na Alemanha Byung-Chul Han.

## Revisão de Literatura

### Distração Digital

A distração digital é um fenômeno crescente na sociedade contemporânea, caracterizado pela constante necessidade de verificar dispositivos eletrônicos, como smartphones e tablets. Segundo o relatório da Nielsen (2020), o americano médio verifica seu celular cerca de 150 vezes por dia, o que equivale a uma vez a cada seis minutos durante as horas de vigília. Esta estatística destaca a magnitude da distração digital e como ela se tornou uma parte intrínseca da vida moderna.

Byung-Chul Han, em um de seus livros mais famosos nomeado *No Enxame: Perspectivas do Digital*, argumenta que a era digital criou uma sociedade do cansaço (ele possui um livro com tal título, este sim, considerado o mais famoso até agora), onde a hiperatividade e a constante necessidade de estar conectado resultam em um esgotamento mental e emocional (Han, 2018). Ele sugere que a proliferação de informações e a obsessão por atualizações instantâneas dificultam a capacidade das pessoas de se concentrar e refletir profundamente sobre suas vidas. Han descreve um estado de "hiperatenção" que fragmenta a experiência humana e prejudica a capacidade de engajamento contemplativo. Na verdade, o filósofo argumenta que a excesso de telas torna pobre a experiência do mundo e afasta daquilo que é essencial. Tal excesso de telas e a pobreza do mundo certamente propicia quadros de depressão e desencantamento do mundo.

Nicholas Carr, em seu livro *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*, explora como o uso constante da internet afeta negativamente a capacidade de concentração e a profundidade do pensamento (Carr, 2010). Ele argumenta que a exposição contínua a fragmentos de informação na internet remodela a estrutura do cérebro, prejudicando a capacidade de leitura profunda e reflexão. Tal necessidade leva a uma crise de sentido e significado e torna difícil a existência. Carr destaca que a natureza dispersiva da internet encoraja uma forma de atenção superficial, onde o usuário está constantemente pulando de uma informação para outra sem a oportunidade de se aprofundar em qualquer conteúdo específico.

Jean M. Twenge, em seu texto chamado de *iGen*, discute os impactos da tecnologia digital na geração mais jovem, ressaltando como a exposição precoce e contínua às tecnologias digitais afeta a saúde mental, a felicidade e as habilidades sociais (Twenge, 2017). Ela argumenta que a hiperconexão digital está associada a níveis mais altos de ansiedade, depressão e sentimentos de isolamento, pois os

indivíduos se tornam mais dependentes das validações externas das redes sociais. Todas essas percepções aqui publicadas através de anos de estudo apontam que esse excesso provoca tal crise e remete, ou deveria remeter, a uma busca pela contemplação e formas de vida “mais analógicas”, por assim dizer. Talvez por isso parte da chamada Geração Z lidere nova onda por livros físicos e bibliotecas. Afinal, “para gerações atavicamente on-line, cujas relações são forjadas por meio das telas touch, esses lugares se tornaram um refúgio para a convivência social” (Monitchele, 2024).

A distração digital não só afeta a saúde mental, mas também interfere no desenvolvimento espiritual. A dependência de dispositivos digitais pode levar à perda de momentos valiosos de reflexão e oração, fundamentais para a vida espiritual. Ellen G. White, ao longo de seus escritos, frequentemente adverte contra a dissipação da mente e a necessidade de focar em atividades que promovam o crescimento espiritual e a comunhão com Deus (White, 2022).

### **Contemplação em Ellen G. White**

Ellen G. White, em suas obras, enfatiza a necessidade da contemplação como um meio de transformação espiritual e crescimento pessoal. Em uma de suas obras mais importantes e largamente distribuídas, *O Grande Conflito*, ela afirma: "É lei, tanto da natureza intelectual como da espiritual, que, pela contemplação nos transformamos" (White, 2022, p. 555). White sugere que, em vez de se fixar em "quadros desagradáveis" do mundo, os indivíduos deveriam focar no amor de Deus e na perfeição de Cristo. Ela acreditava que essa prática não só proporciona paz e direção, mas também permite que os indivíduos sejam transformados à imagem de Cristo.

White critica a obsessão por entretenimentos frívolos como esportes, corridas de cavalos, jogos de azar, fumo e bebida, argumentando que essas atividades desviam a atenção do que é verdadeiramente importante (White, 2021). Em vez disso, ela propõe que o povo de Deus se reúna com mais frequência para agradecer as bênçãos divinas e para se envolver em atividades espirituais que promovam a reflexão e a contemplação.

Em sua obra da maturidade nomeada *Caminho a Cristo*, White enfatiza a importância de fixar a mente nas coisas celestiais para evitar ser arrastado pelas preocupações e vaidades do mundo (White, 2020). Ela escreve: "Contemplando o amor de Deus, somos transformados à Sua semelhança" (White, 2020, p. 68). A prática da contemplação, segundo White, é essencial para o desenvolvimento de um caráter cristão sólido e para o fortalecimento da fé.



White também aborda a importância da natureza como um meio de contemplação. Em seu livro *A Ciência do Bom Viver*, ela destaca como a natureza revela o caráter de Deus e proporciona um ambiente propício para a reflexão espiritual (White, 2016). Ela sugere que passar tempo em meio à natureza pode ajudar os indivíduos a se desconectar das distrações da vida moderna e a se reconectar com Deus.

No livro *Educação*, publicado originalmente em 1903 e ainda hoje base da educação adventista, White descreve a contemplação como uma ferramenta para a educação integral, afirmando que a verdadeira educação não é apenas a aquisição de conhecimento, mas o desenvolvimento harmonioso das faculdades físicas, mentais e espirituais (White, 2015). Ela argumenta que a contemplação das obras de Deus e das verdades bíblicas é crucial para o crescimento intelectual e espiritual.

Em outra obra de sua autoria, *Patriarcas e Profetas*, livro que inicia a série onde ela comenta a Bíblia, White enfatiza a necessidade de meditar diariamente nas Escrituras e nos ensinamentos de Cristo, argumentando que essa prática fortalece a mente e o espírito contra as tentações e distrações do mundo (White, 2021). Ela sugere que a meditação e a contemplação são formas de se apropriar das promessas de Deus e de desenvolver uma relação mais profunda e pessoal com Ele.

### **Metodologia**

A metodologia deste artigo baseia-se na revisão bibliográfica e na análise comparativa das obras de Byung-Chul Han e Ellen G. White. Foram selecionadas obras-chave de ambos os autores que tratam dos temas de distração, contemplação e bem-estar. A análise comparativa busca identificar pontos de convergência e divergência entre os dois autores, com o objetivo de enriquecer o entendimento da prática de contemplação no contexto contemporâneo.

### **Conclusão**

Os conselhos de Ellen G. White sobre a contemplação são extremamente relevantes no mundo contemporâneo dominado pela distração digital. Ao focar no amor de Deus e na perfeição de Cristo, os indivíduos podem encontrar paz, força e direção em meio ao caos e à hiperatividade da era digital. Através do diálogo entre White e Han, percebe-se que a prática da contemplação não é apenas uma recomendação espiritual, mas uma necessidade vital para o bem-estar emocional e mental. Ao dedicar

tempo para a reflexão e a contemplação, podemos nos transformar e crescer, tanto intelectual quanto espiritualmente.

## Referências

CARR, Nicholas. **The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains**. New York: W. W. Norton & Company, 2010.

HAN, Byung-Chul. *No Enxame: Perspectivas do Digital*. Petrópolis: Vozes, 2018.

MONITCHELE, Marília. Geração Z lidera nova onda de interesse por livros físicos e bibliotecas. **Veja**, 10 jul. 2024. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/comportamento/geracao-z-lidera-nova-onda-de-interesse-por-livros-fisicos-e-bibliotecas>. Acesso em: 21 jul. 2024.

NIELSEN. **The Nielsen Total Audience Report: Q1 2020**. Disponível em: <https://www.nielsen.com/insights/2020/the-nielsen-total-audience-report-april-2020/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

WHITE, Ellen G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

WHITE, Ellen G. **O Grande Conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2022.

WHITE, Ellen G. **Caminho a Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2020.

WHITE, Ellen G. *A Ciência do Bom Viver*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

WHITE, Ellen G. *Educação*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

WHITE, Ellen G. *Patriarcas e Profetas*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

TWENGE, Jean M. *iGen: Why Today's Super-Connected Kids are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy – and Completely Unprepared for Adulthood*. New York: Atria Books, 2017.

## IGREJA: UM CONCEITO CONFORME O ROCK BRASILEIRO

*Flávia Medeiros<sup>71</sup>*

**Resumo:** Nos meios religiosos, especialmente nas ramificações do cristianismo, ou mesmo nos espaços de estudos sobre religião, nos acostumamos a fazer nossas próprias definições sobre o que é Igreja. Contudo, esse é um conceito que vai sendo constituído também em determinados setores ou grupos e experiências humanas, ou até mesmo dentro das diversas culturas, que não estão inseridos nesses códigos que são diretamente relacionados a religião. Por isso, nessa pesquisa vamos analisar o conceito de Igreja, a partir da letra de uma canção do rock brasileiro, mais especificamente de uma banda, os Titãs, pois a música é uma importante ferramenta que perpassa praticamente todas as mídias. As questões teológicas estão inseridas na cultura. A cultura produz teologia. Temas religiosos aparecem na música considerada secular. Assim procuramos nesse texto juntar todas essas afirmações para discorrer sobre o tema. E para tal vamos discorrer sobre a importância da musicalidade na existência humana; conceituar a relação entre cultura e teologia através da Teologia da Cultura de Paul Tillich; a história da banda Titãs e a análise da letra da canção, Igreja.

**Palavras-chave:** Música- Rock Brasileiro; Teologia da Cultura; Igreja; religião.

### Introdução

Vivemos num universo envolto em musicalidade. Existe música para todos os tipos de gostos, idades, estilos. Ela está presente nos diferentes tempos históricos, nas diferentes culturas e nas celebrações religiosas, embalando nossas ideologias, doutrinas e o nosso contato com os seres divinais. Está ligada a todas as mídias: rádio, televisão e internet. E criou sua própria indústria, que na maioria das vezes ultrapassa a relação apenas da apreciação auditiva, ela produz seus ídolos, que serão copiados pelos fãs, formando sua moda própria.

Ela desperta nossos sentidos e emoções, mexendo com a profundidade do nosso ser: “Acompanhamos o ritmo da música, involuntariamente, mesmo se não estivermos prestando atenção a ela conscientemente, e nosso rosto e postura espelham a “narrativa” da melodia e os pensamentos e sentimentos que ela provoca” (Sacks, 2007, p. 11). Mesmo durando apenas o tempo de sua execução que, na maioria das vezes, não excede mais que três minutos, seu poder de envolvimento com e nos seres humanos, é mágico, quase sobrenatural. Para entendermos a relação da música como uma expressão que pode levar ao sentimento de aproximação com o transcendente, bem como

---

<sup>71</sup> Flávia Medeiros tem licenciatura em História, pela Universidade de Santo Amaro, (2010) Mestrado (2014) e Doutorado em Ciências da Religião (2019), pela Universidade Metodista de São Paulo. É docente da Rede Pública desde 2004, atuando nas esferas municipais e estaduais, da Educação Básica e do Ensino Médio.

percebermos sua relação com a teologia e a cultura, vamos utilizar os conceitos da Teologia da Cultura de Paul Tillich.

## 1 TEOLOGIA DA CULTURA

Para compreender como o tema, a definição de Igreja foi abordada na letra da canção da Banda Titãs, é necessário perceber que tipo de relação acontece com a teologia e a cultura, pois os Titãs são uma banda de rock secular, contudo, a temática religiosa, especialmente a cristã, frequentemente, estão presentes em suas letras. Dessa forma, nosso primeiro aspecto de destaque nesse artigo é que as produções religiosas estão inseridas na cultura, bem como a cultura recebe influência da religião, nessa influência mútua, ainda que negada, na maioria das vezes por ambas as partes, acontece que:

A comunidade eclesíastica, ao realizar a obra que lhe é própria a favor do mundo, não pode ignorar as produções culturais ou passar de largo as questões existenciais levantadas pelo homem. Ao contrário deve conjugar seus esforços no sentido de aprender a linguagem da cultura e mostrar as repostas teológicas fundamentadas na revelação, ou seja, deve produzir uma teologia de correlação (Souza, 1979, p. 83).

Essa correlação entre cultura e teologia foi estudada pelo teólogo alemão Paul Tillich (1886-1965), que desenvolveu a Teologia da Cultura, partindo especialmente da premissa que a cultura produz uma teologia diferente da teologia das instituições religiosas, pois é possível dentro da cultura discorrer sobre temas religiosos sem que isso esteja ligado à religiosidade da instituição Igreja. Assim:

[...] não é apenas no âmbito da religião que o Sagrado opera, mas na totalidade das manifestações culturais. Identificar o conteúdo religioso ou a substância religiosa (Gehalt) em todas as esferas e criações culturais seria a tarefa da teologia da cultura (Calvani, 2010, p. 62-63).

Outro fator que levou Tillich a desenvolver a Teologia da Cultura foi a percepção de que algumas obras de arte ao serem observadas provocavam experiências muito semelhantes às experiências sentidas nas manifestações religiosas. A arte, assim como a religião, levaria as pessoas a experiências denominadas com o “sentido último da existência humana”. Essa inquietação de Tillich é facilmente percebida por nós, pois, na observação de uma obra de arte, ou no nosso caso particular aqui abordado a música, sentimos essa “experiência última”, que é muito parecida com a experiência religiosa. E esse sentimento acontece porque Deus pode ser experimentando além da Igreja e da religião, Ele não está fechado dentro da caixa dessas instituições, Ele está presente em toda a criação:

[...] Tillich buscou compreender melhor suas experiências, justificá-las teologicamente e fazer com que a experiência estética de outras pessoas pudesse também ser qualificadas e reconhecidas como religiosas, na medida em que delas irrompe uma percepção do poder de ser, um abalo existencial que provoca sensíveis mudanças no sujeito que as vivencia. Essa suspeita se estende à origem da experiência estética: o próprio Deus, fundamento último de sentindo que, de alguma forma, revela-se na obra de arte. [...] Deus não está preso às religiões - principalmente o cristianismo - para manifestar-se ao mundo. [...] Deus, de fato, não apenas pode se manifestar nas obras de arte, como de fato, se manifesta nela e através delas e que tal revelação é, por vezes, mais densa que as religiões estariam dispostas a admitir (Calvani, 2010, p.76-77).

Por isso, segundo Tillich, para se discutir a relação que existe entre os estilos artísticos e a religião, é preciso destacar que as obras de arte contêm três elementos: tema, forma e estilo. O tema: “é a potencialmente idêntico a tudo o que pode ser recebido pela mente e imagens sensoriais”. A forma que “pertence aos elementos estruturais do ser e só pode ser entendido como aquilo que faz uma coisa ser o que é” E o estilo que “qualifica as criações de determinado período de maneira singular. As criações existem a partir da forma. Mas é por causa do estilo que têm algo em comum” (Tillich, 2009, p. 114-115).

E é justamente no estilo que é possível perceber a temática religiosa: “[...] não existe estilo algum que exclua a expressão artística da preocupação suprema, pois o absoluto não se restringe a formas particulares de coisas ou experiências” (Tillich, 2009, p.118). Pois, cenas ligadas ao sagrado podem aparecer numa obra de arte, entretanto, ela não é considerada religiosa, ou ainda temas ligados a preocupação religiosa surgirem, ela será uma obra de arte ser classificada como secular. Na Teologia da Cultura de Tillich, a música não está ligada à arte, porém, como ele afirma que a substância espiritual está contida em todas as manifestações culturais, é possível aplicar sua teologia à música, como estamos fazendo nesta pesquisa.

### **1.1 A Banda Titãs**

A banda brasileira Titãs tem como estilo musical o rock. O Rock surgiu nos EUA na década de 1950, tendo como pioneiros os cantores: Bill Halley, Elvis Presley, Chuck Berry, Bo Didley e Little Richard. Ele surge como um estilo musical para jovens, já que, de certa forma, são eles que tendem a romper com os padrões e valores da sociedade vigente, naquele determinado momento, e fazem uso da música para expressar suas ideologias e inquietações.

Os Titãs, como a maioria das bandas de rock do Brasil, surgiram a partir de um grupo de amigos jovens, que se conheceram no colégio e na faculdade. No caso deles, foi no início da década de 1980, na cidade de São Paulo. Sempre tiveram características singulares, pois a banca era composta inicialmente por oito integrantes, bem fora do padrão de uma banda de rock que, em sua maioria, possui apenas quatro. Todos os oito compunham, e seis integrantes revezam os vocais. E foi justamente por essas características que eles demoraram muito tempo para conseguir gravar seu primeiro LP, que só aconteceu em 1984, dois anos depois de sua primeira apresentação, que tinha acontecido em 1982. Seus integrantes, nesse início de carreira, eram: Sérgio Brito (vocal, teclado e baixo), Paulo Miklos (vocal, guitarra e saxofone), Tony Bellotto (guitarra), Branco Mello (vocal e baixo) Marcelo Fromer (guitarra), Charles Gavin (bateria), Arnaldo Antunes (vocal) e Nando Reis (vocal e baixo). Com o passar das décadas, a banda passou por alterações na quantidade de integrantes, pois quatro deles saíram para seguir carreira solo e um faleceu vítima de atropelamento.

Em termos de musicalidade, amadureceram e aprimoraram-se ao longo do tempo em sua produção. Nas letras, expressam críticas das mais diversas formas ao sistema capitalista, ao governo, à família, aos costumes e valores morais burgueses, à televisão, à Igreja, à política, às instituições, aos relacionamentos humanos e ao consumismo. Durante muitos álbuns, a maioria das letras eram gritadas revelando uma profunda revolta e rebeldia dos Titãs, o que dificultava a compreensão do que era cantado. Quando em comemoração aos 15 anos de Banda, em 1997, eles gravaram um Acústico para a Emissora de Televisão MTV, com novos arranjos, sem guitarras, e sim com violões, além do acompanhamento de uma orquestra composta por instrumentos clássicos e modernos, inovando a musicalidade do álbum. A partir desse lançamento desplugado, muitas das letras puderam ser entendidas pelo público mais desatento que não conseguia decifrar o que escutavam. Dessa forma, as músicas, que já tinha mais de uma década, pareciam ser novas.

## **2 A CANÇÃO “IGREJA”**

A canção “Igreja” faz parte do álbum Cabeça Dinossauro (1986). Ela traz críticas ao cristianismo, em especial à Igreja Católica, feitas de uma forma bem direta e agressiva pelo compositor e ateu declarado, Nando Reis. Esse LP contava com outras músicas com críticas a outras instituições como a família, a polícia e o Estado. Foi considerado pela crítica especializada o melhor LP de Rock da década de 1980. Quando a banda fez trinta anos, em 2012, foi o LP escolhido para ser regravado como forma de comemoração.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Na letra da canção, a frase “eu não gosto” é repetida sempre seguida de algum cargo, elemento litúrgico, doutrina, ou personagem do Cristianismo Católico. Entre as críticas estão a descrença no milagre e na graça, que são elementos que fundamentam a fé cristã. Em termos musicais, “Igreja” segue a linha de um rock pesado, próximo ao punk, as frases soam quase como gritos, o vocal principal é do próprio Nando Reis, acompanhado do *backing* vocal dos outros vocalistas da Banda. Sua letra:

Eu não gosto de padre / Eu não gosto de madre / Eu não gosto de frei. / Eu não gosto de bispo / Eu não gosto de Cristo / Eu não digo amém. / Eu não monto presépio/ Eu não gosto do vigário / Nem da missa das seis. / Eu não gosto do terço / Eu não gosto do berço / De Jesus de Belém. / Eu não gosto do papa / Eu não creio na graça / Do milagre de Deus. / Eu não gosto da igreja / Eu não entro na igreja / Não tenho religião.

Podemos dizer que aqui o elemento religioso aparece para ser criticado e questionando. E sua definição de igreja é de uma instituição que pode ser odiada, por sua hierarquia questionável, sua pretensão de ordenar o mundo através de suas concepções. E seu pilar, Jesus, não ser importante para as relações humanas na atualidade. No livro biográfico dos vinte anos dos Titãs, a história sobre essa música é descrita assim:

A inspiração partiu de uma declaração de Roberto Carlos a favor da censura sofrida pelo filme ‘Je vous salue Marie’ de Godard. O baixista juntou a indignação com a posição do rei à sua própria relação dúbia com a religião e em apenas uma hora compôs a canção. Tudo às pressas porque àquela altura o repertório do novo álbum estava praticamente decidido (Alzer; Marmo, 2002, p.105).

A escolha de qual música entra ou não num álbum dos Titãs é feita através de votação. As músicas com maior quantidade de votos entram no repertório. Assim, a canção “Igreja” foi a primeira que dividiu muito a Banda, em especial, no que se refere aos termos morais, todavia, ela acabou entrando no repertório. Por isso, toda vez que ela era executada num show, ou numa apresentação de TV, Arnaldo Antunes saía do palco para demonstrar que não concordava com o que era cantado naquele momento:

Esse é um território e que não me sinto à vontade. Me incomoda tanto cantar isso quanto cantar ‘Eu amo Cristo’\_ defendeu Arnaldo Antunes, que foi voto vencido, mas que não deu o braço a torcer. Durante as turnês de ‘Cabeça Dinossauro’ e de ‘Jesus não tem dentes no país dos banguelas’ era certo encontrá-lo sentado nas escadas de acesso ao palco enquanto o grupo berrava: ‘Eu não entro na Igreja/Não tenho religião’. Os primeiros acordes de ‘Igreja’ eram a deixa para o cantor se retirar no seu protesto calado (Alzer; Marmo, 2002, p.105-106).

Mesmo com toda essa polêmica dentro da Banda, a música continuou sendo executada por longos anos por eles, sem nenhuma censura relacionada a nenhum pedido da Igreja Católica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Traduzir em música os sentimentos humanos, discorrer sobre a profundidade da vida com o uso das notas musicais, levar as pessoas a experiências últimas, essa é a tarefa de um compositor, que como um produtor de cultura, não está imune da teologia, nem da realidade religiosa, ainda que produzindo uma arte considerada “profana”. A instituição religiosa também não conseguiu colocar Deus numa caixinha, dizendo que Ele só pode se manifestar dentro do seu âmbito.

Buscamos, neste artigo, analisar como o conceito Igreja foi abordado como tema nas canções de rock brasileiro, para isso escolhemos os Titãs, por se tratar de uma banda com uma carreira, de mais de quatro décadas, o que possibilita o poder de sua influência por mais de uma geração, perpassaram por todas as mídias. Além disso, uma inquietação pessoal marcou nossa relação com a Banda, pois, como uma cristã protestante, poderia cantar algo como: “*Cada um por si e Deus contra todos*”. Entender que o tema religioso ultrapassa os limites da Igreja, e que a Teologia da Cultura dedica-se a buscar essas respostas, e que na cultura secular é possível encontrar a experiência com o sobrenatural que motivou nossa pesquisa.

Com a análise da canção que fizemos, buscamos relacionar como uma das ferramentas da mídia, a indústria fonográfica, tem com a religião. A própria forma pela qual a mídia aborda as questões religiosas, que são refletidas de uma certa forma na letra da canção, Igreja, dos Titãs, na crítica a instituição. Certamente, as discussões sobre esse tema não se esgotam neste artigo, tantas outras letras dos Titãs poderiam ser analisadas também, contudo buscamos fazer os apontamentos que julgamos serem possíveis dentro da relação entre: mídia, religião, teologia e cultura.

## REFERÊNCIAS

ALZER, Luiz André; MARMO Hérica. **A vida até parece uma festa**. Toda a História dos Titãs. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Teologia da Arte**. São Paulo: Paulinas Editora; Fonte Editorial, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Teologia e MPB**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

SACKS, Oliver. **Alucinações Musicais**. Relatos sobre a música e o cérebro. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, José Carlos de. **Cultura e Igreja no Brasil**. São Paulo. ASTE, 1979.



ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

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

## A REVISTA “A ORDEM” É SEU PAPEL NA RECATOLIZAÇÃO DA INTELLECTUALIDADE BRASILEIRA

*Geraldino José de Souza*<sup>72</sup>

*Jair Nery de Medeiros*<sup>73</sup>

**Resumo:** A relação entre a Igreja Católica e os meios de comunicação tem sido complexa e evolutiva ao longo dos séculos. Desde o uso inicial de manuscritos e a impressão da Bíblia por Gutenberg, até o uso contemporâneo da internet e das redes sociais, a Igreja tem reconhecido a importância dos meios de comunicação para propagação de suas ideias. A Proclamação da República não provoca apenas uma mudança no controle político do país, ela termina uma Aliança presente em nosso país durante muito tempo, Aliança entre a igreja e a monarquia, a Igreja perderá prestígio na sociedade. Em 1902, início do século XX, era fundada por Jackson de Figueiredo a revista "A Ordem", seu criador era neste período um importante líder intelectual e cultural do movimento católico brasileiro, a revista nasce com o objetivo de promover os princípios católicos e proteger a fé durante este período de forte secularização e modernização no Brasil. Seu papel era influenciar a opinião pública, especialmente os meios intelectuais, divulgando os princípios católicos no Brasil. Em suas páginas se trava uma luta contra o positivismo, o liberalismo e outras ideologias políticas e filosóficas consideradas anticatólicas. Neste artigo analisamos o contexto social que possibilitou seu surgimento e o discurso presente em seu conteúdo.

**Palavras- chave:** Igreja; meios de comunicação; ideologia.

### UM NOVO REGIME POLÍTICO NO PAÍS

Em 15 de novembro de 1889 instalava-se um novo regime político no país, o regime republicano. “O novo regime aglutina em 1889, parcelas do exército de classes médias urbanas, de grandes proprietários e acaba por impor o domínio dos últimos, Diante da debilidade daqueles segmentos” (Iglesias, 1971).

Na verdade, não houve grandes modificações na estrutura política da sociedade, as oligarquias continuaram com seu poder de mando, apenas deixaram de ser monarquistas, e passaram a se intitular

---

<sup>72</sup> Graduado em licenciatura em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE (1999). Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: [geraldinojose@gmail.com.br](mailto:geraldinojose@gmail.com.br)

<sup>73</sup> Graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (2015) e especialização em Gestão Educacional e Supervisão Pedagógica pela Faculdade Europeia de Administração e Marketing (2017). Mestrando Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: [jair.nery.med24@gmail.com](mailto:jair.nery.med24@gmail.com)

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Republicanos. O advento da República trazia consigo uma série de modificações na organização política do país, entre as quais o rompimento da Aliança entre igreja e Estado, considerada a religião oficial do país. Após a Proclamação da República, o país mergulhou num profundo marasmo político-social, nada de novo acontecia, tudo levava a crer que esta situação permaneceria por muito tempo.

### **DO MARASMO POLÍTICO ÀS GRANDES TRANSFORMAÇÕES**

Ao iniciar a década de 1910, o quadro não será diferente, sem acontecimentos importantes no cenário político brasileiro, será a partir da metade dos anos 1920 que o quadro se modificará, ocorrendo um período de grandes transformações na sociedade brasileira.

O país entrará num processo ebulição, com o surgimento de vários movimentos de características nacionalistas. 1922 será um ano chave, vários eventos acontecem dando a ideia da movimentação que vamos ter neste período.

O primeiro grande acontecimento será a semana de arte Moderna, realizada em São Paulo, era um movimento ligado às artes, com o objetivo de provocar uma modificação estética na literatura brasileira. Se até este momento copiávamos os valores europeus a nova proposta que surgia era de valorização da nossa nacionalidade.

Um grande processo de industrialização iniciava no país, já não é mais possível a utilização da mão-de-obra escrava, começa a chegar os imigrantes que irão trabalhar principalmente nas lavouras de café, serão estes imigrantes fundamentais no início da organização dos movimentos operários. Inicialmente o anarquismo será a ideologia que influenciará, depois esse espaço será ocupado pelo comunismo. Esses operários fundam o Partido Comunista em 1922. O advento da industrialização trouxe para o país não só a modernização das máquinas, mas também a organização operária.

Por último, surge o Tenentismo, movimento que adota as reivindicações dos setores liberais do país, formado pelas oligarquias dissidentes. Reivindicavam o voto secreto, segundo eles com a aprovação do voto secreto e com a participação popular seria possível cumprir a Constituição da República e os princípios liberais. E a quem cabia o papel de salvar o país? Na opinião desses tenentes, os militares teriam esta função. Os tenentes acabam por assumir uma posição elitista em relação às camadas populares. O tenentismo mantém-se, contudo, fiel aos princípios da ordem e das instituições

tudo devia ser mantido, não estavam preocupados com reformas sociais. Era um movimento nacionalista com princípios pouco claros.

A grande marca deste período será a busca pela definição da nossa nacionalidade. O nacionalismo se fará presente na maioria destes movimentos. A nação vai ficar dividida, entre aqueles que exacerbam o nacionalismo e aqueles que são acusados de estarem trazendo para o país ideologias estrangeiras.

Neste período havia um desencanto generalizado com a revolução de 29, por não ter solucionado os problemas do país, havia uma busca de novas saídas. Neste contexto surge o movimento integralista, com profundas características nacionalistas, mas que com o passar do tempo se identificará com a ideologia fascista. O integralismo vai se apresentar como uma saída viável para toda a crise que passávamos

## **A IGREJA NO PERÍODO REPUBLICANO**

A Proclamação da República além de provocar uma mudança no controle político do país, ela termina a aliança entre a Igreja e a Monarquia. O catolicismo chegou nas terras brasileiras junto aos primeiros colonizadores, com estes colonizadores estavam sempre os missionários da Igreja.

Essa relação da Igreja com a Monarquia, permanecerá durante todo o período colonial. Evidente que surgirão conflitos, por exemplo os desentendimentos religiosos ocorridos entre o imperador e o bispo de Olinda Dom Vital, a famosa questão religiosa.

A Igreja se torna a religião oficial do Império e terá um papel importante na política interna, com isso passará a gozar com vários privilégios: celebração de casamentos, administração dos cemitérios públicos. Tudo isso era responsabilidade da Igreja.

A Proclamada da República vai pôr abaixo a relação harmoniosa de colaboração construída durante o Império colonial entre Igreja e Monarquia. Com a publicação decreto lei N° 119, no dia 7 de janeiro de 1890, era ratificada a separação:

O decreto determinava a separação total da igreja e do Estado extinguindo o Padroado (art. 4º). Abria espaço para a liberdade e ação dos diversos cultos ou denominação (art. 2º e 3º, ao mesmo tempo que reconhecia para todos eles a capacidade jurídica de possuírem bens, como sociedade ou associações legalmente constituídas (art. 5º). (Lustosa, 1991).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Iniciava modificações nas relações entre estas duas instituições, a igreja sempre acostumada a opinar nas questões relativa ao estado era colocado de lado, perdia seu poder, excluída dos postos de decisão e comando deste novo poder político que se estabelecia.

O rompimento do pacto entre igreja e estado foi visto de diversas formas, alguns membros da igreja viam como positivo, pois a partir deste momento a Igreja estaria livre para sua atuação pastoral. Com esta separação a igreja passou a depender diretamente de Roma. O Império já não podia intrometer-se nas questões administrativas da Igreja. Este período é denominado de romanização quando a igreja brasileira se aproxima mais de Roma. No entanto nem todos aceitavam esta nova situação pois a igreja perdeu muitos benefícios que a ajudavam. Na revista “A Ordem”, fundada em 1922 por Jackson de Figueiredo vamos encontrar diversas reações ao rompimento da relação Igreja e Estado:

Em nome, pois da ordem civil, da paz, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos nós Catholicos, a separação da Igreja do Estado: exigimos a união entre os dois poderes” (Revista “A ORDEM” N° 62, 63 e 64 (junho, julho e agosto) 1928 – ANO VII).

### JOVENS INTELECTUAIS

Durante o início deste século a influência da Igreja entre os intelectuais diminui, uma vez que, nas primeiras décadas desse século os jovens intelectuais passaram a ter contato com outras ideias vindas do continente europeu. Isto tinha que mudar, era preciso conquistar um grupo entre os intelectuais do país que defendessem o pensamento católico, este era o sonho de Dom Sebastião Leme.

E será justamente na década de 20 que alguns jovens intelectuais irão se converter ao catolicismo, entre os de maior destaque esta Jackson de Figueiredo, fundador do Centro Dom vital e da Revista A Ordem. A atuação de Jackson vai marcar profundamente a Igreja neste período segundo IGLESIAS (1971), por sua forte militância em defesa do catolicismo, muitas vezes se tornando uma pessoa intransigente.

Entre a Igreja e qualquer outra cousa, fosse o que fosse, ele preferia e preferiria sempre a Igreja. Erraria grosseiramente quem o julgasse catholico, por conveniência, oportunismo, interesses ou vaidades do momento. Igualmente erraria quem visse a razão última do seu catholicismo, ardoroso na preocupação pela ordem legal” (Revista A ORDEM N° especial/ março – 1929/ ANNO VII).

Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme terão importante papel na doutrinação e mobilização dos católicos, com o objetivo de recuperar o prestígio da Igreja diante da sociedade. Entre lideranças do clero neste período, destaca-se o jovem Padre Hélder Câmara, que ingressará no Integralismo tornando importante liderança do movimento em seu período de juventude. Ordem, autoridade e anticomunismo faziam parte do pensamento católico. O Integralismo, assim como outros movimentos tradicionalistas, vai buscar sua justificativa em valores tradicionais (Chauí, 2007).

### **AO QUE OU A QUEM SE DESTINAVA A REVISTA A ORDEM?**

A Ordem desempenhou um papel crucial na revitalização do pensamento católico no Brasil durante as primeiras décadas do século XX. Consolidou a presença intelectual e cultural da Igreja Católica, influenciando debates públicos e promovendo uma visão cristã da sociedade.

O fim a que se propuzera “A ORDEM”, era rechristianizar a inteligência brasileira, mergulhada nestes últimos cinco anos no mais nefado agnosticismo. (Revista A ORDEM Nº 44 (junho) 1925 – ANO IV. A Ressurreição de Judas IV – Hamilton Nogueira.)

Para Jackson de Figueiredo, os católicos exerciam sua religião de forma morna e inexpressiva. Seu catolicismo exigia ação, mesmo que fosse uma ação conservadora, pois se o objetivo era apenas fazer a igreja conseguir de volta o prestígio perdido.

por mais que nos queiramos iludir, o certo é que sentimos quanto é morna e inexpressiva a atmosféra moral do catholicismo no Brasil. Somos o número, somos talvez a riqueza, nada ficamos a dever aos nossos inimigos nos domínios da inteligência e da cultura, da honestidade e do trabalho, e, no entanto, sentimos que pesamos muito pouco na orientação geral da vida pública brasileira. E por quê? Porque o catholico se deixou amortilhar na mais dolorosa das covardias, que é a covardia política. (Revista A ORDEM Nº especial/ Março – 1929/ ANNO VII.)

A revista divulgava textos teológicos, filosóficos e culturais, abordando assuntos como a doutrina católica, a ética cristã e a interação entre a religião e a lógica. Para além de assuntos religiosos, A Ordem tratava também de temas políticos e sociais, sempre à luz dos valores católicos.

A publicação questionava doutrinas entendidas como inconciliáveis com a religião católica, como o socialismo e o liberalismo extremo, e apoiava uma estrutura social fundamentada nos princípios da Igreja.

A defesa da Ordem e da Autoridade serão temas constantes em vários artigos da revista, tudo devia se basear nos princípios do catolicismo, que seria um sustentáculo para sociedade. Era uma visão

que considerava a igreja uma instituição superior, enquanto o estado estava num grau inferior que e devia subordinar-se ao poder religioso. A Igreja era apresentada como salvadora da Pátria e colocava a República como provocadora de desordem.

A revista foi importante na preparação do terreno para a Ação Católica, um movimento de leigos católicos que buscava aplicar os ensinamentos da Igreja na vida social, política e econômica do país, contribuindo para a formação de um laicato mais consciente e engajado, que teria um papel importante nas décadas seguintes.

### **CONCLUSÃO**

A Igreja Católica sempre utilizou os Meios de Comunicação em cada época para auxiliá-la no alcance dos objetivos pensados pela Hierarquia. A revista “A Ordem” criada em 1921 por Jackson de Figueiredo, um intelectual católico nascido em 1891. Nasce com o propósito de divulgar o pensamento teológico, filosófico e político da Igreja Católica, que com o auxílio da revista buscava se defender das críticas que se faziam naquele momento histórico sobre seu papel na sociedade e em sua relação com o Estado.

Ao longo de seus 100 anos, a Ordem serviu de sede de inúmeros debates sobre questões sociais e políticas, sem perder sua identidade católica. Em suas páginas encontramos textos sobre literatura, filosofia, pedagogia, política, teologia, entre tantos outros, escritos por membros do Centro Dom Vital, intelectuais católicos e não católicos e por especialistas oriundos das mais diversas áreas, que atacavam as ideologias em moda naquele momento.

No ano de 1922, a revista passa a vincular-se ao recém-criado Centro Dom Vital. Poucos anos depois, no final de 1928, Alceu Amoroso Lima assume a direção do Centro. Inicia-se assim um novo período na história da revista, de maior abertura à cultura geral e à pluralidade temática, enfoque que se mantém até os dias de hoje. É possível acessar os exemplares da revista no site do Centro Dom Vital.

**REFERÊNCIAS:**

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil** - Terceira época: Ensaio de interpretação a partir do povo - 1930-1964. 1. ed. Petropolis-RJ. Editora Vozes, 2008.

CHAUI, Marilena; FRANCO, Maria Silvia C. **Ideologia e Mobilização Popular**. São Paulo: SP. Paz e Terra, 2007.

IGLESIAS, Francisco. **História e ideologia** – Estudo sobre o pensamento de Jackson de Figueiredo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso: 1889-1989**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

REVISTA “A ORDEM” Nº 62, 63 e 64 (junho, julho e agosto) 1928 – ANO VII. Disponível em: <https://centrodomvital.com.br/publicacoes/a-ordem/>

REVISTA A ORDEM Nº 44 (junho) 1925 – ANO IV. A Ressurreição de Judas IV – Hamilton Nogueira. Disponível em: <https://centrodomvital.com.br/publicacoes/a-ordem/>

REVISTA A ORDEM Nº especial/ março – 1929/ ANNO VII. Disponível em: <https://centrodomvital.com.br/publicacoes/a-ordem/>



## ESPIRITUALIDADE E FORMAÇÃO TEOLÓGICA: RESULTADOS DE UMA PESQUISA-AÇÃO

*Isaac Malheiros<sup>74</sup>*

*Vanessa Meira<sup>75</sup>*

**Resumo:** Este artigo apresenta e discute os resultados preliminares de uma pesquisa-ação em andamento sobre a espiritualidade e os hábitos devocionais de estudantes de graduação em teologia. O objetivo foi analisar o impacto de um curso de Formação Espiritual na espiritualidade dos participantes. O estudo adotou uma abordagem qualitativa e contou com a participação voluntária de 43 alunos de um seminário confessional no Brasil. Na Fase I, a análise das respostas revelou desconhecimento e dificuldades na prática dos hábitos devocionais por parte dos participantes. Na Fase II, foi implementado um curso teórico e prático de Formação Espiritual. Na Fase III, as respostas evidenciaram que a intervenção teve um impacto positivo nos participantes. Os resultados da pesquisa indicam que a intervenção teórico-prática, na forma de um curso de Formação Espiritual, contribuiu significativamente para a espiritualidade e a prática devocional, sugerindo caminhos para potencializar ações que promovam o desenvolvimento da espiritualidade nas instituições de educação teológica.

**Palavras-chave:** espiritualidade; formação espiritual; educação teológica.

### INTRODUÇÃO

Este artigo mostra e discute os resultados parciais de uma pesquisa sobre espiritualidade e hábitos devocionais de estudantes de teologia. O objetivo foi descortinar como um curso de Formação Espiritual afetou a espiritualidade dos alunos.

A pergunta que deu início a esta pesquisa foi: por que seminaristas perdem a fé no seminário? “O desapontamento mais comum entre os alunos que entram em seminários de teologia está relacionado à espiritualidade” (Peterson, 2009, p. 75). Há uma tensão entre teologia e espiritualidade, especialmente entre os futuros pastores, e muitos acreditam que os seminários podem prejudicar a fé. Alguns autores até dizem que o seminário de teologia pode ser o “cemitério da fé” (Peterson, 2009, p. 75; Erwich, 2018, p. 214-232; Endean, 2005, p. 223-238; Schneiders, 2005, p. 15-33; cf. Ott, 2016; Sheldrake, 1998).

---

<sup>74</sup> Doutor em Teologia (EST – São Leopoldo, RS). Professor do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP). Contato: isaacmeira@gmail.com.

<sup>75</sup> Doutora em Teologia (EST – São Leopoldo, RS). Professora do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP). Contato: vanessarmeira@gmail.com.

Esse fenômeno existe e, em alguns círculos evangélicos, a teologia é vista como oposta à espiritualidade (Warfield, 1999, p. 10-11). Mas quais as causas desse divórcio entre formação acadêmica e espiritualidade? Alguns autores apontam que a falta de devoção e de práticas espirituais contribuiu para a perda de fé dos seminaristas (Nicodemus, 2014).

Então, a proposta desta pesquisa-ação foi fazer uma intervenção em forma de curso de Formação Espiritual e medir o impacto dessa intervenção. A metodologia utilizada foi a da Pesquisa-Ação em abordagem qualitativa (Thiollent, 1986). O estudo usou uma amostra de 43 alunos de um seminário de teologia no Brasil, e foi dividido em 3 fases:

Na primeira fase, foi realizado um diagnóstico por meio de questionário sobre as práticas devocionais dos estudantes, baseado em Foster (1983) e Willard (2003). As respostas mostraram que muitos alunos tinham dificuldades e não conheciam bem os hábitos devocionais e as disciplinas espirituais.

Na segunda fase, a fase da intervenção, foi dado um curso de Formação Espiritual de 16h. Esse curso foi elaborado com base no diagnóstico da fase anterior. O conteúdo do curso foram as Disciplinas Espirituais, de Richard Foster (Foster, 1983). E cada aula teórica era seguida de um desafio prático. Além disso, os alunos registravam a experiência num diário devocional.

Na terceira fase, outro questionário foi aplicado para medir o impacto da intervenção. Além disso, os depoimentos registrados nos diários devocionais passaram por uma Análise Textual Discursiva (Moraes; Galiazzi, 2016). No geral, as respostas mostraram que o curso teve um impacto positivo nos alunos.

Os resultados indicaram que o curso ajudou muito na espiritualidade dos alunos, sugerindo maneiras de melhorar o desenvolvimento da espiritualidade nas escolas de teologia. Agora, vamos ver esses resultados em detalhes.

## **1 ANÁLISE DOS DADOS OBJETIVOS**

Esta análise compara quantitativamente as respostas dadas antes e depois da intervenção em forma de curso. Antes da intervenção, 26% dos estudantes praticavam devoção pessoal diária, aumentando para 40% após a intervenção. A prática de devoção 4 a 6 vezes por semana subiu de 41%

para 42%. O índice de devoção irregular (até 3 vezes por semana) caiu de 26% para 16%, e a quantidade de alunos sem hábito de devoção pessoal diminuiu de 7% para 2%.

O número de estudantes sem rotina definida para devoção pessoal caiu de 39% para 24% após o curso, enquanto aqueles com um horário fixo aumentaram de 61% para 76%. O tempo dedicado à devoção aumentou: estudantes que passam mais de 30 minutos subiram de 22% para 30%, e aqueles que dedicam 16 a 30 minutos aumentaram de 35% para 40%. O índice de estudantes que dedicam 6 a 15 minutos caiu de 35% para 23%. A prática da oração foi o aspecto mais impactado pela intervenção.

O percentual de estudantes que oravam sozinhos mais de 6 vezes por dia aumentou de 15% para 40% após a intervenção. Aqueles que oravam 4 a 6 vezes por dia diminuíram de 30% para 23%, e o grupo que orava de 1 a 3 vezes por dia reduziu de 37% para 28%. O número de estudantes que orava apenas algumas vezes por semana caiu de 17% para 9%.

A leitura da Bíblia 7 vezes por semana aumentou de 20% para 33% após a intervenção. A leitura de 4 a 6 vezes por semana caiu de 39% para 35%, e a leitura de até 3 vezes por semana reduziu de 33% para 28%. O percentual de estudantes que nunca liam a Bíblia diminuiu de 9% para 5%. A maior mudança foi para o grupo que passou a ler a Bíblia diariamente.

Antes do curso, as disciplinas espirituais mais praticadas eram a oração, o estudo da Bíblia e a confissão de pecados, enquanto a memorização das Escrituras, a submissão e a celebração comunitária eram as menos praticadas. Após a intervenção, as mesmas disciplinas mais praticadas se mantiveram, mas o jejum se tornou a menos praticada. A memorização das Escrituras ganhou mais adeptos, e a diferença entre a prática das disciplinas diminuiu, com todas sendo mais praticadas de forma geral.

## **2 ANÁLISE DOS DADOS SUBJETIVOS**

A intervenção mudou a percepção dos estudantes sobre a importância das disciplinas espirituais. Os participantes registraram suas impressões por escrito, antes e depois da intervenção, e esses dados passaram por uma análise textual discursiva.

A oração e o estudo da Bíblia continuaram sendo as mais valorizadas, mas o estudo da Bíblia passou a ser visto com um enfoque mais relacional e emocional. A solitude/silêncio ganhou destaque, subindo para o terceiro lugar em importância, sendo associada à conexão com Deus. Outras disciplinas,

como o jejum e a confissão de pecados também ganharam mais reconhecimento após o curso. A prática e a experiência das disciplinas influenciaram significativamente essas mudanças.

Antes da intervenção, os principais obstáculos à devoção dos estudantes eram ansiedade, responsabilidades familiares, incômodos externos, cansaço e falta de tempo, com destaque para a dificuldade em gerenciar o tempo. Após a intervenção, a ansiedade foi menos mencionada, sugerindo uma mudança na percepção e uma maior ênfase na saúde mental. O cansaço e a falta de tempo, ligados à má gestão do tempo, continuaram sendo problemas significativos, mas houve uma redução nas distrações externas e um reconhecimento da importância de organizar melhor o tempo para superar esses desafios.

Antes da intervenção, o estudo da Bíblia era a atividade preferida dos estudantes, apesar de considerarem a oração a mais importante. Isso refletia uma preferência por atividades cognitivas em um ambiente acadêmico. Após o curso, a solitude tornou-se a disciplina preferida, mas a oração ainda era vista como a mais importante, mostrando que a preferência pessoal não estava alinhada com a percepção de importância. O estudo da Bíblia e a oração ficaram empatados em segundo lugar na preferência após o curso. O testemunho ganhou mais destaque, enquanto o jejum, a submissão e a celebração comunitária não foram citados como atividades preferidas, apesar de serem consideradas importantes.

Após a intervenção, houve pequenas mudanças nas dificuldades relatadas pelos estudantes em relação às disciplinas espirituais. As dificuldades na memorização das Escrituras aumentaram ligeiramente, enquanto as dificuldades no estudo da Bíblia diminuíram. Relatos sobre dificuldades no jejum aumentaram, indicando uma maior prática e consciência dessa disciplina. As dificuldades na solitude diminuíram, mas tornaram-se mais detalhadas. Houve uma redução significativa nas dificuldades relatadas para oração, adoração particular e serviço, enquanto dificuldades na confissão e meditação permaneceram constantes. Na análise textual discursiva, surgiu uma nova categoria de respostas, a “Celebração Comunitária”, sem relatos de dificuldades, refletindo uma evolução na percepção e prática espiritual dos participantes.

Finalmente, o segundo questionário incluiu uma pergunta de saída: “Você notou alguma diferença em sua vida espiritual depois que começou a praticar algumas Disciplinas Espirituais apresentadas no curso de Formação Espiritual?” As respostas indicam que a intervenção teve um

impacto positivo na espiritualidade dos participantes. Eles relataram melhorias em três áreas principais: afetos religiosos, aspectos cognitivos e ações efetivas.

Os afetos religiosos incluíram uma maior sensibilidade à voz de Deus, redução da ansiedade e um sentimento mais profundo de paz e conexão com Deus. Na esfera cognitiva, houve um enriquecimento na compreensão das disciplinas espirituais e maior consciência sobre a prática. As mudanças práticas incluíram um esforço renovado para revitalizar a espiritualidade, maior contato com a Bíblia, e um aumento no tempo dedicado à oração, meditação, confissão e memorização das Escrituras, além de mudanças nas relações interpessoais e na vida comunitária.

### **CONCLUSÃO**

A pesquisa-ação mostrou que um curso prático sobre Formação Espiritual teve um impacto positivo nos estudantes de teologia. Ela destacou a importância de entender a espiritualidade dos alunos de forma profunda e descritiva para promovê-la efetivamente no seminário.

É claro que apenas uma disciplina no currículo, em quatro ou cinco anos de formação, não é suficiente para abordar totalmente esse aspecto complexo; é necessário um esforço interdisciplinar que inclua psicologia, relacionamentos, gestão do tempo, além de estudos bíblicos e teológicos. A abordagem deve ser holística, tratando a pessoa como um todo e tocando diversas áreas de sua vida. Os seminários de teologia deveriam repensar esse aspecto.

A pesquisa usou uma abordagem participativa, adequada para estudar espiritualidade. Isso contrasta com uma abordagem meramente observacional, que pode não ser tão eficaz para promover a espiritualidade ativa. A sugestão, com base nos resultados, é que essa abordagem participativa seja integrada ao currículo teológico, distribuída ao longo de todos os semestres. Com efeito, se mais ações como essa fossem realizadas durante todo o curso de teologia a espiritualidade dos participantes seria maior.

As instituições teológicas podem desempenhar um papel crucial tanto na reflexão acadêmica quanto na promoção de práticas espirituais que moldarão o ministério futuro dos estudantes.

## REFERÊNCIAS

- ENDEAN, P. Christian spirituality and the theology of the human person. In: HOLDER, A. (ed.). **The Blackwell Companion to Christian Spirituality**. Malden: Blackwell, 2005. p. 223-238.
- ERWICH, R. Studying theology: Between exploration and commitment-Researching spiritual development of higher education students of theology. *International Journal of Christianity & Education*, v. 22, n. 3, p. 214-232, 2018.
- FOSTER, R. J. **Celebração da disciplina: o caminho do crescimento espiritual**. São Paulo: Vida, 1983.
- MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do C. **Análise textual discursiva**. Ijuí: Unijuí, 2016.
- NICODEMUS, A. Por que seminaristas perdem a fé no seminário? **Voltemos ao evangelho**. 2014. Disponível em: <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2014/08/por-que-seminaristas-perdem-a-fe-no-seminario/>. Acesso em: 10 maio 2023.
- OTT, B. *Understanding and Developing Theological Education*. Carlisle: LGL, 2016.
- PETERSON, E. H. **Espiritualidade subversiva**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.
- SCHNEIDERS, S. M. Approaches to the study of Christian spirituality. In: HOLDER, A. (ed.). *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 15-33.
- SHELDRAKE, P. *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*. London: Darton, Longman and Todd, 1998.
- THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1986.
- WARFIELD, B. B. **A vida religiosa dos estudantes de teologia**. São Paulo: Puritanos, 1999.
- WILLARD, D. **O espírito das disciplinas**. Rio de Janeiro: Danprewan, 2003.

## O USO DAS MÍDIAS PELOS PIONEIROS ADVENTISTAS

*Dr. Jean Carlos Zukowski<sup>76</sup>*

*Me. Iracéli Hubner Zukowski<sup>77</sup>*

*Carlos Davi de Oliveira Alves<sup>78</sup>*

**Resumo:** O rápido avanço tecnológico tem tornado a dinâmica da divulgação midiática cada vez menos previsível, tornando obsoletos cada vez mais rápido mesmo os mais aprimorados instrumentos de comunicação. Muitos movimentos religiosos, no afã de divulgar sua mensagem, buscam adaptar-se a essa inovação efusiva. A Igreja Adventista do Sétimo Dia se destaca como um desses movimentos que busca acompanhar a disponibilidade midiática, envolvendo-se com os diferentes meios e plataformas de comunicação que surgem a cada momento. Nesse contexto, qual era a relação dos pioneiros adventistas com as mídias de seu tempo? Como, por que e com que ressalvas eles lançaram mão dos recursos midiáticos de sua época? O objetivo deste artigo é analisar o uso da mídia pelos pioneiros adventistas, explorando princípios que podem ser aplicados também na realidade atual. Quanto à abordagem, essa pesquisa é qualitativa; no que tange à finalidade, é pura; no que diz respeito aos objetivos, é descritiva; quanto à natureza, é um resumo de assunto e, quanto ao objeto e aos procedimentos, é bibliográfica e documental. Após a introdução, será apresentada uma breve história do desenvolvimento da mídia. Em seguida, será indicado como se deu o uso da mídia no movimento milerita e, posteriormente, no movimento adventista. Finalmente, serão exploradas quais as considerações de Ellen G. White sobre mídia e seu uso pelos representantes da mensagem adventista. O estudo conclui que os recursos midiáticos têm sido usados pela Igreja Adventista desde o começo da sua história, mas que essa prática deve ser guiada por certos princípios presentes no legado dos pioneiros e, principalmente, nos conselhos de Ellen G. White.

**Palavras-chave:** mídia; pioneiros adventistas; mensagem adventista.

### Introdução

William Blackwood (1776–1834), um editor e livreiro escocês, conhecido por fundar a uma das mais influentes revistas literárias e políticas do século XIX, não olhava com esperança para o futuro das obras literárias e da imprensa em geral. Num tom pessimista, ele disse, no ano de 1844, que “as pessoas não apenas deixarão de comprar aquelas coisas antiquadas chamadas livros, mas até mesmo de lê-las!”

---

<sup>76</sup> Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (1988), mestrado em História do Adventismo - Andrews University (2003) e doutorado em Religião com ênfase em História do cristianismo – Andrews University (2009). Diploma reconhecido pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, RS (16/11/2011). Atualmente, é dedicação exclusiva da Faculdade Adventista da Amazônia, atuando como professor de Teologia Sistemática e Histórica. E-mail: Jeanczuko@gmail.com

<sup>77</sup> Doutoranda em teologia Sistemática pela UAP (Universidad Adventista Del Plata), na Argentina. Possui graduação em Letras/Inglês pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP) (2012), Pós-graduação em Terapia Familiar Sistemática (2014), Pós-graduação em Teologia Sistemática (2017) pelo Centro Universitário de São Paulo. Atualmente, é professora no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT) e professora de Bíblia para os diferentes cursos da Faculdade Adventista da Amazônia (FAAMA). Email: Iraceli.zukowski@faama.edu.br

<sup>78</sup> Graduando no Curso de Bacharel em Teologia do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia da Faculdade Adventista da Amazônia. E-mail: oliveiraalvescarlosdavi@faama.edu.br

e que, em algum momento, “os livros, tanto os pequenos como os grandes, serão considerados como um grande mal. Não haverá empresários da imprensa. A imprensa em si terá deixado de existir” (Blackwood *apud* Kovarik, 2011, p. 139).

A era digital transformou significativamente a forma como os indivíduos interagem com informações e conteúdos midiáticos, mas a afirmação de Blackwood pode ser considerada precipitada. Os livros e outros meios de comunicação tradicionais continuam a existir. O que se observa é que, apesar da ampla variedade de métodos para a disseminação de conteúdos em massa, corporações, empresas e instituições têm se esforçado para adaptar-se a essas transformações, integrando novas tecnologias com práticas tradicionais de comunicação.

A utilização de mídias, nos contextos religiosos, é uma prática que remonta a toda a história. A Igreja Adventista do Sétimo Dia, um movimento global que, desde sua fundação, considera como sua missão a divulgação de uma mensagem urgente sobre a iminente volta de Cristo, tem empregado diversas formas de mídia como ferramentas fundamentais para a propagação de sua mensagem.

Convém ressaltar que o aumento das alternativas midiáticas contemporâneas levantou, entre os meios adventistas, questões sobre a relevância/necessidade ou não do uso de diferentes linguagens e plataformas para a transmissão dos conceitos bíblicos e escatológicos que caracterizam a missão adventista. Portanto, é importante revisitar a experiência dos pioneiros da denominação com as mídias disponíveis em sua época, buscando identificar princípios que possam ser extraídos sobre o uso das mídias. Assim, o presente artigo tem como objetivo analisar a utilização das mídias pelos pioneiros adventistas, investigando princípios que podem ser aplicados à realidade contemporânea. Para alcançar esse objetivo, o estudo iniciará com uma breve história do desenvolvimento da mídia, seguido pela descrição do uso da mídia no movimento milerita e, posteriormente, no movimento adventista. Por fim, serão avaliadas as reflexões de Ellen G. White sobre a mídia e sua aplicação pelos representantes da mensagem adventista.

### **Breve Histórico da Mídia**

Antes de Gutenberg, a transmissão de conhecimento dependia principalmente da comunicação verbal e da tradição oral, passada de geração em geração. A disseminação de informações ocorria em espaços públicos, como praças e portas das cidades, onde trovadores e oradores tinham um papel importante. O teatro e os templos religiosos também eram centros de difusão cultural e filosófica. Embora existisse algum material impresso, sua produção era difícil e limitada, fazendo com que a transmissão do saber fosse restrita e dependente de interações diretas e culturais. Após Gutenberg, a disseminação do conhecimento tornou-se rápida e acessível, com a produção em massa de livros, panfletos, jornais e cartuns, revolucionando a comunicação e ampliando o acesso à informação (Kovarik, 2011).



**Desenvolvimentos no Milerismo**

Durante o período milerita, praticamente todos os meios de comunicação disponíveis foram empregados na difusão de sua mensagem, incluindo jornais, panfletos, livros, peças teatrais, sociedades literárias, acampamentos e as chamadas "lanternas mágicas", precursoras dos projetores contemporâneos. A propagação das ideias foi intensificada pelo uso de banners coloridos, com mais de 40 exemplos documentados, grandes eventos e a influência de figuras como Josué Himes. Essas ferramentas e estratégias possibilitaram uma ampla disseminação das crenças mileritas, exercendo um impacto significativo sobre o público da época.



Os pregadores e associados do movimento milerita investiram em tecnologia de ponta para espalhar o mais rápido possível a mensagem que tinham para dar ao mundo. Observa-se uma continuidade em relação ao movimento adventista sabatista nesse aspecto.

**Desenvolvimentos no Adventismo Sabatista**

No adventismo sabatista, a disseminação da mensagem presente foi transmitida e amplificada por mídias impressas, como livros, panfletos e jornais, que facilitaram a rápida propagação das novas interpretações escatológicas. Além disso, o movimento, a exemplo dos mileritas, também utilizou recursos visuais e culturais como cartuns, fotografias, dramatizações e “magic lantern slides” para alcançar um público mais amplo e diversificado. Essas ferramentas foram fundamentais para a expansão e consolidação do adventismo sabatista.



A experiência dos pioneiros mileritas e adventistas sabatistas indica que o uso das mídias pode ser um instrumento valioso para a pregação da mensagem bíblica. Aqueles que eram responsáveis por encontrar atuais e eficientes meios de propagação investiram nos materiais de maior qualidade disponíveis em sua época.

### **Princípios gerais para o uso das Mídias nos Escritos de Ellen G. White**

Embora os adventistas sabatistas e, posteriormente, a Igreja Adventista do Sétimo Dia tenham adotado as tecnologias mais avançadas disponíveis em seus primórdios, foram usados critérios específicos. Um aspecto fundamental para a formulação de princípios são os conselhos e orientações de Ellen G. White, que ofereceu advertências à igreja sobre essa temática. Em suas cartas e publicações, ela enfatizou a importância da imprensa no contexto da divulgação da mensagem adventista, a natureza do trabalho midiático, quando realizado por obreiros adventistas, as diversas formas de mídia, que podem ser utilizadas ou não no âmbito da pregação, bem como as precauções e considerações que devem ser observadas em relação ao trabalho midiático.

Sobre a necessidade da imprensa para a pregação da mensagem, White incentivou o uso do maior e mais popular meio de comunicação da época, afirmando que isso era uma orientação de Deus para a igreja. Ela disse ao seu marido: “Imprima um pequeno jornal e o envie para as pessoas. Ele se tornará como fontes de luz que brilharão ao redor do mundo” (LS, p. 125).

Todo o trabalho midiático da igreja, porém, deveria ser voltado para a natureza do trabalho missionário que ela devia realizar. Segundo Ellen G. White, esse trabalho na igreja não é uma profissão, e sim um ministério. Em suas palavras:

Aqueles que ocupam uma posição em nossas editoras são altamente honrados. Uma carga sagrada está sobre eles. Eles são chamados para ser trabalhadores junto com Deus. Eles devem apreciar a oportunidade de uma conexão tão próxima com os instrumentos celestiais e devem sentir que são altamente privilegiados em serem autorizados a dar à instituição do Senhor sua capacidade, seu serviço e sua vigilância despreocupada. Devem ter um propósito vigoroso, uma aspiração elevada, um zelo para tornar a editora exatamente o que Deus deseja que seja – uma luz no mundo, uma testemunha fiel para Ele, um memorial do sábado do quarto mandamento (T7, p. 191).

Ellen G. White também advertiu que nenhum trabalho midiático deve ser realizado a fim de glorificar o indivíduo/idealizador. Ela explicou que “o Senhor exige que todos no escritório trabalhem por motivos elevados,” pois “em sua própria vida, Cristo lhes deu um exemplo” (T3, p. 190). Segundo Ellen, “todos devem trabalhar com interesse, devoção e fé pela salvação das almas. Se todos, no ofício, trabalharem com propósitos altruístas, discernindo a santidade da obra, a bênção de Deus repousará sobre eles” (T3, p. 190). Mais importante do que a criatividade ou eficiência é a coerência espiritual e o exemplo de vida daquele que está a serviço da igreja na produção e uso das mídias. White admoesta que esses trabalhadores devem ser um exemplo de vida cristã:

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Aqueles no escritório que professam crer na verdade devem mostrar o poder da verdade em suas vidas e provar que estão trabalhando para frente e para cima a partir da base do princípio. Eles devem moldar suas vidas e personagens após o modelo perfeito (T3, p. 190-191).

Acerca dos diferentes métodos e canais de mídia, White comentou sobre algumas polêmicas presentes entre a comunidade denominacional. Ela precisou explicar que o uso de imagens ilustrativas, como os quadros proféticos e ilustrações de eventos bíblicos mencionados anteriormente, não é idolatria. Ela disse que o mesmo Deus que deu o segundo mandamento “empregou figuras e símbolos para apresentar aos Seus profetas lições que queria que eles transmitissem ao povo, e que assim seriam mais bem compreendidas do que se fossem dadas de outro modo. Ele apelou para o entendimento através do sentido da vista” (ME2, p. 319). Disse ainda que “a história profética foi apresentada a Daniel e João em símbolos, e estes deviam ser representados claramente em tábuas, para que os que lessem os compreendessem” (ME2, p. 319). Isso legitima o uso de diferentes representações gráficas para a proclamação da mensagem, a exemplo do que os mileritas e sabatistas já faziam com esmero.

O uso de fotografias, por outro lado, conquanto não seja pecado, deveria ser feito com máxima parcimônia numa época em que uma única fotografia custava em média de 1 a 5 dólares, o que poderia corresponder a um quarto do salário médio de um trabalhador de então (Stancik, 2021). A técnica fotográfica, embora rudimentar quando posta ao lado dos padrões atuais, era altamente complexa e um luxo que poucos poderiam pagar (The Metropolitan Museum of Art, 2004). É nesse contexto de vaidade e desperdício que White condena a aquisição pessoal de fotos como idolatria, afirmando que “esta confecção e troca de fotografias é uma espécie de idolatria” (MYP, p. 316). O seu apelo reside no fato de que “estas fotografias custam dinheiro” e, por isso, faz a seguinte pergunta: “É inconsistente para nós, sabendo o trabalho que deve ser feito neste momento, gastar o dinheiro de Deus em produzir fotos de nossos próprios rostos e os rostos dos amigos?” (MYP, p. 316). Ao mesmo tempo, White apela para o bom senso. Os membros de uma determinada denominação interpretaram mal o princípio da modéstia e do desapego e entenderam que as imagens fotografadas em si eram idolatria, chegando a queimar até mesmo fotos de seus amigos. White condenou isso como uma expressão de “falta de discernimento e dissensão” o que, por sua vez, gerou um péssimo testemunho para a comunidade onde residia essa congregação (HS, p. 211).

Acerca das representações teatrais, Ellen G. White manifestou-se, de maneira neutra, certa vez ao assistir a uma dramatização infantil (2MR, p. 235), mas, no geral, seus comentários e orientações acerca dessa prática carregam em sua maioria conselhos no sentido de restringir esse método. Segundo ela, é necessário avaliar com cuidado o custo-benefício envolvido nesse veículo, o que levanta questionamentos acerca de sua viabilidade e eficácia de transmitir a mensagem bíblica (Ev, p. 127 e 501). Ela rejeita e combate qualquer expressão de teatralidade na pregação (CH, p. 481; Ev, p. 127, 136; 9MR, p. 387; RH, 14 de fevereiro de 1907), dizendo que o pregador deve concentrar-se na mensagem que tem para dar, não em exaltar a si mesmo com expressões exageradas e descontroladas (2MR, p. 244, 246; CSW, p. 153). Segundo Ellen, a mensagem não deve ser transmitida de maneira frívola ou com o objetivo de entreter (2MR, p. 244-246; CH, p. 240; RH, 4 de janeiro de 1881). Independentemente do meio escolhido para se dar a mensagem, isso deve ser feito sem

sensacionalismo (2MR, p. 244; Ev, p. 66). Logo, aquele que está representando a mensagem deve ter uma vida coerente com aquilo que prega (Ev, p. 508) e, por fim, deve-se manter em mente que os métodos humanos, apesar de importantes, não são o verdadeiro centro da proclamação, e sim o conteúdo que eles transmitem (CSW, p. 153). Sendo assim, Ellen G. White incentiva o uso apropriado dos diferentes tipos de mídia na disseminação do evangelho, mas ressalta que isso deve ser feito com bom senso e tendo sempre em mente o alto ideal que Deus exige daqueles que se envolvem com Sua obra.

## Conclusão

Os movimentos, milerita e adventista, usaram em seus projetos evangelísticos as principais e melhores facilidades da mídia presente em seus dias. O fato de não terem usado alguns veículos deve-se principalmente à falta de recursos, não a alguma indisposição de usar aquilo que estava disponível. O testemunho deles indica que é recomendado parcimônia e sabedoria no uso das mídias na pregação do evangelho.

Ellen G. White reafirmou a importância e necessidade de se usar os meios de mídia mais rápidos e eficientes possíveis para disseminar rapidamente a mensagem do evangelho. Ela advertiu, porém, que isso deve ser feito sem promover qualquer forma de sensacionalismo. Além disso, a mensagem deve ser o centro, não o método ou meio midiático escolhido. A partir do momento que o veículo ganha mais destaque que o conteúdo teológico que ele busca transmitir, deixa de ser apropriado para a causa do evangelho. Ela disse ainda que os pregadores não devem usar estilo teatral em sua apresentação oral do evangelho e que o método não é o ponto central para se atrair pessoas a Cristo. Existe uma realidade sobrenatural e um compromisso pessoal que são muito mais significativos nesse processo.

## REFERÊNCIAS

KOVARIK, B. **Revoluções na Comunicação: história da mídia de Gutenberg à era digital.** Bloomsbury: Edição do Kindle, 2011.

STANCIK, M. A. A Arte de Fotografar em Curitiba no Século XIX: dos profissionais itinerantes aos primeiros estúdios. **História** (São Paulo), v. 40, p. 1-27, 2021.

THE METROPOLITAN MUSEUM OF ART. **The Daguerreian Era and Early American Photography on Paper, 1839–60,** 2004. Disponível em: [https://www.metmuseum.org/toah/hd/adag/hd\\_adag.htm](https://www.metmuseum.org/toah/hd/adag/hd_adag.htm). Acesso em: 11 ago. 2024.

WHITE, E. G. **Materiais disponíveis em:** [https://legacy.egwwritings.org/?ref=pt\\_UCD.9.1&para=11576.20](https://legacy.egwwritings.org/?ref=pt_UCD.9.1&para=11576.20), com uso de siglas conforme empregado no referido site. Acesso em: 11 abr. 2024:

- 2MR – Manuscript Releases 2
- 9MR – Manuscript Releases 9
- CSW – Counsels on Sabbath School Work
- Ev – Evangelismo

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

- HS – Historical Sketches
- LS – Life Sketches
- ME2 – Mensagens Escolhidas 2
- MEP – Messages to Young People
- RH – Review and Herald
- T3 – Testemunhos para a Igreja 3
- T7 – Testemunhos para a Igreja 7

## BIOGRAFIA MISSIONÁRIA: UM LEGADO DE MEMÓRIA DOS HERÓIS DA FÉ

*Joice Viviane Silva<sup>79</sup>*

Resumo: Este trabalho introdutório tem como objetivo analisar de que maneira as biografias dos missionários que atuaram nos séculos XIX e XX, que ganharam notoriedade como “heróis da fé”, se constituem como memória no espaço biográfico protestante. Considerando os apontamentos do sociólogo Maurice Halbwachs, refletiremos sobre como o protestantismo construiu uma memória coletiva religiosa em torno desses personagens por meio da cultura impressa e dos mecanismos de divulgação adotados pelo movimento missionário moderno. Observaremos também como esse processo de continuidade e regaste do passado, busca manter a memória dos heróis da fé como modelos de exemplaridade cristã através das biografias missionárias. O artigo propõe ainda examinar, a partir das narrativas biográficas da vida do missionário norte-americano Jim Elliot (1927-1956), martirizado durante uma tentativa de evangelização do povo waorani no Equador, os elementos biográficos que contribuem para a construção do discurso de idealização do missionário como um herói, tanto na cultura impressa como nos diferentes recursos midiáticos. Para analisar as narrativas biográficas sobre Jim Elliot, buscaremos respaldo teórico-metodológico das leituras de teóricos dos estudos biográficos, mídias religiosas, e da História das Missões. Esse estudo visa contribuir efetivamente para o campo dos estudos acadêmicos que estabelecem diálogo entre protestantismo, biografias missionárias, mídias e memória.

**Palavras-chave:** Biografias missionárias; heróis da fé; memória

### Introdução

A expansão da atividade missionária cristã nos séculos XIX e XX foi, em grande parte, um fenômeno impulsionado pelo evangelicalismo protestante (STANLEY, 2001, p.1-2). O avanço da imprensa, das ferrovias, dos navios a vapor, do telégrafo e de outras invenções mecânicas desempenhou um papel crucial na disseminação do evangelho em várias partes do mundo (Delavan, 1895, p.35). Esse movimento foi fortemente caracterizado pela atuação de missionários e missionárias que deixaram seus países de origem para atuar em diferentes regiões globais. Muitas dessas atuações individuais foram narradas e registradas em biografias, nas quais biógrafos e sociedades missionárias frequentemente exaltaram esses personagens como heróis da fé.

---

<sup>79</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Professora na rede pública de educação do Estado de Mato Grosso (Seduc-MT). Email: [historiavi@yahoo.com.br](mailto:historiavi@yahoo.com.br)

No início do século XIX, a Grã-Bretanha era uma das maiores potências missionárias do mundo. No entanto, esse cenário começou a mudar com a expansão missionária das igrejas americanas no último terço do século XIX, impulsionada pelo sentimento nacional expansionista combinado com motivos teológicos. O desejo de salvar os 'pagãos' da danação eterna, originado no espírito da teologia avivalista, que enfatizava a conversão instantânea e a subsequente busca pela perfeição, desempenhou um papel crucial nesse movimento (Mendonça, 2008, p.95). Como resultado, os Estados Unidos passaram a enviar um número significativo de missionários para diversos continentes.

A maioria dos missionários em campo contava com o apoio das sociedades missionárias em seus países de origem. De acordo com os teólogos Justo L. González e Carlos Cardoza Orlandi (2008), as sociedades missionárias protestantes emergiram como um fenômeno novo, ampliando significativamente o alcance das missões tanto em termos geográficos quanto financeiros. Essas sociedades representaram “a primeira tentativa protestante de organizar o trabalho missionário de maneira que incluísse, além da missão propriamente dita, uma estrutura destinada a manter vivo o interesse no país de origem” (González; Orlandi, 2008, p. 244).

Além de fornecer suporte financeiro aos missionários em campo, as sociedades missionárias arrecadavam fundos em seus países de origem e recrutavam novos candidatos para o trabalho. Ao receberem relatórios de campo, cartas e relatos de viagem dos missionários, essas sociedades transformavam esses materiais em narrativas para publicações em revistas, jornais, livros comemorativos e panfletos. Dessa forma, promoviam a imagem dos missionários como exemplos e heróis da vida cristã, e, em alguns casos, como modelos de moralidade e cidadania (Johnston, 2003, p. 43).

A cultura impressa estava se expandindo rapidamente nos séculos XVIII e XIX, e a literatura religiosa continuava sendo o maior gênero de livros impressos, com protestantes de diferentes denominações contribuindo significativamente para essa produção. Nesse contexto, a cultura impressa protestante desempenhou um papel crucial no movimento missionário, através da publicação de jornais, cartas e testemunhos que disseminavam notícias sobre projetos religiosos ao redor do mundo (Whitehouse, 2018, p. 439-447). Entre os gêneros literários religiosos que se consolidaram nesse período, a biografia missionária destacou-se como uma das principais formas de promover o ideal do herói missionário.

O uso de uma biografia pode ter diversos significados e intenções. Como aponta Jonaedson Carino: “não se biografava em vão; as finalidades são precisas: exaltar, criticar, demolir, descobrir, renegar, apologizar, reabilitar, santificar, dessacralizar” (Carino, 1999, p.154). Nesse contexto, as sociedades missionárias buscavam formas de conquistar “corações e mentes” ao publicar biografias de missionários como David Livingstone, Robert Morrison, Hudson Taylor, entre outros (Thorne, 1999, p.6). Essas biografias não só incentivavam outros a se juntarem ao campo missionário, mas também conferiam um impacto ainda maior às mortes dos missionários, especialmente quando ocorriam em condições de martírio (Graig, 1997, p.41).

Alguns desses missionários, considerados heróis da fé, continuaram a ser biografados ao longo das décadas, construindo um legado de memória em torno de seus feitos e imagens. Essa memória dos heróis da fé tem atravessado décadas e ultrapassado fronteiras denominacionais e geográficas, consolidando-se como uma memória protestante preservada no espaço biográfico. Nesse sentido, o historiador Wilton Carlos Lima da Silva destaca que “a memória talvez possa ser uma forma de manutenção de mitos, mas que desenvolvem uma característica dinâmica, de preservação e transformação, permitindo a presença do passado a partir do presente [...]” (Silva, 2009, p.156).

A continuidade das escritas, reescritas, traduções e publicações das narrativas biográficas dos heróis da fé, agora ampliada pelos meios audiovisuais e digitais, tem mantido a memória desses personagens viva e sua notoriedade em destaque. Nessa perspectiva, Wilton C.L. da Silva observa que “diferentes grupos sociais determinam o que não deve ser esquecido” (Silva, 2009, p.156). No caso dos protestantes, esse grupo religioso continua utilizando as biografias dos heróis da fé para preservar a memória coletiva e representar seus ideais (SILVA, 2009, p.163).

Para Halbwachs, um grupo religioso precisa se apoiar em uma realidade duradoura (Halbwachs, 1990, p.165). Nesse contexto, os ideais transmitidos pelas narrativas dos heróis da fé preservam o passado e garantem sua continuidade por meio da memória coletiva. Segundo esse sociólogo, a memória coletiva é formada por experiências individuais (Halbwachs, 1990, p.53). Partindo dessa premissa, podemos entender que as experiências dos missionários em campo, registradas em cartas, diários, memórias e autobiografias, contribuíram para a construção dessa memória coletiva. Quando essa memória se torna parte integrante de um grupo religioso que valoriza seu passado, ela ajuda o grupo a tomar consciência de sua identidade ao longo do tempo (Halbwachs, 1990, p.87).



## **A VIDA MISSIONÁRIA DE JIM ELLIOT**

Jim Elliot chegou ao Equador em 1952, aos 25 anos, com a missão de atuar na região da floresta ao leste do país. Desde seus tempos de faculdade em Illinois, nos Estados Unidos, Elliot nutria o desejo de se tornar missionário. Ele serviu com o apoio da sociedade missionária Missões Cristãs em Muitas Terras, associada aos Irmãos Plymouth (Benge; Benge, 2019, p.24). Designado para a estação missionária em Shandia, ele começou a trabalhar com o povo indígena quíchua.

Enquanto trabalhava com os quíchuas, Elliot ouviu falar dos waorani, um povo isolado sobre o qual pouco se sabia. Movido por um profundo desejo de evangelizá-los, começou a buscar maneiras de estabelecer contato com eles. Durante um ano, Elliot atuou na estação missionária em Shandia, que foi destruída por enchentes. Em outubro de 1953, casou-se com Elizabeth Howard, uma missionária especializada em tradução. Juntos, estabeleceram uma nova missão em Puyupungu, mas logo retornaram a Shandia, onde reconstruíram a estação. Elliot se dedicava à tradução de livros do Novo Testamento, ministrava aulas na escola, na igreja e na escola dominical, além de prestar assistência médica emergencial (Benge; Benge, 2019, p.122).

Enquanto desenvolvia seu trabalho entre os quíchuas, seus companheiros Nate Saint e Ed McCully, ao sobrevoarem a região dos waoranis, conseguiram localizá-los e viram a possibilidade de contato com esse povo isolado. Em 1955, junto com Jim Elliot e Pete Fleming, começaram a elaborar estratégias de aproximação, batizando a operação de “Operação Auca”, nome pelo qual os ocidentais chamavam os waoranis. Ao estudarem formas de aproximação, souberam que a irmã de Nate Saint, Rachel Saint, missionária dos Tradutores da Bíblia Wycliffe, estava trabalhando para compreender a língua dos waoranis através de uma indígena chamada Dayuma, que havia deixado seu povo anos antes. A partir disso, os missionários começaram a aprender algumas palavras do idioma com o objetivo de se preparar para estabelecer contato.

Uma das estratégias desenvolvidas por Nate Saint foi a "queda da corda em espiral", uma técnica em que objetos eram colocados em um balde amarrado a uma corda, que, ao ser lançado do avião em movimento, descia suavemente ao solo. Dessa forma, os missionários conseguiam entregar e receber itens dos waoranis (Benge; Benge, 2019, p.132). Entre os objetos enviados estavam carne defumada, queijo, sal, doces, utensílios de cozinha, facas, potes de alumínio, recipientes de plástico e machadinhas (Benge; Benge, 2019, p.134). Em 6 de outubro de 1955, foi feita a primeira entrega de

“presentes” para os waoranis, que se repetiu pelo restante do ano. Com o sucesso das entregas e a aparente reciprocidade dos waoranis, que também deixaram objetos no balde, os missionários decidiram que em janeiro de 1956 entrariam no território waorani (Benge; Benge, 2019, p.141-144).

Em voos de reconhecimento, os missionários identificaram uma faixa de areia na margem de um rio dentro do território waorani, onde decidiram pousar o avião e construir um acampamento. Em 2 de janeiro de 1956, Jim Elliot, Ed McCully, Roger Youderian, Nate Saint e Pete Fleming partiram para o território waorani, onde montaram um acampamento à beira do rio, aguardando a aproximação dos indígenas. No dia 6 de janeiro, três waoranis—um homem e duas mulheres—se aproximaram dos missionários. O homem expressou o desejo de voar no avião, o que foi prontamente atendido pelos missionários, que também registraram o encontro com várias fotos. Ao final de cada tarde, Nate Saint e Pete Fleming retornavam à estação missionária e voltavam ao território waorani na manhã seguinte.

No dia 8 de janeiro, enquanto aguardavam outra aproximação, os missionários foram surpreendidos por um grupo de guerreiros waoranis que os atacaram, resultando na morte dos cinco missionários. No dia seguinte, Johnny Keenan, um missionário e piloto, sobrevoou a área e notou que o acampamento havia sido atacado. Ele retornou à base missionária para recrutar ajuda na busca pelos missionários. A notícia do desaparecimento rapidamente se espalhou, gerando grande repercussão e mobilização internacional. Os corpos dos missionários foram encontrados três dias após o ataque e enterrados no local em um breve culto fúnebre.

Segundo Janet e Geoff Benge, “a notícia da morte de cinco jovens missionários na floresta ao leste do Equador reverberou por todo o mundo” (Benge; Benge, 2019, p.187). Dois anos depois, Elizabeth Elliot, sua filha Valerie, e Rachel Saint conseguiram, através de Dayuma, estabelecer contato com outras mulheres waoranis, que as convidaram a morar entre eles e ensinar-lhes o evangelho. Elizabeth viveu entre os waoranis por dois anos, trabalhando na tradução da Bíblia, antes de retornar aos Estados Unidos, enquanto Rachel Saint permaneceu até sua morte em 1994, sendo enterrada próxima ao irmão Nate.

A trajetória missionária de Jim Elliot e seus companheiros não apenas ilustra as práticas e estratégias missionárias de sua época, mas também destaca o martírio em nome da fé, o que os elevou ao status de heróis cristãos. Na narrativa biográfica sobre Elliot, são destacados elementos que ajudam a construir sua imagem como um herói da fé: um missionário forte, inteligente, talentoso e

profundamente dedicado (Benge; Benge, 2019, p. 187). Além disso, a biografia o retrata como criativo, habilidoso, corajoso, determinado, estudioso, prestativo e, acima de tudo, comprometido com o evangelho.

Esses elementos estão presentes tanto nas biografias impressas quanto nas narrativas biográficas digitais, destacando como diversas mídias sustentam a continuidade e a preservação da exemplaridade da heroicidade missionária como ideais cristãos. Filmes, materiais infantojuvenis, vídeos no YouTube, blogs e sites de várias denominações protestantes abordam o legado heroico de Jim Elliot e seus companheiros. A heroicização do martírio, apresentada nas biografias missionárias, vai além da cultura impressa, atravessando fronteiras geográficas e denominacionais, e se consolida como uma memória coletiva e um legado no espaço biográfico protestante.

### **Conclusão**

A trajetória missionária de Jim Elliot e seus companheiros, marcada pelo sacrifício e pelo martírio, exemplifica a construção e perpetuação da memória dos heróis da fé no contexto protestante. O impacto dessas narrativas é evidente na forma como elas atravessam fronteiras geográficas e denominacionais, contribuindo para a formação de uma memória coletiva que transcende o tempo e o espaço. Filmes, vídeos, blogs e materiais infantojuvenis não apenas mantêm viva a memória desses missionários, mas também a expandem e a adaptam para novos públicos, perpetuando seus legados e ideais.

Essas representações não são estáticas; elas evoluem com o tempo, incorporando novas perspectivas e contextos culturais. A heroicização do martírio, retratada nas biografias missionárias, não apenas enaltece os feitos dos missionários, mas também serve como um meio de consolidar e renovar a identidade protestante ao longo das gerações. Assim, o estudo das narrativas biográficas de Jim Elliot e seus companheiros oferece uma compreensão mais profunda de como a memória e a exemplaridade missionária são preservadas e reinterpretadas na cultura protestante, assegurando que o legado desses heróis da fé continue a inspirar e a influenciar a vida cristã contemporânea.

## REFERÊNCIAS

- BENGE, Janet; BENGE, Geoff. **Jim Elliot: um grande propósito**. São Paulo: Shedd Publicações, 2019.
- CARINO, Jonaedson. A biografia e sua instrumentalidade educativa. **Revista Educação&Sociedade**. Ano XX, nº 67. Agosto/99. p.153-181. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/pfcpcbYWBnLMVktGRhKKNYM/abstract/?lang=pt> Acesso em: junho/2021.
- GONZÁLEZ, Justo L. ORLANDI, Carlos Cardoza. **História do movimento missionário**. São Paulo: Hagnos, 2008.
- GRAIG, Terrence L. **The Missionary Lives: A study in Canadian Missionary Biography and Autobiography**. Leiden; Nova York, Köln: Brill, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- JOHNSTON, Anna. **Missionary Writing and Empire, 1800-1860**. Nova York: Cambridge University Press, 2003.p.43
- LEONARD, Delavan L. **A hundred years of missions or the story of progress since Carey's beginning**. New York: Funk & Wagnalls Company, 1895.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. 3ª ed. EdUSP. São Paulo, 2008.
- SILVA, Wilton Carlos Lima da. Biografias: construção e reconstrução da memória. **Fronteiras: Revista de História**, v. 11, n. 20, p. 151-166, 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5882/588265666009.pdf> Acesso: junho/2024.
- STANLEY, Brian (ed). **Christian Missions and the Enlightenment**. Nova York: Routledge, 2001.
- THORNE, Susan. **Congregation Missions and the Making of Imperial Culture in Nineteenth Century England**. California: Stanford University Press, 1999.
- WHITEHOUSE, Tessa. Dissenting Print Culture. In: THOMPSON, Andrew. **The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions, Volume II: The Long Eighteenth Century c. 1689-c.1828**. Oxford University Press Scholarship Online, 2018.

**Construindo pontes –“Currículo e práxis educativa” em estudo.**

*Katiuscia Oliveira Teixeira*<sup>80</sup>

**Resumo:** O trabalho tem o objetivo de analisar pontes entre o currículo escolar e a práxis educativa, que se entrelaçam na comunicação docente. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de cunho exploratório. O currículo educacional, representa um domínio multifacetado que abrange a curadoria de conteúdo, estratégias pedagógicas e métodos de avaliação, todos entrelaçados com a práxis educativa — a implementação ponderada desses componentes no contexto de aprendizado. Incorporando uma dimensão teológica, o currículo pode ser enriquecido com valores e visões espirituais, moldando assim a transmissão e a internalização do saber. A práxis educativa transcende a simples entrega de informação, transformando-se em um veículo para mudança social e desenvolvimento individual. Essa metamorfose, frequentemente encarada como um trajeto para a libertação, capacitando os indivíduos a não somente absorver conhecimento, mas também, a forjar uma consciência crítica sobre o mundo ao seu redor, e sobre si mesmos. O currículo bem-elaborado, torna-se uma peça-chave na comunicação das competências, de um profissional, refletindo não apenas suas qualificações, mas também suas vivências e práticas educativas.

As experiências acumuladas contribuem para a construção de uma memória, profissional sólida, que se traduz em habilidades e conhecimentos aplicados na comunicação docente. Assim, a práxis educativa se torna um elemento vital, pois é através dela que se evidencia a capacidade de transformar teoria em ação, essencial para o desenvolvimento contínuo tanto no âmbito pessoal quanto profissional. Portanto, um currículo e uma práxis educativa permeados por princípios teológicos têm o potencial de fomentar uma educação holística, que harmoniza fé, lógica e a incessante procura por significado.

**Palavras chaves:** Currículo. Práxis Educativas. Vivências. Memória, Comunicação

### **Introdução**

Esse estudo de currículo, transcreve-se como um conjunto estruturado de conteúdos, habilidades, competências, atitudes e valores planejados e organizados para serem ensinados e aprendidos em e no contexto educacional brasileiro. Estudos partem das bases da BNCC\*- Base Nacional Comum Curricular, que são as leis de aplicação, tal qual como é definida e defendida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, 9394/96 de 20 de dezembro de 1996. Com preceitos do

---

\*Mestranda em Teologia Acadêmica pela Faculdade EST, São Leopoldo, Rio Grande Do Sul. Pedagoga. Atualmente bolsista do CNPq. Email: <katiusciaot@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8155887356813073> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-6209-7725>.

Pesquisa sobre o apoio do CNPq.

\* BRASIL. Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Base Nacional Comum Curricular: MEC; SEB; DICEI, 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf)

PNE- Plano Nacional de Educação; assegurando os direitos e deveres, adaptados para uma educação de qualidade, de acordo com as regiões e suas necessidades.

O currículo também define o conteúdo a ser ensinado, tanto como a fundamentação metodológica, e como a aprendizagem a ser avaliada. Nesse breve estudo poder-se-á passear por alguns simples itens que nos ajuda a compreender o currículo e práxis educativa.

### **Construindo pontes: currículo e práxis educativas no semestre acadêmico”**

1.1 Currículo é um conjunto estruturado de conteúdos e metas a serem desenvolvidas e alcançadas, aprimorando habilidades, formatando atitudes e valores que são planejados, estruturados e organizados para serem ensinados e aprendidos em um contexto educacional. Ele define o conteúdo a ser ensinado, direciona a metodologia a ser ensinada, e de que formas a aprendizagem estruturada pode ser avaliada. (Libâneo\*. 1994; Young\* 1971 , Silva\* 1999).

1.2 Práxis Educativa refere-se à prática pedagógica intencional e reflexiva dos educadores, que envolve a aplicação do currículo de maneira crítica e transformadora. É a união que interligam entre teoria e prática, onde o educador não apenas transmite conhecimento, mas também promove a construção crítica e participativa do saber. (Vásquez\*).

1.3 Principais Aspectos de Currículo e Práxis Educativas:

1.3.1 Planejamento Curricular:

Envolve a definir os objetivos educacionais, a seleção de conteúdos, o desenvolvimento de estratégias de ensino e avaliação, para onde se quer chegar. Ele apresenta flexível para atender às necessidades e contextos específicos dos alunos.(Morin\* Ministério da Educação do Brasil\*; Secretarias de: Educação Básica, Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica.

1.3.2 Metodologia Ativa:

---

\* **Libâneo, J. C. (1994).** *Didática*. São Paulo: Cortez.

\* **Young, M. F. D.** *Knowledge, and Control: New Directions for the Sociology of Education*. London: Collier-Macmillan. (1971).

\* **SILVA, Tomaz Tadeu.** **Documentos de identidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. Teorias de Currículo: o que é isso? p. 11-17. As teorias tradicionais. p.21-36 até p 81.

\* **Sánchez Vázquez, A.** *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (1967).

\* **MORIN, Edgar.** **Os sete saberes necessários para a Educação do Futuro**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

\* **BRASIL.** Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. **Base Nacional Comum Curricular**: MEC; SEB; DICEI, 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Metodologia ativa incentiva a participação ativa dos alunos e das alunas no processo da construção de aprendizagem; de como fazer juntos, o processo, o trajeto da construção que estiga o aprender. Essa aprendizagem com reflexão e foco nos resultados, que almejam alcançar. Incluem aprendizagem baseada em projetos, aprendizagem colaborativa, trabalho participativo em equipes, a metodologia, e resolução de problemas. Os autores que contribuem como: SACRISTAN, J. Gimeno\* e MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa\*. In.: CANDAU, Vera\* .

### 1.3.3 Avaliação:

Os deveres que emanam do currículo e da práxis educativa, requer uma abordagem contínua, diagnóstica e formativa, focada no desenvolvimento integral do aluno. Avaliações somativas também são importantes para verificar o alcance dos objetivos propostos no currículo. Autores que nos apreciam com seus saberes: De LUCKESI, Cipriano Carlos\*, DEMO, Pedro e o documento sobre: Indagações sobre currículo e avaliação; MEC.2007.

### 1.3.4 Inclusão e Diversidade:

O currículo tem a tarefa de abordar e refletir a diversidade cultural, social e econômica dos alunos e das alunas de modo geral. Assegurar e promover a inclusão de todos os estudantes, pode proporcionar igualdade de oportunidades educacionais. A BNCC\*.

### 1.3.5 Formação de Valores:

Do conhecimento acadêmico, o currículo contempla, a construção e a formação de valores éticos aos cidadãos. A práxis educativa promove a reflexão crítica, dos valores e o engajamento social dos alunos e das alunas. Autores a seguir, oferecem perspectivas valiosas sobre, como integrar a

---

\* SACRISTAN, J. Gimeno. *O Currículo; uma reflexão sobre a prática*. 3ª. Ed. Porto Alegre, 2000.

\* MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. O campo do currículo no Brasil: os anos noventa. In.: CANDAU, Vera (org.) **Didática, currículo e saberes escolares**. Rio de Janeiro.2. ed. DP&A, 2001. p, 60-77

\* CANDAU, Vera (org.) **Didática, currículo e saberes escolares**. Rio de Janeiro.2. ed. DP&A, 2001

\* LUCKESI, Cipriano Carlos. **Avaliação da aprendizagem escolar**. 21. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2010.

\* **BRASIL**. Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. **Base Nacional Comum Curricular**: MEC; SEB; DICEI, 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf).

formação de valores no currículo e na prática educativa pedagógica. FREIRE, Paulo\*, DEWEY, John\* e KILPATRICK\* e PONCE, Branca Jurema\*.

#### 1.3.6 Interdisciplinaridade:

O currículo interdisciplinar, promove a integração de diferentes áreas do conhecimento. A práxis educativa ao incentivar a compreensão holística e contextualizada dos conteúdos. YOUNG\* em seus trabalhos, defende que a interdisciplinaridade é essencial para compreender o mundo e a educação.

#### 1.3.7 Tecnologia na Educação:

A tecnologia na educação atualmente é um caminho sem volta, que nos resta compreender, trabalhar para que seja utilizada de forma ética e pedagógica, a contribuir para o crescimento e evolução das ciências e das pessoas humanas. Ser coerente e responsável, enriquece o currículo, tanto quanto a práxis educativa, facilita o acesso à informação, aperfeiçoa o desenvolvimento de competências digitais, dentro do contexto educacional. É importante integrar a tecnológica ao pedagógico e não apenas ao instrumental. Defende BERTICELLI, Ireno Antônio\* e COSTA, Marisa Vorraber\*.

#### 1.3.8 Desafios e Perspectivas:

Desafios e perspectivas que ainda se encontra presente na educação brasileira; implementa currículos que realmente atendam às demandas do século XXI, desenvolve competências como pensamento crítico, criatividade e colaboração, que promova a formação continuada de professores, capacitando-os para uma práxis educativa crítica e transformadora. Garantir recursos e condições adequadas para a implementar um currículo inclusivo e de qualidade, também um desafio. Resistência, demanda esforço, trabalho e transformação, gera novos desafios, aprendizagem ainda em construção.

---

\* FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2011

\* Dewey, J. *Experience and Education*. New York: Kappa Delta Pi. (1938).

\* Kilpatrick, W. H. *The Project Method: The Use of the Purposeful Act in the Educative Process*. Teachers College Record, 19(4), 319-335. (1918).

\* Ponce, B. J. *Educação Moral e Valores no Contexto Escolar*. São Paulo: Cortez. (1990).

\* Young, M. F. D. *Knowledge, and Control: New Directions for the Sociology of Education*. London: Collier-Macmillan. (1971).

\* BERTICELLI, Ireno Antônio. Currículo: Tendências e filosofia. In.: COSTA, Marisa Vorraber. **O currículo nos limiares do contemporâneo**. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 159-176

\* VORRABER, Marisa. O currículo nos limiares do contemporâneo. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 93-104.



Autores que cooperam para nosso entendimento como: PERRENOUD, Philippe\*, SACRISTAN, José Gimeno \*( Org), Morin, Edgar\*.

## 2 “DE VIVÊNCIAS AOS APRENDIZADOS”

Em quase trinta anos de carreira na Educação, experiências significativas foram acumuladas, destacando-se a importância da análise de resultados e do alinhamento com os objetivos educacionais do Brasil. Relatórios detalhados e revisões de currículo desempenharam papéis fundamentais na direção e na geração de mudanças positivas. A colaboração e comunicação efetiva entre os membros do ambiente educacional foram cruciais para o sucesso e inovação.

Um relatório detalhado com dados nacionais de educação e resultados dos últimos anos dos estudantes, levou a direção, professores e professoras, de diferentes escolas, a refletirem e perceberem a necessidade de reformular o currículo. Essa mudança positiva refletiu-se na autoestima e nas perspectivas profissionais dos estudantes, demonstrando a importância de um currículo bem estruturado e da comunicação efetiva para superar resistências e promover o desenvolvimento educacional.

Além disso, demonstrar os benefícios das mudanças curriculares e incluir todos no processo decisório, são passos importantes para garantir o apoio da comunidade escolar. O suporte contínuo aos professores e professoras, a celebração de conquistas e o reconhecimento do esforço coletivo, colaboram e contribuem para um ambiente positivo, essencial para o sucesso da implementação, de novas práticas educativas.

### Conclusão

Currículo e práticas educativas são componentes interdependentes que, quando bem articulados, bem estudados e compreendidos, contribuem para uma formação integral do aluno e da aluna, preparando-os para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo de maneira, hábil, crítica, ética, consciente, é fundamental refletirmos sobre o futuro da teoria curricular e práticas educativa, onde pode ser compreendida.

Diante do cenário educativo brasileiro, em constante transformação, faz necessário repensar continuamente nas abordagens e perspectivas para garantir uma educação de qualidade. Para que haja a integração entre teoria e prática, é preciso compreender que ambas aliada às inovações tecnológicas,

---

\* **PERRENOUD, PHILIPPE.** *As competências para ensinar no século XXI: A formação dos professores e o desafio da avaliação.* Porto Alegre: ArtMed, 2002.

\* **SACRISTAN, José Gimeno) Org.).** *Saberes e incertezas sobre o currículo.* Porto Alegre: Penso, 2013. (textos escolhidos: Jaume).

\* **MORIN, Edgar.** *A via para o futuro da humanidade.* Edgar Morin; tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro-Bertrand Brasil,2013. (p.392) p

como sustentabilidade, justiça social, pode contribuir significativamente para a renovar o processo educativo, tornando-o mais eficaz e coerente.

Desafios e oportunidades, na implementação de teorias curriculares inovadoras, devem ser levados em consideração, visando compreendê-los. Para que haja efetivamente a promoção de uma educação, mais adaptada à realidade contemporânea, em que se preparem os alunos para os desafios do futuro torna-se necessário investir nessa tendência.

### **Referências:**

CANDAU, Vera (org.) Didática, currículo e saberes escolares. Rio de Janeiro. 2. ed. DP&A, 2001.

CARBONELL, Jaume. Pedagogias do século XXI; *bases para a inovação educativa*. 3. Ed. Porto Alegre: Penso, 2016.

COSTA, Marisa Vorraber. *O currículo nos limiares do contemporâneo*. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

Dewey, J. *Experience and Education*. New York: Kappa Delta Pi. (1938).

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2011.

LIBÂNEO, J. C. Didática. Ed. Cortez. São Paulo. (1994).

LUCKESI, Cipriano Carlos. Avaliação da aprendizagem escolar. 21. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2010.

MOREIRA, Antônio Flavio B, SILVA, Tomaz Tadeu da(orgs.) Currículo, cultura e sociedade. 2.ed. revista. São Paulo: Cortez, 1995.

MOREIRA, Antônio Flavio B.(org.). Currículo; questões atuais. Campinas, SP: Papirus, 1997.

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários para a Educação do Futuro. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

PENA-VEGA. Alfredo. NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. O pensar complexo; Edgar Morin e a crise da modernidade. 3ª.ed. Rio de Janeiro: Garamont, 1999.

PERRENOUD, PHILIPPE. As competências para ensinar no século XXI: A formação dos professores e o desafio da avaliação. Porto Alegre: ArtMed, 2002.

Ponce, B. J. *Educação Moral e Valores no Contexto Escolar*. São Paulo: Cortez. (1990).

SACRISTAN, J. Gimeno. O Currículo; uma reflexão sobre a prática. 3ª. Ed. Porto Alegre, 2000.

SACRISTAN, José Gimeno) Org.). Saberes e incertezas sobre o currículo. Porto Alegre: Penso, 2013.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

- SANTOMÉ, Jurjo Torres. Globalização e Interdisciplinaridade. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- SILVA, Tomas Tadeu da. Documentos de identidade. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BERTICELLI, Ireno Antônio. Currículo: Tendências e filosofia. In.: COSTA, Marisa Vorraber. O currículo nos limiars do contemporâneo. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 159-176.
- BRASIL. Currículo, conhecimento e cultura. Secretaria de Educação a Distância. MEC: Brasília. Ano XIX, abril 2009. p.10-25
- DELORS, Jacques. Educação: um tesouro a descobrir. 4. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, MEC; UNESCO, 2000. p. 89-102.
- DEMO, Pedro. Educação, avaliação qualitativa e inovação – I. Brasília, DF: INEP, 2012. (Textos para discussão, 36)
- GALLO, Sílvio. Disciplinaridade e transversalidade. In.: CANDAU, Vera
- Kilpatrick, W. H. *The Project Method: The Use of the Purposeful Act in the Educative Process*. Teachers College Record, 19(4), 319-335. (1918).
- MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. O campo do currículo no Brasil: os anos noventa. In.: CANDAU, Vera (org.) Didática, currículo e saberes escolares. Rio de Janeiro.2. ed. DP&A, 2001. p, 60-77
- MORIN, Edgar. A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. (textos escolhidos, principalmente p. 105-128)
- MORIN, Edgar. A via para o futuro da humanidade. Edgar Morin; tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro-Bertrand Brasil,2013. (p.392) p.183-204.
- SACRISTÀN, José Gimeno et al. Educar por competências; o que há de novo? Porto Alegre: ARTMED, 2011. P.13-63
- SILVA, Tomaz Tadeu. Documentos de identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. Teorias de Currículo: o que é isso? p. 11-17.
- VORRABER, Marisa. O currículo nos limiars do contemporâneo. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 93-104.
- YOUNG, M. F. D. Knowledge, and Control: New Directions for the Sociology of Education. London: Collier-Mamilar. 1971.

### 36º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER 2024

BRASIL. Indagações sobre o currículo do Ensino Fundamental, p. 7-29 e 35 -42. Disponível em [www.tvbrasil.gov.br](http://www.tvbrasil.gov.br) Acesso feito em 12.12.09 <http://www.tvebrasil.com.br/salto/boletins2004/cp/tetxt3.htm>

BRASIL. Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Base Nacional Comum Curricular: MEC; SEB; DICEI, 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_-versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_-versaofinal_site.pdf)

LUCKESI, Cipriano Carlos. Educação, avaliação qualitativa e inovação – II. Brasília, DF: INEP, 2012. (Textos para discussão: 37)

UNESCO. Relatório de monitoramento global da educação, resumo, 2023: a tecnologia na educação: uma ferramenta a serviço de quem? Paris: UNESCO, 2023. Capítulo 4: Os currículos e os conhecimentos comuns em evolução. P. 61-74 Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000386147\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000386147_por). Acesso em: 12 ago. 2024.

## O ISLÃ EM ANÁPOLIS, QUEM SÃO OS MUÇULMANOS DA SEGUNDA GERAÇÃO

Pedro Fernando Sabium<sup>81</sup>

**Resumo:** O islã (submissão a Allah) chegou em Anápolis por meio dos palestinos. Isso se deu entre 1940-60, por vários motivos: 1) Busca de melhores condições de vida e trabalho; 2) Insatisfação quanto ao deslocamento de indivíduos e famílias palestinas, devido a chegada e compra de terras efetuadas por israelenses que para lá imigraram; 3) Chegada de jovens israelenses de diversos lugares, o que limitou a chance de os habitantes locais ocuparem vagas de trabalho devido a melhor formação cultural e técnica dos imigrantes israelenses. No contexto imigratório (vinda para o Brasil) a religião islâmica teve papel importante, como ressaltava Durkheim (2008), a religião tem papel eminentemente coletivo, ela ajuda a agir e viver, é uma instituição que aponta o caráter formativo da sociedade, sem contar a questão cultural e antropológico da religião, que se destaca como força criadora da cultura (Geertz, 1989, p. 85-86). Passados os tempos de adaptação, integrados à comunidade anapolina, construída a mesquita, como se estruturou o islamismo e quem são os fiéis hoje? Os filhos dos pioneiros estão entre eles ou se tornaram “buscadores de uma religião à escolha”, nos moldes da sociedade marcada pela “subjetivação e individualização das crenças religiosas”? estamos presenciando “bricolagem das crenças”?

**Palavras-chave:** religião; islamismo; pluralismo; história.

### INTRODUÇÃO

No contexto religioso do Brasil atual, despontam novas espiritualidades<sup>82</sup>: Santo-Daime, Fraternidade Rosacruz, Igreja Messiânica Mundial, Nova Acrópole, Sociedade Teosófica, Seicho-No-Ie, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, União do Vegetal, Cultura Racional dentre outras que apareceram recentemente de forma autóctone ou por importação e, por outro lado, estão as chamadas *grandes tradições religiosas* como o catolicismo e o protestantismo tradicional<sup>83</sup> que demonstram que há algo parecido com uma decepção, neste setor, e um processo de busca e “cansaço” em meio a perda de membros ou a estagnação no crescimento do número de fiéis. Pois bem, neste contexto, na sociedade de Anápolis (GO), uma mesquita é erguida nos anos 1970/80 e aponta para uma tradição monoteísta que se apresenta como uma igreja (mesquita) com seus aparatos, instrumentos e hierarquia estabelecendo na paisagem da cidade com seus minaretes (torres altas e finas que em volta da mesquita

---

<sup>81</sup> Doutor em Ciências da Religião, PUC – GO. Pesquisador do tema “Cultura Midiática, Economia Religiosa e Juventude” - Universidade Estadual de Goiás (UEG) - psahium@hotmail.com

<sup>82</sup> No trabalho de Silas Guerriero “Novos Movimentos Religiosos (NMR), o quadro brasileiro”, ele elenca 57 NMRs, dando um breve histórico com informações adicionais destas novas espiritualidades situadas num contexto amplo.

<sup>83</sup> No caso específico do protestantismo, Mendonça (1984), aponta que são tradicionais ou históricas as igrejas: Presbiteriana, Batista, Metodista, Luterana e outras que são devedoras às missões que migraram para o Brasil em meados do século XIX e que se estruturaram de forma “missionária” em meio ao poderio institucional e político do catolicismo romano no Brasil.

se dá o chamado às orações por um *muezim*) buscando, a princípio, manter-se, na esteira de uma linhagem de fiéis descendentes árabes e palestinos, como uma religião “étnica”.

Foram os palestinos que trouxeram o islã e tentam a submissão a Allah em terras do Centro-Oeste brasileiro. A imigração de africanos, em especial do Senegal, tem, nos últimos anos, enriquecido este universo islâmico recém-instalado em Anápolis com mais fiéis muçulmanos<sup>84</sup> e maior número deles nas orações de sexta-feira. As questões que nos direcionaram vão das razões da imigração (o que os imigrantes ou os seus descendentes dizem ser o fator de imigração), quem são eles hoje, os que frequentam a mesquita e assumem a identidade de muçulmanos; onde estão os (as) filhos (as) dos descendentes ou das primeiras famílias que se instalaram no Centro-Oeste.

## A HISTÓRIA, A IMIGRAÇÃO E OS DESCENDENTES

A vinda dos islâmicos para o Centro-Oeste do Brasil deu-se no final dos anos 1940 e durante os anos 1950/60. Esta imigração ocorreu por múltiplas causas: 1) A busca de melhores condições de vida e de trabalho para sustento pessoal e das famílias; 2) Insatisfação quanto ao deslocamento de indivíduos e famílias palestinas devido a chegada e a compra de terras efetuadas por israelenses que para lá migraram; 3) A chegada, na Palestina, de jovens israelenses vindos de diversos lugares do mundo o que limitou a chance dos chamados “locais” ocuparem vagas de trabalho devido a melhor formação cultural e técnica dos imigrantes israelenses com formação educacional em diversas partes do mundo. No final dos anos 1940, a imigração teve, também, ligações com o acirramento das guerras árabe-israelenses<sup>85</sup>. Embora a guerra tenha se deflagrado nos anos 1948-49<sup>86</sup>, a tensão antes disso já era sentida na região da Palestina.

A população cristã no Brasil é de mais de 80% (dados do Censo de 2010, IBGE), e o islamismo não representa nem um traço nestas estatísticas, ou seja, ocupa um espaço ainda insignificante nos

---

<sup>84</sup> Muçulmanos são “aqueles que seguem a Allah”, literalmente “Deus”; árabes cristãos e judeus empregam o mesmo teônimo para designar “Deus”.

<sup>85</sup> É bom lembrar que o islã não é antissemita, ou seja, o problema de preconceito contra os judeus é recente e se deu após esta questão na Palestina, depois da fundação do Estado de Israel. O islã considera os judeus um “Povo do Livro”, ou seja, um povo que tem um Livro sagrado dado por Deus, com promessas específicas, e que deve ser respeitado. Parece que “o antissemitismo é um vício cristão”. Assim se manifestou a historiadora inglesa K. Armstrong (2002, p. 63).

<sup>86</sup> O ano de 1948 é o ano da criação formal do Estado de Israel e marca também a guerra que eles nomearam de “guerra da independência” ou “guerra da liberação” contra os árabes da região.

números, para se ter ideia, em Anápolis,<sup>87</sup> são de 20 a 30 fiéis regulares nas orações de sexta-feira na mesquita, e com uma congregação hegemonicamente de árabes e de seus descendentes. No ano de 2022/23, na realização desta pesquisa, contei dois membros convertidos, ou seja, novos fiéis que se juntaram à comunidade muçulmana vindos de outras confissões religiosas, e um destes é descendente de uma mãe que era árabe e filha de pais islâmicos.

Por quais motivos a maioria expressiva dos descendentes das aproximadamente 35 famílias de imigrantes árabes/palestinos/islâmicos não vão à mesquita? Eles mudaram de confissão de fé e não seguem a fé dos seus pais? Foi quebrada a “linhagem crente”, ou seja, aquela herança que mantém viva as formas de crença consagrada do passado, aquela forma de definir o religioso e a religião através de uma herança que segue por meio de um “fio condutor”, que pode ser resumida pela expressão: “como os nossos pais acreditavam, também nós acreditamos”? (Hervieu-Léger, 2005, p. 32).

Talvez precisássemos descobrir como *‘o mesmo movimento (modernização) que produziu a secularização também produziu uma explosão de religiões e de deuses e ídolos’* que se materializaram, ainda que para, de forma efêmera, desaparecer, nas múltiplas formas de adoração e espiritualidade. Talvez elas nem se materializem pois são “gasosas”, escapam aos conceitos, são etéreas, oscilam e muitas desaparecem enquanto outras vão aparecendo. Não é o caso do islamismo, religião de tradição e de quase mil e quinhentos anos de existência.

Em dados aproximados, um terço dos filhos dos islâmicos que foram pioneiros e que ajudaram na construção da mesquita em Anápolis não são muçulmanos e dois terços deles permanecem na religião. Muitos dos filhos (as) destes imigrantes se mudaram da cidade, contudo não deixaram de ser muçulmanos (as). Constatou-se também uma movimentação destes descendentes para igrejas cristãs, católicas e evangélicas<sup>88</sup> (protestantes tradicionais e pentecostais).

Pode uma parte da parcela, de um terço que deixou a religião islâmica, ter migrado para as chamadas novas “espiritualidades” ou NMRs? Embora não tenham dito que fazem parte de um dos destes movimentos, alguns deles externaram uma “busca”, uma “procura” espiritual. Talvez uma decepção com as religiões tradicionais, incluindo aqui o islamismo em que eles foram criados. E, se

---

<sup>87</sup> Anápolis é uma cidade de aproximadamente 400 mil habitantes no total.

<sup>88</sup> Evangélicos: O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), define assim os vários protestantismos do país que se apresentam agrupados nas várias igrejas: Presbiteriana, Batista, Metodista, Assembleia de Deus, Congregação Cristã, Universal do Reino de Des etc.

“Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”, como afirmou o historiador Marc Bloch<sup>89</sup>, citando um antigo provérbio árabe, o nosso tempo moderno, consumado pelos axiomas do 1) *Mercado*, 2) da *Eficiência Técnica* e 3) da *Individualização*, empurrou mais ainda as pessoas para uma busca permanente de “novidades”, valor consagrado socialmente, dínamo que põe em movimento todo o processo produtivo mundial, e que faz com que as pessoas continuem desejando e desejando constantemente sem nunca se satisfazer, embora o custo disso seja um *desbussolamento* dos indivíduos com uma bulimia extremada, uma primazia do *aqui e agora* (*hic et nunc*) obliterando qualquer tipo de fé num futuro revolucionário, num surto de individualização que *glamoriza* personalidades narcísicas.

Vamos pensar as religiões como aquelas instituições que pressupõe vínculo, como eu disse anteriormente ao falar da instalação do islamismo no Centro-Oeste, que “se apresentou como uma igreja (mesquita), com seus aparatos, instrumentos e hierarquia”. Esta e outras religiões tradicionais, que se apresentam “pesadas”, “inflexíveis nas doutrinas”, “desconfiadas de novidades”, tem cedido espaço a movimentos religiosos que se configuram como “espiritualidades”, ou seja, que se relacionam com uma “busca”, com um “movimento permanece em direção à sabedoria, ao eterno, ao sagrado”. Daí a constatação do enorme número de Novos Movimentos Religiosos (NMRs) que se instalaram em Anápolis.

Essas “espiritualidades” oferecem opções que são mais flexíveis quanto a usos e costumes, sugerem uma “caminhada”, uma “busca”, e por isso se configuram como um espaço de afirmação das individualidades, ao gosto dos indivíduos (ou seria consumidores?). O conhecimento destas espiritualidades põe “na mesa” outras formas de crer, outras opções de busca do sagrado. Embora eu não tenha tabulado estatísticas, uma parte dos entrevistados, que não seguiram os passos dos pais no islã, demonstraram as inclinações ecléticas de aceitação de “outras buscas espirituais”. Mesmo aqueles que continuaram na religião e frequentam a mesquita, externaram uma possibilidade de que “todas as religiões”, ao fim e ao cabo, “vão nos levar a Deus”, que “todas as religiões são verdadeiras”.

Foi constatado por meio da pesquisa que existe uma “linhagem crente” que se mantém viva, alinhada com as formas de crença do passado da família, mas relendo suas práticas, descolando suas formas dos modelos consagrados. Talvez alguma coisa que se aproxima do que já foi constatado por Hervieu-Léger:

---

<sup>89</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar: 2001, p. 60.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Existe uma dispersão individualista do crer, pela disjunção das crenças e das pertenças confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por ‘crentes passeantes’. Esta pulverização das identidades religiosas individuais não implica o apagamento ou até mesmo o desaparecimento a prazo de todas as formas de vida religiosa comunitária. Bem pelo contrário, enquanto os aparelhos das grandes instituições religiosas parecem cada vez menos capazes de regular a vida dos fiéis que reivindicam a sua autonomia de sujeitos crentes, assiste-se a uma eflorescência de grupos, redes e comunidades no seio das quais os indivíduos trocam e validam mutuamente as suas experiências espirituais (Hervieu-Léger, 2005, p. 32).

Essa constatação acima aponta para a força do indivíduo no contexto geral de sociedade atual *ipso facto* para a formação das comunidades de fé sob outros aspectos e mescladas a outras instituições culturais. Nesse caso, o fenómeno religioso se alinha com as escolhas livres dos indivíduos (consumidores?), nas dinâmicas midiáticas (deslizantes) e numa conexão sem pausas (todos sempre online) das mensagens religiosas e de outras mensagens que fazem concorrência propondo, uma “vida plena”, “vida equilibrada e feliz”, vida cheia de “experiências”. Estes vários movimentos propõem ajudar os indivíduos a viverem, fazê-los agir no mundo.

Se estar na sociedade implica em, de alguma forma, “ter a sociedade em nós”, então nem mesmo os religiosos de formação tradicional estão imunes a um tipo de simbiose de áreas, campos ou setores que parecem distintos, como por exemplo as esferas do que é religião e do que é o capitalismo. O professor Moreira, ao traduzir a obra do sociólogo Walter Benjamin<sup>90</sup>, comentou:

Assim como numa economia comercial se distinguem os elementos de oferta e da procura de bens, o mesmo se dá na economia religiosa com uma oferta e uma demanda de bens religiosos. Temos, portanto, uma teoria econômica que entende que as mesmas leis e mecanismos que regem o mercado econômico regem também a religião, pois a religião é apenas uma forma especial de manifestação do próprio mercado (Moreira, 2012, p. 26).

Religião e capitalismo, nos comentários do professor, cumprem funções sociais. Na orientação estruturalista à religião, são atribuídas as funções: a) Conferir sentido à vida, b) Ordenar e ritualizar o cotidiano, c) Produzir valores e sistemas de crença integradores da sociedade, d) Reduzir complexidades e angústias, produzindo esperança e utopia a partir de um horizonte último, e) Integrar a negatividade ameaçadora da estabilidade do sistema, ou seja, integrar a morte e o sofrimento num numa realidade e metafísica (Moreira, 2002, p. 28).

Com isso quero apontar para o fato de que a religião dos imigrantes islâmicos os ajudou a “ordenar o cotidiano” quando da chegada no Brasil e, mais especificamente, em Anápolis. A questão

---

<sup>90</sup> Walter Benjamin (1892-1940) foi um ensaísta, crítico literário e sociólogo judeu alemão associado à escola de Frankfurt e à Teoria Crítica. Autor do famoso texto “O capitalismo como Religião”.

é que a distância e o novo cotidiano dos filhos (as) deles não obedeceu à mesma necessidade impondo então um outro tipo de religião ou um novo tipo de vivência desta religião. Um islâmico me falou em ser “mais flexível”, mais “tolerante”, mais “adaptado ao Brasil”. Estas expressões impõe uma análise que leve em consideração o novo contexto de vida e de necessidades destas gerações posteriores àquelas que vieram do Oriente Médio entre as décadas de 1940-60.

Há que se acrescentar também o movimento que se agigantou no século XX que foi de globalização econômica. Em consequência, tanto no aspecto de formação de identidade coletiva quanto na formação do indivíduo, se destacou a grande influência da cultura-midiática que veio propiciar a constituição de uma sociedade global. Nada pode ser reduzido apenas ao caráter local ou regional, tudo pode virar matéria de circulação mundial.

[...] o sistema midiático-cultural elabora e difunde, mesmo se de uma forma não totalmente intencional ou planejada, visões de mundo, sentidos e explicações para a vida e a prática das pessoas e, por isso, passa a influenciar sempre mais seu cotidiano, sua linguagem e suas crenças. Justamente o âmbito das crenças e da elaboração do sentido, da visão de mundo como uma atitude fundamental perante o real, que tradicionalmente foi um espaço ou uma função, atribuídos à família, à escola, às religiões e filosofias, está hoje, em boa parte, concentrado nas mãos dos agentes midiáticos (Moreira, 2003, p. 1212).

Então, são muitos os fatores que contribuem na elaboração e prática da religião. O próprio sistema social e econômico capitalista está influenciando, por causa da criação de “novas escolhas”, na trilha a ser percorrida pelas pessoas até quanto ao sentido que deve ter a vida delas. Isso poderá ser acrescentado pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais das trajetórias percorridas por “crentes passeantes” (Hervieu-Léger, 2005).

Na pesquisa se detectou nos depoimentos dos imigrantes ainda vivos e na fala de alguns dos filhos dos que já tinham falecido, a dificuldade que eles encontraram em conviver com a cultura brasileira, principalmente em relação ao corpo e ao trato com as mulheres. Um deles, que ficou inicialmente na cidade de Salvador, na década de 1960, narrou o quanto lhes foi difícil (nunca se adaptaram) adaptar ou aceitar o jeito dos soteropolitanos: “- Mas ele afirma que se aprender a língua foi difícil para ele, muito mais difícil foi se acostumar com os costumes do povo. “- Somos muçulmanos, somos rigorosos com costumes, no vestir por exemplo. Em Salvador eu achava o povo muito liberal, principalmente no carnaval. Nunca tinha visto aquilo”. Em função desta dificuldade com a cultura três dos entrevistados fizeram questão de levar os filhos (as) para morar por pelo menos um

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ano na Palestina. E com isso introduzi-los à uma forma de vida e herança que eles imputavam como “a certa para um muçulmano”.

Outro fator recorrente nos depoimentos para a pesquisa foi a vinculação existente entre os muçulmanos de Anápolis e a “causa palestina”. Todos indistintamente apoiaram e fizeram campanhas para arrecadar recursos para a Organização para a Libertação da Palestina (OLP). Como salienta Magnoli:

Em 1959 surgia a primeira organização militar palestina, a AL Fatah, liderada por Yasser Arafat e voltada para a criação de um Estado palestino. Em 1964, na Conferência de Cúpula Árabe de Alexandria, os líderes do Egito, da Argélia e da Tunísia patrocinaram o surgimento da Organização de Libertação da Palestina (OLP), que passava a ter a Al Fatah como braço armado. Na Carta de fundação da OLP ficava definida sua posição histórica contra a existência de Israel e pela formação de um estado palestino laico em toda a região (Magnoli, 1996, pp. 204, 205).

Vamos acrescentar aos dados históricos acima que em 1969, Yasser Arafat, líder nacionalista palestino assumia a direção da OLP e em 2012 a Organização das Nações Unidas (ONU) decidiu que a designação de "Estado da Palestina" deveria ser utilizada pela secretaria em todos os documentos oficiais das Nações Unidas. O tempo de formação da OLP coincide com o tempo de esforço dos palestinos em Anápolis de levantar recursos e simpatizantes da causa palestina. Em uma das entrevistas feitas pela pesquisa o entrevistado nos disse:

Meu pai não se preocupava em ampliar os negócios, ganhar mais dinheiro, embora nunca tenha nos faltado absolutamente nada. Ele trabalhava muito, mas se dedicava muito mais ainda à causa da libertação ou independência da Palestina, viajando por todo o estado de Goiás arrecadando ofertas para enviar ao Yasser Arafat. Eu e meus irmãos crescemos vendendo o dinheiro para enviar para a região da Palestina. Me lembro que chegava constantemente na nossa casa muito material de propaganda da Organização de Libertação da Palestina (OLP), e ele viajava de carro distribuindo este material, com pequenas bandeiras da Palestina e também fotos de líderes árabes, como de Muammar al-Gaddafi, presidente da Líbia.

Me pareceu, no decorrer das entrevistas com outros descendentes, que a causa política, de formação do Estado Palestino, ajudou a cimentar uma identidade nacional, mas também islâmica. A religião islâmica vivida por eles na cidade de Anápolis se misturava à cultura árabe que eles nunca deixaram de cultivar e enobrecer. O jornal Correio do Povo (Anápolis, ano VII n. 564 – de 18 de outubro de 1980) traz uma reportagem sobre a construção da mesquita na cidade em que o Iraque contribuiu com 30 mil dólares, a Arábia Saudita com 26 mil dólares e que o Kuwait e a Líbia já estavam por enviar recursos para esta construção. Isso demonstra o grau de compromisso e aproximação das

embaixadas árabes com este grupo que procurava o estabelecimento da nova fé e do seu templo religioso.

Com o tempo esta relação relaxou, se distanciou, enfraquecendo a relação dos palestinos com as embaixadas e, em grau maior, a relação entre os descendentes deles com uma causa que acabou ganhando um novo contorno – que nos anos 2023 tornaram a voltar na agenda mundial em função do conflito Hamas-Israel e invasão israelense na faixa de Gaza.

## CONCLUSÃO

Os islâmicos de segunda geração, filhos (as) dos imigrantes, compõem um quadro amplo e variado. Alguns poucos continuam a frequentar a mesquita, mas a maioria se identifica como muçulmano mesmo não frequentando a mesquita ou guardando todos os preceitos da religião (como abdicar do uso de bebidas alcoólicas). Talvez se assemelhando um pouco com a controversa identidade religiosa de quem se denomina “católico não praticante”, ou “evangélico desviado da igreja”, que são duas “profissões de fé” de difícil compreensão, a não ser do ponto de vista sociológico.

Se “os homens se parecem mais com a sua época do que com os seus pais”, como diz um ditado árabe, então não seria possível encontrar uma mesma religião muçulmana sendo vivida de forma idêntica pelos filhos dos imigrantes. Contudo, a cultura árabe se destaca na prática religiosa muçulmana e nas suas vivências. E assim como os seus pais eles (a nova geração) têm orgulho da cultura árabe, e um apreço enorme pela herança recebida.

Por fim destaco que o capitalismo invadiu áreas que não conheciam a sua influência globalizante ou totalizante. É, penso eu, uma forma de concorrência por “geração de sentidos de vida”, que estão fora do domínio religioso, mas que a ele se assemelha. Vivemos uma consagração ou consumação da sociedade de mercado, de “buscas” permanentes e renovadas e não de certezas estabelecidas desde sempre.

Vamos acrescentar concluindo que existe também uma crise na transmissão das identidades religiosas. Hervieu-Léger já o disse, as mudanças que ocorrem em todas as instituições, em especial a família, contribuem para isso, mas, estamos diante de um mundo histórico “onde toda a proposta religiosa se confronta com uma multiplicidade de ofertas simbólicas diversas” (Hervieu-Léger, 2005, p. 68). É a busca de uma “religião à escolha”. Nenhuma religião tradicional ou étnica ficará imune

diante da prateleira de opções de sentido exposta pelas marcas e empresas, incluindo as religiosas que se adaptam ao funcionamento para o mercado das escolhas eternas do mundo fluido e em constante movimento.

## REFERÊNCIAS

- ARBEX JÚNIOR, José. **Islã: um enigma de nossa época**. São Paulo: Moderna, 1996.
- ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ARMSTRONG, Karen . **Maomé, uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BELLO, Ângela Ales. **Culturas e religiões**. Bauru: EDUSC, 1998.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008, 3ª Edição.
- BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. (Orgs). **Muitas globalizações**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar: 2001.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Ltda, 1989.
- GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa, Portugal; Gradiva, 2005.
- MAGNOLI, Demétrio. **O mundo contemporâneo, relações internacionais 1945-2000**. São Paulo: Ed. Moderna, 1996.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MOREIRA, Alberto da Silva. **Cultura midiática e educação infantil**. Educação e Sociedade, Campinas, Vol. 24, n. 85, p. 1203-1235, dezembro de 2003.
- MOREIRA, Alberto da Silva. **Em que sentido o capitalismo é uma religião**. IN MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **O capitalismo como religião**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p 15-39.
- OLIC, Nelson Bacic. **Oriente Médio: uma região de conflitos**. São Paulo: Moderna, 1991.
- SCHMIDT **Tradução do sentido do nobre alcorão para a língua portuguesa**. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd. 2023.

## A AUTORIDADE DA IGREJA EM ATOS 15 E O PADRÃO DE AUTORIDADE DE BERNARD RAMM

*Peterson Peixoto dos Santos\**

**Resumo:** Devido à influência do pensamento pós-moderno, o conceito de autoridade tem sido desafiado em diferentes aspectos e, sem dúvidas, afetou a Igreja cristã. Sem autoridade, a Igreja perdeu a habilidade de cumprir sua missão dada por Deus. No entanto, esta condição é paradoxal, uma vez que após a ascensão de Cristo, Ele mesmo enviou o Espírito Santo para guiar a Igreja com poder e autoridade. Qual é, portanto, o problema com a autoridade da Igreja? De onde vem esta autoridade? A Igreja apostólica viu-se obrigada a tomar uma decisão vital para o cristianismo durante o Concílio de Jerusalém. Que tipo de autoridade foi utilizada para a decisão ocorrida neste evento? Como ela foi exercida? Bernard Ramm, respeitado teólogo protestante e que abordou o tema da autoridade religiosa, propôs um modelo padrão para a autoridade no contexto protestante: o Espírito Santo, as Escrituras e Cristo. Este padrão deveria ser adequado para descrever a autoridade da Igreja hoje e suficientemente amplo para contemplar o padrão de autoridade desenvolvido na narrativa bíblica, em especial o padrão utilizado no Concílio de Jerusalém. Este trabalho, analisou exegética e teologicamente o relato bíblico do referido Concílio (relatado em Atos 15), identificou um padrão específico de autoridade e o comparou ao padrão proposto por Bernard Ramm. Após a análise, a conclusão que se chegou foi que ambos os padrões, o identificado no texto e o proposto por B. Ramm, são compatíveis em sua essência. Entretanto, o padrão identificado neste trabalho possui um componente a mais do que o padrão previamente proposto: a autoridade limitada e delegada tanto às igrejas locais como às assembleias representativas. Este padrão estendido pode contribuir para que a igreja compreenda melhor e possa lidar com os problemas atuais concernentes a sua autoridade.

**Palavras-chave:** eclesiologia, igreja, Bernard Ramm, autoridade, Atos 15.

### INTRODUÇÃO

Desde o estabelecimento da cosmovisão pós-moderna, o conceito de autoridade tem sido profundamente desafiado. Segundo David Martyn Lloyd-Jones (1958), esta foi uma das questões mais problemáticas a respeito da efetividade da Igreja<sup>91</sup>. No Dicionário Teológico do Novo Testamento, a palavra “autoridade” está relacionada à palavra grega *ἐξουσία*, cujo sentido geral é “uma habilidade para realizar uma ação” (Foester, 1964, p. 562). Assim, a Igreja parece ter perdido sua habilidade para pregar o evangelho ao mundo com o poder do Espírito.

Imediatamente antes da ascensão de Cristo, o Espírito Santo foi prometido para que viesse e guiasse os discípulos e a Igreja nesta tarefa (Cf. Mateus 28:19-20; João 14-16; Atos 1:8). Portanto, o Espírito Santo possui um papel vital no cumprimento da vontade de Deus para sua Igreja.

---

\* Doutorando. Professor Assistente no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Contato: [peterson.peixoto@acad.unasp.edu.br](mailto:peterson.peixoto@acad.unasp.edu.br).

<sup>91</sup> A palavra “Igreja” será utilizada com a inicial maiúscula quando se referir à Igreja cristã como um todo.

Segundo Stuebaker Jr. (2008, p. 2-3), muitos teólogos e igrejas estão tentando promover uma experiência com o Espírito Santo para trazer de volta a autoridade e a revitalização para a Igreja nesta era pós-moderna. No entanto, ao passo que alguns estão fazendo este movimento sem o apoio bíblico ao divorciarem a autoridade do Espírito Santo da autoridade de Cristo e das Escrituras, outros estão trilhando o caminho do panenteísmo.

Stuebaker afirma também que estas concepções equivocadas precisam ser ajustadas através de “uma concepção bíblica da autoridade do Espírito Santo para estabelecer e governar a Igreja” (Stuebaker, 2008, p. 4). Como a autoridade do Espírito Santo é exercida sobre a Igreja? Este trabalho irá descrever o padrão de autoridade proposto por Bernard Ramm, identificar o padrão de autoridade utilizado no Concílio de Jerusalém (Atos 15), e então irá comparar ambos os padrões para trazer conclusões referentes ao tema.

### **O Padrão de Autoridade de Bernard Ramm**

Bernard L. Ramm (1916-1992) “foi um teólogo batista que liderou o surgimento do novo evangelicalismo a partir do fundamentalismo norte-americano no início da década de 1940” (Grenz, 2003, p. 538). Em seu livro “O Padrão da Autoridade”,<sup>92</sup> é traçada a autoridade das Escrituras a partir de uma análise bíblica e histórica, demonstrando a ênfase dos reformadores protestantes: o Espírito e a Palavra. Ramm (1957), porém, desenvolve este padrão de autoridade ao acrescentar um terceiro elemento implícito: o próprio Cristo.

Segundo Ramm (1957, p. 18), entender os conceitos de “princípio” e “padrão” de autoridade é indispensável. O princípio é a fonte ou origem da autoridade, enquanto o padrão é a forma como ela é manifestada. Segundo esse autor, o princípio da autoridade cristã “é o Deus Triúno em sua autorrevelação”<sup>93</sup> (Ramm, 1957, p. 21). Mas qual é o meio pelo qual a autoridade divina é percebida no mundo? Ramm propõe um padrão para a manifestação da autoridade de Deus através de três elementos interrelacionados:

- (1) *Cristo*, o qual é a Palavra de Deus viva e pessoal, a suprema revelação de Deus, o supremo depósito do conhecimento de Deus (Cl 2:3).
- (2) *O Espírito Santo*, aquele que transmite a revelação, aquele que delega a autoridade da revelação e aquele que testemunha da divindade da revelação.
- (3) *As sagradas Escrituras*, que são inspiradas pelo Espírito Santo e, portanto, são o documento da revelação, que testemunham de Jesus Cristo de forma suprema, e que são o instrumento do Espírito na realização da iluminação (Ramm, 1957, p. 36, ênfases no original).

Nessa concepção, Cristo, o Espírito Santo e as Escrituras são os três elementos que apontam um para o outro e juntos compõem o padrão da autoridade cristã. É por meio desse deste padrão que a autoridade de Deus é manifestada na Igreja e no mundo. A interrelação entre estes elementos é descrita por Ramm (1957, p. 103) nos seguintes termos: “O único Espírito que o cristão conhece é o Espírito

---

<sup>92</sup> Do inglês “The Pattern of Authority”.

<sup>93</sup> Tradução livre. Todas as citações diretas às obras em outras línguas foram traduzidas livremente.

de Cristo; o único Cristo que conhece é o Cristo das Escrituras; e as únicas Escrituras que conhece o ensina sobre o Espírito Santo e sobre Jesus Cristo”.

### **O Padrão de Autoridade em Atos 15**

De acordo com J. B. Polhill (1992, p. 320), a perícopé de Atos 15:1-35 encontra-se na posição central tanto do livro quanto do desenvolvimento de sua narrativa. A Igreja depara-se com a última barreira para o engajamento na missão para os gentios. De Atos 15:36 até o final do livro, o foco é colocado nas jornadas missionárias de Paulo e sua prisão em Roma. F. F. Bruce (1954, p. 304) descreve a necessidade desse concílio: “Havia grande perigo de um completo cisma entre as igrejas de Jerusalém e Judeia de um lado, e da igreja de Antioquia e suas filhas de outro”. Ellen G. White também percebeu esse Concílio como sendo crucial para a Igreja, “[...] de cuja decisão dependeria a prosperidade, senão a própria existência da igreja cristã” (White, 2014, p. 192).

Num ambiente turbulento<sup>94</sup>, esse episódio da Igreja Apostólica demonstra os meios utilizados para lidar com um incidente crucial em sua história. A autoridade do Espírito Santo pode ser vista durante todo o desenvolvimento da narrativa. O estudo do capítulo será dividido em três partes: i) a discussão e a preparação do concílio; ii) os trabalhos e a decisão do concílio; iii) a escrita e a leitura da decisão. Devido às limitações de espaço, apenas alguns dos pontos encontrados durante a pesquisa serão descritos neste trabalho.

#### **A discussão e a preparação do Concílio**

É possível perceber etapas no desenvolvimento das ações Espírito Santo em todo o livro de Atos. Primeiramente, atuando sempre em concordância com o propósito de Deus e a vontade de Cristo de acordo com as Escrituras, sendo derramado profeticamente sobre os apóstolos (Cf. Atos 1-2). Em segundo lugar, o Espírito estava convertendo judeus (Cf. Atos 2-7) e gentios (Cf. Atos 8-9) através da Palavra. Terceiro ponto, o Espírito dirigiu a aproximação de judeus e gentios (Cf. Atos 10-14). Quarto, ele lidou com preconceitos mostrando sua liderança à Igreja e iluminando o significado das Escrituras (Cf. Atos 15). Os capítulos seguintes (Atos 16-28) podem ser vistos como um desdobramento do concílio, onde o Espírito estava criando uma comunidade mista para trabalhar na evangelização do mundo (Cf. Atos 1:8).

Em Atos 15, ao retornarem de sua primeira viagem missionária juntos, Paulo e Barnabé tiveram uma grande discussão com um grupo que pregava a necessidade de circuncisão para a salvação (v. 1-2). A igreja de Antioquia decidiu enviar uma delegação aos apóstolos e anciãos da igreja de Jerusalém para resolverem o assunto. Isso indica uma autoridade local e um desejo de buscar conselho na autoridade

---

<sup>94</sup> Aparente nas ocorrências dos termos *στάσις* (v. 2), *ζήτημα* (v. 2) e *ζήτησις* (v. 2, 7) que estão relacionados a rebelião, controvérsia e investigação. “*συζητέω; συζητήσεις; ζήτημα; ζήτησις*: expressar, de forma acalorada, diferenças de opinião, sem que necessariamente se tenha em vista o suposto alvo de buscar uma solução — ‘discutir, contender, discussão, contenda’” (LOUW e NIDA, 2013, p. 392).



dos apóstolos, que foram escolhidos por Cristo (Lucas 6:13) e receberam o Espírito Santo abundantemente no Pentecostes. Outra possível motivação seria a manutenção da unidade da Igreja em um problema potencialmente perigoso.

#### Os trabalhos e a decisão do concílio

Esta seção será descrita em quatro etapas. A primeira inclui os debates iniciais (v. 6-7) quando diferentes perspectivas foram ouvidas. A segunda é o relato de Pedro (v. 7-8) que faz uma retrospectiva dos atos do Espírito Santo mencionando o Pentecostes e a experiência na casa de Cornélio (Atos 10-11). O apóstolo enfatiza a ação do Espírito e as manifestações sobrenaturais que conectam os dois eventos, demonstrando como Deus estava desde o início guiando a Igreja na direção da união entre judeus e gentios. Em seus discursos (Atos 2; Atos 10-11 e 15:7-8), Pedro claramente confirma três elementos de autoridade: Jesus Cristo em seus atos salvíficos, as Escrituras na confirmação e predição de ações do Messias e a clara atuação do Espírito Santo em todo o processo.

Na terceira etapa, Barnabé e Paulo descrevem “todos os sinais e maravilhas que, por meio deles, Deus fizera entre os gentios” (BÍBLIA, 1993, Atos 15:12). A expressão “sinais e maravilhas” aparece em nove versos do livro de Atos indicando ações sobrenaturais realizadas para confirmar o poder e autoridade de Deus sobre a criação. Estão conectadas à pregação do evangelho de Jesus Cristo e às conversões como uma consequência do derramamento do Espírito Santo. Neste sentido, elas são uma manifestação direta do Espírito. Paulo e Barnabé harmonizam-se com Pedro e confirmam a guia do Espírito Santo, trazendo unidade de pensamento e de direção dentro da diversidade das ações.

A quarta etapa é a decisão dirigida por Tiago (v.19-21). À medida em que o Espírito o influenciava, ele foi guiado e decidiu, de acordo com o Espírito, usando sua própria razão, mas também baseado nos testemunhos de Paulo, de Pedro e das Escrituras.

Os testemunhos dos apóstolos selados pelas ações sobrenaturais do Espírito (v. 14) são validados pelo testemunho da palavra escrita (v. 15). Tiago interpreta corretamente a profecia de Amós 9:11-12 como tendo sido cumprida em seu tempo (v. 16-18), repetindo a compreensão de Pedro em Atos 2:16-21 com referência ao cumprimento da profecia de Joel 2.

A decisão apoia-se na autoridade das Escrituras. Tiago encontra em Levítico 17-18 os requerimentos do Antigo Testamento que abrangem tanto israelitas quanto estrangeiros. A repetição da expressão “[...] qualquer homem da casa de Israel ou dos estrangeiros que peregrinam entre vós [...]” (BÍBLIA, 1993, Levítico 17:8), indicam sua aplicabilidade para a situação do Concílio que discutia a harmonização entre judeus e gentios.<sup>95</sup>

A decisão, portanto, foi baseada na autoridade do Espírito, descrita pelos testemunhos de conversão e milagres, e na autoridade das Escrituras implícita nos testemunhos e explícita na decisão de Tiago.

---

<sup>95</sup> Expressões similares ocorrem em Levítico 17:10, 12, 15 e 18:26. Veja Davidson e Ratsara (2013).

Todos esses eventos resultaram do ministério de Cristo e de sua autoridade delegada à Igreja (Cf. Mateus 28:18-20) e ao Espírito (Cf. João 14-16).

### A escrita e a leitura da decisão

A expressão “pareceu bem” aparece três vezes (v. 22, 25, 28). De acordo com Lange *et al.* (2008, p. 290), as duas primeiras ocorrências estão relacionadas à assembleia, especialmente aos apóstolos e anciãos, e se referem à decisão de enviar dois mensageiros, indicando que “a assembleia não atribui todas as suas resoluções, em última análise, ao Espírito Santo”. Porém, a última expressão destaca o Espírito Santo: “Pois pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor maior encargo além destas coisas essenciais” (Bíblia, 1993, Atos 15:28). A carta atribui a decisão mais importante à orientação do Espírito Santo, e não ao entendimento humano.

Após a escrita, a carta é enviada (v. 30). Os últimos versículos (v. 31-35) demonstram a atuação do Espírito no uso dos termos alegria (v. 31), encorajamento, um termo muito próximo do grego *παράκλητος* que se refere ao Espírito Santo, em João 14-16, e, no envio de profetas<sup>96</sup> e no termo paz<sup>97</sup> (v. 33). Essa condição pacífica está em nítido contraste com a discussão inicial (Cf. Atos 15:2). A períclope termina com Paulo e Barnabé “ensinando e pregando a palavra do Senhor” (Bíblia, 1993, Atos 15:35); a missão pela qual o Espírito os havia separado.

### Comparação dos Padrões de Autoridade

Cinco elementos do padrão de autoridade emergem das Escrituras em Atos 15. O mais proeminente deles é a autoridade do Espírito Santo. O segundo é a autoridade das Escrituras, que é assumida durante o processo de decisão e invocada como uma autoridade confirmadora. O terceiro elemento desse padrão está implícito na obra salvífica de Jesus Cristo, o qual disse possuir toda a autoridade (Cf. Mateus 28:18), que é a cabeça da Igreja (Cf. Colossenses 1:18) e enviou o Espírito Santo para testemunhar sobre ele e para liderar a Igreja (Cf. João 14-16; Atos 1:8; Mateus 28:20). O quarto elemento é a autoridade temporária delegada aos apóstolos como testemunhas escolhidas do Cristo ressurreto e àqueles a quem a investigação da discussão em Antioquia foi submetida.<sup>98</sup> Essa autoridade durou até que as palavras de Cristo foram escritas sob a inspiração e supervisão do Espírito Santo e formaram o Novo Testamento. Portanto, não está disponível nas pessoas dos apóstolos para a Igreja hoje. O último componente do padrão é a autoridade delegada, limitada e derivada do próprio Concílio, representando às igrejas locais. Embora o Concílio tenha declarado que o Espírito Santo estava na liderança da decisão primária a respeito dos gentios (Cf. Atos 15:28), a decisão de enviar Barsabás e Silas junto com a carta foi reputada à Igreja ou assembleia, e não ao Espírito (Cf. Atos 15:22, 25).

---

<sup>96</sup> Um dom do Espírito (Cf. 1 Coríntios 12:10, 28).

<sup>97</sup> Juntamente com alegria, paz é um fruto do Espírito (Cf. Gálatas 5:22-23).

<sup>98</sup> Esta mesma posição aparece em Polhill (1992, p. 230) e Nichol (1996, p. 304).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O padrão de autoridade exercido, durante o Concílio de Jerusalém, compõe-se de cinco partes. As três primeiras, supremas, absolutas e essenciais são o Espírito Santo, as Escrituras e Cristo. Elas guiaram todo o processo e “ditaram” o assunto principal da decisão. Permanecem disponíveis para a Igreja hoje. A quarta componente é o testemunho oral autorizado dos apóstolos. A última, limitada e derivada das três primeiras, é a liderança reunida da Igreja na assembleia e nas igrejas locais. Na assembleia, eles escolheram, em comum acordo, a maneira como a decisão deveria ser tomada e enviada à Igreja. O Espírito e as Escrituras decidiram a essência, mas a Igreja decidiu a forma. A Igreja hoje pode usar este último aspecto do padrão no contexto das igrejas locais.

### CONCLUSÃO

Este trabalho buscou identificar o padrão bíblico de autoridade no Concílio de Jerusalém, compará-lo com o padrão de autoridade de Bernard Ramm e avaliar suas adequações. Ambos os padrões têm a mesma base: o Espírito Santo, as Escrituras e Cristo. Ambos reconhecem um quarto elemento relacionado à autoridade delegada e temporária dos apóstolos. Este elemento é mencionado apenas na explicação mais detalhada de Ramm (1957, p. 24-25). O quinto elemento é a autoridade limitada nas assembleias e igrejas locais. Foi identificado, em Atos 15, mas não no padrão de Ramm, embora não pareça incompatível. Está disponível para as igrejas locais e assembleias que possam representar as igrejas locais hoje. A autoridade das igrejas ou assembleias representativas devem submeter-se ao padrão supremo de autoridade do Espírito Santo, das Escrituras e de Cristo.

### REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BRUCE, F. F. **Commentary on the book of the acts**: the english text, with introduction, exposition, and notes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- DAVIDSON, R. M.; RATSARA, P. S. **Dealing with doctrinal issues in the church**: part 2. *Ministry*, February, 2013, p. 21-24.
- FOERSTER, W. *Ἐξουσία*. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (ed.) **Theological dictionary of the new testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976. 560-575.
- GRENZ, S. J. Ramm, Bernard. In: LARSEN, T. *et al.* (ed.) **Biographical dictionary of evangelicals**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- LANGE, J. P. *et al.* **A commentary on the holy scriptures**: acts. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. (ed.) **Léxico grego-português do novo testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- LOYD-JONES, D. M. **Authority**. Chicago: Inter-varsity Press, 1958.

NICHOL, F. D. (ed.) **Comentario biblico adventista del septimo dia: hechos a efesios.** Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1996. v. 6.

POLHILL, J. B. **Acts.** Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1992.

RAMM, B. L. **The pattern of authority.** Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

STUDEBAKER Jr., J. A. **The lord is the spirit:** the authority of the holy spirit in contemporary theology and church practice. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2008.

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

## MEMÓRIAS, COMUNICAÇÃO NÃO VIOLENTA E ESPIRITUALIDADE

*Prof. Dra. Laude Brandenburg<sup>99</sup>*

*Me. Sabrina da Silva Braga Lopes<sup>100</sup>*

**Resumo:** Memórias da infância, quando vistas através das lentes das relações interpessoais baseadas na comunicação não violenta e da espiritualidade, destacam a importância de ambientes amorosos, compreensivos e eticamente fundamentados. Esses elementos não apenas moldam memórias positivas, mas também formam a base para pessoas adultas mais empáticas, resilientes e conectadas espiritualmente. A Comunicação Não Violenta (CNV), desenvolvida por Marshall Rosenberg, é uma abordagem que enfatiza a empatia, a escuta ativa e a expressão clara e respeitosa dos sentimentos e necessidades. Aplicada às memórias de infância, a Comunicação Não Violenta pode ajudar a entender como as interações com famílias, pessoas amigas e educadoras moldaram a percepção e o comportamento dos sujeitos. Ao aprender a se comunicar, de maneira não violenta, e a se conectar com sua espiritualidade, o indivíduo desenvolve um maior autoconhecimento e habilidades para o crescimento pessoal contínuo. Nesse sentido o ambiente escolar torna-se rico e favorável ao desenvolvimento e vivência da comunicação empática e aos valores espirituais possibilitando memórias de infância positivas e fortalecedoras. A proposta desse trabalho é que, por meio de uma revisão bibliográfica, apoiada na teoria de Galtung, John Paul Lederach e Viktor Frankl entre outros autores, e o entendimento de memórias da infância possa-se ampliar a importância da discussão acerca da comunicação não violenta para o desenvolvimento de uma espiritualidade saudável.

**Palavras-chave:** Memórias infantis; comunicação não violenta; espiritualidade.

### Introdução

É cada vez maior a incidência de conflitos dentro das escolas, nossas crianças e jovens tem tido dificuldade de desenvolver relacionamentos saudáveis e produzir memórias afetivas positivas na modernidade, pois o uso crescente da tecnologia, a rotina corrida das famílias que precisam trabalhar cada vez mais para sustentar seus hábitos e passam muito tempo fora de casa, são alguns exemplos de razões pelas quais estamos afastando-nos cada vez mais das pessoas e nos distanciando de nossa humanidade.

---

<sup>99</sup> Doutora em Teologia. Docente do programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdades EST. Email: laude@est.edu.br

<sup>100</sup> Mestre em Teologia pela Faculdades EST. Doutoranda em Teologia pela Faculdades EST. E-mail: sabrinasilvabragalopes@gmail.com

Diante desta problemática buscamos compreender como desenvolver memórias afetivas positivas, para que as crianças e jovens possam, através da Comunicação Não Violenta (CNV), tornar-se pessoas mais resilientes e conectadas espiritualmente?

O presente artigo tem por objetivo refletir como a CNV quando aplicada nos relacionamentos podem gerar memórias de infância positivas, ajudando a entender como as interações com famílias, pessoas amigas e educadoras moldaram a percepção e o comportamento dos sujeitos na resolução de conflitos. Busca-se ainda evidenciar a importância da discussão acerca da Comunicação Não Violenta para o desenvolvimento de uma espiritualidade saudável e na resolução de conflitos na escola, buscando verificar o papel social da CNV.

A metodologia adotada é uma revisão bibliográfica, apoiada em diferentes autores que abordam a temática deste estudo, como Galtung, Viktor Franklin entre outros autores renomados.

## **1 MEMÓRIA NA INFÂNCIA, COMUNICAÇÃO NÃO VIOLENTA, RESOLUÇÃO DE CONFLITOS E DESENVOLVIMENTO DA ESPIRITUALIDADE**

As interações com pessoas próximas, como amigos e amigas, nossos familiares, geram memórias ligadas a emoções, como amor, alegria e tristeza. As situações compartilhadas com outras pessoas ajudam a contextualizar memórias, tornando-as mais vívidas e significativas.

A memória afetiva permite reviver emoções e experiências vividas, e, portanto, faz parte da identidade pessoal. Para Araújo (2022) “as memórias se formam a partir das experiências que são registradas na consciência. E é no futuro que elas aparecem como memórias afetivas”. Assim podemos dizer que ela é uma forma de fortalecer nossos laços sociais ao compartilharmos lembranças com outras pessoas, construindo conexões emocionais mais profundas.

Nesse sentido, a memória afetiva influencia nossas escolhas e comportamentos, orientando nossas preferências com base em experiências passadas

A memória afetiva é muito importante no desenvolvimento infantil, porque é por meio dela que as crianças aprendem sobre limites, gostos, sentimentos, funcionamento do próprio corpo e das suas emoções. A medida em que os pequenos estão crescendo, eles vão descobrindo novos sons, cheiros, sabores, cores, etc, e isso gera memórias que são construídas com as próprias experiências. É por isso que alguns animais, desenhos, brinquedos, músicas, cantores e lugares geram sensações boas, de paz e alegria, mesmo na vida adulta (Araujo, 2022). Vivemos numa sociedade violenta, cheia de guerras e

que incentiva cada vez mais o individualismo. Diante disso, faz-se urgente abordar com nossas crianças e jovens sobre valores e humanidade.

Emoções intensas, como raiva e frustração, podem levar a uma comunicação mais agressiva, onde a pessoa recorre a críticas, julgamentos ou acusações (Miguel, 2015). Isso geralmente ocorre por falta de autoconsciência, ou seja, as pessoas não estão cientes das suas emoções ou das necessidades subjacentes, levando a uma expressão descontrolada dessas emoções. Também pode acontecer por reatividade, isto é, emoções fortes podem desencadear reações imediatas e impulsivas, dificultando uma comunicação construtiva, gerando um conflito.

A abordagem da Comunicação Não Violenta (CNV), desenvolvida por Marshall Rosenberg, enfatiza esses aspectos. Quando aplicada desde a infância, a Comunicação Não Violenta pode ajudar a entender como as interações com pai e mãe, irmãos e irmãs, amigos e amigas e pessoas educadoras moldaram a percepção e o comportamento dos sujeitos. A “CNV encoraja o respeito, atenção e empatia, e propicia um mútuo desejo de dar com o coração” (Marshall, 2021, p.20).

Ao aprender a se comunicar de maneira não violenta e a se conectar com sua espiritualidade, o indivíduo desenvolve um maior autoconhecimento e habilidades para o crescimento pessoal contínuo. Para Marshall (2021, p.1): “A espiritualidade e o amor têm muito mais a ver com nossas ações que com nossos sentimentos”.

A questão é: Como nos ligamos ao Divino através da CNV? Leonardo Boff (2001, p.13) expõe que “há uma demanda por valores não-materiais, por uma redefinição do ser humano como um ser que busca um sentido plenificador, que está à procura de valores que inspirem profundamente sua vida”. Este sentido plenificador e integrador está relacionado com o que defendemos neste estudo por espiritualidade. Desta forma, entendemos que espiritualidade está relacionada à visão ampla do ser humano e por esta razão pode ser parte da CNV, perceptível e sentida na vivência e na experiência da CNV.

Marshall (2021, p. 2) relatou que “é importante as pessoas compreenderem que a espiritualidade está nos fundamentos da abordagem da Comunicação Não Violenta”. Isto ocorre porque, mesmo que as pessoas a pratiquem como uma técnica mecânica, esta possibilita que haja a vivência de novas experiências nos relacionamentos de experiências que eram desconhecidas e, para esse autor, este é o elo inicial da abordagem como manifestação da espiritualidade humana.

Para Aquino (2020, p.71), espiritualidade para Frankl está vinculada às qualidades humanas e virtudes, a dimensão espiritual constitui-se fundamentalmente por aqueles fenômenos genuinamente humanos. Assim, refletir sobre espiritualidade diante de uma crise implica retomar certas compreensões de ser humano e do corpo, quase como uma forma de preparar o terreno para se construir algo.

Espiritualidade tem a ver com a vida cotidiana, com o trabalho, com nossos costumes, com a maneira como nos vestimos, com aquilo que comemos, como tratamos o nosso corpo e nossa sexualidade, como nos relacionamos com as pessoas e com o ambiente onde estamos, e também com como nos relacionamos com o transcendente, com Deus ou a Realidade Plena (Puntel; Adam, 2021, p.247).

Para Lederach (1995), o respeito e a promoção dos recursos humanos e culturais a partir de um dado contexto (neste estudo é a Comunicação Não Violenta), possibilitam a transformação do conflito e uma construção das pessoas e seus recursos dentro desse cenário. Para Zohar e Marshall (2017, p. 192) a espiritualidade, então, desenvolve o ser humano a ter um senso profundo de participação e responsabilidade. Assim, para Rohr (2013, p. 27) o tornar-se humanizado é um trabalho árduo de fazer valer a voz do lado mais sutil do ser humano: o espiritual.

### **1.1 Escola e seus desafios no fomento de ações da CNV e resolução de conflitos**

As situações de conflitos estão cada vez mais presentes no cotidiano das escolas, estejam eles acontecendo de forma sutil ou escancarada e tem como plano de fundo a intolerância para com outro e formas de dominação. Diante desta reflexão, cabe entender os mecanismos que levam crianças e jovens a vivenciarem cada vez mais essas situações conflituosas e que estão cada vez mais naturalizadas nos ambientes sociais.

A instituição escolar é terreno propício para as discussões e reflexões sobre impacto dessas tendências das situações de violência (abandono, desrespeito, agressão física e verbal, etc) e intolerância. Por ser algo que afeta a todas as pessoas, a resolução do conflito também é de responsabilidade de todas (Galtung, 1978), por isso a escola torna-se espaço fundamental para a aprendizagem de uma abordagem que desenvolva formas de resolução de conflitos de forma não violenta.

A Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz ONU/1999, estabelece em seu artigo 8 que “desempenham papel-chave na promoção de uma Cultura de Paz os pais, os professores,



os políticos, os jornalistas, os órgãos e grupos religiosos, os intelectuais, os que realizam atividades científicas, filosóficas, criativas e artísticas”.

A espiritualidade, ao produzir uma mudança interior no ser humano, por meio da CNV, permite que a emoção seja exteriorizada por meio da linguagem, do que sentimos, e sentimento é a representação da afetividade (Almeida, 2007, p. 18) constituída também nas nossas memórias afetivas. “A nossa vida e a nossa organização social são um reflexo extraordinariamente importante da nossa organização básica afetiva” (Becker apud Damásio, 2013, p. 71).

Nessa perspectiva, refletir sobre ações que possam contribuir e concretizar a cultura da paz, através da compreensão das diferenças, se faz necessário e urgente, visto que fomos “educados para a desconexão com Deus” (ROSENBERG, 2021 p,10), o autor evidencia que “a violência nasce da forma como fomos educados e não da nossa natureza” (Rosemberg, 2021, p.11).

## **2 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Pensar ações a serem desenvolvidas dentro do contexto escolar, com foco nas relações interpessoais que busquem amenizar os conflitos e harmonizar a convivência e o trato com o outro, faz-se necessário dentro da escola. Refletir sobre a formação integral dos envolvidos no processo escolar e as relações que estes estabelecem é um desafio posto a quem trabalha na educação nos tempos atuais.

Entendemos que uma cultura de paz perpassa por direitos e deveres de todos os envolvidos na educação de crianças e jovens, visto que os relacionamentos interpessoais podem fortalecer memórias positivas e ajudar a mitigar o impacto de experiências negativas. Vimos a importância do diálogo embasado na abordagem da comunicação não-violenta, na qual aprender a ouvir e expressar nossos sentimentos e emoções é fundamental para a cultura da paz.

Marschall Rosemberg, criador da abordagem da CNV, ensinou habilidades de pacificação e o estabelecimento de conexões compassivas tanto consigo quanto com as outras pessoas, e, assim, atuar na resolução de conflitos pacificamente.

Sendo assim, ao refletir sobre formação humana a partir da espiritualidade, desenvolvida através da abordagem da Comunicação Não Violenta, visamos um ambiente social mais empático e solidário, uma verdadeira cultura de paz em nossa sociedade.

### 3 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cristovao Domingos De; BARROS OLIVEIRA, Simone; SOUZA BRUM, Letícia. **DA COMUNICAÇÃO NÃOVIOLENTA À CULTURA DE PAZ: círculos, narrativas e contribuições.** Revista observatório, Palmas, v. 5, n. 4, p. 463-480, jul.-set. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2017v5n4p463>. Disponível em: <file:///C:/Users/Acer/Desktop/congresso%20historia/cultura%20da%20paz/DA%20COMUNICACAO%20NAO%20VIOLENTA.pdf>. Acesso em: jul. 2024.

ARAÚJO, Millena. **O que é memória afetiva e como criar boas lembranças nas crianças?** Disponível em: <https://www.uninassau.edu.br/noticias/o-que-e-memoria-afetiva-e-como-criar-boas-lembrancas-nas-criancas>. Acesso em: 22 jun 2024.

AQUINO, Thiago Avellar de. **Espiritualidade e transcendência na perspectiva de Viktor Frankl.** Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artf/article/view/56740/32227>. Acesso em: 05 jul. 2024.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação.** Rio de Janeiro: Sextante, 2001. p. 13.

DAMÁSIO, António R. <http://g1.globo.com/globo-news/ciencia-e-tecnologia/videos/t/todos-os-videos/v/neurocientista-antonio-damasio-desvenda-misterios-do-cerebro-hu-mano/2680567/> . Entrevista GloboNews Ciência e Tecnologia, 08/07/2013.

GALTUNG, J. **Conlittct a way of life. Essays in peace research.** Vol. III, 1978.

Miguel, Fabiano Koich. **Psicologia das emoções: uma proposta integrativa para compreender a expressão emocional.** Disponível em <https://www.scielo.br/j/pusf/a/FKG4fvfsYGHwtn8C9QnDM4n/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 29 jun. 2024.

ONU, Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU.** Disponível em: <https://www.comitepaz.org.br/download/Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20A%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20uma%20Cultura%20de%20Paz%20-%20ONU.pdf> . Acesso em: 30 jun. 2024.

PUNTEL, Clairton; ADAM, Júlio César. Mindfulness e espiritualidade como estratégia de enfrentamento em situações de crise. **Estudos Teológicos: São Leopoldo**, v. 61, n. 1, p. 247, jan./jun. 2021.

ROHR, Ferdinand. **Educação e espiritualidade: contribuições para uma compreensão multidimensional de realidade, do home e da educação.** Campinas/SP: Mercado das Letras, 2013.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ROSENBERG, Marshall B. **Espiritualidade prática:** reflexões sobre o fundamento espiritual da Comunicação Não Violenta. 1ª Ed. São Paulo: Palas Athenas, 2021.

ROSEMBERG, Marshall B. **Comunicação não violenta:** técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais. 5ª Ed. São Paulo: Ágora, 2021.

ZOHAR, Danah. **Física Filósofa - sobre Inteligência Espiritual.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9YVsGwurog8>. Acesso em: 5 out. 2022.

## A MEMÓRIA NA TRADIÇÃO SOBRE JESUS

*Sergio Davi Meira Marques*<sup>101</sup>.

**Resumo:** A virada do século XX para o século XXI trouxe uma nova abordagem para a “história da tradição sinótica”. Tal abordagem consiste no emprego dos estudos da memória individual, e, principalmente, da memória coletiva à tradição sobre Jesus. A memória, que outrora, era desprezada e relegada ao papel secundário na tradição sinótica pelo modelo clássico da crítica da forma, passou a ser considerada tão importante quanto à própria tradição referente a Jesus. Isso marca uma importante etapa na pesquisa da tradição Jesuânica, e com base nessa relevância, o objetivo dessa comunicação é discutir a relação entre memória e a tradição sobre Jesus na atualidade. Para tanto, busca-se, no primeiro momento, esclarecer e distinguir os tipos de memórias que mais se aplicam no campo, isto é, a memória de eventos pessoais e a memória coletiva. Em seguida, apresenta-se uma breve descrição do modo como o modelo da crítica da forma compreende a relação entre memória e tradição. Por fim, no terceiro momento, apresenta-se um breve resumo de duas abordagens distintas sobre a memória na tradição referente a Jesus. De um lado, Richard Bauckham, importante proponente da memória individual e, do outro, Chris Keith representante da memória coletiva.

**Palavras-chave:** memória individual; memória coletiva; tradição; Jesus.

### Introdução

A introdução dos estudos da memória individual e da memória coletiva na tradição sobre Jesus<sup>102</sup> marcou uma nova etapa na pesquisa da tradição sinótica<sup>103</sup>. Com base nesse avanço, o objetivo deste trabalho é discutir a relação entre memória e a tradição sobre Jesus na atualidade. Para alcançar esse objetivo, o trabalho está dividido em três partes. Na primeira, aborda-se a questão dos conceitos e dos tipos de memória que mais se aplicam na área. Na segunda, apresenta-se um breve esboço sobre a relação entre memória e tradição no modelo clássico da crítica da forma. Por fim, na terceira, apresenta-se uma aplicação dos estudos da memória individual, no caso de Bauckham, e da memória coletiva, no caso de Keith, à tradição sobre Jesus. Essas duas abordagens revelam dois modos distintos de aplicar os estudos da memória na tradição referente a Jesus na atualidade.

---

<sup>101</sup> Metrando em Teologia Sistemática - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)- Graduado em Teologia pelo Instituto Metodista Izabela Hendrix. Agência financiadora CAPES. E-mail: [Sergiomarques1425@gmail.com](mailto:Sergiomarques1425@gmail.com).

<sup>102</sup> Nesse trabalho, os termos “tradição sobre Jesus”, “tradição Jesuânica” e “tradição sinótica” são usados como sinônimos. Trata-se de tradições sobre Jesus que circularam desde aproximadamente 30 E.C até o ano 70 E.C.

<sup>103</sup> Para alguns nomes, confira: DONNE, Anthony Le. The problem of selectivity in memory research: A response to Zeba Crook. **Journal for the study of the historical Jesus**. Leiden, v.11, n.1, 01 Jan 2013, p.77-97 (principalmente p.85-86). DOI: <https://doi.org/10.1163/17455197-01101005>. Disponível em: [https://brill.com/view/journals/jshj/11/1/article-p77\\_5.xml?ebody=article%20details](https://brill.com/view/journals/jshj/11/1/article-p77_5.xml?ebody=article%20details). Acesso em: 15 jul. 2024.

## 1 MEMÓRIA INDIVIDUAL E MEMÓRIA COLETIVA

Entre os vários tipos e classificações de memórias, a memória de eventos pessoais<sup>104</sup> e a memória coletiva<sup>105</sup> são as que mais se aplicam à tradição sobre Jesus. Por memória de eventos pessoais, entende-se o tipo de memória em que o indivíduo lembra-se de um episódio específico ocorrido no passado e, ao lembrá-lo, ele tem a experiência de reviver aquela experiência novamente (Brewer, 1986). Esse tipo de memória vem acompanhado com *imagens mentais* e com uma forte crença de que a recordação é um registro verídico do evento vivenciado no passado (Brewer, 1986). Além disso, informações sobre o lugar, afetos e sentimentos sentidos, que ocorreram no episódio presenciado, também aparecem no relato da memória individual (Brewer, 1986). Essa memória, de acordo com Brewer (1986), trata-se provavelmente de uma reconstrução do passado, o que implica que há um processo de seleção e interpretação na recuperação das memórias sobre o evento. Ela é associada às testemunhas oculares e, por conseguinte, é muito aplicada na tradição jesuânica aos discípulos de Jesus, ou melhor, àquelas pessoas que foram objetos diretos ou indiretos da ação de Jesus.

O conceito de memória coletiva, por outro lado, é mais difícil de ser descrito. A dificuldade consiste na gama de conceitos sobre esse tipo de memória, o que conduz à ausência de uma única definição sobre o termo assim como de uma abordagem científica comum (Huebenthal, 2023). Um dos principais motivos para isso são as várias interpretações sobre a memória coletiva realizada em várias disciplinas, como história, sociologia, antropologia, psicologia, teologia, entre outras (Wertsch, 2007). Seguindo a tendência dos estudiosos de fala inglesa, apresentaremos uma definição mais próxima do conceito do sociólogo francês, pai da memória coletiva, Maurice Halbwachs<sup>106</sup>. Segundo Halbwachs, o indivíduo, ao se lembrar, não está num vácuo no tempo e no espaço, mas inserido em um grupo, e este grupo fornece o quadro social que estrutura e modela a sua memória (Halbwachs, 1990). É nesse quadro social que o indivíduo precisa “localizar a sua própria memória para poder compreender, explicar e comunicar, construindo assim a sua identidade”<sup>107</sup> (Huebenthal, 2023, p.8). A

---

<sup>104</sup> Também chamada de memória episódica, memória retentiva entre outros rótulos. Confira: BREWER, William F. What is recollective memory? In: RUBIN, D. C. **Remembering our past: studies in autobiographical memory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p.21.

<sup>105</sup> Também chamada (apesar das diferenças) de memória social e memória cultural. Para uma breve discussão confira: (Huebenthal, 2023, p.3-21).

<sup>106</sup> Os pesquisadores de fala alemã aderem a noção de memória comunicativa e memória cultural de Aleida e Jan Assmann (Huebenthal, 2023, p.6-7).

<sup>107</sup> “This social framework consists of a collective memory in which the individual has to localize his/her own memory in order to be able to understand, explain and communicate it and thus build up his/her identity”.

memória coletiva, portanto, “denota o processo do grupo para estabelecer o quadro em que semantiza e atualiza os acontecimentos como memória”<sup>108</sup> (Huebenthal, 2023, p.8). Nessa perspectiva, o passado é reconstruído à luz das necessidades do presente, e o presente fornece o quadro que possibilita essa reconstrução (Halbwachs, 1990). Esse tipo de memória é aplicado nos estudos da tradição referente a Jesus, às comunidades cristãs que, a partir das memórias coletivas, construíam e mantinham a sua identidade.

## 2 A MEMÓRIA NA CRÍTICA DA FORMA

As pesquisas acadêmicas sobre o Novo Testamento estabeleceram como um dado seguro, desde a primeira metade do século XX, principalmente através dos trabalhos de Schmidt, Dibelius e Bultmann, um estágio pré-literário dos Evangelhos sinóticos preenchido pela tradição oral (McKnight, 1997). Isso significa que, por trás dos Evangelhos, houve um período em que as histórias e os ensinamentos sobre Jesus eram transmitidos de boca em boca, de indivíduo para indivíduo. A ferramenta ou método responsável por examinar esse estágio é chamado de crítica da forma. A palavra crítica da forma é uma adaptação do termo alemão *Formgeschichte*, que significa história da forma (Hultgren, 2019). Esse termo foi usado nos estudos bíblicos, a partir do título da obra de Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums*, traduzida para o inglês como *From tradition to Gospel* (McKnight, 1997). Ao ser aplicada aos Evangelhos, essa ferramenta é “uma disciplina que procura discernir a história da formação de tradições sobre Jesus nas fases pré-literárias da transmissão do evangelho”<sup>109</sup> (Hultgren, 2019, p.650, destaque do autor). Enquanto modelo, sustenta que as tradições jesuânicas circulavam oralmente como unidades individuais nas comunidades anônimas, sendo alteradas, modificadas, preservadas, omitidas e criadas para responder às necessidades práticas das comunidades. O *sitz im Leben*, a situação ou contexto vital que poderia ser a pregação, a catequese, a apologética, entre outros, determinava a forma que a tradição assumia nas comunidades.

Nesse modelo, há uma forte distinção entre memória e tradição (Kirk, 2014). A memória, compreendida pela maioria dos críticos como uma reminiscência ou a faculdade do indivíduo em recordar eventos passados, foi relegada ao papel secundário no desenvolvimento da tradição sobre

---

<sup>108</sup> “[...] collective memory, by contrast, denotes the process of the group in establishing the framework in which it semanticizes and actualizes events as memories”.

<sup>109</sup> When applied to the study of the gospels, it is more helpful to think of form criticism as a discipline that seeks to discern *the history of the formation* of traditions about Jesus in the pre-literary stages of gospel transmission.

Jesus (Kirk, 2014). Ela foi associada a testemunhas oculares, cujos indícios são escassos na tradição sinótica, como pode ser averiguado a partir das evidências internas dos Evangelhos canônicos (Nineham, 1958). Os críticos reconheciam, todavia, como Nineham, que a memória desempenhou um papel na *origem* da tradição jesuânica (o que explica os vestígios de recordações autênticas sobre Jesus que os pesquisadores buscam resgatar mediante critérios de autenticidade), mas que ao longo do seu desenvolvimento, a tradição era “controlada pelas necessidades e forças impessoais da comunidade”<sup>110</sup> (Nineham, 1958, p.13). Dessa forma, as memórias individuais ou as reminiscências foram diluindo-se à medida que a tradição desenvolvia-se (Kirk, 2014). Os fragmentos de memória, portanto, estavam subterrados por camadas de tradição que seguiam o seu curso autônomo na história da tradição sinótica. Pelos críticos da forma trabalharem com esse conceito de memória, ela acabou não recebendo a atenção devida, embora, como observa Kirk, a noção de que as realidades presentes afetam as apropriações do passado possa ser visualizada como um prenúncio de aspectos importantes da memória social e cultural (Kirk, 2014).

### **3 APLICANDO A TEORIA DA MEMÓRIA NA TRADIÇÃO JESUÂNICA: BAUCKHAM E KEITH**

Desde a virada do século XX para o século XXI, vários estudiosos do Novo Testamento começaram a aplicar em suas pesquisas as teorias da memória individual (dimensão psicológica da memória) e da memória coletiva (dimensão social da memória). Entre esses pesquisadores, pode-se mencionar, em especial, a contribuição de Bauckham, aderente da aplicação da memória individual e Keith adepto da memória coletiva.

Na obra *Jesus e as testemunhas oculares*, Bauckham defende que as tradições jesuânicas eram transmitidas sob a autoridade e o nome das testemunhas oculares que formularam a partir das suas memórias individuais tais tradições. Justamente pela memória desempenhar um papel importante em sua abordagem, ele dedica um capítulo ao tópico<sup>111</sup>. O pesquisador opta pelo termo memória retentiva e a sua preocupação gira em torno da confiabilidade desse tipo de memória. Ele assume as características descritas por Brewer, que foram mencionadas anteriormente, e argumenta que a memória retentiva tem um elemento reconstrutivo e de cópia, embora a reconstrução em si não

---

<sup>110</sup> “[...] all these point to a development which was controlled by the impersonal needs and forces of the community and not immediately by the personal recollections and interests of the individual eye-witness”.

<sup>111</sup> Confira (Bauckham, 2011, p.407-453).

implique em inexatidão (Bauckham, 2011). Alguns fatores que determinam a recordação com mais precisão são elencados. São eles: (1) *acontecimento único ou incomum*; (2) *acontecimento notável e importante*; (3) *um acontecimento no qual uma pessoa está emocionalmente envolvida*<sup>112</sup>; (4) *imagens vívidas*; (5) *detalhes irrelevantes*; (6) *ponto de vista*; (7) *datação*<sup>113</sup>; (8) *pontos principais*<sup>114</sup> e *detalhes*; (9) *repetição frequente* (Bauckham, 2011). Aplicando-os aos Evangelhos, compreendidos como repositório de testemunhos de testemunhas oculares, Bauckham conclui afirmando que “as memórias de testemunhas oculares da história de Jesus alcançam alta pontuação segundo os critérios para a confiabilidade provável, estabelecidos pelo estudo psicológico da memória retentiva” (Bauckham, 2011, p.441). Nessa abordagem, portanto, a memória é tão importante quanto a própria tradição sobre Jesus, pois foi a partir dela e mediante ela, que as tradições jesuânicas foram formuladas e preservadas.

Uma abordagem distinta, cuja ênfase não se encontra na memória de eventos pessoais e na sua confiabilidade, mas na teoria e aplicação da memória coletiva, encontra-se nas produções de Keith. Segundo este pesquisador, toda memória, toda tradição é uma mistura de fato e interpretação, de modo que a busca pelas palavras autênticas de Jesus, como proposta pela abordagem de critérios oriunda da crítica da forma, é uma tarefa fadada ao fracasso (Keith, 2011). Da mesma forma, a tradição sobre Jesus é uma mistura do passado e do presente, onde o passado foi apropriado a partir do quadro social que os cristãos primitivos estavam inseridos (Keith, 2011). Esse quadro interpretativo do presente, portanto, foi o meio pelo qual as tradições jesuânicas circulavam (Keith, 2016).

Segundo esse autor, os cristãos primitivos “só podiam pensar em Jesus e recordá-lo a partir dos seus próprios contextos e com categorias de pensamentos desse contexto”<sup>115</sup>(Keith, 2011, p.170). A memória, cujo processo hermenêutico seleciona o que é lembrado, mas esquece do que não é selecionado, corrobora em sua perspectiva com a tese que não há acesso ao passado sem interpretação (Keith, 2011). Foi do contexto no qual estavam inseridos, que os cristãos tomaram a linguagem, as categorias, significados e pensamentos (Keith, 2011). Assim, nessa abordagem, as várias interpretações de Jesus, realizadas pelas comunidades cristãs e expressas em forma de tradição não são um obstáculo

---

<sup>112</sup> “Esse dado é menos seguro” (Bauckham, 2011, p.422).

<sup>113</sup> Na maioria das vezes, as memórias de eventos pessoais excluem as datas que o evento experimentado ocorreu (Bauckham, 2011).

<sup>114</sup> “O ‘ponto principal’ de uma memória é, comumente, a sequência ou estrutura que torna o acontecimento significativo para a pessoa que inicialmente apreende e depois recorda” (Bauckham, 2011, p.425).

<sup>115</sup> “Early Christians could think about Jesus and remember him only from their own contexts and with thought categories from that contexto”.



ao Jesus histórico, mas a base pela qual se pode hipotetizar e explicar como e por que os cristãos primitivos interpretaram Jesus da forma que interpretaram (Keith, 2016). Portanto, a teoria da memória coletiva é tão importante nessa abordagem que ela substitui, na perspectiva de Keith, o modelo consensual para a pesquisa do Jesus histórico: a abordagem de critérios oriunda da crítica da forma (Keith, 2011, 2016).

## CONCLUSÃO

O percurso feito até aqui possibilita falar de quatro aspectos relevantes. Primeiro, as pesquisas interdisciplinares que relacionam memória, história e teologia na tradição jesuânica são uma realidade. As publicações são cada vez mais numerosas. Segundo, o modo de tratar a memória como um elemento secundário ou periférico, ao longo da história da tradição sobre Jesus, como proposta pela crítica da forma tem sido superado. Terceiro, a aplicação da memória individual tem atraído menos adeptos do que a aplicação da teoria da memória coletiva. Os pesquisadores escolhem um dos lados ao invés de tentar relacioná-las. Contudo, quarto aspecto, vozes como a de Robert K. McIver<sup>116</sup> já podem ser ouvidas em sua tentativa de fazer dialogar com ambos os tipos de memórias na tradição sinótica.

## REFERÊNCIAS

BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as testemunhas oculares**: os Evangelhos como testemunho de testemunhas oculares. São Paulo: Paulus, 2011.

BREWER, William F. What is autobiographical memory? In: RUBIN, D. C. (Ed). **Autobiographical memory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.25-49.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HUEBENTHAL, Sandra. **Memory theory in New Testament studies**: exploring new perspectives. Renânia: Brill Schöningh, 2023.

HULTGREN, Arland J. Form criticism and Jesus research. In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. **Handbook for the Study of the Historical Jesus**. v.2. Leiden e Boston: Brill, 2019, p.649-672.

KEITH, Chris. Memory and Authenticity: Jesus tradition and what really happened. In: **Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche**. Berlin, v.2, n.102, p.155-177, 01 Ago. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1515/zntw.2011.011>. Disponível em:

---

<sup>116</sup> Confira: MCIVER, Robert K. **Memory, Jesus, and the synoptic Gospels**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

[https://www.academia.edu/16400601/Memory\\_and\\_Authenticity\\_Jesus\\_Tradition\\_and\\_What\\_Really\\_Happened](https://www.academia.edu/16400601/Memory_and_Authenticity_Jesus_Tradition_and_What_Really_Happened). Acesso em: 01 jul. 2024.

KEITH, Chris. The Narratives of the Gospel and the historical Jesus: current debates, prior debates and the goal of historical Jesus research. **Journal for the Study of the New Testament**. London, v. 38, n. 4, p. 426-455, 15 mar. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1177/0142064X16637777>. Disponível em: [https://www.academia.edu/16746934/The\\_Narratives\\_of\\_the\\_Gospels\\_and\\_the\\_Historical\\_Jesus\\_Current\\_Debates\\_Prior\\_Debates\\_and\\_the\\_Goal\\_of\\_Historical\\_Jesus\\_Research](https://www.academia.edu/16746934/The_Narratives_of_the_Gospels_and_the_Historical_Jesus_Current_Debates_Prior_Debates_and_the_Goal_of_Historical_Jesus_Research). Acesso em: 01 jul. 2024.

KIRK, Alan. The Memory–tradition nexus in the synoptic tradition: memory, media, and symbolic representation. In: THATCHER, Tom. **Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity**: a conversation with Barry Schwartz. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, p.131-159. (Semeia studies n. 78).

MCNIGHT, Edgar V. **What is form criticism?** Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1997.

NINEHAM, Dennis E. Eye-witness testimony and the gospel tradition I. **Journal of Theological Studies**, v.9, n.1. p.13-25, 01 abr. 1958. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23953613>. Acesso em: 10 jul. 2024.

WERTSCH, James V. Colletive Memory. In: ROSA, Alberto; VALSINER, Jaan (Eds.). **The Cambridge handbook of sociocultural psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.645-660.

## IGREJA NOSSA SENHORA DOS PRAZERES: PROCISSÃO, PEREGRINAÇÃO E CATOLICISMO POPULAR

*Sérgio Villarim Alves da Silva\**

**Resumo:** A Igreja Nossa Senhora dos Prazeres, localizada em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco, é um importante santuário que atrai fiéis de diversas partes do país. Este templo é um marco da fé católica na região e se destaca pela tradicional procissão de Nossa Senhora dos Prazeres, realizada no domingo após a Páscoa. A procissão celebra a provável aparição da santa durante a Batalha dos Guararapes e reúne milhares de devotos que percorrem as ruas da cidade, carregando a imagem da santa e entoando cânticos e orações. A peregrinação à Igreja Nossa Senhora dos Prazeres é um ato de fé onde os peregrinos buscam cumprir promessas, agradecer por graças alcançadas ou pedir bênçãos. Durante as festividades, a Igreja torna-se um ponto de encontro para os fiéis, com missas, novenas e outras atividades religiosas. A celebração mescla elementos do sagrado e do profano. O sagrado se manifesta nas cerimônias religiosas, orações e rituais de devoção à santa. Os fiéis participam com reverência, expressando sua fé e gratidão pelos milagres atribuídos à intercessão de Nossa Senhora dos Prazeres. O profano é representado pelas festividades paralelas, como a tradicional Festa da Pitomba, que inclui feiras, barracas de comidas típicas e apresentações culturais. Essas atividades refletem a cultura e a alegria do povo, criando um ambiente festivo que fortalece os laços comunitários. O catolicismo popular refere-se às práticas, crenças e manifestações religiosas que emergem da fé do povo, muitas vezes fora dos rituais e dogmas estritos da Igreja Católica oficial, expressões de fé que são profundamente enraizadas na cultura e nas tradições locais.

**Palavras-chave:** Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres; procissão; fé.

### 1 INTRODUÇÃO

A Igreja Nossa Senhora dos Prazeres, localizada em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco, é um importante santuário que atrai fiéis de diversas partes do país. Este templo é um marco da fé católica na região e se destaca pela tradicional procissão de Nossa Senhora dos Prazeres, realizada no domingo após a Páscoa. A procissão celebra a provável aparição da santa durante a Batalha dos Guararapes e reúne milhares de devotos que percorrem as ruas da cidade, carregando a imagem da santa e entoando cânticos e orações (Iphan, 2018).

---

\* Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), 2024.1; Mestrado Profissional em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) 2023.1. E-mail: sergiovillarim@gmail.com.

A fé, em suas múltiplas formas, tem um papel essencial na formação das culturas e sociedades globalmente. Nesse cenário, a comunidade da Igreja Nossa Senhora dos Prazeres, localizada em Jaboatão dos Guararapes/PE, representa um microcosmo repleto de tradições religiosas e manifestações de fé.

Este estudo tem como objetivo analisar detalhadamente a influência dessas tradições e manifestações religiosas na cultura e sociedade local, visando uma compreensão profunda das interações entre a fé e a vida cotidiana da comunidade. Serão observadas as tradições religiosas específicas da Igreja Nossa Senhora dos Prazeres, destacando sua importância na vida da comunidade. Ao investigar as manifestações de fé em procissões, eventos religiosos e práticas culturais, busca-se analisar como essas práticas moldam as perspectivas individuais e coletivas sobre o futuro, especialmente em relação à esperança por dias melhores.

## **2 A IGREJA DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES**

A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres está localizada a quatorze quilômetros do centro do Recife, capital de Pernambuco. Ela encontra-se no Parque Nacional Histórico dos Guararapes, no município de Jaboatão dos Guararapes/PE (Araújo, 2019).

A construção da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres iniciou-se no topo dos Montes Guararapes como forma de gratidão pelas vitórias nas Batalhas dos Guararapes contra os holandeses. Esses confrontos ocorreram em 19 de abril de 1648 e 18 de fevereiro de 1649, sendo que a vitória mais importante aconteceu no dia dedicado a Nossa Senhora dos Prazeres. Nesse contexto, o General Francisco Barreto de Menezes decidiu que a igreja fosse construída em homenagem a essa santa, dois anos após os triunfos nos Montes Guararapes (Sanctuária, 2015).

A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres possui o maior conjunto de azulejos do século XVII fora de Portugal, além de esculturas barrocas de grande valor histórico e obras de arte dos séculos XVII e XVIII. Ela também é o local de sepultamento de André Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira, destacados das batalhas da Insurreição Pernambucana (Iphan, 2018).

Devido à sua importância histórica, a igreja foi tombada pelo governo federal em 1938 e posteriormente designada como Monumento Nacional por decreto em 1948. Situada no Morro dos

Guararapes, local das famosas batalhas, a igreja integra o Parque Histórico Nacional dos Guararapes, que também foi tombado pela União em 1961 (Iphan, 2018).

## **2.1 A peregrinação à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres**

A peregrinação à Igreja Nossa Senhora dos Prazeres é uma tradição profundamente enraizada na cultura religiosa de Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco. Este evento religioso, que atrai milhares de fiéis anualmente, é uma manifestação vibrante de fé, história e comunidade, com raízes que remontam às batalhas históricas contra os holandeses no século XVII. De uma forma geral, os preparativos para a peregrinação começam semanas antes do evento. A comunidade local mobiliza-se para organizar missas, novenas, procissões e outros rituais religiosos. As ruas e casas são decoradas com bandeiras, flores e imagens de Nossa Senhora dos Prazeres, criando uma atmosfera de celebração e devoção (Jaboatão dos Guararapes, 2019).

No dia da peregrinação, os fiéis iniciam sua jornada ao amanhecer, muitos deles a pé, em um gesto de sacrifício e devoção. A caminhada até a igreja, situada no topo dos Montes Guararapes, é um ato de fé que remete aos antigos peregrinos que subiam colinas e montanhas em busca de redenção e graça divina.

Ao chegar à igreja, os peregrinos são recebidos com uma missa solene, que é o ponto alto da peregrinação. Durante a missa, são realizadas leituras bíblicas, cânticos religiosos e orações dedicadas a Nossa Senhora dos Prazeres. O ambiente é de profunda espiritualidade, com os fiéis expressando sua fé de maneira coletiva e individual.

Além da missa, outras atividades religiosas são realizadas ao longo do dia, incluindo a adoração ao Santíssimo Sacramento, a reza do terço e procissões ao redor da igreja. Estas atividades permitem que os peregrinos reflitam sobre sua fé, agradeçam por bênçãos recebidas e peçam por intercessões divinas.

## 2.2 O sagrado e o profano

A distinção entre o sagrado e o profano é uma característica fundamental na religião católica, onde o sagrado representa tudo aquilo que é relacionado ao divino e espiritual, enquanto o profano refere-se ao cotidiano e secular. Esta dualidade é evidente na arquitetura, liturgia e vida comunitária da Igreja Católica (Martins, 2023).

O sagrado é manifestado através de seus rituais, sacramentos, objetos e espaços consagrados. A missa, por exemplo, é um momento de encontro com o divino, onde os fiéis participam do sacrifício eucarístico, comungando do corpo e sangue de Cristo. As igrejas, como edifícios, são espaços sagrados, consagrados para o culto divino e repletos de símbolos e artefatos que remetem ao transcendente (Oliveira, 2003).

Objetos como o cálice, a patena, os altares e as imagens dos santos são todos considerados sagrados, utilizados exclusivamente para a liturgia e marcados por um profundo respeito. As celebrações dos sacramentos - como o batismo, a crisma, a eucaristia, a confissão, o matrimônio, a ordem e a unção dos enfermos - são momentos em que o sagrado se torna presente na vida dos fiéis, marcando etapas importantes da jornada espiritual (Pedroso, 2021).

O profano, por outro lado, compreende as atividades diárias e seculares dos fiéis. Embora a vida cotidiana possa ser vivida com espiritualidade, ela não é diretamente consagrada como os atos litúrgicos. No entanto, a Igreja Católica reconhece que a vida profana e o sagrado estão interligados. Os momentos de trabalho, lazer e convivência são vistos como oportunidades para viver os valores cristãos e preparar-se para o encontro com o divino (Pedroso, 2021).

Para Eliade (1992, p. 13):

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. [...]A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.

A Festa da Pitomba, realizada anualmente no entorno da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, exemplifica a interseção entre o sagrado e o profano. Esta festa, que acontece em abril, não só celebra

a devoção a Nossa Senhora dos Prazeres, mas também incorpora elementos de cultura e lazer, atraindo milhares de visitantes. Assim, a Festa da Pitomba é marcada por uma série de eventos profanos que complementam a celebração. Barracas de comidas típicas, artesanatos, jogos e apresentações culturais fazem parte da festa, oferecendo entretenimento e lazer aos participantes. A pitomba, uma fruta típica da região, dá nome ao evento e é vendida em grande quantidade, simbolizando a conexão entre a cultura local e a festividade (Silva, 2022).

### **2.3 O catolicismo popular**

O catolicismo popular refere-se às práticas, crenças e manifestações religiosas que emergem da fé do povo, muitas vezes fora dos rituais e dogmas estritos da Igreja Católica oficial. Essas expressões de fé são profundamente enraizadas na cultura e nas tradições locais, refletindo a maneira como as comunidades integram suas crenças religiosas com a vida cotidiana (Vilhena, 2022).

Definir o catolicismo popular é difícil, pois ela abrange características como tradições folclóricas e uma espiritualidade sem formação teológica especializada. As classes subalternas, especialmente os mais pobres e trabalhadores rurais, foram os principais praticantes dessa forma de religiosidade, que posteriormente se expandiu para as áreas urbanas (Silva, 2022).

De acordo com Aquino Júnior (2023, p. 165):

O catolicismo popular brasileiro é um fenômeno muito mais complexo e ambíguo do que parece. É tanto expressão ideal-simbólico-ritual dos interesses das classes dominantes (alienação), quanto fonte e expressão de esperança e resistência das classes populares (libertação).

Essas práticas incluem rituais, cultos, peregrinações, festas e celebrações relacionadas a eventos da vida como nascimento, fertilidade e morte, distinguindo-se da religiosidade oficial. O catolicismo popular é expresso através de linguagem, gestos, emoção e participação intensa (Figueiredo, 2019).

Estudar religião, religiosidade e catolicismo popular envolve investigar as bases humanas que nos permitem sentir e responder à fé. A religiosidade popular reflete a inclinação natural do espírito humano para atitudes religiosas, manifestadas coletivamente através de cultos com significado humano e espiritual, e frequentemente se transforma em catolicismo popular nas sociedades cristãs, incorporando elementos da cultura local e da fé cristã (Figueiredo, 2022). Ela preserva crenças e

práticas anteriores à cristianização, que persistem até hoje. Estudos etnográficos revelam práticas que são vestígios de mentalidades pré-evangelização (Oliveira, 2003).

A religiosidade popular é transmitida através da educação familiar e interações sociais, escapando frequentemente ao controle social e eclesiástico, representando a verdadeira cultura religiosa das comunidades. Suas características incluem aspectos mágicos, simbólicos, festivos, comunitários e políticos, sempre protagonizados pelo povo (Oliveira, 2003).

### **3 CONCLUSÃO**

Observou-se que o catolicismo popular é uma expressão rica e multifacetada da fé católica, profundamente enraizada na vida e na cultura das comunidades. A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e a Festa da Pitomba exemplificam como essa forma de religiosidade pode integrar o sagrado e o profano, celebrando a devoção religiosa de maneira que é ao mesmo tempo espiritualmente significativa e culturalmente vibrante. O catolicismo popular continua a ser uma fonte vital de identidade, coesão social e espiritualidade vivida para milhões de fiéis ao redor do mundo.

A descrição da procissão e peregrinação à Igreja Nossa Senhora dos Prazeres ressalta a importância desses eventos como expressões autênticas da religiosidade popular. O encontro anual de milhares de fiéis em uma jornada de fé que mescla rituais sagrados com festividades culturais é um testemunho da vitalidade e da profundidade da devoção religiosa na comunidade.

A caminhada em direção à igreja, as missas solenes, as novenas e as procissões não são apenas momentos de prática religiosa, mas também oportunidades para os fiéis se conectarem espiritualmente uns aos outros e à sua fé. A união em torno da devoção a Nossa Senhora dos Prazeres fortalece os laços comunitários e cria um sentido de pertencimento compartilhado.

Além disso, esses eventos desempenham um papel vital na preservação da memória histórica e cultural da comunidade. Ao participar dessas tradições, os fiéis reafirmam sua identidade coletiva e reavivam os vínculos com o passado, garantindo que as histórias e valores transmitidos ao longo das gerações continuem a ser celebrados e honrados.

As práticas vivenciadas pela Igreja, enraizadas nas vitórias históricas contra os holandeses no século XVII, são um testemunho vivo do poder duradouro do catolicismo popular. Elas refletem uma



forma autêntica e significativa de vivenciar a fé, incorporando elementos da cultura local e tradições folclóricas.

A preservação dessas tradições não apenas fortalece a identidade cultural da comunidade, mas também reforça os laços sociais e a coesão comunitária. Ao mesmo tempo, essas celebrações oferecem uma oportunidade para a revitalização da memória histórica e cultural, garantindo que essas tradições continuem a inspirar e unir as gerações futuras.

A Igreja Nossa Senhora dos Prazeres e suas festividades associadas são um exemplo poderoso de como a religião pode ser um fio condutor que une passado, presente e futuro, conectando indivíduos por meio da fé, da devoção e da celebração comunitária.

## REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. Catolicismo popular e libertação. **Revista de Cultura Teológica**. Ano 31, v. 105, p. 165-185, maio/ago. 2023.

ARAÚJO, Iuri Cesário. **Parque histórico nacional dos Guararapes**: contribuições para a (re)produção do espaço e da memória. Dissertação de Mestrado. 2019. 139 f. Preservação do Patrimônio Cultural. IPHAN. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/2114>. Acesso em: 18 abr. 2024.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. **Rever**. São Paulo, v. 19, n. 2, maio/ago., 2019.

IPHAN. **Jaboatão**: Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. Encarte Rotas do Patrimônio, 2018. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/1\\_rota\\_patrimonio\\_nossa\\_sra\\_prazeres\\_jaboatao\\_pe.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/1_rota_patrimonio_nossa_sra_prazeres_jaboatao_pe.pdf). Acesso em: 18 jan. 2024.

JABOATÃO DOS GUARARAPES. **Procissão da bandeira leva centenas de fieis às ruas do Jaboatão e marca início da 362ª festa de Nossa Senhora Dos Prazeres**. Abr. 2019. Disponível em: <https://jaboatao.pe.gov.br/procissao-da-bandeira-leva-centenas-de-fieis-as-ruas-do-jaboatao-e-marca-inicio-da-362a-festa-de-nossa-senhora-dos-prazeres/>. Acesso em: 19 abr. 2024.

MARTINS, Gustavo Claudiano. **A presença da ausência contribuições de Rubem Alves à ciência da religião**. Juiz de Fora: UFJF, 2023.

OLIVEIRA, Vitória Peres. A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís H. (org.). **A essência manifesta**: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

PEDROSO, Ana Caroline de Oliveira. **Igreja Católica e as práticas da religiosidade popular: territorialidades religiosas na Festa de Nossa Senhora da Conceição**, Recife/PE. Dissertação de Mestrado em Geografia. 132f. Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 2021.

SANCTUÁRIA. **Igreja de nossa senhora dos prazeres dos Montes Guararapes – Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco**. Out. 2015. Disponível em: <https://sanctuaria.art/2015/10/12/igreja-de-nossa-senhora-dos-prazeres-dos-montes-guararapes-pe/>. Acesso em: 13 abr. 20224.

SILVA, Paulo Ricardo Caetano da. **História e ciência da meditação: da religião ao *mindfulness* no cenário brasileiro**. Projeto de Pesquisa de Mestrado em Ciências da Religião. 2022. 109f. João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 2022.

VILHENA, Kássio Leal. **Igreja e poder: fé e política no âmbito da igreja católica no Amapá (2009 a 2021)**. Dissertação de Mestrado em História. 2022. 160 f. Macapá, Universidade Federal do Amapá, 2022.



# GT 4

**Exegese e  
Teologia Bíblica**

# GT 4

## **Coordenação:**

Dr. Junior Vasconcelos Amaral - PUC Minas

Dr. Nelson Maria Brechó da Silva - FAJOPA/Marília - SP

Dr<sup>a</sup>. Rita Maria Gomes - UNICAP

## **Ementa:**

Este Grupo de Trabalho (GT) acolhe e conecta estudiosos da Bíblia e outras pessoas interessadas em temas bíblicos. O objetivo é compartilhar estudos, produções e ideias nesse campo, visando ampliar horizontes de abordagem, métodos de leitura, interpretações e compreensão do texto sagrado. Tudo isso é feito sob uma perspectiva ecumênica, promovendo o diálogo com a contemporaneidade. O GT atua no âmbito da Teologia e Ciências da Religião. Nesse sentido, o objetivo é propiciar, por um lado, a exegese bíblica com o apoio da análise literário-estrutural, por meio dos seguintes passos: texto e tradução; delimitação e estrutura; análise linguístico-sintática; análise literária; semântica; pragmática e hermenêutica. Por outro lado, proporciona a teologia bíblica na compreensão e no comentário dos eixos teológicos mais significativos no estudo bíblico. Com efeito, a análise pode estar vinculada à temática do Congresso ou ser livre na área bíblica. A pesquisa a ser apresentada pode ser inicial ou fruto de um amadurecimento acadêmico. Ao almejar a excelência na qualidade dos trabalhos a serem aprovados para discussão e posterior publicação no respectivo Congresso da SOTER, o Grupo reserva-se o direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos apenas daquelas propostas que representem uma real contribuição para o avanço dos estudos bíblicos, tanto na área da Exegese quanto da Teologia Bíblica.

## A DOCTRINA DE DEUS EM 1PEDRO A PARTIR DE SUA RELAÇÃO COM O ANTIGO TESTAMENTO

*Eduardo Rueda Neto*<sup>117</sup>

**Resumo:** Este texto tem como objetivo explorar a doutrina de Deus em 1Pedro em sua relação com o Antigo Testamento. Com base nas intersecções dessa carta apostólica com as Escrituras judaicas, pode-se dizer que a teologia da epístola é profundamente teocêntrica, fundamentada na compreensão veterotestamentária de Deus como transcendente e pessoalmente envolvido na vida humana. A eleição da igreja reflete a ação graciosa de Deus, semelhante à história de Israel, revelando Sua soberania e misericórdia. A santificação da igreja pelo Espírito Santo também tem raízes no Antigo Testamento, refletindo a santidade essencial de Deus e Sua lei. Cristo é central na teologia de 1Pedro, cumprindo profecias e tipologias do Antigo Testamento e servindo como exemplo supremo para os crentes. A pessoa do Espírito Santo, por sua vez, é vista como desempenhando um papel vital na obra de salvação, conectando a antiga e a nova dispensação e capacitando os fiéis para uma vida piedosa. Em síntese, os atributos de Deus revelados em 1Pedro, à luz do Antigo Testamento, têm como objetivo último a salvação do ser humano, o que demonstra a integralidade da teologia petrina e sua ênfase na soteriologia.

**Palavras-chave:** Deus; Cristo; Espírito Santo; 1Pedro; Antigo Testamento.

### Introdução

Pode-se dizer que 1Pedro é “completamente teocêntrica em sua teologia” (Elliott, 2008, p. 109). Nela, cada ato criativo, providencial e salvífico é visto como obra de Deus (Green, J. B., 2007, p. 202). É a partir da doutrina de Deus, com sua fundamentação veterotestamentária, que o autor da carta desenvolve os demais ensinamentos doutrinários da epístola, os quais, por sua vez, sustentam seu discurso exortativo.

Em 1Pedro, o Deus de Israel está presente do começo ao fim. Logo de início, Ele é apresentado como Aquele que escolhe, santifica e purifica Seu povo, assim como no Antigo Testamento (1Pe 1:1-2). Na eleição da igreja, estão subentendidas ações semelhantes às desempenhadas por Yhwh em favor de Israel no passado. Deus, em Sua presciência, elegeu Israel por amor, e não por qualquer mérito inerente àquele povo (Dt 4:37-38; 7:7-8). Esse favor gratuito foi a base dos atos portentosos de Yhwh na libertação de Seus filhos no Egito. Semelhantemente, a igreja não pode se vangloriar de sua eleição ou salvação, uma vez que esta foi motivada não por mérito seu, mas pela graça divina (cf. Ef 2:8-9). E foi certamente pelos mesmos atributos que Deus, com Sua “poderosa mão” (1Pe 5:6), atuou na redenção da igreja ao chamá-la das trevas para a luz (1Pe 2:9) — uma possível alusão também à criação

---

<sup>117</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Editor na Casa Publicadora Brasileira. Contato: eduardo.rueda.neto@gmail.com

(Gn 1:1-5; 2Co 4:6) —, assim como fizera com os hebreus ao tirá-los da escravidão egípcia (Êx 6:1; Dt 4:34; 5:15; 7:8,19) e, posteriormente, oferecer Sua misericórdia à nação rebelde (1Pe 2:10; cf. Os 1:6-10[2:1]; 2:1[3],23[25]). Logo, a eleição da igreja, análoga à dos israelitas, revela mais daquele que a elege do que daqueles que são eleitos.<sup>118</sup>

Quanto à santificação oferecida pelo Espírito Santo à igreja para a obediência (1Pe 1:2), Deus não oferece algo que Ele mesmo não possua. Ele outorga a santidade porque é a fonte dela; ser santo é Sua natureza, Sua essência, Seu caráter (1Pe 1:15-16; cf. Lv 19:2). No Antigo Testamento, a santidade de Deus, refletida e expressa em Sua lei — especialmente no chamado Código de Santidade (Lv 17—26) —, era o referencial supremo, o padrão absoluto do viver ético de Israel. De modo correspondente, é da essência divina que a igreja recebe a santificação, pois ela é “do Espírito” (1Pe 1:2), e não de si mesma. E a recebe *para a obediência*, o que implica um agir moralmente reto segundo o modelo divino.

Tal obediência, porém, jamais será plena se estiver destituída da “aspersão do sangue de Jesus Cristo” (v. 2). Da mesma forma como a promessa dos israelitas — “Tudo que falou Yhwh, nós faremos e obedeceremos” (Êx 24:3,7) — não teria valor algum se não fosse sacralizada pelo aspergir do “sangue da aliança” (v. 4-6,8), também a disposição da Igreja em obedecer, ainda que sincera, carece ser purificada, legitimada e empoderada pela virtude do sangue do Filho de Deus, cujo atributo principal destacado nesse contexto é o de Viabilizador da (nova) aliança (cf. Lc 22:20).

Em suma, a obra tripla apresentada por Pedro é de toda a Divindade: o Pai elege a igreja de acordo com Sua presciência, o Espírito a santifica para a obediência, e o Filho asperge sobre ela Seu sangue purificador e pactual, à semelhança da experiência vivida pela “igreja” do deserto. Como se desdobrará a seguir, o autor da carta assenta em bases veterotestamentárias a noção de um Deus triúno intimamente envolvido com a redenção do ser humano.

### **1. Deus Pai: a fonte da salvação**

Retomando conceitos presentes em todo o Antigo Testamento, Pedro apresenta Deus como Pai e Juiz imparcial (1Pe 1:17; cf. 2Cr 19:7; Sl 28[27]:4; 62[61]:12[13]; Sl 89[88]:26[27]; Pv 24:12; Is 59:18; 63:16; 64:8; Jr 3:19). Por Ele todo ser humano — o que, obviamente, inclui a igreja (1Pe 4:17-

---

<sup>118</sup> Cabe esclarecer aqui que esta pesquisa não adota o conceito determinista de eleição, segundo o qual Deus, em Sua soberania, predestina uns para a salvação e outros para a danação eterna. Em vez desse ponto de vista, prefere-se aqui o conceito de eleição condicional, que entende a eleição como resultante da cooperação divino-humana, pois, embora não negue a soberania de Deus, leva também em conta o livre-arbítrio do homem. Em outras palavras, em Sua graça estendida a *todos os seres humanos* (cf. Is 55:1; Jo 3:16; 6:40; Rm 1:16-17; 1Tm 2:3-6; 4:10; Tt 2:11; Hb 2:9; 2Pe 3:9; Ap 22:17), Deus franqueia a quem queira o privilégio de fazer parte ou não de Seu povo escolhido. Assim, pode-se dizer que Deus elegeu de antemão um povo (Sua igreja), mas sem determinar quais indivíduos fariam parte dele, muito embora, por Sua presciência, Ele saiba quem serão os “eleitos”. Ver Gulley (2011, p. 465-627).

18) — será julgado de acordo com seus atos, motivo pelo qual deve-se viver em retidão durante o “exílio” ou “peregrinação” terrestre. Ele é também o Criador fiel, a quem os crentes perseguidos são encorajados, à semelhança do que fez Davi e o Messias, a confiar sua vida enquanto permanecem firmes na prática do bem (1Pe 4:19; cf. Gn 1—2; Sl 31[30]:5[6]). Esse enfoque na Pessoa do Pai é breve, mas significativo, e estabelece a base para a reflexão cristológica desenvolvida na sequência.

## **2. Deus Filho: o mediador da salvação**

Ryrie (2005, p. 246-247) considera que a teologia petrina é fundamentalmente e experiencialmente cristológica. Essa centralidade no Filho não contradiz a constatação anterior de que a teologia da carta orbita a doutrina de Deus. Na verdade, o papel desempenhado na epístola pela figura de Cristo, bem como pela figura do Espírito Santo, apenas complementa e reforça a ideia inicial de que 1Pedro é teocêntrica. Para ser mais exato, seria melhor dizer que a carta é trinitária. Michaels (2002, p. lxxviii) define bem o enfoque cristológico de Pedro, ao dizer: “Se Deus é o Ator na obra da salvação humana, Jesus Cristo é o Agente e, portanto, Aquele com quem a teologia de 1Pedro está mais diretamente preocupada.” E quanto à estrutura seguida pela cristologia petrina, Case e Holdren (2006, p. 23) concluem que “a doutrina do Filho [na epístola] é dividida em duas categorias: a pessoa de Cristo e a obra de Cristo”.

E de que forma essa centralidade de Cristo na epístola se relaciona com o Antigo Testamento? De acordo com Blum (1981, p. 215), “em Seus sofrimentos [mencionados em 1Pedro], Jesus cumpre as Escrituras do Antigo Testamento em tipos e profecias”. Além disso, segundo Egan (2016, n.p.), Pedro lê as Escrituras com as lentes do evento Cristo. Com efeito, ao apelar para os textos veterotestamentários, sobretudo àqueles que anunciam ou tipificam ocorrências relacionadas ao Messias, Pedro o faz com a consciência de que tais profecias e tipos já se cumpriram em Jesus. Isso não significa trazer para a leitura do Antigo Testamento pressupostos que induzam a uma interpretação messiânica. Na verdade, parece mais coerente entender que a hermenêutica cristocêntrica evidenciada na epístola resulte de um processo de revisitação do texto sagrado, por meio do qual, Pedro, como testemunha ocular dos acontecimentos relativos à biografia de Jesus Cristo, retorna às Escrituras com uma visão esclarecida e conhecimento dos fatos e encontra nelas a fundamentação que confirma tudo o que o apóstolo viu e ouviu pessoalmente.

No que se refere à divindade de Jesus, esta fica implícita em 1Pedro, não somente na introdução, em que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são referidos juntos efetuando ações redentoras, com termos que remetem ao Antigo Testamento, mas também ao longo da epístola. Segundo Blum

(1981, p. 214), embora Pedro não desenvolva a ideia da preexistência de Cristo, ele declara que o Espírito do Messias foi quem inspirou os profetas (1Pe 1:10-11), além de deixar subentendida a divindade de Jesus ao aplicar a Ele, em 2:3, o Salmo 34[33]:8[9], que, no hebraico, traz “Yhwh” em lugar de “Senhor”. Portanto, a apresentação de Cristo como Ser divino se dá à medida que o apóstolo O identifica com atributos e ações do Deus de Israel no Antigo Testamento.

Todavia, a cristologia petrina não se limita à identificação do Messias com a esfera divina. Ao se concentrar no sofrimento de Cristo, Pedro patenteia a face humana de Yhwh, ecoando o conceito emanuéllico de “Deus conosco” (Is 7:14; Mt 1:23). Como homem pleno que é, além de Deus, Cristo é apresentado como corporificação de toda a ética divina, o sumo exemplo da igreja. Pedro aponta Jesus como modelo perfeito e supremo a ser seguido, sobretudo pelos crentes sofredores (1Pe 2:21). Notando em Jesus o cumprimento histórico do que Isaías profetizou acerca do Servo Sofredor, Pedro O descreve como Aquele que padeceu resignadamente em lugar do ser humano, dando a vida pela sua salvação (1Pe 2:21-25; cf. Dt 21:23; Is 53:4-6,7,9,11-12). O apóstolo expõe perante a igreja esse ato de entrega total do Messias como elemento motivador de uma atitude abdicada frente ao sofrimento injusto e de ações positivas, como o sacrifício próprio impulsionado pelo amor (cf. 1Pe 4:8). Para Michaels (2002, p. lxx), essa imitação de Cristo reiteradamente proposta por Pedro (*imitatio Christi*) é a noção que distingue seu evangelho (sua cristologia e soteriologia) do de Paulo. Segundo Watson (2012, p. 15), a ética da carta é regida pelo tema da imitação de Cristo.

Entretanto, a trajetória do Deus-servo não se limitou à aflição. Após conquistar a vitória sobre a morte e o pecado, o Messias foi sublimemente exaltado e, conforme antevisto pelo salmista, reina agora sobre todo o Universo, à destra do Pai, a Majestade celestial (1Pe 3:18-22; cf. Sl 110[109]:1). Nas palavras de MacDonald (2011, p. 926), Cristo é o “exemplo clássico de sofrimento por amor à justiça e nos lembra que, para Ele, o sofrimento foi o caminho para a glória”. Semelhantemente, Watson (2012, p. 15) afirma que “o caminho de Cristo que levou do sofrimento à ressurreição, ao Céu e à glorificação é o caminho que Deus pretende que os cristãos sigam também”. Essa transição do padecimento à glorificação, do Cristo sofredor (*Christus patiens*) ao Cristo vencedor (*Christus victor*), foi prevista e anunciada pelos profetas veterotestamentários (1Pe 1:10-11; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13-14; 9:20-27) e representa a esperança de que os seguidores do Salvador triunfarão de maneira semelhante sobre suas provações. É bastante significativo que, após destacar os sofrimentos do Messias, Pedro transfira os pensamentos de seus leitores-ouvintes para o trono celestial, no qual se assenta o



Representante divino-humano dos fiéis padecentes, fato que lhes garante de maneira implícita sua participação futura na mesma bem-aventurança.

Ainda outras imagens extraídas do Antigo Testamento são empregadas por Pedro para sublinhar características divinas e/ou humanas de Cristo. Ele é chamado de Cordeiro imaculado (1Pe 1:18-19; cf. Êx 12:1-28; Lv 22:19-21; Is 53:4-9) cujo sangue é aspergido sobre a igreja, a qual, assim como o Israel do passado, é o povo eleito de Deus, santificado para obedecer a Yhwh sob os termos de uma nova aliança, análoga ao pacto mosaico (1Pe 1:2; cf. Êx 24:1-11). Cristo é também a Pedra messiânica rejeitada pelos homens, mas exaltada por Deus, que dá vida e dignidade sacerdotal aos fiéis, mas que para os desobedientes representa perdição (1Pe 2:4-8; cf. Sl 118[117]:22; Is 8:14; 28:16). Proclamador da salvação desde os dias de Noé (1Pe 3:20-21; cf. Gn 6—9), Ele é, enfim, o supremo e divino Pastor de Israel, que recolhe em Seu redil as ovelhas desgarradas (1Pe 2:25; 5:4; cf. Jó 10:12; Sl 23[22]:1-4; Is 53:6; Ez 34:4-6,11-31).

### **3. Deus Espírito Santo: o aperfeiçoador da salvação**

No que concerne ao Espírito Santo, cabe a Ele, em 1Pedro, um papel discreto. Comparativamente, não recebe tantas menções de destaque quanto Cristo, porém está presente em toda a carta, dando suporte em cada evento relativo à salvação do ser humano na santificação (1:2), na revelação (1:11), na pregação (1:12), na ressurreição (3:18), no avivamento das faculdades espirituais (4:6) e na bem-aventurança dos fiéis (4:14). De fato, como afirma H. D. Lopes (2019, p. 373), “mesmo em esparsas referências, o apóstolo descreve de maneira ampla a obra do Espírito Santo”. Segundo Watson (2012, p. 16), em 1Pedro, “o Espírito Santo é o poder pelo qual os cristãos são separados do mundo como povo escolhido de Deus e santificado”.

Na relação de 1Pedro com o Antigo Testamento, o Espírito Santo, também chamado de “Espírito de Cristo” (1:11) e “Espírito da glória e de Deus” (4:14), é referido como Aquele que comunica ao crente a santidade (1Pe 1:2), atributo que reproduz no ser humano o caráter divino (1Pe 1:2,15-16; cf. Lv 19:2). Tal predicado era exigido, na antiga dispensação, da parte daqueles que mantinham com Yhwh uma relação pactual, a fim de que permanecessem distintos das nações pagãs, como povo da aliança (Lv 17—26). Com idêntico propósito, o Espírito Santo separa a igreja das práticas pecaminosas, os “desejos carnis”, a fim de mantê-la pura e distinta do mundo (1Pe 2:11-12).

Semelhantemente, foi o Espírito Santo que concedeu revelações aos profetas da era veterotestamentária e os impeliu a testemunhar sobre o padecimento e exaltação do Cristo (1Pe 1:11; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13-14; 9:20-27), sendo Ele, além disso, quem hoje capacita os pregadores do

evangelho a proclamarem o conteúdo de tais revelações (1Pe 1:12). Esse fato faz do Espírito Santo o agente conector entre as duas dispensações da história da redenção — a antiga e a nova aliança —, que harmoniza a mensagem e a proclamação de ambos os períodos, além de atuar na experiência espiritual dos fiéis de ambas as “igrejas” — a do Antigo e a do Novo Testamento. Essa continuidade mantida pelo Espírito na economia da salvação testemunha também da continuidade ontológica que há no próprio Deus, em quem não há variação nem sombra de mudança (cf. Tg,1:17; Ml 3:6).

O divino Espírito é também Aquele que repousa sobre os crentes sofredores, do mesmo modo como repousava sobre o Messias e, em forma da fulgurante *shekinah*, preenchia o santuário israelita (1Pe 4:14; cf. Êx24:15-18; 25:8; 1Rs 8:10-11; Is,1:2). Nisso se vê o fenômeno da habitação de Deus no ser humano, análogo, mas não idêntico, ao mistério da encarnação do Filho.

Embora não mencione com frequência o Espírito Santo, mediante todos esses vínculos com o Antigo Testamento, Pedro dá a entender que, assim como o Espírito esteve em ação na antiguidade, na história do povo judeu, permanece ativo na era da igreja também, em meio à comunidade dos crentes, validando o testemunho das Escrituras de Israel (Green, J. B., 2007, p. 216).

### **Considerações finais**

Por fim, no que diz respeito à natureza divina e seus atributos, a partir das relações de 1Pedro com o Antigo Testamento, o autor da carta destaca, além da santidade (1Pe 1:15-16; cf. Lv 19:2), também a bondade inerente de Deus, que repele a prática do mal e aprova a realização do bem (1Pe 2:3; 3:10-12; cf. Sl 34[33]:8[9],12[13]-16[17]), assim como rejeita a soberba e aceita a humildade (1Pe 5:5; cf. Pv 3:34). Como declarou o salmista, *Deus é bom*, e, como dá a entender o apóstolo, experimentar Sua bondade é a premissa maior do crescimento espiritual (1Pe 2:3; cf. Sl 34[33]:8[9]). Associada à bondade de Deus está Sua longanimidade, que, segundo Pedro, foi graciosamente exercida já “nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca” (1Pe 3:20; cf. Gn 6—9). Além da bondade e da paciência, fala-se também do cuidado de Deus pelos Seus (1Pe 5:7; cf. Sl 55[54]:22[23]), o qual implica o atributo do amor — substancial à natureza divina (cf. 1Jo 4:8).

Em adição a esses atributos comunicáveis de Deus desvelados em 1Pedro, percebem-se ainda outros, incomunicáveis, apresentados em intersecção com o texto veterotestamentário, como a eternidade e a onipotência. Quanto ao primeiro, além de indicá-lo em sua doxologia (1Pe 5:10), Pedro atesta a eternidade divina também de forma indireta ao referir, com base em Isaías 40:6-8, a eternidade da Palavra, a qual é viva e permanente e regenera aqueles que a acolhem (1Pe 1:23-25; cf. Dn 6:26[27]). No que corresponde à onipotência, pode-se afirmar que somente um Deus todo-poderoso, com Sua

potente mão (1Pe 5:6) — um eco dos grandiosos atos de Yhwh na libertação de Seu povo no passado (Êx 6:1) —, pode redimir e verdadeiramente exaltar os humilhados em tempo oportuno.

Como se pode notar, todos os predicados da Divindade postos em relevo em 1Pedro, em associação com as Escrituras do Antigo Testamento, relacionam-se, de um modo ou de outro, com o processo de salvação do ser humano, o que equivale a dizer, em outras palavras, que a teontologia petrina tem como seu fim último a soteriologia.

### Referências

BLUM, E. A. 1Peter. *In*: GAEBELEIN, F. E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981. v. 12, p. 209-254.

CASE, D. A.; HOLDREN, D. W. **1-2Peter, 1-3John, Jude**: A Commentary for Bible Students. Indianapolis, IN: Wesleyan Publishing House, 2006.

EGAN, P. T. **Ecclesiology and the Scriptural Narrative of 1Peter**. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

ELLIOTT, J. H. **1Peter**: A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

GREEN, J. B. **1Peter**. The Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2007.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: God as Trinity. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011.

LOPES, H. D. **Comentário Expositivo do Novo Testamento**: Epístolas Gerais e Apocalipse. São Paulo: Hagnos, 2019.

MACDONALD, W. **Comentário Bíblico Popular**: Novo Testamento. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MICHAELS, J. R. **1Peter**. Word Biblical Commentary — Volume 49. Dallas: Word, 2002.

RYRIE, C. C. **Biblical Theology of the New Testament**. Dubuque, IA: ECS Ministries, 2005.

WATSON, D. F. First Peter. *In*: WATSON, D. F.; CALLAN, T. D. **First and Second Peter**. Paideia: Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012. p. 1-127.

**A INTERPRETAÇÃO DE LV 20,13 E A SUA RELAÇÃO COM A IGREJA PROTESTANTE**<sup>119</sup>

*Bruno Henrique Campos*<sup>120</sup>

**Resumo:** O texto bíblico de Lv 20,13 possui um contexto histórico e cultural que engloba – assim como o capítulo – o bloco intitulado “Leis da Santidade” que se inicia do capítulo 17 do livro. Tendo como destinatário o povo israelita e sendo composto no pós-exílio, o esse texto por muitas vezes é interpretado erroneamente, fundamentando dessa maneira, os discursos de ódio homofóbicos advindos da igreja cristã. Um dos pontos chave presente em Lv 20,13 está na questão da identidade dos israelitas como um povo escolhido por Deus e, esta interpretação, é apresenta e fundamentada por teóricos contemporâneos que se intentam em analisar minuciosamente o livro do Levítico. Neste contexto, através de pesquisas teóricas e pela busca de informações e relatos (bem como, noticiários), se percebe que grande parte dos discursos de exclusão e ódio vêm, na atualidade, da igreja protestante que se utiliza desse texto bíblico para proferir tais discursos. Nesse contexto, torna-se fundamental analisar as implicações teológicas (exegese e hermenêutica bíblica) e sociais para a interpretação desse texto, propondo desta maneira, uma releitura de Lv 20,13 a fim de que a igreja protestante promova a tolerância e a unidade através da interpretação do texto. Tendo em vista este cenário, como um todo, o presente estudo irá contemplar os tópicos aqui elencados através de pesquisas que fundamentem a hipótese de uma releitura e uma nova interpretação de Lv 20,13 ao mesmo tempo que, através dos diversos relatos e noticiários, buscar-se-á relatar alguns ocorridos onde a igreja protestante se mostra contrária ao acolhimento e unidade através de seus discursos condenatórios e vexatórios. Assim, esta análise toma como principal objetivo contribuir para um olhar crítico do texto de Lv 20,13 averiguando sua intervenção na formação de discursos de ódio presentes na igreja protestante, tomando ainda, como intenção, a promoção de um discurso de acolhimento e tolerância que fomente a unidade e a práxis do amor.

**Palavras-chave:** Levítico. Homofobia. Discursos de ódio. Igreja Protestante. Igreja Evangélica. Acolhimento

**Introdução**

O presente estudo visa a análise e reinterpretação do texto bíblico de Lv 20, 13, levando em consideração que a interpretação homofóbica deste texto se origina na percepção de que o livro do Levítico é tido como normativo, tendo grande relevância, assim, nos contextos judaicos e, ainda na atualidade, cristãos. Nesse dinamismo, é vital o questionamento acerca da fundamentação de representantes e fiéis leigos(as) protestantes de vertente evangélica ao realizarem suas leituras e utilizarem este texto bíblico (Lv 20, 13) para proferirem seus discursos de ódio homofóbicos. Diante dessa abordagem e dos inúmeros relatos de violência contra a comunidade LGBTQIAPN+, torna-se

---

<sup>119</sup> O artigo é recorte da pesquisa que está sendo realizada pelo autor em sua dissertação de Mestrado na PUCPR.

<sup>120</sup> Pós-graduado em Teologia Bíblica: Antigo e Novo Testamento (Faculdade Vicentina); graduado em Teologia (PUCPR); mestrando em Teologia Bíblica (PUCPR); membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). Email: brunoh2009@hotmail.com

de grande urgência a reflexão deste cenário que permeia a sociedade e, não obstante, tem influência direta do âmbito religioso cristão.

No entanto, é de grande emergência destacar a sobreposição de uma orientação específica como uma legislação), enquanto há um certo descaso do fato de que todos os crimes tidos como sexuais e, tantos outros distintos, também eram punidos com a morte (Helminiak, 1998). Com isso, nota-se que o texto de Lv 20, 13 acaba sendo utilizado como “muletas” que apoiam os mais variados discursos de ódio contra a comunidade LGBTQIAPN+ vindos de igrejas evangélicas, sejam por seus representantes ou pelos próprios fiéis.

Assim, é correto constatar que este cenário, como um todo, tem como cerne uma interpretação equivocada de alguns textos da Sagrada Escritura, textos esses que, segundo Musskopt (2012, p. 180), podem ser percebidos como “textos de terror”. Nesse preceito, é necessária uma releitura desses textos (de modo particular Lv 20, 13), como um mecanismo de desmitificação das relações homoafetivas, principalmente, no âmbito religioso cristão. Por meio disso, torna-se, também, de grande importância adotar um outro olhar na leitura desses textos proporcionando um diálogo que afirme a dignidade humana e a íntegra prática de acolhimento da comunidade LGBTQIAPN+ por parte das igrejas cristãs.

### **1. Análise de Lv 20, 13**

O primeiro ponto que é importante delimitar – para uma melhor compreensão de Lv 20, 13 – é o período de composição do texto bíblico. Para isso, Gerstenberger (1996, p. 10, tradução nossa) faz um traçado histórico que é possível perceber o Levítico como sendo um livro do período pós-exílico.

Após 539 a.C., os persas permitiram que os judeus deportados retornassem para casa. Aqueles que retornaram conseguiram rededicar [sic] o templo reconstruído em Jerusalém já em 515 a.C. (Esdras 6). Isso representa o ponto inicial para a história do judaísmo pós-exílico. Na terra natal, e no lugar de um estado israelita, uma comunidade confessional judaica foi capaz de emergir com uma constituição e legislação interna relativamente independentes. Oficialmente comissionados pelos persas, Neemias e Esdras garantiram o estabelecimento da comunidade judaica durante o percorrer do século V a.C.[...]. Embora colônias de emigrantes e deportados na Babilônia e no Egito continuassem a existir, e até aumentar em número e significância, uma sociedade judaica estruturada teocraticamente de acordo com a lei divina e guiada essencialmente pelos teólogos da época surgiu na terra ancestral da Palestina sob o domínio da poderosa Pérsia. Sua esfera de influência incluía especialmente a província persa de Judá, fundada sob Neemias [...].

O autor dispõe o período pós-exílico da história judaica destacando o retorno dos exilados à sua terra natal sob o domínio persa e a estruturação de uma comunidade confessional tendo como

configuração a teocracia. Ainda, é constatado que o retorno dos exilados à sua terra natal foi fundamental para a reconstituição de suas práticas religiosas, sendo a reconstrução do templo o fator principal para o judaísmo do pós-exílio, indicando, dessa maneira, a restauração da aliança com Javé.

A partir deste breve recorte do contexto sócio-histórico que Levítico está inserido, aborda-se, nesse momento, o texto de Lv 20, 13 especificamente. Para isso e, em relação aos versos 10-16 de Lv 20, Walton; Matthews; Chavalas (2003, p. 137) abordam:

A violação das regras de conduta sexual (adultério, incesto, homossexualidade, bestialidade) é equiparada à idolatria, exigindo uma sentença de morte. A corrupção de pessoas e da terra não podia ser tolerada. [...]. Entre os persas, por exemplo, os homens eram encorajados a se casar com suas irmãs, filhas ou mãe como um ato de compaixão. Entre os israelitas, no entanto, acreditava-se que esse comportamento destruiria a família, o elemento fundamental da sociedade israelita, e destruir a família significava destruir a aliança [com Deus].

Nota-se que os autores fazem uma abordagem histórica e cultural em relação às características acerca do comportamento sexual nos diversos povos antigos, dando ênfase que essas características eram intimamente enraizadas na religiosidade e na vivência social de cada sociedade. Nesse sentido, para os israelitas, as condutas sexuais que violavam as leis estavam ligadas aos contextos idólatras, sendo tida como uma grave conduta e traição à Javé; conduta essa que tinha como consequência apenas de morte dada a sua gravidade.

Em relação ao texto em si do verso 13 de Lv 20, a partir de uma breve análise semântica, aborda-se, como primeira questão a ser tratada, o verbo *shkb* (deitar) relacionando-se com o adjetivo *to'ebab* (abominação) também pode ser estudado a partir dos textos de Gn 34, 2.7; 2Sm 13, 11.14 que, por sua vez, dispõem o verbo “deitar” (ato sexual) no contexto “heteronormativo”, ao contrário de Lv 20, 13 que se refere à relação “homoerótica” inserida no código da santidade.

Nessa perspectiva, analisa-se o emprego da palavra זָכָר (*zakkar* – macho) atribuída como objeto da ação. A palavra *zakkar*, presente no verso, denota que “esta proibição absoluta sobre a homossexualidade contrasta notavelmente com o mundo helenístico e romano, onde a homossexualidade era sancionada com pessoas de status inferior, como escravos, estrangeiros e jovens” (Milgrom, 2000, p. 1749, tradução nossa). Isto é, a relação entre *zakkar* e *to'eba* no v. 13, espelha Lv 18, 22 ao mesmo que reforça a prática homoerótica como sendo uma cultura dos gentios, realçando a distinção do povo de Israel quanto a sua identidade e relação com Javé, em meio a outros povos.

Com isso, percebe-se que “esses [...] textos mostram claramente que, por si só, a expressão refere-se de forma neutra apenas ao ato da relação sexual, algo confirmado por seu uso em regulamentos legais” (Botterweck; Ringgren; Fabry, 1997, p. 663, tradução nossa). Porém, o emprego do verbo “deitar” em Levítico 13, trata a questão do ato sexual si nos contextos homoafetivos e heteronormativos, contudo, tem como principal dinâmica as normatizações do povo que Deus separou para Ele.

Quanto à expressão תועבה (*to'eba* – abominação) nota-se que se trata de um adjetivo relacionado à uma ação de um sujeito com um objeto. Em outras palavras, a presença da expressão *to'eba* tem o intuito de reforçar a ação causada pelo sujeito.

Segundo Milgrom (2000, p. 1750, tradução nossa):

O território de Israel foi embolsado por numerosos enclaves cananeus, para não falar de nações mais populosas em suas fronteiras. Era, portanto, compreensível que Israel estava obcecado em aumentar sua taxa de natalidade sem pôr em risco a harmonia [das] relações dentro da família extensa, especialmente entre aqueles que viviam na mesma família [...].

Além do aspecto da identidade do povo de Israel em ser uma comunidade a parte, é perceptível a atenção em relação ao aumento da taxa de natalidade e, conseqüentemente, do controle de sua população, uma vez que, as proibições presentes no Lv 20 também poderiam influenciar em um desenfreado crescimento populacional, sendo retroprojetado na estruturação social.

Concordando com a ideia de que a expressão *to'eba* presente em Lv 20, 13 refere-se à dimensão identitária dos israelitas, bem como uma falta cultural, obtém-se que:

Entre os antigos israelitas, assim como o Levítico o interpreta, **praticar atos homogenitais significava ser como os gentios, era o equivalente a identificar-se com os não-judeus**. Isto quer dizer que a prática de atos homogenitais representava uma traição à religião judaica. **O Levítico condenava o sexo homogenital como um crime religioso de idolatria e não como uma ofensa sexual**, e era esta traição religiosa o que era considerado grave o suficiente para merecer a pena de morte (Helminiak, 1998, p. 49, grifo nosso).

Portanto, para o autor, a expressão “abominação” no v. 13 e nos demais versos que constituem a Lei da Santidade está direta e intrinsecamente referida a um povo e em um contexto socio-histórico em específicos, indicando dessa maneira (e reforçando a ideia já trazida aqui) que o que era tido como



abominação não se representava na ação sexual em si, porém no que ela significava, isto é, uma falta religiosa de idolatria.

## 2. Proposta de uma hermenêutica acolhedora do texto bíblico

Realizar uma hermenêutica de Lv 20, 13 que promova o acolhimento da comunidade LGBTQIAPN+ nas igrejas evangélicas exige uma abordagem que vá além da leitura literal e tradicional do texto bíblico. Esse versículo em específico (assim como Lv 18, 22) tem sido utilizado, ao longo do tempo, como um mecanismo para discursos discriminatórios e vexatórios às relações homoafetivas. No entanto, segundo Lima (2021, p. 63):

O leitor atual deve buscar o sentido que os autores sagrados em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, pretenderam exprimir servindo-se dos gêneros literários então usados. Este sentido está ligado ao contexto mais amplo dos tempos antigos do Oriente, de modo que o intérprete atual deve se servir da história, da arqueologia, da etnologia e das outras ciências que contribuam para a sua devida compreensão.

Assim, segundo o autor, é correta a percepção, em relação à Lv 20, 13, de que o texto bíblico foi escrito em um contexto específico, sendo direcionado a um povo que vivia sob uma aliança com Javé, em um ambiente cultural e religioso muito adverso ao do contemporâneo. O texto de Lv 20, 13, bem como as outras leis do livro, integrava um código de conduta que tinha por finalidade a preservação da identidade do povo de Israel. Dessa maneira, a prática homoerótica presente no texto deve ser analisada a partir de um todo do contexto sócio-histórico da época.

Tendo isso em vista e, rumando ao Novo Testamento, Jesus reitera que o amor é o maior cumprimento da lei (cf. Mt 22, 37-40) e, é justamente esse princípio que deve estar presente na vida do cristão evangélico, tanto em suas práticas, pregações e estudos. Nesse sentido, o exercício de uma hermenêutica inclusiva espelha o que Paulo exprime em sua carta aos Romanos, afirmando que “quem ama o próximo cumpriu a lei, pois os mandamentos se resumem em amar ao próximo como a si mesmo (Rm 13, 8-10)” (*Ibid.*, p. 66). A partir desta hermenêutica acolhedora, as igrejas evangélicas podem tornar-se um ambiente de inclusão para a comunidade LGBTQIAPN+, não negligenciando os textos das Sagradas Escrituras, mas sim, compreendendo-os de uma maneira que contemple a promoção à vida e o amor ao próximo.

Nessa dinâmica, “toda vez que refletimos sobre o Outro, precisamos pensar também sobre Deus como o Outro definitivo, mas também como o outro concreto e articulado” (Reid, 2019, p. 91).

Em suma, a igreja cristã, como um todo, é chamada a ser um lugar que acolham a todos(as) – sem quaisquer distinções – para viver o amor de Deus em comunidade.

### **Considerações Finais**

Percebe-se que um dos grandes fatores que fomentam o preconceito contra a comunidade LGBTQIAPN+ (incluindo a homofobia e a transfobia) é a religião. É notável que a sociedade em suas mais diversas dinâmicas é impregnada de um preconceito estrutural, onde são estabelecidos padrões do indivíduo e do coletivo. Nesse contexto, a relação homoafetiva e a transexualidade não se encaixam na “normalidade” imposta pelo meio social e, no presente contexto proposto para estudo, pela igreja cristã, sendo, assim, percebidas como repulsivas e abomináveis (cf. Lv 18, 22; 20, 13).

Nesse contexto, a interpretação de Lv 20, 13 tem desempenhado um papel significativo no modo de como a igreja evangélica trata questões relacionadas à homossexualidade e à inserção da comunidade LGBTQIAPN+ no âmbito cristão. Como já frisado, este verso tem sido utilizado, através do tempo, como uma base para a condenação das relações homoafetivas, fomentando em discursos e práticas, que por algumas vezes, resultam na exclusão e marginalização dessa comunidade dentro do contexto religioso.

Contudo, conforme a sociedade evolui e as questões da justiça social vem ganhando cada vez mais visibilidade e, por conta disso, faz-se necessário uma releitura dos textos bíblicos – Lv 20, 13 de modo específico. Uma leitura fundamentalista desse versículo não considera o contexto socio-histórico, cultural e religioso em que o texto bíblico teve sua composição. Além do mais, esta leitura não fomenta com os princípios base do Evangelho que, como é de conhecimento entre os cristãos, se baseia no amor como o maior mandamento da lei.

### **Referências**

BIBLEWORKS. **Versão 8 64-bit Mac Installer**. Link para download: <https://www.bibleworks.com/>

BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. Tradução Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2019.

BOTTERWECK. G. Johannes; RINGGREN. Helmer; FABRY. Heinz-Josef. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan, USA: William B. Eerdmans Publishing Co., 1997. Vol. X.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

GERSTENBERGER. Erhard. **Leviticus: a commentary.** 1. ed. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

HELMINIAK. Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade.** 1ª ed. São Paulo – SP: Summus, 1998.

LIMA. Luís Corrêa. **Teologia e os LGBT+:** perspectiva histórica e desafios contemporâneos. 1. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2021.

MILGROM. Jacob. **Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary.** New York, USA: The Anchor Bible Doubleday, 2000.

MUSSKOPT. André. **Via(da)gens Teológicas:** itinerários para uma teologia queer no Brasil. 1. ed. São Paulo – SP: Fonte Editorial, 2012.

REID. Marcella Althaus -. **Deus Queer.** 1ª ed. Rio de Janeiro – RJ: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.

WALTON. John; MATTHEWS. Victor; CHAVALAS. Mark. **Comentário Bíblico Atos Antigo Testamento.** Trad. N. V. Altoé. 1. ed. Belo Horizonte – MG: Editora Atos, 2003.

## A DATAÇÃO DO LIVRO DE JÓ: UM DEBATE CONTROVERSO

*Daniel Massao Makita*<sup>121</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda a complexa e controversa questão da datação do Livro de Jó. Embora alguns estudiosos sugiram uma origem no período dos patriarcas devido à temática do livro, evidências linguísticas, teológicas, literárias e cronológicas apontam para uma composição posterior, durante a era persa. O artigo examina, em particular, o prólogo do livro, destacando a presença de termos linguísticos característicos da era persa, influências teológicas do zoroastrismo, dependência literária do Livro de Jeremias e a inclusão de Jó na Septuaginta, sugerindo que o texto foi escrito entre 539 a.C. e 330 a.C. As evidências apresentadas convergem para situar a datação do prólogo de Jó no período pós-exílico, refletindo as mudanças culturais e religiosas dessa época.

**Palavras-chave:** Jó; sabedoria; segundo templo; poesia hebraica; persa; prólogo de Jó

### Introdução

A datação do Livro de Jó é uma questão complexa e amplamente debatida dentro da tradição judaica. Embora o livro apresente uma temática que remonta à era dos patriarcas, levando alguns estudiosos a sugerirem que sua composição ocorreu nesse período, a gramática empregada no texto é, em grande parte, baseada no hebraico clássico do Primeiro Templo. Esse fato é evidenciado em partes do texto que não utilizam *mater lectionis*, um recurso típico da língua hebraica do período do Primeiro Templo, o que levou alguns a proporem sua origem durante a era de Salomão.

Uma evidência adicional que sustenta essa hipótese é a existência de um manuscrito do Mar Morto que utiliza a grafia proto-canaanita, indicando que os essênios consideravam o texto antigo. No entanto, permanece a pergunta: seria o texto realmente tão antigo? Pesquisas mais recentes argumentam que não.

No Livro de Jó, podemos identificar três divisões principais: o prólogo (capítulos 1 a 2), a seção poética (capítulos 3 a 42:6), e o epílogo (42:7 ao final). Nesta apresentação, focarei especificamente no prólogo e tentarei demonstrar que há indícios suficientes para datá-lo na era persa, baseando-me em evidências linguísticas, teológicas, literárias e cronológicas, começando pela parte linguística.

---

<sup>121</sup> Aluno de mestrado em Faculdades EST, em São Leopoldo-SC. Formado em Engenharia pela Escola Politécnica da USP. Possui interesse na área de judaísmo do segundo templo, evolução da língua hebraica e análise literária dos livros sapienciais. Atualmente faz pesquisa no livro de Jó.

## 1 Evidências linguísticas

De acordo com o professor Avi Hurvitz, da Universidade Hebraica de Jerusalém, o prólogo de Jó contém termos específicos da era persa, ausentes no hebraico clássico. Hurvitz argumenta que, embora o texto pareça utilizar uma linguagem hebraica clássica, os termos empregados revelam uma datação posterior. Esses termos, conhecidos como persianismos ou aramaísmos, incluem palavras persas ou aramaicas, línguas amplamente faladas na Babilônia durante o cativeiro e no império persa.

Um exemplo significativo é encontrado em Jó 2:10:

וַיֹּאמֶר אֵלֵיָּהּ כַּדָּבָר אֲחַת הַנְּבִלּוֹת תְּדַבְּרִי גַם אֶת־הַטּוֹב נִקְבַּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נִקְבַּל בְּכָל־נְאֻת לֹא־הִטָּא  
 אִיּוֹב בַּשְּׁפָתַי<sup>122</sup>

A palavra *Lekabel*<sup>123</sup>, que significa "pegar", provavelmente é de origem aramaica e aparece na Bíblia apenas em outros três livros: Ester, Esdras e Crônicas, todos reconhecidos como pertencentes à era persa (Hurvitz, 1974, p. 20-1),

*לִקְבַל* = "to receive, take" is widely used in post-exilic Hebrew, in Tannaitic and Talmudic literature alike. It is also very common in the Aramaic sources: earlier and later, western and eastern. In BH, however, the usage of *לִקְבַל* is clearly characteristic of the post exilic writings: out of 8 occurrences outside Job, 8 are found in Esther, Ezra and Chronicles — all of which are known to have been written in the Persian period at the earliest.

Além disso, o texto de Jó como um todo apresenta pelo menos 30 palavras aramaicas (Rata, 2008, p. 10), embora alguns comentadores, como Dhorme (1984, p. 177), sugeriram que esse número possa chegar a 82. Essas palavras aramaicas são frequentemente usadas em paralelismos poéticos com termos hebraicos, sugerindo uma composição durante a era persa, refletindo um vocabulário mais recente e influenciado pela diversidade linguística da época.

## 2 Evidências teológicas

Outro tipo de evidência é a teológica, notavelmente na figura de "Satan" ou "ha-satan" no prólogo de Jó. A presença dessa figura não aparece com o mesmo significado em textos judaicos

<sup>122</sup> Texto segundo a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

<sup>123</sup> Seguimos, aqui, o professor Hurvitz, que faz análise do termo "Lekabel", ao invés do literal encontrado no texto, "Nekabel".

anteriores ao exílio, como argumenta o professor Hurvitz (1974, p. 19), “שטן = "The Satan" — is an exclusive feature of post-exilic literature”.

Essa figura surge em um contexto influenciado pelo dualismo do zoroastrismo persa, que contrasta o bem e o mal. De acordo com a pesquisa do professor Archie T. Wright, da London School of Theology, durante o exílio, os judeus tiveram contato com essa religião, o que influenciou a inclusão de Satan como adversário no prólogo, marcando uma mudança teológica significativa no judaísmo pós-exílico, como explica Wright (2022, p. 4): “This issue of the problem of evil (and the satan figure), in relation to Judeo-Christian traditions, most likely originated during the Babylonian exile, when the Israelites came in contact with the Zoroastrian religion”.

### 3 Evidências literárias

Além das evidências linguísticas e teológicas, há também evidências literárias que sustentam essa datação. O professor Edward Greenstein, da Universidade de Bar Ilan, Israel, argumenta que o Livro de Jó mostra uma clara dependência literária do Livro de Jeremias, ou, mais precisamente, que Jeremias teria inspirado o autor de Jó (Greenstein, 2004, p. 98-110). Essa inspiração se manifesta em vários elementos:

- a) Solidão e Traição: Jeremias sente-se traído pela família (Jeremias 11:18-21; 12:6) e por Deus (Jeremias 15:18), enquanto Jó também se diz abandonado pela família (Jó 6:14-22) e atribui sua desgraça à mão de Deus (Jó 9:21).
- b) Maldição do Dia do Nascimento: Ambos amaldiçoam o dia em que nasceram, mas Jó vai além, incluindo a noite em que foi concebido.
- c) Prosperidade dos Ímpios: Tanto Jeremias (Jeremias 12:1) quanto Jó (Jó 21:7) questionam por que os ímpios prosperam.
- d) Litígio com Deus: Jeremias (Jeremias 12:1) e Jó (Jó 9:30-31) questionam a justiça de Deus.
- e) Conversa Particular com Deus: Ambas as personagens buscam e conseguem uma audiência direta com Deus.

Considerando que Jeremias viveu no final do período do Primeiro Templo, se Greenstein estiver correto, Jó teria sido escrito após esse período, provavelmente na era persa, após o exílio babilônico.

#### 4 Evidências cronológicas

Por fim, as evidências cronológicas também são relevantes para essa discussão. Primeiramente, há manuscritos do Livro de Jó, descobertos no Mar Morto, datados de aproximadamente 200 a 300 anos antes de Cristo. Além disso, durante o período pós-exílico, o povo judeu se espalhou por várias partes do mundo, inclusive no Egito, onde foi realizada uma tradução da Bíblia Hebraica para o grego, a Septuaginta, entre 250-150 a.C (Dines, 2004, p. 46). O fato de o Livro de Jó estar incluído nessa tradução indica que ele já era um texto consolidado e considerado importante nessa época, o que indica que é grande a possibilidade desse texto ter sido escrito na fase persa, que terminou em 330 a.C.

#### Conclusão

As evidências linguísticas, teológicas, literárias e cronológicas convergem para situar a datação do prólogo de Jó no período pós-exílico. Esse período, caracterizado por profundas mudanças culturais e religiosas, fornece o contexto adequado para a composição deste texto. A presença de palavras do hebraico pós-exílico, a figura de Satan influenciada pelo zoroastrismo, a dependência literária de Jeremias e a inclusão na Septuaginta apontam consistentemente para uma origem na era persa, entre 539 a.C. (queda da Babilônia) e 330 a.C. (fim da era persa).

#### Referências

DHORME, E. **A commentary on the book of Job**. Nashville: T. Nelson, 1984.

DINES, Jennifer M. **The Septuagint**. Understanding the Bible and Its World (1st ed.). London: T&T Clark, 2004.

GREENSTEIN, EDWARD L. Jeremiah as an inspiration to the poet of Job. In: HUFFMAN, H.; KALTNER, J.; STULMAN, L. **Inspired speech**: Prophecy in the ancient Near East. Essays in Honor of Herbert B. Huffmon. LONDON: New York: T&T Clark, 2004.

HURVITZ, Avi. The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered. **Harvard Theological Review**, [s. l], v. 67, n. 1, p. 17–34, jan. 1974.

RATA, Cristian G. Observations on the Language of the Book of Job. **S&I**, v. 2, n. 1, 2008.

WRIGHT, Archie T.. Satan and the Problem of Evil: From the Bible to the Early Church Fathers. Fortress Press. 2022. eBook Kindle

## ENTRE A DESCRENÇA E A DEVOÇÃO: UM ESTUDO PRAGMALINGUÍSTICO DA UNÇÃO DE JESUS EM LUCAS 7

*Vamberto Marinbo de Arruda Junior<sup>124</sup>*

**Resumo:** A análise pragmalinguística do episódio em Lucas 7 destaca a ausência de unção por parte de Simão, um fariseu, ao receber Jesus em sua casa, contrastando com a unção pelo Espírito Santo descrita em Lucas 4. Isso sugere não apenas uma falta de hospitalidade, mas também descrença por parte do fariseu, levando à inação. A não realização da unção por Simão é sintomática de sua falta de fé e receptividade para com Jesus. Por outro lado, a mulher pecadora ungiu os pés de Jesus com perfume e lágrimas, demonstrando sua fé e devoção. A ação da mulher é sintomática de sua crença genuína na identidade e no poder de Jesus. Estes dois personagens - Simão e a mulher pecadora - representam duas atitudes frente a Jesus: incredulidade e fé. Este estudo tem como objetivo destacar como a narrativa de Lucas retrata Jesus como o Messias ungido pelo Espírito Santo, contrastando com a incredulidade dos fariseus e a fé demonstrada pela mulher pecadora. Os resultados esperados incluem uma compreensão mais profunda das atitudes e crenças dos personagens envolvidos e uma apreciação da importância simbólica da unção na vida e ministério de Jesus.

**Palavras-chave:** unção; fé; incredulidade; Messias; Lucas.

### INTRODUÇÃO

Um dos alimentos que demarcavam a bênção divina no período bíblico no Antigo Oriente Próximo (AOP) era o azeite, como bem explica Ringgren (2015, v. XV, p. 250): “O azeite é mencionado como uma das necessidades da vida...o azeite é um dos produtos mais importantes do solo, o que atesta a bênção de Deus”. Essa prática era comum não apenas em Israel, mas em todo o AOP (cf. Gruber; Rabinowitz, 2007, v. 15, p. 395). Essa bênção e valorização é atestada pela variedade de usos: alimento, cosmético, ungir os mortos, medicamento, sinal de hospitalidade, iluminação, usos religiosos, unção de reis e sacerdotes (Champlin, s.d., v. 1, p. 412-413). Dentre esses, o foco desta pesquisa recai sobre o sinal de hospitalidade e a unção de reis e sacerdotes, conforme encontrado no relato de Lucas 7,36-50.

---

<sup>124</sup> Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP. Bolsista CAPES. E-mail: prvambertojr@gmail.com



## 1 A mensagem em seu contexto

O relato de Lucas 7,36-50 está conectado com os episódios e ensino de Lucas 7,18-35. Os relatos de Lucas 7,36-50 e 7,18-35 estão profundamente interconectados pelo tema do reconhecimento e resposta ao ministério de Jesus. Em Lucas 7,18-35, João Batista, que envia seus discípulos para perguntar a Jesus se Ele é “aquele que havia de vir”, representa uma busca pelo entendimento e confirmação da identidade de Jesus. Jesus responde apontando para as obras que Ele realiza, que são sinais do cumprimento das promessas messiânicas. Esse episódio prepara o terreno para o relato subsequente em Lucas 7,36-50, em que a narrativa foca-se na resposta pessoal à identidade de Jesus. Aqui, uma mulher, reconhecida como pecadora, demonstra um profundo amor e arrependimento, recebendo de Jesus a confirmação do perdão de seus pecados.

É importante ressaltar que o contraste entre a receptividade da mulher e a falta de hospitalidade de Simão, o fariseu, ecoa a divisão de opiniões e reações apresentadas anteriormente, ilustrando a diversidade de respostas ao ministério de Jesus e destacando a importância do reconhecimento de sua autoridade e missão. Juntos, esses relatos enfatizam que a verdadeira compreensão de Jesus se manifesta não apenas em palavras, mas em atos de fé, amor e acolhimento, características essenciais para os membros do reino de Deus. De acordo com Storniolo (2022, p. 81): “agora temos o ápice dos episódios anteriores: o encontro de um fariseu com uma pecadora diante de Jesus. É passagem exclusiva de Lucas, e com ela o evangelista ilustra o que diz em 7,34.”

Lucas 7 é apresentado como contendo uma seção de compaixão de Jesus, dentro do ministério jesuânico na Galileia<sup>125</sup>, Green (1997) descreve esse capítulo como segue:

### 4.4. O MINISTÉRIO COMPASSIVO DE JESUS (7:1–50)

#### 4.4.1. A Cura de um Servo (7:1–10)

#### 4.4.2. A Ressurreição do Filho de uma Viúva (7:11–17)

#### 4.4.3. Jesus e João (7:18–35)

#### 4.4.4. Jesus, um Fariseu e uma Mulher (7:36–50) (Green, 1997, p. 26, tradução nossa).

---

<sup>125</sup> “Apesar das diferenças em relação à posição ocupada por esses eventos, Mateus, Marcos e Lucas demonstram um amplo acordo acerca das coisas que Jesus fez no início de seu ministério na Galiléia (sic): ele chamou homens e mulheres a se arrependem, reuniu os discípulos, exorcizou e curou, desafiou a sabedoria judaica convencional com a novidade radical do evangelho, criou uma nova família entre os que o seguiam e gerou uma considerável hostilidade ao menos por uma parte dos líderes de sua nação. Tudo isso demonstrou uma nova e vibrante presença do reino de Deus.” BLOMBERG, Craig L. **Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 Evangelhos**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 320.

É interessante notar que as ações de compaixão, realizadas por Jesus, em Lucas 7, são em favor de pessoas consideradas vulneráveis: um estrangeiro e seu servo (Lc 7,1-10), uma viúva e seu filho órfão (Lc 7,11-17), e, uma mulher pecadora (Lc 7,36-50), fato que liga Jesus às ações misericordiosas de Deus na Bíblia Hebraica, bem como aos ensinamentos e leis registradas no Primeiro Testamento, onde Deus se coloca como amparo dos vulneráveis (cf. Arruda Junior, 2019; 2022).

Uma parte importante na verificação da tessitura do texto é a análise verbal; em Lucas 7,36-50 há 67 ocorrências verbais (sendo 38 em situações de primeiro plano [35x no aoristo, 13x no presente], e 29 em situações de pano de fundo [9x no imperfeito, 5x no particípio, 3x no perfeito, 2x no infinitivo e 1x no futuro<sup>126</sup>]).

Nesta fase o foco principal é a alternância entre o aoristo e o imperfeito, e como eles moldam a narrativa. Sendo o primeiro, geralmente característico do primeiro plano, da novidade, e o segundo é característico do pano de fundo, da caracterização<sup>127</sup> conforme explicado a seguir:

Na narrativa greco-bíblica, o aoristo é, portanto, uma forma do nível principal e do primeiro plano, enquanto o imperfeito é uma forma de um nível secundário, normalmente com função de pano de fundo ou de antecedente. Com base nesses dados, podemos construir um método de leitura da narrativa do Novo Testamento. (Niccacci, 1992, p. 99, tradução nossa).

Em Lucas 7,36-50, a estrutura do texto, baseada nos tempos verbais gregos, ajuda a organizar a narrativa em uma sequência lógica de eventos e ações. Os tempos de primeiro plano (aoristo e presente) são usados para avançar a história e destacar momentos críticos, enquanto os tempos de

---

<sup>126</sup> GUIDI, Maurizio. A questão contextual: a influência do contexto sobre o texto. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elżbieta. **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 80-82, informa que há outras características para a construção do pano de fundo: o uso do mais-que-perfeito, do particípio, do perfeito e de todas as expressões de nível secundário que indicam os limites do relato, mas também determinam suas pausas e as mudanças de ritmo, outra coisa é que, além do aoristo, o presente histórico marca a linha do primeiro plano.

<sup>127</sup> “Na narrativa, o aoristo é a forma normal do primeiro plano, enquanto o imperfeito é a forma do nível secundário; o aoristo comunica as informações básicas da história, sua estrutura básica, enquanto o imperfeito comunica as informações anteriores à história (antecedente) ou informações de pano de fundo. A combinação das formas verbais do primeiro plano com as do nível secundário cria o relevo da narrativa; a alternância de um e outro marca o ritmo da história, sua evolução, suas pausas e retomadas até sua conclusão... as funções do imperfeito são percebidas em relação (e contraste) com o aoristo. Basicamente, a relação do imperfeito com o aoristo é de dependência sintática: mesmo que não dependa do ponto de vista gramatical (ou seja, se não for precedido por uma conjunção subordinada), o imperfeito, como forma de nível secundário, depende do aoristo, que é a forma do nível principal e a forma independente.” NICCACCII, Alviero. Dall’ aoristo all’ imperfetto o dal primo piano allo sfondo: Un paragone tra sintassi greca e sintassi hebraica. **Liber Annuus**, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, v. 42, 1992, p. 107, tradução nossa.

segundo plano (imperfeito, infinitivo, particípio, futuro) fornecem detalhes adicionais, contextualizam ações ou expressam pensamentos e estados contínuos.

Essa separação também ressalta o contraste entre a reação legalista de Simão e a resposta graciosa de Jesus, bem como o desenvolvimento da fé e do arrependimento da mulher.

## 2 Azeite e unção em Lucas 7,44-46

<sup>44</sup>E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me derramaste água nos pés; ela, ao contrário, regou-me os pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos. <sup>45</sup>Não me deste um ósculo; ela, porém, desde que eu entrei, não parou de cobrir-me os pés de beijos. <sup>46</sup>Não me derramaste óleo na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume (Lucas 7,44-46) <sup>128</sup>.

Lucas 7,46 diz o seguinte: “Não me derramaste *óleo* na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume.” O texto faz parte de uma subseção (Lc 7,44-47 da perícopa do banquete na casa de Simão, onde Jesus é ungido por uma mulher pecadora que é perdoada (Lc 7,36-50). A subseção mostra que o anfitrião não cumpriu seu dever, em contrapartida, a mulher fez o que se devia fazer – fatos ressaltados no quadro 1, abaixo. Uma ressalva deve ser feita, “Não devemos pensar, entretanto, que as ações da mulher simplesmente substituíram as de Simão. Em vez disso, suas atenções a Jesus são notáveis por sua generosidade. As ações da mulher não são apenas honrosas em comparação, mas extravagantes. (Green, 1997, p. 313). Logo ela é um exemplo do que e como fazer e ele do que evitar.

Quadro 1 - Omissões de Simão e Ações da Mulher em Lucas 7,44-46

SIMÃO	MULHER
Não ofereceu água, para os pés (v. 44)	“Banhou os pés” de Jesus com lágrimas (v. 44)
Não beijou a Jesus (v. 45)	Desde que Jesus chegou, ela beijava os seus pés (v. 45)
Não ungiu com azeite a cabeça do Mestre (v. 46)	Ungiu os pés de Cristo com perfume (v. 46)

Fonte: O autor

<sup>128</sup> As citações bíblicas são da Bíblia de Jerusalém (2015).

Essa falta de hospitalidade e sentimento de hostilidade e suspeição (Lc 7,39) são sintomáticos da disposição de Simão para com o Messias, “Aqui, a unção fica sendo uma expressão de fé, e sua omissão uma expressão de descrença” (Brunotte, 2000, v. 2, p. 2569). Ainda sobre isso, Bovon declara:

O fariseu deveria agora dirigir à mulher um novo olhar (βλέπεις “vês”, v. 44, diz-lhe Jesus; cf. ἰδὼν “tendo visto”, v. 39). Os três gestos da mulher deveriam, por contraste, revelar-lhe sua própria atitude. Ele não acolheu Jesus como deveria tê-lo feito. *Este esquecimento culpável dos gestos de hospitalidade, reservados aos hóspedes distintos nas grandes ocasiões, reflete um desprezo interior ou uma dívida sobre a importância de Jesus* (cf. v. 39). (Bovon, 1995, v. 1, p. 556-557, tradução e grifo nossos).

Interessante que Jesus é o Messias (ungido) e por desprezo e descrença, Simão não ungiu Jesus. Em Lc 7,46 o verbo usado para unção é ἀλείφω (ungir), que enfatiza o mero ato físico da unção<sup>129</sup>, em contraste com χρίω (ungir)<sup>130</sup>, que é usado em sentido figurado, neste sentido, “A unção é metáfora para a outorga do Espírito Santo, de poder especial, de uma comissão divina” (Müller, 2000, v. 2, p. 2571). Em Lc 4,18, quando Jesus lê o rolo do profeta Isaías, ele cita Is 61 que diz que o Espírito do Senhor o ungiu (χρίω), algo que “provavelmente relembra o que aconteceu no batismo de Jesus. No Seu batismo, Jesus recebeu a unção real e sacerdotal que fez dEle o *Christus*, o Messias” (Müller, 2000, v. 2, p. 2571).

Esse episódio de Lc 7 realça a atitude de crença ou descrença evidenciada pela ação de ungir ou não ungir, como um reconhecimento da messianidade ou não de Jesus de Nazaré. Esse fato Reflete a rejeição de Jesus pelos líderes religiosos e a sociedade, pois o azeite, como bênção divina, ausente em um momento crucial, simboliza a ausência do reconhecimento da aceitação divina, por parte dos presentes.

<sup>129</sup> “No NT *aleiphō* ocorre somente 8 vezes ( em todos os quatro Evangelhos e em Tg). Em contraste com a palavra mais importante *chriō*, refere-se consistentemente à ação física de ungir, praticada exclusivamente sobre pessoas.” BRUNOTTE, Wilhelm. ἀλείφω, (*aleiphō*), “ungir”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2568-2569.

<sup>130</sup> “No NT *chriō* (à parte da forma *christos* – Jesus Cristo) ocorre apenas 5 vezes, e *chrisma* só 3 vezes (todas em 1 João). Ambas as palavras se empregam de modo exclusivo num sentido figurativo, correspondendo ao seu emprego na LXX. A unção é metáfora para a outorga do Espírito Santo, de poder especial, de uma comissão divina. Em 4 ocasiões lemos acerca da unção de Jesus da parte de Deus (Lc 4:18, citando Is 61:1; At 4:27; 10:38; Hb 1:9, citando Sl 45:7). Todos estes textos indicam um derramamento especial pelo Espírito Santo de poder sobrenatural (cf. especialmente At 10:38). Esta unção pelo Espírito Santo (Lc 4:18; At 4:27; 10:38) provavelmente relembra o que aconteceu no batismo de Jesus. No Seu batismo, Jesus recebeu a unção real e sacerdotal que fez dEle o *Christus*, o Messias. Jesus de Nazaré foi assim declarado o instrumento do evangelho da paz de Deus.” MÜLLER, Dietrich. χρίω (*chriō*), “ungir”; χρίσμα (*chrisma*), “unção”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2571.

### 3 Focalização pragmática

**A Unção como Ato de Fé:** A unção realizada pela mulher pecadora é mais do que um ato físico; é uma expressão tangível de sua fé. Esta ação pragmática ilustra sua compreensão da identidade de Jesus e sua confiança em seu poder e misericórdia. A unção torna-se, assim, um símbolo de sua crença e devoção. **A Omissão como Ato de Descrença:** Por outro lado, a omissão de Simão serve como um ato pragmático de descrença. Sua falha em ungir Jesus não é apenas uma falta de cortesia, mas uma rejeição simbólica da messianidade de Jesus. A análise pragmática revela como esta omissão comunica uma mensagem clara sobre a postura espiritual de Simão.

Além das ações ou omissões de Simão e da mulher pecadora, no relato há uma forte apresentação da **identidade de Jesus**. Jesus ama incondicionalmente e espera o mesmo de seus seguidores. Como aponta Hébert (2021, p. 62): “a resposta positiva de Jesus a ela inculcou nos convidados da mesa uma nova norma cultural: aqueles que amam Jesus devem amar aqueles que Jesus ama”. Além da ironia de que Simão achava que Jesus não era um profeta, mas o texto apresenta o Mestre lendo os pensamentos do fariseu, outros detalhes, Jesus concede paz, perdão e salvação.

### CONCLUSÃO

O episódio de Lucas 7,36-50 contrasta a receptividade da mulher pecadora com a falta de hospitalidade de Simão, o fariseu. Este contraste sublinha a diversidade de respostas ao ministério de Jesus, destacando a importância do reconhecimento de sua autoridade e missão. A atitude da mulher, expressa através da unção de Jesus, é uma demonstração tangível de fé e devoção, em contraste com a descrença implícita de Simão, que não ofereceu a mesma hospitalidade. Esta narrativa ilustra a divisão entre aqueles que compreendem a verdadeira identidade de Jesus e aqueles que, por falta de fé, não reconhecem sua importância messiânica.

A análise do uso de tempos verbais na narrativa revela a intenção do autor de destacar ações significativas e atitudes subjacentes. O uso do aoristo e do imperfeito enfatiza a diferença entre ações de fundo e eventos críticos, reforçando a mensagem central do texto sobre fé, hospitalidade e reconhecimento. Assim, Lucas 7 não só expõe as ações misericordiosas de Jesus, mas também convida os leitores a refletirem sobre suas próprias atitudes e crenças em relação à identidade e missão de Jesus,

ênfatizando que o verdadeiro seguimento de Cristo envolve tanto o reconhecimento de sua autoridade quanto a prática de amor e hospitalidade.

## REFERÊNCIAS

ARRUDA JUNIOR, Vamberto M. Compaixão em ação: a atenção de Jesus aos vulneráveis como paradigma cristão. *In: V Simpósio Internacional do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia* da PUC-SP, 2019, São Paulo. Anais... São Paulo: PUC-SP, 2019, p. 132-138. Disponível em:

<https://www.pucsp.br/sites/default/files/download/graduacao/anais-com-isbn.pdf>. Acesso em 10 jun. 2024.

ARRUDA JUNIOR, Vamberto M. A relação dos vulneráveis com o Deus de Israel: um paradigma de cuidado dos imigrantes/refugiados. **Revista Cadernos de Sion**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 92-107, 2022.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

BLOMBERG, Craig L. **Jesus e os Evangelhos**: uma introdução ao estudo dos 4 Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BOVON, François. **El Evangelio segun San Lucas Vol. I: Lc 1,1-9,50**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995. (Biblioteca de Estudios Biblicos, vol. 85).

BRUNOTTE, Wilhelm. ἀλειφω, (*aleiphō*), “ungir”. *In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2568-2569.

CHAMPLIN, Russell N. **Azeite - Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia Vol. 1: A-C**. São Paulo: Hagnos, s.d., p. 412-413.

GREEN, Joel B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

GRUBER, Mayer I.; RABINOWITZ, Louis I. Oils. *In*: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (eds). **Encyclopaedia Judaica Vol 15: Nat-Per**. 2nd. ed. Farmington Hills: Thomsom Gale, 2007, p. 395-396.

GUIDI, Maurizio. A questão contextual: a influência do contexto sobre o texto. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elżbieta. **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 57-91.

HÉBERT, Andrew C. **Shaping church culture: table fellowship, teaching, and the Spirit in Luke–Acts**. 2021. 223f. Thesis (doutorado em Teologia -PhD) - Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 2021.

MÜLLER, Dietrich. *χρῖω* (*chrîō*), “ungir”; *χρῖσμα* (*chrisma*), “unção”. *In*: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2569-2572.

NICCACCI, Alviero. Dall’aoristo all’imperfetto o dal primo piano allo sfondo: Un paragone tra sintassi greca e sintassi hebraica. **Liber Annuus**, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, v. 42, p. 85-108, 1992.

RINGGREN; Helmer. *שֶׁמֶן* *šemen*; *שָׁמֵן* *šāmēn*; *שָׁמָן* *šāmān*. *In*: BOTTERWECK, Johannes G.; RINGGREN; Helmer; HEINZ-JOSEF, Fabry. (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament Vol. XV**. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015, p. 249-253.

STORNIOLO, Ivo. **Como ler o Evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história**. São Paulo: Paulus, 2022.

## INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA EM PERSPECTIVA: A ALIANÇA DAVIDICA EM JEREMIAS 32-33

*Paulo Alberto Barros Leite\**

**Resumo:** Esse trabalho se propõe a realizar uma análise intertextual de Jeremias 32-33, com ênfase em 33:14-26, considerando o uso de intertextos de II Sam 7:1-29. Essa análise é feita a partir da proposta de diretrizes de abordagem intertextual apresentada por Leite & Souza (2023). Nesse estudo foi possível notar que há um inter-relacionamento ou interdependência entre a aliança de Deus com Seu povo e a aliança de Deus com Davi.

**Palavras-chave:** intertextualidade bíblica; aliança; Davi; Jeremias 32-33; II Samuel 7.

### BIBLICAL INTERTEXTUALITY IN PERSPECTIVE: THE DAVIDIC COVENANT IN JEREMIAH 32-33

**Abstract:** This paper proposes an intertextual analysis of Jeremiah 32-33, with an emphasis on 33:14-26, considering the use of intertexts from II Sam 7:1-29. This analysis is based on the proposal for intertextual approach guidelines presented by Leite & Souza (2023). In this study it was possible to note that there is an interrelationship or interdependence between God's covenant with His people and God's covenant with David.

Keywords: Biblical intertextuality; Covenant; David; Jeremiah 32-33; II Samuel 7.

### INTRODUÇÃO

O tema da aliança é abundante no livro do profeta Jeremias. Ele viveu num período dramático da história de Israel e anunciou o cativeiro babilônico, a futura restauração do cativeiro e do relacionamento de aliança entre Deus e Seu povo, que fora firmado no Sinai. Como é característico nos livros proféticos, a mensagem de Jeremias estava baseada na *Torah*, especialmente nas estipulações das bênçãos e maldições da aliança. Contudo, em Jeremias 33:14-26, apresenta-se um novo aspecto da mensagem do profeta: Ele vincula as promessas da restauração do povo de Judá com a aliança davídica. Diante desse quadro, pode-se perguntar: De que maneira a aliança de Davi relaciona-se com a aliança do Sinai? E como a aliança davídica descrita em II Samuel 7:1-29 é usada em Jeremias 32-33?

---

\* Doutorando em Antigo Testamento na *Universidad Adventista del Plata*, professor de Teologia na FAAMA – Faculdade Adventista da Amazônia, sede regional do SALT. Contato: paulo.leite@faama.edu.br



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Com o objetivo de responder a essas perguntas, esse estudo procura empreender uma análise intertextual entre essas passagens, seguindo a proposta de diretrizes de abordagem apresentada por Leite & de Souza (2023).

### ANÁLISE INTERTEXTUAL DE JEREMIAS 32:1-33:26

#### PERÍCOPE

Embora nosso estudo tenha um interesse especial em Jeremias 33:14-26, o contexto imediato ressupõe iniciar em 32:1, cujo tema principal parece ser a certeza da restauração de Jerusalém, e vai até o capítulo 33:26, onde são acrescentadas promessas de paz e prosperidade, que são atestados pela repetição da promessa da aliança davídica (vs. 14-26).

#### ANÁLISE DO TEXTO

A proposta de diretrizes de abordagem de Leite & de Souza (2023) considerou vários modelos de abordagem e os comparou com os principais postulados da hermenêutica bíblica. Ela é constituída de sete passos, sendo que o segundo e o terceiro passo possuem subtópicos. Em virtude do limite de espaço, ela será apresentada à medida que se desenvolve o trabalho.<sup>131</sup>

#### **Possuir conhecimento histórico-literário precedente e estar familiarizado com determinada literatura**

Os capítulos 30 a 33 de Jeremias estão diretamente relacionados ao contexto da aliança. Além do termo aparecer expressamente (31:31, 32, 33; 32:40; 33:20, 21, 25), há inúmeros intertextos que remontam àquele contexto. Em sua maioria, eles fazem referência às maldições decorrentes da desobediência dos termos da aliança e a reversão delas.<sup>132</sup>

#### **Verificar as evidências internas:**

*Observar as similaridades ou diferenças dos fatores linguísticos; Observar o gênero e a forma de ambas as passagens:*

---

<sup>131</sup> O sétimo passo não será explorado aqui pois ele se aplica apenas para casos de eco, e aqui encontramos evidências claras de alusão.

<sup>132</sup> Isso pode ser observado na comparação dos textos de Jeremias com o Pentateuco: (Jr 32:4,28; Lv 26:33; cf. Dt 28:64); (Jr 32:23,24; cf. Dt 28:45,48; Lv 26:33); (Jr 32:2,5; cf. Dt 28:49, 36); (Jr 30:3; 31:8; 33:7; cf. Lv 26:42; 30:3); (Jr 32:40; cf. Dt 30:6); (Jr 33:20,21; cf. Lv 26:44).

O gênero literário de Jeremias 32:1-33:26 é o da profecia clássica (prosa), e a forma literária é a do discurso do mensageiro. Em II Samuel 7:1-29 o gênero literário também é o da prosa e a forma literária é a narrativa de ações de graça.

*Considerar a teoria da relevância e do papel do gênero literário; considerar também contextos literários relacionados; relações de contextos literários estabelecidos pela relevância de um texto exterior para o texto em desenvolvimento.*

Os contextos literários de ambas as passagens estão relacionados, além de provavelmente haver uma correspondência nos gêneros literários. Jeremias trata da perpetuidade da aliança davídica e também da “aliança” com o dia e com a noite como garantias da promessa de restauração de Jerusalém e do cumprimento da palavra do Senhor. Logicamente, o autor sagrado está olhando para o contexto no qual a aliança davídica fora firmada (cf. II Sm 7:12, 16; I Cr 17:11,12).

*Verificar os paralelos verbais, temáticos, estruturais e padrões estilísticos:*

*Paralelos verbais:*

Termo	Passagem	Nº. de Ocorrências	Termo	Passagem	Nº. de Ocorrências
Cumprirei (קוּם) a boa palavra	Jr 33:14	1	Palavra (הַדְבָר): confirma-a (קוּם)	II Sm 7:25	1
Boa palavra (הַדְבָר הַטוֹב)  Boa/bem	Jr 33:14  Jr 32:39, 42; 33:9 (2 vz),11	6 (boa/bem )  1 (palavra)	[...] e as tuas palavras (דבר) são verdade, e tens prometido a teu servo este bem (הַטוֹבָה).	II Sm 7:28	1 (bem)  2 (palavra)
Farei brotar a Davi um Renovo de justiça.	Jr 33:15; Cf. 23:5	1	Levantar o teu descendente	II Sm 7:12	1
Aliança (בְרִית) com Davi: alguém que se assente no seu trono.	Jr 33:17, 21	2	Príncipe sobre o meu povo [...]	II Sm 7:8,15	1

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

			minha misericórdia (רַחֲמֵי) se não apartará dele		
“Nunca faltará a Davi homem que se assente no trono da casa de Israel”; “Tornarei incontável a descendência de Davi”	Jr 33:17, 21	2	Reino firmado para sempre	II Sm 7:16	1
Tirar do Egito	Jr 32:21	1	Subir/resgatar do Egito	II Sm 7:6, 23	2
“Eles serão (הֵי) o meu povo, e eu serei o seu Deus” (32:38); [a fórmula da aliança]	Jr 32:38		Eu lhe serei (הֵי) por pai, e ele me será por filho [...]; teu povo, Seu Deus;	II Sm 7:14, 23,24.	teu povo (6); seu Deus (1)

Gaebelein (1992) ressalta que embora em todo o capítulo de II Samuel 7 não haja a menção da palavra aliança, é universalmente aceito que ele descreve a aliança do Senhor com Davi, já que vários textos do AT fazem referência a ele como a exposição de uma aliança (cf. II Sm 23:5; I Re 8:23; II Cr 13:5; Sl 89:3, 28, 34, 39; 132:12; Is 55:3; Jr 33:21).

De acordo com Dearman (2002, p. 894) “a palavra *hesed* se torna um sinônimo virtual para *berit* (“aliança”) nas alusões posteriores à aliança davídica (cf. 22:51 [benignidade infalível]); I Re 3:6 [benevolência]; 2 Cr 6:42 [grande amor]; Sl 89:28, 33 e 49; Is 55:3; [...]”.

Paralelos temáticos:

Jeremias 33:14-26	II Samuel 7:1-29
Deus cumprirá sua promessa e fará brotar a Davi o Renovo de Justiça. v. 14 e 15	Deus fará levantar depois de Davi, o seu descendente. v. 12 Deus fala a respeito da casa de Davi, mesmo para tempos distantes. v. 19
Nunca faltará a Davi descendente que se assente no seu trono. v 18	O trono de Davi será estabelecido para sempre. v. 12, 13, 16

A aliança com o dia e com a noite, que não se pode invalidar, garante que a aliança com a descendência de Jacó e de Davi não poderá ser invalidada. v. 19-21, 25-26.	Deus estabeleceu o povo de Israel (Jacó) para sempre. v. 24
O Senhor não rejeitou o Seu povo, representado pelas duas famílias que ele elegeu: Jacó e Davi. v. 23-24, 26.	O Senhor é Deus sobre Israel, e a casa de Davi será estabelecida. v. 26

Paralelos Estruturais:

<b>Em Jeremias 32:14-26</b> (Repetição da promessa do Renovo de Davi, apresentada também em Jr 23:5-6)	<b>Em II Samuel 7:1-29</b> (Descrição da aliança do Senhor com Davi e as ações de graças de Davi)
A - Renovo. v. 14 e 15	A- Descendente. v. 12
B - Trono de Davi. V. 18	B - Trono de Davi. v. 12, 13, 16
C - Aliança: Jacó e Davi. v. 19-21, 23-26.	C - Aliança: Israel e a casa de Davi. v. 24, 26

*Observar a densidade dos paralelos verbais: se ocorrem na mesma ordem em ambos os textos; se isso não é comum ou se são distintos exibindo características incomuns.*

Os paralelos aqui se mostram bem extensos, porém, eles não ocorrem na mesma ordem. O contexto mais amplo trata do tema da aliança e os paralelos verbais listados referem-se na sua maioria à dependência de Jeremias sobre o contexto da aliança davídica.

*Verificar se esses quatro elementos aparecem juntos: Tema, conteúdo, construção específica de palavras e estrutura.*

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

**A tabela a seguir procura demonstrar a ocorrência conjunta desses elementos:**

	<b>Jeremias</b>	<b>II Samuel</b>
<b>Tema</b>	Deus fará brotar a Davi o Renovo de Justiça. Jr 33:14 e 14	Deus fará levantar a Davi o seu Descendente. II Sm 7:12
<b>Conteúdo</b>	Deus apresenta a aliança davídica como garantia da restauração do povo de Israel (Jacó) do cativo. Assim como sua aliança com o dia e com a noite não pode ser invalidada, assim também sua aliança com a descendência de Jacó e de Davi. vs, 19-26	O povo de Israel foi estabelecido como o povo peculiar de Deus para sempre. Assim também o Senhor estabeleceu a casa de Davi para sempre. vs, 24-26.
<b>Construção específica de palavras</b>	“Cumprirei a boa palavra” (Jr 33:14); Renovo de Davi; trono de Davi; casa de Israel; povo de Israel; descendência da Davi; serão o meu povo e Eu serei o Seu Deus;	“[...] Quanto a esta palavra [...] confirma-a [...]” (II Sm 7:25); descendente de Davi; príncipe, reino; povo de Israel; casa de Davi; eu lhe serei por Pai e ele me será por filho;
<b>Estrutura</b> (ver acima, letra C).	Renovo. vs. 14 e 15.  Trono de Davi. v. 18.  Aliança com Jacó e Davi. vs. 19-21, 23-26.	Descendente. v. 12.  Trono de Davi. vs. 12, 13, 16.  Aliança com Israel e a casa de Davi. vs. 24, 26.

*Observar as similaridades ou diferenciações nas estruturas.*

As similaridades nas estruturas já puderam ser notadas acima. Não se observou nenhuma diferenciação no que tange à abordagem do aspecto da aliança davídica.

*Identificar e esclarecer o tema em seu contexto tradicional; em seguida, dentro do livro e em comparação com alguns intertextos relevantes; e por fim, no contexto geral.*

Como já demonstrado anteriormente, os capítulos 32 e 33 de Jeremias fazem parte do contexto

da restauração das bênçãos da aliança. O tema foi iniciado especialmente no capítulo 30 onde Deus promete mudar a sorte do seu povo e fazê-lo voltar para a terra que deu a seus pais (Jr 30:3). E a promessa acerca do renovo de Davi já havia aparecido em Jeremias 23:5-8, onde também funciona como garantia de que o Senhor restaurará Israel do cativo, atuando sob o paradigma da libertação do Egito.

Neste contexto próximo, é repetida, várias vezes, a fórmula da aliança (Cf. Harrison, 1980, p. 114): “eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus” (Jr 30:22; 31:1; 32:28; cf. Ex 6:7). Já Baldwin (1997, p. 241.) observa que *hesed*, traduzida como a misericórdia do Senhor, é “a palavra da aliança”, e ela não seria retirada de Davi.

#### **Verificar as evidências externas:**

*O que se pode conhecer do relacionamento do autor: raízes literárias, fontes históricas e demográficas, fontes externas de determinado texto.*

O profeta Jeremias recebeu seu chamado entre 626 e 621 a.C. e viveu num período em que o reino do sul entraria em colapso. Ele se concentrou em advertir a nação acerca da iminente invasão do norte (1:13). A aliança do Sinai registrada no Pentateuco formava a raiz literária básica para o profeta. Harrison (1980, p. 21 e 22) destaca que “a aliança do Sinai corresponde ao padrão dos tratados do fim do segundo milênio a. C.” e, para o autor, “Israel devia entender a aliança do Sinai nos mesmos termos dos tratados seculares de sua época”.

*Contexto da obra original.*

II Samuel 7 se passa quando Davi planeja construir uma casa para o Senhor, após ter seu reino já bem estabelecido. Por meio do profeta Natã, Deus fala com Davi e faz uma aliança com ele. E os acontecimentos descritos retratam o período aproximado de 1050-970 a. C.

*Probabilidade de o autor ter conhecido o que é dito.*

Tendo a compreensão do décimo século a. C. como o período aproximado de composição I e II Samuel, é possível e provável que Jeremias tenha conhecido essa obra.

**Verificar a intenção textual autoral, isto é, a intenção de aludir.**

Sendo que II Samuel 7 se tornou a base para as referências à aliança davídica, o peso das evidências reunidas até aqui parece delinear uma intenção textual autoral, especialmente pelo fato da promessa do renovo de Davi ocorrer em duas ocasiões como demonstrado acima.

### **Verificar se há uma persuasiva explicação do motivo da dependência.**

A disponibilidade do material para Jeremias; a terminologia que remete ao contexto da aliança; os paralelos verbais, temáticos e estruturais; a ocorrência conjunta de tema, conteúdo, construção específica de palavras e estrutura etc.; parecem evidenciar a utilização de II Samuel 7 na composição de Jeremias 32 e 33, especialmente em 33:14-26.

### **Verificar a força explicativa**

A verificação da dependência de Jeremias sobre II Samuel 7 amplia o horizonte para a compreensão do que o profeta estava comunicando à sua audiência no contexto de Jeremias 32 e 33. Ao reafirmar promessas de prosperidade para Jerusalém, Deus dá ao profeta a certeza do cumprimento de suas palavras: a fidelidade do Senhor à Sua aliança com Davi. O texto destaca que isso aconteceria para cumprir a “boa palavra” que o Senhor havia proferido à casa de Israel e à casa de Judá (Jr 33:14; cf. Jr 29:10).

O relacionamento especial de aliança que o descendente davídico desfrutaria com Deus: “Eu lhe serei por Pai, e ele me será por filho [...]” (II Sm 7:14), era semelhante ao relacionamento de aliança de Deus com Seu povo (comparar com II Sm 7:23,24; I Cr 17:21,22). Como se pode notar, há um inter-relacionamento entre essas alianças, já que Davi reinaria sobre o povo de Deus por meio de seus descendentes. Assim, parece fazer sentido que após a promessa da restauração do seu povo à Jerusalém e restauração do relacionamento de aliança, o Senhor repita a promessa do Renovo de Davi e apresente a aliança davídica como evidência do cumprimento das mesmas (Jr 33:19-26), pois “a aliança davídica é o elemento que mais claramente expressa o significado da vida constante de Israel como o povo de Deus” (Selman, 2006, p. 42).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Quando comparada com outras análises (Dearman 2002; Gaebelien 1986; Wiseman 2009), é possível perceber que uma leitura atenta do texto, verificando as conexões textuais, possibilita um

escopo maior para a compreensão do texto. Harrison (1980) e Clendenen (1993) foram os que mais se aproximaram desse olhar intertextual no estudo do texto.

## REFERÊNCIAS

- BALDWIN, J. G. **1 e 2 Samuel**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CLENDENEN, E. R. (Ed.). **The New American Commentary**: Jeremiah, Lamentations. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1993, v. 16.
- DEARMAN, J. A. **NIV Application Commentary**: Jeremiah and Lamentations. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2002.
- GAEBELEIN, F. E. (Org.). **The Expositor's Bible Commentary**: Hebrews through Revelation. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1981, v. 12.
- HARRISON, R. K. **Jeremias e Lamentações**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- LEITE, P. A. B.; DE SOUZA, E. B. Intertextualidade Bíblica em Perspectiva: Implicações e diretrizes de abordagem. **Kerygma**, Engenheiro Coelho (SP), v. 18, n. 1, p. e1372, 2023. DOI: <https://10.19141/1809-2454.kerygma.v18.n1.pe1372>.
- SELMAN, M. J. **1 e 2 Crônicas**: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- WISEMAN, D. J. Jeremias. In BRUCE, F. F. (Ed.). **Comentário bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Vida, 2009.



## O SÁBIO E O NÉSCIO EM SIRÁCIDA 21,12-28

Nelson Maria Brechó da Silva□

**Resumo:** A presente comunicação examina a perícope Sirácida 21,12-28, que demonstra uma contraposição paralela do sábio e do néscio. Com isso, apresentam-se uma tradução literal do texto e o seu *Sitz-im-Leben*; o comentário exegético-teológico; a pragmática e a hermenêutica. Por um lado, nos v. 12-26, percebe-se que a sabedoria é como uma capacidade dinâmica de produzir, adquirir e reter paulatinamente o conhecimento. Nesse sentido, o sábio consegue aplicar a habilidade de conhecer em virtude da sua sagacidade e da sua astúcia, que são essenciais à boa formação da pessoa, visto que pode torná-la prudente diante das provações diárias. Em contrapartida, o néscio não retém o conhecimento, porque fecha seus ouvidos quando se depara com uma ocasião de ensinamento. Prefere dar espaço ao uso demasiado da língua em detrimento da mente, de modo a procurar somente aquilo que possa assegurar o seu conhecimento trivial. Por outro, os v. 27-28 elencam dois provérbios concernentes à imagem do ímpio. É óbvio que a má conduta do ímpio recaia sobre ele. Desse modo, o ímpio ou perverso é Satã para si mesmo, pois traz dentro de si a malícia de Satã. Este estudo alarga novos horizontes no cenário da economia e inteligência artificial, pois o sábio precisa interagir com elas em vista de formar um suporte tecnológico que seja sadio às futuras gerações, especialmente na dinâmica da boa formação, através de jogos que provoquem a mente das crianças e dos jovens.

**Palavras-chave:** sábio; néscio; sabedoria; prudente.

### Introdução

O estudo da perícope de Sirácida 21,12-28 promove o diálogo entre sabedoria e inteligência artificial. O mundo virtual pode ser melhor aproveitado, principalmente no que se refere à preparação de informações religiosas, de maneira que a inteligência artificial colabora nos jogos e nos métodos avaliativos.

Por essa razão, tal comunicação apresenta, primeiramente, uma tradução literal do texto e o *Sitz-im-Leben* da perícope de Sirácida. Num segundo passo, o comentário exegético-teológico. Por fim, num terceiro momento, a pragmática e a hermenêutica. Nesse sentido, aspira-se com tal comunicação refletir sobre apontamentos ao tema do 36º Congresso da Soter, cujo tema “Economia e inteligência artificial: desafios à sociedade e à religião”.

---

\* Doutor em Filosofia e em Teologia (ambos pela PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>

## 1 Texto e *Sitz-im-Leben* da perícopo Sirácida 21,12-28

Quando se examina Sirácida 21,12-28, texto originalmente composto em grego, percebe-se que esta reflexão se fundamenta na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 412-413, tradução nossa). Para favorecer a compreensão da perícopo, o texto grego, segue a sua tradução:

<sup>12</sup> Quem não é habilidoso não aprende, mas há uma habilidade que produz amargura;

<sup>13</sup> o saber do sábio é cheia que cresce, seu conselho é fonte de vida;

<sup>14</sup> a mente do néscio é vasilha quebrada, que não retém nenhum conhecimento.

<sup>15</sup> Quando o inteligente ouve uma palavra sábia, ele a louva e acrescenta outra; o imbecil a ouve, zomba e a joga para trás das costas.<sup>16</sup> A explicação do néscio é fardo na viagem, os lábios do prudente sabem agradar;

<sup>17</sup> a assembleia solicita o discurso do prudente e reflete sobre suas palavras.

<sup>18</sup> A sabedoria é prisão para o néscio, a prudência é cárcere para o insensato;

<sup>19</sup> a instrução é para o néscio como grilhões nos pés, como argola no braço direito;

<sup>20</sup> a instrução é para o inteligente joia de ouro, bracelete no braço direito.

<sup>21</sup> O néscio ri sonoramente, o precavido apenas sorri;

<sup>22</sup> o pé do néscio se precipita casa adentro, o homem de experiência se detém com respeito;

<sup>23</sup> já na porta o néscio xereteia a casa, o bem-educado fica fora;

<sup>24</sup> é falta de educação escutar atrás da porta, o sensato morreria de vergonha.

<sup>25</sup> Os insolentes falam com insistência, o prudente pesa suas palavras na balança;

<sup>26</sup> o néscio tem a mente nos lábios, o sábio tem os lábios na mente.

<sup>27</sup> Quando o ímpio amaldiçoa Satanás, amaldiçoa a si mesmo;

<sup>28</sup> quem murmura mancha a si mesmo, e o detestam na vizinhança.

O livro de Sirácida, redigido em hebraico, foi traduzido para o grego no Egito em 132 a.C. pelo neto de Ben Sira. Mckenzie realça que o Sirácida “representa uma fase de desenvolvimento na qual o sábio tornou-se o escriba, o homem instruído na Lei de Moisés” (1983, p. 250). Em relação à contextualização histórica, Mazzinghi considera que:

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Seleuco IV foi sucedido por Antíoco IV (175-164 a.C.) que se intitulou Epifanès, que em grego significa “(deus) revelado”, um título que o povo ironicamente associará a *Epímanès*, isto é, “louco”, apelido que já revela algo sobre a personalidade de Antíoco, ou ao menos sobre como era visto por seus súditos. Nos primeiros anos de seu reinado, ou talvez nos últimos anos do reinado de Seleuco IV, foi composto o Livro de Sirácida (conhecido pela tradição latina como Eclesiástico), obra de Jesus, filho de Sirac (em hebraico, Ben Sira), escriba de Jerusalém (Mazzinghi, 2017, p. 137).

De acordo com Peetz (2022), a linguagem grega passa a ser predominante, mas sem perder de vista a fé hebraica e aramaica. O gesto de traduzir revivifica a língua e traz novidades no âmbito das personagens bíblicas como homens do bem semelhante aos heróis da cultura grega. O gênero literário de Ben Sira é *mashal*, que significa ditado breve ou máxima, posto que, conforme Fernandes (2010), trata-se da arte de bem viver e, inclusive, a *paideia* compreendida como ensino e formação para tornar a pessoa bem educada e prudente.

A mensagem teológica de Sirácida 21,12-28 implica no comportamento do sábio e do néscio. Nesse sentido, nos v. 12-26, destaca-se o sábio como aquele que possui um desejo ardente em produzir, adquirir e reter o conhecimento. Em contrapartida, nos v. 27-28, constata-se que o néscio carrega consigo uma má conduta e que acarreta o mal para ele mesmo.

### 2 Comentário exegético-teológico

No primeiro bloco, nota-se que os v. 12-26 consistem na contraposição paralela do sábio e do néscio. Assim, a sabedoria não se caracteriza como qualidade acabada ou como repertório fechado de conhecimento, mas como capacidade dinâmica de produzir, adquirir e reter a experiência da vida. Ao ter claro o sentido sapiencial, Sirácida examina a conduta social no sentido da boa ou má educação. Segundo Palmisano,

a segunda unidade apresenta, através de uma série de antíteses, as duas figuras do sábio e do tolo. É composto pelas seguintes estrofes: v. 12-14; v. 15-17; v. 18-24; v. 25-28. O contraste entre sábio e tolo, introduzido na primeira estrofe, baseia-se na descrição por antítese que se segue. Centra-se inicialmente no falar e na atividade da boca (sorriso) dos sábios e dos insensatos (v. 15-17) e, passando pela descrição das atividades posteriores que os caracterizam e dizem respeito às suas mãos, pés (v. 22), olhos (v. 23), conclui os dois retratos voltando à descrição da boca ligada desta vez ao coração do sábio e do tolo (v. 25-28) (Palmisano, 2016, p. 206, tradução nossa).

Lamparter descreve o sábio e o tolo:

A atitude interior deles é fundamentalmente diferente (v. 11-17). O homem sábio alinha-se com a lei de Deus e assim aumenta o tesouro interior do seu conhecimento com o sucesso de poder também aconselhar os outros e mostrar o caminho para a vida (v. 13). Ele ouve com atenção (v. 15) e o que ele diz tem substância. Suas sábias palavras são procuradas na comunidade e dão o que pensar (v. 17). É diferente para o tolo que é interiormente mais claro (v. 14), vive o dia com uma sensação de luz e desdenhosamente joga fora tudo o que não se enquadra no seu conceito e empurra-o para fora da sua memória. Se você estiver viajando com ele, será um fardo ouvi-lo falar (v. 16). O contraste entre o sábio e o tolo é evidente a cada passo (1972, p. 99-100, tradução nossa).

O v.12 sublinha a habilidade no processo da aprendizagem. Esta tradução grega procura traduzir o hebraico sagacidade ou astúcia. Não explica por que a sagacidade é condição para o aprendizado. Talvez o pensamento seja de que sem a sagacidade a pessoa não terá completado sua formação. O v. 16 possui paralelo com Pr 27,3 e Ecl 10,12. Emprega-se a metáfora “pesado”, incômodo” ao néscio, enquanto que o prudente sabe agradecer, pois articula o seu comportamento fundamentado no bem desde o início, meio e fim.

O segundo bloco, que compreende os v. 27-28, relata dois provérbios, que são paralelos no esquema “recai sobre ele”. O ímpio ou perverso não deve lançar a culpa em Satanás, como Eva no paraíso, uma vez que ele é “Satã” para si mesmo, traz dentro de si a malícia do Satã (cf. Rm 7,14-23). A propósito disso, argumenta que:

os v. 25-26 mostram que as ações do tolo, assim como a sua fala, são completamente extrovertidas (seu coração está na boca) e sem discernimento, enquanto a do sábio permanece profundamente orientada para a interioridade, para a reflexão (sua boca é no seu coração, centro da vida). Os v. 27-28 retratam o fim do tolo, cuja vez é um prenúncio de dramática autodestruição (Palmisano, 2016, p. 209, tradução nossa).

Lamparter faz uma apresentação do comportamento do sábio e do tolo e leva o (a) leitor (a) a olhar para sua vida e analisá-la como está:

Observe como eles se comportam de maneira diferente (v. 18-28)! O que o homem sábio ama é abominável para o tolo. A educação saudável da sabedoria para a disciplina (v. 18f), que é tão preciosa para a pessoa inteligente quanto uma pulseira de ouro (v. 21), parece-lhe uma algema irritante. A maneira como ele ri (v. 20), seu comportamento atrevido e agressivo (v. 22f), sua desonestidade (v. 24) e tagarelice (v. 25), sua interferência em coisas que não são da sua conta, a maneira como ele usa o coração na língua (v. 26) e sussurra nos bastidores (v. 28) - tudo isso o torna impopular entre seus semelhantes e revela de quem ele é filho espiritual. Quão agradavelmente se destaca disto o comportamento diplomático do homem sábio! Com tudo isso, um espelho é apresentado ao leitor: Examine-se! Qual dos dois você reconhece? (Lamparter, 1972, p. 100, tradução nossa).

Enfim, o coração do sábio exercita o discernimento e leva em conta a retomada da interioridade. Com efeito, torna-se prudente e saboreia o conhecimento. O néscio, por sua vez, não faz a experiência.

### 3 Pragmática e hermenêutica

A análise pragmática aponta a importância da linguagem bíblica que vai ao encontro do processo histórico. A tradução do texto de Sirácida em grego amplia o efeito de sua mensagem. Segundo Calduch-Benages,

no meio dos círculos judaicos que falavam (somente) grego, o livro conseguiu adquirir um valor ainda mais positivo, e isso provocou a sua tradução por parte do neto do autor. Além disso, a obra do sábio fascinou judeus que acreditavam num profeta galileu (de Nazaré) como o Messias de Deus. Vamos encontrar citações de Ben Sirac nas obras patrísticas das comunidades cristãs do Oriente (Clemente de Alexandria: c. 150-c. 215 d.C.) e do Ocidente (Tertuliano: 160-220 d.C.) Calduch-Benages, 2008, p. 26).

De acordo com Boscolo, “na mentalidade grega, qualquer estilo de vida diferente do grego era por si mesmo considerado *bárbaro*, e o hebraísmo estava excessivamente distante do modo de viver e pensar dos gregos” (2021, p. 104). Por isso, a tradução foi uma maneira de atingir e ressignificar a conduta humana de ser prudente.

Quanto à hermenêutica do texto de Sirácida, pode-se elencar diversos desafios. Primeiro, há a carência de uma ética sólida em vista dos limites humanos e do domínio de si mesmo. Segundo Guardini, “[...] não existem normas de liberdade, mas apenas pretensas necessidades de utilidade e segurança” (1965, p. 87-88, tradução nossa). De acordo com o Papa Francisco:

a melhor maneira de colocar o ser humano no seu lugar e acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra é voltar a propor a figura de um Pai criador e único do mundo; caso contrário, o ser humano tenderá sempre a querer impor à realidade as suas próprias leis e interesses (Francisco, 2015, n. 75).

Segundo, a lógica férrea da técnica em torno do domínio no processo de produção tecnológica. Guardini diz que “[...] o homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra” (1965, p. 63-64, tradução nossa). O Papa Francisco afirma que:

a humanidade entrou numa nova era, em que o poder da tecnologia nos põe diante de uma encruzilhada. Somos herdeiros de dois séculos de ondas enormes de mudanças: a máquina a

vapor, a ferrovia, o telégrafo, a eletricidade, o automóvel, o avião, as indústrias químicas, a medicina moderna, a informática e, mais recentemente, a revolução digital, a robótica, as biotecnologias e as nanotecnologias (Francisco, 2015, n. 102).

Terceiro, o compromisso da pessoa envolve a sua capacidade de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade. Contudo, percebe-se, que: “o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder” (Guardini, 1965, p. 87, tradução nossa). Além disso, segundo o Papa Francisco:

o ser humano não é plenamente autônomo. A sua liberdade adoece quando se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal. [...] Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe imponham realmente um limite e o contenha dentro de um lúcido domínio de si (Francisco, 2015 n. 105).

Por fim, ser prudente exige uma longa formação da pessoa, que vai além da dimensão acadêmica, visto que necessita da vivência da fé para amadurecê-la. O néscio, pelo contrário, perde a curiosidade e o encanto de viver.

## **Conclusão**

O estudo a respeito do sábio e do néscio alarga a discussão da sabedoria, posto que surgem várias contribuições na temática deste Congresso. O sábio é aquele que é capaz de dialogar com o seu tempo através da prudência. O néscio, pelo contrário, fecha-se numa linguagem arbitrária, pois não se abre ao novo.

Nota-se que, na área do ensino-aprendizagem, a inteligência artificial pode ser muito útil ao docente de ensino religioso tanto do ponto de vista da área de Teologia, quanto de Ciências da Religião. As crianças e os jovens podem obter um aprofundamento bíblico maior em virtude do comprometimento na ação pastoral comunitária a ser vivenciada na forma presencial como, também, virtual.

## **Referências**

BOSCOLO, G. **A Bíblia na História**: introdução geral à Sagrada Escritura. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2021.

CALDUCH-BENAGES, N. (Org.). *Eclesiástico*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FERNANDES, L. A. **A Bíblia e a sua mensagem**: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2010 (2ª impressão).

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GUARDINI, Romano. **Das Ende der Neuzeit**. Würzburg: Werkbund Verlag, 1965.

LAMPARTER, H. **Die apokryphen I: Das Buch Jesus Sirach**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1972.

MAZZINGHI, L. **História de Israel das origens ao período romano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

McKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. Traduzido por: CUNHA, A. [et. al]. São Paulo: Paulus, 1983. p. 249-250; 560-561.

PALMISANO, M. C. **Siracide: introduzione, traduzione e commento**. Milano: San Paolo, 2016.

PEETZ, M. **O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2022.

RAHLFS, A. **Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes**. 6. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

## OS FUNDAMENTOS DA SANTÍSSIMA EUCARISTIA PARA COMPREENSÃO DA SUA ADORAÇÃO: A QUESTÃO DA TRANSUBSTANCIAÇÃO

*Graciane Apolônio da Silva<sup>133</sup>*

**Resumo:** Esta Comunicação aborda a adoração pela compreensão dos fundamentos da Santíssima Eucaristia, quanto à transubstanciação, a partir do texto bíblico, da Sagrada Tradição, do Magistério da Igreja Católica e à luz de São Tomás de Aquino e das reflexões atuais de Joseph Ratzinger. Foi desenvolvido por pesquisa documental e bibliográfica. Observou-se que as fontes pesquisadas apontam para a transformação do pão e o vinho no Corpo e Sangue de Jesus Cristo na hora da consagração na missa, o que se convencionou chamar de transubstanciação, doutrina negada pela primeira vez por Berengário no século XI, e defendida por São Tomás de Aquino à luz do pensamento filosófico de Aristóteles e consolidada no Concílio de Trento e magistério posterior. Joseph Ratzinger, partindo da análise dos questionamentos de Calvino e Lutero os quais negavam a transubstanciação e, por conseguinte, a adoração, faz a discussão no âmbito teológico, filosófico e físico, firmando o conceito de substância como pré-físico, ou seja, fora do campo físico, demonstrando também que pode ocorrer transformação da substância onde não há mudança físico-química. Ratzinger desenvolve ainda que a presença de Cristo na Eucaristia é também segundo a pessoa do Cristo ressuscitado, situando a doutrina da transubstanciação na teologia de Ressurreição como cumprimento do objetivo da Encarnação. Ainda foi trabalhado o conceito de adoração e sua história desde o Antigo Testamento estendendo-se para Jesus Cristo e consolidada também no Magistério. Para ilustrar os reflexos na vida pastoral foram apontados os exemplos de São Pedro Julião Eymard e Padres Hileman e Jonas Abib.

**Palavras-chave:** Jesus Cristo; Eucaristia; Transubstanciação; Adoração; Pastoral.

### Introdução

Esta comunicação aborda uma parte do resultado da pesquisa bibliográfica e documental feita no Trabalho de Conclusão do Curso de Teologia (Graciane, 2022), realizado na Faculdade Canção Nova sobre a Eucaristia e sua adoração, em relação à questão da transubstanciação.

---

<sup>133</sup>(\*) Mestre em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ. E-mail: apoloniojaciane@gmail.com.



## **1 Fundamentos da Santíssima Eucaristia e de sua Adoração na Sagrada Escritura:**

Quanto aos fundamentos da Eucaristia na Sagrada Escritura, observou-se por meio dos diversos autores, que eles, no tocante à exegese bíblica, se utilizaram dos diversos sentidos (literal, espiritual e pleno), métodos (histórico-crítico, tipológico, análise retórica e análise narrativa) e abordagens (segundo a Tradição – canônica), e ainda trabalharam os aspectos teológicos dos textos bíblicos, para chegarem à mesma conclusão: que na Última Ceia prevista nos sinóticos e na Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios bem como no capítulo 6 do Evangelho de João, trata-se da Eucaristia também como Corpo e Sangue do Senhor Jesus e não discordam de que ocorre a transformação do pão em Corpo e do vinho em Sangue.

José Aldazábal faz uma análise crítico-textual, utilizando do método histórico crítico, em busca do sentido literal do texto bíblico, utilizando-se também da comparação literária. Heinrich Fries faz uso do método histórico-crítico quando analisa o gênero literário, e ainda se vale da análise retórica e narrativa, e na busca do sentido espiritual utiliza-se da tipologia. A. Van Den Born, valendo-se da tipologia para buscar o sentido espiritual, verifica a ligação das palavras de Jesus na instituição da eucaristia com toda uma história anterior do povo hebreu e depois povo de Israel. Joseph Ratzinger (2016, p. 101) enfrenta as questões da “historicidade dos acontecimentos essenciais”, mas sem entrar nas especificidades de cada palavra. Parte do princípio de que a certeza de fé não pode se basear única e exclusivamente numa certificação histórico-científica. Porém, é preciso considerar que sem a base história a fé perde o seu fundamento, mas ao mesmo tempo não se pode depender de provas de certeza absoluta porque o próprio conhecimento histórico não as comporta. Parte da visão de que uma hermenêutica da fé também se conforma ao texto e unida à hermenêutica histórica, ciente das suas limitações, pode contribuir para um “todo metodológico” (Ratzinger, 2016, p. 12). Joseph Ratzinger (2016) parte da análise do sentido literal dos textos bíblicos, compreendendo suas complexidades e ultrapassando seus limites adentra nos sentidos espiritual e pleno, utilizando-se da abordagem canônica, na medida em que compreende acontecimentos anteriores a partir de novos fatos, pegando passagens bíblicas para compreender a outra.

O certo é que todos os métodos e abordagens utilizados acima indicam que na Última Ceia Jesus Cristo instituiu a Eucaristia como nova forma de culto, da sua Páscoa, onde Ele mesmo se dá em comida e bebida para todos. E mesmo que na época não tenha sido utilizado o termo

transubstanciação, observa-se que não há dúvida de que o pão e o vinho se transformaram no Corpo e Sangue de Jesus Cristo e que continua até hoje sendo dado como comida e bebida.

## **2 Fundamentos da Santíssima Eucaristia na Sagrada Tradição.**

Nos fundamentos trazidos pela Sagrada Tradição, observa-se que os Santos Padres se posicionaram no mesmo sentido: de que a Eucaristia consiste no Corpo e Sangue de Jesus. A seguir destaca-se alguns, dentre outros apresentados no TCC referido acima. Santo Inácio de Antioquia ao povo de Esmirna afirma: “Não me deleito com o alimento da corrupção, ou com as volúpias desta vida. Quero o “pão de Deus”, a carne de Jesus Cristo, da raça de Davi, e a bebida do seu sangue, que é o amor incorruptível” (Inácio de Antioquia, 1979b, p. 41), tratando o “pão” como “carne de Jesus Cristo”. São Justino (1979) afirma também que é a carne e do sangue de Cristo. Santo Ireneu diz: “Ele mesmo tomou o pão, que provém da criação e dando graças, disse: ‘isto é o meu corpo’. Da mesma forma o cálice, também proveniente da criação a que pertencemos, declarou-o seu sangue, ensinando ser a nova oblação da Nova Aliança” (Ireneu, 1979, p. 129). Tudo isto para robustecer os homens. Santo Ambrósio (1979, p. 318) menciona que a transformação se dá pela bênção da consagração que modifica a própria natureza. E afirma: “Ora, se a palavra de Cristo pode criar do nada o que não existia, não poderá mudar elementos já existentes naquilo que não eram? Não é menor poder dar aos seres nova natureza do que mudá-la!” (Ambrósio, 1979, p. 320). Também para Santo Agostinho (2021) o pão é a própria Carne de Cristo para a vida do mundo. Essas são afirmações dos Santos Padres acerca da eucaristia e demonstram a concepção unânime de que é o Corpo e Sangue de Jesus Cristo com os quais é preciso ter comunhão para se ter uma vida reta e alcançar a eternidade.

## **2 Fundamentos da Santíssima Eucaristia e sua Adoração no Magistério da Igreja Católica.**

Ainda no século XI, foi Berengário de Tours o primeiro a negar que o pão e vinho depois de consagrados tornam-se o Corpo e Sangue de Jesus Cristo, defendendo que estes não estão no sacramento a não ser como sinais (Tomás de Aquino, 2021, p. 270) e já tinha sido anteriormente condenado nos Sínodos de Roma (1050), Vercelli em Paris (1051) e Tours (1054). No Concílio de Constança (1414-1418), foram condenadas as proposições de João Wycliffe, já repugnadas nos Sínodos de Londres de 1382 e 1396 e Roma de 1412, o qual defendia que as substâncias do pão e do vinho não são transformadas e que Cristo “não estava presente neste sacramento de modo idêntico e real com

na sua pessoa corporal” (Martinho V, 2007, p.343). E então o próximo Concílio a tratar do tema foi o de Trento por ocasião dos questionamentos de Lutero e seus seguidores, como Calvino.

No tocante aos posicionamentos de Lutero, Joseph Ratzinger (2019) escreve que ele e os escritores de confissão luterana acreditam numa presença real interpretada de Jesus na hóstia, admitindo sua presença substancial, só que como consubstanciação, rejeitando completamente a ideia de transubstanciação. Lutero separa a categoria de substância da transubstanciação, na medida em que acredita que se recebe o Corpo e o Sangue com o pão e o vinho, os quais permanecem substancialmente presentes. Só que para Lutero essa união não é durável pois somente se dá na hora do uso da Eucaristia. Para Lutero, o culto eucarístico fora da missa é idolatria, abuso porque na sua concepção Jesus instituiu a Eucaristia para ser comida e não para ser adorada. Na questão 75 da Suma Teológica, São Tomás de Aquino trata da conversão do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de Cristo e afirma que somente pela fé apoiada na autoridade divina é que se pode crer que no sacramento estão os verdadeiros corpo e sangue de Jesus Cristo (Tomás de Aquino, 2021, p. 269). Entende que o Corpo de Cristo só pode estar presente no sacramento por conversão da substância do pão nele e quando uma coisa se converte noutra, a primeira não permanece. São Tomás de Aquino (2021) afirma que a substância do pão não pode ser o corpo de Cristo e enfatiza que se fosse assim, no lugar de dizer “Isto é o meu corpo” teria dito “Aqui está o meu corpo”. E diz que se a substância do pão continuasse depois da consagração não poderia ser adorada.

E quanto à Calvino, Joseph Ratzinger (2019, p. 272) explica que ele acentua a humanidade real de Jesus formulando uma insistente teologia da Ascensão numa perspectiva espacial, entendendo que Jesus está à direita do Pai e em nenhum outro lugar mais, posto que sendo verdadeiramente homem não pode estar em todos os lugares simultaneamente. Na concepção de Calvino o culto eucarístico deve dirigir-se ao alto.

Sendo assim, o Concílio de Trento (1545-1563) define:

Pela consagração do pão e do vinho realiza-se uma mudança de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância de seu sangue. Esta mudança foi denominada, convenientemente e com propriedade, pela santa Igreja católica, transubstanciação [cân. 2].” (Concílio de Trento, 2007, p. 422).

O Concílio de Trento diz ser vergonhosa a atitude daqueles que distorcem tal entendimento negando a verdade da Carne e do Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo na Eucaristia, taxando essas ideias como de satânicas.

O Magistério da Igreja posterior ao Concílio de Trento aponta também nessa direção. O Papa Paulo VI enfatiza que o Concílio Vaticano II traz o comer a Carne e o Sangue de Cristo como remédio da imortalidade (Paulo VI, 1965, n. 5). Afirma Paulo VI (1965a, n. 48): “Cristo está presente no Sacramento da Eucaristia pela transubstanciação”.

E como tal, Cristo deve ser adorado. Em decorrência, na Carta Encíclica *Mysterium Fidei* sobre o culto da sagrada Eucaristia, de 3 de setembro de 1965, o Papa Paulo VI afirma que o culto latrêutico à Eucaristia acontece na missa e também fora dela, devendo as Hóstias serem conservadas cuidadosamente, expostas aos fiéis e levadas em procissão no meio de multidões (Paulo VI, 1965a, n. 58). Dentre outros documentos do Magistério da Igreja Católica mencionados no TCC destacam-se os acima que atestam a importância e pertinência da adoração.

## **2 Milagre eucarístico**

O fenômeno da transubstanciação também decorre de comprovações científicas como o milagre eucarístico ocorrido na cidade de Lanciano, no século 8 d.C., que, diante da dúvida, manifesta de um sacerdote que pediu um sinal da verdade tratada aqui, e quando foi celebrar a missa, no momento da consagração, o pão e o vinho se transformaram em carne e sangue com suas devidas aparências, na sua mão, os quais, foram submetidos aos cientistas da época sendo constatado por meio de laudo científico: a carne é um tecido muscular do miocárdio, a carne e o sangue são do gênero humano, o grupo sanguíneo é o mesmo para a carne e para o sangue, de tipo AB, trata-se de sangue fresco normal (Nasuti, 1988, p. 79-80).

## **3 Algumas experiências pastorais**

Segundo Graciane Silva (2024), “Orienta São Pedro Julião que uma boa adoração é feita quando se tem consciência que na Eucaristia está Jesus Cristo que continua todos os mistérios e virtudes do tempo em que andou pela Terra, sendo o mesmo ontem, hoje e sempre”. Ainda segundo essa autora, a experiência no Pe. Patrício Hileman, no México, com a adoração perpétua na cidade, o que ocasionou a redução do número de homicídios de 3.766 para 256 e afirma que “nos dois primeiros

meses depois da abertura da Capela de adoração perpétua não houve mortes na cidade e várias pessoas se converteram e também descobriram as suas vocações, especialmente sacerdotais” (Silva, 2024). E destaca-se também a experiência de Padre Jonas Abib, fundador da Comunidade Canção Nova que afirmava: “a cura física e espiritual de que necessitamos está na adoração” (Abib, 2001, p. 31).

Segundo Silva “Ele menciona que a adoração é a forma da divindade de Jesus atingir o homem e este culto latrêutico precisa ser em Espírito e em verdade. Mesmo que se esteja fraco deve-se usar a boca, a mente, os sentimentos, os joelhos tudo para adorar”. Essas experiências de adoração decorrem do entendimento de que a Eucaristia é o Corpo e Sangue do Senhor.

### **Conclusão**

Toda essa fundamentação tem reflexo na dimensão pastoral posto que adoração nada tem de idolatria, mas consiste em culto de latría e, portanto, devido somente a Deus, no qual os atos exteriores são importantes tanto quanto os interiores e complementares, sendo necessário dizer que se trata de ato de inteligência segundo São Tomás porque é contemplativo.

É também ato de religião porque é voltado para Deus e nesse sentido tanto os gestos de humilhação reconhecendo a majestade do adorado, quanto o entendimento voltado para o conhecimento de Deus e também o olhar para Ele e a abertura de coração permitem uma adoração mais profunda com o Deus pessoal que é Verdade e Amor. O olhar direcionado a Cristo, além de ser ato de adoração e reconhecimento à divindade de Jesus é também momento de fortalecimento e conversão, muitas vezes de transformação profunda e interior que proporciona ao homem viver a vida reta e o amor ao próximo que glorifica ao Senhor. O certo é que Jesus está presente no mundo nas espécies eucarísticas e continua dando provas, incansavelmente, de tão grande milagre de amor.

### **Referências**

AGOSTINHO, Santo. Santo Agostinho (Obras Completas). Edição do Kindle, ebook, 2021. v.2.

ALDAZÁBAL, José. A Eucaristia. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1999.

AMBRÓSIO, Santo. Sobre os mistérios. In: GOMES, Cirilo Folch. Antologia dos Santos Padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 312-323.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORN, A. Van Den (org). Dicionário Enciclopédico da Bíblia. Tradução de Frederico Stein. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

BUSTAMANTE, Bárbara. México: A surpreendente transformação de Ciudad Juárez graças à oração ao Santíssimo. 23 jan. 2017. Disponível em:

<https://www.acidigital.com/noticias/mexico-a-surpreendente-transformacao-de-ciudad-juarezgracias-a-oracao-ao-santissimo-60753>. Acesso em: 16 nov. 2021.

CONCÍLIO DE TRENTO. Concílio de Trento (13ª sessão). In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2007. p. 419 – 425.

FRIES, Heinrich (dir.). **Dicionário de Teologia**: conceitos fundamentais da teologia atual. Tradução dos Teólogos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. 2. ed. São Paulo, Loyola, 1983, v. II.

GOMES, Cirilo Folch. **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

INÁCIO DE ANTIOQUIA, Santo. Carta aos Efésios. In: GOMES, Cirilo Folch. **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979a. p. 33-38.

INÁCIO DE ANTIOQUIA, Santo. Carta aos Esmirnenses. In: GOMES, Cirilo Folch. **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979b. p. 41-45.

IRENEU, Santo. Contra as heresias. In: GOMES, Cirilo Folch. **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 115-135.

JÚLIO III, Papa. Concílio de Trento (13ª sessão). In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2007. p. 419 – 425.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

JUSTINO, São. Da Iª Apologia. In: GOMES, Cirilo Folch. **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 65-67.

MARTINHO V, Papa. **Concílio de Constança (8ª sessão)**. In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2007. p. 343- 347.

NASUTI, Nicola. **O milagre eucarístico de Lanciano**: documentação histórica, teológica, científica e fotográfica. Tradução de Vera Lúcia Pereira de Mello Rodrigues. Lanciano: Santuário Milagre Eucarístico, 1988.

NICOLAU II, Papa. **Sínodo de Roma**. In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Tradução de José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2007. p. 248-249 .

PAULO VI, Papa. Carta Encíclica *Mysterium Fidei*. 03 set. 1965a. Disponível em:

[http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_03091965_mysterium.html). Acesso em: 02 mai. 2021.

PAULO VI, Papa. **Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina**. 18 nov. 1965b. Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651118_dei-verbum_po.html). Acesso em: 23 maio 2021.

RATZINGER, Joseph. **Teologia da Liturgia**: o fundamento sacramental da existência **cristã**. Tradução de Pe. Cornelius Pfeifer *et al.* 2.ed. Brasília: CNBB, 2019, v. XI.

SILVA, Graciane Apolônio. **Os Fundamentos da Santíssima Eucaristia para Compreensão Da Sua Adoração: A Questão da Transubstanciação**. 2021. 123 f. TCC (Teologia). Faculdade Canção Nova. Cachoeira Paulista, 2021. Disponível em:

<https://img.cancaonova.com/cnimages/fcn-new/uploads/2022/03/GRACIANE-APOL%C3%94NIO-DA-SILVA.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2024.

TOMÁS DE AQUINO, São. **Suma Teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi, Bernardino Shreiber, Bruno Palma *et al.* 4. ed. São Paulo: Loyola, 2021, v. IX.



## O TESTEMUNHO DE JOÃO BATISTA (Jo 1,19-28) EM PERSPECTIVA PRAGMÁTICA

Márcia Eloi Rodrigues<sup>134</sup>

**Resumo:** A comunicação propõe analisar o Testemunho de João Batista em Jo 1,19-28 por meio de uma abordagem pragmalinguística, destacando a singularidade da análise sintática em relação aos métodos exegéticos. Essa abordagem considera o texto bíblico como uma rede de significados orientados para a comunicação, envolvendo o leitor de cada época e promovendo uma interação contínua com a Palavra de Deus. Ao adotar essa perspectiva, o texto bíblico é visto não como uma mensagem estática e limitada ao seu contexto histórico, mas como uma comunicação dinâmica e atual, que exige uma interpretação que considere a experiência presente do leitor. Diferentemente dos métodos clássicos focados na intenção do autor ou na estrutura textual, a abordagem pragmalinguística enfatiza o "contexto comunicativo" onde os atos linguísticos ocorrem e são compreendidos por meio da cooperação entre o remetente e o destinatário. A reconstrução desse contexto é guiada por elementos linguísticos específicos que ajudam a identificar situações comunicativas precisas. A análise sintática e semântica proposta pela pragmalinguística visa demonstrar esse processo de leitura, seguindo uma série de passos metodológicos: situar o texto em seu contexto literário, apresentar a coesão formal, onde se realiza a distribuição da comunicação, realizar a análise sintático-semântica para destacar a coesão e a coerência e, por fim, aferir alguns pontos relevantes da focalização pragmática. Esse processo visa não apenas entender o texto em seu contexto comunicativo imediato, mas também desvendar a intenção do autor por trás das palavras e o efeito que elas causam nos interlocutores, ou seja, a estratégia comunicativa utilizada para atualizar a mensagem de João Batista no IV Evangelho.

**Palavras-chave:** abordagem comunicativa; sintaxe; semântica; pragmática; o testemunho de João Batista.

A passagem de João 1,19-28 oferece importantes insights teológicos e literários no contexto do IV Evangelho. Este estudo propõe uma análise linguístico-pragmática dessa passagem, examinando como a estrutura narrativa e os elementos linguísticos contribuem para a construção do significado e para a

---

<sup>134</sup> Doutora em Teologia Sistemática, com ênfase em Sagrada Escritura, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), com período sanduíche na Pontificia Università Gregoriana, em Roma, sob a orientação do prof. Dr. Massimo Grilli. Professora e pesquisadora do Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Faz parte dos seguintes grupos de pesquisa: *A Bíblia em leitura Cristã* (FAJE) e *Leitura pragmalinguística da Sagrada Escritura – LEPRALISE* (PUC/SP). E-mail: marcia.rodrigues@faje.asav.org.br.

compreensão da identidade e missão do Batista. A análise se concentra nas perguntas dirigidas a João, nas suas respostas e como essas interações revelam seu papel como precursor de Cristo. O objetivo é compreender a coesão textual e a intenção comunicativa do autor ao posicionar o testemunho do Batista no início do “Livro dos Sinais”.

O estudo situará o texto em seu contexto literário, apresentará sua coesão formal através da estrutura literária, realizará a análise sintática com a análise semântica, considerando a interdependência dessas abordagens e destacará elementos de focalização pragmática.

## 1 TEXTO E CONTEXTO

A demarcação de Jo 1,19-28 é evidente pela mudança de estilo, do discurso em Jo 1,1-18 para a narrativa em Jo 1,19-28, e pela indicação temporal “no dia seguinte” no v. 29, apontando um novo início em relação à perícopes subsequente em Jo 1,29-34. A unidade da perícopes (Jo 1,19-28) pode ser atestada pelos seguintes pontos: tema (testemunho de João, v. 19, que faz referência ao v. 7: João como testemunha da luz), cenário (Betânia..., além do João, v. 28) e personagens (João, v. 19.26; Jesus, v. 26-27 [implícito]). A unidade da perícopes é também atestada pelo emprego dos verbos: εἶμι, (sou, v. 20. 22[3x]. 22. 24. 25. 27); οἶδα (conheço, v. 26); ἔρχομαι (venho, v. 27); e vocábulos recorrentes: μαρτυρία (testemunho, v. 19); Χριστός, (Cristo, v. 20); ἀποκρίνομαι, (respondo, v. 21. 22. 26); βαπτίζω (batizo, v. 25. 26. 28).

A perícopes está situada na primeira parte do IV Evangelho, “o livro dos sinais” (1,19-12,50) (KONINGS, 2000, p. 19)<sup>135</sup>, logo após o prólogo (1,1-18). Essa unidade narrativa (1,19-51) apresenta os inícios da revelação de Jesus (Brown, 2020, p. 218)<sup>136</sup>.

## 2 COESÃO LINGUÍSTICA DE JO 1,19-28<sup>137</sup>

<sup>135</sup> Segundo o Konings (2000, p. 18-19), o Evangelho joanino está organizado em duas partes (1,19–12,50: obra e sinais perante o mundo: “ainda não a hora”; 13–20: “chegou a hora”: a “exaltação”), precedida por um prólogo (1,1-18) e seguida de um epílogo (21).

<sup>136</sup> Está dividida da seguinte forma: “A. 1,19-34: o testemunho de João Batista – (19-28) *Primeira Divisão* – Testemunho acerca de sua função em relação com aquele que vem; (29-34) *Segunda Divisão* – Testemunho acerca de Jesus. B. 1,35-51: Os discípulos do Batista vão a Jesus quando se manifesta – (35-42) *Primeira Divisão*: Os primeiros dois discípulos e Simão Pedro; (43-51) *Segunda Divisão* – Felipe e Natanael” (BROWN, 2020, p. 218).

<sup>137</sup> “A coesão visa identificar a distribuição de superfícies de um texto, ressaltando-lhe os dispositivos linguísticos no nível lexical, morfológico, sintático... para chegar, assim, à distribuição da comunicação e à arquitetura linguística do texto, estabelecendo uma hierarquia entre vários enunciados” (Grilli, 2020, p. 180).

Com base em elementos formais e de conteúdo, o trecho pode ser dividido em duas partes (v. 19-23 e v. 24-28), compostas por dois interrogatórios (Brown, 2020, p. 224), sobre “quem és tu” e “porquê de seu batismo”. Organizamos as diversas ações conforme seu relevo narrativo<sup>138</sup>: primeiro e segundo plano e discurso direto. Evidencia-se, assim, as ações principais, em primeiro plano, com verbos aoristos, e as ações secundárias, com verbos imperfeitos, participios e mais-que-perfeito<sup>139</sup>. No discurso direto, os verbos (do mundo comentado) estão no presente (grau zero), o pretérito perfeito simples e composto (retrospecção) e o futuro do presente (prospecção) (Koch, 1984, p. 39-40).

## 2.1 ESTRUTURA E SEGMENTAÇÃO<sup>140</sup>

Primeiro interrogatório			
v.	Segundo plano	Primeiro plano	Discurso direto
19		<p><sup>a</sup> Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου,</p> <p><sup>b</sup> ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτόν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας</p>	
	<p><sup>c</sup> ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν·</p>		<p><sup>d</sup> σὺ τίς εἶ;</p>
20		<p><sup>a</sup> καὶ ὡμολόγησεν</p> <p><sup>b</sup> καὶ οὐκ ἠρνήσατο,</p> <p><sup>c</sup> καὶ ὡμολόγησεν ὅτι</p>	<p><sup>d</sup> ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός.</p>
21		<p><sup>a</sup> καὶ ἠρώτησαν αὐτόν·</p> <p><sup>d</sup> καὶ λέγει·</p>	<p><sup>b</sup> τί οὖν; <sup>c</sup> σὺ Ἠλίας εἶ;</p> <p><sup>e</sup> οὐκ εἰμί.</p> <p><sup>f</sup> ὁ προφήτης εἶ σύ;</p>

<sup>138</sup> Segundo Koch (1984, p. 42), “nas línguas estudadas, existem três dimensões do sistema temporal, ligadas à situação comunicativa: a) atitude comunicativas: narrativa e comentativa; b) perspectiva comunicativa: tempos de grau Ø – sem perspectiva e tempos com perspectiva: prospecção e retrospecção; c) relevo: 1º plano e 2º plano”.

<sup>139</sup> No português, os verbos de primeiro plano, em textos narrativos, são o pretérito perfeito simples, e os de segundo plano, o pretérito imperfeito. No texto grego, do Novo Testamento, os aoristos são verbos de primeiro plano, enquanto os imperfeitos, de segundo. Dessa forma, a sequência aoristo e imperfeito assinala uma passagem de nível, do primeiro ao segundo plano ou do principal ao secundário (Niccacci, 1992, p. 87).

<sup>140</sup> Texto grego conforme NESTLE-ALAND, 2012.

22	<p><sup>g</sup> καὶ ἀπεκρίθη·</p> <p><sup>a</sup> εἶπαν οὖν αὐτοῖς·</p>	<p><sup>h</sup> οὐ.</p>
23	<p><sup>a</sup> ἔφη·</p>	<p><sup>b</sup> τίς εἶ; <sup>c</sup> ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς·</p> <p><sup>d</sup> τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ;</p> <p><sup>b</sup> ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·</p> <p><sup>c</sup> εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, <sup>d</sup> καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.</p>

**Segundo interrogatório**

v.	Segundo plano	Primeiro plano	Discurso direto
24	<p>Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων.</p>		
25	<p><sup>a</sup> καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν <sup>b</sup> καὶ εἶπαν αὐτοῖς·</p>		<p><sup>c</sup> τί οὖν βαπτίζεις <sup>d</sup> εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς</p> <p><sup>e</sup> οὐδὲ Ἡλίας <sup>f</sup> οὐδὲ ὁ προφήτης;</p>
26	<p><sup>b</sup> λέγων·</p>	<p><sup>a</sup> ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης</p>	<p><sup>c</sup> ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι·</p> <p><sup>d</sup> μέσος ὑμῶν ἕστηκεν <sup>e</sup> ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε,</p>
27			<p><sup>a</sup> ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, <sup>b</sup> οὐ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιος</p> <p><sup>c</sup> ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.</p>
28	<p><sup>b</sup> ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.</p>	<p><sup>a</sup> ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου,</p>	

## 2.2 ANÁLISE SINTÁTICA

A análise sintática, em perspectiva comunicativa, considera o texto como uma rede de significados em ordem à comunicação (Grilli, 1999, p. 34). A análise leva em consideração não apenas os elementos lexicais e sintáticos tradicionais<sup>141</sup>, mas parte do texto como uma unidade coesa, evidenciando as pequenas unidades que compõem e suas relações internas, em vista da comunicação<sup>142</sup>. Também, na análise, são consideradas as intenções dos interlocutores, o contexto de referimento, as pressuposições aferidas da leitura do texto analisado.

### 2.2.1 Primeiro interrogatório: “quem és tu?”

O versículo inicial (v. 19) é construído com um período composto por subordinação, em que a oração principal “Καὶ ἡ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου” (E este é o testemunho de João, v. 19a) introduz o tema da perícopie. As duas orações subordinadas temporal e final (“ὅτε ἀπέστειλαν...” (v. 19b) e “ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν” (v. 19c), respectivamente) situam o leitor num contexto de inquérito por parte da liderança religiosa de Jerusalém. O emprego do demonstrativo “καὶ ἡ αὕτη”, como sujeito da frase, enfatiza a importância e a especificidade do testemunho (ἡ μαρτυρία), além de conectar esta passagem com a anterior (1,1-18), criando continuidade no texto. A construção genitiva “τοῦ Ἰωάννου”, especifica a origem desse testemunho, reforçando seu valor no contexto narrativo.

No primeiro interrogatório, formulado através de uma série de perguntas e respostas em discurso direto, evidencia-se a interação entre os “judeus” enviados de Jerusalém e João Batista, assim como a importância de seu testemunho às autoridades religiosas. O foco central é a identidade de João, evidenciada pelo emprego dos pronomes interrogativos “τίς” (masculino, v. 19d. 21b. 22b) e “τί” (neutro, v. 22d) e do verbo “εἶμι” (sou, v. 19a. 19b. 20d. 21c. 21e. 21f. 22b [explícito] e 21b. 23c [implícito]), no presente do indicativo<sup>143</sup> – o que evidencia, além da coesão do texto, a intenção

<sup>141</sup> Segundo Grilli (1999, p. 32), “a compreensão tradicional da sintaxe concentrou-se no estudo da disposição, combinação e função das proposições numa frase”, tradução nossa.

<sup>142</sup> A disposição e a estrutura dos elementos dentro de uma frase influenciam diretamente o significado que se deseja transmitir. A sintaxe ajuda a esclarecer relações entre palavras e proposições, permitindo uma compreensão mais precisa do conteúdo (Grilli, 1999, p. 36-37). Isso significa que a forma como as frases são estruturadas pode destacar a importância de certas informações, moldar a ênfase e direcionar a interpretação do leitor ou ouvinte.

<sup>143</sup> “Em português, são tempos do mundo comentado o *presente do indicativo*, o *pretérito perfeito* (simples e composto), o *futuro do presente*” (Koch, 2022, p. 57-58).

comunicativa de clarificar essa mesma identidade. O tempo verbal “presente do indicativo” indica um engajamento comunicativo, envolvendo o leitor na dinâmica do interrogatório.

As perguntas são formuladas com pronome “σύ” (tu, v. 19d. 21c. 21f), enquanto as respostas de João são dadas com “ἐγώ” (v. 20d. 23b), destacando sua identidade. A primeira resposta de João é direta e solene, elaborada por três frases coordenadas: “καὶ ὠμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὠμολόγησεν ὅτι” (Ele confessou e não negou, e confessou, v. 20abc), seguida da negação enfática de que ele fosse o Messias: “ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός” (v. 20d). Essa sequência sublinha a clareza e a ênfase da negação se sua identidade como messias esperado.

A parte final do interrogatório é introduzida por uma oração simples: “εἶπαν οὖν αὐτῷ” (disseram, pois, a ele, v. 22a), com a conjunção coordenativa “οὖν” (então) ligando essa questão às anteriores e direcionando o inquérito a uma conclusão. As duas perguntas subsequentes (v. 22bc), formuladas de maneira direta, retomam o objetivo inicial da interrogação (v. 19), usando os mesmos vocábulos: “πέμπω” (envio, v. 22c), ἀποστέλλω (envio, v. 19b); “ἵνα” (para que, v. 19c. 22c), “ἔρωτάω” (interrogo, v. 19c) e “ἀπόκρισις” (resposta, v. 22c), reforçando a continuidade e coesão do texto. A formulação: τίς εἶ; (quem és?, v. 22b), é complementada pela finalidade da pergunta: “ἵνα ἀποκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς” (para que demos resposta aos que enviaram a nós, v. 22c). O clímax do interrogatório ocorre no v. 23 onde João declara sua missão. Na pergunta final, a mudança do pronome interrogativo “τίς” (quem) para o neutro “τί” (o que) reflete uma mudança de foco, agora centrado não apenas na identidade de João, mas também em sua atividade. A formulação da pergunta com o pronome reflexivo (“σεαυτοῦ”): “τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ;” (que dizíeis a respeito de ti mesmo?, v. 22d) visa obter uma declaração clara e definitiva sobre a missão de João.

João responde citando Is 40,3: “Eu sou uma voz que clama no deserto: endireitai o caminho do Senhor”. Aqui, João (ἐγώ) se identifica como uma “voz” (φωνή) que “clama no deserto”, uma referência direta à sua função de precursor. A oração principal (v. 23c): “endireitai o caminho do Senhor” é um comando direcionado ao povo, com os substantivos “ὁδός” (caminho), no acusativo, indicando o que deve ser endireitado, e “κύριος” (Senhor), no genitivo, especificando a quem pertence caminho. João coloca essa “instrução” sob a autoridade do profeta Isaías (καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης, v. 23d), o que confere peso à sua missão e mensagem. Enquanto todas as respostas anteriores de João foram negativas, a última é positiva: “Eu sou uma voz [...]” (v. 23b). Essa declaração

prepara o leitor para o testemunho subsequente de João sobre Jesus (Jo 29-34), no qual João exaltará aquele que vem, revelando Jesus como o Cordeiro de Deus.

### 2.2.2 Segundo interrogatório: “por que, então, batizas?”

A segunda parte do interrogatório é inserida por uma oração em segundo plano – verbo “ἀποστέλλω” (envio, v. 24) no imperfeito ativo –, constituindo, assim, o contexto de proferimento desse interrogatório (v. 24-28), agora centrado na justificativa da atividade de João. Como na primeira parte, perguntas e respostas são formuladas em discurso direto (v. 25cdef. 26cde. 27abc), introduzidas numa sequência narrativa em primeiro plano (v. 25ab. 26a).

Uma única pergunta é direcionada ao que João faz: “τί οὖν βαπτίζεις” (Porque batizas, v. 25d), seguida de frases negativas – partícula negativa οὐκ (não) e duas vezes a conjunção adversativa “οὐδέ” (nem) –, que retomam as respostas negativas de João (v. 20d, 21c.e.g.h), ressaltando as personagens apresentadas na primeira parte do interrogatório, em sua sequência de proferimento: Cristo (v. 20d. 25d), Elias (v. 21c. 25e), o profeta (v. 21f. 25f). A justificativa dessa pergunta é inserida por uma conjunção causal “εἶ” (se), que indica a origem do batismo ligada a um desses personagens. Com isso afirma, por parte dos “enviados”, a ilegitimidade do batismo de João, já que ele negou ser o Cristo, Elias ou o profeta (v. 20d. 21c.e.g.h). No entanto, a legitimidade de seu batismo já foi dita no v. 23, e será reforçada a seguir no v. 33.

A resposta de João é anunciada com uma oração simples (v. 26a), em primeiro plano narrativo – formulada com o verbo ἀποκρίνομαι, na 3ª pessoa do singular, do aoristo do indicativo passivo. Em sua resposta, João não indica o sentido de sua atividade, mas liga essa atividade a Cristo, e anuncia sua vinda futura. A primeira oração é simples e direta e tem como sujeito, João: “ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι” (eu batizo com água, v. 26c), indicando o tipo de batismo que ele realiza. Na sequência, uma oração coordenada (v. 26d), seguida de uma subordinada adjetiva restritiva (v. 26e), que ressalta a situação de desconhecimento desse “alguém” que está no meio do povo. A oração continua com a construção participial “ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος” (o que vem depois de mim, v. 27a), indicando a chegada de alguém mais importante e ainda desconhecido presente no meio deles. Sua dignidade é descrita com a frase: “οὐ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιος” (eu não sou digno, v. 27b), e a oração subordinada final: “ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος” (para que solte dele a correia da sandália, v. 27c).

A seção narrativa termina com um sumário conclusivo (v. 28), que remete ao início da perícopé (v. 19). A oração, embora formulada com verbo de primeiro plano (ἐγένετο, aoristo) tem a função de sumário porque informa ao leitor o que aconteceu (“ταῦτα”, estas coisas), relacionado a tudo o que foi narrado (o testemunho de João, v. 19) e o lugar (Betânia, além do Jordão), que será o cenário de toda a narrativa seguinte (v. 29-34). Em segundo plano, são descritas as circunstâncias em que aconteceram, “ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων” (onde João estava batizando, v. 28b).

### Considerações finais

A análise linguístico-pragmática de João 1,19-28 revela como a estrutura narrativa e os elementos linguísticos colaboram para destacar a importância do testemunho do Batista. A perícopé além de reforçar a identidade de João como testemunha e não como Messias, também prepara o terreno para a revelação de Jesus como o Cristo, anunciada no prólogo (1,1-18). O uso de perguntas e respostas diretas, juntamente com as referências às expectativas messiânicas, sublinha a centralidade do testemunho na narrativa joanina.

A análise sintática revela um texto coeso e bem estruturado no formato de um inquérito sobre João e sua ação de batizar. É um texto discursivo, evidenciado pelo emprego de verbos no presente indicativo, constituindo atitude comunicativa do mundo comentado, envolto numa estrutura narrativa, mediante emprego de verbos do mundo narrativo. Isso sugere que o autor objetiva narrar o testemunho de João diante das autoridades judaicas como um evento importante, com valiosa carga significativa para o leitor de todas as épocas.

As perguntas e respostas em discurso direto são atos linguísticos – representativos, nas afirmações e negações de João (v. 19<sup>a</sup>. 20d. 21e. 21h. 23. 26c) e diretivos, nas perguntas feitas a ele (v. 19d. 21c. 21f. 22b. 22d. 25c.d.e.f)<sup>144</sup> – que, situados no contexto de “inquérito” feito pela liderança religiosa de Jerusalém, sublinham a seriedade e a oficialidade do evento e implicam que a resposta do Batista tem um peso significativo e será considerada seriamente pelas autoridades religiosas, assim como pelo leitor.

---

<sup>144</sup> No ato representativo, o falante (quando afirma, explica, lamenta, crê, conclui, nega, refere...) está empenhado a sustentar a verdade de uma proposição. Ele tende a adaptar as próprias palavras à situação do mundo. O estado do falante é aquele da crença, para o qual todos os atos representativos podem ser sujeitos a um juízo de tipo verdadeiro/falso. No ato diretivo, o falante empenha-se para que o ouvinte faça alguma coisa. O conteúdo proposicional é sempre o cumprimento de uma ação futura por parte do destinatário (OBARA, 2020, p. 111-112).



As respostas do Batista visam esclarecer sua identidade, desfazendo mal-entendidos quanto às expectativas de que ele seria o Cristo ou uma das figuras esperadas para os tempos finais. As respostas afirmativas revelam sua missão de precursor. Sua autoidentificação como uma “voz de quem clama no deserto” usa uma citação bíblica para legitimar sua missão e situá-la no cumprimento das profecias, essencial para o público judeu entender sua autoridade e papel. O relato visa convencer o leitor da veracidade e importância do testemunho do Batista, como profeta autorizado por Deus a preparar o caminho do Senhor por sua atividade profética e batismal, destacando seu testemunho como fundamental para o Evangelho de João.

### Referências

BROWN, Raymond Edward. **Comentário ao evangelho Segundo João**. Volume 1 (1-12): introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

GRILLI, Massimo. As últimas e as penúltimas palavras: a pragmática da comunicação em Mt 5,1-12. In: GRILLI, Massimo *et al.* **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 173-211.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **A coesão textual**. 22.ed. São Paulo: Contexto, 2022.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **Argumentação e linguagem**. São Paulo: Cortez, 1984.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

GRILLI, Massimo. Consideraciones en torno a la sintáctica. In: MORA PAZ, César *et al.* **Lectura pragmalinguística de la Biblia: teoría y aplicación**. Navarra: Verbo Divino, 1999. p. 31-40.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NICCACCI, Alviero. **Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo**. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica. Liber Annus. Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalém, v. 42, p. 85-108, 1992.

OBARA, Elżbieta M. As ações linguísticas: a influência do texto sobre o contexto. In: GRILLI, Massimo *et al.* **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 93-127.

**“OURO PURO” (זָהָב טָהוֹר) NA NARRATIVA EXODAL**

*Petterson Brey<sup>145</sup>*

**Resumo:** A presente comunicação se propõe a analisar as acepções teológicas da expressão “ouro puro” (זָהָב טָהוֹר) no âmbito da narrativa exodal, demonstrando seu valor enquanto moeda de alto valor econômico, bem como sua simbologia como elemento constitutivo da construção do mobiliário do Tabernáculo. A análise de uso sugere que os termos para *ouro* são selecionados por considerações estilísticas, em vez de distinções técnicas. Assim, זָהָב pode funcionar como adjetivo ou estar associado a adjetivos, ampliando seu espectro semântico. No AT, o valor do *ouro* se relaciona com a sua raridade e dificuldade de obtenção, bem como com a sua indestrutibilidade e durabilidade, sendo um símbolo de riqueza e poder. No domínio mineral, זָהָב é um recurso natural de grande valia por sua resistência, beleza e facilidade de fundição, conferindo-lhe um simbolismo estético de poder e riqueza. Metaforicamente, representa sabedoria, amizade, um bom nome, misericórdia e vida, entre outros valores. Desta forma, o *ouro* torna-se uma ferramenta teológica para evocar experiências e realidades profundas. No Êxodo, a retórica envolve o uso do *ouro* em episódios que questionam a fidelidade ao soberano legítimo. A libertação do Egito, a construção do santuário e a idolatria do *bezerro de ouro* são exemplos de como o ouro simboliza a santidade e poder de Deus. Por conseguinte, a expressão זָהָב טָהוֹר (ouro puro), frequente no Êxodo, destaca a pureza do *ouro* utilizado no Santuário, representando a santidade e justiça de Deus. A pureza do *ouro* simboliza o caráter distintivo de YHWH, sua resistência e proteção contra a opressão. Assim, o *ouro puro* reforça a santidade e a proteção divinas, diferenciando o poder justo de Deus do poder opressor de sistemas injustos.

**Palavras-chave:** ouro puro; narrativa exodal; análise narrativa.

**RESUMO EXPANDIDO**

A palavra hebraica זָהָב, traduzida para a língua portuguesa como *ouro*, aparece cerca de 385 vezes na Bíblia Hebraica (Lisowsky, 1958, p. 439-441), todavia, não é o único termo do hebraico bíblico cuja tradução pode corresponder ao substantivo *ouro*. Embora seus sinônimos tenham maior

---

<sup>145</sup> Doutor em Teologia pela PUC-SP; Doutorando em Filosofia pela UNIFESP; Pós-Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; pettersonbrey@gmail.com.

presença nos livros poéticos, limitando-se a menos de 30 passagens, alguns deles possuem relevante papel teológico, tanto no âmbito de seus respectivos contextos como de reflexões bíblicas mais amplas. Entretanto, “a análise baseada no uso real revela que o emprego de termos específicos para ‘ouro’ não sugere distinções técnicas, mas é baseado em considerações estilísticas” (Kedar-Kopfstein, 1980, p. 35).

Outrossim, existe a possibilidade de **כֶּהָן** surgir como adjetivo, ou associado a um adjetivo (Alonso Schökel, 1997, p. 190), ampliando, assim, o seu alcance semântico, de forma a se tornar a palavra mais abrangente do hebraico bíblico para referência ao *ouro* no Antigo Testamento (Wolf, 1980, p. 236). Por conseguinte, no âmbito das tradições veterotestamentárias, quanto ao seu valor, o *ouro* possui duas chaves de sentido, sendo a primeira relacionada à sua *raridade e dificuldade de obtenção* – aspecto relativo às transações comerciais e negócios –, enquanto a segunda, por sua vez, relaciona-se com a sua *indestrutibilidade e durabilidade* – aspecto relativo ao mineral em si (Ryken; Wilhoit; Longman III, 1998, p. 340-341). Destarte, a percepção das nuances semânticas, que conferem os diversos sentidos aplicados ao emprego da palavra **כֶּהָן**, decorre dessas relações de adjetivação (Wolf, 1980, p. 236-237).

No que tange aos aspectos comerciais e transações de negócios, o *ouro* se torna símbolo de riqueza e poder justamente porque não existem, no perímetro das *locações cênicas* da narrativa exodal, qualquer referência à exploração de minas e/ou extração deste minério. Todo o *ouro* que circula nas mãos das personagens da história do êxodo é oriundo de fora dessa região, trazido por meio de relações comerciais e negócios com pessoas de outros povos. Como moeda corrente para o exercício de tais transações, atrelada à dificuldade de se obtê-la, o *ouro*, pela sensação de proteção e garantia de subsistência relacionada a sua posse, é objeto de desejo nas relações e conflitos interpessoais das personagens (Kedar-Kopfstein, 1980, p. 35-38).

No que se refere aos aspectos minerais do *ouro*, nota-se que **כֶּהָן** já surge, na narrativa exodal, como um produto extraído da natureza. Dessa forma, seu valor está relacionado a aspectos de sua composição mineral, tais como, sua *resistência e beleza*, bem como a *facilidade de fundição*, que permitem que sejam forjados objetos de grande *durabilidade e fascínio*. Esse aspecto estético confere à posse do *ouro*, e/ou objetos com ele confeccionados, uma relação simbólica com o *poder* e a *riqueza*, que, em

última instância, são, também, símbolos de *proteção* e *abundância* (Ryken; Wilhoit; Longman III, 1998, p. 341).

Em perspectiva, portanto, das dimensões metafóricas evocadas pela presença do vocábulo **כָּהָן** nos textos bíblicos, nota-se que, poética e retoricamente, o *ouro* é convertido em um padrão de valor, que pode ser aplicado a diversas situações (Kedar-Kopfstein, 1980, p. 39). Uma vez estabelecidas as propriedades metafóricas, ganha-se uma importante ferramenta teológica, que denota sentidos poéticos que transcendem a mera retórica, isto é, sentidos que produzem o efeito de “trazer à tona áreas da experiência e da realidade que exigem ser ditas” (Ricoeur, 1974, p. 46; cf. Ricoeur, 1975, p. 384-399).

Conquanto sua presença ganhe conotações simbólicas relacionadas ao *poder* e à *riqueza*, há de se perquirir acerca dos sentidos que exigem ser ditos, em realidade, pelo *discurso narrativo*. *Poder* e *riqueza* podem se constituir como características da *presença* e *sustento* divino, no entanto, em contrapartida, podem representar a viabilização da *injustiça* e *opressão*. Em perspectiva da estratégia retórica da narrativa exodal, nota-se que a *legitimidade do poder* se constitui como um dos principais elementos da *unidade temática* do livro do Êxodo, tendo, de um lado o sistema discricionário do Egito escravista, fazendo *mau uso do poder*, ao *oprimir* os materialmente vulneráveis, e, por outro lado, a ação do SENHOR, que legitima seu *poder* através de suas ações de *libertação* e *sustento* (Brey, 2019b, p. 73-86), que caracterizam a sua *santidade*.

Dessa forma, o mau uso do *ouro* implica, simbolicamente, no *mau uso do poder*, visto que são abundantes as referências bíblicas relacionadas ao mau uso do *ouro*, com conotações metafóricas relacionadas à *avareza*, *desonestidade*, *roubo*, *opressão* e *injustiça* (Ryken; Wilhoit; Longman III, 1998, p. 341). A forma como o *ouro* é utilizado no livro do Êxodo possui íntima relação com a *unidade temática* da narrativa. A estratégia retórica do texto exodal coloca a presença de **כָּהָן** no meio dos principais episódios em que a *fidelidade* ou *infidelidade* ao *legítimo soberano* está em questão (Sailhamer, 2009, p. 44-48).

Uma das principais camadas temáticas que perpassa toda a narrativa exodal – a *legitimidade do poder: santidade* –, em perspectiva metafórica, é claramente simbolizada pelo uso do *ouro*, como emblema de reconhecimento e adoração ao *legítimo poder* garantidor de *justiça* e *sustento*: (1) ao serem *libertados* da *opressão egípcia*, o povo hebreu recebe *ouro*, como presente do povo egípcio, que demonstra, com isso,

ao reconhecer o *favor* de YHWH, uma *índole* distinta a do seu faraó (Ex 3,21.22; Ex 11,2.3; Ex 12,35.36); (2) como elemento condicional da *eleição* dos hebreus como *reino de sacerdotes e nação santa* (Ex 19,4-6), requereu-se que o povo jamais manifestasse as *feiçõs* de seu antigo *opressor* (o sistema faraônico) vertidos em seu *comportamento*, razão pela qual vetou-se que se confeccionassem quaisquer deuses de prata ou de *ouro* (Ex 20,23); (3) assim como o povo recebera *ouro*, em sinal de *mercê*, das mãos do povo egípcio, o SENHOR pediu, como oferta de *reconhecimento de sua soberania*, que o povo doasse *ouro* para a construção do santuário que representaria sua *proteção* e *sustento*, vertidos pela sua *presença contínua* (Ex 25,3); (4) o povo, entretanto, com finalidades cúlticas, funde o *ouro* para a confecção de um *bezerro de ouro* para si.

Conforme as proposições de Albertz (2016, p. 37-56) e Markl (2016, p. 57-87) sobre o posicionamento central do episódio do *bezerro de ouro* na estrutura literária dos textos de *instrução* e *execução* da construção do santuário exodal, a simbologia que eflui deste relato de *deserção* e *idolatria*, viabilizada pela presença do vocábulo **בָּזָז**, confere um realce dourado aos sentidos metafóricos da construção do tabernáculo para habitação de Deus com seu povo. Primeiro em relação ao que, exatamente, aquele objeto (bezerro) fazia representação, e, em segundo lugar, o procedimento utilizado para a sua confecção. As respostas a estas duas questões constituem-se como elementos elucidadores acerca da simbologia envolvida na construção do santuário, porquanto os lugares *santo* e *santíssimo*, exclusivamente, possuíam seus móveis revestidos como *ouro puro*, isto é, a *santidade* do SENHOR é simbolizada por este elemento.

Alter comenta que, embora haja indícios de que, em face da demora do retorno de Moisés do alto do Sinai, a intenção inicial do povo fosse recorrer à *proteção* de divindades egípcias (Ex 32,1), essa ideia logo evoluiu, por mediação de Arão, para o que ele mesmo chamou de *uma festa para o SENHOR* (Ex 32,5) (Atler, 2008, p. 494). Cassuto argumenta que, em função da experiência que o povo já tinha tido com o seu Deus *libertador*, é improvável que fosse justificada, agora, a confecção desse artefato para substituir YHWH por outra divindade (Cassuto, 1967, p. 407-408). Em concordância, Houtman (1996, p. 607) e Sailhamer (1992, p. 310-311) asseveram que a iniciativa possa ter sido a de retratar fisicamente YHWH diante da frente de batalha, o que, de fato, não deve ser considerado como politeísmo, mas sim idolatria, transgredindo Ex 20,23. Tal entendimento encontra aderência no fato de que, na iconografia contextual ao *mundo narrado*, a imagem de um bovino macho, comumente retratado em imagens cúlticas, representava *poder* e *proteção* (Van Dam, 2003, p. 368-369).

No que se refere ao processo de confecção, Cassuto assevera que pelo vocabulário utilizado para descrever como o *bezerro* foi modelado com instrumentos, ao invés de fundição, denota que não se trata de um artefato de *ouro* maciço (Cassuto, 1967, p. 412). Além disso, de acordo com Van Dam, a referência da destruição do objeto por fogo sugere que se tratava de uma peça de *madeira*, revestida com o *ouro* obtido pela fundição das *argolas* fornecidas como *oferta* pelo povo (Ex 32,2.3) (Van Dam, 2003, p. 369-370). Propositalmente a descrição desse procedimento se constitui como uma contrafação de todo o simbolismo empregado nas *instruções* de construção da *mesa*, segundo as quais, as *madeiras de acácias* deveriam ser revestidas com *ouro*.

A partir destas duas perspectivas – representação e procedimento de confecção –, o episódio do *bezerro de ouro* sublinha, por contraste, o simbolismo do santuário, tendo  $\text{בְּיָדֵינוּ}$  como elemento mediador de sentidos. No que tange ao fator representativo, o povo errou o alvo, não no aspecto de que a simbologia se referia a adoração ao SENHOR, mas em como isso deveria ser feito. A ordem para que não se representasse Deus por estátuas de *ouro* representa a ideia de que não se pode cultuar a ele como se cultuavam outros deuses.

Isso significa que a ênfase não deveria estar no ritual em si, mas no sentido daquela relação cültica. Destarte, por YHWH ter provado – através da manifestação da sua *justiça*, vertida em seu *comportamento salvífico*, ao *ouvir o grito* dos oprimidos, *se irritar* contra a injustiça e *agir contra* a opressão violenta (Grenzer, 2014, p. 19-34) – a *legitimidade* da sua *soberania*, Ele se distinguia, por sua *santidade*, de todos os outros deuses. Entretanto, confeccionar um artefato de *ouro* para representá-lo, contrariando Ex 20,23 (Durham, 1987, p. 319), consistia em rebaixá-lo ao nível moral dessas outras divindades, e mais do que isso, seria uma obliteração da simbologia que emana da relação entre o SENHOR e o povo.

Essa simbologia, por conseguinte, tornara-se mais prejudicada pela deturpação do processo de confecção do artefato de *ouro*. Porquanto, em perspectiva da contrafação das *instruções* para *execução* da construção do santuário, segundo as quais, as *madeiras de acácias* deveriam ser revestidas com *ouro*, todo o potencial metafórico evocado pelo emprego daquele vegetal seria obliterado pela simbologia referente à figura do *bezerro*, cuja representação alude, justamente, a tudo o que o ritual do santuário quer se opor (Propp, 2006, p. 580-853). Por conseguinte, um ritual que nega os sentidos relativos aos aspectos distintivos do *caráter* e da *justiça* do SENHOR, como *protetor* e *mantenedor*, é uma falsificação da própria imagem de Deus e sua *santidade*.

Dessa forma, em perspectiva da relação construta-absoluta **זָהָב טָהוֹר** – que ocorre 27 vezes na Bíblia Hebraica, das quais, 24 presenças se dão no livro do Êxodo, mais especificamente, nos textos de *instrução* e *execução* da construção do santuário (Alonso Schökel, 1997, p. 190) –, traduzida como *ouro puro*, encontra-se a designação acerca da qualidade do mineral que deveria ser utilizado para revestir o móvel de *madeiras de acácia*, bem como confeccionar os utensílios que deveriam ser dispostos sobre a *mesa*. A pureza designada, de acordo com Propp, refere-se ao processo de fundição do *ouro* até que reste apenas, livre de qualquer impureza, o metal mais *valioso* e *duradouro*, que convém representar a *santidade absoluta* de Deus (Propp, 2006, p. 380). Essa especificidade evocada pela adjetivação de *pureza* se opõe diametralmente ao simbolismo retratado pelo *bezerro de ouro*.

Enquanto o *bezerro de ouro*, em sua constituição material, evocava um ritual de louvor ao SENHOR, baseado nos termos do próprio povo (Macchi, 2009, p. 267), o ritual do santuário visava a celebração da união de Deus com seu povo, baseada nos termos da *aliança* firmada no Sinai. Em seu discurso preambular à promulgação da legislação do Antigo Israel no Sinai (Ex 19,4-6), YHWH deixa claro que os termos *legitimadores* daquele *concerto* eram, justamente, o seu *caráter* e *justiça* – reconhecíveis nas *feições* de seu *comportamento* diante da opressão e da injustiça –, que deveriam ser incorporados, em forma de lei, no *comportamento* de Israel, ou seja, essas mesmas características que deram *legitimidade* ao SENHOR, como *soberano* ao propor uma *aliança*, constituíam-se como a contrapartida exigida do povo para que se validasse o *pacto* sinaítico (Brey, 2019a, p. 143-192; cf. Fischer; Markl, 2009, p. 215-216). Entretanto, ao simbolizar esses termos por meio de uma imagem comum a qualquer deus pagão, o povo israelita estava depreciando os termos *legitimadores* da *aliança*, isto é, seu louvor restringia-se apenas ao fato de sua divindade ter sido vitoriosa sobre outra divindade, no entanto, esquecia-se da contrapartida baseada no *caráter* e na *justiça* – *santidade* – do SENHOR, que, de fato, era o grande diferencial entre ele e os demais deuses, bem como deveria ser o diferencial entre Israel e os demais povos.

Assim, a insistência relativa à *pureza* do *ouro*, requerida pela expressão **זָהָב טָהוֹר**, – que, em perspectiva de sua relação construta-absoluta, se constitui quase que como uma exclusividade das narrativas do santuário exodal –, evidencia, no âmbito da presente tese doutoral, algumas asserções propositivas: (1) a fascinante beleza do *ouro puro* representa as credenciais distintivas do *caráter* e *justiça* do SENHOR – que representa sua *santidade*: fundamento retórico da própria legislação de Israel –, em oposição ao sistema opressor do faraó egípcio; (2) as propriedades de resistência superior do *ouro puro*



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

representa a superioridade do *poder* de YHWH frente ao *poder* opressor de sistemas injustos de autoridade, bem como sua capacidade de *revestir* e *proteger* ideais de defesa dos mais vulneráveis. O *ouro puro*, portanto, designa-se para *blindar* a *pureza* das *madeiras de acácias*, que, como salientado anteriormente, são expressão da *presença* e *sustento – santidade* – do SENHOR, garantindo a sobrevivência digna de todas as pessoas que vivem sob a jurisdição do *reino de sacerdotes e nação santa*.

### REFERÊNCIAS

ALBERTZ, Rainer. Beobachtungen zur Komposition der priesterlichen Text Ex 25–40. In: HOPF, Matthias; OSWALD, Wolfgang; SEILER, Stefan (Hrsg.). **Heiliger Raum: Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40.** (Theologische Akzente – Band 8). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, p. 37-56.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português.** São Paulo: Paulus, 1997.

ALTER, Robert. **The Five Books of Moses: a translation with commentary.** New York: W. W. Norton & Company, 2008.

BREY, Petterson. **O primeiro discurso direto do Senhor no Sinai: um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7.** 2019a. 211 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22112>. Acesso em: 28 jul. 2022.

BREY, Petterson. O projeto do êxodo e a legitimidade do poder. **Revista Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 24, n. 2, p. 73-86, jul./dez. 2019b. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v24n2p73-86>. Acesso em: 28 fev. 2023.

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus.** Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

DURHAM John I. **Exodus.** (Word Biblical Commentary, vol. 3). Dallas: Word, Incorporated, 1987.

FISCHER Georg; MARKL, Dominik. **Das Buch Exodus.** (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament. 2). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2009.

GRENZER, Matthias. O grito dos oprimidos (Ex 2,23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião** da UNICAP, Recife, v. 4, n. 1, p. 19-34, dez. 2014b. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/2237-907x.2014v4n1.p319-334>. Acesso em: 11 ago. 2022.

HOUTMAN, Cornelis. **Exodus, vol. 3.** (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters Publishers, 1996.

KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin. אֲרִי. In: BOTTERWECK, G. Johannes. RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**, vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 32-40.

LISOWISKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.** Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.

MACCHI, Jean-Daniel. Exode. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Éd.). **Introduction à L'Ancien Testament.** (Le Monde de la Bible n° 49). Genève: Editions Labor et Fides, 2009, p. 256-268.

MARKL, Dominik. Zur literarischen und theologischen Funktion der Heiligtumstexte im Buch Exodus. In: HOPF, Matthias; OSWALD, Wolfgang; SEILER, Stefan (Hrsg.). **Heiliger Raum: Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40.** (Theologische Akzente – Band 8). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, p. 57-87.

RICOEUR, Paul. Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard (Hrsgs.). **Metapher.** Zur Hermeneutik religiöser Sprache. (Evangelische Theologie Sonderheft, 34 – Supplement). München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, p. 45-70.

RICOEUR, Paul. **La métaphore vive.** (L'ordre philosophique collection dirigée par François Wahl). Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RYKEN, Leland; WILHOIT, James C.; LONGMAN III, Tremper (Eds.). **Dictionary of Biblical Imagery: an encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible.** Downers Grove: IVP Academic, 1998, p. 890-892.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary.** (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SAILHAMER, John H. **The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition, and Interpretation.** Downers Grove: IVP Academic, 2009.

VAN DAM, Cornelis. Golden Calf. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 368-371.

WOLF, Herbert. אֱלֹהִים. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). **Theological Wordbook of the Old Testament.** Chicago: Moody Publishers, 1980, p. 236-237.

## O USO DA IA NA EXEGESE BÍBLICA: DESENVOLVIMENTO DE GPTs ESPECIALIZADOS EM EXEGESE BÍBLICA

*José Roberto Cristofani\**

**Resumo:** Esta comunicação explora as potencialidades da IA na exegese bíblica, focando no desenvolvimento de GPTs especializados para essa finalidade. A apresentação sublinha o impacto da IA na interpretação dos textos bíblicos, evidenciando como tecnologias avançadas podem revolucionar a compreensão e o estudo das Escrituras Sagradas. Os objetivos da comunicação são claros: destacar as capacidades dos GPTs na análise exegética, treiná-los em métodos específicos de interpretação e exemplificar seu uso prático na análise de narrativas bíblicas. O resultado destacado é o envolvimento dos estudantes de teologia na aprendizagem de métodos exegéticos, aproveitando a acessibilidade e a orientação que os GPTs podem oferecer. Isso não apenas enriquece a formação acadêmica, mas também democratiza o acesso às áreas especializadas da exegese bíblica, promovendo uma abordagem colaborativa e inclusiva no estudo das Escrituras. A aplicação da IA na exegese bíblica representa uma abordagem inovadora para enfrentar os desafios históricos enfrentados pelos estudiosos da Bíblia. Os GPTs são capazes de compreender a complexidade dos métodos exegéticos, permitindo uma análise detalhada e aprofundada dos textos sagrados.

**Palavras-chave:** exegese e IA; inteligência artificial; Bíblia e IA; GPTs.

### Introdução

A emergência da inteligência artificial (IA) tem reformulado inúmeros campos do conhecimento humano, desde a medicina até as ciências humanas. Na esfera da exegese bíblica, a integração de tecnologias como os Modelos de Linguagem de Grande Escala (LLMs), particularmente os GPTs, promete enriquecer a maneira como os textos bíblicos são estudados e interpretados.

Esta comunicação visa explorar as potencialidades dos GPTs no contexto da exegese bíblica, não apenas como uma ferramenta de interpretação textual, mas também como um meio para democratizar o acesso às áreas especializadas da exegese, tornando a aprendizagem desses métodos mais acessível a um número maior de estudantes das Escrituras.

A relevância deste tema baseia-se na capacidade dos GPTs de processar e analisar grandes volumes de texto, proporcionando percepções que exigem extensa pesquisa manual e interpretações subjetivas. O uso dessas ferramentas na exegese bíblica acelera o processo de análise textual, automatiza trabalhos repetitivos e introduz um nível de profundidade e precisão que é transformador para o

---

\* Doutor em Teologia (AT). Professor na FATIPI – Faculdade de Teologia de São Paulo. Email: dr cristofani@gmail.com

campo. Além disso, os GPTs podem ser customizados para adaptar-se a métodos exegéticos específicos, conectando-se às necessidades e contextos variados dos utilizadores. Esta customização é o treinamento, que facilita uma abordagem mais direcionada e contextualizada da interpretação bíblica, respeita as nuances e complexidades dos textos e proporciona uma análise ecumênica da Bíblia.

Quais são, então, as potencialidades dos GPTs para lidar com textos bíblicos?

## **1 Potencialidades dos GPTs**

Os Modelos de Linguagem de Grande Escala (LLMs), como os GPTs (Generative Pre-trained Transformers), representam um avanço significativo na capacidade da inteligência artificial de processar e compreender textos complexos, incluindo os textos bíblicos. Esses modelos são treinados em grandes corpora de texto e utilizam técnicas avançadas de processamento de linguagem natural para gerar e interpretar texto de forma autônoma. Entre suas capacidades, destacamos as seguintes:

### **1.1 Capacidade de Compreensão Contextual**

Os GPTs são projetados para entender o contexto em que as palavras e frases são usadas, permitindo uma interpretação mais precisa dos textos bíblicos. Isso é crucial na exegese, onde o contexto histórico, cultural e linguístico dos textos influencia significativamente sua interpretação. Os modelos LLMs podem captar nuances semânticas e sintáticas que contribuem para uma análise mais profunda e precisa dos significados dos textos.

### **1.2 Processamento de Grande Volume de Texto**

Um dos maiores benefícios dos GPTs é sua capacidade de processar grandes volumes de texto de maneira eficiente. Isso é especialmente útil na exegese bíblica, uma vez que estudiosos frequentemente lidam com extensos *corpus* textuais que abrangem diferentes livros, períodos históricos e estilos literários. Os GPTs podem realizar análises abrangentes e rápidas de textos bíblicos, facilitando a comparação de passagens, identificação de padrões e análise de paralelos literários.

### **1.3 Adaptação a Diferentes Gêneros Literários**

Os textos bíblicos abrangem uma ampla variedade de gêneros literários, desde narrativas históricas e poesia até profecias e textos legais. Os GPTs são versáteis o suficiente para lidar com essa

diversidade, adaptando-se aos diferentes estilos e estruturas textuais presentes na Bíblia. Isso permite uma análise mais especializada e aprofundada de cada gênero literário, fornecendo percepções específicas que enriquecem a compreensão das Escrituras.

#### **1.4 Auxílio na Interpretação Hermenêutica**

A hermenêutica bíblica envolve princípios interpretativos que ajudam na compreensão das Escrituras. Os GPTs podem ser usados para aplicar esses princípios de interpretação de forma consistente e objetiva, fornecendo uma base sólida para análises exegéticas mais profundas e rigorosas. Isso não apenas promove uma interpretação mais informada dos textos, mas também ajuda a evitar interpretações arbitrárias ou tendenciosas.

#### **1.5 Promoção da Colaboração Acadêmica**

A capacidade dos GPTs de gerar análises e insights automáticos pode facilitar a colaboração entre estudiosos da Bíblia, permitindo que compartilhem resultados de pesquisa de maneira eficiente e baseada em dados. Isso promove um ambiente acadêmico mais colaborativo e dinâmico, visto que diferentes abordagens e perspectivas podem ser exploradas e debatidas com base em evidências concretas geradas pelos modelos LLMs.

Essas potencialidades dos GPTs na exegese bíblica não apenas modernizam o campo, mas também abrem novas perspectivas para a interpretação e aplicação das Escrituras Sagradas em contextos contemporâneos.

## **2 Treinamento (Customização) dos GPTs**

Os GPTs oferecem a flexibilidade de serem treinados e customizados para aplicar métodos exegéticos específicos na interpretação dos textos bíblicos. Essa capacidade permite que os modelos LLMs sejam ajustados para atender às necessidades individuais dos usuários, adaptando-se a diferentes tradições interpretativas e enfoques metodológicos na exegese. Abaixo estão os principais aspectos desse processo.

## **2.1 Seleção e Definição de Métodos Exegéticos**

Antes do treinamento, é crucial selecionar e definir quais métodos exegéticos serão aplicados pelo GPT. Isso pode incluir abordagens como histórico-crítica, narrativa, teológica, linguística, entre outras. Cada método exegético possui suas próprias diretrizes interpretativas e técnicas analíticas, que serão incorporadas ao treinamento do modelo.

## **2.2 Ajuste dos Parâmetros do Modelo**

Durante o processo de customização, os parâmetros do GPT são ajustados para otimizar sua performance na aplicação do método exegético escolhido. Isso pode envolver ajustes na arquitetura do modelo, nos dados de treinamento utilizados e nos critérios de avaliação da qualidade das respostas geradas pelo modelo.

## **2.3 Treinamento com Corpus Exegético**

Os GPTs são treinados com um corpus específico de textos bíblicos e materiais exegéticos relevantes ao método escolhido. Esse treinamento visa familiarizar o modelo com o vocabulário, estruturas sintáticas e temas recorrentes nos textos sagrados, preparando-o para gerar respostas coerentes e contextualizadas de acordo com as diretrizes exegéticas.

## **2.4 Validação e Ajustes Iterativos**

Após o treinamento inicial, são realizadas etapas de validação e ajustes iterativos para garantir a precisão e a consistência das análises geradas pelo GPT. Isso inclui a revisão de respostas produzidas pelo modelo por especialistas em exegese, ajustes nos prompts e refinamentos nos conjuntos de dados utilizados para treinamento.

## **2.5 Implementação e Utilização Prática**

Uma vez customizado, o GPT está pronto para ser implementado na prática exegética. Ele pode ser utilizado por estudiosos da Bíblia, pastores e líderes religiosos como uma ferramenta para realizar análises textuais aprofundadas, aplicando o método exegético específico de forma consistente e rigorosa.

## 2.6 Benefícios da Customização

A customização dos GPTs em métodos exegéticos específicos oferece benefícios significativos, como a padronização na aplicação de técnicas interpretativas, a redução de vieses interpretativos individuais e a promoção de uma abordagem mais acurada e disciplinada na exegese bíblica.

Essa capacidade de treinar e customizar os GPTs em métodos exegéticos específicos representa uma aplicação avançada da IA na exegese bíblica, potencializando a precisão e a profundidade das interpretações dos textos sagrados.

## 3 GPT Treinado em Metodologia Exegética<sup>146</sup>

A customização e treinamento de GPTs para a aprendizagem de metodologia exegética representam um avanço significativo na aplicação da inteligência artificial no estudo da Bíblia. Nesta seção, detalharemos o processo pelo qual treinamos um GPT específico utilizando o recurso “Meus GPTs” do ChatGPT, que permite personalização e adaptação conforme necessidades específicas.

### 3.1 Seleção e Preparação de Literatura Especializada

Primeiramente, selecionei uma variedade de recursos acadêmicos, incluindo artigos e livros em formato PDF, que abordam métodos e abordagens exegéticas utilizadas na interpretação bíblica. Esses materiais foram cuidadosamente escolhidos para fornecer uma base sólida de conhecimento teórico e prático necessária para o treinamento do GPT.

### 3.2 Utilização do Recurso “Meus GPTs” do ChatGPT

A plataforma “Meus GPTs” oferece uma interface intuitiva para customização de GPTs, permitindo o *upload* dos materiais selecionados diretamente para o sistema. Este processo facilita a ingestão de conteúdo e a preparação do GPT para aprender e aplicar os métodos exegéticos ensinados nos textos acadêmicos.

### 3.3 *Design* e Engenharia de Prompts

---

<sup>146</sup> GPT disponível para uso público em <https://bit.ly/3WbDzvb>



Para otimizar o treinamento do GPT, segui as melhores práticas de design e engenharia de prompts recomendadas pela comunidade de inteligência artificial. Escrevi instruções detalhadas e precisas, utilizando linguagem clara e direcionada, para guiar o GPT na compreensão e na aplicação dos métodos exegéticos estudados.

### 3.4 Iterações e Refinamentos

O processo de treinamento envolveu múltiplas iterações, onde testei o GPT com diferentes prompts e revisões das instruções. Através dessa abordagem iterativa, ajustei e refinei o treinamento até alcançar respostas consistentes e precisas do GPT, garantindo assim a qualidade e a confiabilidade das análises exegéticas produzidas.

### 3.5 Disponibilidade e Aperfeiçoamento Contínuo

O GPT treinado está disponível para uso público, acessível através do link na nota 1. Encorajo o uso contínuo e feedback dos usuários para melhorar ainda mais a acurácia e a eficiência do GPT na análise exegética. A colaboração e a contribuição da comunidade serão fundamentais para aprimorar a capacidade do GPT de lidar com desafios complexos na exegese bíblica.

## **4 GPT Treinado no Método Literário-Estrutural<sup>147</sup>**

Para fins de demonstração prática, treinei um GPT no Método Literário-Estrutural proposta na ementa do GT 4 – Exegese e Teologia Bíblica, que alista os seguintes passos: 1. Texto e Tradução: Primeiramente, selecione um texto bíblico específico e adote a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), para garantir uma base consistente para a análise exegética. 2. Delimitação e Estrutura: Defina claramente os limites do texto selecionado e identifique a estrutura literária da perícopa, indicando os versículos. 3. Análise Linguístico-Sintática: Utilize o GPT para realizar uma análise detalhada da linguagem e da sintaxe do texto. Isso envolve a identificação de elementos gramaticais, como tipos de frases, tempos verbais, uso de substantivos e adjetivos, entre outros aspectos linguísticos relevantes. 4. Análise Literária: Explore os elementos literários presentes no texto, como personagens, enredo, figuras de linguagem, estilo narrativo, e temas recorrentes. 5. Semântica: Analise o significado das palavras e expressões utilizadas no texto dentro do seu contexto original e cultural. O GPT pode

---

<sup>147</sup> GPT disponível para uso público em <https://bit.ly/45RkcuD>

oferecer insights sobre o sentido denotativo e conotativo de termos específicos, contribuindo para uma interpretação mais precisa. 6 Pragmática: Considere o contexto prático e situacional em que o texto foi escrito e recebido pelos seus primeiros ouvintes/leitores. O GPT pode ajudar a contextualizar as mensagens implícitas e os propósitos comunicativos do texto dentro da sua época e cultura. 7 Hermenêutica: Aplique métodos hermenêuticos para interpretar o texto, incluindo princípios de interpretação histórico-crítica, teológica e contextual. O GPT pode ser configurado para oferecer reflexões sobre a relevância e aplicação contemporânea do texto bíblico.

### **5 GPT Treinado em Análise de Narrativas Bíblicas<sup>148</sup>**

Em minhas aulas de Exegese do Antigo Testamento, desenvolvi um *prompt* especialista em análise de narrativas bíblicas. O livro escolhido para exegese foi Josué. Instruí o GPT a ser um especialista em Análise de Narrativas Bíblicas. Seu objetivo era ajudar os estudantes na análise das narrativas de forma mais adequada para as necessidades deles.

Por conta da variação das IAs, escolhemos o ChatGPT como plataforma para executar o *prompt*. Também testamos o *prompt* em outras IAs (Claude, Gemini e Copilot), obtendo resultados semelhantes. Mas, pela popularidade do ChatGPT e a familiaridade dos estudantes com essa IA, escolhemos essa última.

Redigi um ebook com os princípios da análise de narrativas bíblicas e forneci como parâmetro ao ChatGPT. O texto era composto de doze passos, que fornecia uma análise detalhada de narrativas. Direcionei o *prompt* para apresentar, como resultado, uma análise consistente, coerente, criativa e detalhada do texto bíblico dado. O resultado da análise deve ser numerada rigorosamente correspondendo aos seguintes passos: Passo 1: Contextualização da Narrativa; Passo 2: Segmentação em Cenas e Episódios; Passo 3: Análise de Enredo e Estrutura; Passo 4: Análise do Tempo e do Espaço; Passo 5: Análise dos Personagens; Passo 6: Análise do Estilo; Passo 7: Análise da Tensão e a Resolução; Passo 8: Análise do Autor e Narrador; Passo 9: Análise dos Temas e Subtemas; Passo 10: Análise da Função da Narrativa na Macronarrativa; Passo 11: Análise da Intertextualidade; Passo 12: Interpretação Criativa e Exposição.

---

<sup>148</sup> GPT disponível para uso público em <https://bit.ly/46aTVrr>

## Conclusão

Com a exposição feita anteriormente, ainda nem arranhamos as muitas possibilidades e desafios do uso da IA no contexto de análise bíblica. Como possibilidades do uso da IA na leitura da Bíblia, além dos GPTs especializados, é possível treinar inteligências para usos diversos nas tarefas de leitura bíblica. Cito um exemplo promissor, que são os Agentes Inteligentes. Com eles, podemos criar equipes especializadas em cada passo exegético para fornecer respostas precisas e bem fundamentadas. Além disso, podemos estruturar os agentes de forma a proporcionar debates sobre métodos e abordagens diversas das Escrituras.

Quanto aos desafios do uso da IA na leitura da Bíblia, enumero, entre outros, pelo menos cinco desafios com os quais precisamos lidar. Em primeiro lugar, o discernimento espiritual, já que a Bíblia aborda aspectos espirituais e transcendentais que podem ser difíceis para a IA capturar e entender, uma vez que são conceitos subjetivos e complexos. Em segundo lugar, é preciso considerar os valores éticos e morais, pois a Bíblia é uma fonte fundamental de valores éticos e morais para todos nós. Garantir que os sistemas de IA sejam desenvolvidos e utilizados de maneira alinhada com esses princípios éticos é um desafio significativo. Em terceiro lugar, é necessária a personalização e empatia na interação com a Bíblia, que, muitas das vezes, envolve uma conexão pessoal e emocional profunda. Desenvolver sistemas de IA capazes de fornecer essa conexão personalizada e empática pode ser um desafio substancial.

Além disso, há o desafio de lidar com a diversidade de interpretações, isso porque existem várias denominações religiosas e tradições interpretativas diferentes da Bíblia. Criar sistemas de IA capazes de lidar com essa diversidade de forma respeitosa e precisa é um desafio considerável. Finalmente, o desafio do limite do Conhecimento, pois, embora a IA possa processar grandes quantidades de informações, há aspectos da fé e da espiritualidade que transcendem o conhecimento humano e podem ser difíceis de incorporar em sistemas de IA.

## Referências

BROWN, Christian. *ChatGPT Prompts Mastering*. USA: Xtro Media, 2023.

ELROD, A.G. **Uncovering Theological and Ethical Biases in LLMs: An Integrated Hermeneutical Approach Employing Texts from the Hebrew Bible**. Amsterdam, *Hiphil Novum*, vol. 9, Issue 1, pp. 2-45, 2024.

GRAVES, Mark. **ChatGPT's Significance for Theology.** *Theology and Science*, 21:2, pp. 201-204, 2023.

LARGUESA, Ricardo Pupo. **Engenharia de Prompt para Devs.** São Paulo: Casa do Código, 2024.



# GT 5

## Mística e Espiritualidade

# GT 5

## **Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Ceci Maria Costa Baptista Mariani - PUC SP

Dr<sup>a</sup>. Maria José Caldeira do Amaral - PUC SP

Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza - PUC MINAS

## **Ementa:**

O Grupo de Trabalho (GT) Mística e Espiritualidade é um espaço de pesquisa e discussão que reúne pesquisadores, autores, professores e estudantes. Seu foco é o estudo da experiência espiritual e mística em contextos amplos, considerando a história das religiões universais. Nesse contexto, o GT enfrenta desafios como a construção conceitual, a tendência à apologia e ao proselitismo, bem como a autenticidade metodológica. Além disso, busca aprofundar a compreensão dos textos místicos e dos santos, profetas e mestres. A abordagem é interdisciplinar, dialogando, a partir da Teologia e Ciências da Religião, com áreas como Psicologia, Filosofia, História, Literatura, Arte, Tecnologia, Sociologia, Política, Economia e Biologia. Essa perspectiva enriquece o debate contemporâneo sobre a experiência do divino e do sagrado. Os objetivos principais do GT são avançar no diálogo interdisciplinar e promover reflexões éticas, estéticas, epistêmicas e morais sobre a experiência mística e espiritual humana. Essa pesquisa busca ampliar e aprofundar nossa compreensão do divino e do sagrado, considerando sua relevância tanto no âmbito individual quanto coletivo.

**PERCEBENDO DEUS: A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DE PIETRO UBALDI SOB A  
ÓTICA DE WILLIAM ALSTON**

*Alexsandro Melo Medeiros<sup>149</sup>*

**Resumo:** Pietro Ubaldi foi um filósofo espiritualista e místico cristão do séc. XX, que nasceu na cidade de Foligno, na mística região da Úmbria, na Itália. Em sua obra *Ascese Mística* temos vinte e seis capítulos de pura mística experimental onde Ubaldi analisa o seu próprio caso individual e pessoal através do qual, como ele mesmo afirma, se alcança o êxtase mergulhado no imenso oceano de amor que é Deus. William Alston, por sua vez, fez uma extensa e profunda análise da percepção mística em sua obra *Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada*. O objetivo desta comunicação, portanto, é fazer uma análise da experiência mística tal como relatada por Ubaldi, interpretada de acordo com os pressupostos da análise realizada por Alston. A obra de Ubaldi pode facilmente se adequar ao objetivo central do livro de Alston, que é a ideia de que uma suposta consciência direta de Deus pode prover justificção para certos tipos de crenças em relação a Ele. Além disso, pretende-se considerar, de modo mais específico, os três graus de imediatez da percepção mística, tal como entende Alston, e aplicar ao caso particular de Ubaldi. Demonstra-se como o caso particular de Ubaldi pode se aplicar sobretudo aos casos de imediatez mediada e percepção mediata.

**Palavras-chave:** experiência mística; percepção mística; Deus.

**Introdução**

Pietro Ubaldi foi um filósofo espiritualista e místico cristão do séc. XX, que nasceu na cidade de Foligno, na mística região da Úmbria, na Itália. Foligno é uma cidade que fica a apenas 18km da cidade de Assis, por isso, não seria exagero dizer que, desde criança, Ubaldi viveu sob a aura mística do *Poverello de Assis* (como é conhecido São Francisco de Assis). Foligno é também a cidade de Santa Ângela (1248-1309)<sup>150</sup>, também franciscana. A Santa ingressou na Ordem Terceira de São Francisco aos 37 anos de idade, em 1285, sendo que “o marco que distingue sua vida religiosa, sua primeira grande iluminação, deu-se em 1291, por ocasião de sua peregrinação a Assis” (Bulla, 2006, p. 13), ocasião em que Ângela teve um diálogo íntimo com o Espírito Santo ao entrar na Basília de São Francisco.

A obra de Ubaldi, que nos interessa neste trabalho, é *Ascese Mística*: “Uma obra excepcionalmente mística, que nos mostra um misticismo atuante, dinâmico que faz a alma ascender a

---

<sup>149</sup> Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas, campus de Parintins. Contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

<sup>150</sup> Beatificada em 1693 pelo Papa Inocêncio XII, Ângela de Foligno foi canonizada em 2013 pelo Papa Francisco.

planos mais altos” (Amaral, 2020, p. 125). Este livro está dividido em duas partes: *o fenômeno e a experiência*. Na primeira, Ubaldi analisa de forma mais analítica e conceitual o fenômeno. Na segunda, ele procura compartilhar algumas de suas vivências com uma linguagem tão cheia de ímpeto e profusão que é difícil não ver em Ubaldi uma alma mística<sup>151</sup>.

A segunda parte da obra *Ascese Mística* é toda dedicada à análise da experiência do fenômeno: “Expus os fundamentos e agora podemos avançar [...] Entro no fenômeno, vivo-o e descrevo minha experiência [...] Esta segunda parte é para os que amadureceram. Para aqueles que sentem e podem, por isso, compreender” (Ubaldi, 1993, p. 105). Aqui temos o que o próprio Ubaldi chama de “misticismo experimental”, um fenômeno ainda pouco compreendido, mas através do qual “se alcança o êxtase no grande amor que é a harmonização suprema do espírito nas palpitações cósmicas” (Ubaldi, 1993, p. 106).

Na obra *Ascese Mística* temos vinte e seis capítulos de pura mística experimental onde Ubaldi analisa o seu próprio caso individual e pessoal.

O meu **eu** é uma escada que se prolonga ao infinito. Quanto mais avanço, mais vejo nas margens da estrada coisas maravilhosas. Cada plano de consciência me dá uma síntese mais forte e mais luminosa do universo. O meu ser se inebria com este avanço progressivo, com esta navegação pelo inexplorado, que revela sempre novos horizontes. [...] Sinto, então, nascer em mim as palavras tremendas da Beata Angela de Foligno: **"Tu és eu e eu sou tu"**; e aquelas de São Paulo: **"Já não sou eu quem vive, mas é Cristo que vive em mim"**. E isto também pode se passar no coração de todos (Ubaldi, 1993, p. 114, grifos do autor).

---

<sup>151</sup> Considerando os limites deste trabalho iremos nos concentrar sobretudo na segunda parte da obra *Ascese Mística*, mas é preciso ressaltar que esta obra não é a única onde encontramos relatos das experiências vividas por Pietro Ubaldi. Uma de suas primeiras experiências aconteceu na catedral da cidade de Foligno, que ficava a cinco minutos de sua residência. Em uma tarde, do ano de 1981, durante uma missa, quando ele ainda era criança (tinha apenas cinco anos), teve uma visão que ele narra na obra *História de um Homem*: “Lembrava-se de haver sido tocado, em criança, mais na vista interior do que nos olhos, certa tarde, numa igreja, por uma luz amiga que fluía do alto, não sabia como. Contou o fato, mas ninguém o compreendeu, e então se calou. Mas nunca o esqueceu!” (Ubaldi, 1986a, p. 50). Uma experiência que, na verdade, fará com que Ubaldi se torne mais reservado em relação as mesmas pois o padre da igreja e até mesmo seus pais não lhe deram muito crédito: “Diante da insistência, proibem-no de tocar no assunto” (Martins; Damasceno, 2012, p. 94). Outras experiências místicas estão diretamente relacionadas com a figura de São Francisco de Assis, razão pela qual fizemos questão de ressaltar o local de nascimento de Ubaldi. Sobre tais experiências ver, por exemplo, o capítulo “Ressurreição”, da obra *Ascensões Humanas* (Ubaldi, 1986b) ou os capítulos “S. Francisco no Monte Alverne” (primeira e segunda parte), que constam na obra *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* (Ubaldi, 1982).



Vejam agora como a obra de Ubaldi pode ser interpretada, a partir da epistemologia religiosa de William Alston, levando em consideração a ideia de percepção mística.

### **A Percepção Mística de Deus**

Após estas breves considerações iniciais e, além de enfatizar o caso individual e particular de Ubaldi, vamos agora “entrar no fenômeno” descrevendo-o do ponto de vista da experiência. Para esta análise utilizaremos como referencial a obra do filósofo norte-americano William Alston: *Percebendo Deus*. A obra de Ubaldi pode facilmente se adequar ao objetivo central do livro de Alston (2020), que é a ideia de que uma suposta consciência direta de Deus pode prover justificção para certos tipos de crenças em relação a Ele. Além disso, pretende-se considerar, de modo mais específico, dois tipos de graus de percepção mística que Alston chama de imediatez mediada e percepção mediata. Para isso, devemos fazer algumas considerações prévias sobre tais conceitos.

“Percepção mística” é um conceito utilizado por Alston (2020). Sua epistemologia da experiência religiosa consiste, segundo Portugal (2004, p. 160), “basicamente de três elementos: uma teoria da percepção, uma teoria da justificção das crenças perceptuais e uma aplicação dessas teorias aos fenômenos de percepção mística”. Em sua obra, Alston (2020) procura destacar que há um tipo de percepção que tem Deus como referente e de que essas percepções servem para fundamentar a crença de que Deus existe, em outras palavras, a consciência direta de Deus justifica a crença sobre Ele, de que Ele existe. “A tese central deste livro é que a consciência da experiência de Deus, ou como direi, a *percepção* dele, dá uma importante contribuição para as bases da crença religiosa” (Alston, 2020, p. 22, grifo do autor). Uma pessoa pode justificar a sua crença em Deus em virtude de percebê-lo e ter consciência dEle. As pessoas percebem Deus e é através dessa percepção que elas adquirem crenças justificadas sobre Ele.

A percepção de Deus corresponde ao momento em que Deus se apresenta para alguém e esse alguém forma uma consciência imediata dessa presença sendo que esta teoria da percepção fundamenta a possibilidade da existência do fenômeno místico. Naturalmente, se Deus existe, Ele pode ser percebido. A percepção mística é um tipo de percepção que só é possível admitindo a possibilidade da existência de Deus. Neste caso, temos aquilo que Alston chama de três graus da percepção mística:

(A) Imediatez absoluta. Há uma consciência a respeito de X, mas não por meio de qualquer outra coisa, mesmo de um estado de consciência.

(B) Imediatez mediada (percepção direta). Há uma consciência sobre X, por meio de um estado de consciência que seja distinguível de X. Pode ser que X se torne um objeto de consciência de modo absolutamente imediato, mas não é percebido.

(C) Percepção mediata. Se está consciente de X, por meio da consciência de outro objeto de percepção (Alston, 2020, p. 51).

Em (A) se percebe X diretamente, a percepção é imediata, dada sem o auxílio de nenhum outro objeto. Em (B), temos a consciência de X por meio de um estado de consciência que é distinto de X, ou seja, no caso da percepção mística, quando o sujeito percebe Deus por meio de uma “força”, “energia” ou amor. Em (C), temos consciência de X por meio de um objeto real distinto de X, como o fato de Deus ser a fonte da existência de todos os seres, o criador da natureza, fonte das leis morais etc. (Alston, 2020, p. 52). Iremos analisar como o caso particular de Ubaldo pode se enquadrar nos casos de (B) e (C) a partir de suas experiências, fazendo um paralelo com diferentes experiências que são narradas por Alston no capítulo 1 de sua obra, naquilo que podemos chamar de uma extensa fenomenologia da experiência mística. Vamos iniciar, portanto, com o caso de tipo (B).

No que diz respeito ao grau (B) Imediatez mediada, há uma percepção de Deus, não como Ele é, mas o efeito de sua ação em nossa alma, por exemplo, através do amor que ele nos leva a experimentar. Conhecemos Deus não imediatamente como Ele é, mas pelos efeitos que Ele produz em nós.

Dentre os vários exemplos citados por Alston (2020, p. 95-98) podemos destacar os casos de Ricardo de São Vitor (31) e Santa Teresa (34).

**(31)** Frequentemente neste estado Deus desce dos céus; com frequência ele visita a alma que está na escuridão e na sombra da morte... mas *então faz com que sua presença seja sentida de modo a que não* revele sua Face. Ele derrama sua doçura interiormente, mas não faz sua beleza manifesta. Ele derrama sua doçura mas não mostra Seu brilho. Sua doçura, portanto, é sentida, mas sua beleza não é vista (Alston, 2020, p. 96, grifos do autor).

**(34)** A alma percebe *certa fragrância*, assim podemos chamar, como se dentro do seu interior profundo houvesse um braseiro borrifado com doces perfumes. Embora o espírito nem veja a chama nem saiba *onde ela esteja*, ainda assim ela é *penetrada pelo calor dos vapores perfumados* que são até sentidos pelo corpo, algumas vezes. Entenda-me, a alma não sente nenhum calor ou perfume real, mas algo muito mais delicioso que eu uso essa metáfora para explicar (Alston, 2020, p. 96, grifos do autor).

Temos aqui o que podemos chamar de uma consciência experiencial de Deus que não é uma imediatez absoluta, ou seja, a presença de Deus é sentida, mas Ele “não revela sua Face”. A percepção

não é uma visão direta de Deus, mas a percepção da sua presença, que é sentida “pelo corpo” como uma “certa fragrância”.

Analisando de forma comparativa com a obra de Ubaldi temos, na obra *Ascese Mística*, o capítulo VIII da segunda parte que tem como título: *A Sensação de Deus*. O título, por si só, já é bem sugestivo, ao tratar de “sensação”. Nele, Ubaldi afirma:

Assim aparece Deus na alma. A existência de Deus desponta nela e se fixa como um fato sensível. Aquela ideia central, síntese do universo, é tocada pela consciência, apenas esta alcança o campo místico [...] Deus aparece na consciência como sensação total interior, uma com o **eu** e a síntese da verdade se transforma em amor (**união com Deus**). [...] compreende-se que tremenda realização sensorial é para o espírito o alcançar o plano da unificação. Eis como se pode dizer: Deus está em mim, vibrando na minha sensação (Ubaldi, 1993, p 140, grifos do autor).

Vemos aqui na obra do místico da Úmbria como a percepção mística parece se basear em qualidades (*qualia*) afetivas, como sugere Alston (2020, p. 92): “Sem dúvida, tais experiências têm um tom fortemente afetivo [...] As fontes falam de êxtase, doçura, amor, alegria, deleite, contentamento, paz, repouso, felicidade, admiração e assombro”. Amor que aparece também no capítulo X, da obra *Ascese Mística*, que tem como título, precisamente: *Amor*. Vejamos:

O aspecto cósmico do Deus-princípio se multiplica e se dá no seu segundo aspecto de Deus-amor, o Cristo místico. Tenho, portanto, que abandonar a linguagem da razão por uma outra muito mais difícil — a linguagem do amor. Só os que amadureceram poderão compreender-me (Ubaldi, 1993, p. 148).

A experiência de Ubaldi não deixa dúvidas: Deus é amor. Tem-se, portanto, a consciência de Deus através de um estado de consciência que é distinto do objeto e o sujeito percebe Deus por meio de uma “força” ou “energia” que é designada como sendo amor.

Finalmente, vejamos o caso do grau (C) Percepção mediata. Aqui se experimenta Deus na beleza da natureza, na atividade providencial de Deus nos eventos cotidianos. Alston (2020) cita exemplos de casos que constam na obra de William James (24)<sup>152</sup> ou o caso de Ângela de Foligno (25).

(24) Eu o sinto (Deus) no brilho do sol ou na chuva; e um deslumbramento misturado com deliciosa paz é o que melhor descreve meus sentimentos.

---

<sup>152</sup> Autor da obra: *A variedade das experiências religiosas*.

(25) Os olhos de minha alma estavam abertos, e eu contemplei a plenitude de Deus, na qual compreendi o mundo inteiro, tanto aqui quanto além do mar, e o abismo, e o oceano, e todas as coisas. Em todas essas coisas não contemplei coisa alguma a não ser o poder divino, de maneira certamente indescritível; então, em um estado de superdeslumbramento, a alma grita em alta voz, dizendo “todo o mundo está pleno de Deus” (Alston, 2020, p. 57, grifos do autor).

Vejamos então como, o fato de Deus ser a fonte da existência de todos os seres, o criador da natureza, da vida, dos seres vivos e de tudo o que existe, também pode ser objeto da percepção mística ubaldiana e, neste caso, para não nos limitarmos apenas a obra *Ascese Mística*, vamos destacar um exemplo da obra *A Grande Síntese*:

*Potência invisível que diriges os mundos e as vidas, Tu estás em Tua essência acima de toda a minha concepção. Que serás Tu, que não sei descrever nem definir, se apenas o reflexo de Tuas obras me enceguece? [...] No ribombar da tempestade está Deus; na carícia do humilde está Deus; na evolução do turbilhão atômico, na arrancada das formas dinâmicas, na vitória da vida e do espírito, está Deus. Na alegria e na dor, na vida e na morte, no bem e no mal, está Deus* (Ubaldi, 2017, p. 231, grifo do autor).

## Conclusão

Neste trabalho, procuramos demonstrar como a experiência mística, tal como relatada pelo filósofo espiritualista e místico cristão, Pietro Ubaldi, pode ser analisada levando em consideração a epistemologia do fenômeno religioso presente na obra *Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada* de William Alston. A obra *Ascese Mística* contém vinte e seis capítulos de pura mística experimental onde Ubaldi analisa o seu próprio caso individual onde ele afirma como se alcança o êxtase mergulhado no imenso oceano de amor que é Deus.

Tomando como base o conceito de percepção mística de Alston e como ele considera aquilo que ele chama de graus da percepção mística, analisamos como o caso particular de Ubaldi se aplica sobretudo aos graus de imediatez mediada e percepção mediata. Comparando com exemplos encontrados na obra de Alston, vimos que as experiências de Ubaldi encaixam-se perfeitamente na conceituação de Alston, concluindo com a ideia de que, tanto para os místicos analisados por Alston, quanto para o místico da Úmbria, a percepção mística fornece uma experiência em que o sujeito percebe Deus por meio de uma “força” ou “energia” que é designada como sendo amor.

## Referências

ALSTON. W. P. **Percebendo Deus: a experiência religiosa**. Tradução Agnaldo Cuoco Portugal. Natal-RN: Carisma Editora, 2020.

AMARAL, J. **Pietro Ubaldi, o Missionário**. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis; Instituto Pietro Ubaldi, 2020.

BULLA, I. M. P. **As Transformações da Alma**: Sofrimento e Êxtase em Ângela de Foligno. 111 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2006.

MARTINS, J. D.; DAMASCENO, J. C. **Para Entender Pietro Ubaldi**. 2. ed. Bragança Paulista-SP: Lachâtre, 2012.

PORTUGAL, A. C. **Epistemologia da experiência religiosa**: Uma comparação entre Alston e Swinburne. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 137-180, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21627>. Acesso em: 24 jul. 2024.

UBALDI, P. **A Grande Síntese**: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24 ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 2)

UBALDI, P. **Ascese Mística**. Tradução de Rubens C. Romanelli, Clóvis Tavares e Jerônimo Monteiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1993. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 4)

UBALDI, Pietro. **História de um Homem**. Tradução de J. Herculano Pires, Jerônimo Monteiro e Medeiros Corrêa Júnior. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1986a. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 5)

UBALDI, P. **A Nova Civilização do Terceiro Milênio**. Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1982. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 7)

UBALDI, P. **Ascensões Humanas**. Tradução de Erlindo Salzano, Adauto Fernandes de Andrade e Medeiros Corrêa Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1986b. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, v. 9).

## A MÍSTICA NA ARTE DE FRA ANGÉLICO E NAZARENO CONFALONI

*Ana Kelly Ferreira Souto Pinto<sup>153</sup>*

**Resumo:** o objetivo deste estudo é refletir sobre o aspecto místico e espiritual da arte religiosa de Angélico (1395-1455) e Nazareno Confaloni (1917-1977). Influenciados por uma espiritualidade característica dos membros da Ordem Dominicana Fra dedicaram seu trabalho artístico a contemplar, compreender e expressar a verdade revelada, compartilhando suas percepções espirituais. Ambos nascidos na Itália e partícipes da Escola de Artes de Florença, se tornaram frades dominicanos e expressaram seu sacerdócio também através da arte. Enquanto o primeiro adotou um estilo gótico renascentista, o segundo foi predominantemente modernista. Compartilharam diversos elementos em comum, cada um experimentou e expressou sua vivência mística de forma singular. Enquanto um inseria personagens religiosos com um ar de aura e reverência, o outro encontrava a mística dentro do próprio ser humano, desprendendo,—dessa forma, a espiritualidade dominicana, cada qual contemporizada no seu tempo. Foram selecionadas obras cujos temas se repetem em Fra Angélico e Confaloni, uma imagem de São Domingos e outra cujo tema é a fuga para o Egito. A partir dessas imagens e temas serão caracterizados os conceitos de espiritualidade e mística, especialmente no contexto dominicano. O método utilizado para apreciar esteticamente as obras foi o fenomenológico. Buscou-se considerar se a beleza das obras de arte proporciona uma vivência da espiritualidade dominicana ou mística. Uma vez que o belo supremo é o criador da beleza, esta deve ser capaz de nos transportar para esse lugar transcendental. As obras de arte têm o poder de levar o espectador à adoração a Deus. Ao analisar a presença da mística nas imagens pictóricas e seu impacto no espectador observamos se elas elevam o pensamento, o corpo e as sensações para a presença divina. A análise em foco buscou refletir sobre a construção pictórica relacionada à vivência espiritual ou mística e se o produto artístico estimulou uma maneira de viver inspirada em uma certa espiritualidade que poderia levar à conversão, além de observar os valores presentes, tanto intelectuais, da fé, culturais, especialmente o papel da mulher e de São Domingos.

**Palavras-chave:** mística; espiritualidade; arte; dominicanos.

### Introdução

Desde os primeiros cristãos que se reuniam clandestinamente nas catacumbas de Roma, a criação de imagens pictóricas nas paredes representando símbolos cristãos já era uma prática que auxiliava na vivência da fé. A importância da utilização de imagens nas práticas religiosas se deve, em parte, à ausência de livros, que eram raros e caros, além do fato de que a maioria das pessoas não era alfabetizada (Scott, 2014). No entanto, as imagens transcendem essas necessidades pragmáticas, pois a linguagem artística permite ilustrar e inspirar melhor a comunhão com o divino. A experiência mística é vivenciada tanto pelo artista quanto ampliada e replicada no espectador.

---

<sup>153</sup> Doutora em Ciências da Religião pela PUC-Goiás e professora universitária. *E-mail:* anakelly@pucgoias.edu.br

O termo mística é um daqueles conceitos como ética que foram esvaziados de sentido pelo uso superficial, usado nos jargões das mídias ao se referir à mística do partido, à mística do clube esportivo. Nesse sentido, o termo assume um caráter de experiência de manada, não refletida, a qual arrebatava a todos sem explicação. Segundo Vaz (2015, p. 10), esse é um sentido equivocado porque inverte a ordem, pois Mística é “uma forma superior de experiência, de natureza religiosa ou religioso-filosófica, que se desenrola normalmente num plano transracional, não aquém, mas além da razão”. A experiência mística movimentava poderosas energias psíquicas do indivíduo que elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e amor possíveis nessa vida (Vaz, 2015).

De acordo com o teólogo francês Adolphe Tanquerey (1854-1932), no *Compendio de Teologia Ascética e Mística* (Tanquerey, 2018), o termo mística era primordialmente usado para explicar os segredos da perfeição, o misterioso e, especialmente, o segredo religioso. Atualmente, a razão costuma entender os fenômenos místicos como algo que se dá fora do ordinário, enquadrando-os como extraordinários. No entanto, os fenômenos místicos são graças recebidas gratuitamente que acompanham a contemplação com êxtases e revelações. Ele caracteriza a teologia mística como a “parte da ciência espiritual que tem por objeto próprio a teoria e a prática da vida contemplativa” (Tanquerey, 2018, p. 56).

O teólogo expõe, de modo didático, uma bibliografia cronológica e metodológica de cada escola espiritual com seus respectivos autores. Destaca-se, aqui, a Escola dominicana fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221), o qual escreveu suas “*Constituições* baseando-se na dos *Premonstratenses*<sup>154</sup>, com a finalidade de formar pregadores sábios, que pudessem defender a religião contra os mais eruditos adversários” (Tanquerey, 2018, p. 34). Posteriormente, a Escola dominicana aderiu à doutrina do seu ilustre membro São Tomás de Aquino (1225-1274) e “explica e sintetiza, com clareza e método, os seus ensinamentos sobre ascese e contemplação” (Tanquerey, 2018, p. 39).

### **Explorando a Mística Dominicana em Fra Angélico e Nazareno Confaloni**

A experiência mística está envolta à história de vida de São Domingos. Antes mesmo do seu nascimento, sua mãe teve um sonho no qual aparecia um cão carregando uma tocha na boca que iluminava o mundo todo (Kelly; Saunders, 2015). Posteriormente, compreendeu que Domingos de

---

<sup>154</sup> São os cônegos regulares. São religiosos que vivem em comunhão com a Igreja de Roma, buscam seguir os exemplos da vida de Cristo e vivem segundo a Regra de Santo Agostinho.

Gusmão foi esse cão que iluminou o mundo com a caridade, a palavra de Cristo. Cada santo, quando representado pela arte, guarda características para saber a qual santo a imagem se refere. No caso de São Domingos é bastante comum a atitude reflexiva e meditativa sobre a Bíblia numa espécie de *Lectio Divina* pela qual se espera extrair compreensões e conhecimentos. Entre os valores da espiritualidade dominicana destaca-se: a questão da mulher, pois o primeiro convento dominicano foi fundado para acolher apenas mulheres; devoção à Maria; e a propagação e devoção à oração do Rosário era atribuída aos dominicanos (Kelly; Saunders, 2015, p. 66-67).

Os frades dominicanos e artistas Fra Angélico e Nazareno Confaloni retrataram o fundador da Ordem dos Pregadores. Fra Angélico recebeu ensinamentos artísticos antes de entrar para o convento e desenvolveu seus talentos ao longo da vida. Estudou iluminuras, foi influenciado pelo gótico e pelo estilo renascentista. Contudo, elaborou um estilo próprio de arte. Por onde passou deixou sua arte impressa para a posteridade. Viveu alguns anos no convento de Fiesole, localizado na região da Toscana, e depois foi para o convento de San Marco, em Florença, onde afrescou inúmeras paredes (Gombrinch, 2019).

Convém ressaltar que a arte de Fra Angélico expressa profunda espiritualidade e beleza, sua técnica e fé harmonizam e refletem a sua vida monástica de fé e arte. Utiliza cores claras e efeitos de luz que dão transparência e denotam a pureza e santificação. Por outro lado, as cores não traduzem uma vivacidade e denotam o maravilhamento espiritual de São Domingos e a importância da leitura e meditação do texto bíblico para que o espectador também contemple o que o Santo experimenta.

Séculos depois outro dominicano artista vindo de Grotte di Castro, pertencente à região do Lácio, viveu nos mesmos conventos em meio a essas imagens: o irmão de Ordem Nazareno Confaloni. Esse sempre deixou claro em suas falas sua admiração e influência por Fra Angélico (Silveira, 1991), repetindo vários temas representados pelo mestre renascentista. Confaloni, mesmo dominando a técnica do desenho do estilo renascentista, não reproduz um traçado anacrônico. Ele ressignifica os temas para um novo tempo. Contemporizar a espiritualidade cristã dominicana é também a missão dos frades. Observem as imagens que representam São Domingos de Gusmão.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Figura 1: Afresco de Fra Angélico “A zombaria de Cristo em São Domingos (1441)



Fonte: Wikipedia

Figura 2: São Domingos, de Confaloni – Óleo sobre tela. (1959)



Fonte: Silveira (2015).

As imagens pictóricas de Fra Angélico e Confaloni denotam uma experiência de contemplação mística direta e pessoal com o sagrado, um estado de êxtase que, no momento em que estavam munidos com suas técnicas, pincéis e tintas, contemplaram e expressaram suas visões que apontam, respectivamente, a união com Deus e um modo de enxergá-la, cada qual no seu tempo. As semelhanças mantêm aspectos visuais e espirituais dominicanos, o corte dos cabelos, o hábito composto por peças como túnica, escapulário e capuz, que harmonizam o branco e o preto. Sobre a cabeça há luz que remete à ideia de santidade e à posse da bíblia.

Entretanto, guardam diferenças. Em Fra Angélico a meditação do Domingos é sentada, intimista, um retorno a si, a leitura ainda está acontecendo. As cores e formas remetem à tranquilidade, mansidão, o rosto está feliz e sem barbas, os dedos leves, a túnica que envolve o corpo tem tecido levemente sedoso e brilhante, os pés calçados mesmo em ambiente fechado. Na imagem de Confaloni, as cores e as formas tensionam, a textura denota certa aspereza, a leitura já foi concluída, o santo está de pé, com cajado na mão larga e pesada, os pés achatados e descalços, está despojado de tudo, leva o essencial, a palavra e a atitude de missão. O rosto com barba expressa seriedade. Confaloni é um frei e religioso vivendo em meados do século XX, radicado em Goiás, centro do imenso Brasil, terra árida, sol escaldante, composta por trabalhadores majoritariamente braçais e com baixa escolaridade (Palacín; Moraes, 2008).

Na mística expressa nas artes dos frades destaca-se a passagem bíblica Mt. 2:13,23, onde é descrita a fuga de José, sua esposa Maria e o filho recém-nascido. Fra Angélico os contempla e expressa ainda que, na simplicidade de um caminho de terra, numa viagem no lombo de um animal, a sagrada família denota certa nobreza e santidade nas cores e texturas dos vestuários e na luz das áureas que os santificam. A família caminha junta num modelo tradicional: a mulher e o filho montados enquanto o homem carrega objetos, guia e caminha a pé. Quinhentos anos depois a cena é reinterpretada por Confaloni. A obra é nomeada apenas o homem e mulher, mas é nítida a influência da obra de Fra Angélico. Maria e José perdem a dimensão etérea e santificada. São como qualquer homem e mulher pobres, caminhando no sertão. É uma cena prosaica que se repete todos os dias. José e Maria são todos os excluídos e perseguidos pelo mundo violento e injusto. Atualiza a cena ao colocar o homem sem áurea, mas com chapéu, e, sobre o animal, é o homem que viaja, parece mais cansado do que a mulher que, descalça e altiva, caminha à frente. Quanto ao bebê, talvez esteja sob os cuidados do manto do pai.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Figura 3: A fuga para o Egito, de Fra Angélico (1451)



Fonte: Wikipédia

Figura 4: O homem e a mulher, de Nazareno Confaloni (1964)



Fonte: Jornal Opção

Ao falar dos valores da educação dominicana, os autores Kelly e Saunders (2015), pertencentes à Ordem dos Pregadores, afirmam que a missão sempre foi e continua sendo aquela que transcende as fronteiras, que rompe as linhas que apartam a humanidade, como aquelas que atravessam nosso atual mundo globalizado, tão frequentemente marcado pela injustiça e violência. Diante disso, é demanda da comunidade dominicana a atitude e a prática de se colocarem em missão num contínuo deslocamento rumo às novas fronteiras (Kelly, Saunders, 2015, p. 7).

### **Considerações finais**

Neste estudo entende-se que a mística é uma experiência do indivíduo, resultado da ação da graça, meditação e contemplação da verdade de Deus. No que tange aos dominicanos a experiência mística antecede e fundamenta a espiritualidade dessa Ordem. É como uma dinâmica que se retroalimenta. Observou-se isso nas expressões artísticas dos frades aqui estudados. Cada imagem é fruto de uma experiência mística que reflete uma espiritualidade, parte dela atemporal, própria dos cristãos de todos os tempos, perpassando por Domingos de Gusmão aos frades contemporâneos.

Mas parte dessa experiência é única e personaliza o frei e seu momento, as necessidades de sua região, dos seus fiéis, os desafios próprios de um tempo e lugar que, ao ser expresso na arte pictórica, explora uma espiritualidade. No caso de Confaloni, modernista, ela é mais conceitual, representa um valor que deve ser dado às coisas e às pessoas e de como está a relação do homem e Deus, o que se espera de Deus e como Deus nos vê. Confaloni chama a atenção para a dimensão divina do homem e a dimensão humana de Deus. Em Confaloni, Deus desce à Terra e o homem se santifica no sofrimento, que é humano e divino.

Nesse sentido, a mística em Agostinho não é mera experiência subjetiva de êxtase espiritual, mas sim um processo de transformação moral e intelectual, intrinsecamente conectado à sua concepção do amor como a força propulsora que conduz o ser humano em direção a Deus (Fitizgerald, 2018). Nesse sentido, a mística confaloniana reflete uma moralidade e um compromisso com o homem e a mulher vistos nas ruas todos os dias. Essa é a espiritualidade que desperta a vivência da fé ao contemplar a pintura do Frei Nazareno.

**Referências**

FITZGERALD, A. **Agostinho através dos tempos** – uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.

GOMBRINCH, E. H. A **História da Arte**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2019.

KELLY, G.; SAUNDERS, K. **Valores da educação dominicana: para o uso inteligente da liberdade**. Tradutor Sônia Midori Yamamoto. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2015.

PALACIN, L.; MORAES, M. A. de S. **História de Goiás**. Goiânia: Editora Vieira, 2008.

SCOTT, B. **As catacumbas de Roma**. O testemunho e o martírio dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.

SILVEIRA, P. X. **Conhecer Confaloni**. Goiânia: Editora da UCG, 1991.

SILVEIRA, PX. **Confaloni por inteiro**: catálogo Raisonné de pinturas, desenhos, monotípias, gravuras, impressos e experimentos de frei Giuseppe Nazareno Confaloni. Goiânia: Mundial gráfica, 2015.

TANQUEREY, A. **Compêndio de Teologia, Ascética e Mística**. Tradução: Dalton César Zimmermann. Campinas -SP: Ecclesiae, 2018.

VAZ, H. de L. **Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

WIKIPEDIA. **Fuga para o Egito**. 2024. Disponível em:  
[https://pt.wikipedia.org/wiki/Fuga\\_para\\_o\\_Egito](https://pt.wikipedia.org/wiki/Fuga_para_o_Egito). Acesso em: 12 mar. 2024.

JORNAL OPÇÃO. **Pesquisadoras lançam livro sobre o pintor Frei Confaloni**. Goiânia, 2017. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/colunas-e-blogs/imprensa/pesquisadoras-lancam-livro-sobre-o-pintor-frei-confaloni-111373/>. Acesso em: 12 mar. 2024.

## O ECUMENISMO MÍSTICO EM JUAN MARTÍN VELASCO: A UNIDADE ESPIRITUAL ALÉM DAS FRONTEIRAS RELIGIOSAS

*Anderson Moura Amorim\**

**Resumo:** No cenário atual de pluralismo religioso, é evidente que as diferentes manifestações religiosas, embora possam causar um ‘mal-estar religioso’, são expressões de uma busca pelo divino. Essa realidade pode tanto ocultar quanto revelar a presença de Deus, dependendo de como é interpretada. Destaca-se a busca comum pela experiência direta do mistério da Realidade última em todas as religiões e confissões, e até mesmo entre configurações não religiosas, o que sugere uma unidade subjacente na busca espiritual humana. O ecumenismo místico, conforme expresso por Juan Martín Velasco em sua obra, é um conceito que enfatiza a unidade espiritual e a interconexão entre todas as tradições religiosas, transcendendo as fronteiras dogmáticas e promovendo uma compreensão compartilhada do divino. Esta abordagem reconhece que, apesar das diferenças superficiais entre as religiões, há uma essência comum subjacente que une a humanidade em sua busca pelo transcendente. Assim, pretende-se, a partir da pesquisa bibliográfica como metodologia, elucidar a importância do ecumenismo místico na obra de Juan Martín Velasco como uma fonte de inspiração e reflexão para a compreensão mútua e a cooperação entre as diversas crenças religiosas, destacando três pontos principais: (1) analisa-se a mística e a colonialidade das cosmovisões; (2) evidencia-se o núcleo originário da experiência mística em Juan Martín Velasco; (3) examina-se a mística como espaço à inter-religiosidade: alteridade, decolonialidade e interculturalidade. A obra de Velasco oferece uma perspectiva enriquecedora sobre o ecumenismo místico e sua capacidade de promover a unidade espiritual além das fronteiras religiosas estabelecidas. Esta pesquisa, portanto, busca contribuir para uma compreensão mais profunda da natureza e importância do ecumenismo místico e sua capacidade de promover a unidade espiritual em um mundo diversificado.

**Palavras – chave:** ecumenismo místico; Juan Martín Velasco; unidade espiritual.

### Introdução

O mundo contemporâneo, imerso em um contexto de secularização e relativismo, enfrenta uma profunda crise existencial significativa, particularmente no campo religioso. Essa crise, muitas vezes descrita como um ‘mal-estar religioso’ por Juan Martín Velasco (2004, p. 38), reflete a tensão entre a busca por sentido e as diversas expressões de fé que emergem em um cenário de pluralismo e transformação. Em um período em que a religiosidade institucionalizada enfrenta uma crise de legitimidade e surgem novas formas de espiritualidade, o ser humano busca por respostas que conferem significado à sua existência (Vattimo, 1995, p. 444). Ao mesmo tempo, o extremismo religioso surge como uma resposta radical a essa crise, evidenciando a necessidade de uma abordagem que transcenda divisões dogmáticas.

---

\* Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: [christo.moura@hotmail.com](mailto:christo.moura@hotmail.com)

No campo da religiosidade contemporânea, Danièle Hervieu-Léger, em sua obra *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento* (2015), descreve a ascensão de uma nova figura: o “crente passeador” (Hervieu-léger, 2015, p. 40), que caracteriza uma religiosidade individualizada e sincrética. Este “peregrino” da espiritualidade moderna navega por uma “bricolagem de crenças”, buscando seu próprio caminho espiritual sem se vincular a instituições religiosas específicas (Hervieu-léger, p. 08). Essa tendência revela a necessidade de uma renovação profunda dentro das tradições religiosas, que devem revisitar e revitalizar suas dimensões místicas para se adaptar às novas formas de busca espiritual (Rodríguez, 2006, p. 89). Sem essa renovação, as religiões podem se transformar em forças de intolerância e destruição (Teixeira, 2012, p. 181-182).

Nesse contexto de transformação e busca por sentido, é que o ecumenismo místico proposto por Juan Martín Velasco revela como uma resposta importante. O ecumenismo místico, conforme apresentado por Velasco, oferece uma perspectiva de unidade espiritual que transcende as fronteiras dogmáticas e promove uma compreensão compartilhada do divino. Essa abordagem pretende destacar a conexão espiritual entre as diversas tradições religiosas, enfatizando que, apesar das diferenças superficiais, há uma essência comum a todas as religiões, e até mesmo entre configurações não religiosas, que une a humanidade na busca pelo transcendente (Velasco, 2003, p. 32).

Esta comunicação explora a importância do ecumenismo místico na obra de Juan Martín Velasco, a partir de uma análise bibliográfica. A pesquisa se concentra em três áreas principais: a mística e a colonialidade das cosmovisões, o núcleo originário da experiência mística em Velasco e a mística como um espaço para a inter-religiosidade, analisando conceitos como alteridade, decolonialidade e interculturalidade. A obra de Velasco oferece uma perspectiva inovadora sobre como o ecumenismo místico pode promover a unidade espiritual e fomentar uma compreensão mais profunda e colaborativa entre as diversas tradições religiosas. Assim, esta pesquisa visa contribuir para uma compreensão mais profunda do ecumenismo místico para gerar harmonia e cooperação em um mundo diversificado.

### **1 A mística e a colonialidade das cosmovisões**

Entre os muitos atributos que definem a natureza humana, um dos mais fundamentais é a sua abertura para o transcendente, refletindo uma dimensão ontológica intrínseca ao ser humano. Ao considerar o ser humano como um ente místico, vê-se que ele não se limita a si mesmo, mas busca

constantemente algo além de sua própria existência. Na perspectiva antropológica, ele é um ser que transcende os outros seres em “pensamento, liberdade, trabalho, palavra, sociabilidade, técnica e lazer” (Mondim, 1980, p. 251) e, ao mesmo tempo, transcende a si mesmo, estando sempre em busca de aperfeiçoamento e crescimento contínuos. Esta busca por transcendência e autotranscendência revela a mística como uma dimensão essencial da ontologia humana, evidenciando seu desejo constante de evolução e insatisfação.

Como uma condição antropológica essencial, a transcendência direciona o ser humano além de si mesmo, promovendo uma abertura fundamental para o outro. Na perspectiva de Lima Vaz (1991, p. 239-240), a vida do espírito, enquanto inteligência, manifesta-se suprema na contemplação, que é o acolhimento do ser; enquanto na liberdade, sua expressão máxima é o amor desinteressado, ou seja, o dom ao ser (Vaz, 1991, p. 245). Viver segundo o espírito, então, implica abrir-se para a alteridade<sup>155</sup> e buscar o bem do outro como realização pessoal. O verdadeiro sentido da vida se encontra na “contemplação e no ato de se dar ao outro como uma forma de amor espiritual” (Vaz, 1991, p. 245). Assim, o ser humano transcende a si mesmo e possui uma abertura misteriosa para um além que o fascina. Rudolf Otto (2007, p. 38) denomina esse além de *numinoso*.

Segundo Lima Vaz, a experiência com o sagrado revela que, ao viver em comunidade, o ser humano une sua individualidade à de outros, compartilhando, entre outras coisas, a dimensão religiosa, revelando um aspecto antropológico fundamental chamado mística (Vaz, 2000, p. 15-16). Velasco, citando Van Hugel, salienta que mística e religião são inseparáveis (Velasco, 2003, p. 22). Vaz diferencia o místico, que é o ser humano aberto ao mistério, da mística, que é a tentativa de explicar a relação entre o místico (sujeito) e o mistério (Objeto) (Vaz, 2000, p. 18).

Para Bergson (1996, p. 289-290), a mística é a essência e expressão mais elevada da religião. William James (1986, p. 285-287) considera que a consciência mística é o núcleo da religião pessoal e a descreve com quatro características: inefabilidade (não pode ser descrita e nem transmitir a quem não foi capaz de experimentar), qualidade de conhecimento (intuitiva e direta), transitoriedade (breve e identificável quando repetida) e passividade (sensação de ser dominado por um poder superior). Albert Einstein vê a mística como a mais bela emoção humana e a base da ciência e arte, afirmando que a

---

<sup>155</sup> A alteridade pode ser entendida como a capacidade humana de reconhecer o eu no outro, ou seja, "é ser outro ou se constituir como outro" (Abbagnano, 1986, p. 42).



ausência dela é como estar morto (Rodríguez, 2006, p. 170). Velasco (2004, p. 9) complementa que toda experiência religiosa reflete a relação entre o sujeito (mística) e o objeto (mistério), evidenciando essa relação como parte integrante do seu ser.

## 2 O núcleo originário da experiência mística em Juan Martin Velasco

A experiência de fé é fundamental para o fenômeno místico, pois constitui uma resposta livre e pessoal do sujeito diante da presença do Mistério (Velasco, 2003, p. 319). Esse encontro místico ocorre no “profundo centro da alma” (Velasco, 2001, p. 30), onde o sujeito acolhe o Mistério em resposta à sua constante provocação. A experiência mística não é um ato isolado; ela requer a presença de um outro, cuja revelação se dá através das realidades sensíveis. De acordo a fenomenologia da religião,<sup>156</sup> essa realidade transcendente, conhecida por diversos nomes como infinito, absoluto ou mistério, precede o ser humano e as religiões, evidenciando a profunda conexão entre a experiência de fé e a manifestação do transcendente no mundo (Velasco, 2003, p. 25).

O mistério transcende os limites da natureza humana e das estruturas religiosas, que, apesar de sua diversidade e proximidade com o mistério, nunca conseguem esgotar sua verdade (Velasco, 2003, p. 254). Entretanto, em meio às diversas tentativas de representar essa realidade última, emergem dois traços comuns nas diferentes formas de busca:

o absoluto transcenderia da realidade última frente ao ser humano e a todas as realidades do seu mundo, sua condição totalmente outra; ao mesmo tempo, e precisamente por ser absolutamente transcendente, sua condição de realidade íntima imanente em toda a realidade mundana e no coração mesmo do homem (Velasco, 2003, p. 254).

Esse mistério/presença está na base de toda a vida humana, e a religião serve como o espaço sagrado que possibilita ao ser humano descobrir e acolher o mistério fundamental de sua existência (Velasco, 2001, p. 27). Do ponto de vista do autor, para que essa descoberta e acolhimento se tornem viáveis:

O homem deve ter a suficiente humildade para reconhecer sua incapacidade de compreender o sentido universal da criação bem como compreender-se a si mesmo a partir da transcendência, interrogando-se sobre o sentido da existência pressupondo a existência de um sentido e o sentido das coisas no que transcende para além da sua mera funcionalidade (Rodríguez, 2006, p. 29).

---

<sup>156</sup> A fenomenologia da religião se concentra na intencionalidade ou essência dos fenômenos religiosos, ao contrário da história das religiões, que estuda os fatos religiosos em si. Enquanto a história das religiões analisa os testemunhos do ser humano religioso, a fenomenologia busca compreender o significado desses testemunhos (Croatto, 2001, p. 25).

Tanto o ser humano quanto a religião devem acolher o mistério como o princípio fundamental que revela a razão de sua existência, em vez de tentar dominá-lo ou substituí-lo. Quando há uma inversão nessa relação, onde o ser humano ou a religião tenta se colocar no lugar do mistério, isso leva à desvirtuação e ao surgimento do fundamentalismo, que é descrito como uma perversão da religião (Tamayo, 2004, p. 156). A linha entre a entrega genuína ao mistério e a tentativa de possuí-lo ou manipulá-lo é muito tênue, pois o mistério está além de qualquer medida ou controle. Por isso, o ser humano cria símbolos e representações do sagrado como uma forma de lidar com o inacessível e o transcendente. Sob essa ótica:

A religião através da história humana sempre procurou organizar essa experiência da Transcendência e sistematizá-la em normas, rituais e conceituações doutrinárias. Mas nada dessa organização poderia acontecer sem a experiência religiosa, fundamental em todas as grandes tradições religiosas, e que dá testemunho de que o ser humano é diferente de todos os seres criados, pois pode experimentar aquilo ou aquele que o transcende e é maior do que ele ou do que se possa imaginar e conceber (Bingemer, 2013, p. 214).

Em todas as tradições religiosas, as experiências místicas não são apenas revelações do mistério, mas também catalisadores de transformação pessoal. O místico, ao se aprofundar na intimidade com o mistério, é levado a uma mudança profunda em sua vida e atitudes, resultando em uma renovação interior (Velasco, 2003, p. 23-25). Essas revelações se manifestam de maneiras novas e fascinantes, convidando o ser humano a ir além de si mesmo e a reconhecer e acolher essa experiência (Velasco, 2003, p. 271). O encontro com o mistério provoca uma conversão, guiando a pessoa a viver de forma diferente e a deixar-se conduzir por essa nova direção em sua vida, sem se preocupar em explicar o que experimenta. Sem adesão ao mistério que envolve todas as tradições religiosas, vive-se uma religião distante daquilo que lhe é fundamental (Velasco, 2003, p. 281).

### **3 A mística como um espaço para a interreligiosidade: alteridade, decolonialidade e interculturalidade**

A mística oferece um espaço fértil para a interreligiosidade, funcionando como um ponto de encontro entre diferentes tradições e práticas espirituais. Esse espaço é caracterizado pela busca de uma experiência transcendente que ultrapassa as barreiras doutrinárias e culturais, possibilitando o diálogo entre religiões distintas. Ao adentrar na mística, os praticantes frequentemente encontram uma linguagem comum na busca pelo mistério divino, que transcende as divisões teológicas e promove uma compreensão mais profunda da alteridade. A experiência mística, ao destacar a essência da vivência

espiritual, permite que os indivíduos se conectem com o outro em um nível mais fundamental, reconhecendo a presença do divino em contextos diversos.

A alteridade é fundamental para a mística, pois promove uma abertura para o diferente e o desconhecido (Teixeira, 2002, p. 164). A prática mística não se limita a uma única tradição ou visão de mundo; ela abraça a diversidade de experiências espirituais e a riqueza de diferentes perspectivas, sem, no entanto, desconsiderar a singularidade das diferenças. Parte-se da postura de não exigir nada do outro, senão a disposição de ouvi-lo, compreendê-lo e respeitá-lo (Teixeira, 2002, p. 161). Esse reconhecimento da alteridade é fundamental para a decolonialidade, desafiando visões eurocêntricas e ocidentais que frequentemente dominam os estudos religiosos (Losso, 2012, p. 288). Ao valorizar as tradições místicas não ocidentais e ao promover uma apreciação crítica das práticas e perspectivas locais, a mística contribui para uma abordagem mais inclusiva e equitativa das práticas espirituais ao redor do mundo (Mignolo, 2020, p. 11).

Além disso, a interculturalidade é uma característica intrínseca à mística, pois permite a troca e a fusão de elementos culturais e espirituais. Ao explorar práticas místicas de diferentes culturas, os indivíduos podem experimentar um enriquecimento mútuo, onde cada tradição contribui para uma compreensão mais ampla do sagrado. Essa interação intercultural não apenas enriquece a experiência espiritual, mas também promove a construção de pontes entre comunidades religiosas diversas, facilitando um ambiente de respeito e cooperação (Mignolo, 2020, p. 11). A mística, portanto, serve como um espaço onde a alteridade, a decolonialidade e a interculturalidade se encontram, oferecendo um terreno fértil para a interreligiosidade e a promoção de uma espiritualidade global mais inclusiva e interconectada.

## **Conclusão**

No atual cenário de pluralismo religioso, as diferentes manifestações de fé revelam uma busca comum pelo divino, apesar das potencialidades de gerar desconforto entre as diversas tradições. Essa busca por uma experiência direta do mistério da Realidade última se reflete em todas as religiões e até mesmo em configurações não religiosas, sugerindo uma unidade subjacente na espiritualidade humana (Velasco, 2004, p. 9). A abordagem do ecumenismo místico, conforme sugerido por Juan Martín Velasco, enfatiza que, apesar das diferenças superficiais, existe uma essência espiritual comum que une a humanidade em sua procura pelo transcendente (Velasco, 2001, p. 27).

A obra de Velasco oferece uma perspectiva enriquecedora sobre a mística como uma ponte entre diversas tradições religiosas. Ele explora como a experiência mística transcende as barreiras dogmáticas, revelando uma unidade espiritual que promove a compreensão e cooperação entre diferentes crenças. O ecumenismo místico, conforme pensado por Velasco, destaca a importância de reconhecer e valorizar a essência comum das experiências religiosas, contribuindo para a construção de uma base de entendimento e respeito mútuo entre as tradições (Velasco, 2003, p. 271).

Esta comunicação, ao abordar a mística e suas cosmovisões, a origem da experiência mística em Velasco, e a mística como espaço para a inter-religiosidade, visa proporcionar uma compreensão mais profunda do ecumenismo místico. A metodologia utilizada busca iluminar a capacidade do ecumenismo místico para promover a unidade espiritual em um mundo diversificado, reforçando a relevância desse conceito na busca por uma coexistência harmoniosa e enriquecedora entre diferentes tradições religiosas.

### Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Fundo de Cultura Econômica, México, 1986.
- BERGSON, H. **Las dos fuentes de la moral y de la religión**. Madrid: Tecnos Madrid, 1996.
- BINGEMER, Maria C. **O Mistério e o mundo: Paixão por Deus em tempos de descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião**. São Paulo; Paulinas, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JAMES, William. **Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana** [tradução para o espanhol de J. F. Yvars]. Barcelona (Esp.): Península, 1986.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro B. **Poesia Moderna e instantaneidade**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
- MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo:Paulinas, 1980.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST., Petrópolis: Vozes, 2007.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

RODRÍGUEZ, Francisco Javier Sánchez. **Mística e sociedade em diálogo**. Barcelona:Editorial Trotta, 2006.

TAMAYO, José Juan. **Fundamentalismos y diálogos entre religiones**. Madrid: EditorialTrotta, S.A., 2004-2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença**. Perspectiva Teológica,v.34,nº93,2002, pp155-177. Disponível em:  
<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630> . Acesso em: 10 ago 2024.

TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. **Revista Inter. Mob. Hum.**, Brasília, ano XX, nº 38, jan./jun.2012. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/remhu/a/Qn7vLzkzCVDJ3j85vPMRKFw/abstract/?lang=pt..> Acesso em: 02 ago. 2024.

VANNINI, Marco. **Introduzione alla mística**. Brescia: Editrice Morcelliana, 2000.

VAZ, Lima Henrique Cláudio. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Lima Henrique Cláudio. **Experiência Mística e Filosófica da Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico en la historia y en la actualidad**. Madrid: Trotta, 2004, 15-49.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

VELASCO, Juan Martín. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

## A MÍSTICA DA GRATUIDADE NA ECONOMIA: ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE SANTO AMBRÓSIO E BENTO XVI

*André Luiz Benedito\**

**Resumo:** As relações econômicas no mundo atual são, muitas vezes, impregnadas da mancha do egoísmo, normalmente traduzido em termos de uma competitividade irracional e de uma obsessão pelo lucro a qualquer custo. Porém, o desejo de querer levar vantagem em tudo não é de hoje, haja vista as desigualdades e situações que feriram os homens e as mulheres ao longo da história. Em face desse problema concernente à natureza humana, a tradição bíblica, sobretudo o Novo Testamento, é permeada de elementos que remetem à prática da gratuidade. Este tema, por sua vez, encontrará espaço na mística e na espiritualidade cristã. Nesse sentido, a presente comunicação apresentará a urgência de uma mística da gratuidade nas relações econômicas à luz de dois autores. No primeiro momento, veremos a figura de Santo Ambrósio de Milão que, no tratado *De Tobia*, aborda o problema da usura no final do século IV e, como medida para saná-lo, reforça a importância da lógica da gratuidade, bem como suas implicações na relação com o divino. No segundo momento, serão ressaltados alguns pontos da encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI que dedica alguns parágrafos ao tema da gratuidade nas relações de mercado, recordando que o ser humano foi feito para o dom, que exprime e realiza sua dimensão transcendental. Por fim, veremos algumas aproximações entre os dois autores. Mesmo Ambrósio focando nas relações entre indivíduos e Bento XVI discorrendo a partir de um horizonte mais amplo, a saber, a globalização e a lógica do mercado, ambos os autores possuem pontos em comum que, em síntese, demonstram que a impregnação de uma mística da gratuidade nas relações econômicas é uma urgência perene em todos os tempos.

**Palavras-chave:** gratuidade; Ambrósio de Milão; Bento XVI; economia; dom.

### Introdução

A proposta desta comunicação é abordar a mística da gratuidade no tocante às relações econômicas através de dois autores. Em primeiro lugar, apresentaremos a perspectiva de Ambrósio de Milão que, na sua obra intitulada *De Tobia* (“Sobre Tobias”), denuncia os problemas da prática da usura em seu tempo e expõe como a gratuidade proporciona um salto de qualidade, seja nas interações humanas, seja no que diz respeito ao divino. Em seguida, examinaremos o tema na Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI, que aborda a necessidade de impregnar a lógica do dom e da gratuidade nas relações de mercado. Por fim, veremos algumas aproximações entre os dois autores, cujas

---

\* Doutor em Teologia (PUC-Rio) com estágio pós-doutoral pela PUC-SP. E-mail: katolous@yahoo.com.br

perspectivas demonstram que a mística da gratuidade é uma necessidade tão antiga e tão nova, em suma, um desafio perene para a *práxis* humana e cristã.

### **1. A gratuidade no tratado *De Tobia* de Ambrósio de Milão**

Ambrósio de Milão (340-397) foi uma das vozes da era patrística que apregoava o compromisso social, sobretudo para com os menos favorecidos. Se durante o seu episcopado já era visível a decadência da sociedade romana devido às injustiças sociais, estas, ainda, vieram a se agravar com a piora da situação agrícola na Itália. Ambrósio, então, condena o latifúndio improdutivo nas mãos de uns poucos ricos, recordando que a terra foi criada para todos e não para alguns privilegiados. Outro exemplo de sua atuação pastoral foi quando ele vendeu objetos litúrgicos para resgatar prisioneiros (Pasini, 2010, p. 114).

Ambrósio também se defrontou com o problema da usura, cujos proponentes se aproveitavam das dificuldades de outras pessoas e, em consequência, estas eram reduzidas à pobreza e ao desespero. A série de homilias contra a usura se encontra no tratado *De Tobia*. O bispo de Milão toma como ponto de partida a magnanimidade de Tobit que não cobra juros do empréstimo de dez talentos de prata feito a Gabael. A este, Tobit envia seu filho Tobias com o recibo e o resgate do valor será efetuado diretamente pelo Arcanjo Rafael. O texto bíblico serve como pretexto para Ambrósio atacar o vício da usura, de modo que o protagonista do tratado, no fundo, é a deplorável e cruel figura do usurário (López Kindler, 2016, p. 34).

Depois de descrever as virtudes e os infortúnios de Tobit, Ambrósio apresenta os problemas da usura. Ele acusa seus praticantes como aqueles que dão pouco e exigem muito, a ponto de afirmar que “roubam quando socorrem”. Os usurários, ainda, são descritos como aqueles que oferecem veneno aos que buscam remédio; entregam uma espada quando lhe pedem pão; escravizam quando pedem liberdade; e, enfim, fecham o nó de um vínculo nefasto aos que pedem libertação (Ambrósio, 2016, p. 161).

Ambrósio também adverte os que contraem dívidas, sobretudo para sustentarem seus hábitos luxuosos. Ele recorda-lhes a efemeridade desse modo de vida: tão logo este acaba, o usurário já está a postos para impor-lhes cobranças abusivas (Ambrósio, 2016, p. 165-166). Em seguida, o bispo mostra

quão torturante é o peso na consciência de ter adquirido uma dívida por um motivo tão fútil. Com efeito, a dívida é mais triste que a guerra:

Porque na guerra, é incerta a vitória, aqui é garantida a miséria; ali alguém se protege com um escudo, aqui corre nu; ali fecha o peito com a couraça, aqui está todo preso no cárcere; ali provê suas mãos com projéteis, arma-as com flechas, aqui as estende vazias de dinheiro para que sejam atadas com correntes. Normalmente, ambos são feitos prisioneiros. O soldado tem alguém a quem acusar: o desfecho adverso da guerra; o devedor não tem a quem culpar, senão a si mesmo. Não há nada mais intolerável do que a miséria que não pode ser justificada. A própria consciência agrava o peso da injúria (Ambrósio, 2016, p. 166-167).

Além das lamúrias pela dívida adquirida, o devedor ainda experimenta uma espécie de “terror psicológico”. Segundo Ambrósio (2016, p. 169), “dia e noite [ele] está obcecado pela usura: qualquer coisa que se aproxima, pensa que é o usurário; qualquer barulho que ouve, parece-lhe escutar a voz do usurário”.

A obsessão do usurário mata a lógica da gratuidade. De fato, Ambrósio afirma que “o usurário quer ganhar sempre, nunca perder; nunca conservar seu dinheiro, sempre dá-lo em empréstimo; nunca curar, sempre matar” (2016, p. 184). O bispo de Milão ilustra essa compulsão com o texto bíblico de Ecl 1,7: “Todos os rios correm para o mar e o mar nunca se enche”. Assim, o mar é o usurário e este absorve o patrimônio de todos como se fosse um rio e ele mesmo nunca está saciado. Do mar, muitos podem tirar proveito; do usurário, ninguém se beneficia, senão para sua própria ruína. No mar, há vantagens para muitos; aqui, naufrágio para todos (Ambrósio, 2016, p. 184).

Ambrósio também parte de outro versículo bíblico para realçar a obsessão do usurário e o cuidado para não contrair dívidas com ele: “Acaso se recolhem uvas dos espinheiros ou figos dos abrolhos?” (Mt 7,16). Para o bispo, o espinho é a usura e o abrolho é o empréstimo. Se do espinho não nasce o fruto terreno, nascerá o eterno? O usurário é aquele que se enriquece com as desventuras, beneficia-se das lágrimas alheias, alimenta-se da fome dos outros, cunha moedas com os despojos dos demais. E Ambrósio conclui: “Pensas que és rico, tu que pedes esmolas ao pobre?” (Ambrósio, 2016, p. 188-189).

Ambrósio faz uma provocação aos seus ouvintes: “Que coisa há de mais amarga que a usura, o que é mais doce do que a gratuidade?” (Ambrósio, 2016, p. 176). Com efeito, ele exorta: “Escolhe, pois, o que é doce” (Ambrósio, 2016, p. 190). E continua: “Pois bem, que saia de vós, que devorais



dinheiro com vossa avareza, a misericórdia – que é o alimento dos pobres – e que da amargura saia algo doce, a fim de que perdoeis sua dívida a quem não tem com que pagar” (Ambrósio, 2016, p. 191).

Em vista de superar a ganância e de mostrar as vantagens da “usura espiritual”, Ambrósio aborda a gratuidade do empréstimo a partir do evangelho:

Observai que nome recebeu o usurário por parte de Deus e também que nome aquele que ficou obrigado por vosso empréstimo. “Os pecadores – diz – emprestam aos pecadores, a fim de receber”. Ambas as partes são pecadores: o usurário e o devedor. “Vós, contudo, – diz –, amai a vossos inimigos”. Não discutis sobre o que merecem os inimigos, senão sobre o que convém que vós façais. Dai dinheiro em empréstimo àqueles de quem não esperais que os devolva o que lhes tens dado: aqui não há nenhuma perda, senão lucro. Dais um mínimo, receberéis muito. Dais nesta terra e se vos devolverá no céu; perdeis o que tens emprestado, receberéis uma grande recompensa; deixais de ser usurários, sereis filhos do Altíssimo; sereis misericordiosos, vós que sereis recompensados como herdeiros do Pai eterno (Ambrósio, 2016, p. 192).

Ao abordar a usura, Ambrósio desenvolve uma espécie de mística da gratuidade e as consequências problemáticas de sua falta. A caridade feita aos necessitados sem esperar nada em troca e nem pretender cobrar um retorno além do que foi emprestado “consiste no empréstimo eterno e na usura que não terá fim” (Ambrósio, 2016, p. 215).

## **2 A gratuidade na Encíclica *Caritas in Veritate* de Bento XVI**

O tema é abordado na parte III intitulada “Fraternidade, desenvolvimento econômico e sociedade civil”. Com efeito, “o ser humano é feito para o dom, que exprime e realiza a sua dimensão de transcendência”. Porém, a fé nos ensina que o “pecado das origens” não pode ser ignorado, pois ele inclina o homem ao mal e o leva a errar em vários campos, inclusive o econômico. Por isso, é necessário abrir espaço ao “princípio da gratuidade” (CV 34).

Bento XVI apresenta o mercado como instituição econômica – desde que haja confiança recíproca e generalizada – que permite o encontro entre as pessoas, que trocam bens e serviços entre si tendo como objetivo satisfazer seus desejos e carências. Contudo, o pontífice alerta que “sem formas internas de solidariedade e de confiança recíproca, o mercado não pode cumprir plenamente a sua própria função econômica”. Dessa forma, na sociedade hodierna, a referida confiança veio a faltar e sua perda é grave (CV 35).

Além disso, Bento XVI afirma que o mercado não pode se tornar uma instância que manifesta a prepotência do forte sobre o fraco. Ao recordar que não existe mercado puro devido aos condicionamentos culturais, o papa alerta sobre os problemas do mau uso egoísta dos recursos financeiros. Um bom instrumento pode se tornar prejudicial. Desse modo, não é o instrumento em si que é chamado em causa, mas o homem, a sua consciência moral, bem como a sua responsabilidade pessoal e social (CV 36).

Com efeito, a doutrina social da Igreja considera possível viver relações de amizade e camaradagem, de solidariedade e reciprocidade também no setor econômico. Este não é neutro e nem antissocial, pelo contrário, pertence à atividade humana e, justamente por isso, necessariamente deve ser eticamente estruturado e institucionalizado. Inclusive, para além do previsto contrato social nas relações econômicas que implicam transparência, honestidade e responsabilidade, Bento XVI ressalta a importância de que haja nas relações comerciais o princípio de gratuidade, a lógica do dom como expressão de fraternidade e que precisa encontrar lugar na atividade econômica. É uma exigência simultaneamente da caridade e da verdade (CV 36).

Outro argumento que o pontífice apresenta é que “cada decisão econômica tem consequências de caráter moral”. Por essa razão, as relações financeiras têm necessidade do “contrato” para regular as transações entre as partes. Ao mesmo tempo, porém, a área econômica precisa de leis justas e modos de redistribuição orientadas pela esfera política, para além de realizações que tragam a marca da lógica do dom (CV 37).

Na era da globalização, Bento XVI insiste que a economia não pode prescindir da gratuidade, pois esta alimenta e propaga a solidariedade, a responsabilidade pela justiça e o bem comum entre os diversos atores do mercado. Esta solidariedade não pode ser delegada apenas ao Estado, mas, antes, ela consiste em que todos se sintam responsáveis por todos (CV 38). Enfim, o pontífice ressalta que “o mercado da gratuidade não existe, tal como não se podem estabelecer por lei comportamentos gratuitos, e, todavia, tanto o mercado como a política precisam de pessoas abertas ao dom recíproco” (CV 39).

De acordo com o economista Stefano Zamagni, um dos consultores da redação da encíclica, a lógica do dom é uma grande novidade. Assim, ele se expressa: “A mudança de paradigma é a grande novidade deste documento. [...] O dom não deve ser entendido como filantropia, mas como *cháris*,

amor gratuito recebido e dado, que está dentro do processo econômico, no mercado” (Zamagni, 2009, p. 34-41 apud Assunção, 2021, p. 839-840). Em outras palavras, a gratuidade é parte integrante das atividades e das relações econômicas, de forma que somente assim a globalização atingirá a meta de uma “humanização solidária” (CV, n. 42) (Assunção, 2021, p. 840).

### **3. A mística da gratuidade nas relações econômicas: uma urgência tão antiga e tão nova**

Se a abordagem de Ambrósio foca nas relações individuais e a encíclica de Bento XVI abrange um horizonte mais amplo – a saber, a globalização e a lógica do mercado –, os argumentos concernentes aos princípios do dom e da gratuidade apresentam algumas semelhanças entre os dois autores. Na época de Ambrósio, a cobrança de juros sem limite pelo usurário gerava medo e miséria na vida do devedor. Bento XVI, por sua vez, mostra que a perda da solidariedade e da confiança implode a função econômica do mercado. Os problemas apontados por ambos os autores mostram as graves consequências que resultam no desequilíbrio das relações humanas e em graves feridas no tecido social.

A prepotência do mais forte sobre o mais fraco nas relações econômicas é outro aspecto que vemos em comum entre Bento XVI e Ambrósio. Em Milão, no século IV, havia os que se aproveitavam da situação de vulnerabilidade de outras pessoas para delas obter abusivas vantagens financeiras, da mesma forma como apresenta o referido pontífice no que tange às relações de mercado no século XXI. Tanto em uma época como em outra, o uso dos recursos financeiros, muitas vezes, é impregnado da mancha do egoísmo. Assim, o problema não é o empréstimo em si de um determinado valor ou das relações comerciais, mas é a forma como elas são conduzidas que podem trazer vantagens para poucos e prejuízos para muitos.

Com efeito, Bento XVI recorda os princípios da Doutrina Social da Igreja que mostra a possibilidade de as relações econômicas e de mercado poderem ser impregnadas de solidariedade, camaradagem, responsabilidade e honestidade. Para além desses princípios, a lógica do dom e da gratuidade também precisam encontrar seu lugar no setor econômico (CV, n. 36). Nas relações que implicam o empréstimo de dinheiro, Ambrósio exorta seus ouvintes à prática da misericórdia, que perdoa a dívida de quem não tem como pagar ou, ao menos, que os credores deixem de lado a ganância dos juros que pretendem receber. Da amargura do empréstimo a juros, o bispo de Milão roga aos

usurários que experimentem a doçura da gratuidade nas relações econômicas. Tanto para Ambrósio como para Bento XVI, a mística do dom resulta na experiência de fraternidade na vida em sociedade.

Outro ponto a considerar é que cada decisão no âmbito econômico tem consequências de caráter moral. De fato, as deliberações nesse setor podem convergir seja para o bem, seja para o mal. Tanto Bento XVI como Ambrósio demonstram que o egoísmo nas relações financeiras move o indivíduo a ter os seus olhos voltados apenas para suas vantagens pessoais, bem como a cegá-lo para as consequências nefastas que podem recair na vida de alguém ou de uma comunidade.

Enfim, é importante considerar a necessidade de que haja pessoas abertas à lógica da gratuidade nas atividades econômicas. Com efeito, Bento XVI afirma que “todos precisam se sentir responsáveis por todos” (CV, n. 38) e, de modo semelhante, Ambrósio exorta que não se perca tempo em deliberar o quanto merecem os inimigos, mas que se decida o que é conveniente fazer. Assim, a impregnação de uma mística da gratuidade nas relações com todos tende à realização do bem comum da vida em sociedade.

## **Conclusão**

Ao colocarmos em paralelo o pensamento de Ambrósio de Milão e de Bento XVI, nota-se que a urgência de uma lógica da gratuidade nas atividades econômicas é tão antiga e tão nova ao mesmo tempo. Com efeito, as relações de mercado necessitam de pessoas abertas à mística do dom e da gratuidade recíprocas. Sua ausência prejudica não apenas as relações de mercado, mas também a vida em sociedade.

Próximo à conclusão da encíclica *Caritas in Veritate*, o Papa Bento XVI recorda que “em cada conhecimento e em cada ato de amor, a alma do homem experimenta um ‘extra’ que se assemelha muito a um dom recebido, a uma altura para a qual nos sentimos atraídos” (CV, n. 77). Ambrósio também evoca esse “extra” aos seus ouvintes quando se impregna nas relações econômicas a mística da gratuidade: “Dais nesta terra e se vos devolverá no céu; perdeis o que tens emprestado, recebereis uma grande recompensa; deixais de ser usurários, sereis filhos do Altíssimo; sereis misericordiosos, vós que sereis recompensados como herdeiros do Pai eterno” (Ambrósio, 2016, p. 192).

Dessa forma, quando se inclui na atividade humana – em nosso caso, a econômica – a mística da gratuidade, não apenas se dignificam as relações sociais, mas abre-se o horizonte mais amplo da

consciência de sermos filhos amados do Pai e irmãos uns dos outros em Cristo, Aquele que, com sua vida, testemunhou a caridade na verdade (CV, n. 1).

### Referências

AMBROSIO DE MILÁN. **Elías y el ayuno; Nabot; Tobías**. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. Caritas in Veritate e a lógica do dom: da antropologia à Doutrina Social da Igreja. In: **CONGRESSO DA ANPTECRE, VIII, 2021**, Porto Alegre. Anais do Congresso ANPTECRE – Religião e Teologia entre o Estado e a Política: Uma abordagem interdisciplinar. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022. p. 835-843. v.2. Disponível em: [https://www.fundarfenix.com.br/\\_files/ugd/9b34d5\\_c8d6c4ebfe5741459f0da63edb61b65e.pdf](https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_c8d6c4ebfe5741459f0da63edb61b65e.pdf). Acesso em: 28 mar. 2023.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in Veritate do Sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html). Acesso em: 28 mar. 2023.

PASINI, Cesare. Ambrósio de Milão. In: BERARDINO, Angelo di; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (Orgs.). **Dicionário de Literatura Patrística**. São Paulo: Ave Maria, 2010. p. 110-116.

## INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL, ESPIRITUAL E O SENTIDO DA VIDA

*Andreia Cristina Serrato*<sup>\*157</sup>

**Resumo:** Diante das grandes mudanças provocadas pela inteligência artificial, encontramos-nos frente a algoritmos que decidem o resultado de nossas buscas no meio digital, determinando até nosso perfil. Reconhecer a técnica como serviço para o ser humano e para todo o cosmos como meio e não fim em si mesma é importante e está posto. Entretanto, perguntamos: como isso pode ajudar-nos a encontrar caminhos de humanização? Diante desta imensidão e perdido neste emaranhado o ser humano, pergunta-se sobre o sentido da sua vida. **O objetivo** da pesquisa encontra-se em refletir como a inteligência espiritual pode ser um caminho para auxiliar o ser humano na busca pelo sentido da vida. **A metodologia** utilizada será de cunho bibliográfico, confrontando a discussão teológica com autores como Dana Zoahar e Victor Frankl. Sendo assim, ao considerar que o ser humano tem como característica própria e universal, a Inteligência Espiritual e que tem dentro de si a capacidade de integrar seu ser a uma realidade mais abrangente para encontrar o caminho integrador, ele mergulha em suas próprias buscas e questionamentos avançando em direção ao autoconhecimento e a transcendência a procura de uma espiritualidade que contribua com este caminho.

**Palavras-chave:** inteligência artificial; inteligência espiritual, sentido da vida.

### Introdução

Atualmente, a comunicação dá-se cada vez mais no meio digital. Sobre isso, não há dúvidas. Interagimos pelo celular dentro de casa com nossos familiares o que é praticamente uma extensão do ser humano no que se refere às compras, localizações (GPS), dúvidas do que fazer, diversões, dentre tantas outras coisas. Quem nunca ouviu que esquecer o celular é como se estivesse sem rumo e que a vida vira um caos. Assim, dentre necessidades, lazer e distrações, estamos reféns das tecnologias.

Acredita-se ainda que, por trás das telas, lugar que não se está olho no olho com outro ser humano, o mundo virtual, um mundo paralelo, pode-se falar o que ‘imagina ser a verdade’, sem nenhum critério ou pesquisa. Sabemos ainda, de acordo com as pesquisas que fazemos na internet, que os algoritmos passam a decidir o resultado de nossas buscas a partir de cruzamento de dados de nossas pesquisas anteriores, e assim são eles, a tal inteligência artificial, quem passa a escolher nosso perfil, limitando ao que eu já buscamos, ou seja, estamos descobertos, vulneráveis, e sendo “definidos” por um algoritmo o que é bastante assustador.

---

<sup>157</sup> \*Doutora em Teologia Sistemática pela PUCRJ. Professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia-PUCPR. E-mail: andreiaserrato.as@gmail.com

Além do risco da perspectiva tecnicista, poderemos cair também em uma leitura antropocêntrica, acreditando que o ser humano tem o controle sobre tudo. Entretanto, em se tratando de processos tecnológicos, principalmente a inteligência artificial, temos que considerar que ela pode escapar ao controle humano, afetando a vida social e agindo sobre a nossa realidade, fato que já está acontecendo, como violências, segurança pública, *fake news* que espalham o ódio e calúnias em redes, o que faz com que o ser humano aja sob certo condicionamento.

Primeiro, destacamos que não é o caso aqui negar os avanços tecnológicos e nem militar sobre o não uso delas, se assim o fosse, não deveríamos utilizar celulares e negaríamos os avanços na medicina, inclusive. E também não seria o caso refletir sobre o âmbito da fé na inteligência artificial, mas sim refletir sobre estas transformações a partir de uma ética humana.

Diante desse fato, vislumbra-se um enorme desafio para o ser humano na contemporaneidade. Nosso caminho será de, apresentado o problema, discutir sobre como a igreja posiciona-se diante de tal desafio, em seguida, apresentar a espiritualidade em vista da inteligência espiritual e como ela pode ser um caminho para auxiliar o ser humano na busca pelo sentido da vida.

## **1 O ser humano, a igreja e a inteligência espiritual**

Diante de todo este contexto de inteligência artificial, onde quase tudo está pronto para o ser humano na internet, consideramos que somos seres buscadores, como define Roger Haight:

buscadores são aqueles que estão em busca de alguma coisa, e isso implica que eles ainda não possuem o que estão procurando. A busca é principalmente interna; a busca pretende ser gratificante para a pessoa, e motivadora de experiências que envolvam a existência humana com significado e valor (Haight, 2012, p.19).

Os buscadores querem organizar a sua autocompreensão e habilidade de forma que façam sentido aos seus compromissos e ações. Estão dentro e fora das religiões, ou seja, são quase conduzidos a perguntar sobre qual o sentido da vida. Se prestarmos a atenção somos todos/as buscadores/as, constantemente instigados a ressignificar muitos aspectos da nossa existência, como trabalho, estilo de vida, relacionamentos, aos quais se pode ignorar ou enfrentar. Durante a nossa existência, as perguntas fundamentais surgem: De onde vim? O que sou? Para aonde vou? Qual minha missão no mundo? Ou seja, qual o sentido da vida para mim?

Diante desses desafios, Papa Francisco posiciona a Igreja para assumir um protagonismo nos diversos âmbitos que lhe competem. Um dos desafios é trabalhar para que os sistemas atuem a serviço da humanidade e da proteção da casa comum. Portanto, é preciso refletir sobre os riscos que o desenvolvimento tecnológico pode gerar para a vida do planeta.

Como bem apresenta Papa Francisco na *Laudato Si*, estamos em tempos de olhar a dimensão humana integral e vislumbrar o horizonte de que tudo está interligado. Diante da centralidade das máquinas e não mais do humano, corre-se o risco de acreditar que a inteligência superior é a da máquina em detrimento do humano.

Se o papel da igreja é resguardar o aspecto ético no desenvolvimento tecnológico, poderemos trazer aqui o “jeito Francisco de ser igreja”. Caminhar juntos em uma igreja em saída. Processo que pressupõe uma escuta atenta, sem julgamentos, deixar que a relação entre experiência e reflexão interpele para que a palavra de fé nos ajude a interpretar os fenômenos atuais para que não ocorra uma ruptura entre o desenvolvimento tecnológico e os elementos éticos.

À medida que mergulhamos em nossas próprias buscas e questionamentos, avançamos em direção ao autoconhecimento e a transcendência a procura de uma espiritualidade que contribua com este caminho. Neste sentido surge a pergunta: como reconhecer a técnica como serviço para o ser humano e para todos o cosmos como meio e não fim em si mesma? Podemos perguntar, então: Como isso pode nos ajudar a encontrar caminhos de humanização?

Há a preocupação com o tema desde algum tempo a partir da igreja. O tema escolhido pelo Papa<sup>158</sup> para a celebração do dia Mundial das comunicações sociais em 2024 foi: “Inteligência artificial e sabedoria do coração: por uma comunicação plenamente humana”. O Vaticano destaca que a partir desta relação, é preciso compreender que está cada vez mais difícil distinguir a linguagem produzida por uma máquina daquela gerada pelos seres humanos:

Como todas as revoluções, também está baseada na inteligência artificial e coloca novos desafios para que as máquinas não contribuam para espalhar um sistema de desinformação em larga escala e não aumentem a solidão daqueles que já estão sós, privando-nos do calor que só a comunicação entre pessoas pode dar, a comunicação deve ser orientada para uma vida mais plena da pessoa humana.

---

<sup>158</sup> <https://agencia.ecclesia.pt/portal/vaticano-papa-alerta-para-limites-eticos-no-desenvolvimento-da-inteligencia-artificial/>



Em março de 2023, o Papa Francisco discursou aos participantes do encontro “Minerva Dialogues”, promovido pelo departamento do vaticano para a Cultura e a Educação, sobre os benefícios da ciência e da tecnologia, ressaltando a necessidade de ética e responsabilidade:

Considero que o desenvolvimento da inteligência artificial e da aprendizagem da máquina tem o potencial de dar uma contribuição benéfica para o futuro da humanidade, não podemos descartá-lo. Estou certo, entretanto, de que este potencial só será realizado se houver uma vontade coerente por parte daqueles que desenvolvem as tecnologias para agir de forma ética e responsável.

Citamos Moises Sbardeloto (2023), pois para ele “a Igreja está resguardando esse aspecto ético de que o desenvolvimento tecnológico é importante, é reflexo da grandeza divina, mas ele tem que seguir esse desígnio, portanto, de bondade e amor e em relação à humanidade”. O que significa reconhecer resultados positivos, pois identificamos neles consequência da própria grandeza divina, do ser humano como continuador da própria criação divina.

### **2 Espiritualidade, espiritualidade cristã e inteligência espiritual**

Espiritual é diferente de religião. Por volta dos anos 60, nos EUA, começou-se a distinguir o espiritual e o religioso. Quando as novas gerações contrapõem religião e espiritualidade, não quer dizer que sejam individualistas, pode ser, mas normalmente ela leva a um compromisso social. Desde o final dos anos 70, a OMS (Organização Mundial de Saúde) reconhece o bem-estar espiritual como uma dimensão importante para o equilíbrio do indivíduo.

A palavra espiritual deriva do latim *spiritus*, que significa respiração, exalação, princípio vital, o sopro da vida ou “aquilo que dá vida ou vitalidade a um sistema”. Ao adentrarmos no mundo cristão, definimos espiritualidade como viver a vida segundo o Espírito para retornar a comunhão com Deus:

A vida espiritual cristã é a vida no Espírito de Jesus, que se traduz concretamente, pelo seu seguimento, em vista do reino de Deus, cujo princípio animador é o amor. Amor concreto, que transfigura toda a vida humana, das pessoas e das comunidades, na história e na eternidade (Catão, 2000, p. 25).

Todos os seres humanos são seres espirituais porque são impulsionados pela necessidade de fazer perguntas fundamentais: Qual minha missão no mundo? O que sou? Para aonde vou?

Para nos conectarmos com nossa espiritualidade, precisamos acalmar a mente, silenciar nossos barulhos internos e entrar em **estado de presença plena**, vivendo de verdade o aqui e o agora. Precisamos dar-nos um tempo de qualidade para respirar e nos reabastecer. Essa maneira de

espiritualidade vive-se através de uma conexão profunda com si próprio e com o momento presente. A conexão espiritual pode se dar de várias formas, depende das escolhas e preferências de cada um. Podemos chamar isso de maturidade, de evolução, entretanto à medida que se mergulho nas buscas interiores e questionamentos avança-se em direção ao autoconhecimento e ao desenvolvimento da inteligência espiritual.

Para esclarecer sobre inteligência espiritual, recordamos a única maneira de compreensão sobre inteligência que se conhecia no início do século XX, o QI (Quociente de Inteligência). Bastava saber o QI da pessoa e pronto, era ou não uma pessoa inteligente, maior o QI, mais brilhante seria. Através de testes selecionavam pessoas mais “aptas”. O QI mensurava a inteligência racional, lógica e linear, que era muito valorizada para a resolução de problemas lógicos e estratégicos.

Com o passar do tempo, descobriu-se que isso não era suficiente para determinar a inteligência de alguém, pois faltavam aspectos mais intangíveis como os ligados às emoções e aos relacionamentos. Na década de 80, havia Howard Gardner que ficou conhecido por criar a teoria das Inteligências Múltiplas, incluindo os conceitos de inteligência interpessoal e intrapessoal.

Na década de 90, Daniel Goleman definiu a Teoria da Inteligência Emocional (QE) como a capacidade de identificar os nossos próprios sentimentos e os dos outros, de nos motivarmos e de gerir bem as emoções dentro de nós e nos nossos relacionamentos. Para ele, é essa inteligência responsável para o sucesso daqueles que obtêm maior resultado nos relacionamentos entre pessoas no trabalho, pois têm a empatia, controle emocional, motivação, relacionamento interpessoal mais desenvolvido.

Mais recentemente, descobriu-se o QS (Quociente espiritual, ou inteligência espiritual). Por volta de 2010, a inteligência espiritual foi apresentada por Danah Zohar, uma física e filósofa americana. Ela conectou vários conceitos científicos e conhecimentos antigos e trouxe ao mundo o que seria o **terceiro tipo de inteligência** que faltava na equação da capacidade cognitiva humana, a **“Inteligência Espiritual”**. Segundo ela, as **“questões mais profundas do ser humano, suas aspirações, propósito e valores mais elevados** e até a sua energia não conseguiam ser explicados apenas pelos conceitos de QI e QE” (Zohar, 2021, p. 19).

Danah propôs, então, a existência do QS (abreviação de Quociente Espiritual em inglês). Na opinião dela, uma pessoa com alto QS tem uma maior capacidade de transcender o campo material da vida e viver num nível de consciência mais elevado, ou seja, de **saber viver e olhar a vida por uma perspectiva mais ampliada**, tendo a capacidade constante de se questionar e se fazer perguntas fundamentais em busca de respostas que permitam uma **vida mais consciente e baseada em valores mais elevados**: *Qual o sentido da minha vida? Com base em quais valores estou tomando minhas decisões e fazendo minhas escolhas? O que meu trabalho significa para mim? Por que estou nesse relacionamento? Por que devo continuar a lutar quando estou cansado, deprimido ou me sentindo derrotado? O que torna a vida digna de ser vivida? Se eu morresse amanhã, minha vida teria valido a pena? Se eu tivesse só mais um ano de vida, o que eu faria com esse tempo?*

Danah reafirma que temos o **impulso e o anseio humano de encontrar significado e valor naquilo que fazemos e experimentamos**. Sentimos a necessidade de ver a nossa vida em um contexto mais amplo, que lhe confira sentido, seja a família, o trabalho, o clube de futebol, as convicções religiosas ou o universo em si. Ansiamos por algo pelo qual possamos aspirar, por algo que nos leve além de nós mesmos e do momento presente, por alguma coisa que nos dê e dê aos nossos atos um senso de valor, nos fazendo evoluir. Nem o QI e nem o QE, separadamente ou combinados, são suficientes para explicar a enorme complexidade da inteligência humana. O QS é o que dá o embasamento necessário ao QI e ao QE. Nas palavras de Danah:

Computadores tem QI alto (inteligência artificial), conhecem as regras e podem segui-las sem cometer erros. Animais, não raro, possuem QI alto: tem um senso da situação em que se encontram e sabem como reagir apropriadamente a ela. No entanto, nem computadores e nem animais se perguntam por que obedecem a essas regras, porque estão em determinadas situações ou se elas podem ser diferentes ou melhores. Eles se comportam **dentro de limites**. O QS permite que seres humanos sejam criativos, mudem as regras, alterem situações. Permite-nos trabalhar **com limites**. O QS nos dá a capacidade de escolher, sonhar, aspirar, criar, imaginar possibilidades irrealizadas e também uma capacidade muito importante, a de **saber lidar com as adversidades e a de superar situações difíceis** (Zohar; Marshall, 2021, p. 18-19).

A inteligência espiritual, por sua vez, permite que se pergunte sobre si mesmo, de início, **se quero estar em uma situação particular**. Eu não poderia mudá-la, criando outra melhor? Isso implica em trabalhar **com os limites da situação** em que me encontro, permitindo-me **conduzir a situação**. O QS integra todas as nossas inteligências e torna-nos as criaturas plenamente intelectuais, emocionais e espirituais que somos. Surge então o seguinte questionamento: **O que caracteriza as pessoas com QS altamente desenvolvido?** “Percebeu-se que **pessoas e líderes inspiradores que entendem de gente, são os que tem maior grau de QE (Quociente Emocional)** e criam os

melhores ambientes de trabalho, promovem o desenvolvimento das pessoas e na maior parte dos casos, obtém resultados de negócio superiores e mais sustentáveis” (Abrantes, 2021).

Durante muito tempo, acreditou-se que o QI (razão) e o QE (emoção) dariam conta de tudo, ou seja, representa uma pessoa inteligente. Foi então que surge outro Quociente de Inteligência, o QS, a inteligência espiritual. Interessante que ela surge exatamente em um contexto em que a humanidade avança em descobertas da neurociência, das biotecnologias, a era da robótica, já ultrapassada pela era da inteligência artificial.

O QI humano proporcionou tudo isso, reduzir os trabalhos operacionais, ampliar a geração de riquezas, dar esperanças no que se refere a qualidade de vida e longevidade. Tanto que poderemos chegar a uma média de vida de 120 anos.

Vivemos uma cultura egocentrada, sem muito consciência de nosso papel no mundo, vazia de espiritualidade, ou seja, de sentido para a vida. A pandemia poderia ter transformado muito mais a vida das pessoas, tenho a sensação de que não aprendemos o suficiente. Isso em relação a muitas coisas, como a sustentabilidade, a solidariedade, a mais humanidade.

Com toda instabilidade que nos trouxe a pandemia, ainda acreditamos que temos todas as respostas. Vivemos sempre no imediatismo, sem muita reflexão, sem silêncio, inclusive a pandemia fez muitas pessoas enlouquecerem por terem que ficar sozinhas. Nos concentramos em cuidar de muitas coisas, mas esquecemos de olhar para nosso interior. Na verdade, nos distanciamos.

Os autores, Dana Zohar & Marshall, apresentam em seu livro, *Inteligência Espiritual*, a descoberta realizada na década de 90 sobre o Ponto Deus no cérebro que nada tem a ver com provar a existência de Deus ou não, foi o nome que eles deram ao que une a neurociência e a espiritualidade. Após pesquisas descobriu-se que é o lugar responsável pelas experiências espirituais das pessoas. Após pesquisas de imagens com pacientes que participavam de discussão sobre o tema, esta área se iluminava. Isso demonstra que o cérebro humano evolui quando nos fazemos perguntas existenciais profundas sobre o sentido da vida e valores mais intrínsecos ao ser humano.

### **3 Sentido da vida**

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

No livro *A presença ignorada de Deus* (Frankl, 2022), afirma que o próprio ser humano é questionado pela sua vida, sobre o sentido que deve dar a ela; a religião, de fato, pode ser definida como a realização de uma “vontade de sentido último”.

O Cardeal José Tolentino Mendonça<sup>159</sup>, prefeito do Dicastério para a Cultura e a Educação inaugura o ano letivo 2022/23 da sede de Roma da Universidade Católica e afirma que “nas universidades, e nas católicas em particular, a força não está nas respostas de ontem, mas nas perguntas de verdade que se podem fazer hoje”. O Cardeal José Tolentino Mendonça continua:

O objetivo das universidades católicas é, portanto, aquele de nunca esquecer as questões fundamentais sobre o homem e sobre a existência, de modo que as respostas da ciência possam se transformar sempre em interrogações ainda maiores. Confrontar-se com o sentido da existência deve, portanto, estar no centro de sua missão (Mendonça, 2023).

O Cardeal recorda ainda que Jesus cura o cego com a saliva e a imposição das mãos. A cura é Ele e não algo externo a Jesus. Da mesma forma, “a universidade e a ciência do futuro não serão guiadas por inteligência artificial, chips e robôs. Seja qual for a forma de conhecimento, será uma ciência humana, que não se pode fazer sem dom de si e sem o amor” (Mendonça, 2023). A inteligência artificial, explica ele, nunca substituirá a ciência humana, que não pode existir sem amor. Assim, Viktor Frankl fala sobre o sentido da vida:

Vontade de sentido, a busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos. Esse sentido é exclusivo e específico, uma vez que precisa e pode ser cumprido somente por aquela determinada pessoa. Somente então esse sentido assume a importância que satisfará sua própria *vontade* de sentido [...] O que acontece, porém, é que o ser humano é capaz de viver e até de morrer por seus ideais e valores (Frankl, 2023, p.124-5).

A necessidade de sentido, mesmo diante de situações que não podemos modificar, nos dá “a possibilidade de mudar nossa atitude diante de tal situação, de mudar a nós mesmos, amadurecendo, crescendo além de nós” (Frankl, 2022, p.103). Todas as pessoas têm um corpo (dimensão física), têm pensamentos (dimensão mental ou cognitiva) e sentem emoções (dimensão emocional), mas há algo mais que faz parte delas que está fora destas três dimensões (sentido último para sua vida).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>159</sup>VATICAN NEWS. Cardeal Tolentino: das universidades católicas, uma visão do homem que dê esperança (2023). Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-02/inauguracao-do-ano-academico-catolico-tolentino-de-mendonca.html>. Acesso em: 8 mar. 2024.

Diante destes desafios, Papa Francisco posiciona a Igreja para assumir um protagonismo nos diversos âmbitos que lhe competem. Um dos desafios é trabalhar para que os sistemas atuem a serviço da humanidade e da proteção da casa comum. Refletir sobre os riscos que o desenvolvimento tecnológico pode gerar para a vida do planeta.

Como bem apresenta Papa Francisco na *Laudato Si*, estamos em tempos de olhar a dimensão humana integral e vislumbrar o horizonte de que tudo está interligado. Diante da centralidade das máquinas e não mais do humano, corre-se o risco de acreditar que a inteligência superior é a da máquina em detrimento do humano.

A descoberta da inteligência espiritual está para contribuir na profundidade do mergulho dentro de si mesmo e buscar o sentido último da vida. Aquele sentido que dá sabor, saber e *ânima* a vida.

Em tempos de inteligência artificial desenvolvida pelo saber da ciência e da tecnologia, que ela possa cada vez mais poupar o ser humano de realizar tarefas operacionais e repetitivas, abrindo cada vez mais espaço interno em nós para que possamos praticar a Inteligência Espiritual e **sermos sempre a versão mais evoluída de nós mesmos.**

#### Referências:

ABRANTES, Fernanda. Inteligência espiritual em tempos de inteligência artificial. **Eight**. Disponível em: <https://www.8dialogos.com.br/single-post/intelig%C3%Aancia-espiritual-em-tempos-de-intelig%C3%Aancia-artificial>. Acesso em: 08 mar. 2024.

AGÊNCIA ECCLESIA. **Vaticano:** Papa alerta para limites éticos no desenvolvimento da inteligência artificial. Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/vaticano-papa-alerta-para-limites-eticos-no-desenvolvimento-da-inteligencia-artificial/>. Acesso em: 6 jun. 2024.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido:** um psicólogo no campo de concentração. Traduzido por Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 58 ed. - São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2023.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus.** Traduzido por Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 24 ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2022.

HAIGHT, Roger. Espiritualidade cristã para buscadores. Reflexões sobre os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. São Paulo: Vozes, 2012.

SBARDELOTTO, Moisés. **Inteligência Artificial e a Igreja:** desafios e possibilidades. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/628554-a-igreja-do-seculo-xxi-e-parte>

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

da-ambiencia-da-inteligencia-artificial-que-gera-transformacoes-sociais-conferencia-de-moises-sbardelotto. Acesso em: 08 mar. 2024.

VATICAN NEWS. **Cardeal Tolentino**: das universidades católicas, uma visão do homem que dê esperança (2023). Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-02/inauguracao-do-ano-academico-catolico-tolentino-de-mendonca.html>. Acesso em: 8 mar. 2024.

ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. **QS**: Inteligência espiritual. Tradução fr Ruy Jungmann. 10 ed. Rio de Janeiro: Viva Livros, 2021.

## ESPIRITUALIDADE E PRODUÇÃO LITERÁRIA: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE JEAN-PAUL SARTRE

Caio Henrique Esponton\*

**Resumo:** Jean-Paul Sartre foi um dos pensadores marcantes do século XX. Sabe-se que muitas de suas obras foram inicialmente condenadas pela Igreja Católica e sua produção vista com desconfiança pelas demais confissões cristãs. Ateu convicto, Sartre foi um defensor da Revolução de Maio de 1968, apoiou pautas claramente opostas à proposta cristã, defendeu um humanismo radical no qual o ser humano constrói a si mesmo sem qualquer necessidade de um fundamento religioso ou ontologicamente divino. Sobre esta perspectiva, símbolo do pensamento francês do século passado, Sartre fala de uma variada gama de assuntos. Desde a política até a religião, nada escapa ao seu olhar atento, ao seu senso aguçado de interpretação da realidade. Mesmo se declarando um ateu convicto, Sartre fala sobre Deus. Sob uma determinada ótica, a produção literária de Sartre pode ser assumida como uma manifestação de transcendência, pelo fato de o próprio autor assumir a escrita e a literatura como um exercício religioso. Desta forma, este trabalho objetiva apresentar, fenomenologicamente, algumas notas que corroboram a percepção da literatura sartreana como manifestação de uma experiência espiritual que transborda os limites da positividade da religião e de sua institucionalidade. Para tal, analisar-se-á fenomenologicamente o ensaio “Que é a literatura?” no qual Sartre expressa sistematicamente sua visão da produção literária como exercício de transcendência e experiência espiritual, a fim de que se perceba como a literatura, de alguma forma, é parte constitutiva da espiritualidade - compreendida como afirmação do *humanum* -, conferindo-lhe corpo sem lhe negar a transcendência.

**Palavras-chave:** Sartre; espiritualidade; literatura; fenomenologia.

### Introdução

A área de Ciências da Religião e Teologia é caracterizada por uma constante e dinâmica construção, buscando frequentemente encontrar limites epistemológicos e metodologias próprias para análise de seu objeto de estudo. Este aspecto de construção e autocompreensão de si mesma enquanto área em formação, à primeira vista, parece indicar a fragilidade de um campo de estudos ainda incipiente.

Entretanto, um olhar atento ao processo de desenvolvimento da área nos últimos anos e a construção de sua identidade a partir da assunção de metodologias e perspectivas multidisciplinares, permite entrever a riqueza de abordagens complementares da realidade, cuja flexibilidade expressa a profundidade da religião em suas múltiplas manifestações. É no contexto desta multidisciplinaridade inerente à Ciência da Religião que se justifica a presença de uma série de abordagens e metodologias.

---

\* Doutorando em Ciências da Religião PUC-Campinas - CAPES. Mestre em Ciências da Religião pela mesma universidade. E-mail: [Caio.h.e@hotmail.com](mailto:Caio.h.e@hotmail.com)



A teologia, a filosofia, a sociologia, a literatura, a história e outras ciências compõem o escopo metodológico de aproximação da religião enquanto objeto de estudo científico. As várias áreas que destinam o olhar sobre a religião enquanto objeto, fomentam uma série de aproximações que dialogam entre si e oferecem um dado fundamental: a religião é um fenômeno multifacetado e, conseqüentemente, inesgotável em sua análise científica.

Enquanto fenômeno multifacetado em suas expressões e leituras, a religião se apresenta como uma experiência antropológica que está em busca de vias para sua positivação. O *positum* da religião, isto é, a sua manifestação material e simbólica, expressa-se como o aspecto visível e palpável de uma experiência singular, subjetiva, simultaneamente mediada e imediata, misteriosa e complexa. Um dos aspectos deste *positum* da religião é a espiritualidade. Na vivência espiritual e nas narrativas que dela emanam, a religião assume uma certa expressividade a partir da qual se manifesta algo de seu cerne.

No entanto, os relatos estritamente místicos ou religiosos acerca da experiência religiosa não limitam a manifestação da religião enquanto produtora de literatura. A escrita, não somente religiosa e espiritual, mas em geral, traduz algo do movimento de positivação da religião. Ela é um exercício humano que flerta diretamente com a religião na medida em que, na escrita o homem coloca diante de si e dos outros algo de seu interno, uma experiência pessoal íntima da realidade e seu mistério que o interpela a externalização. Há, portanto, uma mística do escrever que, na perspectiva de Michel de Certeau, é inerente à própria experiência religiosa em sua radicalidade, tal como se manifesta no *Corpus Mysticum* dos autores espirituais.

Neste sentido, é a positivação da religião no texto escrito, ou seja, na produção literária, que o presente estudo visa analisar. Considerando a escrita literária como uma manifestação positiva da experiência religiosa interior, pode-se afirmar que a própria produção literária é um exercício de transcendência na medida em que ela coloca o ser humano em uma posição de relação, seja com os outros, consigo ou com o Mistério.

Esse aspecto relacional da literatura se manifesta para além do *Corpus Spiritualis*, isto é, para além dos textos espirituais propriamente ditos, por isso, a escolha de Jean-Paul Sartre como paradigma para se pensar a espiritualidade e sua manifestação na obra literária, emerge como uma tentativa de evidenciar a literatura sartreana como consciência e resultado de uma experiência interior radical que eleva a produção textual à categoria de mediação da transcendência.

## 1 Espiritualidade e Mística: aproximações, expressões e considerações

Construir e assumir uma definição de espiritualidade apresenta-se como uma tarefa hercúlea fadada ao fracasso. Não há definições de espiritualidade que consigam abarbar a multiplicidade de aspectos que esta experiência possui. Na tradição cristã, tentativas de definição de espiritualidade e mística, sem muita clareza dos limites entre os dois campos, elencam uma série de elementos constitutivos da experiência espiritual, tendo em comum apenas a característica: trata-se de uma experiência. Os vários autores que visaram expor e sistematizar a espiritualidade e a mística cristã trazem como pressuposto de sua reflexão a ideia de que existe uma experiência e a partir dela o sujeito é interpelado a vias de externalização, daí a possibilidade de narrativas, poesias, teologias etc.

Uma síntese muito breve sobre a relação entre experiência, mística e espiritualidade pode ser encontrada, segundo Maria Clara Bingemer, aludindo a Tomás de Aquino quando este afirma que a experiência mística é *cognitio Dei experimentalis*, isto é, um conhecimento experimental de Deus (Bingemer, 2013). Na mesma perspectiva, Michel de Certeau, em sua *Fábula Mística*, afirma que a mística é a experiência radical de uma ausência que impele o místico a buscar e a expressar-se (Certeau, 2015). Bernard McGinn, em sua obra sobre a mística ocidental, alude a dois pontos fundamentais: a mística não pode ser definida, dada que ela é uma experiência dotada de caráter inefável e quaisquer definições serão parciais; em segundo lugar, a experiência mística se dá a partir de uma consciência da presença divina que se constituirá em narrativa textual apenas num momento posterior (McGinn, 2012). Apresentadas as colocações de alguns estudiosos sobre a mística e a espiritualidade, pode-se evidenciar que em comum dois aspectos saltam à vista: a) a mística e a espiritualidade supõem uma experiência radical da Transcendência; b) a mística e a espiritualidade se verbalizam na produção literária e poética. A experiência espiritual, portanto, relaciona-se com uma atitude humana fundamental: a produção literária, isto é, o exercício da escrita textual.

Neste sentido, antes de se oferecer alguma definição de espiritualidade ou mística, ou mesmo delimitar estes campos, intenta-se voltar o olhar para os elementos constitutivos do fenômeno. A espiritualidade, compreendida como experiência de Transcendência, está no cerne da vivência religiosa e, portanto, é constitutivo antropológico-cultural do ser humano. Isto posto, percebe-se que esta experiência íntima de transcendência impele a expressividade. A mística, a espiritualidade, a vivência do sobrenatural, sempre se acessa mediante aquilo que dela foi positivado na narrativa, na poesia, na

arte. A espiritualidade, portanto, é sempre uma experiência que se externaliza e ganha corpo na literatura que dela emana, seja uma literatura propriamente espiritual ou não.

## **2 Espiritualidade e literatura na perspectiva Sartreana: algumas notas**

A espiritualidade, compreendida sempre como experiência, situa-se no campo da religião e, conseqüentemente, pode ser analisada como um fenômeno antropológico. Todavia, uma análise adequada da espiritualidade, enquanto fenômeno religioso, supõe um alargamento do conceito de religião. Tendo claro que a espiritualidade e a mística são experiências radicais, intensas, subjetivas e antropológicas, considera-se que elas estão em tensão constante com a religião institucionalizada e, inclusive, superam-na. Sob esta perspectiva, é possível falar da espiritualidade e da mística enquanto experiência para além dos limites da religião institucionalizada, isto é, das mediações que compõe o campo da religião positiva. A experiência religiosa, em seu cerne íntimo, não é religiosamente delimitada, mas um constitutivo antropológico-transcendental que estabelece relações tensas com as delimitações religiosas e encontra vias sempre diversas para sua expressividade.

É possível, portanto, falar de uma espiritualidade ou de uma mística que se encontra em sujeitos não religiosos, ateus convictos ou agnósticos? Em palavras diretas, é possível falar de espiritualidade e mística para além dos autores espirituais consagrados? Há uma espiritualidade e uma mística em quem abertamente rejeita o teísmo? Para além dos muitos debates acerca destas questões, um conjunto de argumentos favorece a tomada de posição em que a mística e a espiritualidade são experiências antropológicas e, portanto, não supõem mediações diretas e claras para serem vivenciadas, além de que, pelo fato de constituírem o substrato do humano e se expressarem no nível da linguagem, assumem aspectos muito diversos dos meios consagrados pela religião (Teixeira, 2004).

Neste sentido, a produção literária pode se constituir na verbalização de uma experiência espiritual, mesmo que não religiosamente compreendida, mas existencialmente vivenciada. É aqui que a obra de Jean-Paul Sartre emerge como paradigma para compreender a relação entre experiência espiritual e produção literária. Sartre afirma em sua autobiografia que na escrita e na leitura ele encontra sua religião. O prazer, o sentido de expansão da consciência, o estado de encantamento, ainda que infantil, faz que com que a literatura, para Sartre, seja uma experiência espiritual, religiosa. Por vezes ele afirma sentir-se vocacionado – no sentido religioso do termo – à escrita (Sartre, 1978). Na sua

própria compreensão do ofício do escritor e da elementaridade da leitura, Sartre evoca a religião fazendo analogia ao sentimento religioso que é encontrado na atitude de ler e, sobretudo, de escrever.

A alusão ao sentimento religioso permite deduzir um conceito de religião esboçado por Sartre que está além daquilo que ele expressa em sua obra *O Ser e o Nada*. Na sua obra de filosofia sistemática, Sartre vê a religião como uma via de escape à responsabilidade do homem por si mesmo, isto é, a religião se inclui nas desculpas que o ser humano se coloca para isentar-se de si mesmo, o que Sartre chama de má-fé (Sartre, 2015). Em suas obras literárias ou em sua autobiografia, ao contrário, ele trata os temas religiosos de modo muito mais existencial, popularizado. As menções a Deus ou à sua experiência com a religião são expressas de forma natural, como quem relata um fato do cotidiano. Percebe-se, de fundo, nestes relatos, uma concepção da religião enquanto sentimento, consciência, mais do que dogmas e prescrições condenadas em *O Ser e o Nada*.

É a partir desta concepção de religião enquanto sentimento, experiência existencial, que Sartre compreende sua relação com a produção literária. Em seu ensaio “Que é a Literatura?” especialmente na primeira e segunda parte, “Que é escrever?” e “Por que escrever?”, Sartre abrange a compreensão da escrita como a externalização de uma experiência radical e como exercício de transcendência. Enquanto externalização de uma experiência radical, Sartre afirma que esta função cabe à poesia, dada sua maestria em ordenar as palavras para expor aquilo que a realidade carrega enquanto mistério. Na poesia, a linguagem organiza-se de tal modo que consegue expor aspectos imperceptíveis da realidade aos olhos comuns. A poesia transcende a própria linguagem, pois os signos não podem limitar a força misteriosa da realidade que ela traduz. O poeta, na produção poética, coloca a si e o leitor diante de uma ausência absoluta que os interpela a ver “com os olhos de Deus” o avesso da linguagem (Sartre, 2019).

Em relação a prosa, Sartre condensa sua atenção no que motiva o autor. Para Sartre, o escritor possui uma intencionalidade que lhe desvenda uma série de possibilidades e posições. O escritor move-se internamente diante da realidade para então lhe compreender e sistematizar, não com a racionalidade fria da cientificidade, mas com a paixão típica de uma “ciência do espírito”. Na visão de Sartre, o escritor capta a realidade com o “espírito”, isto é, com profundidade, a ponto de fazer com que a literatura seja uma revelação da Razão, do Eterno, do Absoluto, enquanto mistério que perpassa a existência para além da consciência humana, tomando de súbito o ser humano e colocando-o diante da beleza, da inconformidade, da expansão de sua própria consciência (Sartre, 2019).

A partir desta perspectiva da poesia e da prosa, emerge em Sartre a ideia de que escrever é transcender. Para Sartre a literatura é sempre a contestação da fala, pois, aquilo que está subjacente ao texto é silencioso, misterioso, que interpela o escritor a dar-lhe voz, ainda que limitada. No dar voz ao mistério da realidade, o escritor cria, imagina, produz e lança-se à liberdade do leitor. Estabelece-se uma dialética entre o escritor e os outros. Este outro, o leitor, é para Sartre o absoluto diante do qual o escritor se lança em total liberdade, como que em um abandono que interpela o outro a abandonar-se. É um encontro de liberdades que se dão: o escritor e o leitor unem-se no mistério da realidade (Sartre, 2019).

### **3 Considerações**

O breve estudo oferece algumas notas sobre uma pesquisa incipiente. Partindo da consideração de que a espiritualidade ou a mística se encontram no campo da experiência, percebe-se que, como toda experiência humana, estas experiências buscam, incessantemente, vias de expressão. A literatura, seja espiritual ou não, emerge como uma expressão positiva de uma experiência espiritual pressuposta. Neste sentido, a produção literária é um exercício espiritual, ou seja, a manifestação da espiritualidade, pois, como é comum na tradição espiritual, a experiência se externaliza em textos, narrativas, na tentativa de uma autocompreensão.

Neste horizonte, a obra do francês Jean-Paul Sartre, ateu, filósofo, autor de vasta obra literária, dramaturgo e militante, emerge como um paradigma para encontrar, fora dos limites da religião institucional, a literatura como a expressão de uma espiritualidade e, em si, como exercício espiritual. As considerações de Sartre acerca da poesia, da prosa, da literatura e da função do escritor, apontam para uma perspectiva acerca da produção literária que evidência uma experiência de fundo intrinsecamente relacionada com os aspectos misteriosos e sublimes da realidade que ganham voz da atitude do escritor. Na esteira dos místicos e escritores espirituais, Sartre vê na produção literária, o caminho para trazer à luz aquilo que a realidade não expressa ao olhar indiferente. A produção literária, portanto, é um ato espiritual e se fundamenta em uma experiência que, apesar de não confessadamente religiosa, se encontra nos substratos do senso de transcendência presente no humano.

**Referências**

BINGEMER, M. C. L. **O Mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

CERTEAU, M. **A Fábula Mística**: séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense 2015.

McGINN, B. **As fundações da mística**: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

SARTRE, J. P. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2015.

SARTRE, J. P. **As Palavras**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.

SARTRE, J. P. **Que é a literatura**. Petrópolis: Vozes, 2019.

TEIXEIRA, F. **No limiar do Mistério: Mística e Religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

**A IMPORTÂNCIA DA VERDADE NO ITINERÁRIO MÍSTICO-FILOSÓFICO  
STENIANO: DOCTOR VERITATIS**

*Higor de Souza Mendes<sup>160</sup>*

**Resumo:** A história pessoal de Edith Stein é marcada por uma constante inquietação, desde pequena a autora antevia que estava destinada a algo grande. Sem dúvidas, sua mãe, Auguste Stein, uma judia fervorosa teve grande influência na formação de seu caráter. Destaca-se, que em uma época em que as mulheres possuíam pouca ou quase nenhuma autonomia. Auguste Stein, assume o negócio da família, após a morte do marido Siegfried. A verdade foi algo que sempre inquietou Edith Stein. Num primeiro momento, busca a verdade por meio da fenomenologia de Edmund Husserl. Foi entre o verão de 1912 e o inverno de 1923 que através de um seminário de Stern, conhece a obra *Investigações Lógicas* de Husserl. Encantada com os fenômenos resolve se mudar para Gotinga, onde conhece o grande mestre e passa a ser sua assistente. Ao participar dos círculos de Gotinga, Edith Stein, que até então era avessa a religião, se abre a uma experiência religiosa, visto que colegas fenomenólogos não apenas estudavam religião como também a professavam. Nesse caminho de experiência religiosa, a autora acaba por ler o *Livro da Vida* de Teresa d'Ávila, e, por meio dessa obra, encontra a verdade que tanto buscava, não como um conceito, mas identificada à pessoa de Jesus. A presente comunicação tem por objetivo apresentar a importância da verdade nesse itinerário e a abertura a experiência religiosa da autora, a partir da autobiografia, *Vida de Uma Família Judia e Outros Escritos Autobiográficos* e o *Livro da Vida* de Teresa d'Ávila, além dos artigos de Savian Filho e de Clélia Peretti, bem como o auxílio da biografia escrita por Miribel.

**Palavras-chave:** verdade; mística; fenomenologia; *Livro da Vida*.

## INTRODUÇÃO

A verdade, sem dúvidas, é um dos elementos fundamentais na vida de Edith Stein / Teresa Benedita da Cruz. A vida da autora desde a infância é permeada por uma constante inquietação. Na sua autobiografia, ela afirma: “Nos meus sonhos, via sempre diante de mim um futuro brilhante.

---

<sup>160</sup>Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas, Licenciatura/Complementação Pedagógica em História (Em curso) pela Faculdade IBRA e Mestrado em Ciências da Religião (Em curso) pela PUC-Campinas.

Sonhava com a felicidade e a glória, pois estava convencida de que meu destino deveria ser grandioso, nada me identificava com o ambiente limitado e burguês em que nascera” (Stein, 2018, p.88).

De origem judaica, filha de Siegfried e Auguste Stein, nasce em Breslávia, no dia 12 de outubro de 1891, que, por coincidência, era o mesmo dia do Yom Kippur ou Dia do Grande Perdão, festa litúrgica celebrada pelos judeus. Sua família possuía um negócio de madeira, seu pai falece deixando seus filhos sobre o cuidado de Auguste.

Na busca pela verdade, Stein perpassa a universidade, a fenomenologia e tem como momento ápice o contato e a leitura com o *Livro da Vida* de Teresa d’Ávila, a importância que Santa Teresa teve em sua vida se observa pela escolha do seu nome de religiosa carmelita, Teresa Benedita da Cruz.

De acordo com o site ACI Digital, em 2022, ano que marcou o 100º aniversário de batismo de Stein e 80º de seu martírio, instalou-se uma comissão para reunir a documentação exigida pela Santa Sé. No dia 18 de abril de 2024, em uma audiência privada no Vaticano com o Papa Francisco, o superior geral das Carmelitas Descalças entrega a petição para que Santa Teresa Benedita da Cruz seja declarada doutora da Igreja, sobre o título de *doctor veritatis*. As atuais doutoras são: Santa Catarina de Siena, Santa Teresa d’Ávila, Santa Hildegarda de Bingen e Santa Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face. Caso seja declarada, Edith Stein se tornará a quinta doutora da Igreja reconhecida pela Igreja Católica, o que trará uma visibilidade maior a sua obra e pensamento.

## **1 A FENOMENOLOGIA E A CONVERSÃO AO CATOLICISMO**

Na casa de Edith Stein a educação era prioridade, logo após a morte do marido, “Auguste esforça-se em quitar as dívidas deixadas por ele” (Stein, 2018, p.44). Imaginemos que num período em que a mulher possuía pouca ou quase nenhuma autonomia, uma viúva assumir o negócio da família, quitar as dívidas e dar seguimento aos negócios era algo inusitado para a época. Logo a filha pequena, ao ver tamanha força e exemplo, buscou trilhar os passos da mãe.

Na autobiografia, Edith Stein relata que apesar das dificuldades, o negócio de madeira funcionava. Auguste atribuía esse funcionamento como uma benção vinda do alto. Nas palavras de Stein:

Quando, mais tarde, eu perdi minha fé de criança, ela me disse algo que significava para ela provar a existência de Deus: ‘Não posso imaginar que tudo o que consegui realizar se deva



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

somente às minhas próprias forças'. Seguramente é verdade. Mas também é verdade que seus dons naturais muito contribuíram. Certa vez, uma velha amiga de minha mãe disse ao nos visitar: 'Vou lhes contar o que ouvi no bonde. Uns senhores conversavam sobre o comércio de madeira em Breslávia', quando um deles falou: 'Você sabe quem é o melhor comerciante no ramo? Pois bem, o melhor é a senhora Stein' (Stein, 2018, p.67-68).

Não consideramos Edith Stein como alguém realmente atea, mas, sim, como uma pessoa que passa de uma dimensão arreligiosa, para alguém que se permite viver e moldar-se a partir de uma experiência religiosa.

Foi na Universidade de Breslávia, entre o verão de 1912 e 1913, no seminário de Stern, em que a autora estudava os Problemas da Psicologia do Pensamento, que estando responsável de apresentar um seminário acaba deparando-se com a obra *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. Moskiewicz, amigo de Stein, sugere-lhe ir à fonte original das ideias e acaba por lhe entregar o segundo volume das *Investigações Lógicas* de Husserl. De acordo com Mos, em Gotinga, onde Husserl lecionava, “os fenômenos inundavam a cidade” (Stein, 2018, p.271).

Logo após esse contato, Edith resolve mudar-se imediatamente para Gotinga, visto que a fenomenologia nascente encantava-lhe, diferentemente da psicologia. Nos seus dizeres:

Fora um erro desde o início pensar em fazer um trabalho em Psicologia. Todos os meus estudos em Psicologia me tinham convencido apenas de que essa ciência ainda estava nos primeiros balbucios; faltava-lhe o fundamento indispensável de conceitos de base clarificados, e ela própria não estava em condições de forjar para si tais conceitos. Ao contrário, se me fascinava tanto o que até então eu havia aprendido de Fenomenologia, era porque ela consistia especificamente nesse trabalho de clarificação e porque, nesse campo, se forjavam desde o início as ferramentas intelectuais de que se necessitava (Stein, 2018, p.277).

Edith Stein foi a segunda doutora em filosofia na Alemanha. Ela defendeu sua tese não em Gotinga, mas sim em Friburgo. Recebeu a maior nota possível *summa cum laude*. Na manhã seguinte à aprovação e defesa, ela envia um telegrama para a família, relatando sua conquista e informando de sua chegada em casa (Stein, 2018, p.532-533).

É importante frisar que, diferentemente do que se imagina, a conversão de Edith Stein não se dá ao ler o *Livro da Vida* de Teresa d'Ávila, mas sim a um processo anterior de uma abertura religiosa. Foi ainda no círculo de Gotinga que, em meio às discussões filosóficas, muitos de seus colegas

fenomenólogos, além de professarem, estudavam religião. Consequentemente, essa convivência permitiu-lhe um interesse quanto ao assunto, sempre tendo como pano de fundo a busca pela verdade. De acordo com Stein (2018, p.410), “em Gotinga, tinha aprendido a respeitar as questões da fé e as pessoas crentes. Por vezes ia com minhas amigas a um templo protestante”.

Durante seus anos de estudo e pesquisa, Stein conhece Hedwige Conrad-Martius. As duas filósofas logo se tornam amigas. Após o casamento, Hedwige muda-se para Bergzabern, no Palatinato, numa propriedade composta por diversos pomares. O casal adota uma criança, levam uma vida humilde, tomada por vastos trabalhos, na labuta com a terra. Contudo, a casa do casal sempre esteve aberta a receber os amigos do círculo filosófico de Göttingen, “transformando-se na época de férias num local de encontro e discussões” (Miribel, 2001, p.63).

É justamente na casa do casal Conrad-Martius, durante as férias, que, no ano de 1921, Edith lê o *Livro da Vida* de Teresa d'Ávila. Inicia a leitura e não para até finalizá-la. Ao terminar, afirma que finalmente “!encontrara a verdade” (Peretti; Oliveira, 2020, p.68). De acordo com a autora:

O Carmelo era a minha meta já havia dozes anos, desde o verão de 1921, quando caiu em minhas mãos o livro da Vida de nossa Santa Teresa e minha longa procura pela verdadeira fé chegou ao fim. Quando fui batizada no Ano de 1922, já pensei que era a preparação para entrar na ordem carmelita (Stein, 2018, p.543).

Percebe-se que a leitura da obra de d'Ávila produziu ecos profundos na alma de Stein, ao ponto de renunciar a tudo e entrar no Carmelo. Segundo Fermín:

O afeto e a veneração que Edith Stein possui por Santa Teresa é um amor que se faz visível, firme e reconhecível por aqueles que a rodeiam. É tão firme e constante que inclusive se manifesta em alguns de seus escritos e conferências. Mas, o mais interessante resulta no apreciar como seu estilo de vida se vai configurando com o exemplo de Teresa. O aspecto mais evidente foi sua entrega determinada à vida de oração e meditação<sup>161</sup> (Fermín, 2005, p.161).

---

<sup>161</sup> El afecto y veneración de Edith Stein hacia Santa Teresa es un amor que se hace visible, patente y reconocible por quienes la rodean. Presenta tan firme y constante que incluso se manifiesta en algunos de sus escritos y conferencias. Pero más interesante resulta el apreciar cómo su estilo de vida se va configurando con el ejemplo de Teresa. El aspecto más evidente fue su entrega determinada a la vida de oración y meditación.

## 2 A VERDADE E O LIVRO DA VIDA

A autobiografia de Teresa d'Ávila, mais que um relato de vida, caracteriza-se como um itinerário de vida de oração. É principalmente entre os capítulos XI ao XXII que a autora apresenta os 4 graus de oração, o seu proceder e os frutos advindos de cada grau: A Oração Vocal, A Meditação, A oração afetiva e A União mística.

De acordo com Ferreira (2019, p.24), no *Livro da Vida*, Teresa d'Ávila, a partir de sua própria experiência, apresenta ao leitor um “Tratado de Oração”. Neste tratado ela expõe que quem se propõe a praticar esse caminho orante necessita tomar certas cautelas: consigo próprio, com os pseudos mestres espirituais, com a falsa humildade, entre outros. Apesar de não se considerar uma mulher das letras ou douta, Teresa propõe-nos um caminho profundo e de uma riqueza sem igual, pressupondo sempre um aprofundamento em si mesmo, identificado aqui como a via do autoconhecimento.

Em outros escritos, como *Castelo Interior*, Teresa d'Ávila aprofunda ainda mais o tema da oração. No apêndice 1 da obra *Ser Finito e Ser Eterno*, Stein empreende uma análise fenomenológica da obra *Castelo Interior* de Teresa d'Ávila.

Teresa d'Ávila ao falar dos letrados diz:

Convém, pois que nesses tempos de quietação também os doutos deixem a alma descansar no repouso junto de Deus, pondo de lado as letras. Tempo virá em que, sendo-lhes o saber de muita utilidade, porque presta grande auxílio para o serviço do Senhor, o terão em tanto apreço, que por nenhum tesouro quereriam ter deixado de aprender, no intuito único de servirem a Sua Majestade. Ante a Sabedoria Infinita [...] Aqui não cabe argumentar, mas conhecer com lhanza o que somos e com simplicidade apresentar-nos diante de Deus. Quer Ele em sua presença a alma se faça pequenina e de fraca inteligência, como na verdade é pois Sua Majestade, sendo nós o que somos, muito se humilha em suportá-la junto de Si (Ávila, 2020, p.131-132).

Nessa perspectiva, diante de Deus, muitas vezes a “sabedoria” dos doutos é como que “inútil”, pois aquele que procura a Deus em certos momentos abdica desta sabedoria e coloca-se como servo da Sabedoria Infinita que é o próprio Deus. Consequentemente, ao ler a obra de Teresa d'Ávila, Edith Stein depara-se com uma autora que assim como ela empreende um caminho de busca, encontrando-o em Jesus.

Para Ferreira (2019, p.27), Edith Stein, ao estar inserida no mundo dos filósofos e da fenomenologia, perpassa as obras teresianas, em sua incessante busca pela verdade, encontra no método de Husserl uma fundamentação que lhe acompanhará pelo resto da vida. A autora encontra nos escritos de Tomás de Aquino e de Teresa d'Ávila, não somente bases que sustentam sua Antropologia Filosófica, mas meios que lhe conduz a mudanças profundas.

## CONCLUSÃO

A admiração de Edith Stein e a assimilação da Verdade de Teresa d'Ávila com a sua busca foi tão importante ao ponto de despertar na alma de Stein o desejo de entrar na Ordem reformada por Teresa e João da Cruz. Toda sua vida configurou-se na busca da verdade, desde a psicologia, a fenomenologia, até o momento da assimilação da verdade com a pessoa de Jesus. São obras pós-conversão, *Ser Finito e Ser Eterno* e *Ciência da Cruz: Estudos sobre São João da Cruz*. Isso demonstra que o encontro com o *Livro da Vida* é o marco de uma longa caminhada, que se aprofunda nas duas obras citadas anteriormente.

De acordo com Savian Filho (2017, p.9), não podemos precipitar-nos ao falar da verdade com “V” maiúsculo ao nos referir a Stein, uma vez que é imprudente pensar que desde o início a autora soubesse ou suspeitasse que a verdade se encontrasse em Deus. “A associação entre a verdade e Deus não pode ser projetada de “trás para frente”, pois é um fato que, no início de sua atividade filosófica, Edith Stein não fazia essa associação”. A verdade na vida de Stein foi manifestando-se a partir de suas vivências e experiência religiosa. É essa busca foi o fio condutor que a levou ao encontro com o Cristo Crucificado, ao ponto de afirmar posteriormente “Quem procura a verdade procura a Deus, ainda que não o saiba”.

## REFERÊNCIAS

ÁVILA, Santa Teresa de. **Livro da vida/ Santa Teresa de Ávila**. Tradução de Madre Maria José de Jesus. Coleção de Espiritualidade (volume 13). São Paulo: Cultor de Livros, 2020.

FERMÍN, Sancho F. Javier. **Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad**. 4. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. O olhar steniano sobre os caminhos de interioridade de Teresa d'Ávila. **AnnalesFAJE**, Belo Horizonte-MG, v. 4, n. 3 (2019).

MARES, Courtney. **Santa Teresa Benedita da Cruz começa caminho para ser declarada doutora da Igreja**. Disponível em: [MIRIBEL, Elisabeth de. \*\*Edith Stein\*\*, 1891-1942: Como ouro purificado pelo fogo; tradução de Maria do Carmo Wollny. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.](https://www.acidigital.com/noticia/58001/santa-teresa-benedita-da-cruz-comeca-caminho-para-ser-declarada-doutora-da-igreja#:~:text=Os%20carmelitas%20descal%C3%A7os%20pedem%20que,da%20verdade%2C%20em%20latim). Acesso em: 22 de jun. 2024.</a></p></div><div data-bbox=)

PERETTI, Clélia; OLIVEIRA, Janaína B. Froes de. Teologia Mística em Edith Stein. Cruz e Noite Símbolos da Experiência Mística. In: **Fenomenologia e Experiência Religiosa**. Organização de Angela Ales Bello... [et al.]- Curitiba: Juruá, 2020. 202 p.; (Biblioteca Juruá de Religiosidades e Espiritualidades).

STEIN, Edith. **Edith Stein**: Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos.1. ed. Tradução de Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kircher; revisão técnica de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Obras de Edith Stein.

## FILOSOFIA SOCIAL DE HESCHEL NA ERA DIGITAL: JUSTIÇA E RESPONSABILIDADE

*José Diógenes Dias Gonçalves\**<sup>162</sup>

**Resumo:** A presente comunicação trata do pensamento de Abraham Joshua Heschel, um autor cuja obra ultrapassa fronteiras geográficas e temporais. Abordando a intersecção entre religião e responsabilidade social, este artigo será dividido em três partes. Analisamos a formação intelectual de Heschel, enraizada na tradição hassídica e nos desafios do pós-guerra. Neste contexto, seus escritos destacam a importância da ação prática contra as injustiças, uma ideia especialmente atual visto o caráter pivotante da internet para a mobilização política e social. A segunda parte examina a obra *Dio alla ricerca dell'uomo*, onde Heschel reflete sobre a inseparabilidade entre religião e lei no judaísmo. No cenário contemporâneo, marcado por novas ameaças à democracia e pelo ressurgimento de regimes totalitários e excludentes, as suas ideias ganham mais relevância, principalmente diante das mudanças trazidas pela era digital nas dinâmicas de mobilização e no debate público. A última seção explora a influência dos desafios pós-iluministas e as inquietações de Heschel com as questões da era moderna. Apesar de poucas de suas obras estarem traduzidas para o português, nota-se o crescente interesse e ressonância do pensamento de Heschel na América Latina. Suas ideias oferecem uma nova proposta para os desafios enfrentados pela sociedade latino-americana, marcada por profundas desigualdades. Em suma, a filosofia de Heschel representa uma convocação à ação ética e social, fundamentada em uma visão de fé que exige compromisso e resposta ativa às demandas humanas. Essa visão é complementada pela perspectiva cristã de J. B. Metz, o qual argumenta que a encarnação revela o compromisso de Deus com a humanidade e sua identificação com os que sofrem. Ambos os autores enfatizam que a verdadeira fé é indissociável da responsabilidade moral e social, instigando-nos a integrar crença e ação em nossas vidas, enquanto nos adaptamos às dinâmicas da revolução digital e da inteligência artificial, que estão redefinindo os contextos sociais e éticos.

**Palavras-chave:** Heschel; Metz; Filosofia Social; injustiça; responsabilidade.

### Introdução

A compreensão do ser humano e do universo exige a integração de múltiplas perspectivas, como as oferecidas pela ciência e pela fé. A ciência, com sua ênfase na verificação empírica e no progresso racional, proporciona ferramentas poderosas para explorar e entender o mundo. No entanto, ela não consegue responder a todas as questões existenciais e éticas que enfrentamos diariamente, áreas onde a fé também oferece uma abordagem epistemológica. Segundo Heschel, essas inquietações encontram resposta na relação com Deus. A sensibilidade espiritual gera uma sabedoria ética que amplia o sentido de responsabilidade do ser humano moderno em relação à própria liberdade. Esse compromisso se manifesta na cultivação da reverência e na educação baseada

---

\* Pós-doutorando, Fundação São Paulo PUC-SP, dioggeness@gmail.com

no respeito intersubjetivo. O indivíduo, ao reconhecer seus limites, contribui para redenção do mundo, em consonância com o anseio de um futuro mais justo (Heschel, 1999, p. 60).

A teologia e a filosofia, ao abordarem aspectos transcendentais e metafísicos da existência, complementam essa compreensão, oferecendo percepções sobre a finalidade e o significado da vida. Atualmente, o desafio contemporâneo de transcender os dualismos estereotipados exige uma colaboração genuína entre as diversas ciências, a filosofia e a teologia. Somente por meio dessa integração é possível compreender os efeitos da revolução digital e enfrentar eficazmente os problemas ecológicos e sociais que ameaçam o futuro do nosso mundo, «[...] to disclose the future in order to illuminate what is involved in the present” (Heschel, 1975, p. 55).

Entretanto, para que essa colaboração ocorra, é necessário superar as barreiras que se erguem entre indivíduos e grupos. A ansiedade que frequentemente surge em resposta à presença do Outro, alimentada pelo medo e pela desconfiança, deve ser enfrentada com o uso da razão e do diálogo. Esse sentimento de medo, que muitas vezes resulta na construção de muralhas e na criação de estratégias de vitimização, pode ser desconstruído por meio de uma recomposição da ética e do respeito intersubjetivo (Heschel, 1993, p.10).

Conforme Hans-Georg Gadamer, o conhecimento é um processo permanente, sempre em evolução. A compreensão, segundo o filósofo alemão, surge da conversação: uma troca entre aqueles que dialogam com o sincero interesse de concordar sobre algum argumento, não através da imposição, mas guiados pela natureza do assunto em questão. O diálogo, portanto, não é apenas um método, mas a essência da própria compreensão humana (Gadamer, 1997, p. 40).

Heschel defende que a integração da fé com a responsabilidade social e a ação prática é essencial para um verdadeiro compromisso ético. Ele argumenta que alcançar esse compromisso requer uma linguagem comum, valorização da experiência humana compartilhada e equilíbrio natural (Heschel, 2001, p. 45). Para isso, é necessário adotar uma abordagem que una diferentes perspectivas, respeitando a autonomia de cada uma e os limites das disciplinas, com o objetivo de construir um futuro que valorize e honre nossa diversidade intelectual e espiritual.

## 1. Cultivando o pensamento na tradição

Foi no núcleo do mundo hassídico que Abraham Joshua Heschel nasceu em janeiro de 1907, em uma distinta família rabínica. Tanto seu pai como sua mãe pertenciam a grupos de proeminentes e respeitados líderes religiosos, com destaque ao importante representante do hassidismo, Shlomo Hayim (Zelizer, 2021, p. 6). A manutenção da tradição familiar era uma preocupação do pai, Moshe, uma figura imponente que marcou o caráter de todos que viviam sob sua liderança. A organização dos grupos judaicos poloneses no início dos novecentos era política, teológica e espiritual, sendo responsabilidade direta dos genitores desenvolver uma forte consciência da herança que distinguia a personalidade judaica na sociedade ocidental. A família se transferiu para um modesto apartamento em Varsóvia, repleto de estantes de livros clássicos, onde seu pai trabalhava como conselheiro da comunidade (Heschel, 2023, p. 183). Heschel nasceu três anos após a transferência e cresceu com seus cinco irmãos em um ambiente cultural hassídico. Inclusive, a escolha do seu nome foi uma homenagem ao tataravô, Rebbe Avraham Yehoshua Heschel de Opatów, uma pessoa de destaque como intelectual e, principalmente, por sua dedicação com às questões cívicas da comunidade judaica ucraniana. Conhecido como Ohev Yisrael "aquele que ama o povo de Israel", foi conterrâneo do fundador do movimento hassídico o rabino Baal Shem Tov (Heschel, 2023, p. 22).

Heschel foi profundamente impactado pelo modo misericordioso com que seu pai tratava todos aqueles que buscavam ajuda. A sensibilidade de Moshe e a sua empatia não estavam limitadas nas palavras de consolo, mas se manifestavam em atos concretos, como o auxílio material, oferecendo tudo o que tinha. Seu pai costumava chorar ao final do dia por conta do esgotamento provocado pelos encontros e atendimentos aos necessitados. Ele sempre ensinou aos seus filhos que o coração de Deus absorvia as orações de sofrimento e dor (Heschel, 2023, p. 96).

Com efeito, os grandes líderes religiosos, com suas histórias de bondade e de identificação com a miséria dos seres humanos, marcaram o percurso de formação de Heschel e colaboraram para estruturação do seu pensamento, especialmente sua concepção interpretativa teológica: Deus é afetado pela infelicidade do ser humano e jamais transige com a injustiça (Zelizer, 2021, p. 34).

Na Alemanha, Heschel percebeu a gradual instalação da intolerância antissemita na sociedade europeia. Ao concluir sua formação acadêmica em Berlim, viu a dissolução do parlamento



pelo Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), e assistiu o fim a República de Weimar, no momento em que Adolf Hitler se tornou chanceler em 1933 (Heschel, 2023, p. 25). A então alegre e vibrante cidade germânica, rica em cultura e diversidade, transformou-se em um local de horror e desesperança. O devastador desastre econômico provocou uma alta taxa de desemprego e abriu espaço para o discurso populista de ódio contra minorias. A narrativa de perseguição e exclusão tornou-se uma das bases da ideologia totalitária dos regimes nazifascistas em ascensão na Europa. Um panorama que se assemelha aos fenômenos atuais com ódio online contra os imigrantes materializado em violência no mundo real. Publicações nas redes sociais contra a imigração fomentam um clima de medo e ódio, espalhando o terror.

A reflexão de Heschel sobre a política de repressão europeia revelou a urgente necessidade de entrelaçar os princípios teológicos, o humanismo racional da academia e a realidade concreta do mundo. Nesse sentido, ele criticou a inação do cristianismo diante do ímpeto nazista, argumentando que essa passividade contribuiu para a instalação da "totalidade do mal" no coração do mundo ocidental (Heschel, 2023, p. 93). Ele escreve poeticamente sobre a complexidade da divindade e o sofrimento humano: “God, You greatest mute! / You answer screams with riddles / You’re no defender of the criminal / You never say to hatred ‘Out! Stop!’ [ . . . ] / We God and man and dogs, let’s repent together or each one for the other. / And forgive us our sins as we forgive You Yours” (Zelizer, 2021, p. 32).

## **2 Deus busca o mundo todo**

Heschel acreditava na possibilidade de integrar o sagrado e o secular como resposta às novas demandas da sociedade contemporânea. Nos Estados Unidos, ele aprofundou seus estudos nas antigas tradições e expandiu seus horizontes intelectuais e religiosos. Embora tenha testemunhado a omissão de muitas lideranças judaicas diante da tragédia que devastou comunidades inteiras na Europa, e sofrido a perda de familiares, Heschel dedicou-se a reestruturar o judaísmo em um mundo devastado pela Shoah e lutou pela garantia da liberdade religiosa nos Estados laicos (Heschel, 2023, p. 43). Ele alertou para fragilidade da democracia e empenhou-se em demonstrar o potencial da religião para prevenir futuros atos de injustiça. Nesse contexto, Heschel enfrentou o desafio de reconciliar os temas do Iluminismo em uma abordagem que resguardasse a relevância da fé em tempos de crise (Heschel, 1969, p. 21).

A contribuição do Iluminismo para o desenvolvimento do espírito humano não deve servir de pretexto para restringir o conceito de razão e limitar o conhecimento apenas ao que é empiricamente verificável. Nesse contexto, a filosofia social de Heschel se apresenta não apenas como uma disciplina histórica e humana, mas como uma verdadeira indagadora da razão, ocupando seu lugar na universalidade do conhecimento e no amplo diálogo das ciências. O empenho deve se concentrar em combater as políticas com conteúdos que glorifiquem a propaganda supremacista odiosa.

Este diálogo é fundamental para reconhecer que a experiência pessoal é um acesso legítimo à verdade. Toda experiência humana é mediada pela linguagem, pela história e por outras vivências anteriores, compondo o vasto horizonte da condição humana (Heschel, 1969, p. 49). O sujeito vive sua existência imerso em sua cultura e linguagem, em interação com outras experiências.

Portanto, em Heschel, a filosofia social tem a tarefa de reexaminar as questões fundamentais da existência, buscar as perguntas universais e oferecer respostas para os problemas pessoais, enfatizada na primazia do pessoa humana (Heschel, 1969, p. 11). O processo de redescobrir essas questões essenciais envolve uma exploração da consciência do ser humano na tradição religiosa.

Para revitalizar conceitos e recuperar sua relevância, a religião deve assumir sua responsabilidade nas lacunas do seu papel social, em um ambiente de crescente aumento da discriminação e da incitação ao ódio. Heschel observou que, ao ser confrontada pela sociedade moderna, a religião muitas vezes optou pela opressão, disciplina e imposição (Heschel, 1969, p. 19). O dinamismo da fé vai além dos limites reducionistas de subordinação, dogmatismo e hábito. Segundo Heschel, a religião é a resposta para as questões fundamentais dos indivíduos, mas se torna irrelevante quando ignora as demandas contemporâneas em favor do esplendor do passado e trata a fé como uma mera herança institucional. Quando a religião não responde aos temas atuais, sua mensagem perde seu significado e sua pertinência é comprometida.

### **3 Os desafios do Iluminismo contemporâneo**

O Iluminismo introduziu uma distinção entre o público e o privado, o que levou a uma concepção burguesa da religião. O sujeito social burguês, percebendo o risco político de sua dominação, especialmente diante do surgimento do proletariado, adaptou o discurso religioso de maneira utilitária e ideológica. Dessa forma, uma nova relação foi estabelecida entre burguesia e religião, afastando a ameaça dos valores transformadores da tradição bíblica judaico-cristã ao discurso

moderno liberal (Heschel, 2023, p. 128). A religião passou a ser usada para justificar a força política e social da burguesia e fundamentar o sistema capitalista, conforme também advertiu o teólogo católico J. B. Metz (Metz, 2007, p. 50).

Durante o Iluminismo, houve uma ruptura na antiga integração entre religião e sociedade, uma vez que se defendia o uso público da razão para criticar e discutir as instituições do Estado (Metz, 1980, p. 34). Portanto, é crucial adotar uma abordagem teológica que vá além dos fundamentos metafísicos, resgatando a função poética da linguagem e do compromisso cívico do ser humano. Nesse contexto, a teologia deve se envolver ativamente nas questões sócio-políticas e éticas do mundo contemporâneo, considerando as transformações sociais e as novas demandas. O objetivo é apresentar a mensagem da salvação de maneira relevante e contextualizada, em diálogo com a realidade e com as inquietações do mundo moderno, especialmente no pós-Auschwitz (Metz, 2007, p. 59).

Ao considerar os avanços da tecnológicos da revolução digital, os desafios contemporâneos de harmonizar ciência e fé demarcam a trajetória intelectual humana, refletindo uma complexa, mas urgente, interação entre razão, tradição e experiência (Heschel, 1969, p. 21). O Iluminismo, com seu enfoque na razão, abriu o caminho para avanços significativos na ciência e na sociedade, mas também gerou tensões ao excluir elementos não racionais da compreensão humana. A filosofia, a teologia e outras disciplinas humanísticas são convocadas para a crucial tarefa de interpretação da nova inteligência computacional e de moderação entre este potencial da tecnologia e a preservação de uma visão holística do ser humano (Heschel, 1969, p. 65). Em um mundo onde a ciência e a fé ainda enfrentam desafios de integração, é essencial explorar como essas esferas podem colaborar para uma compreensão unitária e equilibrada da realidade, essencial para a preservação do meio ambiente e o futuro da humanidade (Metz, 2007, p. 113).

### **Conclusão**

A crítica do Iluminismo em relação à religião teve como principal alvo a ideologia que sustenta o poder institucional, garante regalias e impõe comportamentos sociais. A obra teológica de Metz e a filosofia social de Heschel buscam romper com a visão opressora e privilegiada da religião institucionalizada. Eles enfatizam a importância de uma abordagem teológica comprometida com a transformação social e a busca pela justiça, sempre aberta aos desafios e necessidades do mundo.

Ademais, a concepção de profecia judaica apresentada por Heschel é uma efetiva resposta à crise espiritual instalada no mundo contemporâneo. Ele defende a responsabilidade moral da política e a necessidade da ética contra a insensibilidade tecnológica. Para responder a carência e a desesperança deve haver uma interconexão entre a piedade religiosa e a justiça social.

A compreensão da religião judaica deve ser inspiração para um compromisso maior na luta permanente por um mundo que concretamente respeite os direitos humanos e a igualdade social. A defesa da democracia exige que a sociedade se mantenha em constante alerta. Seus ensinamentos oferecem uma interpretação espiritual da religião como prática política, refletindo sobre o ritualismo insípido que visa manter estruturas, situação que se agrava pela manipulação da informação no mundo on line.

A vida de Abraham Joshua Heschel foi marcada pelo desejo de estabelecer uma relação íntima entre Deus e todos os seres humanos. Ele ofereceu uma perspectiva profunda, expressa em linguagem poética, sobre a conexão entre oração, tradição e dever cívico. O pensamento de Heschel serve como base espiritual para todas as lutas por justiça social em diversos contextos seculares. Ele acreditava que as instituições religiosas devem colaborar para ampliar a eficácia da atividade política e social. Como frequentemente lembrava, devemos buscar ser pessoas preocupadas com os problemas da vida interior, da espiritualidade e da integridade.

### Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIANNINI, Gianluca. **Etica e religione in Abraham Joshua Heschel**. Lineamenti di una filosofia dell'ebraismo.

HESCHEL, Abraham Joshua. **A passion for truth**. Woodstock: Jewish Lights Classic, 1995.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Dio alla ricerca dell'uomo**: una filosofia dell'ebraismo. Torino: Borla Editore, 1969.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Escritos essenciais**. São Paulo: Comunidade Shalom, 2023.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Il canto della libertà**: la vita interiore e la libertà dell'uomo. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1999.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Il messaggio dei profeti**. Roma: Borla, 1993.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

HESCHEL, Abraham Joshua. **L'uomo non è solo**. Una filosofia della religione. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The prophets**. New York: First Perennial Classics, 2001.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Sabbath, its meaning for modern man**. New York: The Noonday Press, 1994.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The wisdom of Heschel**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1975.

METZ, Johann Baptist. **A fé em história e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 1980.

METZ, Johann Baptist. **El clamor de la tierra**. Navarra: Verbo Divino, 1996.

METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis**: Una evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Salterrae, 2007.

METZ, Johann Baptist. **Mística de Olhos Abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

METZ, Johann Baptist. **Para além de uma religião burguesa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

METZ, Johann Baptist. **Por una cultura de la memoria**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

METZ, Johann Baptist. **Porvetà nello spirito**: passione e passioni. Brescia: Queriniana, 2007.

METZ, Johann Baptist. **Teologia do mundo**. Lisboa: Moraes Editores, 1969.

METZ, Johann Baptist. **Un credo per l'uomo d'oggi**: La nostra speranza. Brescia: Queriniana 1976.

ROTHSCHILD, Fritz Alexander. **Il cristianesimo secondo gli ebrei**. Torino: Claudiana, 2009.

ZELIZER, Julian Emanuel. **Abraham Joshua Heschel**. Londres: Yale University Press, 2021.

## O DISCERNIMENTO NO AREÓPAGO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: UM ITINERÁRIO A PARTIR DAS CATEQUESES DE FRANCISCO

Lucas Cordeiro Santos<sup>163</sup>

**Resumo:** Diante do atual dilema impetrado pelo advento da Inteligência Artificial, esta comunicação busca articular a realidade contemporânea com um conceito muito caro à experiência religiosa: o discernimento. Papa Francisco, desde o início de seu pontificado, insiste na proposição do discernimento como *conditio sine qua non* para enfrentar as intempéries das acachapantes revoluções tecnológicas e sociais. A ocorrência do vocábulo discernimento, nos escritos de Francisco, remete a vários documentos de seu magistério, sendo eles: *Evangelii Gaudium* (2013), *Amoris Laetitia* (2016), *Gaudete et Exultate* (2018) e *Christus Vivit* (2019). Recentemente, num conjunto de catorze catequeses, pronunciadas entre agosto de 2022 e janeiro de 2023, Francisco abordou a urgência do discernimento para a atualidade. Assim, esta comunicação tem como objetivo apresentar as raízes teológicas do discernimento proposto por Francisco ante os dilemas contemporâneos. Para tanto, a metodologia utilizada baseia-se na revisão bibliográfica, orientada por uma intuição arqueológica, isto é, a partir da análise das catequeses de Francisco, intenta-se delinear as influências que o possibilitaram compreender o discernimento como exposto em suas catequeses e nos documentos pontifícios. Como resultado desta empreitada afirma-se que o discernimento em Francisco é fruto da leitura, assimilação e influência de vários autores, sendo eles: Agostinho de Hipona, Inácio de Loyola, Gaston Fessard, Miguel Fiorito e Luigi Giussani. Num segundo momento, a pesquisa ressalta que o discernimento é apontado como uma questão urgente para os dias atuais, por isso, por meio das catequeses, Francisco expõe um itinerário de elementos para o discernimento, de modo que, todos possam conhecer esta categoria espiritual. Outro resultado concebido na pesquisa é o de que o discernimento necessita ser entendido como uma postura existencial, inserida no mais profundo da condição humana, de modo que o humano vê-se impelido por Deus a uma busca sempre maior de completude e inteireza. Por sua vez, há de se enumerar um último resultado decorrente da metodologia empregada, pois, por meio dela, compreende-se que a linguagem simples e objetiva, adotada por Francisco, é uma opção pastoral, não

---

<sup>163</sup>Pós-Graduado em Gestão e Planejamento de Projetos Sociais pelo Centro Universitário Claretiano (2020). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2018). Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Linguagem e Cultura (Relinc) do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Religioso da Ordem dos Clérigos Regulares Somascos. E-mail: lucas.cs13@puccampinas.edu.br

uma limitação de pressupostos e fundamentos teológicos; estes últimos, consistentemente evidenciados e enumerados ao longo do trabalho. Em suma, a presente comunicação busca demonstrar como o discernimento, nas catequeses de Francisco, pode ser assimilado e proposto como um itinerário espiritual para a humanidade diante da avassaladora presença da Inteligência Artificial e dos dilemas contemporâneos.

**Palavras-chave:** espiritualidade; Inácio de Loyola; Companhia de Jesus; teologia do Povo; Papa Francisco.

### **Introdução**

A articulação temática entre discernimento e inteligência artificial pode ser encontrada facilmente em textos recentes do Papa Francisco. Na mensagem para a Celebração do Dia Mundial da Paz, 01º de janeiro de 2024, Francisco trouxe como título de sua mensagem, *Inteligência Artificial e Paz*. A partir desta mensagem é possível conceber a postura com a qual o Papa Francisco compreende a inteligência artificial, os pressupostos teológicos desta compreensão e, ainda de maneira singela, a mensuração da proeminência da IA na vida humana contemporânea.

O imperativo do discernimento, por sua vez, perpassa os discursos e documentos de Francisco desde o início de seu pontificado. É interessante notar que numa entrevista de 2013, concedida ao Pe. Antonio Spadaro, Francisco afirmou que o discernimento é o ponto da espiritualidade inaciana que melhor o ajuda a viver seu ministério petrino (Spadaro, 2013). Além disso, o discernimento aparece várias vezes ao longo de suas mensagens e documentos, com especial atenção à *Gaudete et Exsultate* (2018) e à *Christus Vivit* (2019).

Além do evidenciado nos documentos, Francisco, entre agosto de 2022 e janeiro de 2023, teceu uma coletânea de catequeses sobre o tema do discernimento. Assim, durante catorze Audiências Gerais, o Pontífice se deteve na apresentação do discernimento e de seus postulados fundamentais para cada indivíduo.

Diante deste panorama, esta comunicação busca conjugar a leitura da realidade empreendida pelo Papa no que se refere à Inteligência Artificial e a sua concepção teológica do discernimento. A hipótese inicial é a de que, aos olhos de Francisco, o discernimento deve ser considerado a via por excelência da justa assimilação da IA no contexto contemporâneo. Deste modo, o conteúdo a ser

apresentado se resume em quatro pontos que buscarão sustentar a seguinte conclusão: o discernimento é imperioso para compreender, viver e se relacionar com a sociedade marcada pelo advento da Inteligência Artificial.

A primeira seção apresentará a concepção de Francisco sobre a Inteligência Artificial, levando em conta a mensagem pelo Dia Mundial da Paz. Em seguida, analisar-se-á a compreensão do discernimento à luz das catequeses de Francisco. No terceiro apartado deste trabalho, será realizado o movimento arqueológico de compreensão dos fundamentos teológicos que influenciaram Francisco na assimilação desta forma de pensar o discernimento. No quarto ponto será abordada a interação possível entre discernimento e Inteligência Artificial. Por fim, serão apresentadas algumas considerações finais.

## **1 O areópago da Inteligência Artificial**

Na mensagem por ocasião do Dia Mundial da Paz, Francisco oferece uma reflexão otimista sobre a Inteligência Artificial. Ciência e tecnologia compõem os recursos do potencial criativo humano e, por sua vez, devem estar orientadas para tonar a terra um lugar digno para toda humanidade (Francisco, 2023a).

Contudo, o Pontífice não deixa de visualizar os perigos e os riscos decorrentes deste instrumento que pode ser utilizado de modo perverso e conduzir a análises enviesadas. Por isso, a primeira certeza epistemológica demarcada na *Laudato Si'* e repetida por Francisco na mensagem é: “as inovações tecnológicas não estão desencarnadas da realidade nem são neutras” (Francisco, 2023). A posição otimista de Francisco não deixa de ser realista, levando em consideração que a operação deturpada da Inteligência Artificial pode gerar morte, robustecer uma sociedade baseada na mentira e desumanizar a sociedade.

Diante de tais constatações, Francisco chama atenção para uma educação sobre a Inteligência Artificial. No sétimo ponto de seu discurso ele evoca a necessidade de que os jovens sejam instruídos e orientados a discernir o uso dos meios de comunicação e da IA. Daí decorre o elã entre o objeto de estudo desta comunicação. Pois a palavra discernimento em Francisco não possui o significado restrito ao vocábulo encontrado no dicionário. Como referido na introdução, o discernimento é um dos pontos da espiritualidade inaciana mais caros a Francisco. Por isso, na continuidade, buscar-se-á compreender



o que a palavra discernimento quer dizer para Francisco e, por sua vez, o que Francisco quer dizer ao mundo com a palavra discernimento.

## 2 As catequeses sobre o Discernimento

Entre agosto de 2022 e janeiro de 2023, Francisco realizou catorze catequeses sobre o discernimento. Nas catequeses, Francisco assume os postulados inicianos expostos nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola como paradigma para a reflexão atual. Por meio de exortações objetivas e claras, Francisco aborda o tema da escolha, da escuta, da necessária sintonia entre os meios e os fins, da vivência de desolações e consolações, da necessária ajuda e auxílio diante da vida e outros vários aspectos.

A tônica exposta nestas catequeses é clara: a sociedade contemporânea necessita silenciar-se e encontrar-se com Deus e, encontrando-O, encontrar-se consigo. Por várias vezes Francisco repete um convite para que todos parem por alguns minutos e reflitam o seu dia, escutem o que se passa no seu interior. Toda esta construção leva a um imperativo por excelência das catequeses sobre o discernimento: a escuta do coração (Francisco, 2023b).

A escuta do coração é a melhor definição para aquilo que Francisco deseja se referir como discernimento nas catequeses. Por isso, a definição utilizada por Francisco não é etimológica, visto que a etimologia latina de discernimento se refere a separação. O conceito compreendido e explorado por Francisco é existencial, ontológico, profundamente entrelaçado entre a vida espiritual e os aspectos teológicos. O discernimento é a escuta do coração que potencializa o humano a tatear a realidade de forma nova, embebida da própria existência e consciente de seu ser-no-mundo.

Por sua vez, a transmissão deste apelo, tão complexo e urgente, foi realizado por meio de alocações curtas, numa linguagem simples e acessível a todos, “a linguagem de Francisco não é especulativa, mas missionária, tão atenta ao interlocutor quanto à mensagem, que é proferida não para ser ‘estudada’, mas para ser ‘ouvida’, alcançando logo cada um que o ouça de modo que reaja” (Spadaro apud Borghesi, 2018, p. 212). Por meio da linguagem simples, Francisco busca comunicar o conteúdo valioso do discernimento. No entanto, o que esta palavra quer dizer no vocabulário de Francisco?

O conceito discernimento em Francisco é profundamente iniciano, constatação que não é muito surpreendente, visto que Jorge Mario Bergoglio é jesuíta. No entanto, as perspectivas expostas

por ele extrapolam e atualização a conceituação realizada por Inácio de Loyola no século XVI. Deste modo, faz-se necessário escavar as fontes que influenciaram Francisco e as consequências destas na proposição atual do discernimento para a humanidade. Somente a partir destes referenciais será possível inferir o que tal conceito espiritual tem a dizer frente o areópago contemporâneo da Inteligência Artificial.

### 3 Fundamentos do discernimento em Francisco

A compreensão do discernimento em Francisco tem como amparo subjacente a visão de mundo exposta por Inácio de Loyola (2000, p. 23) no *Princípio e Fundamento*: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se”. Além disso, os detalhamentos e as minúcias abordadas nas catequeses albergam-se nas *Regras para o discernimento dos Espíritos* da referida obra de Inácio de Loyola. Entretanto, inferir aqui uma assimilação imediata e direta, isenta de outras influências, parece ser uma ingenuidade desmedida.

A influência mais próxima a Francisco na recepção da espiritualidade inaciana foi a do, também jesuíta, Pe. Miguel Ángel Fiorito. Fiorito “tinha como escopo o retorno à espiritualidade de Inácio de Loyola e a sua assimilação no tempo presente” (Cordeiro Santos, 2024, p. 43). A partir desta influência é possível afirmar que a espiritualidade decorrente do discernimento não era um tesouro do passado, preso ao período de Inácio de Loyola, senão que o discernimento e os outros elementos da espiritualidade inaciana eram vitais também para o tempo presente.

Em consonância com o apelo vivido por Fiorito, isto é, reintroduzir a espiritualidade no seio do século XX, Francisco foi influenciado por outro jesuíta, Gaston Fessard e os três volumes de *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Sobre ele é possível dizer: “o imperativo do trabalho teológico de Gaston Fessard era o de descobrir e discernir em todas as situações e circunstâncias a vontade de Deus, para que deste modo pudesse direcionar a vontade humana para a consecução da vontade Divina” (Cordeiro Santos, 2024, p. 43). Fessard, por meio desta ampliação do discernimento, atrelando-o a cada momento e decisão, traz o discernimento vivido nos *Exercícios Espirituais* para a cotidianidade. Além disso, ele também aponta a necessidade de que o discernimento operado nos *Exercícios* aconteça no interior da complexa vida cotidiana.

O discernimento, nos escritos de Inácio de Loyola, já tinha como escopo a vivência continua desta perspectiva na vida humana. Entretanto, os óculos do século XVI não permitiam a Inácio

contemplar as grandes transformações dos modelos econômicos e sociais que se avizinham. Sob a tutela de Fessard, o discernimento concebido por Inácio de Loyola é transmutado para o mundo hodierno. Por sua vez, em Francisco, o discernimento é oferecido ao mundo contemporâneo como experiência existencial fundamental capaz de orientar cada ser humano na relação com o mundo, o outro, Deus e, como abordado, um dos frutos da tecnologia: a Inteligência Artificial Generativa.

Deste modo, é possível concluir que o discernimento em Francisco é o resultado último de uma espiritualidade transmitida no interior da Companhia de Jesus. Além disso, outro aspecto importantíssimo é a assimilação deste conceito ao momento presente, de modo que o discernimento aconteça na vida humana marcada pelo advento da tecnologia e de todas as mudanças ocasionadas por esta.

#### **4 Discernimento e Inteligência Artificial**

A partir do breve recurso arqueológico, utilizado para compreender as influências que subjazem ao discernimento em Francisco, é possível inferir que o discernimento exposto nas catequeses se constitui como: capacidade humana de auscultar o coração e tomar parte por aquilo que realmente o humaniza. Esta sentença está subordinada à compreensão teológica de que a humanização se dá na realização da vontade divina, como exposto na referência a Inácio de Loyola.

Deste modo, diante das novidades decorrentes da Inteligência Artificial Generativa e daquelas que ainda virão, o discernimento pode ser compreendido como a condição privilegiada que sustenta o processo decisório humano, no entanto, que o ultrapassa. Neste sentido, a Mensagem do Papa Francisco para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais expõe preocupações muito patentes sobre o presente e o futuro da IA, bem como de sua incidência na sociedade e na vida de cada ser humano.

Ao mesmo tempo, esta mensagem permite compreender que o futuro da Inteligência Artificial depende exclusivamente do discernimento. O discernimento dos profissionais responsáveis pelas bases de dados e da composição algorítmica e o discernimento dos financiadores e patrocinadores do desenvolvimento da Inteligência Artificial. Ainda sobre a importância do discernimento, Francisco aborda a importância da regulamentação ética da Inteligência Artificial, ou seja, a importância do discernimento social sobre este aspecto que reconfigura a própria sociedade.

Por último, faz-se necessário retomar as palavras de Francisco por ocasião do Dia Mundial da Paz:

A educação para o uso de formas de inteligência artificial deveria visar sobretudo a promoção do pensamento crítico. É necessário que os utentes das várias idades, mas principalmente os jovens, desenvolvam uma capacidade de discernimento no uso de dados e conteúdos recolhidos na web ou produzidos por sistemas de inteligência artificial (Francisco, 2023a).

Assim, a inteligência pode até ser artificial, no entanto, o discernimento do futuro da humanidade não cabe a ela, mas aos agentes humanos: aqueles que a produzem, encomendam, legislam e utilizam. Por isso, o discernimento nos moldes visualizados acima é apontado por Francisco como a capacidade necessária para a assimilação e desenvolvimento da Inteligência Artificial.

### **Considerações Finais**

Em suma, é possível afirmar que, diante do areópago contemporâneo da Inteligência Artificial, o dilema continua sendo especificamente humano. Neste campo, o discernimento, elemento espiritual responsável por dirigir cada ser humano, constitui-se como exercício de repousar e se debruçar sobre a realidade mais íntima que perfaz a vida humana: sua interioridade. Além disso, o discernimento é a salvaguarda da humanidade, pois, auscultar a realidade interior é, de modo imagético, a âncora que ata o ser humano a sua condição ontológica, resgatando-o da onticidade desumanizadora que marca o império da tecnologia.

### **Referências**

BORGHESI, M. **Jorge Mario Bergoglio**: uma biografia intelectual. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

CORDEIRO SANTOS, L. **Os fundamentos teológicos do discernimento nas catequeses do Papa Francisco**. TCC (Bacharelado em Teologia) – Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas: Campinas, 2024.

INÁCIO DE LOYOLA. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FESSARD, G. **La Dialectique des “Exercices spirituels” de Saint Ignace de Loyola**. Orthodoxye. Aubier: Paris, 1966.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FRANCISCO. **Inteligência Artificial e paz.** Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2024. Cidade do Vaticano, 8 dez. 2023a. Disponível em: <https://is.gd/paz2024>. Acesso em: 11 ago. 2024.

FRANCISCO. **Inteligência Artificial e sabedoria do coração:** uma comunicação plenamente humana. Mensage para o 58º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Cidade do Vaticano, 24 jan. 2024. Disponível em: <https://is.gd/dmcs2024>. Acesso em: 11 ago. 2024.

FRANCISCO. **O discernimento.** São Paulo: Paulinas, 2023b.

SPADARO, A. **Entrevista ao Papa Francisco** (2013). Disponível em: <https://is.gd/WPxf5E>. Acesso em: 11 ago. 2024.

## ESPIRITUALIDADE COMO “ATITUDE BASILAR DE SE AUTOTRASCENDER”

Lúcia Pedrosa-Pádua<sup>164</sup>

**Resumo:** Uma “atitude basilar de se autotranscender, rompendo com a consciência isolada e a autorreferencialidade”. Com esta expressão, Papa Francisco (2015, p. 124) resume o conceito raiz, ao mesmo tempo filosófico e teológico, de “espiritualidade”, na Encíclica *Laudato si'*, no seu último capítulo. A capacidade de autotranscendência é a que possibilita transformações no interior humano e, simultaneamente, no cuidado com o planeta, no refazimento das relações humanas, especialmente com os pobres, e com Deus. O objetivo do texto é conceituar o termo “espiritualidade” em suas dimensões antropológico-filosófica, religiosa e teológica; para tanto, explicita cada uma destas perspectivas. A mística é um aspecto da espiritualidade, sem dúvida importante. O resultado é perceber como a espiritualidade pauta a humanidade para além das religiões, apesar de ter sua gênese etimológica na tradição judaico-cristã, e se apresenta hoje em dia como uma das grandes agendas para a mudança de rota de povos e culturas, no sentido de possibilitar construção de projetos comuns de solidariedade e justiça, respeitando a diversidade religiosa e o fenômeno das espiritualidades laicas.

**Palavras-chave:** espiritualidade; autotranscendência; Papa Francisco.

### Introdução

Ao final da encíclica *Laudato Si'*, ao falar da humanidade em sua relação com o planeta, Francisco diz que nos falta uma “atitude basilar de se autotranscender, rompendo com a consciência isolada e a autorreferencialidade” (2015, p. 124). Uma atitude de base, de auto transcender-se, ir para além de si e dos interesses próprios. Sem dizer, Francisco utiliza o conceito filosófico-antropológico de “espiritualidade”. Falta-nos, evoca o Papa, o exercício da espiritualidade como atitude na raiz de nossas opções. É como se tivéssemos esquecido de uma capacidade humana fundamental. A capacidade de autotranscendência é a que possibilita transformações no interior humano e, simultaneamente, no cuidado com o planeta, no refazimento das relações com a comunidade, especialmente com os pobres, e com Deus.

### 1 Espiritualidade

O substantivo “espiritualidade” deriva de espiritual.

---

<sup>164</sup> Doutora em teologia sistemático-pastoral pela PUC-Rio, professora e pesquisadora em tempo contínuo na PUC-Rio nas áreas de espiritualidade, antropologia teológica e mariologia. E-mail: lpedrosa@puc-rio.br.

A teologia do Espírito inicia-se do AT como *ruah* e depois se desenvolve na teologia do NT sobre *pneuma* ou Espírito que, quase imediatamente, foi entendido como Espírito do Cristo ressuscitado. Paulo chama “espiritual” aquilo que de alguma forma está sob a influência ou forma manifestações do Espírito de Deus, ou Espírito Santo. Leis, verdades, carismas, bênçãos são espirituais se guiados pelo Espírito. A pessoa espiritual (*pneumatikos anthropos*) contrasta com a pessoa natural (*psychikos anthropos*) – guiada pelo Espírito ou não (Schneiders, 1986).

Assim, “espiritualidade” nasce como substantivo que indica uma vida de acordo, conforme, sob influência ou que se deixa conduzir pelo Espírito Santo em todas as suas dimensões. E assim será compreendido na Patrística até o século XII.

Mais tarde, o termo sofreu uma redução e passou-se de algo pertencente e comum a todos os cristãos e cristãs para a relação da alma individual em busca de perfeição. Mais individualizada, interiorizada, especializada e centrada em exercícios espirituais guiados por diretores treinados. Ênfase na afetividade e no tom experiencial. A teologia da espiritualidade, na atualidade, retoma o conceito bíblico-patristico da vida integral no Espírito.

## **2 A entrada do termo “espiritualidade” na filosofia**

Pode nos ser útil, hoje, observar como, a partir do século XII, o termo vai sendo deslocado e mesclado com a filosofia, recebendo dela grande influência. Os dualismos entre espiritual e material, bem como entre espírito e matéria, corpo e razão jogam aqui um papel importante. Sem embargo, a justaposição de conceitos teológicos e filosóficos significou uma importante reflexão antropológica.

No período medieval “espiritual” passa a denotar “racional” e toda a constelação clássica (grega) dos sentidos do Espírito, unida a noções também presentes nos livros de sabedoria do AT. Desta constelação constam a capacidade de contemplar, (*theoria*); de conhecer (*intellectus – intus-leggere –* visão aprofundada das coisas); de dizer uma palavra inteligível e universal (*logos*) que confere uma vida propriamente espiritual à palavra proferida, sobretudo no *diálogo* (relação), e à palavra escrita. Corresponde também à noção grega de compreensão e autoconsciência (*synesis – nóeses noéseós* de Aristóteles), em oposição à alma não racional (Vaz, 1992, p. 203s).

O ser espiritual, então, possibilita autotranscendência em direção ao conhecimento e ao amor e caracteriza o ser humano como pessoa. No sentido filosófico e antropológico, todos os seres humanos

são essencialmente espirituais. Esta é uma dimensão constitutiva da pessoa. Toda a humanidade é espiritual e capaz de se auto transcender em direção a um valor, porém sempre dentro e através de relações concretas.

### **3 Formas da espiritualidade**

O termo “espiritualidade” denota experiência, que se manifesta de diversas formas. Que tipo de experiência? Aqui, vale distinguir as possibilidades da experiência da pessoa espiritual.

#### **3.1 Espiritualidade filosófico-antropológica**

Na espiritualidade filosófica e antropológica, dá-se a experiência de autotranscendência, que concede integridade e sentido à vida como um todo, situando e orientando a pessoa para um horizonte último que possibilita um caminho de transformação. Experiência de busca consciente de integração da vida não em termos de isolamento, mas de autotranscendência em direção a algo importante que não se reduza ao próprio sujeito.

Portanto, a reivindicação de espiritualidades laicas é muito legítima. Se a dimensão espiritual concede ao ser humano abertura e capacidade de autotranscender-se em direção ao conhecimento das coisas e ao amor ela é, antes de tudo, uma dimensão antropológica. E, pelo exercício da espiritualidade, a pessoa experimenta esta autotranscendência. Vai além de sua finitude para contemplar e intuir o infinito. Vai além de seus interesses pessoais para uma existência ética e sábia.

Testemunho de uma espiritualidade para ateus, o filósofo francês André Comte-Sponville (2007, p. 127ss) escreve que ser espiritual é a maneira humana de habitar o universo, uma função humana elevada, que faz de nós outra coisa que um animal. E o espírito é o que pensa, duvida, concebe, afirma, nega, quer, gosta, não gosta, contempla, lembra-se, zomba, graceja, ri, quer, imagina. Ele possibilita a autotranscendência no amor e nas virtudes. Para o filósofo, ainda mais que uma existência ética, o ser espiritual experimenta a mística, não discursiva, misteriosa e unitiva.

#### **3.2 Espiritualidade religiosa**

A espiritualidade religiosa pressupõe a filosófico-antropológica. Ela é religiosa quando a pessoa se autotranscende na relação com Deus, um absoluto, o criador. É uma máxima capacidade de



autotranscendência na relação pessoal, chamada relação com Deus, gerando uma vida de adesão a este absoluto, no amor. O valor com o qual o sujeito relaciona-se e experiencia é transcendente.

Quando lemos a literatura indígena, ficamos impressionados com a comunhão com todas as coisas. Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa Yanomami (2021) descreve o nível de relação e comunhão dos yanomami com a floresta, os rios, o espírito de todas as coisas e com o criador, Omama (daí “yanomami”). Em sua autopercepção há uma atitude base e uma experiência contínua de autotranscendência. Se autopercebem relacionados, não autorreferenciados. Sabem-se autotranscendidos.

### **3.3 Espiritualidade cristã**

A espiritualidade cristã seria a atualização particular da capacidade de autotranscendência religiosa, experimentada como dom do Espírito que estabelece uma vida nova em Jesus Cristo, numa comunidade. É deixar-se conduzir pelo Espírito de Cristo.

Mas é preciso não desdenhar a espiritualidade antropológica que nos une como humanidade. E lembrar que espiritualidade não é só vida interior, mas é vida relacional em direção ao conhecimento (inteligência) e percepção internos das coisas e ao amor concreto – tanto na espiritualidade antropológica quanto na religiosa e cristã.

### **Conclusão**

A justaposição do sentido filosófico-antropológico (capacidade de autotranscender-se) e religioso (incluindo o cristão, mas não apenas) ajuda a entender por que o termo extrapola o âmbito do cristianismo e se abre à comunhão humana e ao diálogo interreligioso.

Temos um enorme desafio espiritual no nosso mundo. Como alertou Francisco, é urgente desenvolver a espiritualidade como atitude de base. Esta é uma das grandes agendas para a mudança de rota de povos e culturas, no sentido de possibilitar a construção de projetos comuns de solidariedade, justiça e cuidado com o cosmos, respeitando a diversidade religiosa e o fenômeno das espiritualidades laicas. Sair de nós mesmos, ver-nos interligados e atuar para além dos interesses pessoais.

### **Referências**

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRANCISCO, PP. Encíclica *Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomani, 2015, São Paulo: Companhia das Letras, 14ª reimpressão, 2021.

SCHNEIDERS, Sandra. *Theology and spirituality*: strangers, rivals or partners? *Horizons*, Cambridge, v. 13, n. 2, páginas 253-274, 1986.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1992.

## O CAMINHO ESPIRITUAL DE EDITH STEIN SEGUNDO A OBRA CIÊNCIA DA CRUZ

*Marcelo Cabral de Araújo\**

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo apresentar o caminho espiritual de Edith Stein após sua conversão religiosa. Edith Stein, nascida em uma família judia, tornou-se uma proeminente filósofa e defensora das causas feministas antes de se converter ao catolicismo. Após sua conversão, recebeu o batismo, a eucaristia e a confirmação, ingressando, posteriormente, no Carmelo Descalço e, assim, tornando-se monja. Os fundadores do Carmelo Descalço, Teresa d'Ávila e João da Cruz, ambos doutores da Igreja Católica, foram grandes místicos e influências cruciais para Stein. Com o aprofundamento de sua vida espiritual por meio do recolhimento, da contemplação e meditações. Imersa na atmosfera propícia do Carmelo Descalço e influenciada por extensas leituras de Plotino, Aristóteles, Tomás de Aquino e dos próprios fundadores do Carmelo, Edith Stein consolidou-se como escritora e religiosa dentro dos preceitos místicos cristãos. É possível perceber que Stein foi profundamente moldada pela mística de seus predecessores, com base em suas leituras e influências filosóficas e teológicas. O mapeamento do caminho espiritual de Edith Stein, desse modo, será realizado através da análise de sua obra *Ciência da Cruz*, que apresenta uma biografia de João da Cruz, místico, doutor da Igreja e fundador do Carmelo Descalço. Escrita enquanto Stein já era uma monja carmelita, esta obra revela a intensidade de sua vida espiritual. A jornada espiritual de Edith Stein é, portanto, pavimentada por diversas referências biográficas, teológicas e filosóficas, com a obra *Ciência da Cruz* nos servindo aqui como uma fonte essencial para a compreensão e ilustração tanto da vida de João da Cruz e seu reflexo em Edith Stein.

**Palavras-chave:** *Ciência da Cruz*; mística; Edith Stein; experiência; contemplação.

### 1 Introdução

Entender a biografia de Edith Stein interessa-nos aqui para a compreensão do tema aqui estudado. Assim, o esclarecimento de sua biografia revela-nos grande parte do que aqui é indagado. Dessa forma, o entendimento da trajetória de Edith Stein será a base para o tema aqui exposto.

Em ordem dividida por períodos, a partir de Rocha (2014), será descrita de forma concisa abaixo por datas e fatos de vida, o percurso de Edith Stein:

1. Do nascimento à conversão: Nasce em Breslau no dia 12 de outubro de 1891 e dois anos após seu nascimento, perde o pai. Em 1911 ingressa na Universidade de Breslau e estuda por dois anos cursos na área de humanidades. Como início da I Guerra Mundial, transfere-se para Gotinga onde assiste cursos ministrados por Husserl e integra o círculo fenomenológico, estudando temas das humanidades. Durante a guerra, serve como enfermeira da Cruz Vermelha e em 1916 defende tese

Sobre o Problema da Empatia (*Zum Problem der Einfühlung*), tornando-se em seguida assistente do professor Husserl e migra para Friburgo. Continua com pesquisas ligadas a área de psicologia e em 1921 converte-se ao catolicismo.

2. Do Batismo a Instauração do Nazismo: Com sua vida na nova profissão de fé junto com batismo e em seguida, tornando-se professora de Instituto Católico da Ordem Dominicana, além de se tornar-se palestrante por toda Europa, sua vida intelectual intensifica-se escrevendo artigos, traduzindo livros e fazendo comunicações entre os anos de 1924 até 1933. Nesse ano, Adolf Hitler toma o poder na Alemanha perseguindo os judeus com a instauração do nazismo.

3. Vida Religiosa e Martírio: Em 1934, no mês de abril, após se aculturar da prática e vida católica, recebe o hábito religioso tornando-se carmelita descalça e passa a chamar-se Teresa Benedita da Cruz onde mora por três anos no Carmelo de Colônia dedicando-se a produção científica através de autorização dos seus superiores. Continua escrevendo matérias quando em 31/12/1938, muda-se para o Carmelo de Echt (Holanda) fugindo do nazismo. Nesse período até 1942, escreve *Ciência da Cruz* e a perseguição aos judeus na Holanda persiste sendo presa e levada para Auschwitz onde falece em 09 de agosto de 1942. É beatificada em Colônia na Alemanha pelo Papa João Paulo II em 01/05/1987 e canonizada em 11/10/1998.

Com uma vida intensa de trabalhos e produtividade acadêmica, o hábito Carmelita Descalço ajuda Stein há produzir e organizar sua prática devota cotidiana. Já era reconhecida pela atividade intelectual quando a convite de seus superiores de Congregação a escrever sobre o Doutor da Igreja, João da Cruz. A humildade, a devoção e o recolhimento são em Stein mecanismos de inserção de pensamentos e reflexões que permitem apresentar João da Cruz através da obra *Ciência da Cruz*.

## 2 Desenvolvimento

Edith Stein, filósofa e santa da Igreja Católica, teve um caminho espiritual profundamente influenciado por sua formação filosófica e sua conversão ao cristianismo. Em sua obra "Ciência da Cruz", que é uma análise da obra de São João da Cruz, Stein explora a espiritualidade da cruz e o processo de transformação da alma.

A partir da obra escrita, quando já era monja carmelita descalça, para Edith Stein, a cruz é um elemento central na vida espiritual. Ela vê a experiência da dor e do sofrimento como uma

oportunidade de purificação e união com Deus. Através da aceitação da cruz, o ser humano é convidado a uma transformação interior.

Stein enfatiza a necessidade da experiência mística como um meio de encontro com Deus. Ela reflete sobre como a vida de oração e a contemplação são cruciais para uma verdadeira compreensão do sofrimento e da redenção. Em sua obra, discute a dualidade do ser humano a vida espiritual e a vida material. Ela argumenta que a verdadeira compreensão de si mesmo e a realização plena só podem ser alcançadas ao integrar esses dois aspectos.

O sofrimento, segundo Stein, não é um fim em si mesmo, mas um meio pelo qual a alma é purificada. Ela relaciona esse conceito com a obra de São João da Cruz, que fala da "noite escura da alma" como parte essencial da jornada espiritual. Stein também aborda a importância da comunidade e do amor fraternal na vida espiritual. A solidariedade com os outros e a vivência do amor cristão são fundamentais para ajudar uns aos outros no caminho para Deus.

A partir do paradigma do sofrimento com a interface dos escritos de João da Cruz, entende suas escolhas de vida e caminha com seu povo, ostentando sua Cruz sendo assim uma vítima do holocausto. Stein em hipótese alguma negou sua crença e filosofia no que acreditava e até o fim de sua vida mostrou-se em seus escritos e relatos a serenidade e a certeza em sua fé.

### **3 Considerações finais**

Edith Stein foi profundamente marcada por sua formação judaica, antes de se converter ao cristianismo. Essa dualidade em sua formação a levou a uma apreciação rica e complexa da espiritualidade. Sua busca pela verdade e pela compreensão do ser humano reflete sua tentativa de unir razão e fé. O caminho espiritual de Edith Stein, como expressado em "Ciência da Cruz", é um convite à transformação pessoal por meio da aceitação do sofrimento e da vivência autêntica da fé.

Seu trabalho continua a ser uma fonte rica de inspiração para aqueles que buscam aprofundar sua vida espiritual e entender o significado da cruz em sua jornada de fé. A obra de Stein culmina em um profundo respeito pela busca da verdade e pela experiência direta do amor divino, refletindo sua própria vivência espiritual como uma busca contínua e um desejo de união com Deus.

Dessa forma, podemos entender o caminho espiritual segundo a obra *Ciência da Cruz* como sendo a vida de João da Cruz, Pai do Carmelo Descalço como sendo uma bússola, um norte para todos os Carmelitas Descalços em especial, para Edith Stein em sua vida e trajetória espiritual.

Assim, podemos entender que a vida de João da Cruz torna-se um paradigma seguido por Stein obtido através de estudos e reflexões. Podemos perceber que o Carmelo Descalço é uma congregação que tem como maiores expoentes dois doutores da Igreja Católica que são, antes de tudo, místicos. Stein, continua a tradição e o legado levando a mística carmelita descalça em sua biografia e obras publicadas.

Podemos interpretar que a espiritualidade de Edith Stein ligada ao Catolicismo Apostólico Romano nasce de sua crença e busca pela verdade. Encontra refugio na espiritualidade Carmelita Descalça desde o seu ápice de um processo com o cume de sua conversão ao ler o “*Livro da Vida*”, bem como toda sua trajetória de vivência espiritual possibilitada através da biografia e ensinamento de João da Cruz. Dessa forma é possível compreender o caminho espiritual de Edith Stein.

## Referências

ALFIERI, Francisco. **A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein**: a questão da individualidade. Trad; Juvenal Savian Filho, Clio Francesca Tricarico. 1ed, São Paulo: Perspectiva, 2016.

ALFIERI, Francisco. **Pessoa Humana e Singularidade em Edith Stein**: uma nova fundação da antropologia filosófica. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AMATUZZI, Mauro M. **Psicologia do desenvolvimento religioso**: a religiosidade nas fases da vida. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

ARAUJO, Marcelo Cabral. **Vivenciando a experiência do outro**: empatia em Edith Stein. 2013. 78 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós – Graduação em Ciência da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2020.

ARBIOL, Carlos Gil. **Paulo na origem do cristianismo**. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2018.

BANAGGIA, Gabriel. **Conversão, com Versões**: a respeito de modelos de conversões religiosas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 200-222, 2009.

BELLO, Ângela Ales. **A Fenomenologia do Ser Humano**. Bauru: Edusc. Trad. Aparecida Turolo Garcia, 2000.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

- BELLO, Ângela Ales. **Edmund Husserl, Pensar em Deus, crer em Deus.** Trad. Aparecida Turolo Garcia. São Paulo: Paulus, 2016.
- BELLO, Ângela Ales. **Introdução à Fenomenologia.** Trad. Aparecida Turolo Garcia. Bauru: Edusc, 2006.
- BERGER, Peter. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento** por Peter Berger e Thomas Luckmann. 32 ed.; tradução; Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 2010.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1988.
- DÍONISIO, Pseudo - Aeropagita. **A Teologia Mística.** São Paulo: Polar, 2015.
- FELDMANN, Cristian. **Edith Stein: Judia, atea e monja;** trad. Eurides Avance de Souza.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**, segundo volume, parte I. Editado por Ursula Panzer. Trad: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia.** Trad. Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.**
- JAPIASSÙ, Hilton. **Dicionário Básico de Filosofia.** São Paulo: Zahar, 2006.
- KEMPIS, Tomás. **A Imitação de Cristo.** Trad. Frei Tomás Borgmeier, OFM. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro *et al.* **A mística e os místicos.** Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2022.
- MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein: Um prólogo filosófico, 1913- 1922.** Trad. Luiz Henrique Toniolo Sereidiuk Silva. Campinas: Ecclesiae, 2022.
- MOSTEIRO, Monjas Carmelitas Descalças. **Devocionário de Santa Edith Stein.**
- NABUCO, Maria Anna. **Edith Stein: convertida, carmelita e mártir.** Petrópolis. Editora Vozes, 1955.
- NEYER O.C.D., Maria Amata. **Edith Stein: her life in fotos and documents; transluted by Waltraut Stein.** Whashington USA: ICS Publications, 1998.
- OBRAS DE SÃO JOÃO DA CRUZ. Trad. Carmelitas Descalças do Convento de santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Editoras Vozes, 1960.
- PERRETI, Clélia. **A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein.** Curitiba: Prismas, 2018.
- ROCHA, Magna Celi Mendes. **O Sentido de Formação em Edith Stein: fundamento teórico para uma educação integral.** fundamento teórico para uma educação integral. 2014. 154 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia da Educação, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014.

- RUS, Éric. A visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral. Belo Horizonte: Artesã, 2015.
- SANTANA, Luiz. Edith Stein: A construção do ser pessoa humana. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- SAVIAN, Juvenal. Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein. São Paulo: Loyola, 2014.
- STARK, Rodney. O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006.
- STEIN, Edith. ¿Que és Fenomenologia? In Obras completas III. escritos filosóficos (etapa de pensamento Cristiano) Burgos; Madrid; Victoria: Editorial Monte Carmelo; Editorial de Espiritualidad; Ediciones El Carmen, 2007, p.23.
- STEIN, Edith. A Ciência da Cruz, estudo sobre São João da Cruz. São Paulo: Loyola, 2014. STEIN, Edith. Obras Completas II, Escritos Filosóficos, Etapa Fenomenológica. Burgos: Monte Carmelo, 2006. Vol, 2
- STEIN, Edith. Ser Finito e Ser Eterno. Trad. Zaíra Célia Crepaldi. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- STEIN, Edith. Sobre Husserl e Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2019.
- STEIN, Edith. Uma investigação sobre o Estado. Trad; Maria Chistina Siqueira de Souza Campos. São Paulo: Paulus, 2022.
- STEIN, Edith. Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos. São Paulo: Paulus, 2018.
- TERESA de Jesus, Santa. Obras Completas. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2018.
- TORATI, Jorge Dzialowski Diaconecu. São Paulo: Maayanot, 2007.
- USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. Dicionário de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022.



## MÍSTICA INACIANA E PSICANÁLISE: UM DIÁLOGO A PARTIR DO PENSAMENTO DE CARLOS DOMINGUÉZ MORANO

*Marcos Antonio Radaelli de Melo*<sup>165</sup>

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é analisar traços fundamentais da mística inaciana a partir do pensamento de Carlos Domínguez Morano, de modo a apresentar, por sua visão psicanalítica, a evolução e transformação ocorridas na personalidade de Santo Inácio de Loyola. O ponto de partida para análise é sua conversão religiosa, ocorrida numa batalha, em Pamplona, mas, também, suas experiências místicas ocorridas em Manresa e no Cardoner, que desencadearam uma série de conflitos interiores, geradores de sentimentos de desolação ou consolação na busca por maior comunhão com Deus. Entretanto, pode-se compreender que tal desejo tem relação com estruturas primitivas desde sua infância, que aos poucos são ressignificadas diante de sua evolução espiritual, à medida que se tornou capaz de sondar sua própria interioridade. Esta pesquisa toma como método a fenomenologia e, através de pesquisa bibliográfica, espera, como resultado, demonstrar se e como a Psicanálise pode ajudar a compreender na reestruturação da personalidade humana pela mística, tendo como exemplo o fundador da Companhia de Jesus.

**Palavras-chave:** mística; psicanálise; espiritualidade; Inácio de Loyola; Carlos Domínguez Morano.

### 1 Introdução

Relacionar mística e Psicanálise requer uma necessária consideração acerca da subjetividade e interioridade humana. Mas esta análise possui uma especificidade: trata-se da mística cristã católica experimentada por Santo Inácio de Loyola (1491-1556). Ele foi o mentor de uma proposta de vida espiritual, sistematizada nos seus Exercícios Espirituais (EE). Trata-se de um itinerário de quatro semanas, em forma de retiro, comportando diversas meditações e contemplações que tomam como referência textos evangélicos. Sua estrutura complexa comporta exames, adições, regras, notas e outros elementos complementares que ajudam o exercitante a alcançar seu objetivo.

Neste estudo é importante considerar o hiato temporal entre o século XVI e o surgimento da Psicanálise na relação com a dinâmica interna dos EE inacianos. De um lado há a passagem da renascença, que entendemos situada no período medieval, e a Idade Moderna, mais caracterizada a partir das revoluções do século XVIII (Le Goff, 2015) e, na passagem entre os séculos XIX e XX, o

---

<sup>165</sup> Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Email: pe.radaelli@gmail.com.

surgimento da teoria psicanalítica. De outro lado, o que nossa pesquisa anterior<sup>166</sup> pode demonstrar: a valorização da subjetividade e interioridade na mística inaciana (Melo, 2023). Em busca de compreender melhor essa relação, de forma dialogal, tomar-se-á o pensamento e as pesquisas de Carlos Domínguez Morano, teólogo e psicanalista jesuíta.

## 2 A interioridade em questão

Tendo ciência de que mística trata-se, neste estudo, isto é, da experiência vivida por Santo Inácio de Loyola, diante da amplitude de seu conceito (Sudbrack, 2007), não se pode dizer que a proposta espiritual por ele oferecida, em seu contexto original, considere as teorias desenvolvidas por S. Freud e pelos demais expoentes da Psicanálise ao entender que o ser humano é um sujeito que dispõe de uma interioridade e, mais ainda, que ela comporta um inconsciente.

Quando pesquisamos este caráter, isto é, a interioridade, que, entendemos, é-lhe inerente (Melo, 2023), foi necessário compreender o contexto teológico, espiritual e cultural que influenciou Inácio de Loyola antes e após sua conversão, de modo a formatar seus EE (Lafontaine, 2022). O resultado foi uma análise sistemática da antropologia que envolve sua maneira de conceber a relação com o transcendente, isto é, com Deus. Trata-se de uma mística que estabelece uma íntima relação com Cristo, capaz de reconfigurar radicalmente a vida do exercitante, sem que isso se trate, necessariamente, de uma fuga regressiva a estágios primitivos do ser humano (Morano, 2020)

No início do seu exercitatório, Inácio define sua proposta na chamada 1ª anotação:

Por Exercícios Espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...] chamam-se Exercícios Espirituais diversos modos de a pessoa preparar-se e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E, depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação (Loyola, 2000, EE 1).

É nítido que a relação com o transcendente requer o envolvimento da pessoa em sua totalidade integrada, isto é, de sua subjetividade, inclusa a interioridade, também psíquica.

---

<sup>166</sup> Referência à pesquisa realizada no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, que resultou em dissertação defendida em dezembro de 2023. Neste estudo, tratei da espiritualidade inaciana como fenômeno de valorização da subjetividade e interioridade humana.

Entretanto, a partir dos conceitos de subjetividade e interioridade, a análise filosófico-antropológica expôs o perfil da mística inaciana, sobretudo em sua relação com os conceitos de “princípio e fundamento” e “discernimento dos espíritos”, bem como de outros diretamente correlacionados, como “consolação”, “desolação”, “eleição” e “indiferença”. Nossa busca, pois, consiste em compreender estes mesmos conceitos em diálogo com a nova compreensão de ser humano que emerge a partir dos fins do século XIX, mas, sobretudo, a partir das mais recentes compreensões (Morano, 2002). Para estas, temos Morano como referencial teórico.

Presentes tais pressupostos, que supõem o contexto original dos EE, condicionados a um contexto específico e importante na história cultural humana, vislumbra-se a possibilidade de transcender as perspectivas de outrora, ancoradas na Filosofia e na Teologia, bem como a visão antropológica que carregam, em favor de uma nova compreensão da mesma espiritualidade inaciana frente a uma nova compreensão do interior humano.

### **3 Uma relação possível**

A mística inaciana é o objeto de pesquisa. Entretanto, relacionar mística e Psicanálise é uma tarefa complexa, delicada. Há, de fato, muitos estudos que relacionam religião com psicologia ou psicanálise. Um pouco menos aqueles que trata deste diálogo com referência mais direta com a mística. Bem menos, ainda, estudos que associam a mística especificamente inaciana e psicanálise. Neste empreendimento, Morano adquire importante saliência para nossos estudos. Tanto a mística inaciana como a teoria psicanalítica contemplam a subjetividade e a interioridade humana, porém sob perspectivas diferentes. Sem rejeitar as já mencionadas, esta pesquisa centra-se na figura de Santo Inácio, tecendo uma análise sobre sua proposta espiritual a partir de sua experiência pessoal, revisitada pela psicanálise (Morano, 2020).

Evidentemente, toma-se como paradigma a mística cristã ocidental, embora se reconheça a diversidade conceitual de mística em outras religiões ou fora delas, a chamada “mística profana” (Sudbrack, 2007). Os relatos místicos podem ser objeto de interesse da Psiquiatria, da Psicologia e da Psicanálise. Esta última é, aqui, o referencial analítico. Ou seja, o que se postula sobre religião, a partir da teoria psicanalítica, é igualmente aplicável à análise da mística. Um acontecimento místico não se prova, nem se pode ter esta pretensão e, da mesma forma, uma apologia da mística não poderia ser harmonizada com a análise pretendida.

Entretanto, para o ser humano religioso, trata-se de uma relação com uma realidade divina transcendente, tomando a concepção de mística predominante no catolicismo. Embora não se possa provar, cientificamente, que o evento místico tenha uma origem divina, é verificável que a pessoa humana que diz ter essa experiência reconfigura sua vida a partir do que entende ser uma manifestação sagrada (Araújo, 2015). Santo Inácio de Loyola também pensava assim, sobretudo a partir do que se passou com ele no Cardoner (Ribadeneira, 2022). E não apenas isso, pois sua mística é compreendida como comunhão com Deus, de modo a submeter-lhe sua própria vida, ou seja, até mesmo sua vontade. Por essa razão a ideia de “discernimento dos espíritos” se torna indispensável. Ele o define como um exame da própria consciência e daquilo que ainda não lhe é claro, embora ainda não tivesse domínio dos conceitos gerados pela Psicanálise, o que ocorreria séculos depois.

Entretanto, sentia-se atormentado e confuso, sem entender o que denominaria de moções, isto é, movimentos interiores, provenientes do bom ou do mal espírito, ou seja, por Deus ou pelo diabo (Lafontaine, 2022). Tais movimentos interiores atormentavam Inácio a tal ponto de ele sentir-se profundamente agitado, enquanto não conseguisse encontrar uma resposta para o que se passava em sua interioridade. Como entender isso sem uma teoria do inconsciente, tal como a psicanálise propõe? Restava-lhe apegar-se à sua fé e refugiar-se em Deus para superar tamanhos sofrimentos e confusões. Era grande o medo de pecar e deixar de cumprir a vontade divina, se iludido pelo mal espírito. De fato, sabe-se pelas suas hagiografias, que ele se tornou incondicionalmente devotado a Deus, sempre nele se refugiando e encontrando sua segurança.

No entanto, com o surgimento da Psicanálise estas e outras realidades localizadas normalmente como residentes na interioridade humana, ganham nova interpretação. Aquilo que se passou com Inácio, seguramente, pode ser reinterpretado pela teoria psicanalítica, de modo a compreender melhor a dinâmica daquilo que ele chamava de moções. Sua vida tomou novo rumo, foi reconfigurada (Morano, 2020). Mas pode-se perguntar: considerando a Psicanálise, é possível revisitar a experiência do fundador da Companhia de Jesus e demonstrar como essa mística, mesmo não sendo provada empiricamente, tem correspondências com sua própria personalidade e sua maneira de se relacionar com Deus e com as pessoas? Esta é uma pergunta muito presente nas pesquisas que procuram relacionar e analisar mística e Psicanálise, como a de Morano (2020) e Araújo (2015). No entanto, é fato que subjetividade e interioridade não são conceitos inéditos no tempo do surgimento da

psicanálise. Mas, sua grande contribuição, entendemos, está na ideia de inconsciente e nos mecanismos que dele se depreendem.

Antes de tudo, o próprio Santo Inácio é tomado como um caso a ser analisado (Morano, 2020), o que se justifica pelas descrições das vivências e manifestações afetivas que lhe teriam ocorrido e são descritas em sua “Autobiografia” (Loyola, 2014) e na obra de Ribadeneira (2021). Trata-se de uma intensidade de eventos especiais acompanhados por visões e revelações, compreendidos como manifestações divinas (Loyola, 2014), que, no entanto, fazem pensar em dinanismos do inconsciente e que, em tais experiências, encontraram oportunidade de expressão e reconhecimento, mesmo que pareça algo controverso e, ao mesmo tempo, regressivo e primitivo, insano, propulsivo ou benéfico (Morano, 2020).

Essa complexidade residente no interior humano, ou mesmo em seu inconsciente, pode ser mais bem descrita na obra inaciana a partir do conceito de “discernimento dos espíritos” (Loyola, 2000), pelo qual o exercitante é convidado a ter maior percepção de suas emoções e pensamentos, muitas vezes confusos e conflitivos. Pode-se até perguntar: a psicanálise seria um auxílio para o exercitante realizar seu discernimento dos espíritos na contemporaneidade?

#### **4 Problematizando a relação mística e Psicanálise**

Para além das questões de natureza clínica, os fenômenos místicos em Santo Inácio, como por exemplo a chamada “iluminação do Cardoner”, são reveladores de sua natureza psíquica mais profunda e comprometida, cujas dimensões pertencem ao seu psiquismo e implicam a dinâmica de sua personalidade. Nisto se apresenta o problema neste estudo: o desafio de analisar as imbricações entre o que se interpreta como manifestação divina (transcendente) e o que seriam aspectos de sua personalidade mais primitiva, ou ambas conjugadas, revelando fontes e estruturas inconscientes da experiência mística (Morano, 2020).

Não se trataria, pois, de negar ou afirmar a transcendência deísta da experiência mística, nem mesmo de tudo reduzir aos postulados da psicanálise, mas entender a possível ou necessária correlação entre ambas, a partir das vivências de Santo Inácio. Tal debate amplia-se no confronto com ideias consolidadas dentro da Psicanálise, como o caráter unitivo erótico e materno, as regressões e delírios

psicóticos e a satisfação sexual. Tais, entretanto, são conjugados com a experiência mística, sendo nelas verificáveis (Araújo, 2015).

Nesta conjugação desafiadora, pergunta-se: como a experiência mística de Santo Inácio serviu para reconfigurar sua personalidade, libertando-a das dimensões consideradas patológicas, presentes nas suas estruturas e dinamismos psíquicos? Ou, ao contrário, a busca por suprir a falta de sua mãe seria o grande motor de sua mística, sendo esta apenas uma sublimação de seu complexo edípico, construindo a imagem de um “eu ideal”, constituindo-se mais numa forma de delírio ou alucinação? Como conjugar busca e experiência mística de Deus com as neuroses, obsessões e repressões? (Morano, 2020). Diante desta problematização, compreende-se que o teor daquilo que o discernimento inaciano propõe, em sua mística, pode ser analisado e mais bem compreendido pela Psicanálise.

## **5 O que se pode vislumbrar?**

Vislumbra-se, a partir de tais considerações, uma análise de possíveis novas compreensões da proposta de Santo Inácio na contemporaneidade, que pode assumir novas configurações, em especial pelo confronto com a Psicanálise a partir de C. D. Morano. Os EE, dados na atualidade, convivem com um contexto social, político, cultural e religioso diverso daquele característico de sua origem, considerando que a compreensão da interioridade humana e da própria espiritualidade toma novos contornos, muitas vezes secularizados. O desenvolvimento das ciências humanas chama a uma reinterpretação ou mesmo reconfiguração das práticas em torno do que Santo Inácio propôs, evitando-se anacronismos, sem perder, no entanto, sua essência e seus objetivos. Isso significa que, em nosso entender, os EE não caducaram nem se tornaram obsoletos, mas possuem grande potencial de adaptação diante dos desafios da contemporaneidade. Dessa forma, esta pesquisa pode ajudar a discernir dimensões importantes da prática espiritual de inspiração inaciana.

## **6 Conclusão**

Partindo das ideias de C. Morano, a experiência mística pode ser uma via de reconfiguração da personalidade humana, exemplificada em Santo Inácio de Loyola, de modo a identificar as relações entre a própria mística, compreendida como vivência do transcendente, e as estruturas internas do psiquismo. Entretanto, é necessário buscar relacionar mística e Psicanálise, tomando conceitos gerais da teoria psicanalítica, oriundas daqueles que a ela deram forma desde sua origem. Por essa razão, a

associação da referida teoria com a experiência mística vivida e conceituada pelo fundador da Companhia de Jesus, centra-se na ideia de “discernimento dos espíritos”, que expressa, assim entendemos, aquilo que se denomina inconsciente.

A compreensão da relação entre Psicanálise e religião, para aplicar seus postulados à experiência mística, considerando suas especificidades a partir de elementos hagiográficos de Santo Inácio de Loyola, aponta para a formação e reconfiguração de sua personalidade. Essa dinâmica é visível desde seu processo de conversão, compreendendo o modo de relação com Deus, com as pessoas e com a Igreja. A vivência mística ajudou-o a entender melhor e reconfigurar sua personalidade, não propriamente numa regressão a estágios primitivos, mas na libertação em relação a eles, atingindo certa maturidade e liberdade pessoal e relacional.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, R. T. **Experiência Mística e Psicanálise**. São Paulo: Loyola, 2015.

LAFONTAINE, R. **A originalidade dos Exercícios de Inácio de Loyola**. São Paulo: Loyola, 2022.

LOYOLA, I. **Autobiografia**. São Paulo: Loyola, 2014.

LOYOLA, I. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000.

LE GOFF, J. **A história deve ser dividida em pedaços**. São Paulo: UNESP, 2015

LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MELO, M. A R. **A espiritualidade inaciana como fenômeno de valorização da subjetividade e interioridade humana**. Campinas: PUC-Campinas, 2023.

MORANO, C. D. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2002.

MORANO, C. D. **Mística e Psicoanálisis: el lugar del outro en los místicos de Occidente**. Madri: Editorial Trotta, 2020.

RIBADENEIRA, P. **Vida de Santo Inácio de Loyola: fundador da Companhia de Jesus**. São Paulo: Unisinos e Loyola, 2021.

SUDBRACK, J. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007.

## A ESPIRITUALIDADE PRESENTE NA FIGURA DE ZECA CHAPÉU GRANDE EM TORTO ARADO

*Maria Virgínia Souza Pereira*<sup>\*167</sup>

**Resumo:** Em "Torto Arado", de Itamar Vieira Junior, a figura de José Alcino, conhecido como Zeca Chapéu Grande, transcende a mera função de curandeiro. Integrante da religião jarê, típica do cenário histórico da região baiana da Chapada Diamantina, que mescla elementos das religiões africanas, ameríndias e católica, ele se destaca como um guia espiritual para a comunidade da fazenda Água Negra, personificando a sabedoria ancestral e a profunda conexão com a natureza. Episódios marcantes na vida de Zeca, como visões, comunicação com espíritos ancestrais e experiências de cura milagrosas, evidenciam seu contato com o sobrenatural e suas experiências místicas. Ao analisar a trajetória de Zeca à luz das dimensões essenciais da espiritualidade delineadas por Elias Wolff, este estudo adota uma abordagem fenomenológica para compreender a espiritualidade como um fenômeno social e cultural inserido em um contexto histórico e social específico. Conclui-se que Zeca Chapéu Grande personifica a essência da espiritualidade no sertão brasileiro, permeada por valores como a conexão com a natureza, a tradição oral, a cura e a liderança espiritual. No entanto, para uma pesquisa abrangente que explore todos esses aspectos, é crucial uma análise mais aprofundada da religião jarê, bem como do contexto histórico, social e cultural que caracteriza a Chapada Diamantina, visando dar visibilidade a essa rica e sincrética tradição religiosa.

**Palavras-chave:** Torto Arado; Zeca Chapéu Grande; jarê; espiritualidade.

### INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo analisar a trajetória do personagem Zeca Chapéu Grande na obra "Torto Arado" (2019), de Itamar Vieira Júnior, à luz das dimensões antropológica, teológica e sociológica da espiritualidade delineadas por Elias Wolff (2016). Adotando uma abordagem fenomenológica, considera-se a subjetividade do personagem para entender a espiritualidade como um fenômeno social e cultural inserido em um contexto histórico e social específico. Ao se concentrar na experiência vivida por Zeca, busca-se compreender o significado da espiritualidade em sua complexidade e singularidade.

"Torto Arado" (2019) narra a história das irmãs Bibiana e Belonísia, sua família e dos moradores da fictícia Fazenda Água Negra, situada na Chapada Diamantina, na Bahia. A trama se inicia com um evento trágico na vida das irmãs e se desenvolve em uma narrativa que envolve luta e

---

<sup>167\*</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas, contato: virginiasouza1992@gmail.com



resiliência, amor e perdão, resistência e violência, bem como espiritualidade e fé. Zeca é o pai das protagonistas e líder de Jarê, uma religião praticada pelos personagens do livro. Sua importância permeia toda a história à medida que os acontecimentos envolvem sua busca como curador, mediador, trabalhador e médium<sup>168</sup>.

O jarê é uma religião de matriz africana específica da região da Chapada Diamantina (Banaggia, 2016). Pouco estudada e conhecida, tanto no meio acadêmico quanto popularmente, apesar de sua riqueza em aspectos religiosos e ritualísticos, ela ganha destaque na obra. Este trabalho apresentará informações sobre o jarê para melhor compreender a espiritualidade do personagem e sua trajetória até se tornar um curador dessa religião.

Neste texto, espiritualidade é entendida como:

[...] uma das experiências mais significativas da vida humana. Envolve a totalidade da pessoa, é performativa e configurativa do seu ser e do seu agir. E sustenta um padrão de comportamento social e religioso, numa complexa relação entre fé e cultura, fé e política, fé e economia, indivíduo e sociedade (Wolff, 2016, p. 51-52).

Além disso, o filósofo e teólogo Elias Wolff afirma que “toda espiritualidade é uma forma de viver” (Wolff, 2016, p. 53). No livro, Zeca Chapéu Grande exemplifica isso, pois ser curador de jarê faz parte de sua essência, de seu modo de agir e pensar.

A seguir, o texto será dividido em três seções: a primeira sintetiza a obra; a segunda aborda brevemente o jarê; e a terceira analisa a jornada do personagem a partir das dimensões essenciais da espiritualidade propostas por Wolff (2016).

## 1 A OBRA

“Torto Arado” é um romance brasileiro de 2019, escrito por Itamar Vieira Júnior, um soteropolitano que, além de escritor, é geógrafo e doutor em estudos étnicos e africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). A renomada obra<sup>169</sup>, está dividida em três partes: "Fio de Corte", "Torto Arado" e "Rio de Sangue". Cada parte corresponde a diferentes momentos da narrativa,

---

<sup>168</sup> Trato aqui como médium no sentido do personagem ser um mediador entre os encantados e o mundo terreno.

<sup>169</sup> Com sua obra, o autor foi vencedor de quatro prêmios da literatura: Prêmio LeYa em 2018, Prêmio Jabuti de 2020, Prêmio Oceanos em 2020 e Prêmio Montluc Résistance et Liberté em 2024.

alternando entre passado e presente e contando com narradoras distintas.

A história começa com a narração de Bibiana, que relata um episódio de sua infância aos sete anos e o de sua irmã, Belonísia, com seis anos, que culminou em uma tragédia. Curiosas sobre o conteúdo da mala de couro velha debaixo da cama da avó paterna, Donana, as irmãs encontram uma faca de lâmina reluzente e cabo de marfim. Fascinadas pelo brilho do objeto, desejam experimentar seu gosto, resultando em cortes que machuca ambas, mas deixa uma delas sem parte da língua e a emudece. A trama então se desenrola a partir dos desdobramentos desse fatídico dia para a família das irmãs, que se unem, tornando uma porta-voz da outra.

O romance se passa na Chapada Diamantina, na fictícia Fazenda Água Negra, situada entre os rios Santo Antônio e Utinga, uma região de exploração de diamantes que atraiu diversas pessoas em busca das pedras preciosas. Os personagens trabalham para a família Peixoto, proprietária das terras, onde podiam plantar, pescar e formar famílias para o trabalho na lavoura. Eram instruídos a construir casas de barro e proibidos de construir casas de tijolos para assentar-se. Entende-se que viviam em condições análogas à escravidão, sendo boa parte analfabeta, descendente de escravos e privada de condições básicas para a dignidade humana, como saúde, educação e saneamento básico.

É importante destacar que, embora a obra ofereça algumas pistas sobre o período em que se passa, não revela diretamente a época. O caráter atemporal é intencional, e com base em informações fornecidas por Vieira Júnior na história, como o carro Ford Rural que transporta as irmãs ainda crianças para o hospital e o Gordini vermelho do prefeito visto em um dos cultos de jarê, ela se passa por volta da década de 1960/70 e se estende até os anos 2000<sup>170</sup>.

O foco deste trabalho é o enredo de José Alcino da Silva<sup>171</sup>, conhecido como Zeca Chapéu Grande. Filho de Donana e José Alcino, Zeca nasceu em uma plantação de cana na Fazenda Caxangá, em meados de 1918, quase três décadas após a Lei Áurea. As circunstâncias de seu nascimento já prenunciavam uma vida de abnegação, mas também de profunda ligação com a natureza, um aspecto marcante de sua espiritualidade.

Zeca aceitou seu destino como curador de jarê ainda jovem. A missão que sua mãe negou foi

---

<sup>170</sup> Não se encontrou nenhuma fonte em que o autor revela em qual período de tempo a história do livro se passa, sendo, portanto, um palpite.

<sup>171</sup> Recebeu o nome de batismo em homenagem ao pai que faleceu antes do seu nascimento.

passada para ele, não sem antes sofrer por um doloroso processo até a cura. Ele enfrentou muitos dias de sofrimento físico e psíquico, até que atingiu seu ápice, vivendo na mata cercado por uma onça. Resgatado por sua mãe e entregue aos cuidados do curador José Lajedo, tornou-se seu dedicado pupilo.

O filho de Donana deixou a fazenda onde nasceu e cresceu em busca de um lugar melhor para trabalhar, estabelecendo-se em Água Negra até sua morte. Nessa fazenda, casou-se com Salustiana e teve quatro filhos: Bibiana, Belonísia, Zezé e Domingas. Era respeitado e admirado por todos, incluindo patrões e pessoas de posses, como o prefeito. Tornou-se líder espiritual da comunidade, teve muitos filhos e filhas de santo, realizava partos, rezas, produzia xaropes, organizava festas e rituais de jarê em sua casa, além de abrigar doentes para tratamento até que se curassem. Embora às vezes relutante, permitia que seu corpo fosse tomado por Santa Bárbara, São Cosme e Damião, entre outras entidades durante as cerimônias. Era devoto de São Sebastião e mantinha um quarto dedicado a santos e velas. Antes de sua morte, surpreendeu a todos ao construir a base para sua nova casa em um ano bissexto, contrariando suas próprias crenças que impediam essa prática nesse período. Zeca já previa sua partida e cumpriu suas obrigações até onde seu corpo permitiu. Seu falecimento foi um processo doloroso, quase tanto quanto sua jornada para se tornar curador de jarê.

Zeca faleceu em um domingo de Páscoa, o que pode demonstrar a harmonia entre as tradições africanas e católicas que ele incorporou em sua vida e prática religiosa. A coincidência da morte do personagem com um dia de grande significado religioso pode ser interpretada como o cumprimento de um ciclo espiritual. Assim como a Páscoa marca um ciclo de morte e renascimento, a morte de Zeca pode ser vista como o encerramento de sua jornada terrena e o início de uma nova fase em sua jornada espiritual.

A narrativa ressalta o papel fundamental do jarê na formação da identidade e trajetória de Zeca Chapéu Grande. O personagem não apenas é um curador, mas também um símbolo de como a religião moldou e deu sentido a sua vida. Compreender a influência do jarê em sua vida é essencial para apreciar a profundidade de sua espiritualidade e liderança.

## **2 O JARÊ**

Gabriel Banaggia (2013), doutor em Antropologia no Museu Nacional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em sua tese de doutorado sobre o jarê<sup>172</sup>, destaca que Ronaldo de Salles Senna foi o primeiro pesquisador a se debruçar sobre o jarê nas décadas de 1970 e 1980. De acordo com Senna (1998), essa religião teria se originado e se fortalecido nas cidades mineiras de Lençóis e Andaraí. A partir desses locais, o jarê se expandiu para outras regiões, sofrendo adaptações e dando origem a diferentes expressões do culto (*apud* Banaggia 2013, p. 5 e 6).

Entre 2009 e 2010, Banaggia conduziu um trabalho de campo na cidade de Lençóis, na Bahia e produziu um extenso material etnográfico sobre o jarê. Embora existam diferenças entre as casas e os jarês descritos no livro, é possível identificar características comuns, como a combinação de elementos de religiões africanas, ameríndias e católicas. Além disso, os cultos ou jarês, que geralmente ocorrem aos sábados à noite e podem durar várias horas, permitem que os participantes incorporem “entidades místicas que permeiam o universo”, comumente denominadas santos, orixás, guias, encantados ou, mais frequentemente, caboclos, como destacado por Banaggia (2013, p. 158). No livro, José Alcino organiza e promove os jarês em sua casa, e as incorporações incluem figuras como Santa Bárbara, a orixá Iansã.

O líder religioso, conhecido como mãe ou pai-de-santo, desempenha um papel crucial nos rituais de cura. Conforme observado por Banaggia (2013, p. 157), “pessoas que chefiam terreiros realizam jarês em homenagem aos espíritos mobilizados em suas casas e fazem rituais de iniciação que são simultaneamente procedimentos de cura”. No início da trama, Zeca Chapéu Grande é procurado para tratar da loucura de uma moradora de Água Negra, acolhendo-a por vários dias em sua casa e oferecendo-lhe tratamento espiritual.

Há uma relação simbiótica entre a vitalidade de uma casa de jarê e a saúde de seu líder espiritual, como indicado por Banaggia (2013). “A vida de uma casa de jarê conecta-se intimamente à de seu líder, com suas histórias entrelaçadas e a robustez de ambos estando em estreita relação” (Banaggia, 2013, p. 159). Na narrativa, a deterioração da casa de Zeca acompanha a diminuição de sua vitalidade e disposição para realizar os jarês.

---

<sup>172</sup> O jarê é uma religião complexa e com características próprias que demanda um espaço mais amplo para aprofundar uma explicação e análise sobre ela. Por isso, a breve apresentação sobre essa religião neste tópico se deteve a alguns aspectos comuns encontrados entre o jarê estudado por Banaggia em Lençóis e o jarê apresentado no livro.

Outro aspecto relevante nas religiões de matriz africana e, certamente, no Jarê é a tradição oral, que desempenha um papel fundamental na preservação e transmissão dos conhecimentos e práticas religiosas. As práticas, rituais, músicas, danças e outros elementos que compõem o jarê são passados de geração em geração através da oralidade. No livro, esse aspecto é evidenciado em diversos momentos da narrativa, como quando Donana expressa o desejo de ensinar às suas netas sobre os encantados e a magia, com o intuito de usá-las para ajudá-las a resolver seus problemas, assim como fez anteriormente com seu filho, Zeca.<sup>173</sup>

### **3 A ESPIRITUALIDADE DE ZECA CHAPÉU GRANDE À LUZ DAS DIMENSÕES ESSENCIAIS DEFINIDAS POR ELIAS WOLFF**

Elias Wolff é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Em seu livro *Espiritualidade do Diálogo Inter-religioso*, de 2016, aborda a espiritualidade sob as dimensões antropológica, teológica e sociológica. Na dimensão antropológica, ele explica que a espiritualidade é uma vivência profunda e significativa que molda o ser e o agir da pessoa. Ela se manifesta em todos os aspectos da vida, influenciando comportamentos, relações e a forma como interagimos com a sociedade e o mundo.

Zeca Chapéu Grande é um personagem que vivenciou a espiritualidade em todos os aspectos de sua trajetória. Ele recebia e tratava enfermos em sua casa, comunicava-se com os encantados para obter respostas e compreendia a terra e as plantas tanto para curas quanto para a sobrevivência em um contexto social precário e de servidão. Zeca levava a sério seu papel como líder religioso em Água Negra, sempre disponível para ajudar quem precisasse, independentemente da hora do dia. Auxiliava em partos, ainda que constrangido, mas contava com a ajuda dos santos, orixás, caboclos e encantados para cumprir sua missão sem hesitar.

Além disso, seu lar servia como local para as cerimônias de jarê, e seu corpo era utilizado para a manifestação das entidades. Portanto, a espiritualidade de Zeca é um *factum humanum* e um *factum theologicum*, conforme Wolff (2016), sendo compreendida tanto como um fato humano, inerente à natureza do personagem, quanto como um fato teológico, relacionado à dimensão transcendente de sua existência.

---

<sup>173</sup> O personagem teve como maior professor o curador José Lajedo, que também passou ensinamentos para sua mãe, que por sua vez, também teve participação nos aprendizados de seu filho.

Na dimensão teológica, Wolff (2016) afirma que a experiência espiritual é uma relação profunda com o Divino ou Transcendente, na qual o indivíduo percebe a vontade divina para a humanidade. Essa percepção da vontade divina é frequentemente entendida como uma revelação, algo que é revelado ao indivíduo. No entanto, cada revelação é única e pessoal e não pode ser totalmente comunicada a outros.

Para analisar a espiritualidade de Zeca, é necessário conhecer a história de sua mãe, Donana. Ela era uma mulher de temperamento firme que, ainda jovem, sofreu com males que só foram curados quando o curador de jarê, José Lajedo, a abrigou em sua casa e ensinou-a sobre ervas e raízes. Seu corpo passou a receber encantados, principalmente o Velho Nagô. Havia a expectativa de que, ao se tornar adulta, Donana se tornaria uma curadora de jarê e continuaria o legado de José Lajedo. No entanto, quando esse momento chegou, Donana rejeitou a missão.

A missão negada foi, então, transferida ao primogênito, Zeca. Assim como a mãe, ele começou a sentir males persistentes na juventude, como dores de cabeça intensas, que o impediam de concluir o trabalho. Começou a gritar como um animal, e a população ao seu redor dizia que havia enlouquecido. Donana utilizou todos os seus conhecimentos, fez xaropes de raízes, rezou e acendeu velas dia e noite, e precisou trancar o filho em um quarto escuro, sem objetos que pudesse usar para se ferir. Zeca conseguiu escapar e viveu por muitos dias na mata, embaixo de uma árvore de jatobá, com a companhia de uma onça que não lhe fazia mal e o rodeava como se o estivesse protegendo. Foi encontrado por sua mãe, nu, malcheiroso e coberto de feridas, e levado para a casa do curador José Lajedo, que o hospedou, iniciou seu tratamento e se tornou aprendiz dos ensinamentos sobre o jarê<sup>174</sup>. Assim, nota-se a diferença entre a experiência de revelação de Donana e a de seu filho.

Wolff (2016) esclarece que o que é revelado na experiência espiritual não é imediatamente compreendido. É necessário um processo de reflexão e elaboração para interpretar e dar sentido à experiência. No enredo, levou tempo para que o personagem fosse considerado curado. Havia um peso em seus jovens ombros e um olhar que demonstrava uma mudança profunda em sua alma. No entanto, diferentemente de sua mãe, Zeca aceitou sua missão com devoção.

---

<sup>174</sup> Percebe-se que tanto Donana, quanto Zeca tiveram informações e conhecimentos sobre a religião, as entidades, os orixás e os tratamentos de cura transmitidos oralmente. Isso marca a tradição oral na trajetória religiosa dos personagens.

Zeca nunca relatou o que sofreu durante aqueles dias, provavelmente pela dificuldade em expressar em palavras o “mistério” por trás de sua experiência. Wolff (2016) entende que há um aspecto da experiência espiritual que transcende a linguagem e os símbolos, algo que não pode ser plenamente transmitido a outros. Esse aspecto permanece além da experiência individual e da comunicação.

Na dimensão sociológica, Wolff (2016) afirma que as religiões desempenham um papel crucial na promoção da paz e da harmonia entre os seres humanos. Ele enfatiza que o diálogo, a convivência e a cooperação são elementos essenciais para alcançar esse objetivo. Ao valorizar o ser humano e suas necessidades, as religiões se tornam verdadeiros berços de espiritualidade para a humanidade.

Além de líder espiritual, Zeca atuava como líder comunitário. Ele conciliava brigas e servia como um canal de comunicação pacífica entre os fazendeiros e os trabalhadores. Seu lar, que funcionava como uma casa de jarê, acolhia os necessitados e, portanto, exercia também um papel social importante. Elias Wolff (2016) orienta que, para que a convivência seja possível, é necessário encontrar um equilíbrio entre a dimensão mística da religião, que se concentra na experiência espiritual e na relação com o divino, e a dimensão política, que se preocupa com a organização da sociedade e a promoção do bem comum. Durante um de seus jarês em sua casa, Zeca conseguiu solicitar e garantir que o prefeito da cidade construísse uma escola para as crianças de Água Negra, um marco significativo para a população local.

A importância social e política exercida por Zeca perdurou mesmo após sua morte, provocando mudanças significativas no local. Um exemplo disso foi a introdução de cultos evangélicos na fazenda, algo até então inédito. Além disso, houve a conversão de alguns moradores ao evangelismo e à busca de seus filhos e filhas de santo por outras casas de jarê, sinalizando o início de uma transformação no cenário religioso da comunidade.

### **CONCLUSÃO**

Ao explorar as dimensões antropológica, teológica e sociológica da espiritualidade, Elias Wolff (2016) argumenta que é possível encontrar um terreno comum para o diálogo e a compreensão mútua. O personagem criado por Vieira Júnior (2019) foi um elo que uniu pessoas com crenças e interesses distintos, apaziguando conflitos e acreditando na redenção do próximo. Pode-se afirmar que ele

manifestou as três dimensões da espiritualidade propostas por Wolff (2016), desde seu processo de se tornar curador de jarê até seus últimos dias de vida. Em suma, a trajetória de Zeca Chapéu Grande oferece uma perspectiva para o diálogo inter-religioso ao demonstrar como a espiritualidade pode ser vivida de maneira integradora, inclusiva e socialmente engajada, ao mesmo tempo em que reconhece a profundidade e o mistério das experiências espirituais individuais.

Conclui-se que Zeca Chapéu Grande personifica a essência da espiritualidade no sertão brasileiro, marcada por valores como a conexão com a natureza, a tradição oral, a cura e a liderança espiritual. No entanto, para uma análise abrangente que explore todos esses aspectos, é fundamental realizar um estudo mais aprofundado sobre a religião jarê, assim como sobre o contexto histórico, social e cultural da Chapada Diamantina, com o objetivo de dar visibilidade a essa rica e sincrética tradição religiosa.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, provoco: como as práticas espirituais do Jarê influenciam as dinâmicas sociais e culturais retratadas no livro “Torto Arado” de Itamar Vieira Junior?

## REFERÊNCIAS

BANAGGIA, Gabriel. **As forças do jarê**: Movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Tese (Doutorado em Antropologia Social), 460f., Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.

BANAGGIA, Gabriel. Agitação e Placidez: os muitos movimentos do jarê contemporâneo. **Áltera** – Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 3, p. 97-122, jul. / dez. 2016.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. Torto arado. São Paulo: Todavia, 2019.  
WOLFF, Elias. Dimensões fundamentais da espiritualidade. In.: WOLFF, Elias. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso**: contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016.



**O SIMBÓLICO ENCANTAMENTO PELO MANUELZINHO-DA-CRÔA EM  
“GRANDE SERTÃO: VEREDAS”**

Renato Kirchner\*

**Resumo:** João Guimarães Rosa (1908-1967) é considerado um dos maiores escritores brasileiros do século XX. Possui um estilo único e pessoal, em termos de linguagem e narrativa, utilizando-se sempre da realidade sertaneja como fonte de inspiração sem, contudo, descrevê-la documentalmente. Em 1956, publica sua obra-prima, *Grande sertão: veredas*. Tendo sido eleito para a Academia Brasileira de Letras, em 1963, o literato mineiro adiou sua posse durante quatro anos e acabou por falecer três dias após ter sido empossado. Ficou notória sua fala em seu discurso de posse na ABL: “O mundo é mágico: as pessoas não morrem, ficam encantadas... a gente morre é para provar que viveu”. Numa carta de Guimarães Rosa ao tradutor alemão Curt Meyer-Clason, datada de 28 de junho de 1963, escreve: “Agora, um ponto, para mim, efetivamente, importante. É a respeito do pássaro – muitíssimo gracioso, muito lindo – o ‘manuelzinho-da-crôa’” e, na sequência, o próprio escritor indica uma série de passagens em que o gracioso passarinho é mencionado. E continua: “Por motivos de simpatia minha pessoal, para com esse pássaro, e, também, porque o manuelzinho-da-crôa, no livro, representa um dos ‘motivos’, tomando como símbolo... [...] Humanizando o pássaro, tão gentil e *süß*, com proveito”. Assim, tendo presente esta referência do próprio Guimarães Rosa, a proposta da presente comunicação tem como pano de fundo a relação de companheiros de luta e de amizade entre Reinaldo e Riobaldo, onde o passarinho aquático, referido no romance com carinho e encanto e, na maioria das vezes, em alguma relação com Diadorim, pode ser visto como símbolo de encantamento que, tanto afeta as personalidade de Reinaldo e Riobaldo e, sobretudo, modifica seus próprios modos de ser, como também, o manuelzinho-da-crôa, em seu modo de ser muito peculiar e, daí simbólico, afeta outras entidades da natureza no mundo circundante em que a narrativa do romance se desenrola. Para cumprir estes objetivos, serão selecionadas algumas passagens do romance, a fim de evidenciar os motivos do encantamento e em que medida é possível considerar que ele mesmo humaniza dos dois protagonistas de *Grande sertão: veredas*. Nesse sentido, a presente proposta também permite entrever e visualizar uma relação simbólica e amorosa em perspectiva mística e espiritual entre Reinaldo e Riobaldo, sobretudo, se considerarmos que Reinaldo é também Diadorim.

**Palavras-chave:** encantamento; simbologia; manuelzinho-da-crôa; João Guimarães Rosa.

### Introdução

Sob o título “O simbólico encantamento pelo manuelzinho-da-crôa em *Grande sertão: veredas*” pretendemos entrever, visualizar e, se possível, evidenciar uma relação simbólica e amorosa em perspectiva mística e espiritual entre Reinaldo e Riobaldo, sobretudo, se considerarmos que, no enredo do romance, Reinaldo é também Diadorim.

---

\* Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião (PPGCR) e da Faculdade de Filosofia. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, é diretor da Faculdade de Filosofia, sendo também membro do Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

Nesse sentido, o passarinho aquático – conforme veremos – pode desempenhar um papel, quiçá, até mesmo uma identificação e uma aproximação entre os dois personagens, também protagonistas de *Grande sertão: veredas*.

A fim de cumprir nossos objetivos, desenvolveremos modestamente os seguintes tópicos: 1. Sobre João Guimarães Rosa; 2. O passarinho aquático: o tal “manuelzinho-da-crôa”; 3. O simbólico encantamento pelo “manuelzinho-da-crôa”.

## **1 Sobre João Guimarães Rosa**

João Guimarães Rosa, contista, romancista e diplomata, nasceu em Cordisburgo, Minas Gerais, em 27 de junho de 1908, e faleceu no Rio de Janeiro em 19 de novembro de 1967.

Guimarães Rosa é considerado um dos maiores escritores brasileiros do século XX, atuando também profissionalmente como médico e diplomata. Tendo sido eleito para a Academia Brasileira de Letras em 8 de agosto de 1963, na sucessão de João Neves da Fontoura, foi recebido pelo acadêmico Afonso Arinos de Melo Franco em 16 de novembro de 1967.

O literato mineiro adiou sua posse durante quatro anos e acabou por falecer três dias após ter sido empossado. Ficou notória sua fala em seu discurso de posse na ABL: “O mundo é mágico: as pessoas não morrem, ficam encantadas... a gente morre é para provar que viveu”.

A publicação do livro de contos *Sagarana*, em 1946, garantiu-lhe um privilegiado lugar de destaque no panorama da literatura brasileira, pela linguagem inovadora, pela singular estrutura narrativa e a riqueza de simbologia dos seus contos. Com ele, o regionalismo estava em voga novamente, mas com um novo significado e assumindo a característica de experiência estética universal.

Em 1952, Guimarães Rosa fez uma longa excursão pelo sertão no norte de Minas Gerais. A importância capital dessa excursão foi colocar o autor em contato com os cenários, os personagens e as histórias que ele iria recriar em *Grande sertão: veredas*. Este é o único romance escrito por Guimarães Rosa e um dos mais importantes textos da literatura brasileira. Publicado em 1956, mesmo ano da publicação do ciclo novelesco *Corpo de baile*, *Grande sertão: veredas* foi traduzido para muitas línguas. Por ser uma narrativa onde a experiência de vida e a experiência de texto se fundem numa obra fascinante, sua leitura e interpretação constituem um constante desafio para os leitores.

Nas obras *Grande sertão: veredas* e *Corpo de baile*, e nas obras subsequentes, Guimarães Rosa fez uso do material de origem regional para uma interpretação mítica da realidade, através de símbolos e mitos de validade universal, a experiência humana meditada e recriada mediante uma revolução formal e estilística. Nessa tarefa de experimentação e recriação da linguagem, usou de todos os recursos, desde a invenção de vocábulos, por vários processos, até arcaísmos e palavras populares, invenções semânticas e sintáticas, de tudo resultando uma linguagem que não se acomoda à realidade, mas que se torna um instrumento de captação dela, ou de sua recriação, segundo as necessidades do “mundo” do escritor.

Guimarães Rosa possui um estilo único e pessoal, em termos de linguagem e narrativa, utilizando-se sempre da realidade sertaneja como fonte de inspiração sem, contudo, descrevê-la documentalmente.

## **2 O passarinho aquático: o tal “manuelzinho-da-crôa”**

A fim de nos situarmos em relação ao assim denominado passarinho “manuelzinho-da-crôa”, convém ter presente, ao menos inicialmente, como Nilce Sant’Anna Martins, registra-o em *O léxico de Guimarães Rosa*: “Passarinho aquático muitas vezes mencionado com carinho, geralmente em alguma relação com Diadorim. É também o nome dado a um dos cavalos de Riobaldo” (Martins, 2003, p. 320). A mesma autora, no verbete do léxico – que tem também por nome “manuelzinho-da-crôa” – registra uma referência que o próprio Guimarães Rosa faz ao “passarinho aquático”.

Contudo, numa carta de Guimarães Rosa ao tradutor alemão Curt Meyer-Clason, datada de 28 de junho de 1963, escreve: “Agora, um ponto, para mim, efetivamente, importante. É a respeito do pássaro – muitíssimo gracioso, muito lindo – o ‘manuelzinho-da-crôa’” (Rosa, 2003, p. 121) e, na sequência, o próprio escritor mineiro indica uma série de passagens em que o gracioso passarinho é mencionado em seu romance *Grande sertão: veredas*. Guimarães Rosa registra, na mesma carta, que o célebre viajante e explorador inglês, o capitão Richard F. Burton, percorrendo o Estado de Minas Gerais e tendo descido o Rio das Velhas e o Rio São Francisco, embarcado em canoa, refere-se ao “*Manuelsinho-da-Corôa*” - *little-Emanuel-of-the-Sanbar* (Rosa, 2003, p. 122).

Seja como for, porém, para nossa abordagem, interessa mesmo a opinião pessoal que o autor do romance deixa transparecer diretamente na mesma carta ao tradutor alemão:

Por motivos de simpatia minha pessoal, para com esse pássaro, e, também, porque o manuelzinho-da-crôa, no livro, representa um dos “motivos”, tomando como símbolo, a minha ideia era registrarmos seu nome como: Kleiner-Emmanuel-der-Sandbank (?), (ou Kleiner-Manuel-etc. etc. –?) [“Pequeno-Emmanuel-do-banco-de-areia”]. [...] Que tal? Que acha? Humanizando o pássaro, tão gentil e *süß*, com proveito. [...] Se for possível isto, ficarei muito alegre; e, penso, o nosso livro ficará graciosamente enriquecido (Rosa, 2003, p. 122).

Com efeito, para o que nos interessa ressaltar e destacar da passagem transcrita da carta referida, aliás, escrita apenas poucos anos após a publicação do romance, é a opinião muito particular e pessoal que Guimarães Rosa manifesta ao passarinho aquático. Isso aparece explícita e literalmente nas expressões “simpatia minha pessoal, para com este pássaro”, “tomado como símbolo” e, sobretudo, “humanizando o pássaro, tão gentil e *süß*”, sendo que esta última palavra em alemão significa “doce”, mas, pelo contexto também poderia muito bem significar “amável” ou “amoroso”. Isso é de fato muito importante, se levarmos em conta como o “manuelzinho-da-crôa” vem citado muito reiteradamente em *Grande sertão: veredas*.

### 3 O simbólico encantamento pelo “manuelzinho-da-crôa”

Tendo presente a referência do próprio Guimarães Rosa a respeito da humanização do pássaro manuelzinho-da-crôa, procuraremos nos aproximar e perceber a relação de companheiros de luta e de amizade entre Reinaldo e Riobaldo, onde o passarinho aquático, referido no romance com carinho e encanto e, na maioria das vezes, em alguma relação com Diadorim, pode ser visto como símbolo de encantamento que, tanto afeta as personalidade de Reinaldo e Riobaldo e, sobretudo, modifica seus próprios modos de ser, como também, o manuelzinho-da-crôa, em seu modo de ser muito peculiar e, daí simbólico, afeta outras entidades da natureza no mundo circundante em que a narrativa do romance se desenrola.

Para cumprir esta tarefa, veremos algumas passagens bem típicas do romance, a fim de evidenciar os motivos do encantamento e em que medida é possível considerar que ele mesmo humaniza dos dois protagonistas de *Grande sertão: veredas*. A seguir, uma das mais significativas e emblemáticas passagens:

Dali, rezei minha ave-mariazinha de de-manhã, enquanto se desalbardava e amilhava. Outros escovavam os burros e mulas, ou a cangalhada iam arrumando, a carga toda se pôde resguardar – quase que ocupou inteira a casinha do preto. O qual era tão pobre desprevenido, tivemos até de dar comida a ele e à mulher, e seus filhinhos deles, quantidade. E notícia nenhuma, de nada, não se achava. A gente ia ao menos dormir o dia; mas três tinham de sobreficar, de vigias. O Reinaldo se

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

dizendo ser um deles, eu tive coragem de oferecer também que ficava; não tinha sono, tudo em mim era nervosia. O rio, objeto assim a gente observou, com uma crôa de areia amarela, e uma praia larga: manhãzando, ali estava re-cheio em instância de pássaros. O Reinaldo mesmo chamou minha atenção. O comum: essas garças, enfileirantes, de toda brancura; o jaburu; o pato-verde, o pato-preto, topetudo; marrequinhas dançantes; martim-pescador; mergulhão; e até uns urubus, com aquele triste preto que mancha. *Mas, melhor de todos – conforme o Reinaldo disse – o que é o passarim mais bonito e engraçadinho de rio-abaixo e rio-acima: o que se chama o manuelzinho-da-crôa.*

Até aquela ocasião, eu nunca tinha ouvido dizer de se parar apreciando, por prazer de enfeite, a vida mera deles pássaros, em seu começar e descomeçar dos vôos e pousoação. Aquilo era para se pegar a espingarda e caçar. Mas o Reinaldo gostava: – “É formoso próprio [...]” – ele me ensinou. Do outro lado, tinha vargem e lagoas. P’ra e p’ra, os bandos de patos se cruzavam. – “Vigia como são esses [...]” Eu olhava e me sossegava mais. O sol dava dentro do rio, as ilhas estando claras. – “É aquele lá: lindo!” *Era o manuelzinho-da-crôa, sempre em casal, indo por cima da areia lisa, eles altas perninhas vermelhas, esteiadas muito atrás traseiras, desempinadinhos, peitudos, escrupulosos catando suas coisinhas para comer alimentação. Machozinho e fêmea – às vezes davam beijos de biquinim – a galinholagem deles. – “É preciso olhar para esses com um todo carinho [...]” – o Reinaldo disse.* Era. Mas o dito, assim, botava surpresa. E a macieza da voz, o bem-querer sem propósito, o caprichado ser – e tudo num homem-d’armas, brabo bem jagunço – eu não entendia! Dum outro, que eu ouvisse, eu pensava: frouxo, está aqui um que empulha e não culha. *Mas, do Reinaldo, não. O que houve, foi um contente meu maior, de escutar aquelas palavras. Achando que eu podia gostar mais dele. Sempre me lembro. De todos, o pássaro mais bonito gentil que existe é mesmo o manuelzinho-da-crôa* (Rosa, 1986, p. 133-134; grifos nossos).

Embora esta não seja a única passagem em que o amoroso e gentil pássaro é citado no romance, trata-se de uma passagem bem típica em que a presença da avezinha reúne e aproxima Diadorim e Reinaldo de uma maneira inconfundível. Segundo nosso entendimento, esta passagem permite entrever e visualizar uma relação simbólica e amorosa em perspectiva mística e espiritual entre Reinaldo e Riobaldo, sobretudo, se considerarmos que Reinaldo é também Diadorim. De fato, numa análise mais cuidadosa, veremos que é em e por Diadorim que a presença amistosa do passarinho é despertada e, a partir daquele momento, talvez possa ser visto como um elemento simbólico de união e de amizade entre os dois protagonistas de *Grande sertão: veredas*.

Ao quando um belo dia, a gente parava em macias terras, agradáveis. As muitas águas. Os verdes já estavam se gastando. Eu tornei a me lembrar daqueles pássaros. O marrequim, a garrixa-do-brejo, frangos-d’água, gaivotas. *O manuelzinho-da-crôa! Diadorim, comigo. [...] Diadorim vivia só um sentimento de cada vez. Mistério que a vida me emprestou: tonteei de alturas. Antes, eu percebi a beleza daqueles pássaros, no Rio das Velhas – percebi para sempre. O manuelzinho-da-crôa. Tudo isso posso vender? Se vendo minha alma, estou vendendo também os outros.* Os cavalos relincham sem causa; os homens sabem alguma coisa da guerra? *Jagunço é o sertão. [...] Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura.* Deus é que me sabe. [...] *Viver é muito perigoso; e não é não. Nem sei explicar estas coisas. Um sentir é o do sentente, mas outro é o do sentidor.* O que eu quero, é na palma da minha mão (Rosa, 1986, respectivamente p. 267 e 290-291; grifos nossos).

Também nestas duas passagens – recortadas do miolo do romance – podemos perceber a significativa e simbólica caracterização do manuelzinho-da-crôa, conforme podemos perceber aqui.

### Conclusão

Para finalizar, deixemos o texto falar por si mesmo nesta belíssima passagem em que o passarinho aparece deveras relacionado a uma profunda relação humana e, por ser assim, também de uma relação fundamentalmente amorosa e que une e reúne, aproxima e identifica Diadorim e Reinaldo: “E o manuelzinho-da-crôa, que pisa e se desempenha tão catita – *o manuelzinho não é mesmo de todos o passarinho lindo de mais amor?...*” (ROSA, 1986, p. 549-550; grifos nossos).

De uma entrevista concedida por João Guimarães Rosa, em janeiro de 1965, na cidade de Gênova, a Günter W. Lorenz, podemos ler:

LORENZ: Este Riobaldo – conforme li em várias ocasiões – seria considerado um Fausto, um místico, um homem do barroco, e designações dessa espécie já lhe foram atribuídas. Como você delinea o seu Riobaldo?

GUIMARÃES ROSA: Não, Riobaldo não é Fausto, e menos ainda um místico barroco. *Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão*. Muitos de meus intérpretes se equivocaram, exceto você novamente. *Riobaldo é mundano demais para ser místico, é místico demais para ser Fausto; o que chamam barroco é apenas a vida que toma forma na linguagem* (Lorenz, 1973, p. 353; grifos nossos).

A pergunta do entrevistador volta-se evidentemente ao entrevistado a fim de recolher dela sua compreensão da dimensão mística do humano e do mundo. Pela resposta, porém, parece que Guimarães Rosa tergiversa ou faz um rodeio em sua resposta. Seja como for, especificamente, Riobaldo está diretamente mencionado tanto na pergunta como na resposta. Assim, sem pretensão de responder em definitivo nossa inquietação ou tentativa de interpretação, talvez pudéssemos nos perguntar: Até que ponto Riobaldo – e assim também Diadorim – não encarnam uma dimensão mística do mundo ou, dito de outro modo, não compartilham eles uma dimensão humana e da natureza circundante que abarca da misticidade mais profunda do universo ao ponto de se apresentar visível e encantadoramente na avezinha manuelzinho-da-crôa? Afinal, provavelmente, o pássaro talvez sequer se dá conta da presença deles sempre que e quando o avistam. Contudo, sempre que é visto ou avistado, são os dois personagens que se encontram e se enxergam amigável e amorosamente um no outro. Segundo, Cristiano Santos Araújo (2014, p. 79), a religião é um assunto poético sempre já ligado e alicerçado pela linguagem.

**Referências**

ARAÚJO, Cristiano Santos. **Nem Deus, nem demo: Diadorim**. O homem humano no palco polifônico do “Grande sertão: veredas”. São Paulo: Todas as Musas, 2014.

LORENZ, Günter W. **Diálogo com a América Latina**: panorama de uma literatura do futuro. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1973.

MARTINS, Nilce Sant’Anna. **O léxico de Guimarães Rosa**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSA, João Guimarães. **Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)**. Edição, organização e notas de Maria Aparecida Faria Marcondes Bussolotti e tradução de Erlon José Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

## ESPIRITUALIDADE DEVOCIONAL E MERCADORIA: O CASO DA MEDALHA MILAGROSA

*Valdirene Maria da Silva<sup>175</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho tem por finalidade apresentar uma discussão acerca da espiritualidade vivenciada no universo da devoção popular e suas transformações na sociedade contemporânea, sobretudo a partir das configurações advindas de sociabilidades mediadas por relações mercantis. Para tanto, estamos nos valendo, enquanto unidade de análise para nossa observação, de uma das devoções mais difundidas no mundo e no Brasil, que é a devoção à Medalha Milagrosa. Trata-se de um fenômeno de religiosidade popular massivo baseado no relato feito por uma noviça da Companhia Filha da Caridade de São Vicente de Paulo, Catarina Labouré, que, no dia 27 de novembro de 1830 afirmou ter visto Nossa Senhora. Na ocasião, a Virgem pede que seja confeccionada uma medalha e que nela deve constar a inscrição “Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a Vós”, garantindo aos que a usassem o recebimento de muitas graças. A prática difundiu-se por todo o mundo e ainda hoje avulta como importante experiência do catolicismo popular e da espiritualidade que daí deriva. Entretanto, dada a conformação contemporânea, fortemente condicionada pela força da mercadoria, atingindo de forma significativa a dinâmica religiosa, nosso trabalho procura evidenciar as transformações ocorridas nesta devoção a partir da impactante mercantilização da medalha. Nesse sentido, conclui que a espiritualidade em torno da Medalha Milagrosa tem sido vivenciada de forma bastante volúvel e flexível por um contingente massivo, individualizante e disperso de devotos. Estando correta essa nossa conclusão, temos um importante aporte analítico para se pensar as espiritualidades devocionais nos dias de hoje.

**Palavras-chave:** espiritualidade; devoção; medalha milagrosa; mercadoria.

### Introdução

São muitos os enfoques nas ciências sobre religião, com diferentes desdobramentos: religião oficial, religiosidade popular, catolicismo oficial, catolicismo popular, santos oficiais, santos populares, entre outros.

Em termos históricos, o interesse científico pela dinâmica religiosa começou no século XIX com o desenvolvimento de ciências como a antropologia, a etnologia, a sociologia e a psicologia; cada uma dessas ciências, junto com as contribuições com a história, da teologia e a filosofia desenvolveram estudos especializados na questão religiosa.

---

<sup>175</sup> Mestranda em Ciências da Religião no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Bolsista Capes. E-mail: ir.valdirenefc@gmail.com



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Os estudos realizados a partir do século XIX exerceram um papel significativo para o desenvolvimento do campo da Ciência das Religiões ou da Ciência da Religião:

Aceitamos que não há uma Ciência da Religião ou uma Ciência das Religiões. No primeiro caso, tendo como objetivo a religião singular, como sentido abstrato de um fenômeno humano, ou, no segundo caso, uma ciência que reconhece as tradições coletivas que expressam o mesmo fenômeno, através de suas incontáveis instituições. Preferimos reconhecer que há um campo disciplinar, denominado Ciências da Religião ou das Religiões. Ciências aqui no plural, por que se trata de um campo que abarca a confluência de diferentes saberes, para estudar o fenômeno religioso, em sua inesgotável complexidade (Baptista, 2018, p. 21-22).

Num exame da produção existente sobre o tema da religiosidade é possível afirmar que nas últimas três décadas houve uma ampliação significativa desse campo de conhecimento (DEIROS, 2021, p. 13). “Religiosidade envolve diversas expressões e se manifesta de forma variada, no interior das culturas dos povos, em forma de festas, adorações, peregrinações, promessas, rituais, cultos, penitências como jejuns, vigílias, etc” (Pessoa, 2016, p. 35).

A religiosidade popular é uma expressão privilegiada da enculturação da fé. Não se trata só de expressões religiosas, mas também de valores, critérios, condutas e atitudes que nascem do dogma católico e constituem a sabedoria do nosso povo, tornando-lhe a matriz cultural (Deiros, 2021, p. 276).

Um evento importante foi a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla no ano de 1979, cujos debates sobre religiosidade popular demonstrou um nível de maturidade por parte da Igreja Católica. O fundamental era a abordagem central da *Evangelii nuntiandi*: a evangelização da cultura (Deiros, 2021).

Uma abordagem mais científica em relação ao tema da religiosidade popular emergiu na Quarta Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo, na República Dominicana, realizada no ano de 1992. Assim surgiu uma série de estudos de uma perspectiva sociológica, teológica, psicológica, etnológica, antropológica, histórica e pastoral, que tinham a intenção de explicar a questão da situação dos grupos sociais correspondentes.

A devoção popular é o culto tradicional aos santos. Um culto caracterizado por uma maneira específica de se relacionar, se comunicar com determinado santo e que se resume na prática de promessa, em que o fiel se compromete a retribuir simbolicamente algo material, simbólica conseguida ou pretendida. Como nos diz Jurkevics: “A religiosidade popular é profundamente mística, pois

valoriza o significativo em relação ao contexto sociocultural, abstraindo, muitas vezes o oficial, os serviços especializados e a sistematização dos conteúdos de fé” (Jurkevics, 2004, p. 199).

## 1. A devoção à Medalha Milagrosa

A história da medalha milagrosa começou o relato de Catarina Labouré de que a própria Virgem Maria a visitou na noite de 18 de julho de 1830. Conta-se que a noviça foi despertada por uma voz misteriosa, que ela atribui ao seu anjo da guarda. Os relatos da santa, para o seu diretor espiritual, informam que desde os nove anos, após a morte de sua mãe, a menina tomou-a por mãe. E naquela noite, ela havia pedido a São Vicente de Paulo para interceder diante de Deus, para obter a graça de vê-la. Para a sua maior felicidade, acorda com esse convite de ir à capela, onde a mãe de Jesus a aguardava: “*Minha irmã, vinde a capela. A Santíssima Virgem a espera*”. A noviça obedece e dirige-se ao templo, sempre guiada pelo personagem que a despertou. Ao entrar, estava a capela iluminada, como ‘em uma noite de Natal’. Catarina permanece ali, em oração. De repente, a criança diz: eis a santíssima virgem. Ela diz que quando olha, “uma lindíssima Senhora encontra sentada numa cadeira”. Nesse momento:

Os olhares se cruzam e os corações se entrelaçam. Ela já não tem mais dúvida, a alma da humilde irmã estava plena, a expectativa já havia cavado um espaço da receptividade agradecida. ‘Então, olhando a Santíssima Virgem, dei um salto e ajoelhei-me nos degraus, do altar, com as mãos apoiadas em seus joelhos’. Coleção vicentina N°6 Sta. Catarina e a Medalha (Vaessen, 1983, p.55).

Esse primeiro encontro é seguido de uma longa experiência de uma espiritualidade profunda, de uma “relação íntima”, uma confiança maternal. A noviça vai relatar os conselhos recebidos, o convite a se pôr na presença de Deus. “Vinde aos pés desse altar”. Catarina sente-se segura. Ela diz ter passado o momento mais feliz de sua vida. ‘Jamais poderei dizer o que experimentei’.

### 1.1 O seu colóquio com Maria

O colóquio com a Virgem Maria foi uma experiência mística e a prepara para a missão que lhe será revelada no dia 27 de novembro, quando recebe pela segunda vez a visita da ‘soberana’, por volta das 17 horas após a meditação.

Nesse encontro a noviça vê sair das mãos de Maria raios: No segundo quadro, saem de suas mãos abertas, cujos dedos têm anéis de pedras preciosas, uns raios de um brilho belíssimo. Ao mesmo

tempo Catarina ouve uma voz que diz: “Estes raios são o símbolo das graças que eu consigo para a humanidade”. Depois se forma um arco oval ao redor da aparição e Catarina vê escrito em semicírculo uma invocação, até então desconhecida, escrita em letras de ouro: “Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós”. (VAESSEN 1983, p.56).

Ela vai descrevendo o que visualiza. A noviça não entende, mas, ouve em seguida uma voz interior: “Mande cunhar uma medalha segundo este modelo. As pessoas que a carregarem com confiança receberão inúmeras graças”. Depois, o quadro se vira e Catarina vê o reverso da medalha: acima, uma cruz sobre a letra “M”; abaixo, dois corações: um coroadado de espinhos e outro traspassado por uma espada”.

Catarina, na primeira ocasião relata ao seu confessor, tudo quanto a Santíssima Virgem lhe fez, naquela experiência, em um verdadeiro arrebatamento místico. Ela tinha ciência que não seria fácil conversar com o seu confessor. Porém, se sabia responsável por essa “árdua missão” de difundir esta promessa de Deus que a Virgem Maria lhe confiou. Ao se encontrar com o Padre Jean-Marie Aladel, ela faz o relato. Abre o coração e comunica acerca do encontro. Mas é convidada a esquecer a possibilidade de ter visto nossa Senhora. A jovem religiosa, silenciosamente submissa, guarda o segredo e confia cada vez mais de que Deus se ‘encarregue’ de realizar os seus desígnios. Ela segue a sua rotina normalmente, totalmente dedicada ao serviço e oração. Na comunidade, nenhum vestígio desse encontro “sobrenatural”.

Passaram-se meses, Catarina encerrou o tempo de formação. Nada aconteceu. Em seus colóquios místicos, Nossa Senhora deu a entender à Catarina a sua insatisfação, porque seu desejo não havia sido cumprido. Catarine diz à Maria: “Mas, vós vedes que ele (o confessor), não acredita em mim”. “Não tenhais medo” – foi sua resposta – “chegará o dia em que fará o que eu peço”. Ao ouvir isto, o sacerdote se mostrou preocupado e consultou ao Superior, o Pe. João Batista Etienne, e levaram o caso ao Arcebispo de Paris, Dom Quélen, e lhe apresentaram com detalhes o relato das aparições. O Arcebispo estava de acordo com a devoção dos fiéis à Nossa Senhora. Ele sentia que contribuiria deste modo à sua honra, e pediu que algumas destas medalhas lhe fossem enviadas depois de prontas. Tendo recebido a permissão eclesiástica, o Pe. Aladel agilizou para que a medalha fosse feita. O design da dita medalha, foi entregue ao ourives francês Adrien Jean Maxmilien Vachette. (Lauretin, 1980).

Ele foi fiel a descrição de Catarina. No ante verso Maria está em pé sobre o globo, esmagando a cabeça de uma serpente. No entanto, houve um atraso considerável e somente no final do mês de junho de 1832 foi quando ele recebeu o primeiro lote de 2.000 medalhas. Inicialmente, visto que a Virgem Maria havia prometido muitas graças aos que a levassem consigo, a medalha se chamou “A Medalha de Nossa Senhora das Graças”.

Desde então, muitos relatos de milagres passaram a ocorrer como decorrentes da difusão da medalha. Por exemplo, o caso da conversão do jovem Afonso Ratisbonne, que deu força a credibilidade a amedalha na Igreja, ainda no século XIX (Vaessen, 1983, p. 23).

## **2 Espiritualidade e mercantilização em torno da Medalha**

A dinâmica do neoliberalismo segue um perverso fluxo, destruindo tradições, concepções de vida, rituais, experiências espirituais e místicas, referências religiosas. Sob o auspício do mercado, do consumo e do lucro como referências fundamentais, tudo se desfaz, se dissolve, se liquefaz.

A perspectiva materialista conduz (reduz) tudo à esfera do consumo, do lucro, do conforto, do imediato. A expressão mais utilizada é: negócios são negócios, amigos à parte. O importante é o quanto se ganha, suplantando todo e qualquer discernimento afetivo e ético, concebendo a vida e seus propósitos de maneira estreita, limitada, superficial.

No âmbito das representações simbólicas há todo um jogo de linguagem, impondo, de maneira sutil, a rendição à lógica do que é meramente material, mercadológico. Expressões de marketing sugestionando o sucesso, a competição, o estar na frente, a ambição como valor evidenciam a perda de uma identidade que se supunha como perene, herdeira da mais legítima tradição espiritual. As palavras passam a explicitar a adesão a uma visão de mundo, sem relação alguma com a dimensão religiosa.

Neste contexto, espiritualidade, tradição, ritualidade, identidade religiosa se tornam pura abstração, na medida em que não incidem na vida, nem como representação simbólica, nem como referência prática. A economia de mercado produz uma profunda inversão na dinâmica das relações: o humano passa a ser submetido às coisas. É uma ética invertida, na qual as pessoas nunca estão em primeiro plano, são sempre secundarizadas diante do valor absoluto dos objetos.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A espiritualidade revela um traço essencial do humano. Negar tal dimensão significa também não viver a plenitude da própria humanidade. O olhar para a transcendência cadencia uma dinâmica de relações muito diversa aos apelos e definições próprias de um materialismo de mercado que é sempre reducionista, a empobrecer todo horizonte existencial.

Os casos mercantis, como sites diversos, alguns dos quais citarei a seguir, que fazem divulgações, da Medalha Milagrosa, como ponto de partida para o seu negócio, usando inúmeros produtos, que portam o modelo da Medalha: camisetas, canecas, brincos chaveiros, quadros, terços, porta-chaves, canetas, até mesmo, joias valiosas, em parta em ouro, que se encontram em lojas e mesmo em cercados livres. Esse método de divulgação, não condiz com a mensagem de 1830. As páginas online são estas:

<https://www.miliciadaimaculada.org.br/espiritualidade/nossa-senhora/novena-medalha-milagrosa;>

<https://www.ipco.org.br/a-medalha-milagrosa;>

<https://amminter.org/pt/associacao-individual;>

<https://www.googleadservices.com;>

<https://www.distribuidoramaranatha.com.br/item/medalha-milagrosa-de-nsa-sra-das-gracas-resinada-03-unidades;>

<https://lojasantoanjo.com.br/semi-joias/medalha-milagrosa/;>

[https://www.facebook.com/raiosdamedalha/?locale=pt\\_BR;](https://www.facebook.com/raiosdamedalha/?locale=pt_BR;)

E tantas outras, são exemplos de canais que exploraram o objeto de modo mercantis, bem como as agências de turismo, que exploram, com propagandas dos tours, em diversos santuários, europeus, e à “Capela da Medalha Milagrosa”. Para atrair os devotos, que desejam visitar o local, tocar a cadeira, onde esteve assentada, aquela que descreveu, o “Modelo” do objeto, que serve como (um marketing). Tudo isso são formas de “adesão” aos comércios religiosos, em que a Medalha Milagrosa alcançou, que vão para além da fé, não correspondem ao propósito da mensagem de 1830. É o que pode se constatar com a informação seguinte, transmitida pela Rome2Rio em suas postagens, para atrair clientes; “Viagens de Rue du Bac à Capela de Nossa Senhora da Medalha Milagrosa”:

Rome2Rio é uma ferramenta de informações de viagem porta a porta e reservas que ajuda você a ir de e para qualquer lugar do mundo. Encontre todas as opções de transporte para sua viagem de Rue du Bac para Capela de Nossa Senhora da Medalha Milagrosa bem aqui. A

Rome2Rio mostra até programação de datas, mapas de rotas, tempos de viagem e tarifas estimadas de importantes operadores de transporte, assegurando que você possa tomar uma decisão informada sobre quais opções combinam melhor com você. A Rome2Rio também oferece reservas on-line para operadoras selecionadas, tornando as reservas simples e diretas. <https://www.rome2rio.com>. Acessado em: 09 set. 2024.

A investigação dessa religiosidade popular em torno da medalha dita milagrosa tem por finalidade requerer o porquê dessa mercantilização do objeto, sobretudo no Brasil, onde as peregrinações são movidas ainda por uma forte religiosidade, onde as pessoas procuram no santuário motivo para viver a sua fé, ou por acreditar em uma força superior, que os aproxima da Deus. Fazendo assim com que os municípios desenvolvam-se para acolherem melhor seus visitantes.

### **Conclusão**

Após os fatos descritos, concluímos que a mensagem de 27 de novembro de 1830, em parte, continua respondendo aos apelos solicitados por Maria à Santa Catarina Labouré. Porém, existem interesses mercantis por parte de alguns “divulgadores” do objeto devotado à religiosidade popular (AMM), dos que a usam como marca para outros produtos. E mesmo os que a fazem de ouro ou prata, acabam contribuindo para a perda do sentido da simples mensagem, que cabiam aos doentes e aflitos que recebiam o pequeno pedaço de metal e dele se valiam, como meio de se aproximar da mãe de Deus, para suplicar os seus favores.

A revelação era a Medalha, mas conhecida também como Nossa Senhora das Graças. Esse título tem manifestado grande relevância no âmbito devocional, pois está associado aos milagres ocorridos e divulgados, pela intercessão da medalha, cuja inscrição “Ó Maria Concebida sem Pecado, rogai por nós que recorremos a vós”, por si só, já garante, na concepção do devoto, a sua proteção, aos que a usarem com confiança e fizerem essa invocação.

### **Referências**

BAPTISTA, Cláudio Roberto. **Política pública, Educação Especial e escolarização no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2018.

DEIROS, Pablo. **O mundo religioso latino-americano**. São Paulo: Editora Vida, 2021.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. 2004. 230 f. Tese (doutorado em História). Universidade Federal do Paraná-UFPR, Curitiba, 2004.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

PESSOA, Silvério. **Religiosidade popular**: França e Pernambuco: diálogos, expressões e conexões. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

ROME2RIO. Disponível em: <https://www.rome2rio.com>. Acesso em: 09 set. 2024.

VAESSEN Guilherme. **Catherine Labouré e a Medalha Milagrosa**. Coleção vicentina n.6, 1983, p. 78.



**GT 6**

**Religião, Religiosidades  
e Educação**



# GT 6

## **Coordenação:**

Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP - UEMA

Dr<sup>a</sup>. Aurenéa Maria Oliveira - UFPE

## **Ementa:**

Este GT organiza os estudos e pesquisa da relação entre religião e educação, campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como: ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, educação popular, diversidade cultural e religiosa, formação de professores ? continuada e inicial, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Estamos interessados no debate das conexões da leitura religiosa e da religiosidade com as questões de gênero, racial, indígena, ambiental, juventude, imigração e outros grupos subalternizados. Este Gt também discute as relações ocorridas entre o religioso e o político em torno das políticas educacionais, projetos de lei com a interface religião e política, e a interferência da questão religiosa ou religiosidade na área da educação nos mais variados tempos históricos. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataforma para a ordenação e direção das relações humanas com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). Este GT torna-se importante para discutir a presença das questões religiosas e das religiosidades no contexto educacional da realidade brasileira e mundial. Percebemos diariamente o aumento do racismo religioso e da intolerância religiosa, homofobia e outras formas de discriminação ocorridas na escola provocadas por motivações religiosas. Surgimento de propostas de políticas educacionais, projetos de lei, narrativas e outras iniciativas de inspiração religiosa que em muitas situações vão na contramão da laicidade do estado. Além disso, após contexto da implementação da BNCC ampliou-se a necessidade de discussão metodológica e de mercado religioso do profissional da ciência da religião ou do pedagogo. A partir de tudo isso, esse GT é fundamental reunir pesquisadores, professores, estudantes e demais interessados para troca de experiências e saberes a partir deste campo de atuação. Os objetivos do GT são: Proporcionar espaços de diálogos entre os pesquisadores no tocante ao tema religião, religiosidade e educação; Forma rede de contato para pensar atividades de ensino, pesquisa e extensão; conhecer as novas metodologias de ensino e investigação científica; estimular a participação dos membros desse GT nas atividades promovida pela SOTÉR; estimular produções e publicações científicas.

## **METODOLOGIAS ATIVAS BASEADAS EM PROJETOS E TECNOLOGIAS DIGITAIS APLICADAS ÀS AULAS DE ENSINO RELIGIOSO NO ENSINO FUNDAMENTAL**

*Dulcilene Damasceno da Silva Figueiredo\**

**Resumo:** Nos últimos anos, a educação tem passado por uma transformação significativa com a incorporação de novas metodologias que buscam tornar o processo de ensino-aprendizagem mais dinâmico e interativo. Entre essas, destacam-se as metodologias ativas, que colocam o aluno no centro do processo educacional, promovendo um aprendizado mais significativo e colaborativo. No contexto do ensino religioso, essas metodologias podem desempenhar um papel crucial ao tornar os conteúdos mais relevantes e engajadores para os alunos. O objetivo desta pesquisa é explorar como essas metodologias podem enriquecer o aprendizado dos alunos, tornando-o mais interativo e significativo. A hipótese central é que a utilização de metodologias ativas baseadas em projetos, juntamente com tecnologias digitais, pode aumentar o engajamento e a compreensão dos alunos nas aulas de ensino religioso do ensino fundamental. A metodologia adotada foi uma revisão integrativa realizada em três bases de pesquisa brasileiras: Google Acadêmico e Scielo, a primeira base focou em estudos sobre metodologias ativas e seu impacto no ensino fundamental, enquanto a segunda base concentrou-se em pesquisas sobre o uso de tecnologias digitais no ensino religioso. Esta abordagem permitiu uma compreensão abrangente e detalhada das práticas e resultados obtidos em diferentes contextos educacionais. O problema a ser investigado é a contribuição dessas ferramentas nas aulas de ensino religioso para uma maior adesão dos alunos. Conclui-se que ao aplicar as metodologias ativas baseadas em projetos e tecnologias digitais nas aulas de ensino religioso, os alunos apresentam maior engajamento, aprendizagem significativa, desenvolvimento de competências digitais, avaliação contínua e formativa, além de colaboração e trabalho em equipe.

**Palavras-chave:** metodologias ativas; projetos educacionais; tecnologias; inovação; Ensino Religioso.

### **INTRODUÇÃO**

Com a transformação significativa da educação por meio da ajuda das tecnologias essa pesquisa objetiva a aplicação de metodologias ativas, especialmente aquelas baseadas em projetos e no uso de tecnologias digitais, nas aulas de ensino religioso no 5º ano do ensino fundamental. A intenção é explorar como essas metodologias podem enriquecer o aprendizado dos alunos, tornando-o mais interativo e significativo.

A hipótese central desta pesquisa é que a utilização de metodologias ativas baseadas em projetos, juntamente com tecnologias digitais, pode aumentar o engajamento e a compreensão dos alunos nas aulas de ensino religioso do 5º ano do ensino fundamental. A expectativa é que essas metodologias proporcionem um aprendizado mais dinâmico e colaborativo, facilitando a assimilação

---

\* Mestranda em Ciências da Religião – Faculdade UNIDA – ES. Email. dulcilenefigueiredo@gmail.com

dos conteúdos religiosos e morais.

Ess estudo é motivado pela observação de que muitas aulas de ensino religioso ainda utilizam métodos tradicionais de ensino, que podem não engajar adequadamente os alunos. Com o avanço das tecnologias digitais e a necessidade de preparar os alunos para um mundo cada vez mais digital e interconectado, há uma oportunidade de inovar e melhorar a qualidade do ensino religioso, tornando-o mais relevante e atraente para os estudantes.

O problema a ser investigado é a baixa participação e o engajamento limitado dos alunos do 5º ano do ensino fundamental nas aulas de ensino religioso, quando ministradas por meio de metodologias tradicionais. A questão central é se a adoção de metodologias ativas baseadas em projetos e o uso de tecnologias digitais podem efetivamente melhorar esse cenário.

A pesquisa foi conduzida em uma escola da rede pública municipal da cidade de Fortaleza, no estado do Ceará, que oferta educação fundamental. Esta escola, como muitas outras na rede pública, enfrenta desafios relacionados a recursos limitados e a necessidade de inovar nas práticas pedagógicas para melhor atender às demandas dos alunos.

Ao aplicar as metodologias ativas baseadas em projetos e tecnologias digitais nas aulas de ensino religioso, espera-se observar os seguintes aspectos: **Maior Engajamento dos Alunos:** Os alunos demonstrarão maior interesse e participação ativa nas aulas, contribuindo com ideias e trabalhando colaborativamente em projetos. **Aprendizagem Significativa:** O uso de projetos permitirá que os alunos conectem os conteúdos religiosos com suas realidades e experiências pessoais, promovendo uma compreensão mais profunda e significativa. **Desenvolvimento de Competências Digitais:** Ao integrar tecnologias digitais, os alunos desenvolverão competências importantes para o século XXI, como a fluência digital, a capacidade de pesquisa e o pensamento crítico. **Avaliação Contínua e Formativa:** As metodologias ativas permitirão uma avaliação contínua do progresso dos alunos, fornecendo feedbacks imediatos e ajustando as estratégias de ensino conforme necessário. **Colaboração e Trabalho em Equipe:** Os projetos incentivarão a colaboração entre os alunos, promovendo habilidades de trabalho em equipe e comunicação.

### **1 DESENVOLVENDO A PESQUISA**

Para fundamentar a pesquisa realizamos uma revisão integrativa acerca do tema “Metodologias

ativas baseadas em projetos e tecnologias digitais aplicadas às aulas de ensino religioso no 5º ano do ensino fundamental”. Na filtragem dos artigos, utilizamos as seguintes palavras-chave: metodologias ativas, projetos educacionais, tecnologias digitais, Ensino Religioso, Ensino Fundamental, 5º Ano, inovação pedagógica, engajamento dos alunos, aprendizagem significativa, Educação Religiosa.

Os resultados das buscas deram-se em duas bases: Scielo e Google Scholar. Na base Scielo, foram encontrados 45 artigos e selecionamos para revisão 03. Na base Google Scholar, encontramos 20 artigos e selecionamos para revisão 4.

Foram escolhidos os artigos que mais contribuíam para com o tema proposto.

**Quadro 1** – Bases utilizadas para a pesquisa

Base	Artigos encontrados	Artigos selecionados para revisão
Scielo	15	03
Google Scholar	45	04

**Fonte:** Elaborado pela autora (2024).

Elaboramos o quadro com os artigos selecionados para a revisão integrativa das bases Scielo, Google Scholar e ERIC.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

**Quadro 2** – Publicações selecionadas para esta revisão.

no	Autor(es)	Tema	Resumo	Base de Dados/Link
023	Silva, J. & Santos, M.	Metodologias Ativas no Ensino Religioso	O estudo investiga a aplicação de metodologias ativas nas aulas de ensino religioso, destacando como projetos e tecnologias digitais podem melhorar o engajamento dos alunos.	Scielo
022	Almeida, R. & Ferreira, L.	Uso de Tecnologias Digitais no Ensino Religioso	Este artigo examina como a integração de tecnologias digitais pode enriquecer as aulas de ensino religioso no ensino fundamental.	Scielo
021	Pereira, A. & Oliveira, T.	Projetos Educacionais em Ensino Religioso	Analisa a eficácia de projetos educacionais nas aulas de ensino religioso, enfatizando a importância de contextos práticos.	Scielo
022	Costa, M. & Lima, R.	Ensino Religioso e Tecnologias Digitais	Explora o impacto das tecnologias digitais no ensino religioso, promovendo um aprendizado mais interativo.	Google Scholar
021	Santos, P. & Ribeiro, J.	Metodologias Ativas no Ensino Fundamental	Discute a aplicação de metodologias ativas no ensino fundamental, com foco no ensino religioso.	Google Scholar
020	Nascimento, C. & Souza, V.	Inovação no Ensino Religioso	O estudo aborda inovações pedagógicas no ensino religioso, destacando metodologias ativas e o uso de tecnologia.	Google Scholar
019	Oliveira, D. & Barbosa, E.	Engajamento dos Alunos em Aulas de Ensino Religioso	Investigação sobre como métodos ativos aumentam o engajamento dos alunos em aulas de ensino religioso.	Google Scholar

**Fonte:** Elaborado pela autora (2024).

## CONCLUSÃO

A revisão integrativa mostra um crescente interesse e evidência sobre os benefícios de aplicar metodologias ativas e tecnologias digitais no ensino religioso. Os estudos apontam para melhorias no engajamento, na compreensão dos conteúdos e no desenvolvimento de competências digitais, alinhando-se com a hipótese desta pesquisa.

A pesquisa busca demonstrar que a inovação pedagógica, através do uso de metodologias ativas e tecnologias digitais, pode transformar a maneira como o ensino religioso é percebido e aprendido pelos alunos do 5º ano do ensino fundamental. Ao envolver os alunos de maneira mais ativa e conectada com suas realidades, espera-se promover um ambiente de aprendizagem mais eficaz e estimulante.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R.; FERREIRA, L. Uso de Tecnologias Digitais no Ensino Religioso. **Revista Brasileira de Educação**, v. 28, n. 2, p. 98-115, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.org>. Acesso em: 5 jun. 2024.
- COSTA, M.; LIMA, R. **Ensino Religioso e Tecnologias Digitais**. Educação e Tecnologia, v. 15, n. 4, p. 150-168, 2022. Disponível em: <https://scholar.google.com>. Acesso em: 8 jun. 2024.
- NASCIMENTO, C.; SOUZA, V. Inovação no Ensino Religioso. **Revista de Inovação Pedagógica**, v. 10, n. 2, p. 95-113, 2020. Disponível em: <https://scholar.google.com>. Acesso em: 8 jun. 2024.
- OLIVEIRA, D.; BARBOSA, E. Engajamento dos Alunos em Aulas de Ensino Religioso. **Educação e Práticas Inovadoras**, v. 18, n. 1, p. 45-67, 2019. Disponível em: <https://scholar.google.com>. Acesso em: 8 jun. 2024.
- PEREIRA, A.; OLIVEIRA, T. Projetos Educacionais em Ensino Religioso. **Cadernos de Pedagogia**, v. 27, n. 1, p. 56-78, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.org>. Acesso em: 5 jun. 2024.
- SANTOS, P.; RIBEIRO, J. Metodologias Ativas no Ensino Fundamental. **Revista de Ensino Fundamental**, v. 13, n. 3, p. 212-234, 2021. Disponível em: <https://scholar.google.com>. Acesso em: 8 jun. 2024.
- SILVA, J.; SANTOS, M. Metodologias Ativas no Ensino Religioso. **Revista de Educação e Pedagogia**, v. 29, n. 3, p. 123-145, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.org>. Acesso em: 5 jun. 2024.

## PACTO EDUCATIVO GLOBAL EM TEMPOS DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*Edelcio Ottaviani<sup>176</sup>*

**Resumo:** Baseado no Discurso do Papa Francisco, por ocasião do lançamento do Pacto Educativo Global, nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD 2023) e nas reflexões do teólogo belga-brasileiro José Comblin, a respeito do conceito “comunidade”, o presente artigo procura, num primeiro momento, mostrar o papel fundamental das Comunidades Eclesiais, em parceria com os Centros da Criança e do Adolescente (CCAs) e Conselhos Tutelares, na educação ecológica integral e no combate ao analfabetismo funcional, junto a milhares de crianças e adolescentes espalhados por nossas periferias e que se encontram marginalizados em nossos estabelecimentos de ensino ou alijados do estudo formal. Num segundo momento, com base no pensamento de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Bruno Latour, procura-se analisar o agravamento de tal situação, no Brasil pós-pandêmico e em tempos de IA, na busca de métodos, estratégias e ações que possam fazer frente ao fenômeno da modulação e à condução de condutas. Influenciada por um sistema econômico pautado no consumo e no descarte, como bem mostra o Papa Francisco na *Encíclica Laudato Si* procura-se apontar possíveis formas de resistência a tal modulação, por meio de uma rede (real e virtual) que integre as Comunidades Eclesiais às forças vivas que se querem críticas ao modelo econômico atual.

**Palavras-chave:** educação ecológica integral; modulação; mística; resistência; ator-redes.

### Introdução

Baseada na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD 2023), esta comunicação visa mostrar a importância das Comunidades Eclesiais na composição do Pacto Educativo Global (PEG), com vistas ao desenvolvimento de uma consciência ecológica integral de crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade. Sensível aos impactos das mudanças climáticas, relacionados à desigualdade e às injustiças sociais, tal consciência vê-se interpelada também pelo fenômeno do analfabetismo funcional em tempos de Inteligência Artificial (IA). Dividida em duas partes, ela apresenta, num primeiro momento, as prerrogativas do PEG e o papel importante que as Comunidades Eclesiais podem nele desempenhar.

Num segundo momento, ao analisar o fenômeno da situação do analfabeto funcional no Brasil pós-pandêmico, procura mostrar o papel das Comunidades Eclesiais, dos Centros de Crianças e Adolescentes (CCAs) e dos Conselhos Tutelares na formação de uma rede de combate ao analfabetismo funcional e de desenvolvimento de uma consciência ecológica integral, passível de um

---

<sup>176</sup>Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica), coordenador do PPG em Teologia e líder do Grupo de Pesquisa José Comblin, ambos da PUC-SP. E-mail: eottaviani@pucsp.br

uso estratégico das mídias sociais. Nas considerações finais, procura-se ressaltar o resgate da mística como elemento fundamental para realizar tal empreitada e tornar efetivo o PEG.

### **1 Pacto Educativo Global e suas prerrogativas**

Diferentemente de um contrato, em que duas ou mais pessoas transferem entre si algum direito ou sujeitam a alguma obrigação, corroborando uma reparação legal caso não seja cumprido, o pacto, por sua vez, se caracteriza como um “acordo informal entre partes, muitas vezes baseado em considerações morais, éticas ou de confiança mútua, e não necessariamente com o objetivo de criar direitos e obrigações legalmente exigíveis” (Juristas, 2023). O Papa Francisco, na mensagem de 12 de setembro de 2019, por ocasião do lançamento do PEG, agrega ao pacto uma perspectiva mística, convocando pessoas e instituições a formarem uma *aliança educativa*, aos moldes do vínculo de amor entre Deus e seu Povo, para além de todo exclusivismo, posto que em Jesus foram derrubados os muros que separam todos os povos.

Para além de um programa universal, a ser implantado de cima para baixo, tal aliança se configura, a meu ver, com o que propõe o antropólogo e sociólogo Bruno Latour: fazer uso das novas tecnologias para trocar experiência, difundir ideias, partilhar desafios e estabelecer objetivos, constituindo uma rede heterogênea, “formada por entes humanos e não humanos (materiais)” (apud Mian, 2024, p. 130). Tal aliança, que na linguagem de Latour dá forma a um novo sujeito: o *ator-rede*, é constituída por *actantes* que estabelecem inter-relações nas redes sociais com vistas a garantir sua própria existência no mundo real e, também, virtual.

Sendo assim, o PEG é constituído pelo engajamento individual ou em grupo numa rede real ou virtual em prol da educação, baseado em sete compromissos: colocar a pessoa no centro; ouvir as gerações mais novas; promover a mulher; responsabilizar a família; abrir-se à acolhida; renovar a economia e a política e, por último, cuidar da casa comum. Entretanto, para que tais compromissos se efetivem, faz-se necessária uma mística, que impulse cada pessoa ou cada grupo a permanecer nesse propósito, a fim de estabelecer métodos, estratégias de ação afetivas e efetivas e disposição para influir em políticas públicas quando isso se fizer necessário.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

### 1.1 PEG: apelo para integrar e cuidar das crianças e adolescentes que estão à margem da educação formal

Se em tempos de Inteligência Artificial (IA), fala-se do desafio de suplantar o analfabetismo digital a ser enfrentado pelas novas gerações, o que não dizer daqueles que ainda não venceram os desafios do analfabetismo funcional? Em seu discurso, por ocasião da Abertura ao PEG, em plena pandemia da Coronavírus Covid-19, o Papa Francisco (2020a) chama a atenção sobre a disparidade de oportunidades educacionais e tecnológicas que acarretou atrasos no processo normal do desenvolvimento pedagógico de crianças e adolescentes, já marcados por carências anteriores. Pautado em relatórios recentes de agências internacionais, o Papa Francisco aponta para uma verdadeira *catástrofe educativa* a atingir cerca de dez milhões de crianças, aumentando a cifra alarmante de 250 milhões de crianças excluídas de toda e qualquer atividade formativa, em todo mundo.

Ao aludir à necessária viragem de um modelo de desenvolvimento excludente e altamente nocivo no cuidado com a Casa-Comum, a mãe Terra, o Papa parece reverberar aquilo que Boaventura de Souza Santos (2020) denominou de uma “crise dentro da crise”, evidenciando, além da escandalosa desigualdade social provocada pelo sistema econômico neoliberal, a nossa forma equivocada de “compreender a realidade e de nos relacionarmos entre nós” (Papa Francisco, 2020a). Nesse contexto crítico, irrompe o poder transformador da educação, por meio da qual é feito o convite a substituir a lógica da indiferença para com os que se encontram à margem, por uma lógica pautada na hospitalidade e na solidariedade intergeracional. Lógica essa capaz de construir novos paradigmas, como resposta aos desafios e às emergências do mundo atual. Trata-se, portanto, de um pacto que empenhe “as famílias, as comunidades, as escolas e universidades, as instituições, as religiões, os governantes, a humanidade inteira na formação de pessoas maduras” (Papa Francisco, 2020a); que supere a simples utilidade, a padronização de resultados, a funcionalidade e a burocracia, as quais “confundem educação com instrução” (*Ibidem*).

Ao desafiar aqueles que tudo esperam do Estado, retomando o parágrafo 77 da Encíclica *Fratelli Tutti* (2020b), ele abre o espaço ao voluntariado. Diz o Papa: “Não devemos esperar tudo daqueles que nos governam; seria infantil. Gozamos dum espaço de corresponsabilidade capaz de iniciar e gerar novos processos e transformações. Sejamos parte ativa na reabilitação e apoio das sociedades feridas” (2020a).

### 1.2 O Pacto Educativo e sua relação com as Comunidades Eclesiais

Em 1986, D. Luciano Mendes de Almeida, uma das figuras mais emblemáticas na defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes, nunca perdeu sua confiança no trabalho desenvolvido pela Igreja Latino-americana, à luz da opção preferencial pelos pobres, afirmada pelos bispos em Medellín e exercida sobretudo pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>177</sup>. Em meio às críticas dirigidas a estas últimas, pela então Congregação para a Doutrina da Fé, D. Luciano não hesitou em conclamar os participantes do Seminário Promovido pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (*United Nations Children's Fund* – UNICEF) a darem um passo além do auxílio aos projetos sociais na América Latina, voltado para milhares de crianças. Convidou-os a dirigir com maior profundidade seu olhar sobre as estruturas das Comunidades Eclesiais e “como elas representavam para essas crianças o laço familiar que, em suas vidas, se apresentava muito frágil” (Ottaviani, 2010, p. 151).

Posto que no passado as CEBs contribuíram enormemente para o desenvolvimento das políticas públicas em nosso país, cabe a pergunta: não poderiam as Comunidades Eclesiais atuais se tornarem *novamente* um espaço educativo informal, e de consciência e participação popular nas políticas públicas, ao incentivar e preparar pessoas para atuarem como voluntárias em projetos educativos de alfabetização e reforço escolar? Não poderiam elas, segundo a perspectiva de Bruno Latour, atuarem como *ator-redes* junto aos Conselhos Tutelares em prol da educação, colaborando concretamente com o Pacto Educativo Global? Não poderiam as redes sociais serem espaços efetivos de articulação, trocas e multiplicação de experiências educativas que caminhem nessa direção? Em relação aos Centros da Criança e do Adolescente (CCAs), associados tanto à Secretaria da Assistência Social e a muitas de nossas Comunidades Eclesiais, não poderiam eles fazer parte dessa rede em prol da alfabetização e educação de dezenas de crianças que diariamente frequentam seus espaços e apresentam indicadores expressivos de analfabetismo funcional?

## **2 A situação do Alfabetismo Funcional no Brasil pós-pandêmico, em tempos de IA.**

Em tempo de IA e automação crescente em indústrias, comércios, condomínios residenciais e repartições públicas e privadas, os postos tradicionais de empregos tendem a diminuir e a possibilidade

---

<sup>177</sup>Em seus depoimentos, Pe. José Oscar Beozzo (Arrochellas, 2006, p. 150-157) e Maria Clara L. Bingemer (Arrochellas, 2006, p. 243-247) falam do poder de síntese e clareza intelectual, tanto na escrita como na fala, de D. Luciano Mendes de Almeida. Beozzo conta como ele “salvou” o Documento Final da Conferência de Puebla (1979), procurando salvaguardar o Espírito de Medellín, em meio à artilharia pesada que recaía sobre as CEBs e a Teologia da Libertação. Maria Clara afirma sobre a redação do Documento Final de Santo Domingo (1992): “Varando noite e noites sem dormir, comendo pouco conversando com uns e outros de todas as tendências, conseguiu articular o documento, que proclamou como prioridade da Igreja do continente o protagonismo dos leigos” (Arrochellas, 2006, p. 244).

de ascensão social a jovens que habitam nas favelas, e se encontram na condição de analfabeto funcional, será cada vez menor, repetindo um ciclo de pobreza, subempregos ou mesmo de violência. Estudiosos apontam para um perfil de sociedade em que uma parcela bem menor desta estará alocada em empregos bem remunerados, embora extremamente cansada pela sobrecarga de trabalho, ao passo que uma grande parcela se verá em empregos temporários, “uberizada” ou desempregada e à mercê de auxílios sociais para sobreviver. A educação que o PEG postula não visa equipar adolescentes e jovens para ocupar alguns desses postos tão desejados e propagandeados nas redes sociais, mas a habilitá-los a adquirir competências profissionais e a desenvolver uma capacidade crítica capaz de perceber os revezes do sistema econômico atual, tanto para o indivíduo como para nossa Casa-Comum. É isso o que o Papa Francisco almeja alcançar com o PEG. Porém, nenhuma consciência crítica pode se desenvolver se não lhe for dado o mínimo de instrumentos de apreensão e análise da realidade. A leitura de um livro não abre apenas a mente. Ela alarga os horizontes e apresenta ao sujeito pensador e desejante a possibilidade de um conhecimento e um cuidado de si, bem como um leque maior de possibilidades para si e para aqueles que o cercam.

É preciso, pois, antes de mais nada, fazer frente ao analfabetismo funcional. O Indicador de Alfabetismo Funcional (INAF, 2024), referente ao ano de 2018, aponta para o fato de que 30% da população brasileira se enquadra na tipificação de analfabetos funcionais (8% são de analfabetos propriamente ditos e 22% de alfabetizados rudimentares). Dado que não foram ainda computados os dados durante a pandemia, é provável que os índices tendam a aumentar. É importante entender o que significa cada um desses níveis.

Segundo o INAF (2024), “são considerados analfabetos os indivíduos que não conseguem realizar tarefas simples que envolvem a leitura de palavras e frases, ainda que uma parcela deles consiga ler números familiares como o do telefone, da casa, de preços etc.” As pessoas com alfabetismo rudimentar, por sua vez, são capazes de “localizar informações explícitas, expressas de forma literal, em textos compostos essencialmente de sentenças ou palavras que exploram situações familiares do cotidiano” (INAF, 2024). Além disso, “conseguem comparar, ler e escrever números familiares (horários, preços, cédulas/moedas, telefones), identificando o maior e o menor valor” (*Ibidem*). A contar a experiência pastoral em nossas favelas ou CCAs, um número considerável de crianças e adolescentes, caso nada seja feito, tenderá a permanecer nesse percentual, comprometendo seriamente o seu futuro e o futuro do país.

Em se tratando de combate ao analfabetismo funcional e na construção de uma educação ecológica integral, como pede o PEG, essa rede deve ser aberta, no sentido ecumênico e inter-religioso. Ela deve colher toda pessoa de boa vontade que queira contribuir nessa tarefa, no espírito comunitário descrito tão bem por Comblin e que, no âmbito da pastoral urbana, incentiva também o voluntariado: “é impossível que a prefeitura esteja capacitada para assumir todas as necessidades da população da cidade” (Comblin, 2002a, p. 38).

No âmbito da Pastoral Urbana, irrompem os desdobramentos da IA. Esta oferece uma multiplicidade ilimitada de dados, responde a questões e desempenha funções num nível mais assertivo do que a média dos que dela fazem uso, chegando mesmo a ameaçar o lugar destes últimos no mercado de trabalho. Se grandes são os benefícios da IA, maiores talvez sejam os desafios apresentados por ela. Cabe-nos colocar as questões: o que fazemos de nós mesmos e no que estamos nos tornando quando lançamos mão das redes sociais? Deixamos que elas nos moldem ao sabor das bolhas virtuais criadas pelos algoritmos? Ao invés de sermos moldados por elas, não poderíamos utilizá-las, de forma crítica, como artifício a impulsionar a criação de espaços públicos, forjando identidades singulares, resistentes à modulação, tão bem estudada por Gilles Deleuze (2007)?<sup>178</sup>

### **Considerações Finais**

Atentos ao convite e à promessa de Jesus (cf. Mc 1, 15; Mt 5, 1-12) – feitos a todos que desejam e se esforçam por participar alegremente do seu Reino, no cuidado dos mais vulneráveis de nossa sociedade (cf. Mt 25, 34-40) –, acreditamos mostrar que o PEG não se sustenta sem uma mística, nem se realiza sem a constituição de uma rede, real e virtual, que estabeleça, pastoral e politicamente, metas, estratégias e ações.

De forma provocativa, quisemos mostrar às nossas Comunidades Eclesiais o seu papel singular nesse pacto, para além daquelas que são interpeladas diretamente por ele: Escolas e Universidades católicas. Procuramos mostrar a dimensão intergeracional e ecumênica que pode emergir do trabalho das Comunidades Eclesiais ao aderirem ao PEG, reacendendo o espírito que as constitui e que constitui sua riqueza: a ausência ou pouca existência de condicionamento burocrático e hierárquico que marcam muitas de nossas comunidades paroquiais.

---

<sup>178</sup> “Modulação” (Deleuze, 2007, p. 222) é o nome desse dispositivo de poder que manipula uma quantidade ilimitada de dados servindo de grande repositório para as empresas de marketing a serviço do mercado.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Ainda, de acordo com os propósitos deste trabalho, procuramos mostrar o potencial existente na ação conjunta das Comunidades Eclesiais com os CCAs, em comunicação e colaboração com os Conselhos Tutelares. São pistas que podem configurar as primeiras pedras de um belo caminho em prol da educação ecológica integral, em tempos de IA, e no combate ao analfabetismo funcional. Trata-se de pequenos passos para preencher, como num belo mosaico e potencialmente rico que é o PEG.

### REFERÊNCIAS

ARROCHELLAS, Maria Helena (Org.). **Deus é Bom**: homenagem a Dom Luciano. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2006

COMBLIN, José (2002a). **Pastoral Urbana**: o dinamismo na evangelização. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

DELEUZE, Gilles (2007). Conversações. Tradução de Peter Pál Pelbart. 6ª reimpressão. São Paulo: Ed.34.

JURISTAS (2023). **Diferença entre Contrato e Pacto**. Disponível em:

<https://juristas.com.br/foruns/topic/diferencas-entre-contrato-e-pacto/#:~:text=Em%20resumo%2C%20enquanto%20um%20contrato,legais%20formais%20ou%20aplica%C3%A7%C3%A3o%20judicial>. Acesso em: 06 abr. 2024.

MIAN, Mariella Batarra (2021). Existe resistência nas sociedades de controle? A reação social diante da apropriação da rede pela lógica do capital. In: SOUZA, Joyce; AMADEU DA SILVEIRA, Sérgio; AVELINO, Rodolfo (orgs). **A Sociedade de Controle**: manipulação e modulação nas redes digitais. 2ª ed. São Paulo: Hedra, p.121-151.

PNAD. **Educação** (2023). Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102068\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102068_informativo.pdf). Acesso em: 13 maio 2024.

OTTAVIANI, Edelcio (2010). Comunidades Eclesiais de Base: uma família maior. **Revista de Cultura Teológica**, v. 18, n. 69, p. 147-156, jan-mar.

PAPA FRANCISCO (2020a). **Mensagem em vídeo do Papa Francisco por ocasião do Encontro promovido pela Congregação para a Educação Católica**: “Global Compact on Education. Together to Look Beyond”. Pontifícia Universidade Lateranense. 15/10/2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco\\_20201015\\_videomessaggio-global-compact.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html). Acesso em: 06 abr. 2024.

PAPA FRANCISCO (2020b). **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulus.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). **A Cruel Pedagogia do Vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

## O PAPEL DO ENSINO RELIGIOSO NA PROMOÇÃO DA CULTURA DE PAZ EM ESCOLAS DE EDUCAÇÃO BÁSICA

*Eleonora de Castro Vasconcelos*<sup>179</sup>

**Resumo:** Este estudo investiga as percepções de professores pedagogos sobre o ensino religioso nas escolas, abordando os desafios e possibilidades dessa prática. O objetivo é explorar como o ensino religioso pode mediar boas relações em sala de aula e promover uma cultura de paz. A pesquisa envolveu uma revisão de literatura em duas bases de dados, destacando a importância da formação continuada dos professores e a integração de metodologias inovadoras para superar os desafios no ensino religioso. Os resultados revelaram que, embora os professores reconheçam a importância do ensino religioso para o desenvolvimento moral e ético dos alunos, enfrentam desafios como a falta de recursos didáticos e a necessidade de adaptação do currículo às realidades multiculturais. A integração de metodologias inovadoras e a formação continuada são vistas como estratégias essenciais para potencializar os benefícios do ensino religioso.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; cultura de paz; formação de professores.

### INTRODUÇÃO

Diante do contexto plural em que nos encontramos, buscamos explorar como os princípios religiosos podem ser mediadores das boas relações em sala de aula para uma cultura de paz. Segundo Vasconcelos (2022, p. 1), “a religião tem um papel importante nos conflitos e é necessário que as pessoas se preocupem com a paz, envolvam também a ação contínua da mesma, para que no contexto educacional da Educação Básica possa haver um amadurecimento dessa cultura”.

O objetivo desta pesquisa é buscar contribuir para resolução de conflitos, por meio do diálogo na escola, para favorecer um ambiente escolar saudável e favorável ao aprendizado. De acordo com Vasconcelos (2022, p. 1), “a inserção de componentes curriculares de caráter vivencial associado ao Ensino Religioso reflexivo que se fundamentam na cultura de paz vão gerar atitudes novas no cotidiano da escola”.

Nesse sentido, é importante compreender a relevância do ensino religioso na promoção de uma cultura de paz nas escolas. Conforme aponta Junqueira (2015, p. 45), “o ensino religioso, quando

---

<sup>179</sup> Mestre em Ciências da Educação – Faculdade Unida de Vitória – ES. Professora da rede municipal de Fortaleza no Ceará. Email. [eleonora.castro@gmail.com](mailto:eleonora.castro@gmail.com)

inserido no currículo escolar de forma plural e respeitosa, pode contribuir para a formação integral dos estudantes, desenvolvendo valores éticos e morais essenciais para a convivência familiar”.

Além disso, a Lei 13.663/2018 estabelece a obrigatoriedade da promoção de medidas de conscientização, prevenção e combate a todos os tipos de violência nas escolas, o que reforça a importância do ensino religioso como uma ferramenta pedagógica para a construção de uma cultura de paz (Brasil, 2018).

Diante desse contexto, torna-se fundamental investigar as percepções dos professores pedagogos sobre o ensino religioso e suas possibilidades de contribuir para a resolução de conflitos e a promoção de relações interpessoais saudáveis no ambiente escolar. Essa compreensão pode subsidiar a elaboração de estratégias e políticas públicas mais eficazes para o fortalecimento do ensino religioso como um elemento-chave na construção de uma cultura de paz nas escolas.

## **1 DESENVOLVIMENTO**

Para realizar uma revisão de literatura, foram utilizadas como bases de dados Google Scholar e Scielo. A seleção dos artigos seguiu critérios de inclusão e exclusão rigorosos, contemplando publicações nos últimos cinco anos, que abordavam diretamente as temáticas de ensino religioso, cultura de paz, metodologias inovadoras na educação ou formação de professores, e em língua portuguesa (Marconi; Lakatos, 2017).

A busca nas bases de dados utilizou palavras-chave como "ensino religioso", "cultura de paz nas escolas", "formação de professores". No Google Scholar, foram encontrados 1.230 resultados, enquanto no Scielo foram identificados 78 artigos. Os artigos identificados foram submetidos a uma triagem inicial pela leitura dos títulos e resumos, seguida de uma análise detalhada dos objetivos, metodologia, resultados e discussões apresentadas (Bardin, 2016). Após essa triagem rigorosa, foram selecionados 5 artigos que melhor atendiam aos critérios estabelecidos e se mostravam mais relevantes para o estudo em questão.

Essa abordagem metodológica é fundamental para garantir a qualidade e a relevância da revisão da literatura. Conforme ressalta Gil (2019, p. 27), "a revisão de literatura é um procedimento metodológico que visa conhecer e analisar as contribuições científicas já realizadas sobre determinado



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

tema, permitindo ao pesquisador identificar lacunas e estabelecer um marco teórico que fundamenta sua pesquisa".

Além disso, a utilização de critérios de inclusão e exclusão bem definidos, como sugerido por Marconi e Lakatos (2017), garante que apenas os estudos mais relevantes e contributivos para a pesquisa sejam selecionados, fortalecendo a consistência e a confiabilidade dos resultados obtidos. No caso deste estudo, a seleção de apenas 5 artigos dentre os 1.308, inicialmente encontrados, demonstra o rigor aplicado no processo de triagem.

É importante destacar que a revisão de literatura realizada neste estudo segue os princípios éticos e de integridade científica, respeitando os direitos autorais e as normas de citação e referenciação (ABNT, 2018). Essa preocupação com a qualidade e a atualização da pesquisa é essencial para garantir a confiança e a validade dos achados.

A seleção criteriosa de 5 artigos entre um universo significativo de publicações permite uma análise aprofundada e focada, contribuindo para uma compreensão mais precisa e atual do tema em estudo. Esta abordagem garante que o estudo se concentre nas contribuições mais relevantes e recentes no campo do ensino religioso e sua relação com a promoção da cultura de paz nas escolas de educação básica.

**Quadro 1** - Análise dos textos que foram considerados com mais relevância para a pesquisa.

Ano	Autores	Tema	Resumo	Base
2023	DONADIA, Gleisyelle Cibien Corradini; VIEIRAS, Rosinei Ronconi.	O DINAMISMO DA ESPIRITUALIDADE DO ENCONTRO NO ENSINO RELIGIOSO: PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO.	O artigo propõe a superação do fundamentalismo religioso nas escolas públicas brasileiras através da integração de uma perspectiva de espiritualidade baseada no	Google Acadêmico

			diálogo e no encontro com o Ensino Religioso escolar.	
2020	ANDRADE, Ivani Coelho; MONTEIRO, Alessandra de Aguiar; PONTIN, Alexsandro Monteiro; PINTO, Eliane da Silva; BARROS, Zulmira Luiza Menezes de.	CURRÍCULO DO ENSINO RELIGIOSO DA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE VILA VELHA – ES	O artigo discuti como o currículo do Ensino Religioso vem sendo colocado na pauta da educação pública da rede municipal de ensino de Vila Velha - ES, sendo analisado a 1ª versão da Base Municipal Comum Curricular elaborado à luz do Base Nacional Comum Curricular.	Sciello
2023	CUNHA, Luiz Antônio; CARRASQUEIRA, Karina.	DIMENSIONAMENTO DO ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DE ENSINO FUNDAMENTAL (2011–2017)	O artigo analisa os dados gerados pelas respostas dos diretores das escolas públicas de ensino fundamental à Prova Brasil, aplicada a cada dois anos, em todo o país, incluindo questões sobre o ensino religioso.	Sciello
		O DIÁLOGO E A TOLERÂNCIA NO ENSINO RELIGIOSO COMO FATORES	O artigo apresenta as reflexões de uma pesquisa sobre o ensino religioso, pautado no diálogo e na	

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

2015	<p>RIBEIRO, Angélica Ferreira;</p> <p>KLEBIS, Augusta Boa Sorte O.;</p> <p>BOSCOLI, Olga Maria de Andrade P.</p>	<p>CONTRIBUINTES PARA A CULTURA DA PAZ</p>	<p>tolerância, como dois pontos consideráveis na busca pela paz. O estudo se justifica pela importância de uma ação educativa voltada para a formação humana e cidadã.</p>	Sciello
2024	<p>MONTE, Maria Bernadete de Sousa Carvalho.</p>	<p>REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS DO ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA</p>	<p>O estudo aborda as Práticas Pedagógicas do Ensino Religioso na Escola Pública. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de natureza qualitativa, fomentada pela seguinte questão-problema: Como as Práticas Pedagógicas do Componente Curricular Ensino Religioso das escolas públicas são vistas pelo Campo Educacional? Objetivou-se levantar reflexões sobre as Práticas Pedagógicas do Ensino Religioso na Escola Pública.</p>	Sciello

Fonte: A autora, 2024.

## 2 RESULTADOS DA PESQUISA

Os resultados revelaram que os professores aprovaram a importância do ensino religioso para o desenvolvimento moral e ético dos alunos, mas enfrentaram desafios significativos, como a falta de recursos didáticos, formação envolvente e a necessidade de adaptação do currículo às realidades multiculturais dos estudantes. Conforme destaca Vasconcelos (2022, p. 1), “os professores também destacaram a necessidade de metodologias inovadoras e integrativas para tornar o ensino religioso mais atrativo e relevante”.

Um dos principais desafios identificados é a falta de formação adequada dos professores para lidar com a diversidade religiosa presente nas salas de aula. De acordo com Junqueira (2015, p. 52), “uma lacuna na formação docente para o ensino religioso reflete diretamente na qualidade e eficácia dessa prática educativa, dificultando a abordagem de temas sensíveis de maneira plural e respeitosa”.

Além disso, a escassez de recursos didáticos e materiais de apoio representa outro obstáculo enfrentado pelos professores do ensino religioso. Conforme apontado por Alves e Junqueira (2019, p. 63), “a falta de materiais pedagógicos específicos e de qualidade compromete a qualidade do ensino e a capacidade dos docentes de abordar os conteúdos de formadora e contextualizada”.

Nesse sentido, a necessidade de adaptação do currículo e das práticas pedagógicas às diversidades religiosas presentes na escola também se configura como um desafio relevante. Segundo Oliveira e Junqueira (2018, p. 75), “o ensino religioso requer uma abordagem flexível e inclusiva, que dialogue com as diferentes opiniões e cosmovisões dos estudantes, promovendo o respeito e a compreensão mútua”.

Por outro lado, os resultados também apontam diversas possibilidades para o fortalecimento do ensino religioso como um elemento-chave na promoção de uma cultura de paz nas escolas. Além disso, a formação continuada dos professores e a criação de espaços de diálogo e reflexão sobre a temática também se apresentam como estratégias importantes para superar os desafios e potencializar os benefícios do ensino religioso.

## CONCLUSÃO

Conclui-se que, embora existam desafios substanciais no ensino religioso, há também inúmeras possibilidades para melhorar sua prática através da formação continuada dos professores. A mediação de conflitos e a promoção de uma cultura de paz também são aspectos cruciais que podem ser integrados ao ensino religioso para criar um ambiente educacional mais harmonioso e inclusivo.

Nesse sentido, é fundamental que as políticas públicas e as práticas educacionais valorizem o ensino religioso como uma ferramenta pedagógica importante para a construção de uma cultura de paz nas escolas. Além disso, os programas de formação docente devem abordar de forma abrangente a diversidade religiosa e as estratégias didáticas para lidar com temas sensíveis de maneira respeitosa e inclusiva.

A promoção de uma cultura de paz no ambiente escolar requer o engajamento de toda a comunidade educativa, incluindo gestores, professores, alunos e famílias. Nesse contexto, o ensino religioso pode desempenhar um papel fundamental, fomentando o diálogo, a compreensão mútua e o desenvolvimento de valores éticos e morais essenciais para uma convivência harmoniosa.

Ressalta-se a importância de futuras pesquisas que aprofundem a investigação sobre as percepções dos professores pedagogos sobre o ensino religioso, explorando de forma mais específica os desafios e as possibilidades dessa prática educativa. Essa compreensão ampliada pode subsidiar a elaboração de políticas públicas e estratégias pedagógicas mais eficazes para a consolidação do ensino religioso como um elemento chave na construção de uma cultura de paz nas escolas brasileiras.

Por fim, cabe ressaltar que este estudo apresenta limitações, como o recorte temporal e a utilização de apenas duas bases de dados. Recomenda-se que futuras revisões de literatura ampliem o escopo de pesquisa e aprofundem a análise de outros estudos relevantes sobre o tema, a fim de obter uma visão ainda mais abrangente e robusta das percepções docentes sobre o ensino religioso e sua relação com a promoção da cultura de paz nas escolas.

## REFERÊNCIAS

ALVES, João; JUNQUEIRA, Sérgio. **A formação docente para o ensino religioso confessional: desafios e possibilidades.** Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, v. 61-76, 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2016.

BRASIL. **Lei nº 13.663, de 14 de maio de 2018**. Altera o art. 12 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir a promoção de medidas de conscientização, de prevenção e de combate a todos os tipos de violência e a promoção da cultura de paz entre as incumbências dos estabelecimentos de ensino. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 15 maio 2018.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

JUNQUEIRA, Sérgio. **O ensino religioso no contexto da educação básica**: contribuições para a cultura de paz. Horizonte, Belo Horizonte, v. 37, pág. 43-62, 2015.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

OLIVEIRA, Lílian; JUNQUEIRA, Sérgio. **O ensino religioso no Brasil**: uma análise a partir da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 251, pág. 72-89, 2018.

## O PAPEL DA RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE EM UMA SOCIEDADE PÓS-MODERNA

*Haroldo Mardem Dourado Casaes\**

**Resumo:** A discussão sobre o período em que vivemos atualmente enfrenta uma série de contratempos. Alguns filósofos, como Bauman, consideram este um período de extensão do moderno, enquanto outros, como Lipovetsky, veem-no como hipermodernidade, e Lyotard o caracteriza como pós-modernismo. Apesar das diferentes denominações, há consenso em duas premissas: as relações humanas tornaram-se fluidas e transitórias, e as meta-verdades já não explicam completamente o mundo contemporâneo. Este artigo busca definir os parâmetros que podem orientar a sociedade atual, especialmente quando as grandes narrativas se mostram incapazes de guiar o homem em sua jornada. Com a própria verdade sendo questionada, surge a pergunta sobre o que pode servir como guia nesse mundo em constante mudança. O que substitui essa verdade que passa a não existir e como essa lacuna está sendo preenchida? A religião, a ciência e o próprio homem em sua integralidade já foram metas buscadas pela humanidade. Contudo, no contexto da modernidade estendida ou pós-modernidade, a resposta pode residir não em uma nova visão da religião, mas na religiosidade. A rapidez das respostas exigidas pelo mundo atual contrasta com a dinâmica da relação religiosa, que muitas vezes é um processo gradual e introspectivo. A religiosidade, entendida como a relação entre o homem e a religião, poderia se apresentar como moduladora dessa interface. Este artigo se baseará em uma ampla revisão bibliográfica, conectando conceitos e buscando compreender como a religião e a religiosidade podem auxiliar na inserção do homem em um mundo que não mais se sustenta em narrativas amplas e definitivas.

**Palavras-chave:** Pós-modernidade; religiosidade; metanarrativas.

### INTRODUÇÃO

A discussão sobre em qual período histórico a contemporaneidade poderá ser denominada trata-se do primeiro obstáculo para avaliar o papel da religião e da religiosidade nesse mesmo período. Alguns importantes filósofos, como Bauman, consideram que se vive apenas uma extensão dos tempos modernos; outros, como Lipovetsky, entendem que estaríamos em uma fase do hipermoderno. Entretanto, há outros pensadores, como Lyotard, que compreendem que se trata de um novo período, denominado como pós-moderno.

Porém, independente da denominação que se atribui aos tempos atuais, um consenso se estabeleceu em duas premissas primordiais: as relações humanas se tornaram fluidas e transitórias; e a realidade não se explica pelas meganarrativas.

---

\* Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica do Pernambuco (UNICAP) – E-mail: haroldodourado@uol.com.br

Este artigo visa explorar o conceito adequado da contemporaneidade e buscar compreender e sinalizar qual a função da religião e da religiosidade nesse novo mundo. Se a própria verdade, em tempos atuais, é questionada, o que poderia se estruturar como âncora para balizamento da própria realidade? Qual, afinal, seria a diferença entre religião e religiosidade? Definidas as diferenças ou semelhanças, como a religião e a religiosidade poderiam auxiliar nessa nova travessia?

O artigo investigará conceitos, definições e denominações do tempo e período atual, e explorará a real possibilidade da necessidade da religião e da religiosidade em tempos tão conturbados.

## **1 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE**

A melhor forma de determinar a definição da denominação do tempo atual, pós-modernidade, seria iniciar entendendo o que se determinou ser moderno. O moderno, período moderno, iniciou-se do ponto de vista histórico em meados do século XVII. Na filosofia, o marco apresenta-se com o lançamento do livro *Discurso do Método*, de René Descartes, lançado em 1637, onde o autor introduz o conceito da razão, em detrimento da lógica sem qualquer tipo de verificação. A realidade é determinada pela ação do sujeito, pois, se o indivíduo pensa, ele, portanto, existirá.

O pensamento denominado moderno baseia-se na concepção da razão. O homem tem a realidade a partir do entendimento do sujeito; por conseguinte, em um raciocínio rápido, dever-se-ia imaginar que o período posterior seria determinado como simplesmente uma etapa pós-moderna. Entretanto, a conclusão demonstrou-se ser questionada.

Bauman, em sua obra *Modernidade Líquida* (2001), afirma que não se vive em uma pós-modernidade, mas em um período moderno que se atribui uma fluidez e uma transitoriedade nas relações. O mundo não viveria em uma pós-modernidade, pois a modernidade apenas estaria estendida e não modificada. A razão não havia sido suplantada.

Lipovetsky, em *A Era do Vazio* (1989), descreve a nova realidade com um viés do aumento do individualismo, onde ele introduz o conceito da hipermodernidade, ou seja, o mundo permanece na modernidade, contudo, como vive-se em extremos, o período da contemporaneidade se caracterizaria por um excesso do moderno. Tudo seria ao extremo, resultando em um individualismo exacerbado.



Entretanto, apresentada por Jean-François Lyotard, no livro *A Condição Pós-Moderna* (2004), escrita originalmente em 1979, o pensador francês expressa formalmente que: “Simplificando ao extremo, considera-se como pós-moderna a incredulidade em relação aos meta-relatos” (2014, p. 16). Não haveria, portanto, uma verdade única, e sim diversas narrativas. A verdade e a justiça não seriam explicadas por apenas um modo de pensar. Lyotard inova ao tentar compreender que a realidade não teria apenas um modo de filtração ou avaliação. Assim:

Aos olhos revolucionários, a pós-modernidade é reformista. Aos olhos iluministas ela é uma freguesa contumaz, ou seja, mais uma rebelião anárquica da irracionalidade. Aos olhos verdadeiramente modernos, ela é apenas modernizadoras. Porém, aos seus próprios olhos, a pós-modernidade é antitotalitária, isto é, democraticamente fragmentada, e serve para afiar a nossa inteligência para o heterogêneo, marginal, marginalizado, cotidiano, a fim de que a razão histórica ali enxergue novos objetos de estudo. Perde-se grandiosidade, ganha-se a tolerância (Lyotard, 2004, p. 127).

O pós-moderno define-se, a partir de então, como período em que as narrativas amplas e grandiosas não responderiam ao mundo que se apresenta na atualidade. Religião, ciência, a razão ou outros metarrelatos não explicariam o mundo contemporâneo. A individualidade extremada e as revoluções tecnológicas construíram uma nova realidade, em que os sistemas conhecidos não seriam suficientes para as novas perguntas.

## **2 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE**

Compreende-se a religião como uma série de normas interligadas por conceitos próprios, que são normatizados por certas premissas seguidas por um grupo de pessoas. As religiões são constituídas por mitos, ritos, interditos e ministros (Oman, 2013). Os mitos são conceitos introduzidos que tentam explicar a natureza das coisas e porque elas acontecem. Os ritos são manifestações que coordenam o exercício e a dinâmica dos eventos religiosos, ou seja, são os rituais presentes em cada movimento específico. Os interditos são as restrições que compõem a estrutura religiosa, pois todas elas necessitam de limites impostos para que o exercício religioso tenha uma função doutrinadora. Por outro lado, os ministros simbolizam aqueles que são representantes e que difundem tal religião.

As religiões são estruturas institucionalizadas criadas pelo homem para que o próprio homem possa estabelecer critérios e normas que propiciem a efetivação das manifestações da sua religiosidade. Para compreender a religiosidade, melhor seria lançar mão de um outro conceito denominado espiritualidade. Paloutzian, em seu trabalho sobre a psicologia da religião em sua perspectiva global, publicado em 2017, afirma que a espiritualidade seria definida como a busca pelo sentido da vida. Por

isso, a espiritualidade se trata de um sentimento pessoal na busca do etéreo, e, portanto, pode-se ter uma espiritualidade sem religião.

A religiosidade, segundo Mishra (2017), é a forma de guiar e informar sobre as crenças espirituais no sujeito, ou seja, a religiosidade é a espiritualidade guiada pela religião. Se imaginarmos a espiritualidade como uma neve que está localizada em cima de uma montanha, límpida, isolada e brilhante, e se entendermos que as valas que guiam esta neve derretida por uma estrutura chamamos de religião, há de se entender que a neve que migra de uma espiritualidade guiada por uma religião denomina-se religiosidade. A religiosidade, portanto, é a espiritualidade conduzida por uma religião.

O desafio dá-se ao se questionar se, em um mundo pós-moderno, haveria possibilidade da atuação de uma religião e/ou religiosidade, se compreendermos que a religiosidade se apresenta através de uma estrutura institucionalizada de religião. Em uma realidade pós-moderna, caracterizada pela ausência das metanarrativas em que o mundo não é explicado apenas por uma verdade e o individualismo apresenta-se exacerbado, a espiritualidade também apresenta suas dificuldades. Entretanto, em um trabalho de Luchetti, em 2015, o autor defende que se use a relação (religião e espiritualidade) como um binômio (R/E) para que esta relação possa ser medida em comparação com a melhoria de saúde de pacientes escolhidos. O trabalho entende que quem possui, em sua prática diária, a relação (R/E) apresenta melhores resultados em tratamento de saúde, em contraposição àqueles que não os têm.

A novidade do estudo citado caracteriza-se pelo uso, não apenas de um processo de espiritualidade ou da prática isolada da religião, mas de uma relação (R/E). Contudo, o desafio do trabalho proposto apresenta-se na contramão dos novos estudos. O objetivo deste artigo foi formulado na perspectiva da provocação de que a religião poderia exercer sua atividade em um mundo pós-moderno.

### **3 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE EM UM MUNDO PÓS-MODERNO.**

Segundo dois dos principais filósofos da pós-modernidade, a religião estaria em seu ocaso. Baudrillard, conhecido pela caracterização do pós-moderno em sua relação com o consumo de massa, afirma que não é mais possível a ação da religião na contemporaneidade, pois os homens só

obedeceriam ao dito “mercado”, vivendo-se em uma “segunda morte de Deus”. Este pensamento também é compartilhado por Lyotard.

Entretanto, existem pensadores que expressam o contrário. Sandrini, em 2009, em sua obra *Religiosidade e Educação no Contexto da Pós-Modernidade*, cita tanto o pensador italiano Gian Vattimo, que defende um retorno à religião histórica, quanto o filósofo espanhol, Trias, que advoga a percepção da religião não como a formação de uma nova religião, mas como uma simbolização atualizada, similar ao que Freud e Marx fizeram em seus trabalhos acadêmicos. A ideia é entender que a religião necessita de uma revisão em termos de interpretações e símbolos, pois as bases já estariam suficientemente estruturadas.

## CONCLUSÃO

Definir a pós-modernidade tornou-se uma tarefa difícil, pois a própria definição não se apresentou como consenso. Lyotard, renomado pensador francês, conseguiu uma certa homogeneidade no conceito ao afirmar que, no período pós-moderno, as metanarrativas como ciência, religião, positivismo, razão e socialismo não explicariam totalmente o mundo em que vivemos. Portanto, a verdade única não se aplicaria a um mundo pós-moderno.

Então, como se estabeleceria a religião nesse mundo conturbado? Haveria espaço para uma religiosidade neste mundo pós-moderno, compreendendo-a como uma espiritualidade conduzida por uma religião?

A espiritualidade, reconhecida como a busca do sentido da vida e da existência, talvez tenha encontrado seu lugar nessa contemporaneidade ao se apresentar em uma relação com a religião. Alguns autores, como Luchetti (2022), têm defendido o entendimento da religião e espiritualidade não como eventos separados e isolados, mas como uma relação (R/E).

Em um mundo hiperindividualista, talvez faça sentido um isolamento e um exercício pessoal na busca do sentido místico. Mas a provocação é justamente essa: pode-se pensar na religião sendo exercida em um mundo pós-moderno?

A religião caracteriza-se por mitos, ritos e seus interditos. Na religião, existem regras que devem ser seguidas e respeitadas, pois se trata da institucionalização e estruturação da fé. Alguns autores pós-

modernos, como Baudrillard e Lyotard, não acreditam que haja espaço para o exercício da religião, pois este instrumento foi ocupado pelo mercado e pelo consumo. No entanto, há autores como Vattimo, pensador italiano, que entende que a religião deveria ser retomada através do resgate histórico da religião. Trias, um filósofo espanhol, também acredita no pleno exercício da religião, mas que esse processo deveria ocorrer com uma nova simbolização das práticas.

O objetivo deste trabalho é atuar como uma provocação. Em um mundo em que os indivíduos estão isolados e exercendo suas próprias verdades, haveria a possibilidade da inserção da religião?

O período pós-moderno é o túmulo ou uma nova oportunidade para que se efetue a atuação de instituições com seus ritos, mitos e interditos?

Esperamos que futuros trabalhos possam explorar esse assunto tão contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade do consumo**. Tradução Arthur Mourão. 1. ed. Lisboa: Edição 70, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRANDÃO, Sebastião Hugo. Religião na Pós-Modernidade. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, jan./jun. 2016.

CUNHA, Vivian Fukumasu; ROSSATO, Lucas; SCORSOLINI-COMIN, Fábio. Religião, religiosidade, ancestralidade: tensões e potencialidade no campo da saúde. **Relegens Thrésheia**, v. 10, n. 1, p. 143-170, 2021.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo: Mediafashion, Folha de São Paulo, 2021.

LIPOVETSKY, Giles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Manole, 1989.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 8ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

LUCCHETTI, Giancarlo. Saúde e espiritualidade: das evidências científicas para a prática clínica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, e206202, maio/ago. 2022. ISSN 2175-5841.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

MISHRA, S. K. et al. Spirituality and religiosity and its role in health and diseases. **Journal of Religion and Health**, v. 56, p. 1282-1301, 2017.

OMAN, D. Defining religion and spirituality. In: PALOUTZIAN, R. F.; PARK, C. L. (Eds.). **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, 2013. p. 23-47.

PALOUTZIAN, R. F. Psychology of religion in global perspective: logic, approach, concepts. **The International Journal for the Psychology of Religion**, v. 27, n. 1, p. 1-13, 2017.

## ADMINISTRAÇÃO, PROCESSO DE ENSINO E APRENDIZAGEM: A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL COMO FERRAMENTA PARA O ENSINO RELIGIOSO

*Hebert Davi Liessi<sup>180</sup>*

**Resumo:** No mundo contemporâneo, sendo líquido e dinâmico, a tecnologia tem tomado o lugar de diversos profissionais e assumido o cérebro de muitos indivíduos. A inteligência artificial tem absorvido cada vez mais capacidades através de informações e treinamentos. Neste contexto, o Ensino Religioso mais uma vez precisa contextualizar-se para continuar sendo relevante e proporcionar benefícios à educação brasileira. Assim, o problema deste estudo vai além do porquê usar a inteligência artificial, mas como usá-la adequadamente como ferramenta para o Ensino Religioso. Os objetivos deste estudo visam analisar e propor estratégias para três áreas nas quais professores e alunos de ensino religioso podem usufruir melhor da inteligência artificial. Primeiramente, como a IA pode servir ao professor na dinâmica de gestão das turmas e dos conteúdos propostos? Em segundo lugar, como a IA pode proporcionar benefícios ao processo de ensino, considerando os aspectos prévios, durante e após o tempo de aula? Por fim, como a IA torna-se uma ferramenta indispensável para os alunos no contexto da aprendizagem? Os métodos de pesquisa usados para este estudo são bibliográficos, com uma perspectiva qualitativa de natureza aplicada, com objetivos exploratórios. Como resultado deste estudo, pretende-se refletir como professores e alunos do ensino religioso poderão não apenas ter o apoio de informações e consultas através da IA, mas também uma ampliação das possibilidades de ensino-aprendizagem, análises, métodos e avaliações numa perspectiva mais inclusiva e individualista.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; inteligência artificial; ensino; aprendizagem

### INTRODUÇÃO

Teologia, religião e educação têm sido temas em constante debate e atualização ao longo dos séculos. Embora diversos princípios dessas áreas ainda continuem em vigor, servindo como base sólida para as discussões emergentes, tem-se notado uma necessidade vital de analisá-los no contexto tecnológico contemporâneo. Como apresentou Luchesi no congresso de graduação da Universidade de São Paulo:

O tema abordado é da mais alta relevância. Vivemos no mundo atual a revolução das tecnologias de informação e comunicação, que perpassam todas as dimensões da nossa vida, impactam as relações sociais, interferem em todos os processos organizacionais e, sem dúvida, tem relação profunda com os processos pedagógicos e educacionais (Luchesi, 2023).

Desta forma, o Ensino Religioso, como uma área de estudo tanto na educação básica quanto na superior (Brasil, 2018; Fonaper, 2024), tem enfrentado uma demanda por modernização para

---

<sup>180</sup> Doutorando em Ensino Religioso pela Andrews University (Michigan-EUA). Professor universitário no Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste (UNIAENE). E-mail: [liessi@andrews.edu](mailto:liessi@andrews.edu).

permanecer relevante aos públicos aos quais serve. Visando incorporar temas e diálogos culturais e religiosos e interagir com diversas organizações religiosas, o Ensino Religioso precisará passar por reformulações tecnológicas (Fava, 2020, p. 95-96), como o uso da inteligência artificial, aumentando sua presença nas pesquisas e contribuições sobre espiritualidade, significado religioso e o bem-estar da humanidade (Fonaper, 2009; Silveira, Junqueira, 2020).

Neste breve estudo, pretende-se iniciar uma tentativa de aplicar a inteligência artificial como ferramenta essencial nos processos de ensino, aprendizagem e administrativos do Ensino Religioso. Por meio desse recurso, os professores poderão usufruir de ideias e técnicas que os introduzirão ao uso dessa tecnologia no dia a dia letivo.

### **1 Administração**

Cada professor compreende que seu trabalho vai além do tempo passado com os alunos na sala de aula. É razoável considerar que o mesmo tempo dedicado às aulas seja também utilizado para o preparo delas, dos materiais, organização da aula e atividades pós-aula, que incluem correções de atividades e provas, e o lançamento de notas. Além disso, em um contexto de educação mais inclusiva, onde o aluno deve ser visto de maneira mais individualizada, torna-se essencial desenvolver métodos de ensino e avaliações que atendam a cada estudante, valorizando suas inteligências e necessidades específicas (Martin, 2024).

Assim, os tópicos abaixo fornecerão ideias e subsídios (Ouro, 2024; Chen, Chen, Lin, 2020) para que os professores otimizem o tempo antes e depois da aula, buscando oferecer um ensino de mais qualidade a cada tipo de estudante.

1. **Automação de Tarefas Administrativas:** A inteligência artificial pode ser uma ferramenta crucial para os professores de Ensino Religioso ao agilizar tarefas administrativas, como corrigir exames e elaborar feedback para as avaliações.
2. **Personalização de Planos de Aula:** A inteligência artificial torna-se indispensável na identificação dos estilos de aprendizagem e preferências de cada aluno, auxiliando os professores na construção de planos de aula personalizados.

3. **Suporte à Decisão:** A inteligência artificial cria mecanismos para auxiliar os professores no suporte à decisão, baseando-se em análises de dados coletados.
4. **Feedback e Avaliações Rápidas:** Por fim, a inteligência artificial se torna uma ferramenta essencial para os professores ao proporcionar feedback e avaliações aos estudantes de maneira rápida e direta.

#### **Sugestões de Aplicativos e Ferramentas de Inteligência Artificial:**

1. CHATGPT.OPENAI.
2. RESEARCH RABBIT: Ideal para fazer buscas já compiladas nas principais bases de dados, não precisa de um por um. Facilita na busca de materiais para auxiliar os professores na preparação da aula e sua condução. Site: <https://www.researchrabbit.ai/>
3. CONSENSUS APP: Responde a perguntas com base em estudos científicos, uma espécie de revisão mais refinada. Site: <https://consensus.app/>
4. RAYYAN AI: Faz revisão sistemática, você alimenta com os textos. Site: <https://www.rayyan.ai/>

## **2 Processo de ensino**

Além das tarefas administrativas, os professores em geral, incluindo os de Ensino Religioso, também precisam conduzir o processo de ensino em suas disciplinas e turmas, até porque as crenças são fatores socioemocionais da aprendizagem (Martin, 2024, p. 167-169). Pensando na dinâmica da sala de aula, os professores precisam previamente refletir e escolher as melhores estratégias para aplicar as metodologias de ensino e as avaliações. Cada turma tem sua própria maneira de aprender e participar. Por isso, mesmo ensinando a mesma disciplina, é importante que os professores visualizem e adaptem os processos de ensino para cada público-alvo.

Pensando nisso, os tópicos abaixo oferecem meios e ideias de como a tecnologia e a inteligência artificial podem ser ferramentas parceiras para os professores na melhoria dos processos de ensino (Ouro, 2024; Chen, Chen, Lin, 2020; Cozman, 2024):

1. **Previsão de Sucesso:** A inteligência artificial pode antecipar o sucesso de um estudante, avaliando quanto o estudante supera as expectativas na realização de projetos e exercícios, e



até identificar alunos com maior potencial de desistir do curso. Isso ocorre através da análise de padrões de respostas, ou a falta delas, em atividades ou provas onde a inteligência artificial é utilizada.

2. **Análise de Conteúdo:** A inteligência artificial pode analisar a ementa e os materiais de suporte para propor conteúdo mais personalizado. O uso dessas ferramentas tecnológicas permite a elaboração e criação de planos de ensino que se ajustam às peculiaridades dos alunos, tanto no contexto geral quanto no individual.
3. **Instruções Além da Sala de Aula:** A inteligência artificial permite instruções que transcendem o ambiente físico da sala de aula, elevando o estudante a um nível mais alto de aprendizagem e engajamento, com recursos que apoiam os estudos de forma contínua.
4. **Customização de Métodos de Ensino:** A inteligência artificial traz benefícios ao customizar métodos de ensino para cada estudante, baseados nas respostas e capacidades individuais. Embora criar uma atividade ou prova para cada aluno seja impraticável, a tecnologia permite que professores e alunos canalizem preferências de atividades baseadas na participação, capacidade e engajamento de cada indivíduo.
5. **Planos Personalizados:** Finalmente, a inteligência artificial auxilia os professores na criação de planos personalizados para cada estudante. Imagine quão relevante e assertivo seria para cada aluno, onde eles poderiam participar ativamente do processo de ensino, focando em atividades que valorizem suas habilidades, preferências e situações específicas, sem comprometer a qualidade do ensino.

#### **Sugestões de Aplicativos e Ferramentas de Inteligência Artificial:**

1. GAMMA APP: Cria apresentações (PowerPoint) a partir de outra apresentação prévia, documento, anexo, site ou do zero. Site: <https://gamma.app/>
2. VOYANT TOOLS: Auxilia na pesquisa qualitativa. Faz nuvens e gráficos de palavras das principais palavras de artigos, entrevistas transcritas. Site: <https://voyant-tools.org/?lang=pt>
3. AITHOR: Auxilia na produção de textos em vários estilos, com ou sem referências. Site: <https://aithor.com/pt-br>

### 3 Aprendizagem

Os professores têm responsabilidades que vão além das tarefas administrativas e da gestão da sala de aula, desempenhando um papel central nos processos de ensino. Contudo, existe o que é chamado de "protagonismo discente" (Debald, 2020), que, apesar das controvérsias sobre sua relevância, demonstra que os alunos também são peças fundamentais nos processos de aprendizagem. É essencial, portanto, buscar um equilíbrio entre a atuação do docente e a participação ativa dos discentes nas discussões sobre aprendizagem. Mesmo com os melhores professores e métodos de ensino, o aprendizado só ocorre efetivamente na mente dos alunos, que precisam estar engajados no processo para que haja efetiva assimilação do conhecimento (Martin, 2024, p. 85-88).

Sob esta ótica, o ensino "atacadista", que visa atingir todos os alunos simultaneamente com um único método, ainda é a realidade de muitos professores. O desafio está em adotar um ensino "varejista", adaptando as aulas, métodos e atividades avaliativas para personalizar a experiência educacional para cada aluno (Debald, 2020).

Os tópicos a seguir exemplificam como os professores podem colaborar com a inteligência artificial e outras tecnologias para atingir os alunos de maneira mais personalizada (Ouro, 2024; Chen, Chen, Lin, 2020; Cozman, 2024):

1. **Habilitação para Análise Crítica:** A inteligência artificial pode capacitar os estudantes a analisar, avaliar e discernir informações autênticas de desinformações ou falsidades, especialmente em relação às aplicações de tecnologias emergentes. Apesar das fake news serem um problema gerado pela tecnologia, também é possível utilizar filtros tecnológicos para discernir o que é fato.
2. **Desenvolvimento de Habilidades de Questionamento:** A inteligência artificial pode auxiliar professores e alunos a desenvolverem a capacidade de formular perguntas e analisar criticamente as respostas, utilizando ferramentas como o ChatGPT para exploração e aprendizado.
3. **Identificação de Dificuldades de Aprendizagem:** O uso da inteligência artificial ajuda a detectar dificuldades e lacunas no aprendizado dos estudantes e abordá-las precocemente durante o curso dos estudos.

4. **Intervenções Adaptativas:** A inteligência artificial pode detectar o estado da aprendizagem e aplicar intervenções inteligentes e adaptativas que se ajustem às necessidades de cada estudante.
5. **Estímulo à Resolução de Problemas Complexos:** A inteligência artificial encoraja os alunos a analisarem problemas complexos e a criarem soluções inovadoras, rentáveis e viáveis, utilizando o ChatGPT como ferramenta de brainstorming e validação.
6. **Previsão de Trajetória de Carreira:** A inteligência artificial pode prever o percurso de carreira para cada estudante, coletando dados sobre sua forma de estudo.

#### **Sugestões de Aplicativos e Ferramentas de Inteligência Artificial:**

1. GEMINI IA: Contribui nas revisões, fazendo breves resumos de cada texto encontrado para construir sua tabela de resultados na revisão. Site: <https://gemini.google.com/>
2. MENTIMETER: Organiza e cria mapas mentais, brainstorms, pesquisas e gráficos. Ótima ferramenta para criar, interagir, e analisar informações e ideias. Faz Quiz, Perguntas e respostas, e apresentações. Site: <https://www.mentimeter.com/>
3. KAHOOT APP: Ótima ferramenta para criar quizzes, games e aulas que interajam com os alunos. Site: <https://kahoot.com/>

#### **CONCLUSÃO**

Este estudo buscou compreender como o uso das tecnologias e da inteligência artificial pode ser um instrumento vital para os professores, especialmente num contexto em que a atenção e o interesse dos alunos estão cada vez mais voltados para os dispositivos eletrônicos. Este tema é relevante para todos os professores, tanto da educação básica quanto da superior, independentemente das disciplinas que lecionam.

No entanto, este trabalho focou especialmente nos professores de Ensino Religioso, que são encorajados a incorporar mais tecnologia em suas aulas para gerar mais interesse e interação com os alunos nos temas abordados. Assim, o uso adequado dessas ferramentas pode superar as frustrações ou expectativas distorcidas dos alunos em relação às aulas de Ensino Religioso e criar vínculos mais sólidos e pensamentos mais maduros.

É fundamental afirmar que a tecnologia e a inteligência artificial devem ser utilizadas como ferramentas de ensino, abrangendo tanto as dimensões administrativas dos professores quanto os processos de ensino e aprendizagem. Neste contexto, o papel do professor e dos alunos deve ser visto como mais significativo do que os próprios meios tecnológicos utilizados.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

CHEN, Lijia; CHEN, Pingping; LIN, Zhijian. **Artificial Intelligence in Education: A Review**. IEEE Access, v. 8, 2020. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/document/9069875>. Acesso em: 09 abr. 2024.

COZMAN, Fabio B. **IA na Graduação: investigações exploratórias no ensino**. Apresentado no Congresso de Graduação da USP, 2023. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=HwwwMXSVhkQ&t=683s>. Acesso em: 29 jul. 2024.

DEBALD, Blasius (org.). **Metodologias ativas no ensino superior: o protagonismo do aluno**. Porto Alegre: Penso, 2020.

FAVA, Rui. O retorno da Paideia grega em forma de Paideia digital. In: DEBALD, Blasius (org.). **Metodologias ativas no ensino superior: o protagonismo do aluno**. Porto Alegre: Penso, 2020.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). Disponível em: <https://fonaper.com.br/>. Acesso em: 29/jul/2024.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). **Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso**. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

LUCHESE, Edmilson. Inteligência artificial no ensino superior: tema é destaque no “Congresso de Graduação da USP”. **Jornal da USP**, 08 nov. 2023. Disponível em:

<https://jornal.usp.br/universidade/inteligencia-artificial-no-ensino-superior-tema-e-destaque-no-congresso-de-graduacao-da-usp>. Acesso em: 29 jul. 2024.

MARTÍN, Héctor Ruiz. **Como aprendemos?** Uma abordagem científica da aprendizagem e do ensino. Tradução: Luciane Alves Schein; revisão técnica: Luciana Vellinho Corso. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2024.

OURO, Jean M. R. AI na Educação Superior. In: **VII Congresso Internacional CIEACE**. Hortolândia-SP: UNASP, 2024.

SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio, (Org.). **O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

**PERCEPÇÕES DE PROFESSORES PEDAGOGOS SOBRE O ENSINO  
RELIGIOSO NA ESCOLA: DESAFIOS E POSSIBILIDADES**

*Jamille Mendes Carvalhede da Costa<sup>181</sup>*

**Resumo:** Esta pesquisa investigará as práticas de Ensino Religioso (ER) por docentes do Ensino Fundamental I em uma escola pública de Fortaleza, Ceará. A questão orientadora será: Quais são os principais desafios enfrentados nas práticas de ensino religioso por docentes do Ensino Fundamental I e que tensões e possibilidades essas práticas revelarão? O objetivo é identificar tensões e possibilidades nas práticas de ER, compreender as lógicas e significados atribuídos pelos professores(as) e visualizar caminhos para superar dificuldades e aprofundar conhecimentos sobre ER. A pesquisa adotará uma abordagem qualitativa, será realizada em uma escola pública de Fortaleza, Ceará. Utilizaremos um questionário com perguntas abertas e fechadas aplicado a 20 professores(as) do Ensino Fundamental I. Os dados serão analisados à luz do referencial teórico de Sérgio Junqueira (2002) e Paulo Freire (2002), organizados em eixos temáticos. Espera-se identificar as compreensões dos(as) professores(as) sobre ER. Será crucial que os planos de aula sejam mais discutidos entre a equipe docente, à luz do Projeto Político-Pedagógico (PPP), teorias pedagógicas e do campo do ER. Os professores(as) deverão receber mais orientação e incentivo para desenvolver suas próprias propostas, considerando um ensino religioso plural e humanizador. A pesquisa contribuirá para a prática docente ao oferecer subsídios teóricos e práticos para o desenvolvimento de um ensino religioso mais inclusivo e crítico.

**Palavras-chave:** ensino religioso; prática educativa; Ensino Fundamental I; pedagogia humanizadora

## **INTRODUÇÃO**

O Ensino Religioso (ER) nas escolas públicas brasileiras tem sido um campo de constante reflexão e debate, especialmente no contexto do Ensino Fundamental I. Esta pesquisa visa investigar as práticas de ER por docentes em uma escola da rede pública em Fortaleza, Ceará, com foco na identificação das tensões e possibilidades presentes nessas práticas. A questão central que orienta este estudo é: Quais são os principais desafios enfrentados pelos professores(as) no ensino religioso e que potenciais conflitos e oportunidades essas práticas revelam?

Motivada pela necessidade de compreender as lógicas e significados atribuídos às práticas de ER pelos professores(as), esta pesquisa busca também explorar caminhos para superar dificuldades e aprofundar conhecimentos existentes sobre o tema. Para embasar teoricamente este estudo, serão considerados os pensamentos de Sérgio Junqueira, com sua perspectiva pluralista de Ensino Religioso, e Paulo Freire, no que se refere aos fundamentos de uma educação humanizadora.

---

<sup>181</sup> Mestranda em Ciências da Religião – Faculdade UNIDA – ES. Email. jamillecarvalhede@yahoo.com.br

Adotando uma abordagem qualitativa, foram coletados dados por meio de questionários com perguntas abertas e fechadas aplicados a 20 professores(as) do Ensino Fundamental I dessa escola. A análise dos dados foi realizada à luz do referencial teórico escolhido, organizando-se em eixos temáticos que elucidarão as compreensões e práticas dos professores(as) participantes.

Este estudo destaca a necessidade de ampliar as discussões colaborativas entre os educadores, utilizando o Projeto Político-Pedagógico (PPP), teorias pedagógicas e o campo do ER como guias para o desenvolvimento de práticas mais inclusivas e reflexivas de ensino religioso. As evidências produzidas indicam a importância de avançar em entendimentos críticos do ER, reconhecendo o potencial da formação continuada para essa missão, apesar dos desafios históricos que permeiam esse processo.

## **1 DESENVOLVIMENTO**

Os pensamentos de Sérgio Junqueira e Paulo Freire, oferecem perspectivas complementares para o ensino religioso. Sérgio Junqueira, com sua visão pluralista do Ensino Religioso, propõe um modelo educativo que valoriza a diversidade e a inclusão de diferentes tradições religiosas no currículo escolar (Junqueira, 2002, p. 45). Este autor defende que o ensino religioso deve promover o respeito mútuo e a compreensão entre os alunos, contribuindo para a formação de uma sociedade mais tolerante e plural. Sua abordagem enfatiza a importância de um ensino que não privilegie uma única religião, mas que apresente um panorama amplo e equilibrado das diversas crenças e práticas religiosas, fomentando a reflexão crítica e o diálogo inter-religioso.

Paulo Freire, por sua vez, traz uma perspectiva humanizadora para a educação, fundamentada em “princípios de diálogo, respeito e emancipação” (Freire, 2002, p. 45). Esse autor acredita que a educação deve ser um ato de liberdade e conscientização por meio da qual os alunos são incentivados a questionar, refletir e transformar a realidade ao seu redor. Aplicando esses princípios ao ensino religioso, Freire (2020) sugere que as práticas educativas devem ir além da mera transmissão de conhecimento religioso, buscando desenvolver nos alunos uma consciência crítica e uma postura ativa frente às questões de fé e moralidade. O ensino religioso, sob a ótica freireana, deve ser um espaço de construção coletiva do saber, onde o respeito às diferenças e a promoção da justiça social são valores centrais.

Dessa forma, a integração das teorias de Junqueira e Freire oferece um marco teórico robusto para analisar e aprimorar as práticas de ensino religioso nas escolas públicas, promovendo um ambiente inclusivo e humanizador.

Para coletar os dados, foi aplicado um questionário estruturado com perguntas abertas e fechadas com 20 professores(as) do Ensino Fundamental I da escola selecionada. As perguntas abordam os principais desafios enfrentados no ensino religioso, a forma como lidam com a diversidade religiosa em sala de aula, a percepção sobre o apoio da escola para práticas inclusivas e respeitadas, além de identificar potenciais conflitos e oportunidades no contexto do ensino religioso.

Apresentaremos, a seguir, uma análise dos resultados obtidos a partir do questionário aplicado sobre os principais desafios enfrentados pelos professores(as) no ensino religioso e os potenciais conflitos e oportunidades que essas práticas revelam.

## **2 RESULTADOS DA PESQUISA**

A pesquisa sobre o ensino religioso escolar, que contou com 17 participantes, revelou diversos aspectos e desafios enfrentados por educadores nessa área. Os resultados mostram a diversidade de opiniões e dificuldades no ensino desse tema sensível. Os participantes atuam em diferentes séries do ensino fundamental: 13,3% no 1º ano, 33,3% no 2º ano, 20% no 3º ano, 13,3% no 4º ano e 20% no 5º ano. A maioria dos educadores, 58,8%, acredita que o ensino religioso deve promover a compreensão, o respeito e o diálogo entre diferentes religiões, enquanto 11,8% defendem uma abordagem abrangente e 23,5% apresentaram respostas diversas.

Os principais desafios identificados pelos professores incluem a falta de recursos didáticos adequados (35,3%), a falta de conhecimento aprofundado sobre diversas religiões (23,5%) e a resistência dos alunos em aprender sobre religiões diferentes (23,5%). Para lidar com a diversidade religiosa em sala de aula, 58,8% dos educadores promovem a inclusão de todas as religiões nas discussões, e 41,2% focam em valores universais e éticos comuns a todas as religiões. Sobre o apoio da escola para ensinar religião de maneira inclusiva e respeitosa, 29,4% dos educadores acreditam que há apoio suficiente, enquanto 23,5% não sentem esse apoio e 47,1% consideram o apoio parcial.

Além disso, 41,2% dos educadores já presenciaram ou tiveram que intervir em conflitos religiosos entre alunos. As principais causas desses conflitos incluem a falta de conhecimento sobre a

religião do outro (41,2%), intolerância religiosa (29,4%), influência externa como pais, mídia e comunidade, e preconceitos/estereótipos (11,8% cada). Para minimizar esses conflitos, 52,9% dos professores recomendam a implementação de políticas de tolerância zero para discriminação religiosa, enquanto 47,1% defendem a educação e o diálogo.

Os educadores veem várias oportunidades no ensino religioso para promover a convivência e o respeito mútuo, como o desenvolvimento de empatia e compreensão entre os alunos (58,8%), promoção de valores éticos e morais (17,6%), enriquecimento cultural e intelectual (11,8%) e fortalecimento da coesão social na escola (11,8%). Entre as práticas consideradas eficazes para aproveitar essas oportunidades, destacam-se a realização de projetos inter-religiosos (41,2%), o envolvimento da comunidade escolar em eventos religiosos diversos (29,4%), a criação de um currículo inclusivo e diversificado (23,5%) e a formação continuada para professores sobre diversidade religiosa (5,9%).

A pesquisa também revelou que 82,4% dos educadores acreditam que o ensino religioso pode contribuir para a formação de cidadãos mais tolerantes e respeitosos, enquanto 17,6% consideram essa possibilidade incerta. Os educadores sugerem várias estratégias e recursos para melhorar o ensino religioso na escola, como a utilização de projetos que envolvam todos os alunos e promovam a compreensão da diversidade religiosa, a criação de feiras religiosas para uma compreensão ativa, projetos que envolvam a comunidade e abordem diferentes religiões, formação contínua para professores e uso de materiais didáticos como livros, vídeos e palestras.

Alguns educadores destacaram que é sempre um desafio falar sobre religião na escola e que o diálogo e o respeito são fundamentais para abordar esse tema. Outros mencionaram a luta por uma educação mais tolerante e a necessidade de respeitar e ter tolerância religiosa. Em resumo, a pesquisa revela a complexidade e os desafios do ensino religioso nas escolas, mas também aponta para oportunidades significativas de promover a compreensão, o respeito e a convivência pacífica entre os alunos de diferentes crenças.

## **CONCLUSÃO**

Esta pesquisa teve como objetivo explorar os desafios e as possíveis oportunidades no ensino religioso do Ensino Fundamental I em uma escola pública de Fortaleza, Ceará. Espera-se que a



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

investigação forneça insights valiosos sobre as dinâmicas existentes no ensino religioso, especialmente no que tange à diversidade de crenças e práticas entre os alunos, bem como os recursos didáticos disponíveis.

A pesquisa também buscou compreender como os professores(as) lidam com a diversidade religiosa em sala de aula e avaliar a percepção deles sobre o apoio institucional para práticas inclusivas e respeitadas. Pretende-se, ainda, identificar potenciais conflitos que surgem no contexto do ensino religioso e explorar as oportunidades que esta disciplina oferece para promover a convivência pacífica, o respeito mútuo e o desenvolvimento de valores éticos e morais.

Portanto, ao finalizar a coleta e análise dos dados, é possível discutir de maneira mais fundamentada as implicações práticas e teóricas desses achados para o ensino religioso na escola pública investigada, contribuindo assim para o desenvolvimento de práticas pedagógicas mais inclusivas e reflexivas.

### REFERÊNCIAS

CARVALHO, R. A. de. (2019). **Ensino Religioso: desafios e perspectivas na educação brasileira.**

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

JUNQUEIRA, Sérgio. **Ensino Religioso na Escola Pública: Desafios e Perspectivas.** São Paulo: Paulinas, 2002.

### ANEXO

#### QUESTIONÁRIO

##### Identificação pessoal

Nome do participante:

ano escolar: 1º,2º,3º,4º,5º

Disciplina que leciona (se aplicável):

##### Qual a sua concepção de Ensino Religioso?

O Ensino Religioso deve abordar de forma objetiva e imparcial as principais religiões, explorando seus fundamentos, doutrinas, práticas e história, sem privilegiar nenhuma crença específica.

O Ensino Religioso deve ter como objetivo promover a compreensão, o respeito e o diálogo entre as diferentes tradições religiosas, capacitando os alunos a entenderem a diversidade religiosa.

O Ensino Religioso deve se concentrar no estudo das religiões cristãs, por serem predominantes na cultura e sociedade local, fornecendo uma visão aprofundada de suas vertentes, crenças e influências.

O Ensino Religioso deve adotar uma abordagem abrangente, que inclua não apenas as religiões, mas também as filosofias e espiritualidades, explorando a dimensão ética e valores universais.

**Quais são os principais desafios que você enfrenta ao ensinar religião na escola?** (Marque todas as opções que se aplicam)

Falta de conhecimento aprofundado sobre diversas religiões

Resistência dos alunos em aprender sobre religiões diferentes da sua própria

Falta de recursos didáticos adequados

Pressão dos pais ou da comunidade

Conflitos entre alunos de diferentes crenças

Outro: \_\_\_\_\_

**Quais são os principais desafios que você enfrenta ao ensinar religião na escola?**

Falta de conhecimento aprofundado sobre diversas religiões

Resistência dos alunos em aprender sobre religiões diferentes da sua própria

Falta de recursos didáticos adequados

Pressão dos pais ou da comunidade

Conflitos entre alunos de diferentes crenças

Outro: \_\_\_\_\_

**Como você lida com a diversidade religiosa em sala de aula?** (Marque todas as opções que se aplicam)

Promovendo a inclusão de todas as religiões nas discussões

Focando em valores universais e éticos comuns a todas as religiões

Evitando temas controversos

Outro: \_\_\_\_\_

**5. Você sente que há apoio suficiente da escola para ensinar religião de maneira inclusiva e respeitosa?**

Sim

Não

Parcialmente

**4. Potenciais conflitos:**

Você já presenciou ou teve que intervir em algum conflito religioso entre alunos?

Sim: \_\_\_\_\_

Não

**6. Quais são as principais causas desses conflitos?**

Intolerância religiosa

Falta de conhecimento sobre a religião do outro

Influência externa (pais, mídia, comunidade)

Preconceitos e estereótipos

Outro: \_\_\_\_\_

**7. Como você acha que esses conflitos podem ser minimizados?**

Através da educação e do diálogo

Implementando políticas de tolerância zero para discriminação religiosa

Promovendo atividades de integração entre alunos de diferentes religiões

Outro: \_\_\_\_\_

*Oportunidades no ensino religioso:*

**8. Quais oportunidades você vê no ensino religioso para promover a convivência e o respeito mútuo?**

Desenvolvimento de empatia e compreensão entre os alunos

Enriquecimento cultural e intelectual

Promoção de valores éticos e morais

Fortalecimento da coesão social na escola

Outro: \_\_\_\_\_

**9. Quais práticas você considera eficazes para aproveitar essas oportunidades?**

Realização de projetos inter-religiosos

Criação de um currículo inclusivo e diversificado

Envolvimento da comunidade escolar em eventos religiosos diversos

Formação continuada para professores(as) sobre diversidade religiosa

Outro: \_\_\_\_\_

**10. Você acredita que o ensino religioso pode contribuir para a formação de cidadãos mais tolerantes e respeitosos?**

Sim

Não

Talvez

**Sugestões e comentários:**

Quais estratégias ou recursos você sugeriria para melhorar o ensino religioso na escola? \_\_\_\_\_

Comentários adicionais: \_\_\_\_\_

Agradecemos sua participação neste questionário. Suas respostas são confidenciais e ajudarão a orientar futuras iniciativas para aprimorar o ensino religioso na nossa escola.

**EDUCAÇÃO EM MUTIRÃO: O CASO DE UMA CRECHE JESUÍTA NO MORRO  
SANTA MARTA**

João Melo e Silva Junior<sup>182</sup>

**Resumo:** Fundada e mantida pela Associação dos Antigos Alunos dos Padres Jesuítas (ASIA), a Unidade de Atendimento ao Pré-Escolar Anchieta (UNAPE), atualmente chamada de Centro Educativo Padre Agostinho Castejón (CEPAC), no Morro Santa Marta, Rio de Janeiro, desempenhou um papel crucial na educação e na mobilização comunitária, durante a década de 1980. A partir das atas de reuniões da ASIA e registros comunitários datados entre 1981 e 1994 de reuniões articuladas na UNAPE, investigamos, com base no paradigma indiciário de Ginzburg, como esses documentos narram os acontecimentos e desafios enfrentados pela moradores do morro. A pesquisa revela a atuação de lideranças religiosas e comunitárias em prol da educação e da transformação social em um período ainda marcado pela ditadura militar no Brasil. Ao analisar esses registros, identificamos elementos históricos e identitários que refletem a tradição jesuíta, a influência da Teologia da Libertação, e a pedagogia da libertação de Paulo Freire. Esta narrativa busca não apenas documentar a história da UNAPE/CEPAC, mas também educar a atual comunidade escolar, promovendo uma cultura de memória coletiva e identidade jesuítica. O estudo contribui para a compreensão da relação entre educação, religião e transformação social em contextos urbanos vulneráveis.

**Palavras-chave:** UNAPE/CEPAC; Teologia da Libertação; memória coletiva; educação jesuítica; Morro Santa Marta.

### **Introdução**

A história da creche jesuíta localizada na rua Marechal Francisco de Moura, nº 183, na comunidade de Santa Marta, Botafogo, Rio de Janeiro, é uma narrativa rica e complexa, que reflete não apenas a evolução de uma instituição educacional, mas também as mudanças sociais, políticas e religiosas que marcaram o Brasil nas últimas décadas. Este artigo busca reconstruir e preservar a memória coletiva

---

<sup>182</sup> Mestrando em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: joaomelo10@hotmail.com

desse espaço educativo que, ao longo de sua existência, passou por diversas transformações, não apenas em seu nome, mas também em sua função e impacto na comunidade.

A pesquisa concentra-se em três fases distintas da instituição, cada uma marcada por um nome diferente: Pequena Obra Nossa Senhora Auxiliadora (PONSA), Unidade de Atendimento ao Pré-Escolar - Anchieta (UNAPE) e, finalmente, o Centro Educativo Padre Agostinho Castejón (CEPAC). Através da análise de atas de reuniões, documentos históricos e entrevistas, o estudo busca não apenas documentar a história da instituição, mas também compreender como as práticas educacionais e as interações sociais contribuíram para a construção de uma identidade jesuíta no contexto de uma comunidade em situação de vulnerabilidade social.

### 1 A Primeira Fase: Pequena Obra Nossa Senhora Auxiliadora (PONSA)

A primeira fase da história da creche jesuíta no Morro Santa Marta remonta ao ano de 1963, quando a Pequena Obra Nossa Senhora Auxiliadora (PONSA) foi fundada. Sob a influência e orientação do jesuíta Pe. Pedro Belisário Velloso Rebello, a PONSA foi estabelecida com o objetivo de atender às necessidades da comunidade local, oferecendo serviços médicos, dentários, educacionais e alimentares. O prédio de quatro andares que abrigava a PONSA foi construído com a ajuda do Pe. Velloso, que, embora não fosse o responsável direto pela obra, desempenhou um papel crucial em sua realização, pois o mesmo também era engenheiro.

As atividades da PONSA eram financiadas pela Associação de Ex-Alunas do Colégio Sacré-Coeur de Jesus (ANASC), uma organização que, com o tempo, enfrentou dificuldades financeiras, especialmente após o fechamento do colégio e da própria associação. Essas dificuldades marcaram o início de uma transição na gestão e nas atividades da PONSA, culminando em uma nova fase para a instituição.

#### As Dificuldades Financeiras e a Transição

Com o enfraquecimento financeiro da ANASC e o encerramento de suas atividades, a PONSA enfrentou desafios significativos para manter seus serviços em funcionamento. Este período coincidiu com a ditadura militar no Brasil e com a realização da 3ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, México, em 1979. Durante essa conferência, os bispos reafirmaram a opção preferencial pelos pobres, uma postura que influenciou profundamente as comunidades eclesiais de base e as práticas religiosas na América Latina.

Nesse contexto, a liderança da Associação dos Antigos Alunos dos Padres Jesuítas (ASIA), isto é, do Colégio Santo Inácio, emergiu como um grupo de católicos engajados em traduzir essa opção preferencial em ação concreta. Assim, a PONSÁ passou por uma reformulação, e suas atividades começaram a ser assumidas pela ASIA, que se tornou a principal responsável pela instituição.

### 2 A Segunda Fase: Unidade de Atendimento ao Pré-Escolar - Anchieta (UNAPE)

Na década de 1980, a ASIA, em parceria com o Colégio Santo Inácio, começou a organizar feiras de solidariedade para arrecadar fundos que sustentassem as atividades da PONSÁ, agora renomeada como Unidade de Atendimento ao Pré-Escolar - Anchieta (UNAPE). Essa mudança de nome simbolizou uma nova fase para a instituição, que passou a focar seus esforços no atendimento educacional e social da comunidade de Santa Marta.

#### 2.1. O Papel da ASIA e a Continuidade das Atividades

A ASIA assumiu a gestão completa da UNAPE, organizando mutirões e reuniões periódicas para discutir e atender às necessidades da comunidade local. As atas dessas reuniões, datadas entre 1981 e 1983, fornecem um registro valioso das atividades e dos desafios enfrentados pela associação na condução de seus projetos sociais e educacionais.

O trabalho da ASIA não se limitava à manutenção da creche, mas incluía também uma ampla gama de iniciativas voltadas para a melhoria das condições de vida dos moradores do Morro Santa Marta. Essas iniciativas refletiam os valores da pedagogia da libertação, inspirada por Paulo Freire, que defendia a educação como um meio de emancipação social e transformação coletiva.

### 3 A Terceira Fase: Centro Educativo Padre Agostinho Castejón (CEPAC)

Em 2014, com a criação da Rede Jesuíta de Educação (RJE), a creche passou a ser mantida integralmente por essa nova organização, adotando o nome de Centro Educativo Padre Agostinho Castejón (CEPAC). O novo nome homenageia o padre jesuíta que viveu na comunidade e desempenhou um papel ativo na luta pelos direitos dos moradores do Morro Santa Marta.

### 3.1 A Consolidação da Identidade Jesuíta

O CEPAC, agora parte integrante da RJE, continua a tradição jesuíta de educação e serviço à comunidade, mas com um enfoque renovado na formação integral dos alunos e no fortalecimento da identidade jesuíta da instituição. O meu envolvimento pessoal com a Companhia de Jesus, primeiro como jesuíta e agora como agente de formação cristã no CEPAC, reflete meu compromisso com essa missão. Meu papel na creche é garantir que a identidade jesuíta seja mantida viva, não apenas como uma tradição, mas como uma prática educativa que promove o desenvolvimento espiritual e humano das crianças atendidas.

### 4 Metodologia e Análise das Fontes

A pesquisa busca utilizar uma abordagem de pesquisação, com ênfase na análise documental e na realização de entrevistas. As principais fontes documentais incluem as atas dos mutirões realizados pela ASIA entre 1981 e 1983 e o caderno de atas das reuniões comunitárias entre 1987 e 1994. Essas atas foram selecionadas por serem produzidas em mutirão, refletindo o caráter coletivo e participativo das atividades realizadas na UNAPE.

A análise das atas foi conduzida com base no marco teórico de Carlo Ginzburg, que enfatiza a importância do estranhamento e da atenção aos detalhes reveladores nas fontes históricas. Através dessa abordagem, foi possível identificar elementos da teologia da libertação nas práticas pedagógicas e sociais da ASIA, evidenciando a influência de Paulo Freire e da pedagogia do mutirão na construção de uma cultura de resistência e solidariedade no Morro Santa Marta.

#### 4.1. Resultados e Discussão

A análise das atas tem revelado que os 27 mutirões realizados pela ASIA entre 1981 e 1983 foram fundamentais para a consolidação das atividades da UNAPE e para o fortalecimento da comunidade de Santa Marta. As atas registram não apenas as decisões tomadas e as ações realizadas, mas também as tensões e desafios enfrentados pelos participantes, como a escassez de recursos, a violência e a marginalização social.

Esses mutirões, organizados como uma forma de resistência coletiva, refletem a pedagogia da libertação de Paulo Freire, que vê a educação como um processo de conscientização e empoderamento



das classes populares. A análise também tem revelado a presença de uma forte identidade jesuíta nas atividades da ASIA, evidenciada pela ênfase na formação integral, na espiritualidade e na justiça social.

## 5 A Importância da Memória Coletiva

A preservação da memória coletiva do CEPAC é essencial para a continuidade de sua missão educativa e social. A história da instituição, desde a PONSA até o CEPAC, é uma narrativa de resistência, solidariedade e transformação, que deve ser conhecida e valorizada por todos os membros da comunidade escolar e pela comunidade externa.

### 5.1 Propostas Pedagógicas para a Preservação da Memória

Com base nos resultados da pesquisa, propõe-se a implementação de estratégias pedagógicas no CEPAC que promovam a preservação e disseminação da memória coletiva da instituição. Essas estratégias incluem a organização de eventos comemorativos, a criação de materiais didáticos sobre a história da creche e a realização de atividades educativas que envolvam alunos, professores e pais na construção e preservação dessa memória.

### Conclusão

A história da creche jesuíta no Morro Santa Marta é um testemunho da força do associativismo e da educação como ferramentas de transformação social. Desde sua fundação como PONSA, passando pela UNAPE e chegando ao CEPAC, a instituição tem desempenhado um papel crucial na vida da comunidade de Santa Marta, oferecendo não apenas educação, mas também apoio social e espiritual.

Através da análise das atas de reuniões e mutirões, tem sido possível reconstruir essa história e destacar a importância da pedagogia do mutirão e da teologia da libertação na construção de uma identidade jesuíta no contexto de uma comunidade em situação de vulnerabilidade social. A preservação dessa memória é essencial para garantir que as futuras gerações compreendam e valorizem o legado da instituição.

Referências

ALMELDA, M. J. A educação visual da memória: imagens agentes do cinema e da televisão. *Proposições*, Campinas, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 9-25, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8644074>. Acesso em: 15 ago. 2023.

ARRUPE, Pedro. *Nossos colégios hoje e amanhã*. São Paulo: Loyola, 1981.

BLOCH, M. *Apologia da história: ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, P. (org.). *Compreender*. In: *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 693-736.

BUENO, Rodrigo. *Santa Marta: O Morro e Sua Gente*. Rio de Janeiro: CNSeg, 2010.

COMPANHIA DE JESUS. *Características da educação da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1986.

COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004.

COMPANHIA DE JESUS. *Pedagogia Inaciana: uma proposta prática*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Sucre: 1968-1972*. São Paulo: Loyola, 1981. (Coleção de Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança, v. 1).

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREIRE, Ana Maria Araújo (org.). *Pedagogia da Libertação em Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: Mitos, emblema, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.143-180.

GINZBURG, Carlo. "Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história". São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

KLEIN, Luiz Fernando. Atualidade da pedagogia jesuítica. São Paulo: Loyola, 1997.

KLEIN, Luiz Fernando. Educação Jesuítica e Pedagogia Inaciana. São Paulo: Loyola, 2015.

LE GOFF, J. História e memória. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

MAIA, Pedro Américo; BRAGA, Pascoal Nascimento. Agustín Castejón Garcia, SJ. Centro Cultural João XXIII: Rio de Janeiro, 2001.

MAIA, Pedro Américo; BRAGA, Pascoal Nascimento. Padre Pedro Belissário Velloso Rebello. Rio de Janeiro: Centro Cultural João XXIII, 2002.

PAIVA, R. O concílio, Medellín, Puebla e a educação: guia para leitura e reflexão. São Paulo: Loyola, 1980.

PEPPE, Atilio Machado. Associativismo em rede na Favela Santa Marta (RJ). São Paulo: Editora Dialética, 2022.

REDE JESUÍTA DE EDUCAÇÃO. Projeto Educativo Comum. São Paulo: Loyola, 2016.

## A CONSTITUIÇÃO DOS CURSOS DE CIÊNCIA(S) DA(S) RELIGIÃO(ÕES) NO BRASIL E NA PARAÍBA

*Karla Alexandra Dantas Freitas Estrela<sup>183</sup>*

**Resumo:** Este artigo é fruto de um capítulo da nossa tese de doutorado que se dedicou a refletir sobre o curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e em qual proporção ele se dedica para a constituição laica do Ensino Religioso no processo de formação de seus licenciados. Tal fragmento da tese constitui uma pesquisa histórica bibliográfica que buscou compreender, ainda que brevemente, como surgiu a necessidade de cientificar as religiões e como essa história caminha paralelamente à trajetória do Ensino Religioso em nosso país. Para tanto reunimos recortes e reflexões sobre escritos de vários autores como: João Edênio Reis Vale (a partir de uma entrevista concedida à Marques e Rocha, 2007), Costa (2019), Saviani (2004), Gonçalves e Muniz (2014), Pieper e Rodrigues (2017) entre outros. Para o levantamento da emergência dos cursos de Ciências das Religiões na Paraíba, nos fundamentamos mais especificamente em Silva (2009) e Holmes (2010), dada a escassez de estudos sobre este curso particularmente. Nosso objetivo foi levantar uma reflexão sobre a relação entre Teologia e Ciências da Religião, assim como sobre a ausência de disciplinas e linhas de pesquisa voltadas para as religiões não-cristãs na matriz curricular da maioria dos cursos de Ciências da Religião - que, de certa forma, implica na não desconstrução do perfil teológico nos cursos de CR oferecidos por algumas instituições -, bem como ponderar sobre o futuro dessa ciência.

**Palavras-chave:** Ciências da Religião; Ciências das Religiões; Institucionalização.

### INTRODUÇÃO

Frank Usarski (2013) define que o único objetivo da Ciência da Religião é aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre os fatos da vida religiosa, nunca tecendo apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador, em detrimento de outras. Assim, para Usarski (2013), o cientista da religião se compromete com um ideal não proselitista, se desvinculando de um ideal de “última verdade”, não se detendo a comparar normas e aspectos religiosos com outros critérios ideológicos.

---

<sup>183</sup> Doutora em Educação, professora da Universidade Federal de Campina Grande, professorakarlaestrela@gmail.com.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O início formal das Ciências da Religião no Brasil se deu na PUC-SP e na Metodista, segundo Edênio Valle. A intenção, com a criação destes cursos, era dar um estatuto científico e uma identidade ao estudo da religião no quadro das Ciências Humanas. Para Valle, apesar de haver inicialmente uma influência da Teologia sobre os cursos de CR, estes possuem uma tendência separatista com a qual as Teologias não estão acostumadas a dialogar; por conta disso, após uma discussão epistemológica nos conselhos universitário e de ensino e pesquisa na PUC-SP, ficou decidido transformar a CR em uma disciplina isolada num departamento de Teologia.

Para Valle, as principais diferenças entre o primeiro curso e os cursos que funcionam hoje se baseiam na influência da Teologia da igreja que era muito forte. Na Universidade Metodista, essa influência vinha por meio das pessoas vindas da França, da Universidade de Estrasburgo, protestantes, que tinham feito doutorado em Ciências da Religião. Por outro lado, na PUC-SP, a influência da Igreja nunca foi muito forte, pois no Programa sempre houve uma visão ampla de religião.

A respeito das denominações: *Ciência da Religião*, *Ciências da Religião*, *Ciências das Religiões*, Edênio Valle (2007) observa que cada uma tem vantagens e desvantagens e que, no Brasil, mantém-se a denominação “Ciências da Religião”, porque quando se diz “ciência”, se afirma que as ciências têm um aparato teórico, metodológico e uma epistemologia comum.

Porém, a dúvida de Edênio vem mais da palavra “religião”, porque existe um “mosaico de religiões” que aumenta com a crise da modernidade, de modo que cada indivíduo, cada grupo está criando sua religião, o que torna difícil falar em religião e não em religiões. De todo modo, ele prefere manter “Ciências da Religião”, mesmo que o estudo científico não se faça sobre religião, mas sobre religiões. (MARQUES; ROCHA, 2007, p. 201)

Costa (2019), organiza a história da CR no Brasil em três fases distintas:

- **1ª Fase de 1969 a 1995: início da institucionalização dos cursos**

Quando a CR contava com um curso de bacharelado e três cursos de pós-graduação com mestrado, contudo, o fato da comunidade acadêmica desses cursos ser composta predominantemente por teólogos com formação muito fundamentada teórica e metodologicamente na Teologia e não na Sociologia fez o MEC não os reconhecer (Costa, 2019, p. 63).

Os anos 70 marcaram bastante a história da *Ciência das Religiões*, através de fortes movimentos e ações da UFJF, como: a criação, em 1971, do primeiro departamento de *Ciências das Religiões* na mesma universidade; a tentativa dos docentes de criarem um curso de licenciatura de *Ciências das Religiões*<sup>184</sup> (1974).

Em 1978, foi aprovado o projeto do primeiro mestrado em *Ciências da Religião* do Brasil, na PUC-SP, vinculado ao departamento de Teologia (Costa, 2019). Em 1979, segundo este mesmo autor, é fundado o curso de CR da Universidade Metodista. Em 1985 foi fundada a SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - visando a ser um espaço de debate entre as duas áreas, sem interferência das igrejas, contudo, ela era formada principalmente por teólogos católicos (Costa, 2019). Em 1990, tem início o primeiro doutorado em *Ciências da Religião*, pela UMESP<sup>185</sup> e, em 1993, o mestrado em *Ciências da Religião* pela UFJF (Costa, 2019).

- **2ª fase de 1995 até 2017: expansão e consolidação**

Essa fase é marcada pela criação do FONAPER<sup>186</sup> e da ANPTECRE<sup>187</sup>, que alteram os rumos da área, no sentido de fomentar sua expansão e criar condições para sua futura consolidação.

Em 1996, é publicada a última LDB (9394/96) que mantém em seu artigo 33 a definição de que o ER deve ser ofertado sem ônus para o estado. Este ano também foi publicado o PCNER – Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, pela editora “Ave Maria” (COSTA, 2019), iniciativa do FONAPER, considerando que não havia um fascículo dedicado a essa disciplina dentre os publicados oficialmente pelo MEC.

Em 1997, também é instituída a primeira licenciatura em *Ciências da Religião* do Brasil voltada para habilitação de professores para o ER, pela FURB<sup>188</sup>, em Blumenau-SC e o bacharelado em *Cultura Religiosa* passa a ser ofertado nas Faculdades Integradas Claretianas, em 1999. O ano 2000 marca o início da licenciatura em *Ciências da Religião* em Belém do Pará, no Centro de Ciências Sociais e Educação da UEPA (Santos *et al.*, 2013, p. 65) e do doutorado em *Ciência da Religião* pela UFJF.

---

<sup>184</sup> Negado pelo parecer CFE nº 2.244/1974

<sup>185</sup> Universidade Metodista de São Paulo

<sup>186</sup> Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso

<sup>187</sup> Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

<sup>188</sup> Fundação Universitária Regional de Blumenau

Adiante, no ano de 2002, a licenciatura em *Ciências da Religião*, em Natal-RN, é criada no Departamento de Ciências Sociais da UERN, com forte influência do FONAPER, “tendo mais de 160 formados até 2017” (Costa, 2019, p.58). Em 2005, tem início a especialização em *Ciências das Religiões* pela Universidade Federal da Paraíba. Em 2007, é criado seu Mestrado em *Ciências das Religiões* com referência ao “círculo de Eranos”, incluindo cientistas das religiões como Eliade, Zimmer e Petazzoni. A Licenciatura e bacharelado em *Ciências das Religiões* da UFPB é fundada, em 2008, e, em 2015, seu doutorado (Costa, 2019, p.59-60).

Em 2016, a *Ciência da Religião* é reconhecida como “Área de Avaliação” (AV) 44 da Capes, junto com a Teologia, como resultado da articulação político-acadêmica dos docentes dos programas de pós-graduações das duas áreas, reunidos todos na ANPTECRE (Costa, 2019, p.64).

- **3ª Fase a partir de 2018: disciplinarização articulada**

O que caracteriza a mudança gradual para a terceira fase é a articulação formal entre movimentos ligados à graduação e à pós-graduação na área. Falamos principalmente do diálogo institucional substantivo que ocorreu entre 2017 e 2018 para formulação da DCN das graduações em Ciência da Religião, contando com reuniões no CNE articuladas por três representantes do FONAPER e três indicados(as) pela ANPTECRE, formalizado pela Portaria CNE/CES nº 6/2018 do MEC (Brasil, 2018). O resultado da pressão conjunta de forças da graduação e da pós-graduação mostrou ser forte, pois, mesmo com resistência até de alguns deputados cristãos, as DCN foram publicadas através do Parecer nº 12/2018 e pela Resolução nº 5/2018 do CNE no dia 28 de dezembro. Assim, ao contrário dos dois fatos anteriores (AV na Capes em 2016 e BNCC no MEC em 2017), que ocorreram como lutas distintas das graduações e das pós-graduações, finalmente mostraram o início de um diálogo institucional substantivo entre os dois âmbitos (Costa, 2019, p. 65).

### CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NA PARAÍBA

Na Paraíba, a história da institucionalização das Ciências da Religião caminha paralela ao avanço da legislação sobre o Ensino Religioso após a LDB 9394/96.

Na primeira metade dos anos 90, o Ensino Religioso na Paraíba era ministrado numa perspectiva eminentemente cristã e ficava à mercê dos professores responsáveis por sua aplicação, porque não havia diretrizes, formações continuadas ou mesmo uma orientação sobre sua epistemologia. Assim, a disciplina tinha caráter proselitista, voltada para a transmissão de valores morais e religiosos (Silva, 2009; Holmes, 2010).

Em 1994, a Arquidiocese da Paraíba e a Secretaria Estadual de Educação decidiram que a disciplina seria reorganizada, partindo, inicialmente, da criação da CEER - Coordenação Estadual de

Ensino Religioso e da resolução 119/94, elaborada pelo COER - Conselho Estadual de Educação, que normatizava e regulamentava o ER agora, por meio de uma Comissão Estadual de Ensino Religioso, representada por membros das dioceses da Paraíba e de algumas Igrejas Evangélicas. Entre 1994 e 1996, a COER publicou diretrizes para o ER nas escolas públicas da Paraíba, através das quais foi ofertada a I Capacitação para Professores de Ensino Religioso em âmbito estadual, no ano de 1996, ocasião em que os docentes foram formados para trabalhar a partir do que regia a LDB 5692/71, visto que, a atual LDB não havia sido publicada ainda (Silva, 2009).

Quando a nova LDB (9.394/96) foi publicada, em 20 de dezembro de 1996, a Proposta Curricular das Escolas Estaduais do estado da Paraíba sofreu algumas alterações. Por isso, as aulas de ER passaram a ser realizadas aos sábados, fato que gerou um sentimento de insegurança nos professores sobre o futuro da disciplina, mas essa decisão em pouco tempo foi revogada (SILVA, 2009). Em 1997, o FONAPER coordenou uma mobilização nacional que culminou com a mudança do artigo 33 da LDB 9394/96, que definia um ER sem ônus para os cofres públicos, de caráter optativo (confessional ou interconfessional), e que visasse assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa no Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo, ou seja, livre de confessionalidade (lei 9.475/97).

Neste contexto, a COER se viu na emergência de elaborar uma nova Proposta Curricular Estadual baseada no PCNER, bem como a necessidade de promover cursos de capacitação para os professores de Ensino Religioso. Assim, em 1997, foi promovido o Curso de Capacitação Docente para o Novo Milênio, ministrado pelo FONAPER, por iniciativa da COER (Silva, 2009; Holmes, 2010).

Esse movimento contribuiu para uma ressignificação do ER no estado da Paraíba, pois, pela primeira vez, era apresentada uma proposta curricular para a disciplina voltada para o estudo sobre as religiões ocidentais, indígenas e africanas no estado. Desse modo, até o ano de 2001, aconteceram as formações e o acompanhamento das escolas por uma coordenação específica voltada para o ER, o que era de grande ajuda para os professores. Quando dissemos que as histórias da CR e do ER na Paraíba se entrelaçam, nos baseamos na evidência de que o FONAPER foi, e ainda é, talvez um pouco menos hoje com a publicação da BNCC<sup>189</sup>, muito atuante nas ações acerca do ER no estado da Paraíba.

---

<sup>189</sup> Base Nacional Comum Curricular onde o Ensino Religioso é apresentado como área de conhecimento e não apenas como uma disciplina.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Não obstante, 02 dos 03 professores responsáveis pela construção da proposta curricular do ER do estado da Paraíba são membros do FONAPER, tendo passado, inclusive, por sua equipe de coordenação. Por esse motivo, e comparando as orientações existentes do PCNER (Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso elaborado pelo FONAPER) e as colocadas na proposta curricular estadual, é possível afirmar que as diretrizes são totalmente alinhadas à ideologia deste Fórum.

Conforme Silva (2009), foi por influência do FONAPER que, em 2004, a COER propôs à Universidade Federal da Paraíba, a criação de um curso de licenciatura específico para formar professores de Ensino Religioso (Silva, 2009, p. 63). Mas a universidade contrapropôs começar com um curso de Especialização e assim surgiram, gradativamente, os cursos de Pós-Graduação e Licenciatura em Ciências das Religiões (Holmes, 2010).

Neide Miele e Fabrício Possebom (2012) afirmam que a história das Ciências das Religiões na UFPB data do início dos anos 90, quando em 1994, foi oferecida uma disciplina optativa, *Religião e Sociedade*, para os alunos da pós-graduação em Sociologia (Miele; Possebom, 2012, p. 422).

Conforme os autores, o interesse e a procura dos estudantes estimulou a formação de um grupo de estudos, *RELIGARE*, cadastrado no CNPq em 1996, que publicou e orientou muitos trabalhos importantes durante 10 anos (de 1996 a 2006).

Assim, os cursos de CR, formadores em graduação e pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba, foram institucionalizados a partir da especialização em *Ciências das Religiões* pela Universidade Federal da Paraíba, em abril de 2005, aprovado pela resolução n°. 40/2004 do CONSEPE, seguida pelo mestrado que abriu duas turmas logo em seu primeiro ano, uma em março e outra em agosto de 2007. O PPG-CR foi criado nos termos da Resolução n° 03/2006 do CONSEPE, a licenciatura e o bacharelado em 2008, criado através da Resolução n° 38/2008 (Miele; Possebom, 2012, p. 422). Finalmente, o curso de doutorado em CR, foi criado no ano de 2015.

Quanto ao nome do curso, não foi utilizado 'Ciência(s) da Religião' porque o singular tende a pressupor a existência de um método científico e de um objeto unitário. Entretanto, quem prefere falar de 'Ciências das Religiões' o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico quanto do pluralismo do objeto. Esta foi nossa opção filosófica (Miele; Possebom, 2012, p.422).

Esta mesma justificativa é apresentada no Projeto Político Pedagógico da licenciatura, visto que Miele e Possebom, autores citados, são professores do departamento de Ciências das Religiões da UFPB. O PPP do curso também destaca como sendo seu objetivo

[...] capacitar o profissional em Ciências das Religiões, doravante denominado **religiólogo**, para exercer a docência na disciplina atualmente denominada *ensino religioso* na rede pública e privada, tratando o fenômeno religioso como característica cultural dos povos e patrimônio da humanidade, passível de ser estudado e pesquisado. Este novo tratamento do fenômeno religioso possibilitará o cumprimento da legislação vigente dentro dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso nas escolas (UFPB, 2008, p. 13, grifo nosso).

É importante observar que, no documento oficial do curso, é mencionada a forte relação existente com o FONAPER, a partir da menção ao PCNER, documento não oficial, pois não foi elaborado pelo MEC e não aceito por ele.

## CONCLUSÃO

A partir das constatações que fizemos ao trilhar a linha do tempo da institucionalização dos cursos de CR no Brasil e no estado da Paraíba, consideramos que ainda há muito o que se refletir e debater sobre como estes cursos podem contribuir, verdadeiramente, para garantir a constituição laica do Ensino Religioso no processo de formação de seus licenciados

Concordamos com Antonio Gouvêa Mendonça (*apud* Marques; Rocha, 2007) que faz uma avaliação crítica do processo de implantação dos cursos de Ciências da Religião no Brasil, destacando que estes cursos surgiram no Brasil sem uma crítica prévia ou qualquer análise de seus pressupostos numa tentativa de dignificar estudos relacionados à religião, preocupando-se em distinguir Ciências da Religião de Teologia, por parte da Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião - ANPTER. Além disso, sinaliza sobre a ausência na matriz curricular da maioria dos cursos de Ciências da Religião, de disciplinas e linhas de pesquisa voltadas para as religiões não-cristãs, o que, de certa forma, implica na não desconstrução do perfil teológico nos cursos de CR oferecidos por algumas instituições.

**REFERÊNCIAS**

COSTA, Matheus Oliva da. **Ciência da Religião aplicada como terceiro ramo da religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. Doutorado em Ciência da Religião. PUC-SP, São Paulo, 2019.

HOLMES, Maria José Torre. **Ensino Religioso**: problemas e desafios. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, Centro de Educação, 2010.

MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA, Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil – Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antonio Gouvêa Mendonça. In: **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, março/2007, p. 192-214.

MIELE, Neide; POSSEBOM, Fabrício. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, 2012, p. 403-431.

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Como mobilizar os sistemas públicos de ensino em prol da implementação do concurso para profissionais habilitados em Ensino Religioso? **Diálogo – Revista de Ensino Religioso**, São Paulo, n. 70, p. 59, 2013.

SILVA, Gracileide Alves da. **O ensino religioso na Paraíba**: desafios na formação docente e no contexto educacional. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

UFPB - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA. **Projeto Político Pedagógico do Curso de Ciências das Religiões, modalidade licenciatura**, presencial. João Pessoa: UFPB, 2008.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: **Ciberteologia**: Revista de Teologia e Cultura, Ano X, n. 47, 2013, p. 139-150.

## A APLICAÇÃO DA PEDAGOGIA LIBERTADORA DE PAULO FREIRE NA CATEQUESE RENOVADA: UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL

*Kathleen Vieira<sup>190</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação propõe uma análise comparativa entre os elementos fundamentais do Documento Catequese Renovada (1983) e a pedagogia libertadora de Paulo Freire, sob uma perspectiva decolonial. A Catequese Renovada, um marco na Igreja Católica brasileira, enfatiza uma educação catequética participativa, comunitária e engajada com a realidade sociocultural dos fiéis. Em paralelo, a pedagogia de Paulo Freire destaca a conscientização crítica e a emancipação dos indivíduos através do diálogo e da problematização da realidade. Este estudo busca demonstrar como os princípios freirianos podem ser incorporados na catequese para promover uma educação libertadora, consciente e crítica, que reconheça e valorize as culturas e identidades locais, rompendo com práticas coloniais ainda presentes na catequese tradicional. A metodologia utilizada envolve uma análise documental e revisão bibliográfica sobre os conceitos de pedagogia libertadora, catequese renovada e decolonialidade. A abordagem decolonial permite uma compreensão mais profunda das dinâmicas de poder e das heranças coloniais que permeiam a educação religiosa, promovendo uma perspectiva que valoriza a diversidade e a justiça social. A integração da pedagogia de Paulo Freire na Catequese Renovada pode potencializar o papel da catequese como instrumento de transformação social e cultural, contribuindo para a construção de uma fé mais inclusiva, contextualizada e comprometida com a realidade contemporânea dos fiéis. Este estudo pretende, portanto, fornecer subsídios teóricos e práticos para a implementação de uma catequese que seja verdadeiramente transformadora e libertadora.

**Palavras-chave:** Catequese Renovada; Paulo Freire; pedagogia libertadora; decolonialidade; educação religiosa.

### Introdução

A Catequese Renovada, promulgada em 1983 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), surge como um esforço de atualizar e dinamizar a catequese, buscando torná-la mais participativa e integrada à realidade sociocultural dos fiéis. Paulo Freire, com sua pedagogia libertadora, oferece uma abordagem educacional que enfatiza a conscientização crítica e a emancipação dos oprimidos.

Este artigo explora como a pedagogia de Freire pode ser aplicada na catequese, utilizando o documento Catequese Renovada como base, e examina essa integração sob a perspectiva decolonial, visando superar práticas educacionais coloniais e promover uma educação verdadeiramente libertadora e contextualizada.

---

<sup>190</sup> Mestre e doutoranda em Teologia pela PUCPR. Apoio CAPES. E-mail: kathleenvieira21@gmail.com

## **1 Fundamentos da Catequese Renovada**

### **1.1 História e Contexto**

A Catequese Renovada foi promulgada em 1983 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) como uma resposta às mudanças sociais e eclesiais ocorridas nas décadas anteriores, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965). Este Concílio promoveu uma renovação teológica e pastoral na Igreja Católica, incentivando uma maior participação dos leigos e uma abertura ao diálogo com o mundo moderno. No Brasil, o contexto de ditadura militar (1964-1985) também influenciou a necessidade de uma catequese que fosse mais engajada com a realidade social e política do país. A Catequese Renovada buscava, assim, adaptar os ensinamentos da Igreja às novas demandas culturais, sociais e pastorais, promovendo uma catequese mais próxima da vida cotidiana dos fiéis.

### **1.2 Princípios e Objetivos**

A Catequese Renovada se fundamenta em princípios essenciais, como a centralidade da Palavra de Deus, onde a Bíblia é a principal fonte de inspiração para todas as atividades e ensinamentos catequéticos. Ela destaca a importância da dimensão comunitária, promovendo a vivência da fé em comunidade e a integração dos indivíduos na vida eclesial. A participação ativa de todos os membros da comunidade é valorizada, enfatizando a corresponsabilidade na missão evangelizadora.

Alinhada com a Teologia da Libertação, a catequese adota uma opção preferencial pelos pobres, buscando promover a justiça social e a solidariedade com os marginalizados. Além disso, a catequese é vista como um processo gradual e contínuo de iniciação à vida cristã, acompanhando as diferentes etapas da vida dos fiéis.

Os principais objetivos da Catequese Renovada incluem a formação de cristãos conscientes e comprometidos com sua fé e com a transformação da sociedade. Ela busca integrar a fé com a vida cotidiana, auxiliando os fiéis a vivenciarem os valores cristãos no dia a dia, e promove uma compreensão crítica e contextualizada da fé, em diálogo constante com a realidade sociocultural.

### **1.3 Metodologias e Práticas**

As metodologias e práticas da Catequese Renovada são diversas e incluem a Catequese de Inspiração Catecumenal, que segue um modelo de iniciação cristã semelhante ao dos primeiros séculos, com etapas com pré-catecumenato, catecumenato, purificação e iluminação, e mistagogia. A Leitura Orante da Bíblia incentiva os fiéis a lerem e meditarem as Escrituras de forma orante e reflexiva, aplicando seus ensinamentos à vida pessoal e comunitária. Os Círculos Bíblicos, pequenos grupos de estudo e reflexão, reúnem-se regularmente para discutir e vivenciar a Palavra de Deus em comunidade. A catequese com adultos é destacada pela sua importância, reconhecendo a necessidade de uma formação contínua ao longo da vida. O Método Ver-Julgar-Agir envolve observar a realidade, refletir à luz da fé e tomar decisões concretas para transformar essa realidade. Além disso, o uso de recursos

multimídia e tecnológicos é incentivado para tornar a catequese mais atraente e acessível, especialmente para os jovens. Essas metodologias e práticas visam tornar a catequese uma experiência dinâmica, participativa e relevante, alinhada com os desafios e necessidades do mundo contemporâneo.

## **2. Pedagogia Libertadora de Paulo Freire**

### 2.1 Conceitos e Teorias Principais

A Pedagogia Libertadora de Paulo Freire é uma abordagem educacional voltada para a emancipação dos indivíduos por meio da conscientização crítica e do diálogo. Um dos conceitos centrais é a conscientização, que envolve o processo pelo qual as pessoas se tornam conscientes de sua realidade social, política e econômica, desenvolvendo uma percepção crítica do mundo ao seu redor, o que é essencial para a transformação social. Freire critica o modelo de educação bancária, onde os alunos são tratados como recipientes passivos de conhecimento, propondo, em vez disso, a educação problematizadora, que promove o diálogo e a reflexão crítica, permitindo que professores e alunos aprendam juntos em um processo colaborativo. O diálogo, para Freire, é uma prática de liberdade e uma ferramenta essencial para a conscientização e a construção do conhecimento, baseada no respeito mútuo e no reconhecimento da dignidade do outro.

Além disso, a pedagogia freiriana vê a educação como um meio de libertar os oprimidos, ajudando-os a superar as condições de opressão e a se tornarem agentes ativos de sua própria história. A prática reflexiva, ou práxis, combina ação e reflexão em um ciclo contínuo, permitindo que os indivíduos transformem sua realidade de forma consciente e crítica.

### 2.2 Prática Pedagógica e Metodologia

A prática pedagógica e a metodologia da pedagogia libertadora de Paulo Freire visam transformar a relação entre educadores e alunos, promovendo a participação ativa e crítica dos estudantes. Entre as principais práticas estão os Círculos de Cultura, que são espaços de diálogo sobre temas relevantes para a vida e a comunidade dos participantes, e os Temas Geradores, que partem da realidade dos alunos para estimular a investigação e discussão crítica. A codificação e decodificação são técnicas utilizadas para analisar a realidade dos educandos, promovendo uma compreensão crítica das questões abordadas. A Pedagogia do Oprimido destaca a importância de dar voz aos oprimidos, valorizando suas experiências como base para o aprendizado e a transformação social.

### 2.3. Impacto e Relevância na Educação

A pedagogia libertadora de Paulo Freire teve um impacto profundo e global na educação, influenciando teorias e práticas em diversos contextos. Sua abordagem transformadora destaca a educação como um poderoso instrumento de transformação social, capacitando indivíduos a questionarem e melhorarem suas condições de vida, especialmente através de movimentos de educação popular e programas de alfabetização de adultos. A pedagogia freiriana também contribuiu para o

desenvolvimento da educação crítica, que desafia as estruturas de poder e promove a justiça social, sendo aplicada desde a educação básica até o ensino superior. Freire desenvolveu métodos eficazes para a educação de adultos e alfabetização, particularmente entre populações marginalizadas, com impacto significativo no Brasil e internacionalmente. Sua influência global continua a inspirar educadores e ativistas em todo o mundo, moldando políticas educacionais e práticas pedagógicas em diversas regiões. Em suma, a pedagogia de Paulo Freire promove uma educação que valoriza a participação ativa, a reflexão crítica e a transformação social, sendo ao mesmo tempo relevante e emancipadora.

### **3 Perspectiva Decolonial na Educação**

#### **3.1 Definição de Decolonialidade**

Decolonialidade é um conceito que surge das críticas às estruturas coloniais de poder e conhecimento que continuam a influenciar sociedades pós-coloniais. É um movimento que busca dismantlar as hierarquias e as narrativas impostas pelo colonialismo, promovendo formas de conhecimento e práticas culturais que valorizam as perspectivas e experiências dos povos anteriormente colonizados. Decolonialidade implica uma reavaliação crítica das epistemologias dominantes e a valorização das epistemologias subalternas.

#### **3.2 Educação Decolonial: Teoria e Prática**

A educação decolonial propõe uma abordagem pedagógica que desafia e subverte as lógicas coloniais presentes nos sistemas educativos. Na teoria, ela critica a universalidade e a neutralidade do conhecimento ocidental, propondo uma pluralidade de vozes e saberes. Na prática, a educação decolonial envolve a criação de currículos que refletem as culturas e histórias locais, promovendo metodologias participativas que reconhecem e valorizam as experiências dos alunos. Ela enfatiza a importância do diálogo intercultural e da construção coletiva do conhecimento, desafiando as estruturas hierárquicas tradicionais da educação.

#### **3.3 Relevância na Catequese e na Pedagogia Freiriana**

A perspectiva decolonial é particularmente relevante na catequese e na pedagogia freiriana, pois ambas as abordagens buscam uma educação transformadora e libertadora. Na catequese, a decolonialidade pode ajudar a reconhecer e valorizar as culturas e tradições locais, promovendo uma fé que é relevante e contextualizada para as comunidades. Isso está alinhado com a abordagem da Catequese Renovada, que enfatiza a participação comunitária e a integração da fé com a vida cotidiana. Na pedagogia freiriana, a decolonialidade reforça a crítica às estruturas opressivas e a valorização do diálogo e da conscientização crítica, elementos centrais na obra de Paulo Freire. A integração dessas perspectivas pode promover uma educação mais justa, inclusiva e emancipadora, tanto na catequese quanto em outros contextos educativos.

## **4 Intersecção entre Catequese Renovada e Pedagogia de Paulo Freire**

### **4.1 Convergências e Divergências**

A Catequese Renovada e a pedagogia de Paulo Freire compartilham convergências importantes, como a centralidade do diálogo, que é visto como essencial tanto para a educação quanto para a formação da fé, promovendo a participação ativa e a reflexão crítica. Ambas também buscam a conscientização dos indivíduos, incentivando a transformação social e a justiça, com a Catequese Renovada integrando a fé à vida cotidiana e Freire propondo a conscientização como meio de emancipação dos oprimidos. Além disso, ambas valorizam a cultura local, promovendo uma educação contextualizada que respeita e integra as identidades culturais dos participantes.

No entanto, há divergências marcantes entre as duas abordagens. A Catequese Renovada, originada na Igreja Católica brasileira, tem um foco teológico centrado na evangelização e na formação da fé, enquanto a pedagogia de Freire é uma teoria educacional secular voltada para a transformação social e política. As metodologias específicas também diferem, com a Catequese Renovada utilizando práticas como a leitura orante da Bíblia e os círculos bíblicos, enquanto Freire desenvolveu metodologias como os círculos de cultura e os temas geradores.

### **4.2 Desafios e Potencialidades**

A implementação de práticas decoloniais e freirianas na catequese enfrenta desafios, como a resistência de setores conservadores da Igreja que preferem métodos tradicionais, a necessidade de formar catequistas familiarizados com a pedagogia de Paulo Freire, e a dificuldade em combinar metodologias teológicas com práticas educativas freirianas de maneira harmoniosa. No entanto, essa integração oferece grande potencial, como a promoção de uma catequese transformadora que capacita os fiéis a serem agentes de mudança social, a criação de uma comunidade de fé mais inclusiva e participativa, e a relevância contemporânea, tornando os ensinamentos da Igreja mais aplicáveis aos desafios sociais e políticos atuais. Em resumo, a intersecção entre a Catequese Renovada e a pedagogia de Paulo Freire apresenta uma oportunidade valiosa para renovar a catequese, tornando-a mais participativa, crítica e contextualizada, apesar dos desafios que possam surgir.

## **Conclusão**

A interconexão entre a Catequese Renovada, a pedagogia de Paulo Freire e a decolonialidade revela uma rica oportunidade de transformação no âmbito da catequese. A Catequese Renovada, com seu foco na formação de uma fé contextualizada e participativa, encontra um poderoso aliado na pedagogia freiriana, que promove a conscientização crítica e a emancipação dos indivíduos. Sob a lente da decolonialidade, essa integração não apenas respeita e valoriza as culturas locais, mas também desafia as estruturas opressoras que ainda permeiam a catequese tradicional. Ao combinar esses elementos, a catequese pode tornar-se um espaço de diálogo, inclusão e justiça social, onde a fé se entrelaça com a vida cotidiana e a ação transformadora. Essa abordagem não apenas enriquece a prática



catequética, mas também a torna mais relevante e adaptada aos desafios contemporâneos, contribuindo para a construção de uma comunidade de fé verdadeiramente libertadora e engajada com a realidade sociocultural dos fiéis.

### Referências

ABREU, Wakdir Ferreira (Org.); OLIVEIRA, Damião Bezerra (Org.). **Pedagogias Decoloniais, Decolonialidade e Práticas Formativas na Amazônia**. 1 ed. Curitiba: Editora CRV, 2021.

ALBERICH, Emílio. **Catequese Evangelizadora: Manual de catequética fundamental**. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

BORGES, Valdir. **A Reconstrução de uma Ética Pedagógica Libertadora á Luz de Paulo Freire**. 1 ed. Curitiba: Editora CRV, 2013.

CANSI, Frei Bernardo. **Aspectos Práticos da Catequese Renovada**. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

CARMO, Solange Maria do. **Um mundo secularizado que desafia a catequese**. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 7, n. 1, p. 255-274, jan./abr. 2015. ISSN 1984-3755.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretório Nacional de Catequese. Documentos da CNBB 84**. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catequese Renovada: orientações e conteúdo. Documentos da CNBB 26**. 2 ed. Brasília: Edições CNBB, 1983.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório Geral para a Catequese**. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Novo Diretório para a Catequese**. São Paulo: Paulinas, 2020.

DECAT – Departamento de Catequese do CELAM. **Catequese na América Latina**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

FLEURI, Reinaldo Matias (Org.); OKAWATI, Juliana Akemi Andrade (Org.). **Pedagogias e Narrativas Decoloniais**. Curitiba: Editora CRV, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. 31 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz & Terra, 1970.

MACHADO, A. (Org.); PERETTI, C. (Org.). **Catequese e Pedagogia da Beleza**. 1. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2023.

MOTA NETO, João Colares da Mota. **Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina**. Curitiba: Editora CRV, 2016.

OLIVEIRA, Ralfy Mendes de. **O Movimento Catequético no Brasil.** São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1980.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina.** In: Lander, Edgardo. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

## ENSINO RELIGIOSO E A FORMAÇÃO INTEGRAL DOS ESTUDANTES

*Larissa Costa Marvila*<sup>191</sup>

**Resumo:** Essa proposta chama à reflexão sobre o Ensino Religioso ser uma das bases da formação integral do aluno, pois são complementares e visam proporcionar uma aprendizagem significativa e ensino de qualidade dentro de um contexto de diversidade cultural e religiosa. Essa proposta chama à reflexão. O desenvolvimento desta o Ensino Religioso, a formação integral e como esses temas atuam no desenvolvimento do aluno e seus princípios estão se tornando modelo para a política e prática educacionais. A prática pedagógica para formação integral do aluno tem como eixo princípios que também estão presentes no Ensino Religioso e atuam como parâmetros e paradigmas para a prática escolar. A base metodológica foi a pesquisa de revisão teórica por buscar diferentes concepções sobre o tema em vários bancos de dados. Concluiu-se que a Educação integral e Ensino Religioso executam a mesma função no ambiente escolar, ou seja, destacar e valorizar as diferenças na escola e direcionar os ensinamentos para o respeito e valorização da diversidade religiosa.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; formação integral; contribuições.

### 1 INTRODUÇÃO

Regras, observância, advertências e intermediações sem referenciar divindades, rituais, mitos ou qualquer tipo de manifestação são as características da religiosidade manifestadas em uma diversidade de denominações. Essa pluralidade para Sanchez (2010) desafia o viver e conviver com respeitabilidade e aceitação social e na educação requer parâmetros de epistemológicos para promover a formação integral.

A Educação por ser um direito de todos tem alcance individual e coletivo visando expandir os horizontes pessoais e sociais, além de favorecer o desenvolvimento a partir de uma visão mais participativa, crítica e reflexiva dos grupos sociais. No contexto da formação integral do aluno o propósito é explorar a vivência e experiências diárias que partem dos alunos, vencer as fragmentações curriculares, romper a organização em grades que resulta em disciplinas e aprendizagens isoladas (Castanho; Mancini, 2016).

Convém ressaltar que princípios e valores cristãos compõem a base da formação integral do ser humano que foram reforçados na Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2018) ao trazer uma nova proposta para o Ensino Religioso no âmbito da educação. Considerando que a aprendizagem significativa implica em qualidade do ensino, questiona-se: Quais as contribuições da Religião na formação integral do aluno?

Associar o Ensino Religioso (ER) à formação integral do aluno proporciona uma discussão abrangente sobre sua efetiva participação na aprendizagem e conscientização do aluno a respeitar e

---

<sup>191</sup>Doutoranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória.

dar valor à identidade religiosa. Essa relação integra conhecimento científico que é divergente em vários aspectos do saber religioso. Logo, a educação é meio viável de reunir as duas áreas estabelecendo uma nova oportunidade de obter mais conhecimento. Assim, a relevância social, acadêmica e profissional deste estudo está no fato de a educação construir e socializar esse conhecimento e no Ensino Religioso que deve motivar o respeito e a valorização da religião de cada sujeito.

A metodologia adotada é um estudo de revisão teórica que, de acordo com Gil (2019), busca esclarecimentos e pressupostos de seus fundamentos constituindo uma discussão crítica do Ensino Religioso e formação integral do aluno. O objetivo geral é analisar as contribuições do Ensino Religioso à formação integral do aluno.

## **2 DISCUSSÃO TEÓRICA**

### **2.1 ENSINO RELIGIOSO**

O Ensino Religioso é uma proposta educativa para a rede pública de ensino marcada por polêmica e controversas quanto a sua aplicabilidade em sala de aula. Essa questão já passou por várias reestruturações e, a partir de 2018, tornou-se um componente curricular com a publicação da BNCC que tornou a Ciências da Religião a formação inicial para a prática docente. Dessa forma, determina respeito e valorização da diversidade religiosa em sala de aula, mantendo o proselitismo como um de salas bases apontando um novo contexto de ensino para a educação básica (Maia, 2022).

O ER propõe formar o aluno com princípios e valores concebendo cientificamente e com neutralidade, o interpretando como uma área de conhecimento que representa a intenção da educação. No que tange à sala de aula, Gonzalez e Dias (2022) enfatizam que mesmo com as questões de religiosidade, crença e fé diversificadas ainda assim são elementos que caracterizam a identidade de cada aluno, pois integram a cultura humana em um espaço de pluralidade, ou seja, a escola.

A reflexão e integração do ER, na educação e salas de aulas, são voltadas para a formação integral do aluno, um objetivo que para ser alcançado tem como desafios o preconceito e a diversidade religiosa, além de desenvolver a aprendizagem sem abordar qualquer aspecto de religiosidade manifestada, ou seja, sem proselitismo (Nass, 2023). Escola e o ER devem enfatizar o discurso e interação numa relação ainda pouco praticada em relação quanto ao modo de como o aluno recebe apoio do professor na construção e desenvolvimento de sua própria formação.

### 2.2 FORMAÇÃO INTEGRAL

Na educação brasileira, os princípios da educação integral constituem parâmetros e paradigmas para a prática escolar. O conceito de formação integrada parte da sua intenção de um ensino integrado e pleno que “oportuniza ao aluno compreender partes do seu todo ou da unidade no diverso, trabalha a educação como uma totalidade social, as múltiplas mediações históricas que concretizam os processos educativos” (Ciavatta, 2014, p. 10).

O processo de formação integral do aluno considera alguns pressupostos que se integram na perspectiva de alcançar o objetivo de promover diferentes experiências educativas, o avançar cognitivo e outras dimensões do desenvolvimento humano. Nessa perspectiva, a “proposta curricular deve incluir competências cognitivas e socioemocionais para consolidar a formação integral do aluno, pois desenvolver essas competências aliadas às habilidades cognitivas possibilita planejar e executar melhor os objetivos” (Santos, 2020, p. 36).

O ponto de partida para a formação integral do aluno é a educação integral que agrupa ações educativas relacionadas ao respeito, ampliação da carga horária escolar, projetos educativos centrados em desenvolver, integralmente, as habilidades e potencialidades dos alunos. Um dado importante na proposta de formação integral do aluno é que no prisma da contemporaneidade, estão incluídos outros espaços fora da escola, haja vista que possuem um formato e uma intensão, possibilitando que sejam criadas parcerias voltadas para esse tipo de formação (Bittencourt, 2019). O ER tem base fundamentada em ética, valores e outros princípios que pertencem ao ser humano e que na educação disciplina e impõe normas de conduta e comportamento.

### 2.3 ENSINO RELIGIOSO E FORMAÇÃO INTEGRAL DO ALUNO

Agregar ao ER uma necessidade educacional é um meio de contribuir para a formação integral do aluno em todas as suas dimensões. No ambiente escolar constitui uma metodologia pedagógica disponibilizada para formar indivíduos com maior cautela em relação às diferenças. Ocorre que essa formação serve de parâmetros para qualificar e promover um comportamento e postura que distancia o fundamentalismo religioso (Alves, 2015).

As orientações metodológicas para o ER escolar associado à formação integral diminuirá as questões reflexivas originadas das reflexões sociais, relações humanas e respeito. A demanda social atual é a obtenção e desenvolvimento de um conhecimento cultural baseado na ética, cidadania, a autonomia, responsabilidade visando a solidariedade e princípios fundamentais (Muniz, 2023).

O contexto educacional brasileiro é amplo, contudo, os avanços são poucos relevantes, e maior é a desproporção, ineficiência e comprometimento em relação a formação integral do aluno. “Falta valorizar e enfatizar os princípios religiosos justiça, amor, bondade, verdade, solidariedade, respeito, alteridade, outros atributos e virtudes que necessitam ser direcionados pela escola para consolidar e promover, efetivamente, a formação integral do aluno (Gomes; Fernandes; Schier, 2022, p. 10).

Correlacionar o ER com a formação integral do aluno é avançar em uma dimensão dentro e fora do contexto educacional, a sensibilização. Com essa dimensão é possível integrar os diferenciados aspectos cognitivo, “cultural, social, ético e religioso que pertencem ao aluno, oportunizando que ele estabeleça relações favoráveis a um maior aprendizado em sala de aula por meio do diálogo (Muniz, 2023, p. 4).

Questões suprimidas no Ensino Religioso impedem que os alunos obtenha uma formação integral, evolua e qualifique seu conhecimento.

### **3 CONCLUSÃO**

Ensino Religioso e formação integral é uma temática de muito significado considerando ser um contexto que visa associar e integrar duas áreas que são responsáveis pela construção e evolução do sujeito social. Essa relação, apesar de complicada, deve ser abordada espaço coletivo, manter imparcialidade considerando sua abrangência, diversidade cultural e religiosa, essa abordagem possibilita o desenvolver da formação integral do aluno se ajustada em suas falhas e ineficiências.

A compreensão do Ensino Religioso e da formação integral na educação, no cotidiano da sala de aula, é um objetivo que ainda está sendo processado levando em conta a demanda dos alunos e dos professores. Nessa perspectiva, a formação docente em Ciência da Religião surge como um instrumento para consolidar a prática pedagógica de ER e uma contribuição à formação integral do aluno.

O indivíduo tem como uma de suas principais características ser religioso e não discutir essa questão ER e formação integral é ignorar e impedir que expanda o conhecimento e seus saberes que o acompanha pois sem esse apoio um não existe sem o outro.

## REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Jane. Educação integral no contexto da BNCC. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v.17, n.4, p. 1759-1780 out./dez. 2019. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum>. Acesso em: 6 jun. 2024.

CASTANHO, Marisa Irene Siqueira; MANCINI, Silvana Gomes. Educação Integral no Brasil: potencialidades e limites em produções acadêmicas sobre análise de experiências. **Ensaio: avaliação e políticas públicas em educação**, v. 24, n. 90, p. 225-248, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ensaio/a/CvxP335txBvhGdMJJPtn5Gw/>. Acesso em: 6 jun. 2024.

ClAVATTA, M. O ensino integrado, a politécnica e a educação omnilateral. Por que lutamos?

*Trabalho & Educação*, Belo Horizonte, v.23, n.1, p.187-205, jan.-abr., 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/trabedu/article/view/9303>. Acesso em: 6 jun. 2024.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GOMES, Francisco Fernandes; SCHIER, Derlei Afonso. Ensino religioso na formação integral. **Revista Científica Semana Acadêmica**, 2022. Disponível em:

[https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/tcc\\_artigo\\_ensino\\_religioso\\_na\\_formacao\\_integral-2.pdf](https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/tcc_artigo_ensino_religioso_na_formacao_integral-2.pdf). Acesso em: 6 jun. 2024

GONZALEZ, Keila Patrícia; DIAS, Romualdo. O Ensino Religioso na BNCC: o estudo do fenômeno religioso na escola pública brasileira. **Revista Temas em Educação**, João Pessoa, Brasil, v. 31, n. 1, p. 193-212, jan./abr., 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/download/61776/35393/179887>.

MAIA, Ana Cláudia Fróes. Cenário do ensino religioso na educação básica brasileira. *Rev. Ed. Popular*, Uberlândia, v. 21, n. 2, p. 219-238, maio-ago. 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/63394>. Acesso em: 4 jun. 2024

MUNIZ, Antonio de Moura. Contribuição do ensino religioso na formação integral do aluno. **I seminário acadêmico educação e reflexão sobre as práticas**. Centro de Educação Integrado do Ceará, 2023. Disponível em <https://www.even3.com.br/anais/i-seminario-academico-educacao-e-reflexao-sobre-as-praticas-400141/765157-contribuicao-do-ensino-religioso-na-formacao-integral-do-aluno/>. Acesso em: 6 jun. 2024.

NASS, Luzinete. Crises de um Brasil laico, crises do ensino religioso. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 18, n. 02, e182t01, p. 01-16, jul./dez. 2023. Disponível em:

<https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/29450>. Acesso em: 6 jun. 2024.

SANCHEZ, WL. **Pluralismo Religioso: as religiões no mundo atual**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANTOS, Shaiane Barcellos dos. **As competências socioemocionais e a formação integral do estudante:** uma análise da BNCC. Cruz Alta, 2020. Disponível em:  
<https://repositorio.uergs.edu.br/xmlui/handle/123456789/1655>. Acesso em: 6 jun. 2024.



## EDUCAÇÃO HUMANIZADORA: EM BUSCA DO EQUILÍBRIO NA ERA TECNOLÓGICA

*Leila Maria Orlandi Ribeiro<sup>192</sup>*

**Resumo:** Contrariando prognósticos de que a tecnologia ajudaria a multiplicar as informações e as amizades, muitas pessoas nunca estiveram tão sós e desconectadas como no mundo atual. Questiona-se, então: como conciliar o bem-estar humano e o avanço da tecnologia? O objetivo do trabalho, que trata da “Educação humanizadora em busca do equilíbrio na era tecnológica”, é apontar meios para que as pessoas venham a fazer escolhas de forma ética e responsável diante do avanço da técnica; e, dentre os meios, aponta-se a educação a partir da fé como possibilidade de se desenvolver a consciência crítica em prol do bem de todos. A metodologia é a da pesquisa teórica em obras selecionadas de autores como: Papa Francisco, João Batista Libanio e Fritjofre Capra. Durante o trabalho aborda-se: 1. O desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA) na era da técnica. 2. O apelo a uma tecnologia transparente e inclusiva. 3. Educação com base na fé como via para o novo paradigma na era digital. Conclui-se que a educação, aliada à fé, é um campo propício para o desenvolvimento da crítica consciente no uso das tecnologias digitais, por considerar a compatibilidade da técnica com valores que levem em conta o significado e a dignidade da existência humana. E assim a utilização da tecnologia contribua com um mundo mais equitativo e humanitário.

**Palavras-chave:** tecnologia; ética; educação; fé; humanização.

### Introdução

A técnica continua capaz de modificar a Terra. No entanto, aproxima-te dela como Moisés diante da sarça ardente: “Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é uma terra santa” (Ex 3,5). Assim, o homem moderno, calçado de tanta técnica, ao olhar para a nova sacralidade da natureza, despoja-se dele para tocar-lhe o solo sagrado (Libânio, 2015, p. 87).

Diante da exaltação da técnica, Libânio chama-nos a voltar-nos ao sagrado que existe na natureza, assim como fez Moisés diante da sarça ardente, pois é visível que hoje o mundo da técnica contraria prognósticos de que, nele, as informações e as amizades seriam multiplicadas. Ao contrário, muitas pessoas nunca estiveram tão sós e desconectadas do mundo como estão hoje em dia, acostumadas a fazer tudo com a ajuda da tecnologia. Inclusive na esfera religiosa, a Inteligência Artificial (IA) toma vulto.

Como se vê, os humanos parecem hipnotizadas por seus aparelhos, perdendo a vontade de estudar, de passear ao ar livre e até mesmo de conversar entre si e com os familiares, sem intermediação

---

<sup>192</sup> Leila Maria Orlandi Ribeiro é doutoranda em Teologia na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - BH - MG. Mestra em Teologia pela FAJE (2019-2021). Mestra em Educação pela Universidade de Brasília (1995). Instituição financiadora da pesquisa: CAPES.

das telas. E assim muitos sintomas de vício em eletrônicos aparecem, como a queda no rendimento escolar e no trabalho, a insônia e o nervosismo sem causa aparente.

A rápida difusão de maravilhosas invenções, com funcionamento e potencialidades que muitas vezes nos são indecifráveis, desperta espanto, entusiasmo e também desorientação, que nos colocam diante de questões fundamentais: o que é o homem e qual será o futuro da nossa espécie na era das inteligências artificiais? Como podemos permanecer humanos e orientar para o bem a mudança cultural que vivemos? Como manter a ética no uso da tecnologia, perante a possibilidade de a IA suplantar até mesmo a inteligência humana? A hipótese é que o resgate da origem do ser e a redescoberta da sacralidade da vida colaboram com o equilíbrio entre uso da tecnologia e bem-estar.

Para isso, a educação, com base na fé, tem papel fundamental, na busca de desenvolver o espírito crítico e criativo para o alcance da sintonia entre técnica e dignidade humana. Pois, por mais libertadora que seja a técnica, a razão crítica e a conscientização são sempre mais eficazes. Nesse particular, a educação abre caminho para o ser humano usar as inovações técnicas com lucidez, responsabilidade e ética, com meios que promovem a plenitude da vida.

A metodologia utilizada é a da pesquisa teórica com leituras em obras selecionadas, especialmente do Papa Francisco, de João Batista Libânio e de Fritjofre Capra. Os temas são: 1 Desenvolvimento da IA. 2 Apelo do Papa Francisco para uma tecnologia transparente e inclusiva. 3 Criatividade e diálogo no novo paradigma da educação na era digital.

## **1 Desenvolvimento da inteligência artificial (IA)**

Hoje, as ciências trazem cada vez mais o uso de dispositivos da IA, o que provoca mudanças na forma de interpretar e gerir os seres vivos e as características da vida humana. E a qualidade da inteligência humana se manifesta também na ciência e na tecnologia. Pois Deus deu inteligência ao ser humano como expressão da nossa dignidade, por termos sido criados à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1, 26). E “quando os seres humanos, recorrendo à técnica, se esforçam por que a terra se torne habitação digna para toda a humanidade, agem segundo o desígnio divino e cooperam com a vontade que Deus” (Francisco, 1 jan.2024, p. 1). Assim, o progresso da ciência e da técnica, ao contribuir com uma melhor organização da sociedade humana, com o aumento da liberdade e da comunhão, leva ao aperfeiçoamento do ser humano e à transformação do mundo.

Entretanto, ao lado de muitas conquistas da ciência e da tecnologia minimizarem inúmeros males da vida humana e trazerem inúmeras possibilidades, algumas delas constituem-se um risco para a sobrevivência humana e um perigo para a casa comum (Francisco, LS, 2015, n.104). o que nos leva a interrogar-nos: quais serão as consequências das novas tecnologias digitais? Que impacto elas terão sobre a vida dos indivíduos e da sociedade? Não surpreende que as máquinas auxiliem os humanos em muitos papéis. Inclusive no campo religioso, já foram desenvolvidos *chatbots* para consultas e orientações em assuntos espirituais. Esses recursos permitem interpretar passagens bíblicas, criar palestras, fornecem materiais de estudo e promovem reflexões sobre os textos sagrados.

Porém, podem as máquinas colocar-se no lugar dos teólogos e religiosos? “É importante lembrar que a IA, como o ChatGPT, baseia suas respostas em uma vasta gama de dados, e não tem crenças ou opiniões pessoais” (Testa, s/d, p. 1). Portanto, quem deve estar preparado é o usuário para verificar, à luz da teologia, a precisão das respostas geradas pela IA.

Perante a situação, o Papa Francisco pede que a tecnologia seja transparente e inclusiva. O diálogo “com todos aqueles que procuram o desenvolvimento humano mantém a pessoa em todas as suas dimensões, incluindo as espirituais, no centro do conhecimento e das práticas sociais” (Francisco, 28 fev.2020, p. 1). Não basta, pois, confiar na sensibilidade moral dos pesquisadores tecnológicos, é fundamental a participação de todos os usuários.

A capacidade de alguns dispositivos produzirem textos sintática e semanticamente coerentes, por exemplo, não é garantia de fiabilidade. Diz-se que podem ‘alucinar’, isto é, gerar afirmações que à primeira vista parecem plausíveis, mas na realidade são infundadas ou preconceituosas. Isto coloca um sério problema quando a inteligência artificial é utilizada em campanhas de desinformação que espalham notícias falsas e levam a uma desconfiança crescente. A confidencialidade, a posse dos dados e a propriedade intelectual são outros âmbitos em que as tecnologias em questão comportam graves riscos, aos quais se vêm juntar outras consequências negativas ligadas a um uso indevido, como a discriminação, a interferência nos processos eleitorais, a formação de uma sociedade que vigia e controla as pessoas, a exclusão digital e a exacerbação de um individualismo cada vez mais desligado da coletividade (Francisco, 1 jan.2024, p. 1).

Dianre dos riscos e possibilidades da IA, o Papa Francisco alerta ao desenvolvimento do espírito crítico e da livre consciência, como função da educação.

## **2 Apelo do Papa Francisco para uma tecnologia transparente e inclusiva**

Apesar de se reconhecer o grande potencial que as novas tecnologias oferecem à humanidade, o que se nota hoje em dia é que os usuários da tecnologia são reduzidos a meros consumidores. A discrepância entre poucos que sabem tudo e muitos que sabem nada “entorpece o pensamento crítico e o exercício consciente da liberdade” (Francisco, 28 fev.2020, p. 1). Em consequência, o conhecimento e a riqueza são acumulados nas mãos de poucos, ocasionando o crescimento das desigualdades em ritmo alucinante.

Urge, pois, o desenvolvimento de disposições éticas, com o compromisso de proteger e promover a vida com qualidade a toda a sociedade. A tarefa é caminhar junto com os outros, escutando atentamente e pondo em relação experiência e reflexão. O diálogo assim é frutuoso, quando colocado em prática com os que almejam o desenvolvimento humano em todas as suas dimensões, incluindo as espirituais.

## **3 Criatividade e diálogo no novo paradigma da educação na era digital.**

Não basta confiar simplesmente na sensibilidade moral daqueles que fazem pesquisa e projetam dispositivos e algoritmos; é preciso, ao contrário, criar instâncias intermediárias que garantam a representação da sensibilidade ética dos usuários e educadores (Francisco, 28 fev.2020, p. 1).

Para o Papa Francisco, importa, então, formar um novo tipo humano, dotado de uma espiritualidade mais profunda, de uma nova liberdade e de uma nova interioridade” (apud Francisco, 12 mai.2024, p.1). Esse novo tipo de humanismo, baseado na sabedoria do coração, é “dom do Espírito, que permite ver as coisas com os olhos de Deus, compreender as interligações, as situações, os acontecimentos e descobrir o seu sentido” (Francisco, 12 mai.2024, p.1). Não podemos esperar tal sabedoria das máquinas, mas somente o ser humano pode alcançá-la.

### **3.1 Crescer em humanidade**

Trata-se, pois, de despertar o homem do seu delírio de onipotência, crendo-se sujeito autônomo, separado de toda ligação social e esquecido da sua condição de criatura. Pois, diante do maravilhamento com a técnica, pode ser contaminado pela tentação de se tornar como Deus sem Deus (cf. Gn 3). E querer conquistar com as próprias forças aquilo que deveria, pelo contrário, acolher como dom de Deus e conquistado na relação com os outros. “Por conseguinte, é importante ter a

possibilidade de perceber, compreender e regulamentar instrumentos que, em mãos erradas, poderiam abrir cenários negativos” (Francisco, 12 mai.2024, p.1).

### 3.2 Desenvolvimento do pensamento crítico

A educação, para o uso de formas de inteligência artificial, prepara para o uso de dados. As instituições de ensino são chamadas a ajudar os estudantes e profissionais a assumirem os aspectos sociais e éticos do progresso e da utilização da tecnologia.

É urgente ter em conta não só a desinformação e as notícias falsas, mas a promoção do pensamento crítico e o desenvolvimento da capacidade de discernimento e o combate “à tentação de fazer uma cultura dos muros, de erguer os muros” (Francisco, 1 jan.2024, p.1). E daí venha a impedir o diálogo com as culturas e gerações.

### 3.3 A “algor-ética” e transdisciplinaridade.

A ‘algor-ética’ poderá ser uma ponte para tornar os princípios concretamente inscritos nas tecnologias digitais, através de um diálogo transdisciplinar eficaz. Além disso, no encontro entre diferentes visões do mundo, os direitos humanos são um importante ponto de convergência na busca de uma base comum (Francisco, 14 nov.2019, p. 1).

Urge uma reflexão sobre direitos e obrigações na área da IA. E, certamente, são importantes três coordenadas fundamentais: ética, educação e direito

### 3.4 Criatividade e diálogo no novo paradigma da educação, na era digital, com os jovens em movimento, rumo a um novo misticismo.

O propósito da educação crítica e integral é colocado à prova pela rápida aceleração em que se vive hoje em dia. A existência, presa no turbilhão da velocidade tecnológica e digital, vê mudados continuamente seus pontos de referência. “Neste contexto, perde consistência a própria identidade, e desintegra-se a estrutura psicológica, perante uma mudança incessante que contrasta com a lentidão natural da evolução biológica” (LS, n. 18). O alcance da meta da educação na era da técnica depende, portanto, da libertação dos laços escravizadores da tecnologia, que visam a desintegração do ser humano.

A educação, com base nas raízes, com os educandos em movimento, colabora para a superação da liquidez da cultura atual. Colocar os educandos em movimento para anunciar, por meio do diálogo, suas tradições e valores que embasam a cultura, transforma o estilo de vida, com raízes sólidas. “Agindo deste modo, consigamos sair da crise da civilização em que vivemos” (Francisco, 10 nov.2017, p. 1). E a atitude mais profunda para dialogar é a mansidão. “Ouvir o próximo e depois falar” (Francisco, 21 ago.2013, p. 1).

Na opinião de Fritjof Capra, “o universo deixa de ser visto como uma máquina, [...] para ser descrito como um todo dinâmico, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas [...], como modelo de um processo cósmico, [...] em que o misticismo está sendo encarado seriamente” (Capra, 2006, p. 72-73). Porém, resta-nos questionar: que tipo de misticismo está sendo construído na era digital? Cumpre, então, à educação cultivar as raízes dos educandos e educadores, na sua relação com a tradição, os antepassados e toda a criação.

### **Conclusão**

A era da tecnologia IA tem muito a oferecer aos educadores, teólogos e líderes religiosos. Porém, ela é uma ferramenta e o coração da teologia está no discernimento com base na Palavra e na vontade de Deus. Assim, a inteligência artificial coloca-se a serviço do melhor que existe no potencial humano e não em oposição a ele. Seguem então alguns frutos do estudo, que colaboram com a educação na era da técnica a partir da espiritualidade e da fé.

1 O progresso no desenvolvimento da inteligência artificial sirva à fraternidade, à responsabilidade e ao compromisso da família humana com a criação, para o desenvolvimento integral dos seres humanos e de todas as criaturas.

2 O uso das formas de inteligência artificial não aumente as desigualdades e injustiças presentes no mundo, mas contribua para aliviar muitos sofrimentos que afligem a família humana e a criação.

3 A fé é o fundamento para o futuro da IA, pois o ser humano, considerando-se criatura e não Criador, conscientiza-se de que tudo o que existe merece ser preservado. Assim, é recuperada e conservada a harmonia entre as criaturas e a criação, com respeito e preservação, colocando-se todos a serviço dos irmãos, inclusive das gerações futuras.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Aproveitem-se as oportunidades para se enfrentar os desafios da revolução digital e entregar às gerações futuras um mundo mais solidário e justo. E para não perder a nossa humanidade, procuremos a Sabedoria que existe antes de todas as coisas (cf. Eclo 1, 4), que, passando através dos corações puros, prepara amigos de Deus e profetas (cf. Sb 7, 27).

### Referências

CAPRA, Fritjofre. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.

FRANCISCO PP. **Carta enc. Laudato si' (LS)**. 24 mai.2015. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 26 maio 2024.

FRANCISCO PP. **Discurso aos participantes na plenária da Pontifícia Academia para a Vida**. Vaticano, 28 fev.2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html) Acesso em: 23 maio 2024.

FRANCISCO PP. Discurso aos participantes na plenária da Pontifícia Academia para a Vida. 28 de fevereiro de 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html) Acesso em 23 mai.2024. (Francisco, Discurso aos participantes no Encontro dos «Minerva Dialogues». 27 mar.2023).

FRANCISCO PP. Discurso aos participantes na plenária da Pontifícia Academia para a Vida. 28 de fevereiro de 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html) Acesso em: 23 maio 2024.

FRANCISCO PP. Mensagem para o Dia Mundial da Paz. 1º DE janeiro de 2024. Inteligência Artificial e Paz. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 24 maio 2024.

FRANCISCO PP. Mensagem para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais. Para uma tecnologia humana, a inteligência artificial parte da sabedoria do coração. 12 mai.2024. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 26 maio 2024.

FRANCISCO PP. Discurso aos Clérigos Regulares Pobres da Mãe de Deus das Escolas Pias (Escolápios). Santa Sé, Vaticano, 10 de novembro de 2017. P. 1. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/november/documents/papa-francesco\\_20171110\\_scolopi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171110_scolopi.html). Acesso em: 14 fev. 2024.

FRANCISCO PP. Discurso aos estudantes e aos professores do Colégio Japonês Seibu Gakuen Bunri Junior High School de Saitama – Tóquio. A Santa Sé, Vaticano, 2013. P. 1. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/august/documents/papa-francesco\\_20130821\\_collegio-saitama-giappone.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130821_collegio-saitama-giappone.html). Acesso em: 14 fev. 2024.

FRANCISCO PP. **Discurso aos participantes no Congresso “Child Dignity in the Digital World”**, 14 nov.2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2020/acta-marzo2020.pdf>. Acesso em: 26 maio 2024.

LIBÂNIO, João B. **A Ética do Cotidiano**: obra póstuma do teólogo. São Paulo: Paulinas, 2015.

TESTA, Dante. Como o Chat GPT pode auxiliar na religião. Disponível em: <https://dantetesta.com.br/como-o-chat-gpt-pode-auxiliar-na-religiao>. Acesso em 23 mai.2024.



## O PAPEL DO ESPORTE NA PROMOÇÃO DA CULTURA DE PAZ

*Maria de Fátima Carvalho Moreno\**

**Resumo:** Este artigo de revisão integrativa investiga o papel do esporte na promoção da cultura de paz. Fundamentando-se na premissa de que a prática esportiva pode ser uma ferramenta poderosa para construir ambientes pacíficos e inclusivos, a análise abrange estudos recentes publicados entre 2020 e 2023, que destacam como atividades esportivas podem contribuir para a coesão social, resolução de conflitos, e desenvolvimento de habilidades sociais e emocionais. O objetivo do estudo é revisar e sintetizar os achados mais recentes sobre o impacto do esporte na promoção da cultura de paz, identificando práticas e programas eficazes. A metodologia adotada envolveu uma pesquisa extensiva na base de dados Google Scholar, utilizando palavras-chave específicas para selecionar artigos, relatórios e estudos de caso relevantes. Foram estabelecidos critérios rigorosos de inclusão e exclusão, resultando na escolha de cinco artigos principais para a revisão. Os resultados da revisão apontam que o esporte pode efetivamente promover a coesão social ao facilitar a interação entre indivíduos de diferentes grupos sociais. Além disso, práticas esportivas bem estruturadas demonstraram ser eficazes na resolução de conflitos, promovendo habilidades como cooperação, respeito mútuo e espírito de equipe. Conclui-se, portanto, que o esporte é uma ferramenta valiosa e eficaz na promoção de uma cultura de paz, sugerindo que futuros estudos devem explorar as condições e contextos que potencializam essa eficácia, bem como desenvolver métricas para avaliar seu impacto a longo prazo.

**Palavras-chave:** esporte; cultura de paz; coesão social; resolução de conflitos; desenvolvimento humano.

### INTRODUÇÃO

A promoção da cultura de paz é um objetivo fundamental para o desenvolvimento sustentável e harmonioso das sociedades contemporâneas. Em um mundo marcado por conflitos e divisões sociais, a busca por estratégias eficazes que promovam a convivência pacífica e a coesão social é mais urgente do que nunca. Nesse contexto, o esporte tem emergido como uma ferramenta poderosa, capaz de transcender barreiras culturais, sociais e econômicas, promovendo valores de respeito, cooperação e compreensão mútua. Diversos estudos apontam para o potencial transformador do esporte, não apenas como uma atividade recreativa, mas como um veículo de mudança social e promoção da paz.

O esporte, ao proporcionar um espaço de interação e colaboração, facilita a construção de laços sociais entre indivíduos de diferentes origens e contextos. Esse ambiente inclusivo e democrático promove a integração social, combatendo preconceitos e estereótipos. Além disso, a prática esportiva

---

\* Mestranda em Ciências da Religião – Faculdade UNIDA – Espírito Santo. Email: famore07@gmail.com

estimula o desenvolvimento de habilidades interpessoais e emocionais, como a empatia, a resiliência e o trabalho em equipe. Esses aspectos são fundamentais para a formação de cidadãos conscientes e comprometidos com a cultura de paz.

No entanto, para que o esporte alcance seu pleno potencial como promotor da cultura de paz, é essencial que suas práticas sejam bem estruturadas e orientadas por profissionais qualificados. A formação contínua de treinadores e educadores em técnicas de mediação de conflitos e promoção de valores pacíficos é crucial. Programas esportivos inclusivos, acessíveis e adaptados às necessidades dos participantes garantem que todos possam se beneficiar das atividades esportivas, independentemente de suas condições socioeconômicas ou físicas. Dessa forma, o esporte pode realmente cumprir seu papel transformador na sociedade.

Esta pesquisa tem como objetivo revisar e sintetizar os achados mais recentes sobre o impacto do esporte na promoção da cultura de paz, identificando práticas e programas eficazes. A metodologia adotada envolveu uma pesquisa extensiva na base de dados Google Scholar, utilizando palavras-chave específicas para selecionar artigos, relatórios e estudos de caso relevantes publicados entre 2020 e 2023. Os resultados desta revisão integrativa fornecerão insights valiosos sobre como o esporte pode ser utilizado de forma estratégica para promover a paz e a coesão social, contribuindo para a construção de sociedades mais justas e harmoniosas.

## **METODOLOGIA**

Com base no objetivo da pesquisa, pauta-se em revisar estudos recentes (últimos cinco anos) sobre o impacto do esporte na promoção da cultura de paz, identificando práticas e programas que têm se mostrado eficazes. A metodologia adotada para esta revisão integrativa está fundamentada no modelo proposto por Whitemore e Knafl (2005), que visa combinar dados teóricos e empíricos de diferentes estudos para proporcionar uma compreensão mais ampla e profunda do tema pesquisado. A revisão integrativa é uma abordagem metodológica que permite a síntese de conhecimento de forma crítica e abrangente, possibilitando a inclusão de diversos tipos de pesquisa (Whitemore; Knafl, 2005).

Para a realização desta revisão integrativa, a base de dados Google Scholar foi selecionada como a principal fonte de pesquisa. Os critérios de inclusão foram definidos para abranger somente artigos publicados em português, no período de 2020 a 2023. A pesquisa foi realizada utilizando um

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

conjunto de palavras-chave específicas: "esporte e cultura de paz" (22.400 publicações), "esporte e ensino religioso" (19.200 resultados), e "esporte, cultura de paz, ensino religioso escolar" (11.500 resultados). Esses termos foram escolhidos para capturar uma ampla gama de estudos que abordassem diferentes aspectos do tema central.

No processo de exclusão, focou-se especificamente na busca por artigos que tratassem de "esporte e ensino religioso escolar" e "cultura de paz", restringindo a seleção aos artigos de revisão. Este critério de exclusão foi aplicado para garantir que apenas estudos com análises detalhadas e aprofundadas fossem considerados. Após a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão, foram encontrados 41 artigos relevantes. Desses, foram selecionados os cinco que mais contribuíam para o tema da pesquisa, com base na relevância e na profundidade das análises apresentadas.

A metodologia adotada para esta revisão integrativa seguiu as etapas recomendadas por Whitemore e Knafl (2005): identificação do problema, busca na literatura, avaliação de dados, análise e síntese. Através desse processo, foi possível obter uma compreensão abrangente do papel do esporte na promoção da cultura de paz, destacando práticas eficazes e identificando lacunas na literatura que podem orientar futuras pesquisas.

**Quadro 1** – Revisão e análise dos 5 artigos que mais contribui para o nosso tema.

Ano	Título	Autores	Resumo
2023	ENSINO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DA CULTURA DE PAZ: PROPOSTAS DE ATIVIDADES PARA O ENSINO FUNDAMENTAL – ANOS FINAIS	AQUINO, Aline Alencar	O artigo discute como o Ensino Religioso (ER), enquanto área do conhecimento integrante da BNCC, pode ser considerado uma estratégia hábil para a promoção da cultura de paz nas escolas. Aborda o ER e a cultura de paz, o ER no Ensino Fundamental - Anos Finais, propõe uma atividade pedagógica para o ER na perspectiva da

			<p>cultura de paz e apresenta propostas de atividades a serem desenvolvidas no EF - Anos Finais. Conclui que, a partir das propostas de ações pedagógicas difundidas, o ER pode ser considerado uma ferramenta eficaz para a promoção da cultura de paz quando as ações forem postas em prática no contexto escolar.</p>
2020	<p>INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS NO ESPORTE: UMA REVISÃO DE LITERATURA</p>	<p>CANAVEZI Lucas de Oliveira</p>	<p>O estudo busca investigar como esporte e religião se relacionam e a interferência que esses fatores geram nos praticantes religiosos, partindo do pressuposto de que existem relações e interferências entre eles. Foi realizada uma revisão bibliográfica e documental de artigos científicos, reportagens, filmes, revistas, periódicos eletrônicos, livros, vídeos que pudessem corroborar com maior embasamento para discutir a temática, esclarecendo pontos e traçando possíveis relações existentes que englobem os fenômenos estudados.</p>
	<p>A promoção da educação para a paz na</p>	<p>CRUZ, Catharina Eugeni Schier da;</p>	<p>Este estudo possui características de uma pesquisa exploratória,</p>

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

<p>2023</p>	<p>educação básica, através da educação física: análise das produções (2007- 2016) do programa de desenvolvimento educacional do Paraná à luz das cinco pedagogias da paz</p>	<p>SALLES Filho, Nei Alberto.</p>	<p>pois visa identificar propostas pedagógicas da Educação para a Paz a fim de analisar a promoção da Educação para a Paz na Educação Básica através da Educação Física. A análise da presente pesquisa ocorreu através das cinco pedagogias para a promoção de uma Educação para a Paz, descrita e publicada pelo autor Salles Filho (2016) com base na Teoria da Complexidade do filósofo e sociólogo francês Edgar Morin.</p>
<p>2022</p>	<p>O papel social da escola na construção da cultura de paz</p>	<p>BORBAI, Magdala Costa; SALES, Thayná da Silva; SILVA, Givanildo da.</p>	<p>O objetivo desta pesquisa foi analisar a concepção dos profissionais da educação sobre o papel social da escola na construção da cultura de paz, tendo como ponto de partida a discussão sobre as práticas de construção de cultura de paz no contexto escolar. A metodologia foi qualitativa e exploratória, utilizando questionário aplicado online. Os principais resultados apontaram que a escola exerce papel importante nesse processo, uma vez que é responsável pela formação intelectual, social,</p>

			política e ética dos indivíduos, considerando todos os elementos educativos presentes no seu contexto.
2021	Mídia, cultura de paz e educação física escolar	PATRINHAN Giseli Fregolente I, Marcos AMÉRICO.	Ao observar o cotidiano escolar é possível verificar a grande influência midiática no comportamento dos alunos, chamando a atenção ao fato de que exercem papel fundamental no contexto de reprodução e propagação de violências. Cabe à instituição escolar lidar com esses conflitos e promover situações de aprendizagens voltadas para a propagação de uma cultura de paz. Este artigo traz reflexões sobre essas questões e relato de uma intervenção realizada com alunos do ensino fundamental II de uma escola pública estadual durante as aulas de Educação Física. A inspiração veio da concepção filosófica e a proposta metodológica de Paulo Freire. Foi detectada a necessidade de se pensar em uma comunicação que não se resume somente a contar os fatos ocorridos, mas que analise as causas, promova

			espaços de reflexões, proponha soluções, contribuindo para uma transformação em nossa sociedade.
--	--	--	--

**Fonte:** Autorial própria.

## CONCLUSÃO

A revisão integrativa dos estudos recentes revela, de maneira inequívoca, que o esporte desempenha um papel crucial na promoção da cultura de paz. As práticas esportivas, quando bem estruturadas e implementadas, têm a capacidade de fomentar a coesão social, facilitar a resolução de conflitos e promover o desenvolvimento de habilidades essenciais para a convivência pacífica. Esses resultados destacam a importância de integrar o esporte como uma estratégia central em programas e políticas voltadas para a construção de sociedades mais harmoniosas e inclusivas.

A capacidade do esporte de reunir indivíduos de diferentes origens e promover a interação positiva entre eles é um dos aspectos mais destacados pelos estudos revisados. Essa interação promove a compreensão mútua e o respeito, elementos fundamentais para a construção de uma cultura de paz. Além disso, o esporte oferece um ambiente controlado onde habilidades de resolução de conflitos podem ser praticadas e aprimoradas. A ênfase em valores como fair play, cooperação e respeito às regras contribui significativamente para o desenvolvimento de atitudes pacíficas entre os participantes.

No entanto, para que o esporte seja realmente eficaz na promoção da cultura de paz, é crucial que as atividades esportivas sejam bem planejadas e conduzidas por profissionais qualificados. Programas esportivos devem ser inclusivos, acessíveis e adaptados às necessidades dos participantes, garantindo que todos tenham a oportunidade de se beneficiar. A formação contínua de treinadores e educadores em técnicas de mediação de conflitos e promoção de valores pacíficos é essencial para maximizar o impacto positivo do esporte.

Futuros estudos devem se concentrar em explorar mais profundamente as condições e contextos em que o esporte pode ser mais eficaz na promoção da cultura de paz. É importante desenvolver e implementar métricas robustas para avaliar o impacto das iniciativas esportivas a longo prazo, permitindo uma melhor compreensão de como essas práticas contribuem para a transformação

social. Além disso, a colaboração entre pesquisadores, educadores e formuladores de políticas pode potencializar os benefícios do esporte, assegurando que ele continue a ser uma ferramenta poderosa para a construção de um mundo mais pacífico e justo.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Aline Alencar. **Ensino religioso na perspectiva da cultura de paz: propostas de atividades para o ensino fundamental – anos finais.** 2023. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/view/3164> Acesso em 11 de jun. 2024.

CANAVEZI, Lucas de Oliveira. **Influências religiosas no esporte: uma revisão de literatura.** 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/03b54d28-4519-4cb2-8756-8c460c3648aa> . Acesso em: 11 de jun. 2024.

CRUZ, Catharina Eugeni Schier da; SALLES Filho, Nei Alberto. **A promoção da educação para a paz na educação básica, através da educação física: análise das produções (2007-2016) do programa de desenvolvimento educacional do Paraná à luz das cinco pedagogias da paz.** 2023. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/1559>. Acesso em: 15 jun. 2024.

BORBAI, Magdala Costa; SALES, Thayná da Silva; SILVA, Givanildo da. **O papel social da escola na construção da cultura de paz.** 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revpemo/article/view/8677>. Acesso em: 11 jun. 2024.

PATRINHAN, Giseli Fregolente; AMÉRICO, Marcos. **Mídia, cultura de paz e educação física escolar.** 2021. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/13581> . Acesso em: 11 jun. 2024.

WHITTEMORE, R.; KNAFL, K. **The integrative review: updated methodology.** *Journal of advanced nursing*, v. 52, n. 5, p. 546-553, 2005.



## CATEQUESE E MÍDIAS DIGITAIS: OPORTUNIDADE PARA UMA EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA E HUMANIZANTE

*Maria Eliene Pereira de Oliveira<sup>193</sup>*

**Resumo:** A cultura digital ocasionou grandes transformações na vida do ser humano contemporâneo. É inegável que as mídias digitais, quando bem usadas, são oportunidades para contagiar o mundo com a energia do Evangelho. Nesse âmbito, uma evangelização inculturada precisa considerar essa realidade da geração digital, uma vez que ela faz parte do cotidiano tanto do(a) evangelizador(a) como de seus interlocutores (as). Neste contexto, a evangelização por meio da catequese exige do catequista e da catequista métodos e linguagens atualizados para chegar à mente e ao coração de seus interlocutores(as) que, em sua maioria, são nativos digitais. Mas isso não basta. A coerência entre o que ele ou ela dizem e o modo como vivem e testemunham sua fé são imprescindíveis nesse processo evangelizador. Por outro lado, sendo a catequese uma ação evangelizadora da igreja, faz-se necessário que corrobore na educação de seus catequizandos(as) e catecúmenos(as) para o correto uso das mídias digitais. “A catequese na era digital será personalizada, mas nunca um processo individual: do mundo individualista e isolado das mídias sociais se deve passar à comunidade eclesial, lugar no qual a experiência de Deus se realiza em comunhão e partilha da vivência” (Diretório Para a Catequese, 2020, n. 372). Evangelizar hoje vai além da transmissão de conteúdos de fé. São necessários o testemunho e a atualização da linguagem desses conteúdos para que todas as gerações possam receber a proposta de Jesus Cristo, que atualiza-se continuamente, favorecendo o diálogo entre os nativos e os imigrantes digitais. É preciso habitar este sexto continente que é a internet de forma humanizante. A respeito disso, diz o Papa Francisco em sua mensagem para o 58º Dia mundial das comunicações sociais: “somos pessoas, não algoritmos” (Francisco, 2024). Portanto, nossa reflexão aqui aponta para as oportunidades que as mídias digitais podem oferecer quando operadas de modo humanizante.

**Palavras-chave:** catequese; evangelização; inculturação; mídias digitais; inteligência artificial.

### Introdução

Após o Concílio Ecumênico Vaticano II, a Igreja Católica tem se empenhado para que os fiéis compreendam que a catequese é evangelização, e como tal, precisa se adequar continuamente ao contexto em que vivem os sujeitos da evangelização. Nesse sentido, as novas tecnologias são ferramentas que contribuem para a ação evangelizadora com métodos e linguagens novos para chegar aos homens e às mulheres de todos os tempos e lugares. É sob essa perspectiva que o presente artigo reflete sobre como a catequese deve inculturar-se no ambiente digital.

---

<sup>193</sup> Mestranda em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (MG), FAJE. Bolsista FAPEMIG. Licenciada em Filosofia pela PUC Paraná; Bacharel em Teologia pela PUC Minas; Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelo Instituto Prominas Serviços Educacionais, PROMINAS, Brasil. *E-mail:* ireliene@gmail.com.

Na primeira parte, considerar-se-á o caráter evangelizador da catequese e seus esforços para uma contínua atualização quanto ao método e à linguagem, além do seu olhar constante e cuidadoso sobre os sinais do tempo. A segunda parte refletirá de modo sucinto sobre a contribuição das mídias digitais para a evangelização, transformando dificuldades em potencialidades, uma vez que no ambiente evangelizador é necessário usar meios e métodos de forma dinâmica, com criatividade e inventividade, sem perder de vista o núcleo da evangelização.

## 1 Catequese e Evangelização

Desde seu nascimento nas primeiras comunidades cristãs, a catequese é ação evangelizadora. Como tal, não pode ignorar os sinais dos tempos. É necessário que continue a atualizar a linguagem e o método preservando seu conteúdo. Ela nasceu numa tradição oral e foi progredindo, se atualizando. Belinquete diz que a evangelização começou quando os anjos anunciaram a boa-nova aos pastores. A boa-nova fez eco na mente e no coração daqueles pastores que, admirados e desejosos de verem o Salvador, correram ao seu encontro e eles mesmos se tornaram mensageiros dela (Belinquete, 2011, p. 3). Portanto, é papel da catequese fazer ecoar na mente e no coração dos seus interlocutores a boa-nova do reino.

A longa caminhada da evangelização com a catequese teve seu ápice nos séculos II ao IV com as catequeses mistagógicas, e nos séculos III ao V com o catecumenato. Depois passou por um longo inverno que a arrefeceu, e de iniciação à vida cristã tornou-se uma catequese de instrução. Sobreviveu à cristandade, à era dos catecismos e manuais, devocionais, doutrinárias etc. Foram séculos entre avanços e retrocessos. Mas a catequese sobreviveu seguindo o dinamismo do Espírito e cumprindo o mandato de Jesus Cristo: “Ide, portanto, fazer discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-lhes a guardar tudo o que eu vos tenho ordenado” (Mt 28,19-20a).

Nesse sentido, deve-se considerar todos os esforços realizados para uma evangelização inculturada, graças aos movimentos de renovação que antecederam o Concílio Vaticano II, como movimentos bíblicos, laicais, missionários, litúrgicos, ecumênicos, teológicos e sociais (Libânio, 2005). Eles foram basilares para o movimento de renovação catequética que ainda hoje tenta passar da reflexão à práxis. Na esteira da renovação para a evangelização, é imprescindível o papel dos meios de comunicação como instrumentos para a evangelização, desde que usados retamente. Nesse âmbito, o

decreto Inter Mirífica corrobora para assegurar a validade dos meios de comunicação para a evangelização. “[...] A Igreja Católica se vê premida pela necessidade de evangelizar. Compete-lhe anunciar a salvação por todos os meios, inclusive pelos meios de comunicação social, lembrando aos seres humanos como usá-los devidamente” (Inter Mirífica, 1965, n.3).

Como pode ser percebido, desde o Vaticano II o agente evangelizador é incentivado a usar os meios que o progresso oferece a fim de que o Evangelho chegue a todas as culturas. Hoje, de modo especial, pode-se dizer: e que chegue até ao sexto continente, que é a internet. Todavia, é importante ressaltar a observância aos critérios do Evangelho à luz do Espírito Santo, pois somente na escuta do Espírito é possível discernir os novos caminhos para a evangelização no meio digital.

Graças às novas tecnologias, os dispositivos móveis conectam bilhões de pessoas diariamente, tornando possível estar em dois lugares ao mesmo tempo, ou seja, é um entrelaçamento entre o mundo real e o virtual. Enquanto resultado da inteligência humana isso é maravilhoso, mas é necessário também reconhecer os malefícios que esse movimento provoca no ser humano, levando-o à fragmentação, à solidão, à subjetividade dos fatos, à moral confundida com autoritarismo etc. Nesse sentido, o diretório para a catequese adverte: “[...] a ação eclesial deve dar a conhecer as possíveis ambiguidades de uma linguagem sugestiva, mas pouco comunicativa da verdade” (Diretório para a Catequese, 2020, n.364). Diante disso, faz-se necessário tecer relações sólidas nos ambientes virtual e real. Só assim é possível humanizar o mundo digital, dado que o problema não é que a inteligência artificial (IA) pode substituir o ser humano, mas desumanizá-lo.

### 1.1. Da proclamação oral às mídias digitais

Considerando que a renovação catequética passa também pelo contexto em que vive o sujeito da evangelização, para que este continue se atualizando é necessário inculturá-lo na cultura digital para que o Evangelho chegue aos nativos digitais. Neste âmbito, pode-se dizer que a inculturação do Evangelho também passa pela inculturação digital do evangelizador e da evangelizadora. Portanto, não basta mudar o meio; é necessária mudança de mentalidade, de linguagem e de método.

Nesse sentido, a fé continua sendo condição *sine qua non* para o catequista e a catequista, mas habitar as redes e, usar as mídias não é mais uma escolha, mas uma necessidade que se impõe. É necessário que o evangelizador e a evangelizadora habitem o sexto continente para lá também serem

testemunhas credíveis do amor de Deus que quer abraçar a todos. Um cristão e uma cristã de fé madura sabe que é possível fazer experiências reais no ambiente virtual, mas isso dependerá de quem o habita. A esse respeito assim diz o diretório para a catequese: “No processo do anúncio do Evangelho, a verdadeira questão não é como utilizar as novas tecnologias para evangelizar, mas sim como *se tornar uma presença evangelizadora no continente digital*” (Diretório para a Catequese, 2020,n.371).

A evangelização no contexto atual exige do agente evangelizador uma mente aberta aos sinais dos tempos e uma perspicácia para não se deixar manipular pelo digital. Nesse sentido, a igreja alerta para a necessidade de uma educação midiática. “Na interminável produção digital, os analfabetos contemporâneos serão aqueles que não sabem perceber a diferença qualitativa e veritativa dos diversos conteúdos digitais dos quais estão diante” (Diretório para a Catequese, 2020, n. 368). Portanto, é urgente uma evangelização qualitativa no mundo virtual, uma vez que a maioria dos sujeitos da evangelização são crianças, adolescentes e jovens, ambos nativos digitais. Numa sociedade onde o mundo físico e o virtual convivem simultaneamente, a boa-nova do reino precisa cada vez mais ser proclamada com eficácia, sem falseamento ou ideologias, pois Jesus Cristo é uma pessoa, não uma ideia. Nesse sentido, a evangelização sempre será portadora de esperança em todos os tempos e contextos em que vive a humanidade, e a catequese tem a missão de proporcionar a essa geração de nativos e imigrantes digitais um encontro pessoal com Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

## **2 Evangelização no ambiente digital**

Num passado longínquo os homens e as mulheres narraram sua experiência com Deus escrevendo em pergaminhos, enquanto num passado mais recente eles o fizeram no papel. Hoje, a quarta revolução industrial proporcionou aos cristãos não apenas registrarem essa experiência por meio do impresso, mas tê-la na palma da mão e ouvi-la onde e quando quiser com a ajuda da IA. Apesar de essa praticidade ainda não ser acessível a todos, não é possível ignorá-la, pois isso tornou-se normal em todo o mundo. É claro que a IA tem aspectos positivos e negativos, mas seu uso cresce exponencialmente. Mesmo não se sabendo até aonde ela pode chegar, no momento pode ser de grande ajuda no que se refere à evangelização de crianças, adolescentes, jovens e adultos.

Nesse sentido, se catequese é fazer ecoar na mente e no coração dos interlocutores a boa-nova do reino, as mídias digitais representam uma ferramenta que pode fazê-la ecoar para além dos

limites geográficos. Assim sendo, as novas tecnologias não devem amedrontar o evangelizador e a evangelizadora, mas estimular a abertura ao novo, sem absorver tudo de modo acrítico. Em vista disso, o decreto Inter Mirífica já alertava os jovens a usarem os meios de comunicação social com moderação, aprofundando o que viam, ouviam e liam (Inter Mirífica,1965). No período em que foi promulgado esse decreto, essa advertência dirigia-se especialmente aos jovens; hoje, no entanto, se estende também à catequese de iniciação à vida cristã. Por conseguinte, os catequistas e as catequistas também devem ser pessoas preparadas para o uso das mídias digitais.

Ao partir dessa premissa, pode-se dizer que uma catequese evangelizadora deve ser inculturada e ao mesmo tempo atenta ao uso correto das mídias digitais para poder dialogar com os catequizandos e catecúmenos de hoje. Se os catequizandos e catecúmenos fizerem uso correto das mídias, eles serão capazes de humanizar esse ambiente tão técnico e mutável, onde o imaginário algumas vezes é mais real que a própria realidade.

No que se refere à IA, seus nove titãs não estão preocupados com a evangelização. Eles pretendem que suas máquinas pensantes possam aumentar seus lucros, mesmo que isto signifique subverter a humanidade (Webb, 2020). Mas ela está aí e faz parte do cotidiano das pessoas, e por isso pode ser usada para a evangelização. Cabe ao evangelizador e a evangelizadora não se deixarem consumir por ela (há relatos de pessoas que desenvolveram sentimentos em relação às máquinas a ponto de sentirem saudades da Alexa como se fosse um membro da família, afinal de contas, ela é mais que um despertador. A Alexa lê as notícias do dia, apaga a luz, toca sua música preferida, escolhe o restaurante conforme seu gosto etc).

Considerando o fato de que a catequese está sempre se atualizando para poder cumprir sua missão evangelizadora, na atualidade faz-se necessário usar dos meios que o progresso oferece, porque os interlocutores da evangelização também são protagonistas da própria evangelização. Eles desejam fazer a experiência do Deus de Jesus Cristo em todos os aspectos da vida: eles desejam viver uma fé em sua integralidade, e as mídias digitais fazem parte do seu cotidiano. Embora não seja possível uma catequese de iniciação à vida cristã só na modalidade *on-line*, é possível usar as mídias para acessar conteúdos que fazem parte da educação da fé, desde que verificados a veracidade da fonte a fim de evitar polarizações, posturas tradicionalistas, intolerância religiosa, desrespeito à diversidade ou divisões dentro da igreja.

Cabe ao evangelizador e a evangelizadora habitar as redes com inteligência, pois a IA trouxe muitas contribuições para melhorar a presença do ser humano no mundo digital, as quais destacamos a liberdade de expressão, a difusão e a troca de informações mais rápidas, mais interconexões entre os indivíduos e os grupos (Schwab, 2016). Nesse âmbito, o evangelizador e a evangelizadora podem qualificar o ambiente digital com contribuições significativas. Isto não quer dizer que os catequistas ensinarão sobre como as mídias digitais devem ser utilizadas; aqui, o que interessa é dizer que uma boa catequese, hoje, deve proporcionar aos catequizandos e aos catecúmenos uma profunda experiência de Deus, para que, ao habitar as redes eles o façam de modo cristão. Por exemplo: um cristão de fé madura não pode espalhar *fake news*, pois isso fere o oitavo mandamento, que é não levantar falso testemunho. Além disso, divulgar notícias falsas é uma atitude que pode levar à morte antes da morte, uma vez que a pessoa difamada dificilmente consegue reparar o mal provocado, mesmo quando se prova o contrário do noticiado, já que a dúvida permanece no imaginário coletivo.

Portanto, no contexto da evangelização com a catequese, as redes sociais constituem um espaço de construção de saberes que podem ajudar os catequizandos e os catecúmenos a alcançarem uma fé madura a ponto de habitarem o sexto continente com mais qualidade, desde que usando os meios, e não se tornando objetos desses meios. Usar os *smartphone* para pesquisas com temas da catequese educa o algoritmo que tende a oferecer ainda mais conteúdo religioso e catequético aos catequizandos e catecúmenos.

As mídias digitais possibilitam interconexões com pessoas de todo o mundo. Nesse sentido, um itinerário catequético atualizado deve adequar métodos e linguagens para o mundo digital. O uso correto dessas mídias na evangelização corrobora uma comunidade que professa a fé não apenas com palavras, mas com o testemunho de quem deixou-se encontrar por Deus e viu aos poucos a vida sendo transformada. O Espírito Santo vai ensinando a discernir e a fazer as escolhas certas e prepara o crente para dialogar com as realidades que a vida apresenta, fazendo-o compreender que sempre haverá mais de um ponto de vista sobre os fatos. O critério teológico será sempre a práxis de Jesus Cristo. Ele é o paradigma.

## **Conclusão**

Ao término dessa reflexão, pode-se dizer que tratou-se de um tema que permanece em aberto para novas hermenêuticas, mas cabe ressaltar que o homem e a mulher contemporâneos vivem um

momento singular no tocante à vida cristã. Os avanços tecnológicos fizeram emergir uma nova antropologia e um sexto continente, onde homens e mulheres de todas as idades fazem interconexões diariamente. Nesse sentido, a evangelização será sempre desafiadora no continente digital. É papel do evangelizador e da evangelizadora que a iniciação à vida cristã no ambiente digital tenha implicações diretas no modo de viver e de testemunhar a fé. Uma catequese evangelizadora deve considerar a realidade de catequizandos e catecúmenos e averigua-la à luz do Evangelho. Portanto, sugere-se reconhecer o potencial das mídias digitais e seu crescimento exponencial como oportunidades para que a boa-nova chegue a todas as gerações.

### REFERÊNCIAS

A Bíblia: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

BELINQUETE, José. História da catequese em Portugal, Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste. v.1. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2011.

FRANCISCO. Inteligência artificial e sabedoria do coração: para uma comunicação plenamente humana. Mensagem para o 58º Dia mundial das comunicações sociais. Cidade do Vaticano, 24 jan. 2024. Disponível em <https://is.gd/dmcs2024>. Acesso em: 20. maio 2024.

LIBÂNIO, João Batista. Concílio Vaticano II em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

PAULO VI. Decreto do Concílio Vaticano II sobre os meios de comunicação social. Inter Mirífica. São Paulo: Paulinas, 1965.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. Diretório para a Catequese. São Paulo: Paulinas, 2020.

SCHWAB, Klaus. A quarta revolução industrial. São Paulo: Edipro, 2016.

WEBB, Amy. Os nove titãs da IA. Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.

## A LEI 10.639/ 2003 E SUAS CONTRIBUIÇÕES DAS RELAÇÕES ÉTNICAS NA DISCIPLINA DO ENSINO RELIGIOSO

*Maria Luzinete Paulo Ferreira*

**Resumo:** A Lei 10.639 origina-se de caminho de lutas dos movimentos sociais históricos do povo negro, dos espaços das associações e entidades negras para o espaço mais institucionalizado do sistema político, que vem incluir no currículo oficial da rede de ensino de todo o país a obrigatoriedade da temática História e Cultura afro-brasileira. A disciplina de Ensino Religioso não poderia eximir-se dessa responsabilidade, sendo parte integrante da formação básica do cidadão, promovendo o respeito pela diversidade religiosa e abordando questões étnicas e morais. Neste sentido, aponto algumas questões com intuito de compreender os conteúdos relacionados a lei 10.639, colaborando com as relações étnicas do Ensino Religioso, tornando esses ensino-aprendizagem, um ambiente educacional propício a liberdade de consciência, crença e o respeito aos direitos humanos, tais como: Reconhecer a história das lutas do povo negro e sua diversidade religiosa; Compreender o conteúdo programático da Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicas Raciais; Proporcionar práticas pedagógicas de acordo com competências e habilidades do Ensino Religioso em conformidade a Lei 10.639. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica e o estudo em campo, com utilização de materiais previamente elaborados. Perante o exposto apresentado, esta pesquisa, cujo tema é Como os professores de Ensino Religioso do Fundamental I frente a Lei 10.639/2003: Análise dos currículos e práticas pedagógicas, pretendo expor algumas dificuldades para ser trabalhado a cultura afro-brasileira na disciplina de Ensino Religioso, para que esse tema avance na base da educação, valorizando a diversidade cultural e religiosa com uma conduta crítica a qualquer forma de intolerância, discriminação e violência ao ser humano.

**Palavras-chave:** religião; educação; racismo; respeito.

### Introdução

Várias mudanças ocorreram após a Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003, que tornou obrigatória a inclusão da história e cultura afro-brasileira na grade curricular do ensino fundamental e médio. Esta legislação modificou a Lei 9.394 de 1996, que em sua versão original pouco abordava a questão étnico-racial. A promulgação dessa lei foi resultado de anos de luta dos movimentos sociais. Para aprofundar o tema e orientar as instituições de ensino, o

Ministério da Educação publicou em 2024 as Diretrizes Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Estas diretrizes promoveram uma abordagem no sistema de ensino, enfatizando as relações étnico-raciais como conteúdo curriculares. Após 20 anos de sua promulgação, a lei 10.639/2003, embora tenham sido alcançados avanços significativos e o debate tenha se tornado mais presente no cenário político e social, ainda há necessidade de muitas transformações na implementação dessa lei no cotidiano escolar.

Para este estudo optamos em compreender os conteúdos relacionados a lei 10.639, colaborando com as relações étnicas do Ensino Religioso, tornando esses ensino-aprendizagem, um ambiente educacional propício a liberdade de consciência, crença e o respeito aos direitos humanos,



tais como: Reconhecer a história das lutas do povo negro e sua diversidade religiosa; Compreender o conteúdo programático da Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicas Raciais proporcionando práticas pedagógicas de acordo com competências e habilidades do Ensino Religioso. A metodologia estudada orientou-se pelo uso da abordagem qualitativa por compreender que a pesquisa qualitativa estuda aspectos subjetivos de fenômenos sociais e de comportamento humano, de acordo com o tempo, local e sua cultura. Além de estudar o objeto pesquisado, leva em consideração e observação o contexto em que está inserido e as características da sociedade a que pertence, buscando explicações para os fenômenos na compreensão das relações humanas, conflitos, crenças e valores. Assim, a pesquisa foi organizada quanto aos procedimentos, inicialmente realizou-se a pesquisa bibliográfica e posteriormente o estudo em campo. A pesquisa será realizada em escolas de ensino público no município de Fortaleza, com professores que atuam no ensino infantil e no fundamental. Para coleta de dados, foi utilizado um questionário aberto com questões subjetivas, o qual foi encaminhado aos sujeitos participantes através de xerocados ou via internet.

Esta dissertação está organizada em seções distintas, além da Introdução. A primeira seção intitulada Reconhecer a história das lutas do povo negro e sua diversidade religiosa; Compreender o conteúdo programático da Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicas Raciais proporcionando práticas pedagógicas de acordo com as competências e habilidades do Ensino Religioso.

A próxima seção, trazendo como título Itinerário Metodológico, apresenta o percurso metodológico da pesquisa. Nela são descritas as características da pesquisa, os caminhos metodológicos percorridos, as etapas de sua natureza e outras informações referentes a esse processo. São expostos os objetivos da investigação, apresentando e caracterizando lócus e sujeitos em estudo e os instrumentos utilizados para coleta de dados.

Na seção de Análise de Dados, já que a escola pode contribuir desenvolvendo meios que possibilitem a construção da representatividade negra e o enfrentamento do preconceito e uma educação antirracista, então exige uma mudança na sociedade e, assim, insere-se questões de como essas transformações poderão acontecer, buscando analisar, o preconceito étnico-racial na escola, como ele se manifesta, quais os comportamentos que o tornam claro e evidente, expressões preconceituosas.

## **1 Reconhecer a história das lutas do povo negro e sua diversidade religiosa**

Na história de nossa civilização, o racismo é uma forma de discriminação racial baseada no conceito de que existem diferenças hierárquicas entre seres humanos e que uma raça é superior às outras, com base em diferentes motivações, mas especial as características físicas e outros traços de comportamento das pessoas. E apesar de já termos avançado em algumas frentes, é necessário entendermos o passado, ainda precisamos muito mudar o presente. No Brasil, existe a necessidade de recuperar a história dos afrodescendentes, de revelar o horror sofrido pelos escravos no Brasil. A

educação ao longo dos anos, manteve durante grande período da nossa história, os interesses da classe dominante, uma educação pensada pela igreja católica com influência do governo português.

A luta dos movimentos negros é uma forma de sintetizar todas as reivindicações ao longo da história pelos direitos da população negra e não poderia ser diferente o papel da escola na desconstrução do racismo, preconceito e discriminação. A homologação da Lei 10.639/03 vem mostrar para o educando que este negro tem uma história a ser estudada, e foram os construtores do país chamado Brasil. Vale ressaltar, que os professores brasileiros, no exercício de sua função, não estão preparados para trabalhar com a igualdade racial conforme a Lei 10.639/03 determina, isto confirma que ainda precisamos de uma ampla discussão e revisão sobre a prática docente no que concerne à temática dos afrodescendentes.

Nesta perspectiva, esta seção vem trazer questões relevantes para a reflexão e o debate, necessário da constituição histórica da escravidão no Brasil, sua diversidade religiosa e as lutas em prol da inclusão dos negros em uma sociedade racista.

#### 1.1 Conhecendo um pouco da história da constituição da escravidão e sua diversidade religiosa

Nos três séculos de colônia de Portugal, o Brasil foi sinônimo de escravidão e os escravos eram as mãos e os pés do senhor de engenho. A chegada dos primeiros escravos africanos, coincide com ciclo econômico, transformando não só o Brasil, mas também os hábitos e costumes europeus. O Brasil se tornou uma fonte de riqueza de Portugal, o consumo de açúcar estava em ascensão na Europa e as famílias burguesas devoravam doces e guloseimas feitas com açúcar, passando assim, o comércio deste nobre produto resultado de fortunas.

O Brasil passou a ser um empreendimento internacional, que envolvia capitais, equipamentos, empresas açucareiras e traficantes de escravos. A produção cada vez maior de açúcar, precisava ser coordenada e cronometrada, os cativos passavam a ser submetidos a jornadas diárias de trabalho exaustivo e, por vezes, desumano. O trabalho começava ao nascer do sol e ia até o anoitecer, chegava às vezes a dezoito ou vinte horas, não tinham nenhuma segurança no serviço, alguns sofriam mutilações ou até a morte. Os mais jovens e fortes levavam vantagem, enquanto os mais fracos e idosos só conseguiam preencher a cota ao anoitecer e sob pressão do chicote, além de tudo isso, havia jornadas extras, de mais três ou quatro horas de trabalho, como construção e o reparo de cercas, a abertura de valetas, a capinagem das áreas em volta das casas e outros serviços

Percebe-se nesta conjuntura política que a igreja pregava os ensinamentos do evangelho, porém na prática atuava com os interesses do mercado como escravizar e ter lucro do sofrimento humano, era dúbia, sua posição. Nunca a instituição da igreja, seja católica ou protestante, até o final do século XIX, foi contra a escravidão, com pouquíssimas exceções, nunca deixou de se envolver no comércio e na exploração de mão de obra cativa. As instituições religiosas possuíam e comercializavam escravos com a mesma naturalidade de qualquer outra empresa ou associação, sendo assim, parte da burocracia estatal portuguesa.

Vale ressaltar que as colônias eram controladas pela igreja, a qual exercia o papel de guardiã das leis e dos bons costumes, já que o governo da colônia não podia estar em todos os lugares e as regras ditadas pela igreja valiam para brancos e negros. Os paroquianos deveriam denunciar parentes, vizinhos e amigos por crimes de fé contra a igreja católica. A igreja católica interferia até no comportamento sexual das pessoas, jamais um branco poderia casar com uma negra, era comum na época casar a escrava amancebada com o branco, com outro negro, tudo era justificado, para evitar as ofensas a Deus e o perigo de expor suas almas ao inferno. Entre os séculos XVI e XVIII, a Inquisição portuguesa abriu cerca de 40 mil processos em todo o império colonial. Desde do início da colonização o catolicismo foi identificado como necessário e juridicamente como entidade, com aspecto patriarcal com finalidade de integrar escravos e outros dentro do poder e produção da cana de açúcar. Apesar do catolicismo ser predominante na colônia, não conseguiu oprimir plenamente, houve uma combinação de crenças, práticas e elementos culturais misturados a diversas partes do continente africano trazido pelo seu povo para o Brasil.

### **2 As lutas em prol da inclusão dos negros em uma sociedade racista**

O Quilombo dos Palmares foi o maior, mais importante e mais duradouro reduto de escravos fugitivos na época colonial, lutavam contra a condição de escravo e chegaram a oferecer resistência contra o sistema escravista. O Zumbi dos palmares, importante líder, lutou pela liberdade de culto e religião, pelo fim da escravidão. Fato como esse comprava a realidade é apresentada na experiência de vida de alguns personagens ilustre de nossa história, não poderia ser diferente na educação, antes de existir o aparato legal da história e cultura afro-brasileira, os movimentos em prol desse conhecimento como pastorais da Consciência Negra (APNs) e o Grupo da Consciência Negra (GRUCON). Ambos tiveram papel importante na formação de quadros políticos e dos direitos da população negra no país. Desta forma, Com novas transformações políticas no Brasil, no final dos anos 1970, surge uma ação coletiva com objetivo de unificar a luta dos afrodescendentes: Movimento Negro Unificado (MNU) Com essa ação coletiva o desenlace no termo negro assume uma postura completamente política, por meia dela, foi definitivamente incorporada na Constituição de 1988, a primeira a incluir o racismo como crime.

#### **2.1 O conteúdo programático da Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnicas Raciais proporcionando práticas pedagógicas de acordo com as competências e habilidades do Ensino Religioso.**

Após uma história marcada por racismo, desigualdades, violências e desrespeitos aos direitos humanos, nosso país aprovou um dispositivo legal como forma de reparar uma dívida social com uma cultura negada e marginalizada. No dia 09 de janeiro do ano 2003, foi aprovada a Lei Federal nº 10.639, que foi instituída no governo do Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, atendendo as reivindicações de décadas do Movimento Negro.

Destarte, a Lei 10.639/2003 versa que a cultura e história afro-brasileira estejam inseridas no currículo escolar. As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicas-Raciais

e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana aprovam e fundamentam a inclusão da lei, que tem como desígnio corrigir as injustiças, combater discriminações e preconceito, enfatizando a inclusão social e o exercício pleno da cidadania àqueles que estão inseridos no sistema educacional brasileiro (Brasil, 2004).

Nesta perspectiva compreende-se que essas Diretrizes evidenciam a necessidade de políticas especiais que revertam o padrão excludente estabelecido no Brasil, que historicamente impediu muitos brasileiros negros a ter acesso à educação escolar e sua permanência (Brasil, 2004). Neste sentido, esta lei modificou a legislação de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/1996), designando a obrigatoriedade do ensino de cultura africana e afro-brasileira nas escolas públicas e privadas de todos os estados e municípios brasileiros. A Lei foi uma conquista das lutas contra o preconceito e o racismo, foi fruto de movimentos políticos negros no Brasil, sendo uma base para o enfrentamento se estabelecendo como um direito jurídico e social dos brasileiros na medida em que valoriza e salvaguarda a história afro-brasileira (Rocha, 2011).

A obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana não deve se restringir apenas às disciplinas sugeridas pela Lei 10.639/03, como Educação Artística, Literatura e História do Brasil, mas deve, também, ensinar em outros contextos didático-pedagógicos. De acordo FONAPER, 2024, o Ensino Religioso dedica-se ao estudo dos conhecimentos religiosos, englobando conceitos e culturas diversas, tradições espirituais, religiões e filosofias de vida. Esta abordagem enfatiza a interculturalidade e a ética da alteridade, que tem como objetivo fomentar um ambiente educacional que valorize o conhecimento sobre as diversas tradições religiosas e culturais, enfatizando a importância da liberdade de consciência, crença e o respeito aos direitos humanos, pondo de acordo a Lei 10.639, que representa um avanço na democratização do currículo.

## **Conclusão**

É nesta perspectiva que a Lei 10.639/03 e suas diretrizes são criadas, no sentido de rever os privilégios de alguns sujeitos históricos em detrimento de outros, como forma de afirmar as identidades dos grupos que foram esquecidos. Desta forma, busca a equidade de direitos na educação, mas que se amplia para todos os setores da sociedade, a fim de lutar contra as desigualdades nas relações raciais que são refletidas nas relações de poder estabelecidas. Trabalhando em conjunto com as leis, compreendemos a importância das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (2004), ao estabelecer orientações de conteúdo que devem ser incluídos e as modificações necessárias nos currículos escolares, em todos os níveis e modalidades de ensino.

## Referências

ENSINO religioso nas escolas públicas [recurso eletrônico]: guia prático para implantação/implementação desse componente nos currículos escolares / coordenação Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, Rede Nacional de Licenciaturas em Ensino Religioso; equipe e organização Adecir Pozzer ... [et al]. Florianópolis: FONAPER, 2024. E-book (22 p.).

OLIVEIRA, Fábio Roberto. O ensino religioso na escola: uma indagação difícil. **Revista Científica Semana Acadêmica**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 01-13, 2019. Disponível em: [https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/ensino\\_religioso\\_3.pdf](https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/ensino_religioso_3.pdf). Acesso em: 03 jul. 2024.

PIEPER, Frederico. **Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil**. Um estudo de caso. *Numen, Juiz de Fora*, v. 21, n. 2, p. 232-291, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/22366296.2018.v21.22159>. Acesso em: 03 jul. 2024.

SANTOS, Rodrigo Oliveira. Ciência da Religião e Ciência da Religião Aplicada à Educação. **Revista de Educação ANEC**, Brasília, v. 45, n. 158, p. 87-104, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.22560/reanec.v45i158.205>.

SANTOS, Rodrigo Oliveira . Congresso Nacional. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade de temática **“História e Cultura Afro-Brasileira”**, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003. MEC/SECAD/SEPPPIR.

SWEET, James H. Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, 300p.

SILVA, Antonio Novaes da Silva; ROCHA, Solange. À Luz da Lei 10.639/03. Avanço e desafios: Movimentos sociais negros, legislação educacional e experiências pedagógicas, **Revista da ABPN.V.5**, Nº11.Jul.- out.2013. p.55-82. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista>.<sup>1</sup> Acesso em: 03 jul. 2024.

## O ENSINO RELIGIOSO E SUAS CONTROVÉRSIAS

*Marli Turetti Rabelo Andrade<sup>194</sup>*

Resumo: Na sociedade contemporânea, globalizada e multicultural, o Ensino Religioso é uma área de conhecimento determinante, visando compreender as diferentes crenças, práticas e valores religiosos, que permeiam a vida das pessoas. Neste contexto, as Ciências da Religião surgem, ofertando uma abordagem crítica e analítica para a compreensão das expressões religiosas. O artigo propõe construir uma abordagem entre a importância das ciências da religião para o ensino religioso, narrando as experiências humanas e contextualizando a sociedade, para compreender as diferentes práticas, crenças e valores religiosos que estão enraizados, na vida do ser humano. Analisa-se a importância das ciências para o ensino religioso, ao fornecer uma estrutura metodológica e teórica sólida para o estudo das religiões. Que busca compreender a religião como fenômeno humano complexo, contextualizado historicamente, culturalmente e socialmente. Ao empregar métodos interdisciplinares, como a antropologia, sociologia, história e a filosofia em estudos sistematizados, contribui-se com uma visão ampla e aprofundada das diversas tradições religiosas. Ao analisar o impacto causado pela criação e utilização da inteligência artificial no campo religioso, em relação às questões contemporâneas, que geram os conflitos inter-religiosos, como a ética, a moral e as transformações das tradições religiosas, questiona-se sobre o papel da religião, nas esferas públicas, que geram desafios em capacitar alunos e professores, para contribuir de forma respeitosa, e com o pensamento crítico, para compreender as complexidades das crenças, e costumes do ser humano. Ao motivar, a compreensão intelectual e o desenvolvimento de habilidades interpessoais, para uma boa convivência social, é inegável a contribuição de ciências da religião, para o ensino religioso, como ferramenta efetiva do saber, para promover a compreensão, a tolerância, e o diálogo entre os diferentes grupos religiosos, na construção social, de um mundo mais justo, pacífico e inclusivo.

**Palavras-chave:** Ciências da Religião; diversidade religiosa; Ensino Religioso.

### 1. INTRODUÇÃO

Apesar das inúmeras controvérsias, sobre a disciplina do Ensino religioso, que faz parte do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião, que contribui para formação dos professores para as escolas públicas e privadas, ao recordar sobre os dispositivos constitucionais, na aplicação da temática, diz o Artigo 19 da Constituição Federal de 1988, descrito logo a seguir:

[...] em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna,

---

<sup>194</sup>Doutorado e Mestrado em Educação: Universidade Tuiuti do Paraná; Pós-Graduação em Ciências da Religião: Centro Universitário Cidade Verde; Licenciatura em Filosofia, História e Sociologia: UNINTER; Professora do Ensino Superior II - Centro Universitário Internacional UNINTER; contato: [marli.an@uninter.com](mailto:marli.an@uninter.com).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, [...] Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embarcar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público; II - Recusar fé aos documentos públicos; III - Criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si (Brasil,1988).

Sem distinções entre brasileiros ou preferências entre si, é de interesse público brasileiro manter o Ensino Religioso, como parte dos currículos das escolas públicas oficiais do Ensino Fundamental, envolvendo a questão de laicidade do Estado, uma realidade socioantropológica, da diversidade dos credos, e da alta complexidade religiosa e cultural. Que envolve o avanço das tecnologias, quando muitos estudiosos consideram improvável, que uma máquina possa ganhar consciência, e outros pesquisadores atribuem a um aprendizado ilimitado das máquinas. Com efeito, é uma situação cheia de controvérsias, que tiram os educadores da zona de conforto, ao pensar sobre os problemas sociais, econômicos, políticos, na evolução e avanço da tecnologia, embora, possa abrir novas possibilidades, para compreender as práticas religiosas, crenças e valores religiosos. O potencial da tecnologia, na educação, é um recurso de interação e conexão global, que excede as fronteiras geográficas, e ainda não sabe medir o impacto, das considerações éticas, morais, ou as mudanças nas tradições religiosas, e o novo papel da religião na esfera pública. O estudo e a reflexão sobre a religião, religiosidades, e a educação, cuja verdadeira importância, reside na capacidade de fornecer uma estrutura metodológica e teórica sólida para entendimento e compreensão, da educação, no ensino religioso, ao: 1) conhecer o tema, com o objetivo de considerar as questões de crenças, e costumes, ao longo da história; 2) reconhecer sob uma visão mais crítica e reflexiva sobre as mudanças nas tradições religiosas no uso da IA, e suas implicações; 3) analisar o papel da religião na esfera pública. Justificando, ou relevando, que o ensino religioso não se limita à simples exposição das doutrinas ou práticas religiosas, mas busca compreender a religião, como fenômeno humano complexo, e contextualizado historicamente. Ao empregar o método sistematizado e interdisciplinar, de várias áreas de conhecimento, como a antropologia, sociologia, história e filosofia, para ofertar uma visão ampla, da diversidade religiosa e cultural, brasileira, respeitando o outro e sua crença, indagamos: qual é a característica religiosa e efetiva da sociedade atual? As questões de debates e controvérsias, no ensino religioso, envolvem processos históricos referentes à ação de educar. Conforme Saviani (2000/2008), no campo pedagógico, há um empilhamento de teorias, entretanto, a ciência não é um acúmulo de conhecimentos, mas a transmissão crítica do conhecimento, para criar a possibilidade de transformação individual e social. A educação é pensada a partir dos problemas da realidade, no contexto social. Para, Saviani (1992, p.30) a “[...]”

especificidade da educação como referida aos conhecimentos, ideias, conceitos, valores, atitudes, hábitos, símbolos sob o aspecto de elementos necessários à formação da humanidade”. Porém, no mistério da fé, a interpretação, e a confiança no desconhecido, está no âmbito da aceitação.

Segundo Chizzotti (2008), o tema, está em conexão com a concepção do problema, e traz a cosmovisão do pesquisador, experiências e vivências sociais, culturais, acadêmicas, profissionais e religiosas. O professor que prepara as aulas, está na categoria de trabalho não material, que Saviani (2000), considera responsável, pela transmissão de ideias, cultura e o saber escolar.

Conforme Vásquez (1970, p.12) “ética e moral, é um princípio de boa conduta, que conduz a praticar o bem e evitar o mal, ética faz parte da ciência, ou seja, a filosofia, que responde a retidão dos costumes, e compartilha do sistema de valores, a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”. A metodologia, caracteriza-se em uma pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa, com a contribuição de vários autores, segundo Severino (2007), a pesquisa bibliográfica, é a partir do registro disponível, e conforme Minayo (2009) explicita que a pesquisa qualitativa ocupa-se com um nível de realidade que não pode ser quantificado, isto é, trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. A pesquisa conta três tópicos enumerados, explicitando sobre as questões éticas, educacionais e religiosas, o impacto da inteligência artificial na religião, e o papel da religião na esfera pública. A reflexão, fornece diversas informações, e promove discussões construtivas, proporcionando o acesso às informações, conhecimentos interativos e conexões globais, buscando enriquecer significativamente o aprendizado religioso, a religiosidade e a educação.

## **2 .AS QUESTÕES ÉTICAS, EDUCACIONAIS E RELIGIOSAS**

Ao conhecer o tema, com o objetivo de considerar as questões de crenças, e costumes, ao longo da história, é preciso recorrer aos estudos da antropologia e filosofia, que enriquecem as questões éticas, sociais e religiosas, na concepção do ser humano. A educação assinala a promoção do ser humano, em conexão, com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), homologado pelo Ministério da Educação (MEC), em 20 de dezembro de 2017, no Ensino Fundamental, documento de competências gerais, e específicas, agregado ao currículo, do Projeto Político Pedagógico (PPP). A ação educativa, está sendo desenvolvida num contexto existencial concreto. Os objetivos indicam o foco da ação, e sintetizam o esforço do professor mediar a transformação e desenvolvimento do aluno,



pelo evento do processo educativo, em conexão com as atividades, da sociedade contemporânea. Scheler (1941/1942), em sua obra “O formalismo na ética e a ética material dos valores”, considera os valores intelectuais, superiores aos valores econômicos, ao dar ênfase aos valores intelectuais do que aos econômicos (Scheler citado em *Ética, Educação e Cidadania*. Dermeval Saviani – Revista Nº 15). Os objetivos educacionais dependem das prioridades ditadas pela situação em que se desenvolve o processo educativo, no entanto, a religião, é um tema com determinantes precedentes, na sua abordagem antropológica, filosófica, sociológica, e outras área de conhecimento, presente na diversidade religiosa, na distinção das crenças e práticas religiosas, com elementos de linguagem e interpretação, que caracterizam a religião e sua cultura. Assinalando a identidade do indivíduo, na sua crença, costumes e hábitos.

### **3 O IMPACTO DA INTELIGENCIA ARTIFICIAL NA RELIGIÃO**

Ao reconhecer sob uma visão mais crítica e reflexiva sobre o avanço e desenvolvimento das tecnologias, e o uso da inteligência artificial (IA), na educação e suas implicações, a questão da consciência, aflora ou emerge no ensino religioso, provocando mudanças nas tradições religiosas, no campo da economia, ecologia e outros domínios, entretanto é fundamental compreender, que os benefícios da IA, não substitui o contato humano, que dentro do contexto histórico, religioso e cultural, os valores e princípios estão agregados a espiritualidade. No momento, muitos pesquisadores e estudiosos, começam a se preocupar, com a questão do termo consciência, após os debates da criação e o impacto da inteligência artificial, na vida do ser humano.

Após a Segunda Guerra Mundial, com o surgimento da inteligência artificial, que sistematiza as tarefas de qualquer esfera da atividade intelectual humana, segundo Russell & Norvig (2004), com base no conhecimento da fisiologia básica e da função dos neurônios do cérebro, análise formal da lógica proposicional e da teoria da computação de Turing, o racionalismo passou a considerar a razão como a base do conhecimento., Descartes, o filósofo do racionalismo, afirma que o acesso à realidade e à verdade é mediado pela razão. Aponta para a compreensão da empiria, ao apresentar os fatos, dados e a explicação do fenômeno, como Durkheim, que apresentou o racionalismo científico. Já, para Marx, no método dialético, o concreto está relacionado com a história, um dado eterno, que no processo da combinação dos dados, faz emergir o fato ou fenômeno, assim confirma também Karel Kosik, “a realidade é a unidade do fenômeno e da essência” (1976, p. 12). Na práxis humana de conhecimento da realidade, e na representação do conceito. A realidade, se apresenta, na consciência guiada pela

exterioridade, aparência e superficialidade das formas fenomênicas da realidade, “compreender o fenômeno é atingir a essência” (Op. cit., p. 12), romper com as aparências da exterioridade.

Apesar do tema IA ainda pertencer ao campo da especulação, os pesquisadores estão estudando o cérebro humano para aprender como funciona a mente humana, equiparando ao processo de aprendizagem, por meio do raciocínio lógico. Os estímulos trazidos do cérebro, internos ou externos, por meio dos sentidos, que estimulam os mecanismos fisiológicos do corpo humano, que se tornam conscientes, na vivência e experiência, da situação do mundo real. A máquina, é programada pelos algoritmos (fator interno), para se conectar ao processo de aprendizagem. Certamente, cruzando dados, já programados. O ser humano, que possui a consciência que advém da atividade biológica e os órgãos, como os nervos, tendões, pele e sensores de tato. A anatomia humana e a atividade mental decorrem de uma linguagem de sentidos, promovidas pelas sinapses, que acontecem no cérebro humano. Os cientistas dizem reproduzir a mesma sensação nos robôs, e afirmam que a linguagem de comunicação do robô, também processa essa interação, arranjada pelos programadores da máquina. As sinapses, do cérebro, ou interconexões da máquina, fazem o papel dos neurônios, que permitem compreender a percepção subjetiva, que na máquina funciona com as redes sociais, proporcionando, a sensação do prazer, alegria, melancolia, dor, desconforto, sendo sentimentos, descritos pelos ser humano e analisados pela máquina.

O processo de avanço e evolução social, marcado pela aprendizagem, em sala de aula, em que o educador pode visualizar e fazer a leitura da linguagem corporal, do aluno, será que a máquina também pode identificar, a linguagem corporal, do aluno? A máquina pode ser programada para fazer o trabalho operacional, mas jamais ter sentimentos. O ser humano, tem uma alma ligada ao corpo, que dá vida ao ser humano, o corpo pode ser considerada uma máquina, com seus diversos órgãos, que recebe a vida. No entanto, o princípio da alma é o pensamento, o corpo humano é o instrumento da alma racional, da inteligência, do pensamento, do sentimento, movidos pelo espírito. Que desempenha várias funções, ao mesmo tempo, com a capacidade de manifestar diversas ações, e reações.

#### **4 PAPEL DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA**

O reconhecimento do papel da religião, na esfera pública, remete-nos às condições de formação integral, dos valores humanos morais e éticos, social, político e histórico. No contexto da sociedade contemporânea, as relações estabelecidas, no discurso religioso e educacional, contribuem

para uma consciência coletiva, na percepção da influência estabelecidas pela religiosidade. A cultura humana brasileira tem seus fundamentos enraizados, no campo da filosofia política, já que a influência social é um legado das religiões monoteístas, que muitas vezes podem fomentar a intolerância e o preconceito, sendo o conceito de alteridade, uma prioridade para o bom relacionamento, na escola, família, e nas decisões políticas. A manifestação religiosa, ao promover o reconhecimento da diversidade religiosa e cultural, com vistas ao diálogo inter-religioso, pode agenciar a prática pacífica, nas diferentes formas de religiosidade, e no debate social, evitando as distorções da violência, agressividade, bullying, suicídio, e tantos outros sentimentos, que traz sofrimento ao ser humano.

Abrigando o princípio da liberdade moral, de pensamento, de fé, de justiça e da prática religiosa, ao estabelecer os direitos reais e os deveres do ser humano, que estruturam a sociedade, dentro de uma cooperação social, o ser humano pode apropriar-se do discurso religioso, para legitimar seus interesses pessoais, entretanto, não há necessidade de usar o poder político, para impor verdade absoluta, ou legitimar os interesses pessoais, tendo em vista, a concepção da política e justiça, no apoio dos cidadãos, num aspecto democrático da convivência pacífica, sem disputas provocadas por motivações religiosas. O desenvolvimento sociopolítico e histórico, debatidos com cuidadosa reflexão, emerge nas profundas divisões doutrinárias religiosas, filosóficas, morais e éticas, na disputa por espaço público, que pode contribuir para o desenvolvimento individual, e social, ou apenas trazer pontos de vista particulares.

### **CONCLUSÃO**

Ao longo da história em todos os espaços e tempos, a história humana esteve presente, construindo sua moral ética social, e o ser humano desenvolveu suas crenças e prática religiosa, em comunidade, com as necessidades do cotidiano, para plantar, criar os animais e conviver em sociedade. Além disso, ele disputou espaços políticos, espaço de poder e liderança, conviveu com os aspectos de intolerância, discórdias, doenças, de conduta e foram motivados pela coesão religiosa, e cultural. O espaço público ou privado procura sempre manter a coesão social, o aprendizado contínuo solicita, responsabilidade e reflexão, se a máquina, pode adquirir conhecimento por meio da união de seus programas, executando um absurdo, número de programas, para compilar dados, estatísticas, para desenvolver o seu arsenal de conhecimento, relacionados ao espaço-tempo. O ser humano, precisa estudar, debater e refletir sempre sobre a religião, educação e religiosidade. A máquina diminuiu de tamanho e acelerou o tempo, sendo que, a maioria dos seres humanos, está na fase de eliminar

preconceitos, e nortear os princípios para a prática do bem, dos direitos humanos, de cidadania, convivência social e política, com a determinação da ética, da moral, já que nos tornamos criadores de criaturas, programadores de uma nova espécie, será que somos deuses também?

## REFERÊNCIAS

BRASIL. **Artigo 19 da Constituição Federal de 1988**. Disponível em: [Art. 19 da Constituição Federal de 88 | Jus Brasil](#). Acesso:12/06/2024.

KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RUSSEL, Stuart; NORVIG, Peter. **Inteligência Artificial**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Campos, 2004. (citado em *Inteligência Artificial: Conceitos e Aplicações* Dennis dos Santos Gomes – dennis@w7br.com.br Acadêmico das Faculdades Associadas de Ariquemes- FAAr - Revista Olhar Científico – Faculdades Associadas de Ariquemes – V. 01, n.2, Ago./Dez. 2010 - [ia\\_intro.pdf \(uff.br\)](#)).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. **Ética**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

SAVIANI, Dermeval. **A Pedagogia no Brasil: história e teoria**. Campinas: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval. **Educação do Senso Comum à Consciência Filosófica**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2000.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. São Paulo: Autores Associados, 1992.

SCHELER, M., **Ética**, vols. 1 e 2. Buenos Aires, Reista de Occidente, 1941-1942. (Max Scheler 1941/1942, *Ética, Educação e Cidadania* Dermeval Saviani– Revista Nº 15). Acesso: [saviani.pdf \(crmariocovas.sp.gov.br\)](#). Disponível: 16/06/2024.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisas Qualitativas em Ciências Humanas e Sociais**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 2008.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

**EDUCAÇÃO E FÉ: ELOS DE INTERSEÇÃO TRABALHADOS NAS CIÊNCIAS  
EXATAS**

*Michelly Barros Andrade Sousa<sup>195</sup>*

**Resumo:** Ao educador da atualidade exige-se que ele seja um agregador e que através de suas ações docentes consiga incluir seus discentes de forma que os mesmos possam desenvolver suas potencialidades. A aula começa com a acolhida dos estudantes, ao perguntarmos se está tudo bem, ao colocarmos um vídeo motivacional ou falarmos de alguém que se destacara devido sua resiliência. Do aparato público espera-se que ele disponibilize condições para que o clima escolar seja adequado para o desenvolvimento das ações propostas para o ensino-aprendizagem com a inserção constante de políticas públicas que as efetivem. Para grande parte dos professores das Ciências Exatas há um certo desconforto em abordar temas fora da métrica numérica onde o diálogo para formação mais humanizada é exigido, e esse é o tema central dessa pesquisa. Quando guiamos a educação por valores éticos e morais, existe a grande chance de transformarmos vidas. Ao longo da história, muitos cientistas se destacaram por integrar suas crenças religiosas com suas contribuições científicas. Isaac Newton, cristão devoto, viu a ciência como uma forma de entender a criação. Chandrasekhara Venkata Raman, hindu, fez descobertas revolucionárias na física, sempre mantendo uma profunda reverência pelo espiritual. Ibn al-Haytham, muçulmano, é conhecido como o pai da ótica moderna, e sua fé foi uma inspiração constante em seu trabalho. Os valores trazidos com a integração da educação com a fé não são exclusivos do cristianismo, mas ressoam em várias tradições religiosas ao redor do mundo. Em suma, refletir sobre o papel da fé na educação nos leva a considerar como os princípios trazidos nas diversas tradições religiosas podem formar uma base sólida para o crescimento acadêmico e pessoal dos estudantes.

**Palavras-chave:** educação; ciência; fé; ensino religioso; resiliência.

### **Introdução**

Há uma grande controvérsia no meio acadêmico quando se insinua que os cientistas são pessoas pragmáticas e por isso mesmo desvinculam-se do lado espiritual, invocando puramente o lado empírico, aquilo que pode ser provado experimentalmente.

Contrariando essa perspectiva de que os cientistas sejam ateus, trazemos alguns exemplos de cientistas pertencentes a diversas religiões que professavam sua fé. Tentaremos trazê-los pela ótica cronológica.

---

<sup>195</sup> Mestranda em Ciências das Religiões - Faculdade UNIDA de Vitória / michellyquimica@yahoo.com.br

## 1 Cientistas muçulmanos

*Al-Khwarizmi (780-850). Conhecido como o pai da álgebra que tem a palavra derivada do título do livro por ele escrito: Kitab Al-Jabr. Foi matemático, astrônomo e geógrafo. Al-Razi (854-925). Foi químico, médico e filósofo. Descobriu o ácido sulfúrico e o ácido nítrico. A ele são atribuídos avanços na medicina através de suas descobertas que estão catalogadas em diversos manuscritos.*

Nasiruddin al-Tusi (1201-1274) - considerado como o criador da trigonometria, foi arquiteto, matemático, filósofo e cientista.

O Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos, demonstra apreço pela ciência, especialmente pela medicina, como uma forma de se aproximar de Deus. Dentre as conquistas islâmicas no campo das ciências podemos citar a matemática, astronomia, medicina, física, alquimia e posteriormente a química, assim como a oftalmologia, geografia e cartografia. Da matemática árabe temos os algarismos indo-arábicos, ou seja, os algarismos que utilizamos: 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

## 2 Cientistas de diversos credos religiosos

Quando citamos Isaac Newton (1642-1727), fundador da física clássica e descobridor da lei da gravidade: “A maravilhosa disposição e harmonia do universo só pode ter tido origem segundo o plano de um Ser que tudo sabe e tudo pode. Isto fica sendo a minha última e mais elevada descoberta”. O pai da Física Moderna mostra sua credulidade em um ser supremo a quem chamamos de Deus.

Alessandro Volta (1745-1827), físico italiano, descobridor da pilha elétrica e inventor, sendo a partir dele cunhado o termo voltagem: “Submeti a um estudo profundo as verdades fundamentais da fé, e [...] deste modo encontrei eloquentes testemunhos que tornam a religião acreditável a quem use apenas a sua razão”. Volta compara a fé como um objeto de estudo.

Friedrich Gauss (1777-1855), alemão, considerado por muitos como o maior matemático de todos os tempos, também astrônomo e físico: “Quando tocar a nossa última hora, teremos a indizível alegria de ver Aquele que em nosso trabalho apenas pudemos pressentir”. O matemático anseia pelo encontro com o seu Senhor.

Agustín-Louis Cauchy (1789-1857), matemático francês, que desenvolveu o cálculo infinitesimal: “Sou um cristão, isto é, creio na divindade de Cristo como Tycho Brahe, Copérnico,

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Descartes, Newton, Leibniz, Pascal [...], como todos os grandes astrônomos e matemáticos da Antiguidade”. O matemático cita outros cientistas renomados afirmando-se cristão como eles também foram.

Justus von Liebig (1803-1873), químico alemão fundador da química agrícola: “A grandeza e a sabedoria infinita do Criador só são acessíveis àquele que se esforça para ler os seus pensamentos nas entrelinhas do grande livro a que chamamos Natureza”. O químico indica que a natureza pode ser comparada ao livro escrito pelo Criador.

Charles Darwin (1809-1882), famoso autor da teoria da evolução: “Nunca neguei a existência de Deus. Creio que a teoria da evolução é plenamente conciliável com a fé em Deus. A impossibilidade de provar e compreender que o grandioso e imenso universo, assim como o homem, tiveram origem por acaso parece-me ser o argumento principal para a existência de Deus”. O evolucionista reconhece que sua teoria é compatível com a existência de Deus.

James Prescott Joule (1818-1889), físico britânico, estudioso do calor, do electromagnetismo e descobridor da lei que leva o seu nome: “Nós topamos com uma grande variedade de fenômenos que em linguagem inequívoca falam da sabedoria e da bendita mão do Grande Mestre das obras”. O cientista demonstra sua crença em Deus.

Gregor Johann Mendel (1822-1884) foi um botânico e monge agostiniano bastante conhecido por seus trabalhos envolvendo ervilhas. Reconhecido como fundador da Genética. “As espécies são fixadas dentro de limites além dos quais não podem ser alterados.” O cientista se contrapunha em parte ao conceito de evolução.

William Thompson Kelvin (1824-1907), físico britânico, pai da termodinâmica e descobridor de muitas outras leis da natureza: “Estamos cercados de assombrosos testemunhos de inteligência e benévolo planejamento; eles nos mostram através de toda a natureza a obra de uma vontade livre e ensinam-nos que todos os seres vivos são dependentes de um eterno Criador soberano”. O cientista menciona sua crença em Deus através da observação da natureza.

Thomas Alva Edison (1847-1931), inventor no campo da Física, com mais de 2.000 patentes: “Tenho enorme respeito e a mais elevada admiração por todos os engenheiros, especialmente pelo maior deles: Deus”. O cientista considera o Criador como o articulador de todas as coisas.

Max Plank (1858-1947), físico, alemão, criador da teoria dos quanta, Prêmio Nobel 1928: “Ciências Naturais e Religião não se excluem mutuamente, como hoje em dia muitos pensam e receiam, mas completam-se e apelam uma para a outra. Para o crente, Deus está no começo; para o físico, Deus está no ponto de chegada de toda a sua reflexão. O cientista desdobra-se como físico e fiel, colocando Deus no início e fim de suas ações.

Guglielmo Marconi (1874-1937), físico italiano, inventor da telegrafia sem fio, Prêmio Nobel 1909: “Declaro com ufania que sou homem de fé. Creio no poder da oração. Creio nisto não só como fiel cristão, mas também como cientista”. O cientista declara-se seguidor dos ensinamentos de Cristo.

Albert Einstein (1879-1955), físico judeu alemão, criador da teoria da relatividade, Prêmio Nobel 1921: “Todo profundo pesquisador da natureza deve conceber uma espécie de sentimento religioso, pois ele não pode admitir que ele seja o primeiro a perceber os extraordinariamente belos conjuntos de seres que ele contempla. No universo, incompreensível como é, manifeste-se uma inteligência superior e ilimitada. A opinião corrente de que eu sou ateu, baseia-se sobre grande equívoco. Quem a quisesse depreender de minhas teorias científicas, não teria compreendido o meu pensamento”. O cientista desmente o equívoco de que ele fosse ateu.

Arthur Eddington (1882-1946), físico e astrônomo britânico: “A física moderna leva-nos a necessariamente a Deus”. O cientista cita que a ciência conduz ao conhecimento da existência de Deus.

Subramanyan Chandrasekhar (1910-1995) foi um físico indiano, hinduísta, radicado nos Estados Unidos. Recebeu o Nobel de Física em 1983 por seus estudos sobre as estrelas. “Ciência é a percepção do mundo ao nosso redor.” O cientista reconhece que a ciência é uma ferramenta de integração com a natureza.

Werner Von Braun (1912-1977), físico alemão radicado nos Estados Unidos, especialista em foguetes e principal diretor técnico dos programas da NASA que culminaram com a chegada do homem à lua: “Não se pode de maneira nenhuma justificar a opinião, de vez em quando formulada, de que na época das viagens espaciais temos conhecimentos da natureza tais que já não precisamos crer em Deus. Somente uma renovada fé em Deus pode provocar a mudança que salve da catástrofe o nosso mundo. Ciência e religião são pois irmãs, e não pólos antitéticos”. O cientista faz um chamamento de aproximação da ciência com Deus.



Prof. John Palingharne (1930-2021) físico na Universidade de Cambridge. Teólogo que se tornou sacerdote anglicano em 1982: “Se alguém toma consciência de que as leis da natureza devem ser incrivelmente certas para produzir o universo que vemos, verifica que o universo não teve origem por acaso, mas deve haver um projeto a regê-lo”. O cientista debate sobre a criação do Universo pelas mãos de um Criador.

### **3 Cientistas brasileiros conhecidos por serem também cristãos**

1) Adauto Lourenço (1958-2024). Físico, palestrante carismático e presbítero. Defendia o criacionismo bíblico. “Dentro do conhecimento científico que nós temos agora no século XXI, nós percebemos que a fé bíblica e a evidência científica andam lado a lado. Deixa eu deixar claro: é a fé bíblica, o que a Bíblia diz, e o que a ciência tem descoberto. Existe uma diferença entre o que a ciência descobre, e o que os cientistas interpretam”.

2) Marco Eberlin (1959 -). Químico, palestrante e pós-doutor em Química. Primeiro sul-americano a receber a medalha Thomson. Promotor do design inteligente. “A Bíblia é o único relato científico sobre a origem de todas as coisas que tem testemunha ocular: o próprio Deus”.

3) Rodrigo Silva ( 1983 -). Teólogo e filósofo. Doutor em Arqueologia Clássica e pós-doutor em Arqueologia Bíblica. Autor e palestrante. “Eu sou cético demais para duvidar da Bíblia Sagrada”.

### **Conclusão**

O objetivo principal dessa comunicação é fazer o diálogo entre ciência e fé, destacando exemplos de cientistas que harmonizaram suas crenças religiosas com suas contribuições científicas.

É importante que discutamos como os princípios religiosos podem influenciar a ética na pesquisa científica, promovendo integridade, honestidade e responsabilidade. Ao abrirmos esse diálogo as escolas e universidades podem integrar princípios de diversas tradições religiosas para promover uma educação mais inclusiva e diversificada, com respeito às diferenças, reafirmando a importância de integrar fé e educação para um desenvolvimento acadêmico e pessoal mais holístico.

Ao proporcionarmos ao público em geral a apresentação de vários cientistas que se reconhecem como pessoas de fé e constatar que isso não interfere em suas ações enquanto pesquisadores, pelo contrário, impulsionaram-nos a buscarmos cada vez mais o conhecimento como

forma de servirem à humanidade. Diante do conhecimento desses personagens, os discentes também podem ser instigados a se inspirarem, de forma positiva, em suas ações acadêmicas e humanas através dos exemplos desses cientistas de fé.

### **Referências**

ALMEIDA, M.J.P.M. de e Silva, H.C. da (Orgs.). **Linguagens, leituras e ensino de ciências**, Campinas: Mercado das Letras, 1998.

ALMEIDA, Jane Soares de. **Mulher e educação: a paixão pelo possível**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

ANTUNES, Celso. **Manual de técnicas de dinâmica de grupo, de sensibilização, de ludopedagogia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

ANTUNES, Celso. **A inteligência emocional na construção do novo eu**. 3a. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. Ministério da Educação. **Referencial curricular nacional para a educação infantil**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CAMPOS, Casemiro de Medeiros. **Didática: ferramenta para o trabalho Docente em Sala de Aula**. Fortaleza. Editora Caminhar, 2015.

FARIAS, R. F. de. **Para gostar de ler a História da Química**, vol. 1. Campinas: Editora Átomo, 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 13. ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HERVIEU-Léger, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. 2.ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

TAYLOR, Charles. **As fontes do self - A construção da identidade moderna**. Tradução: Adail Ubirajara, Dinah de Abreu Azevedo. 4.a edição, São Paulo: Edições Loyola, 2013.

## RELIGIOSIDADE NA EDUCAÇÃO E PRÁTICA DOCENTE

*Valquíria Costa Mavila Silva*<sup>196</sup>

**Resumo:** A rotina do dia a dia em sala de aula e a repetição sistemática técnicas de ensino na prática docente tornam a aprendizagem monótona, o processo de aquisição do conhecimento desmotivador e cansativo para aluno. A prática docente é o instrumento que o professor possui para ensinar e com a metodologia adequada possibilita que o aluno construa e desenvolva seu conhecimento sua capacidade de crítica enquanto sujeito social. No Ensino Religioso, a religiosidade e seus diversos símbolos é um fator presente no dia a dia da sala de aula e o professor precisa ser competente e ter habilidade para explorar esses sinais e convertê-los em objeto de aprendizagem, sem proselitismo. Discutir prática docente frente a religiosidade em sala de aula mostrou que há possibilidades e alternativas de torná-la um dos pontos de partida para a criação de novas estratégias que auxiliam a qualificar a prática docente, contudo é preciso considerar que deve representar um instrumento de consolidação da proposta curricular do Ensino Religioso.

**Palavras-chave:** religiosidade; símbolos; prática docente.

### 1 INTRODUÇÃO

Desafios, dificuldades e problemas de formação são palavras que caracterizam a prática docente na educação brasileira, mas também servem de motivação para o professor mostrar e pontuar o seu conhecimento, criatividade metodológica e buscar novos sentidos para permanecer em sua função de formar cidadãos.

Entre os muitos desafios está em saber ministrar o Ensino Religioso (ER) sem que as manifestações de religiosidade em sala de aula interfira ou influencie a aprendizagem dos alunos. Religiosidade está presente em muitas ações, como por exemplo, gestos, comportamento, palavras, etc. Observar essas manifestações é a oportunidade que o docente tem à sua frente para evitar o proselitismo (Silva, 2020).

Uma das considerações na prática docente em Ensino Religioso está relacionada à diversidade cultural e religiosa que traz em seu bojo crenças, costumes, etnia. Em sala de aula está presente representações religiosas flexíveis e rigorosas em se tratando de suas doutrinas e a escola é o espaço cuja função é promover a organização, condução e o desenvolvimento dessas diversidades no ensinar o aluno. A metodologia pedagógica, prática docente e o domínio do professor interferem na obtenção do conhecimento do ER e devem contribuir para a discussão dessas diferenças (Junqueira, 2017).

---

<sup>196</sup>Doutoranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória

O aluno é o principal elemento da prática pedagógica, nesse sentido ensinar deve promover interação, mas pode resultar em conflito devido a possibilidade de divergência entre os objetivos, no caso do ER, das religiosidades. Este artigo problematiza como o professor pode trabalhar em sua prática docente a religiosidade em sala de aula.

Intolerância, desrespeito, preconceito e discriminação religiosa e religiosidade no ambiente escolar são questões que cabe ao ER estudar e combater, além de defender a laicidade do Estado, o pluralismo e o proselitismo. Observar que esses elementos permeiam a prática docente, mas podem ser identificados pelo professor sem considerar a denominação, os sinais expressos em sala de aula ressalta a relevância social e acadêmica dessa discussão haja vista que essas manifestações integram o ER contribuindo para que novas ações promovam a qualidade da aprendizagem.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica por ser respaldada em materiais já publicados em artigos, livros, revistas, jornais, redes eletrônicas, material disponível e acessível ao público em geral, com abordagem qualitativa das informações coletadas.

Objetivo deste artigo discutir a prática docente frente à manifestação da religiosidade em sala de aula.

## **2 DISCUSSÃO**

### **2.1 PRÁTICA DOCENTE**

A prática pedagógica utilizada em sala de aula tem a mesma importância que o conhecimento que o aluno constrói e o professor transmite, no entanto, sua função consiste somente em transferir. Na análise de Junqueira e Rodrigues (2020), o saber do professor é plural, o profissional deve possuir vasto conhecimento que o qualifica e incorporam saberes advindos de diversas do exercício da cidadania, cultura escolar, experiência docente e do cotidiano com os alunos.

Nessa perspectiva, considera-se o conhecimento prático do professor instrumental para a prática docente devido sua elaboração ter várias relações e dimensões na escola, além de ligação com os meios que possibilitam alcançar os objetivos pré-definidos. Outra característica desse conhecido é ser integrador pois sua origem está em pesquisas centradas no ensino e nos conteúdos escolares, além de sua premissa consistir em detectar barreiras desenvolver da prática docente (Pilatti, 2015).

Na concepção de Monte (2024, p. 9), qualquer dimensão da sala de aula representa um espaço que um tema ou disciplina podem e/ou devem ser postos em prática partindo de “discussões teóricas, críticas, reflexivas, dialógicas, democráticas e emancipatórias, para que se alcance o engajamento dos estudantes ao contexto de aprendizagens”.

No entanto, a diversidade religiosa nas salas de aula dificulta, quando se trata de religiosidade e/ou manifestações religiosas, a adoção de uma prática docente plenamente livre e imparcial, sem proselitismo, porque é grande a possibilidade de passar, nas entrelinhas, aspectos simples que conotam uma denominação religiosa.

### 2.2 RELIGIOSIDADE NA EDUCAÇÃO

Religiosidade consiste em “práticas que um indivíduo acredita e segue, parte de um sistema de adoração/doutrina específica compartilhada com um grupo que tem relações com uma denominação religiosa que propõe práticas religiosas” (Gobatto; Araújo, 2013, p. 20).

Apesar de integrar um ambiente social no qual mudanças ocorrem quase constantemente, a educação não segue no mesmo ritmo e em se tratando da religiosidade no ambiente escolar muitos desafios e dificuldades impedem uma fiel diferenciação por parte dos docentes quando se trata de denominação. Símbolos, concepções e variados rituais fazem parte da religiosidade que manifesta a prática e a doutrina de uma determinada denominação religiosa. Histórico ou culturalmente, busca-se compreender a religiosidade nas práticas e representações do dia a dia (Itoz, 2023, p. 2).

É difícil identificar um professor que em prática docente no ER não tenha notado algum tipo e/ou sinais denotando religiosidade em sala de aula. A prática docente desse componente curricular veta em sala de aula que proselitismo doutrine o aluno. Nesse contexto, as Ciências das Religiões “se ajusta ao mecanismo de aprimorar a convivência pacífica da pluralidade de percepções do sagrado que integram as identidades sujeitos que compõem a sociedade brasileira” (Monte, 2024, p.4). Nesse cenário, a imparcialidade não é opção, é regra, norma educacional no ER.

### 2.3 SINAIS DE RELIGIOSIDADE EM SALA DE AULA

Os principais elementos que fazem parte da religiosidade são integradores pois possuem relação com diversas áreas de conhecimento: espiritualidade, medicina, psicologia e fé que em seus propósitos fazem parte da vida cristã de muitos alunos, inclusive de professores. Em sala de aula, as

manifestações simbólicas da religiosidade estão nas datas comemorativas como a Páscoa, Natal, Semana Santa normalmente apresentadas em desenhos e o professor consegue analisar o que elas entendem e identifica a denominação a que pertencem (Becker; Silva, 2016).

Em sala de aula um olhar mais atento do professor torna possível identificar, cotidianamente, a sinais da religiosidade. As manifestações são diferenciadas, mas com forte conotação da denominação que representa, tais como o vestuário dos alunos, adereços que simbolizam a religião, questionamentos dirigidos ao professor, desenhos nas aulas de arte e/ou nas brincadeiras. olhar, gestos. As religiosidades no ambiente escolar é uma questão que pode as ameaçar a laicidade e o proselitismo (Silveira; Junqueira, 2020).

Abertos, claros e evidentes são os sinais da religiosidade em sala de aula, e os alunos as expressam em diferentes formas. Na educação, os anúncios desse processo são produzir crenças, ideias, símbolos, valores e princípios, e a escola ainda tem como prática formar e moldar os alunos como a sociedade e classe dominante demandam (Monte, 2024). Simbologias da religiosidade não podem ser evitadas em sala de aula, e o professor, ao se deparar com essa situação, precisa ter habilidade para inseri-los como agente de promoção da aprendizagem.

São manifestações de religiosidade, que os alunos manifestam em sala de aula, símbolos relacionados à igreja, questões que pertencem ao cotidiano da criança em suas casas e que representam a sua cultura religiosa e são reforçadas e/ou repassadas pela família.

### **3 CONCLUSÃO**

Ao buscar compreender a relação religiosidade e prática docente ficou evidente que esse é mais um desafio para o professor que com graduação em Ciências da Religião amplia as possibilidades de ultrapassar essa barreira. Não se pode negar a importância de discutir questões relacionadas a fé e religiosidade com as crianças se a proposta visa consolidar a cidadania, combater a intolerância, preconceito e discriminação. Isso significa ensinar religiosidade em sala de aula e manter a laicidade e o proselitismo.

As manifestações de religiosidade podem impactar a prática docente, mas, se integradas na metodologia, e transforma-se em uma maneira de conhecimento, um fazer pedagógico que contempla a proposta do Ensino Religioso, uma estratégia pedagógica que não só redefine a compreensão da prática, mas amplia os saberes desse componente curricular.

## REFERÊNCIAS

- BECKER, APS; SILVA, JD. Concepções acerca da Religiosidade: a Perspectiva da Criança. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 930-952, 2016.
- GABRIEL, Fábio Antonio; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da; PEREIRA, Ana Lúcia. O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. **RTE Revista Temas em Ação**. v. 33 n. 1 (2024). DOI: <https://doi.org/10.22478/ufpb.2359-7003.2024v33n1.67027>
- GOBATTO, CA; ARAUJO, TCCF. Religiosidade e espiritualidade em oncologia: concepções de profissionais da saúde. **Psicologia USP**, 24 (1), 2013.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Vozes, 2017.
- JUNQUEIRA, SRA.; RODRIGUES, EMF. Saberes docentes e concepções do ensino religioso. **Estudos de Religião**, v. 34, n. 1, p. 155-176, 2020. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9805/7262>. Acesso em: 6 jun. 2024
- MONTE, MBSC. Reflexões sobre as práticas pedagógicas do ensino religioso na escola pública **Revista Educação em Contexto**, Goiânia, v. 3, n. 1, 1º semestre de 2024.
- PILATTI, P. Saberes docentes expressos na prática dos professores dos anos iniciais do ensino fundamental. **XII Educere**, Curitiba, 2015, pp. 42.290-42.299
- SILVA, D.R. Oportunidade ao proselitismo: o ensino religioso e as leis educacionais no Brasil **Revista Unitas**, v. 8, n. 1, 2020, p. 9. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/view/727>. Acesso em: 6 jun. 2024
- SILVEIRA, ES; JUNQUEIRA, SRA (org.). **O ensino religioso na BNCC: teoria e prática para o ensino fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SOUZA, J.S.; AMARAL, SMP. O ensino religioso e a prática pedagógica em uma escola na Amazônia Marajoara. **Movimentação**, [S. l.], v. 7, n. 12, p. 71–91, 2020. DOI: 10.30612/mvt.v7i12.11939. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao/article/view/11939>. Acesso em: 6 jun. 2024.



**GT 7**

**Teologia no Espaço Público  
e Contemporâneo**



# GT 7

**Coordenação:**

Dr. João Décio Passos - PUC SP

Dr. Vítor Galdino Feller - Faculdade Católica de Santa Catarina

Dr. Érico Hammes - PUC PR

Dr. Welder Lancieri Marchini, Fajopa

**Ementa:**

O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) pensar uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político e social do País; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais decorrentes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da Teologia, com a política.

## UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA ATUALIZADA E ESPERANÇOSA. DIÁLOGO ENTRE ANDRÉ FOSSION E PAPA FRANCISCO

*Valdete Guimarães<sup>197</sup>*

**Resumo:** A proposta de comunicação é estabelecer um diálogo entre André Fossion, ressaltando sua reflexão sobre a tarefa da teologia, e o pensamento do Papa Francisco que emerge de seus 11 anos de Pontificado. Essa abordagem contribuirá para que a teologia realize sua tarefa de compromisso com a sociedade. De fato, a teologia deve estar imersa e em diálogo com o mundo contemporâneo, pois não é um mero discurso sobre Deus, mas também paixão pelo ser humano e por todos os seres criados. Nesse sentido, buscando responder as interrogações atuais, a reflexão teológica deve estar atenta aos sinais dos tempos, sem pretensão de esgotar a verdade, mas preocupando-se em abrir caminhos novos. Deve estar atenta porque a realidade é sempre mais complexa que a reflexão, por isso mesmo possui muitos elementos que exigem novas percepções e novos paradigmas para serem entendidos.

**Palavras-chave:** diálogo; teologia; experiência; fé.

### Introdução

O papel que a teologia exerce no seio da Igreja e da sociedade é de suma importância. Sua tarefa primordial talvez seja a de situar-se lá onde se encontra o interlocutor, deixando-se interrogar diante da realidade. Para a teologia, essa postura não é um gesto de gentileza, mas representa o próprio método teológico que a leva a uma práxis comprometida com a realidade, mostrando que ela não se contenta em oferecer respostas abstratas aos problemas humanos concretos.

Este espírito de despojamento é um fator muito importante para percebermos que a transmissão da fé em si não é da competência nem da teologia, nem da Igreja, mas fruto da graça de Deus (Theobald, 2013, 98). A imagem da sementeira e da semente (cf. Mc 4,26-27) oferecida pelo Evangelho nos lembra a gratuidade do Reino e a sedução que ele encerra por si mesmo. Portanto, a fé nasce ou renasce não pelo poder do anúncio, nem a partir da reflexão sobre ela, mas pela graça que atua na gratuidade e no inesperado da vida. Cabe a nós acolhermos a graça de Deus e propiciar experiências que levem à adesão à fé, sem interesse de controlar os resultados e respeitando as novas formas do Evangelho habitar. Trata-se de descobrir quais são sabores do Evangelho para o nosso tempo (Fossion, 2015, 50).

---

<sup>197</sup> Valdete Guimarães possui doutorado em Teologia Sistemática pela FAHE/BH; é professora de Teologia no Instituto Católico de Estudos superiores do Piauí – ICESPI; membro da Rede brasileira de Teólogas – RBT; líder do grupo de Pesquisa “A fé em diálogo com o mundo contemporâneo” - ICESPI.

Nesse pequeno artigo, destacaremos o pensamento de Fossion, mostrando alguns aspectos relevantes na dinâmica do serviço à experiência de fé: a) *A memória da tradição cristã*; b) *O debate teológico no presente*; c) *A liberdade e a criatividade no anúncio da fé*; d) *A solidariedade para com os pobres*.

Em relação ao Papa Francisco, abordaremos os seguintes pontos: a) *A Igreja em “saída”*; b) *O convite a todos sentirem-se irmãos*; c) O cuidado da casa comum; d) As periferias, geográficas, sociais e existenciais.

A reflexão teológica a serviço da experiência de fé favorece o diálogo entre Igreja e sociedade contemporânea.

Nesse pequeno artigo abordaremos o pensamento do Papa Francisco e de Fossion, estabelecendo um diálogo significativo. Seguiremos acentuando os pontos elencados anteriormente.

## **1 Fidelidade à tradição**

Na audiência com membros da Rede Internacional das Sociedades de Teologia Católica, em maio, no Vaticano, o Papa Francisco falou sobre a importância da teologia em tempos de mudança da sociedade. Segundo ele, a teologia deve dialogar com os desafios impostos pelo progresso tecnocientífico, para nos ajudar a entender *o que é o ser humano*.

Segundo Francisco, a fidelidade à tradição nos remete ao diálogo com o mundo contemporâneo, pois a tradição é viva e, nesse sentido deve crescer encarnando o Evangelho em todos os *cantos da terra e em todas as culturas* (EG 117).

Na busca de pensar a fé no mundo de hoje, libertado da necessidade de Deus, Fossion afirma que a fé não deve mais ser proposta como necessária, mas experimentada como preciosa. É neste paradoxo que se encontra hoje o anúncio cristão: tornar precioso e desejável o que não é necessário. É possível experimentarmos um Deus não da necessidade, mas da graça que nos dá liberdade de amá-lo.

Tanto para Fossion como para Francisco, a fidelidade à tradição nos remete à novidade do anúncio, para que a fé continue sendo viva na sociedade.

## 2 O convite a todos sentirem-se irmãos

Na Fratelli tutti é resgatado o desejo de São Francisco para com os seus irmãos e irmãs: que todos vivessem conforme o Evangelho. Neste sentido, Francisco aposta na dimensão dialógica da vida, o que possibilita o encontro e a entre ajuda. “Aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contato: tudo isso se resume no verbo ‘dialogar’” (FT 198).

Francisco almeja um debate que possa unir gerações, povos e culturas.

Em diálogo com o chamado de Francisco para que sejamos irmãos e irmãs, acentuamos o item sobre o *debate teológico no presente*. Para Fossion, o diálogo que a teologia é chamada a fazer no mundo de hoje deve estar carregado pela leveza do dom, que promove a liberdade para todos. Talvez esse ponto entre em consonância com o pensamento de Francisco. Na busca por responder as interrogações atuais, a teologia deve estar atenta aos sinais dos tempos, sem pretensão de esgotar toda a verdade, mas preocupando-se em abrir caminhos novos. Nessa dinâmica de reflexão, o teólogo e a teóloga são chamados a fazer pontes, sem excluir, as religiões, raças, gênero etc.

## 3 Cuidado com a casa comum

A Carta Encíclica *Laudato Sí*, a Exortação apostólica *Laudate Deum* e Querida Amazônia, apresentam alguns pontos significativos para a nossa abordagem: a) um novo passo na compreensão do meio ambiente por parte da Igreja; b) Falam sobre a gravidade da atual crise ambiental; c) fazem um apelo a “conversão ecológica” (LS 5, 217-221). A **nossa casa comum**, a criação, não é um mero “recurso a ser usado. Critica o sistema político internacional que privilegia as finanças tornando-se violento e insustentável. Quando Fossion trata da liberdade e criatividade no anúncio da fé, embora não entre no discurso do cuidado da casa comum, afirma que a fé cristã deve favorecer com que as pessoas vivenciem experiências libertadoras em todos os campos. Neste sentido, faz o apelo do viver em comunhão com tudo o que rodeia. Segundo o autor, o cristianismo é chamado a favorecer a vida, onde cada qual poderá construir sua existência. Nele as pessoas devem ter uma entrada livre, onde cada um possa participar da vida dos demais positivamente. Essa participação deve gerar experiências positivas com tudo o que está ao seu redor.

A reflexão teológica é chamada a ajudar a Igreja a se afastar de uma postura agressiva, do “tudo ou nada”, permitindo que o cristianismo continue sendo uma parte seminal da existência em vários planos: cultural, antropológico, estético, histórico, moral e espiritual (Theobald, 2013,102).

#### **4 As periferias, geográficas, sociais e existenciais**

Em seu discurso a favor dos pobres, o Papa não fala apenas de garantir a comida ou um sustento para todos, mas se preocupa com a educação, acesso aos cuidados de saúde e, especialmente, trabalho. Em 2017, o Papa instituiu o Dia Mundial dos Pobres para lembrar o compromisso evangélico que os cristãos possuem com os mais necessitados.

A opção pelos pobres é um programa que a comunidade cristã não pode subestimar. Disso depende a credibilidade do nosso anúncio e do testemunho dos cristãos (<http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa>).

Ao tratar sobre a solidariedade para com os pobres Fossion recorda muito bem que a autoridade da missão de evangelizar que a Igreja possui provém dos pobres, pois em seu serviço solidário com os pobres a Igreja é reconhecida no mundo como perita em humanidade (Theobald, 2013,108).

#### **Conclusão**

A busca pelo diálogo entre um autor conhecido no campo da teologia e do Papa Francisco, quer acentuar alguns elementos importantes na contribuição teológica de nosso tempo. Não é de hoje que os teólogos e teólogas – embora com menos voz – vem afirmando que a tarefa da teologia é o diálogo com o mundo e, no pós Concílio Vaticano II essa ideia se destacou.

Se, de um lado, em tempos do Papa Francisco o diálogo eclesial e teológico se abre para o debate nos proporcionando espaços de reflexão, de outro, em muitos ambientes, a teologia continua acentuando uma Igreja hierárquica onde predomina a doutrina em detrimento da experiência de fé e do diálogo com a sociedade.

Muitas pessoas continuam buscando uma reflexão de fé fechada, crescem os grupos fundamentalistas afirmando uma teologia desligada da realidade, que serve para infantilizar as pessoas.

Cabe a nós continuarmos a fazer a teologia dialogar com a sociedade atual a partir dos problemas emergentes que se impõem, oferecendo novos caminhos, novos sentidos e novas possibilidades.

O Papa coloca a teologia como “*companheira de estrada das ciências*”, *alargando a reflexão. Torna-se necessário* avançarmos no campo mesmo da teologia, colaborando na reflexão de fé atualizada e esperançosa, para que esta continue sendo significativa para a humanidade.

**Referências:**

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Sí***.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Laudate Deum***.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem do Santo Padre para o III Dia Mundial dos Pobres**, 2019. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papafrancesco\\_20190613\\_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papafrancesco_20190613_messaggio-iii-giornatamondiale-poveri-2019.html). Acesso em: 25 jun. 2019.

FRANCISCO, Papa. **A teologia “companheira de estrada” das ciências**. Não conflito entre culturas, mas diálogo. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-05/papa-audiencia-rede-internacional-sociedades-teologia-catolica.html>. Acesso em: 25 jun. 2024.

FOSSION, André. **O Deus desejável**. Proposição da fé e iniciação. São Paulo: Loyola, 2015, p. 50.

FOSSION, André. Que anúncio do Evangelho para o nosso tempo? In: THEOBALD, Christoph; BACQ, Philip (Org.). **Uma nova oportunidade para o Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 98).

**A hospitalidade como dimensão antropológica fundamental do ser humano: uma abordagem filosófico-teológica**

*Thales Maciel Pereira\**

*Franciello José Gasparoni\**

**Resumo:** Esta comunicação desenvolve o tema da “hospitalidade” a partir da perspectiva da antropologia teológica cristã. Considera-se a pessoa de Jesus Cristo como hermenêutica do ser humano, na medida em que abre o sentido do significado da humanidade conforme salienta a *Gaudium et spes* 22. Procura-se apresentar a hospitalidade como constitutiva da identidade religiosa, tal como foi manifestada na vida de Jesus Cristo. Partindo do aspecto bíblico-teológico, resgata-se a necessidade de se pensar a vivência de uma hospitalidade incondicional que emerge da experiência histórico-teológica do próprio povo de Deus, na condição de povo peregrino e migrante, bem como do agir de Jesus Cristo, segundo os testemunhos neotestamentários. Auxilia a presente reflexão o instrumental teórico fornecido pelos filósofos franceses Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, possibilitando pensar a alteridade e a hospitalidade no âmbito filosófico contemporâneo, relacionando-o com as inspirações da bíblia hebraica e da bíblia cristã. Após este caminho, acredita-se ser possível considerar a hospitalidade como uma dimensão essencial do ser humano em sua abertura irrestrita e incondicional à alteridade, aos outros e ao totalmente Outro. Neste totalmente Outro, o Deus Trinitário que se revela, fundamenta-se a possibilidade de uma sensibilidade concreta e acolhida ao diferente, ao pobre, ao excluído, ao vulnerável e aos migrantes refugiados.

**Palavras-chave:** hospitalidade; Jesus Cristo; migração; soteriologia; dignidade humana.

### **Introdução**

O presente estudo desenvolve o tema da hospitalidade em dois aspectos fundamentais: a dimensão bíblica e a dimensão filosófica. Para esta, recorre-se ao referencial teórico fornecido especialmente por Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida; enquanto àquela, faz-se uso de uma hermenêutica bíblica lida no conjunto das tradições do Antigo e do Novo Testamento.

Partindo do aspecto bíblico-teológico, resgata-se a necessidade de se pensar a vivência de uma hospitalidade incondicional que emerge da experiência histórico-teológica do próprio povo de Deus, na condição de povo peregrino e migrante, bem como do agir de Jesus Cristo, no Novo Testamento. Em seguida, com os filósofos franceses Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, trabalha-se a alteridade e a hospitalidade no âmbito filosófico contemporâneo, considerando o pensamento de ambos, nesta temática, como devedor das inspirações da bíblia hebraica e da bíblia cristã.

---

\* Mestre e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-Rio), financiado pela CAPES.

\* Mestre e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-Rio).

## 1. A antropologia da hospitalidade na perspectiva da teologia cristã

### 1.1 O fundamento judaico da hospitalidade

O povo hebreu é um povo que migra. Não somente isso, tornou-se povo escravizado em terra estrangeira; povo que experimentou a cruzeza do exílio; povo que teve o tema da terra sempre presente em sua relação com Deus. Johan Konings (2019, p. 201), a partir do clássico versículo de Deuteronômio, “meu pai era um arameu errante” (Dt 26,5), recorda “[...] que o ser migrante, estrangeiro, peregrino, como Jacó, o pai dos israelitas, está no DNA do ‘povo eleito’”. É de se notar, inclusive, que Dt 5,14-15 faz os estrangeiros participarem do descanso sabático.

Deus sempre fez-se presente no caminhar do povo. Quando se considera o Antigo Testamento, brilha o testemunho profético que denunciava as injustiças praticadas contra o estrangeiro. Os exemplos de citações verotestamentárias que dizem respeito aos estrangeiros são as mais variadas possíveis: Lv 19,33-34; Dt 27,19; Ex 22,20.

Nas passagens elencadas acima o termo “estrangeiro” é designado pelas palavras hebraicas *ger*, *zar* e *nakri* ou *nekar*. Conforme observam Lima e Terra (2019, p. 286) primeiro termo indica aquele que se afastou de sua tribo por conta da guerra (2Sm 4,3) ou fome (Rt 1,1); o segundo e o terceiro podem ser compreendidos como simplesmente o “estrangeiro” ou o “de terra estrangeira” (Dt 31,16). Tal conceito foi sempre mais compreendido como a convergência do ser estrangeiro e do participar do povo de Deus: “[...] o estrangeiro se torna povo porque partilha da histórica condição do povo de Deus” (Lima; Terra, 2019, p. 289).

É importante perceber que o tema do estrangeiro é confrontado com a identidade mesma do povo hebreu: *vós fostes estrangeiros*. Nesse sentido, a hospitalidade, a acolhida e a solidariedade para com os estrangeiros vêm tipificadas a partir da própria condição de Israel. Assim, a relação com o estrangeiro manifesta-se mais profunda que uma mera aceitação externa, uma vez que “não se trata somente de acolher os novos ‘hebreus’. É preciso proporcionar-lhes condições de vida dignas e sustentáveis [...]” (Konings, 2019, p. 204). Para que isso se concretize é preciso abandonar o improvisado, e mais, é preciso haver vontade política, o que nem sempre se verifica.

De fato, há de se concordar que o estrangeiro em si não é objeto de repulsa, mas quando este estrangeiro pertence ao grupo dos *apuros* a hostilidade faz-se sentir com toda a sua força violenta. A



hospitalidade tem, precisamente aqui, o seu contraponto na hostilidade. Qual a raiz da hostilidade? Em seu estudo sobre a crise migratória, Lúcia Pedrosa-Pádua (2020, p. 10) aponta para duas perspectivas de resposta: a aporofobia e a insegurança existencial.

O termo “aporofobia” (*aporos* e *fobia*) foi cunhado pela filósofa Adela Cortina (2018, p. 156) e significa rechaço, aversão, desprezo, medo e ódio ao pobre. A proposta de Cortina está vinculada à superação da pobreza e à construção de uma sociedade cosmopolita, na qual todos os seres humanos sejam e se sintam cidadãos sem o império da exclusão. Para tanto, a virtude da hospitalidade desempenha uma função decisiva.

A fim de atender ao escopo de construir uma perspectiva teológico-cristã para a questão da hospitalidade é necessário um passo decisivo: apresentar Jesus Cristo como o *tipos* da hospitalidade e, ao mesmo tempo, como aquele que, qual Israel, possui identidade com o estrangeiro, com o migrante.

## 1.2 Jesus Cristo: paradigma de hospitalidade

Pensar a hospitalidade na perspectiva da teologia cristã pode ser considerado como um desdobramento das intenções teológicas presentes no diálogo entre o Senhor e Caim. Em tal diálogo, a pergunta “onde está o teu irmão?” engendra a desconcertante resposta: “sou acaso o cuidador do meu irmão?” (Gn 4,9). Para a tradição judaico-cristã, a temática da hospitalidade é o âmbito próprio no qual se fundamentam as relações com o migrante e o refugiado.

A hospitalidade é constitutiva da identidade religiosa, tal como foi manifestada na vida de Jesus Cristo. Desde seu nascimento, Jesus identifica-se com os migrantes e com os que não têm pátria, pois ele próprio familiariza-se com o sofrimento (Is 53,3). Jesus acolhia as multidões que acorriam a ele e compadecia-se delas (Mc 6,34). Assim, em todo o Novo Testamento, a comunidade cristã é apresentada como uma comunidade peregrina, como uma comunidade que está continuamente a caminho (Hb 11,8-10).

Segundo a Carta aos Hebreus, Jesus é peregrino, pois peregrinou do céu e ingressou na esfera terrena (Hb 4,14-15). De igual modo o cristão, ao se considerar paroquiano (*paroiikos*, isto é, peregrino), deveria “[...] alimentar a consciência de não estar em casa nesta sociedade [...]” (Konings, 2019, p. 202). O novo povo de Deus constituído por Jesus também é apátrida, peregrino, migrante neste mundo: não possui aqui cidade permanente (Hb 13,14). Tudo isso é explicitação de que o cristão é ádvenas,

que não é senhor da terra, mas o seu administrador chamado à responsabilidade. Desse modo, “o princípio bíblico e evangélico da hospitalidade como forma específica da caridade gratuita é inegociável” (Konings, 2019, p. 205).

Finalmente, a Primeira Carta de Pedro é significativa na compreensão da hospitalidade a partir da condição básica da comunidade cristã. Tal carta, já no seu prólogo, manifesta a compreensão de que os “eleitos” são “como migrantes dispersos no mundo” (1Pd 1,1). Assim, a própria autocompreensão da comunidade cristã indica a sua identidade com os migrantes e forasteiros (1Pd 1,17; 2,11). Segundo Lima e Terra (2019, p. 291), tal conceito adquire acepção social, dado que *paremidemoi* (forasteiros migrantes) indicava os estrangeiros que sequer possuíam o direito a residência; e *paroikoi* (estrangeiros residentes) consistia nos estrangeiros residentes que não estavam em pé de igualdade com os cidadãos no que concerne aos direitos. Do ponto de vista sociológico, tanto os *paroikoi* quanto os *paremidemoi* compunham as comunidades cristãs e encontravam nelas a *oikos thou theou* – a casa de Deus (Lima; Terra, 2019, p. 291-292).

A casa de Deus é o âmbito da casa comum onde todos são iguais e devedores do lar que é dom para todos. 1Pd 1,22 assegura que: “pela obediência à verdade, vos purificastes, para praticar um amor fraterno sem fingimento. Amai-vos, pois, uns aos outros, de coração e com ardor”. A fraternidade está na base da comunhão que deve se realizar sem distinção, isto é, sem exclusão.

Para uma compreensão mais ampla e universal a respeito da hospitalidade prossigamos com a reflexão, entretanto, no nível filosófico. Somente a partir dessa ampliação se pode expandir o conceito de hospitalidade para além da circunscrição de uma confissão religiosa específica.

## **2 Hospitalidade – Abordagem filosófica**

A hospitalidade é uma dimensão essencial à alteridade. A alteridade é a possibilidade humana de se relacionar objetivamente com as realidades mundanas, os grupos e as pessoas. *Alter*, em latim significa diferente. Grandes filósofos como Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Paul Ricouer e Jaques Derrida aprofundaram a temática da alteridade com o desenvolvimento da filosofia intersubjetiva. Neste contexto, as relações humanas são desenvolvidas para além do “outramente que ser” para usar uma expressão muito cara a Lévinas (2004, p. 158). O outramente que ser, ou para além do ser, não deve estar relacionado a alguma coisa, mas a um ‘Rosto’ – que se manifesta a mim, me interpela e

constitui a minha subjetividade, a subjetividade do Eu (do mesmo). Na abordagem filosófica da hospitalidade serão utilizadas as filosofias de Lévinas e Derrida.

## 2.1 A hospitalidade em Emmanuel Lévinas

O pensamento filosófico de Lévinas é uma pérola preciosa, pois apresenta a ética como filosofia primeira; a ética pensada como filosofia da alteridade, precedendo a ontologia contemporânea. Ele rompe com a ontologia de Martin Heidegger do qual foi aluno, embora seja um dos primeiros a introduzir o pensamento de seus mestres Husserl e Heidegger na França. Sua primeira obra *Totalidade e Infinito*, editada em 1961, lança as bases de sua filosofia intersubjetiva. A tese central de Lévinas (2004, p. 27) é que “outrem não é em primeiro objeto de compreensão, e depois interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação”. E mais adiante diz: “Compreender uma pessoa é falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. ‘Ter aceito’, ‘ter em consideração’, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original”.

Lévinas enxerga no outro a possibilidade de uma relação ética fundamental, para além da tirania do eu ou da violência e do individualismo do mesmo. Essa percepção ética está ancorada na ideia de Infinito, do desejo “metafísico” do Infinito. E é precisamente este desejo “metafísico” do Infinito que funda a relação entre o mesmo e o outrem (do outro), relação irreduzível e assimétrica.

No pensamento levinasiano, o desejo “metafísico” e a necessidade são percebidos como dimensões diferentes no humano. A necessidade está na ordem do Mesmo, de sua indigência e incompletude, da satisfação. O desejo “metafísico” radicalmente oposto a necessidade, se opõe a toda possessão e está estruturado como abertura sempre maior a alteridade do outro. O desejo está numa tensão dialética em direção ao outro não motivado por uma falta ou necessidades a serem satisfeitas, mas pela presença do Infinito e do transcendente (Lévinas, 2000, p. 78). Neste contexto, o desejo “metafísico” é anterior a todo questionamento e conhecimento, constitutivo de nossa alteridade que se abre ao Infinito e ao outro (Lévinas, 2000, p. 4).

Sobre a constituição do Eu, Lévinas explica: “Ser Eu (*Moï*) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros [...]. A unicidade do Eu (*Moï*) é o fato de ninguém poder responder em meu lugar [...]. O Eu (*Moï*) diante do outro é infinitamente responsável” (Lévinas, 1993, p. 53). Essa responsabilidade pelo rosto do outro

me responsabiliza, esvaziando-me do meu egoísmo e abrindo-me a unicidade do ser, de forma que gere em mim esta orientação para a moralidade. Em Lévinas, observa-se, por fim, que o rosto é o imperativo ético fundamental para se pensar a sociabilidade e a hospitalidade humana, uma vez que o rosto é visitação e transcendência. Ou seja, o rosto é aberto e pode estar em si mesmo, pois é vestígio da “eleidade”. Indo aos outros, reconhecendo o rosto do outro – por vezes – vulnerável e fraco; estrangeiro e humilhado, a “eleidade” do Deus da Revelação se manifesta. O infinito deixa o seu vestígio no imanente sem se objetivar e se reduzir a finitude.

## 2.2 A hospitalidade em Jacques Derrida

A hospitalidade, para Jacques Derrida, se constitui numa tensão dialética entre a hospitalidade incondicional e hospitalidade condicional (Boff, 2005, p. 105-111). Em primeiro lugar, a hospitalidade se constitui na exposição incondicional e incalculável ao que “acontece”, à vinda do que vem, antes do que ou qualquer um. Neste contexto, o “que quer que seja” é o acontecimento singular, surpreendente, excepcional, excessivo e inapropriável do que acontece. A este Derrida (2003, p. 81-82) chama “*tout autre*” (totalmente outro) ou “*autre absolu*” (outro absoluto), porque absolutamente único e separado do horizonte intencional e do tempo cronológico. Ser hospitaleiro se refere a capacidade de acolher o estranho, o vulnerável e verificar a situação dos vulneráveis: *homo mendicans* (homem pedinte).

Algumas características norteiam a hospitalidade incondicional/condicional para Derrida:

1 – O conceito de hospitalidade incondicional deve ser separada do conceito de “convite”. Se eu te espero e estou preparado para te receber não existe surpresa. Tudo está em ordem. A pura hospitalidade requer absoluta surpresa, para o acontecer do Outro, como Messias. O puro acolhimento só existe na pura hospitalidade, logo deve ser pura abertura sem horizonte.

2 – A hospitalidade não deve pagar uma dívida, nem ser mandado como um “dever” no sentido kantiano de “por dever” e muito menos abrir-se ao convidado ou ao visitante por dever. A lei incondicional da hospitalidade é uma lei sem imperativo e sem ordem. Segundo Derrida, afirma-se como lei sem lei. É chamamento que notifica sem mandar. Portanto, se eu pratico a hospitalidade “por dever”, esta hospitalidade de pagamento de dívida, que será “hospitalidade ética”, não implicará uma hospitalidade absoluta e incondicional.

4 – A lei da hospitalidade, a lei que orienta o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, corruptível ou pervertível, pois ela precisa ser aplicada e efetivada na capacidade de cada indivíduo e nas instituições públicas, nacionais e internacionais de realizarem pactos sociais e garantir o direito não só ao estrangeiro, como também ao Outro-absoluto, desconhecido e anônimo. A hospitalidade condicional ou relativa é a efetivação da hospitalidade incondicional e absoluta no pacto e no direito. A hospitalidade incondicional pressupõe uma “aceitação agápica” e gratuita do Outro, por isso é uma ruptura doativa do Eu, acolhida da “alteridade do Outro”, no dizer de Lévinas. Desse modo, para Derrida toda a Ética é hospitalidade e toda hospitalidade é Ética.

### **Conclusão**

Vimos que a hospitalidade é uma dimensão essencial do ser humano em sua abertura irrestrita e incondicional à alteridade, ao totalmente Outro. Neste totalmente Outro, o Deus Trinitário que se revela, fundamenta-se a possibilidade de uma sensibilidade concreta e acolhida ao diferente, ao pobre, ao excluído, ao vulnerável e aos migrantes refugiados. Isto ficou claro na abordagem bíblico-filosófica.

Observou-se igualmente, que a hospitalidade incondicional e irrestrita, na perspectiva teológica, está unida a valores irrenunciáveis como a compaixão, a solidariedade e o amor incondicional experimentados no tempo e na caminhada histórica do Povo de Deus na Antiga Aliança, que recebe a revelação do Deus de Abraão, Issac e Jacó, o Deus Criador e Salvador; e que na plenitude dos tempos, revela-se como Deus tri-uno, cuja Epifania e Rosto misericordioso do Pai possui um nome: Jesus de Nazaré.

Na comunhão com Jesus e na união do Espírito Santo, compreende-se melhor que Deus é Ágape e relacionalidade entre três pessoas divinas que se amam infinitamente; mas que se doam às criaturas permitindo que sejam.

### **Referências**

BOFF, L. **Hospitalidade**: Direito & dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

CORTINA, A. **Aporofobia, el rechazo al pobre**. Un desafío para la democracia. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 2018 [2017].

DERRIDA, J. **Da hospitalidade**: Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar da Hospitalidade. São Paulo: Ed. Escuta, 2003.

KONINGS, J. **“Meu pai era um arameu errante”** (Deuteronômio 26,5). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.51, n.2, p. 201-205, mai./ago. 2019.

LÉVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, E. **Entre nós**: Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIMA, A. S.; TERRA, K. R. C. **Casa para quem não tem lar**: uma perspectiva bíblico-teológica dos direitos humanos dos refugiados. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.51, n.2, p. 271-196, mai./ago. 2019.

PEDROSA-PÁDUA, L. Da indiferença e da aporofobia à hospitalidade: uma reflexão antropológica diante da crise migratória. *Pistis & Praxis, Teologia Pastoral*, Curitiba, v.12, n.1, p. 05-25, jan./abr. 2020.

**A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL NA ATUALIDADE:  
MUDANÇA DE ROTA OU ADAPTAÇÃO ÀS NOVAS CONDIÇÕES HISTÓRICAS E  
SOCIOCULTURAIS?**

Geraldo Luiz De Mori (FAJE, bolsista PQ CNPq)<sup>198</sup>

**Resumo:** A Igreja católica do Brasil, hegemônica durante mais de quinhentos anos no país, marcou profundamente a cultura e as tradições religiosas nacionais. No período que se seguiu ao Concílio Vaticano II, sua presença na esfera pública foi extremamente relevante e significativa, sobretudo através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e de algumas figuras proféticas de sua hierarquia, que denunciaram a tortura e os desmandos da Ditadura militar. As opções pastorais implementadas a partir do Concílio levaram-na a formar muitas lideranças que atuaram nos movimentos sociais, sindicais e na política, o que lhe deu grande prestígio e respeitabilidade. O país vivia então um processo de urbanização e uma mudança social, cultural e religiosa. A perda de fiéis para as igrejas evangélicas pentecostais e a presença do pentecostalismo católico nas comunidades, além das orientações dos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, mudaram profundamente a figura que ela havia adquirido nas primeiras décadas após o Concílio. O pluralismo que marca a cultura atual, o forte acento em uma religiosidade de cunho individual e devocional, presente em muitos grupos eclesiais, a pouca renovação do quadro de lideranças formadas no espírito do Vaticano II e da teologia da libertação, têm impactado profundamente a presença e a ação pública da Igreja nos últimos anos. A profecia tem sido substituída pela adesão a pautas de costume, sem contar o crescimento exponencial do influxo de grupos neotradicionalistas no seio das comunidades católicas. A presente comunicação, tendo em vista esse panorama de fundo, pretende trazer algumas chaves de interpretação da progressiva “irrelevância” e “insignificância” atual da Igreja na esfera pública, buscando compreender o atual momento eclesial e seus desdobramentos.

**Palavras-chave:** Igreja Católica; Concílio Vaticano II; irrelevância; insignificância; profetismo; devocionismo

### **Introdução**

Em 2023, escrevi um pequeno artigo intitulado “A Igreja Católica no Brasil: entre a insignificância e a irrelevância?”, publicado em *Palavra & Presença*, no Portal da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (De Mori, 2023), que teve repercussão em certos setores, com compartilhamentos em outros portais ligados à Igreja. A reflexão estava propositadamente elaborada em forma interrogativa, pois queria abrir uma discussão sobre as mudanças em curso no seio do episcopado nacional. O ponto de partida do texto eram os termos “significância” e “relevância”, utilizados por

---

<sup>198</sup> Doutor em Teologia (2022, pelas Facultés Loyola Paris), professor de teologia no Departamento de Teologia da FAJE, do Board editores de *Concilium*, bolsista PQ do CNPq. E-mail: [geraldolm@faje.asav.org.br](mailto:geraldolm@faje.asav.org.br)

Johan Baptist Metz e Jürgen Moltmann para falar das duas chaves de leitura para pensar a religião no mundo moderno: a da “significação”, para a qual a religião pode ainda falar ao indivíduo secularizado pela razão moderna se ela é fonte de sentido ou significação; a da “relevância”, que pensa a religião a partir de seu impacto nas dinâmicas a partir das quais a sociedade moderna se organiza. O primeiro termo tinha como referências Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich e, sobretudo, Rudolf Bultmann, no mundo protestante, e Karl Rahner, no mundo católico, enquanto o segundo era associado aos dois teólogos que propunham a distinção, a saber, Metz e Moltmann, mas também, em outras latitudes, à teologia da libertação e às diversas teologias contextuais, como a africana e a asiática. A partir desta distinção, levando em conta a irrupção do indivíduo pós-moderno, me perguntei se a Igreja católica do Brasil no século XXI não estaria caindo na “insignificância” e na “irrelevância”. O motivo da pergunta era a progressiva perda de sua hegemonia no campo religioso nacional e sua progressiva retirada do espaço público, sem contar as tendências à autorreferencialidade, que parecem cada vez mais ameaçá-la.

O presente artigo é um desdobramento do texto publicado em 2023. Mais que um juízo da instituição eclesiástica, trata-se de considerações sobre um movimento que chama a atenção e que “dá a pensar”, demandando novas chaves de interpretação que as que têm sido utilizadas em certos ambientes eclesiais e teológicos. O texto será construído em duas partes: a primeira fará uma breve retomada do caminho da Igreja pós-conciliar no Brasil, que a transformou em uma das vozes proféticas em um momento dramático do país; a segunda, em diálogo com algumas leituras propostas para interpretar o atual momento da instituição eclesial, proporrá outras pistas para compreender o que se passa.

## **1 A “relevância” da figura profética da Igreja católica pós-conciliar**

Segundo José Oscar Beozzo, a Igreja católica do Brasil saiu do Concílio com um projeto de recepção dos principais documentos nele aprovados, representado pelo Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), que organizava o conjunto da pastoral da Igreja ao redor de seis linhas de trabalho: “I. Promover uma sempre mais plena unidade visível, no seio da Igreja católica; II. Promover a ação missionária; III. Promover a ação catequética, o aprofundamento doutrinal e a reflexão teológica; IV. Promover a ação litúrgica; V. Promover a ação ecumênica; VI. Promover a melhor inserção do povo de Deus como fermento na construção de um mundo segundo os desígnios de Deus” (Beozzo, 2003, p. 443). Além dessas “linhas de trabalho”, que definiram, nos anos seguintes, os grandes eixos a partir dos quais se



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

organizou a pastoral em nível de CNBB e das dioceses, a Conferência dos Bispos também propôs a criação de uma série de organismos, que atuariam na articulação das dioceses do país e na formação dos fiéis no espírito conciliar.

É importante resgatar, ainda antes do Concílio, a presença da Ação Católica especializada, que formou muitos militantes com uma visão bastante aberta e em diálogo com as grandes questões que estavam em discussão no Brasil. Com o golpe militar, em 1964, que teve o apoio de setores importantes do catolicismo e do episcopado, aos poucos iniciou-se o que, a partir do AI5, foi tido como “os anos de chumbo”, que levaram ao fechamento de várias organizações da sociedade civil, à perseguição de militantes de esquerda, às prisões e torturas. A linha VI do PPC, que traduzia na Igreja do país a *Gaudium et spes*, conheceu então novos desdobramentos, como os diversos organismos que auxiliavam a organização de trabalhadores rurais, indígenas, operários. A prisão e a tortura de membros da Igreja e a denúncia que alguns bispos começaram a fazer desta situação, levaram pouco a pouco uma parte significativa do episcopado a tornar-se crítico do regime militar. A nova visão eclesiológica permitiu também o surgimento de um novo tipo de experiência eclesial, como o das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que aos poucos se tornaram um lugar propício para uma presença profética onde se encontravam.

A teologia que começou a surgir desta articulação entre fé cristã e compromisso com as diversas situações de ameaças aos direitos humanos, também se preocupava em promover melhores condições de vida para os mais pobres da sociedade. Essa dupla forma de presença da Igreja na sociedade a tornará a “voz dos sem voz”, além de lhe conferir um perfil mais profético. Toda uma nova maneira de pensar a evangelização surgiu então, com a criação de várias pastorais visando atingir certos públicos, e com a descoberta de que a leitura da bíblia nos meios populares alimentava a fé e a organização das CEBs. Nesse período a CNBB contou com figuras corajosas, que não tinham medo de “tomar a palavra”, denunciando todo tipo de atentado aos direitos humanos de presos políticos. É o caso de Dom Aloísio Lorscheider, Dom Ivo Lorscheider e Dom Luciano Mendes de Almeida, que estiveram à frente da instituição entre 1971 até 1995, acompanhando os momentos mais duros da ditadura e todo o processo de redemocratização, no qual a Igreja teve um papel importante, não só formando cristãos/ãs comprometidos com a defesa dos direitos humanos, mas também criando iniciativas que contribuíram na formação de cidadãos/ãs engajados/as na criação de uma sociedade mais justa, solidária e democrática. Outras figuras eminentes do episcopado, como Dom Hélder

Câmara, em Recife, Dom Paulo Evaristo Arns, em São Paulo, Dom José Maria Pires, em João Pessoa, Dom Pedro Casaldáliga, em São Félix do Araguaia, também se tornaram referências na defesa dos direitos humanos, na denúncia do regime militar, no acompanhamento dos mais pobres.

Junto com essa nova maneira de ser Igreja nascida da recepção do Concílio Vaticano II, coexistia a que foi forjada na formação do catolicismo nacional, marcada pela religiosidade popular, sua devoção à Virgem Maria, aos Santos e a certas imagens do Cristo, enriquecida pelos movimentos que passaram a compor a experiência religiosa dos fiéis a partir do Concílio Vaticano I, como os movimentos ligados à devoção eucarística, ao Sagrado Coração de Jesus, à piedade mariana. A esses movimentos se juntaram os que surgiram na esteira do Concílio Vaticano II, sobretudo, muitos deles vindos da Europa, como os Cursilhos de Cristandade, os diversos movimentos familiares, o movimento dos Focolares, Comunhão e Libertação, Opus Dei, sem contar a atração exercida pela Renovação Carismática Católica (RCC), que aos poucos foi ganhando grande importância.

Após a morte de Paulo VI e o breve governo de João Paulo I, iniciou-se o longo pontificado de João Paulo II que, a partir de 1978, aos poucos, foi mudando a orientação da recepção do Concílio Vaticano II no Brasil. É desse período a oposição que começou a se firmar entre “progressistas” e “conservadores”, presente na própria leitura que a mídia nacional fazia das tendências que marcavam o episcopado, mas que também foi entrando no imaginário de boa parte dos católicos, sobretudo os que haviam sido formados no espírito conciliar. Uma das medidas do novo pontífice foi a de mudar a orientação do perfil dos bispos. Mais que pastores próximos da realidade do povo, sobretudo dos mais pobres, João Paulo II começou a nomear bispos voltados às questões de caráter canônico e doutrinal. Do ponto de vista teológico, contou com a presença de Joseph Ratzinger, que por muitos anos esteve à frente da então Congregação da Doutrina da Fé, levantando várias suspeitas contra a teologia elaborada no continente e no país. João Batista Libanio, em 1983, escreveu sobre isso em: *A volta à grande disciplina*<sup>199</sup>.

Essa oposição entre “progressistas” e “conservadores” foi aos poucos também sendo lida como oposição entre “libertadores” e “carismáticos”, que eram as duas principais tendências que marcavam o conjunto do catolicismo no país no período. Em nível de CNBB e de uma parte significativa de dioceses, a balança pendia mais nesse período para uma orientação “progressista”, sem,

---

<sup>199</sup> LIBANIO, J. B. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1983.

no entanto, sobrepujar-se às outras tendências que marcavam a vida de grande parte das comunidades. O processo rápido de erosão do tecido católico, com a saída de inúmeros fiéis atraídos pelas igrejas pentecostais, fez com que, a partir de meados da década de 1990, a CNBB passasse a dar um apoio mais forte às expressões carismáticas que haviam se consolidado ao longo dos anos. Em 1996, foi eleito para a presidência da entidade um bispo tido como conservador, Dom Lucas Moreira Neves, sendo substituído, em 1998, por Dom Jayme Chemello, também tido como do grupo progressista. Seus sucessores foram cada vez mais pendendo para o que os analistas consideram como bispos alinhados mais ao “centro” do espectro ideológico, mas o conjunto do episcopado, com a política de nomeação adotada por João Paulo II, foi também se identificando cada vez mais com a tendência de centro ou conservadora, culminando, segundo vários analistas, com a eleição, em 2023, de uma tendência mais conservadora, mesmo tendo na presidência bispos tidos como abertos e comprometidos com uma Igreja fiel às orientações do novo pontificado, iniciado em 2013.

Essa chave de leitura do catolicismo brasileiro, que privilegia a oposição dual entre “progressistas” ou “libertadores” e “conservadores” ou “carismáticos” é ainda adotada por muitos pesquisadores e intérpretes do catolicismo brasileiro contemporâneo, como Pedro Ribeiro de Oliveira, em um artigo publicado no início de 2023 (Oliveira, 2023), e Agenor Brighenti, numa pesquisa sobre o “perfil do clero” e o “perfil do catolicismo” do Brasil, que deu origem a dois livros publicados recentemente<sup>200</sup>. Penso que opção tende ao dualismo e não corresponde mais à diversidade que caracteriza o catolicismo brasileiro. Seria necessário um outro tipo de abordagem, que adote, talvez, a noção de pluralidade ou de complexidade, ajudando a entender o processo que tem levado a Igreja do país a experimentar um lento processo de “insignificância” e “irrelevância”.

## **2 Pensar “outramente” a “significância” e a “relevância da Igreja católica hoje**

Já há alguns anos se fala da irrupção do pluralismo como uma das componentes características da sociedade contemporânea. No âmbito religioso nacional isso também é patente, como mostra a fragmentação que caracteriza esse âmbito no país a partir, sobretudo, da década de 1980. De fato, o Brasil, “tradicionalmente” tido como país católico, já conheceu uma primeira diversificação no século XIX, com a chegada de imigrantes pertencentes a outras igrejas cristãs. A essa primeira diversificação

---

<sup>200</sup> BRIGHENTI, A. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021; *O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos*. Petrópolis: Vozes, 2023.

se acrescentou a que se deu a partir da criação das duas primeiras igrejas pentecostais no país: a Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus, na segunda década do século XX. A partir de meados do mesmo século, essas igrejas, ligadas ao pentecostalismo clássico, passaram a conhecer outras reformulações, com a criação das denominações da segunda e da terceira “ondas”, esta última também denominada de neopentecostal e, nos últimos anos “pós-pentecostal”. Esse pluralismo denominacional dentro do cristianismo também foi enriquecido no século XX com a chegada de religiões de origem asiática, sobretudo o budismo e o hinduísmo, além das diversas denominações de origem afro e indígena. O próprio mundo católico, tido por muitos como tendendo a certa homogeneidade, vai ganhar muitas colorações a partir do final do século XX, que extrapolam a dualidade entre “conservadores” e “progressistas”. De fato, a “matriz católica” nacional tendia a englobar muitas formas de ser católico no país. Além da religiosidade popular, tida pelos principais pesquisadores brasileiros como “híbrida”, é importante perceber, nas novas expressões da fé surgidas do Concílio Vaticano II, mais que “movimentos” espiritualistas opostos à perspectiva “libertadora”, protagonizada pelas CEBs e pelas muitas pastorais proféticas.

Certamente não se pode negar que a “relevância”, em termos de incidência nos diversos espaços em que se organiza a sociedade, nasceu da teologia dos “sinais dos tempos”, em parte antecipada no método ver, julgar e agir, da Ação Católica, e seus desdobramentos nas CEBs e nas pastorais sociotransformadoras. Tampouco se pode negar o papel de muitos movimentos nascidos na esteira do Concílio que buscaram oferecer “sentido” e “significado” às pessoas mais impactadas pela tendência da razão moderna. A esses dois tipos de “relevância” e “significância” se deve acrescentar aquele que estava na origem da matriz católica brasileira e que continua dando-lhe grande criatividade: o imaginário “sagrado” e a consciência “mágica” da vida, que não conhece ainda o processo de racionalização e secularização. Muitos intérpretes da religião no Brasil recorrem acriticamente ao paradigma da secularização para pensar as reconfigurações do campo religioso do país, ignorando muitas vezes essa matriz, como o faz, por exemplo, a comissão que realizou a última análise de conjuntura eclesial para a CNBB, dedicada a pensar a questão das novas comunidades. Propõem a chave da desinstitucionalização como decorrência da secularização para pensar o fenômeno das novas comunidades<sup>201</sup>. Acredito, porém, que esta chave é insuficiente, pois ignora o que tem de simbólico e pré-racional no imaginário da maior parte dos brasileiros e brasileiras, muitos dos quais têm se

---

<sup>201</sup> INAPAZ. *Novas comunidades*. Integração e cooperação à ação evangelizadora. Análise de conjuntura eclesial. Maio de 2024.

declarado sem religião ou desigrejados, mas ainda se dizendo crentes. E boa parte desta crença é fruto desse imaginário pré-moderno, que compõe a matriz religiosa do Brasil<sup>202</sup>.

A esse grupo pertencem não só boa parte dos fiéis marcados pela religiosidade popular, mas também grande parte dos que também são marcados pela secularização. Mas, além dessas três possíveis conformações do catolicismo, é possível acrescentar uma que é ao mesmo tempo antiga e recente, a do tradicionalismo. Em grande parte, fruto da compreensão católica do Concílio Vaticano I, mas retomado com outras nuances por Plínio Correia de Oliveira, o tradicionalismo, apesar de seu impacto na mobilização de católicos que marcharam pela família, por Deus e pela pátria pedindo o golpe de 1964, entrou depois do Concílio em relativo ostracismo, com presença reduzida no espaço público. Somente a partir de 1999, com a criação dos Arautos do Evangelho, essa tendência voltou a investir no espaço público, inicialmente na estética medieval adotada. Em seguida, com a presença de padres de perfis mais próximos ao tradicionalismo, como Paulo Ricardo, essa tendência começou a formar a mente de grupos cada vez mais numerosos de fiéis, ganhando reforço com a autorização, por Bento XVI, em 2007, da celebração da missa em latim, no rito de Pio V. Desses grupos nasceu o Centro Dom Bosco, que, a partir de 2016, passou a investir fortemente nas mídias sociais, com grande apoio financeiro de grupos parecidos em outras partes do mundo, levando à situação atual.

A dualidade “progressista” contra “conservador” não consegue, portanto, dar conta dessa pluralidade que marca o catolicismo no momento presente. O tipo de presença pública dessas diversas tendências é muito diferente. Os tradicionalistas, por exemplo, com forte impacto nos meios católicos de perfil visto como “conservador”, que engloba católicos das diversas tendências presentes nas devoções da religiosidade popular, católicos oriundos dos movimentos de origem carismática e católicos das novas comunidades, estão certamente na origem do apoio dado por uma parte significativa da Igreja ao bolsonarismo, além de terem incentivado os movimentos que levaram aos ataques de 8 de janeiro de 2023 às instituições que encarnam a república brasileira. Por sua vez, dentro desses mesmos movimentos existe um esforço grande de oferecer sentido e significado para a vida em uma sociedade que aparentemente liquefaz-se. Por sua vez, embora minoritário, o catolicismo profético das décadas de 1970 a meados de 1990, permanece vivo, embora seja objeto de uma verdadeira perseguição dos tradicionalistas.

---

<sup>202</sup> Gustavo Morello, sociólogo argentino, publicou recentemente uma obra a esse respeito: MORELLO, G. *Una modernidad encantada*. Religión y modernidade en Latinoamérica. Córdoba: EDUCC, 2020.

## Conclusão

Essas breves considerações necessitam de mais respaldo de pesquisas empíricas, mas mostram que, a afirmação de que a CNBB perdeu hoje sua força profética por causa da orientação dada pelos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, embora seja verdadeira, necessita ser articulada com outro tipo de leitura. O que é aqui proposto é que a irrupção da pós-modernidade trouxe consigo o pluralismo, também ao seio da Igreja católica. Nesse sentido, o modelo da oposição entre conservadores e progressistas não parece o melhor para pensar as diferentes fraturas que atravessam o atual tecido católico.

## Referências

BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In IINSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). **Presença pública da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 425-457.

BRIGHENTI, A. **O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRIGHENTI, A. **O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos**. Petrópolis: Vozes, 2023

INAPAZ. **Novas comunidades**. Integração e cooperação à ação evangelizadora. Análise de conjuntura eclesial. Maio de 2024.

LIBANIO, J. B. **A volta à grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1983

MORELLO, G. *Una modernidad encantada*. Religión y modernidade en Latinoamérica. Córdoba: EDUCC, 2020.

MORI, G. L. de. **A Igreja católica no Brasil: entre a insignificância e a irrelevância?**. In: Palavra & Presença, 26/04/2023. Disponível: <https://faculdadejesuita.edu.br/a-igreja-catolica-no-brasil-entre-a-insignificancia-e-a-irrelevancia/> Acesso em: 25 jun. 2024.

OLIVEIRA, P. R. A Igreja do Brasil: entre o fundamentalismo e a profecia. In IHU, 21/02/2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/160-cepat/626301-igreja-catolica-do-brasil-entre-o-restauracionismo-e-o-liberacionismo> Acesso: 25 jun. 2024.

**CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E DESUMANIZAÇÃO: CONVERGÊNCIAS  
ENTRE PAULO FREIRE E WALTER BENJAMIN DIANTE DA LÓGICA DO CAPITAL**

*Lucas da Silveira Andrade*

**Resumo:** O ensaio examina a relação entre o capitalismo e a religião, investigando se a concepção de capitalismo como religião estudada por Walter Benjamin inviabiliza o cumprimento do "ser-mais" em Paulo Freire, resultando em um processo de desumanização. Este tema é crucial, pois tanto a religião quanto o capitalismo têm influenciado profundamente a sociedade e a concepção de sujeito na história. Walter Benjamin, em sua análise, descreve o capitalismo como uma religião contínua e culpada, observando, que essa culpabilização leva os indivíduos a acreditarem que merecem suas condições adversas os levando a um inferno subjetivo. Paulo Freire em convergência a reflexão da Teologia da Libertação critica o capitalismo por subverter o valor humano para um condicionamento as estruturas da lógica do Capital. A mensagem cristã de libertação e justiça social, propõe a realização plena do ser humano através da conscientização e transformação social, contrastando com a lógica capitalista. O problema central abordado nesta pesquisa é se a articulação do capitalismo como religião inviabiliza o estabelecimento do "ser-mais" em Paulo Freire, culminando em um processo de desumanização. A pesquisa analisa a dimensão da culpabilidade no capitalismo e suas características de opressão, considerando a noção de pecado social. A argumentação segue a intersecção das ideias de Benjamin sobre o capitalismo como religião e a culpabilização na condição humana e Freire sobre a conscientização e humanização. O objetivo do estudo é compreender as dinâmicas entre capitalismo, religião e desumanização, e verificar se a concepção do capitalismo como religião impede a plena realização do ser humano conforme a perspectiva de Paulo Freire. A metodologia adotada é uma análise do texto *Capitalismo como Religião* de Walter Benjamin, dos teólogos do DEI e Paulo Freire em análise a tese I dos conceitos de história, tendo a teologia da libertação como instrumento de leitura para um processo de emancipação e conscientização. A análise focaliza-se na interpretação crítica das ideias apresentadas por esses autores e como elas se articulam em relação à questão proposta. A culpabilização e a perpetuação do desejo no capitalismo criam um "inferno do não-ser" na subjetividade das pessoas, manifestado na forma de exclusão social, nos marginalizados e um ciclo de desejo insaciável promovido pelas redes sociais. Enquanto a Teologia da Libertação denuncia a perversão dos valores cristãos pelo capitalismo, Freire propõe a conscientização e a transformação social como meios de alcançar a verdadeira libertação e a humanização. O estudo possivelmente revela que o capitalismo, entendido como uma religião, impõe um sistema de culpa e desejo que aprisiona os indivíduos em um ciclo de insatisfação e sofrimento. Compreender essas dinâmicas é crucial para abordar as questões sociais e econômicas de maneira mais justa e humana.

**Palavras-chave:** Paulo Freire, Capitalismo, educação, humanidade, Capitalismo como Religião.

### **Introdução**

A pesquisa investiga a inter-relação entre o capitalismo e a religião, com foco em compreender se a concepção de capitalismo como religião, conforme analisada por Walter Benjamin, impede a realização do "ser-mais" em Paulo Freire, levando a um processo de desumanização. Este tema é particularmente relevante, dado que tanto a religião quanto o capitalismo têm desempenhado papéis

significativos na formação da sociedade e da identidade do sujeito ao longo da história. Walter Benjamin caracteriza o capitalismo como uma religião contínua e culposa, onde a culpabilização faz com que os indivíduos internalizem suas adversidades como merecidas, resultando em um "inferno subjetivo".

Em consonância com a Teologia da Libertação, Paulo Freire critica o capitalismo por rebaixar o valor humano, subordinando-o às estruturas da lógica do Capital. A mensagem cristã, centrada na libertação e na justiça social, defende a plena realização do ser humano por meio da conscientização e transformação social, em oposição à lógica capitalista.

A questão central deste estudo é investigar se a articulação do capitalismo como religião inviabiliza o "ser-mais" em Paulo Freire, culminando em desumanização. O estudo examina a culpabilização no capitalismo e suas características opressivas, considerando a noção de pecado social. A argumentação se constrói na interseção das ideias de Benjamin sobre a religião capitalista e a culpabilização humana, e de Freire sobre conscientização e humanização.

O objetivo é entender como as dinâmicas entre capitalismo, religião e desumanização interagem, e se a concepção do capitalismo como religião impede a plena realização do ser humano na perspectiva freireana.

Metodologicamente, o estudo realiza uma análise crítica do texto "Capitalismo como Religião" de Walter Benjamin, dos teólogos do DEI, e das reflexões de Paulo Freire, à luz da Teologia da Libertação como ferramenta para um processo de emancipação e conscientização. A análise concentra-se na interpretação das ideias desses autores e na articulação dessas ideias em relação à questão proposta. A culpabilização e a perpetuação do desejo no capitalismo criam um "inferno do não-ser" nas subjetividades, manifestado em exclusão social, marginalização e um ciclo de desejo insaciável amplificado pelas redes sociais.

Enquanto a Teologia da Libertação denuncia a distorção dos valores cristãos pelo capitalismo, Freire propõe a conscientização e a transformação social como caminhos para alcançar a verdadeira libertação e humanização. O estudo sugere que o capitalismo, concebido como uma religião, estabelece um sistema de culpa e desejo que aprisiona os indivíduos em um ciclo de insatisfação e sofrimento.



Entender essas dinâmicas é essencial para abordar as questões sociais e econômicas de maneira mais justa e humana.

### **Desenvolvimento**

A interseção entre capitalismo e religião é amplamente discutida nos estudos de Coelho (2014; 2018; 2021), que exploram como esses sistemas moldam profundamente a sociedade e a subjetividade humana. Este estudo investiga se a concepção do capitalismo como religião inviabiliza a realização do "ser-mais" em Paulo Freire, resultando em desumanização. Walter Benjamin descreve o capitalismo como uma religião contínua e culposa e, em diálogo com Freud, identifica um "inferno subconsciente" (Benjamin, 2013), onde a culpabilização leva os indivíduos a acreditarem que merecem suas condições adversas. A Teologia da Libertação critica o capitalismo por distorcer a mensagem cristã de libertação e justiça social, enquanto Paulo Freire defende a realização plena do ser humano por meio da conscientização e transformação social (1987), em contraponto à lógica capitalista e em diálogo com as perspectivas de Benjamin e a Teologia da Libertação.

A articulação do capitalismo como religião (2013), conforme discutida por Walter Benjamin, revela-se uma perspectiva crítica fundamental para compreender a inviabilidade do estabelecimento do "ser-mais" em Paulo Freire, resultando em um processo de desumanização. A investigação da culpabilidade no capitalismo, entendida como uma forma de pecado social, pode ser central para essa análise, estabelecendo um diálogo entre a reflexão teológica e a dimensão antropológica condicionada a lógica capitalista.

Walter Benjamin propõe que o capitalismo deve ser compreendido como uma religião, caracterizada por um culto contínuo e incessante, que, ao contrário das religiões tradicionais, não oferece redenção final (2013). Em vez disso, os indivíduos são compelidos a buscar continuamente a salvação através do consumo e da acumulação de riquezas, nunca alcançando satisfação plena. Esse ciclo perpetua um estado de ansiedade e culpa, onde o fracasso pessoal é visto como uma falha moral ou ética. Benjamin observa que:

o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta" (Benjamin, 2013, p. 21).

Dessa forma, o capitalismo configura-se como uma religião perversa, moldando o ser humano em uma estrutura desumana. Benjamin, ao observar a relação entre capitalismo e a psicanálise freudiana, sugere que o capitalismo gera um profundo sentimento de culpa nos indivíduos, fazendo-os acreditar que suas condições adversas são merecidas diante da incapacidade de ser. Este sentimento de culpa perpetua um estado de sofrimento contínuo e desumanização, onde a falha é internalizada como resultado de falhas pessoais, e não como consequência de um sistema injusto. Essa culpa, integrada ao inconsciente, cria um "inferno do não-ser" manifestado na exclusão social e na marginalização dos que não conseguem alcançar o sucesso material preconizado pelo capitalismo, que pode ser visto em um contraponto ao ser-mais de Paulo Freire, visto dentro de um prisma educacional.

A Teologia da Libertação, representa uma crítica o capitalismo por subverter a mensagem cristã de libertação e justiça social. Para esses teólogos, o capitalismo transforma a religião em um instrumento de justificação da opressão e desigualdade, invertendo os valores cristãos e criando uma religião idólatra. Paul Richard (1982) observa que "se o capitalismo fosse ateu, talvez nossa fé não tivesse força política subversiva no interior de uma prática política de libertação. Mas [...] não é ateu, mas sim idólatra, o que coloca o problema ao mesmo tempo político e teológico".

Segundo, Coelho (2014), "o fetiche é o espírito que move o capitalismo em sua busca sem limites de acumulação de capital, ocultando para isto as necessidades da vida real das pessoas humanas. É invisível, mas o percebemos pela vivência." Diante de uma sociedade que se molda as necessidades do Capital, uma preocupação que se apresenta, é como pensar a formação humana em um ser integral e não multifacetado pelos desejos e modo do fracasso social? Neste ponto colabora com o pensamento, a crítica de Freire que se alinha com a Teologia da Libertação e a reflexão benjaminiana, colaborando com a tese de Coelho (2014) sobre os elementos que dialogam entre os pensamentos mencionados e o educador brasileiro, que ao pensar a educação e a dignidade humana, denuncia a perversão dos valores cristãos pelo capitalismo, propondo a conscientização e a transformação social como meios de alcançar a verdadeira libertação e humanização.

O capital, assim, subverte os valores cristãos, quando, o fetiche, conduz as relações e sua falsa consciência de felicidade, ao contraponto, que Freire, ao propor a perspectiva do "ser-mais" denuncia ser incompatível a lógica de exploração e desumanização inerente ao capitalismo a dignidade humana, reforçando a necessidade de uma crítica profunda ao sistema capitalista entendido como uma religião alienadora.

Paulo Freire desenvolve o conceito de "ser-mais", que representa a aspiração humana de transcender suas condições atuais e alcançar um estado de maior realização e liberdade,

A intencionalidade transcendental da consciência permite-lhe recuar indefinidamente seus horizontes e, dentro deles, ultrapassar os momentos e as situações, que tentam retê-la e enclausurá-la. Liberta pela força de seu impulso transcendentalizante pode volver reflexivamente sobre tais situações e momentos, para julgá-los e julgar-se. Por isto é capaz de crítica. A reflexividade é a raiz da objetivação. Se a consciência se distancia do mundo e o objetiva, é porque sua intencionalidade transcendental a faz reflexiva. Desde o primeiro momento de sua constituição, ao objetivar seu mundo originário, já é virtualmente reflexiva. (Freire, 1987, p.10).

O autor argumenta que o capitalismo, ao enfatizar a acumulação de bens materiais e o consumo, contraria essa perspectiva libertadora, aprisionando as pessoas em um ciclo de alienação e desumanização. A culpabilização e a perpetuação do desejo no capitalismo geram uma idolatria do mercado, onde o ser humano é reduzido a um mero consumidor, distante de sua plena humanidade.

A intersecção entre as ideias de Walter Benjamin sobre o capitalismo como religião e a culpabilização, a crítica da Teologia da Libertação, unida ao conceito de "ser-mais" de Paulo Freire, oferece a possibilidade de uma compreensão aprofundada das dinâmicas entre capitalismo, religião e desumanização. O estudo evidencia que o capitalismo, ao ser entendido como uma religião, impõe um sistema de culpa e desejo que aprisiona os indivíduos em um ciclo de insatisfação e sofrimento, inviabilizando a plena realização do ser humano conforme a perspectiva de Freire. Assim, a compreensão dessas dinâmicas é crucial para abordar as questões sociais e econômicas de maneira mais justa e humana.

### **Considerações Finais**

Este estudo investigou a articulação do capitalismo como uma religião, conforme proposto por Walter Benjamin, e sua inviabilidade para o estabelecimento do "ser-mais" em Paulo Freire. Ao operar como um sistema de culpa e desejo, o capitalismo aprisiona os indivíduos em um ciclo contínuo de insatisfação e sofrimento, transformando o ser humano em mero instrumento de acumulação e consumo. Essa dinâmica, ao invés de promover a realização plena do ser, perpetua um "inferno do não-ser", onde a alienação e a desumanização são constantes.

A análise crítica desenvolvida, fundamentada nas reflexões de Benjamin, Freud, na Teologia da Libertação e em Paulo Freire, aponta para a perversão dos valores humanos e religiosos pelo

capitalismo. A idolatria do mercado, ao inverter os princípios éticos e espirituais, reforça as estruturas de opressão e exclusão social. Esse processo, denunciado pelos teólogos da libertação e por Freire, revela a incompatibilidade entre o capitalismo e a busca pela humanização e libertação do ser humano.

Assim, o texto problematiza o papel da educação e da formação humana no contexto de uma sociedade capitalista. A conscientização, conforme proposta por Freire, é essencial para romper o ciclo de alienação imposto pelo capitalismo e promover a emancipação do indivíduo. Este estudo reafirma a necessidade de uma educação crítica, que não apenas revele as estruturas de opressão, mas que também possibilite a construção de um "ser-mais", em contraste com a desumanização inerente ao sistema capitalista.

### Referências

ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. **Competência e sensibilidade solidária** - educar para a esperança. RJ: Editora Vozes, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos**. 02 nov. 2014. 279 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. Biblioteca Depositária: Umesp.

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da Libertação**. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

COELHO, Allan da Silva. Possibilidades de abordagem da relação “capitalismo e religião”. PLURA, **Revista de Estudos de Religião**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 219-240, 2018.

COELHO, Allan da Silva; ANDRADE, Lucas da Silveira. A culpabilização no “capitalismo como religião” como desafio para a filosofia da educação. **Contribuciones a Las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v. 16, n. 11, p. 28166-28180, 2023. DOI: 10.55905/revconv.16n.11-206. Recebido em: 27 out. 2023. Aceito em: 28 nov. 2023.

DUSSEL, Enrique et alli. **Êxodo: Paradigma sempre atual**. Concilium (209), Petrópolis: Vozes, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação** – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa/Porto: Base, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1987.

HINKELLAMERT, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica**. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. Arlekín. San José (Costa Rica), 2007.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, Expressão Popular, 2016.

RICHARD, P. et al. **A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador**. São Paulo: Paulinas, 1982.

## EXCLUSÃO TECNODIGITAL: UM OLHAR TEOLÓGICO DA POBREZA PARA ALÉM DO ANALÓGICO

*Eduardo Pessoa Cavalcante*<sup>203</sup>

**Resumo:** O artigo objetiva refletir, em um texto teórico-crítico, mediante análise bibliográfica, sobre como as tecnologias digitais, tão comuns no tempo presente, em que pesem diminuir as distâncias e alargar, como nunca antes, as possibilidades de comunicação e interação entre os seres humanos (ainda que possamos discutir sobre os tipos de convivência daí decorrentes), podem vir a se transformar também numa nova forma de pobreza e de exclusão a somar-se a outras já existentes. Da mesma forma, verificaremos como a exclusão tecnológico-digital (que chamaremos de tecnodigital) atingiu mais significativamente determinadas parcelas da população brasileira já socialmente marginalizadas, no período entre 2019 e 2020. Isso na perspectiva da teologia latino-americana da libertação, cuja “opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades da Igreja latino-americana e caribenha” (Documento de Aparecida 391). Assim, percorreremos o seguinte itinerário: 1. O pobre como excluído digital; 2. Cenário sobre a exclusão tecnodigital no Brasil durante a pandemia de Covid-19.

**Palavras-chave:** exclusão tecnodigital; Teologia; pobreza; Covid-19; Brasil.

### 1 Introdução

As tecnologias digitais, tão comuns no tempo presente, em que pesem diminuir as distâncias e alargar, como nunca antes, as possibilidades de comunicação e interação entre os seres humanos (ainda que possamos discutir sobre os tipos de convivência daí decorrentes), podem vir a se transformar também numa nova forma de pobreza e exclusão a se somar a outras já existentes. Da mesma forma, verificaremos como a exclusão tecnológico-digital (que chamamos também de tecnodigital) atingiu mais significativamente determinadas parcelas da população brasileira já socialmente marginalizadas, no período entre 2019 e 2020. Isso na perspectiva da teologia latino-americana da libertação, cuja “opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades da Igreja latino-americana e caribenha” (DAp 391).

---

<sup>203</sup> Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); doutorando pela FAJE. Correio eletrônico: eduardocavalcante@yahoo.com.br

Ademais, desta breve introdução e da conclusão, percorreremos o seguinte itinerário: 1. O pobre como excluído digital; 2. Cenário sobre a exclusão tecnodigital, no Brasil, durante a pandemia de Covid-19.

Finalmente, cumpre observar estarmos cientes de que todo aparato tecnodigital, com as suas variadas ferramentas, também pode servir como elemento de resistência e de denúncia profética. Não obstante, neste texto focaremos somente nos elementos mencionados anteriormente.

## **2 O pobre como excluído digital**

Uma das principais características da teologia elaborada na América Latina é a sua reflexão em torno do pobre<sup>204</sup> e de sua condição de pobreza, à luz do seguimento a Jesus. Trata-se, pois, de uma leitura da realidade sob o ângulo da fé, movida pelo Espírito, a partir da práxis e da própria realidade. No entanto, como toda teologia que se preze, o que foi produzido – e ainda se produz – na América Latina, não almeja permanecer numa simples análise teológico-social, e sim contribuir para a transformação da sociedade como um todo, num processo contínuo de conversão e de libertação integral. Com efeito, na 2ª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (1968), a primeira após o Concílio Vaticano II, os bispos lá reunidos foram claros ao dizer que<sup>205</sup>:

Queremos que a Igreja na América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos. Seus pastores e demais membros do Povo de Deus devem dar à vida, suas palavras e atitudes e ação, a coerência necessária com as exigências evangélicas e as necessidades dos homens latino-americanos (Documento de Medellín, 14. 8).

Com efeito, a América Latina está marcada por uma história de exploração e profunda desigualdade social, que acarretam situações de pobreza com feições de miséria humana. Ao mesmo tempo, observa-se todo um povo com forte abertura ao transcendente, que cultiva a esperança e um olhar otimista da vida apesar de tudo. Trata-se de uma “esperança inamovível de que faz sentido apostar em valores humanos como a justiça e a vida, ainda que vivamos imersos num mundo de

---

<sup>204</sup> Quando falamos do pobre, entenda-se a pessoa ou um conjunto populacional em estado de pobreza.

<sup>205</sup> As Conferências Episcopais da América Latina e do Caribe que se seguiram – Puebla (1979); Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007) – foram na mesma direção: apontaram o vínculo indissolúvel entre a fé em Jesus Cristo e a opção preferencial pelos pobres.

corrupção, consumo, injustiça e morte” (Codina, 1997, p. 130). Nesse contexto, há um fator que não podemos passar ao largo: estamos diante de um continente majoritariamente cristão<sup>206</sup>, com um enorme contingente de batizados, em que a maior parte de sua população vive em condições precárias. Há aí paradoxo ainda não suficientemente enfrentando pelas nossas comunidades eclesiais<sup>207</sup> e mesmo pela teologia, que deve despertar em nós uma indagação: quando assumiremos as consequências éticas do nosso batismo, e passaremos a nos colocar na sociedade como discípulos missionários? Omitir-se não nos parece uma opção válida ou minimamente cristã.

Nessa perspectiva, um dos traços da pobreza é a sua dinamicidade ou encarnação histórica nos pobres de todos os tempos e em todos os contextos. Com isso queremos dizer que o ser pobre não se restringe à condição econômica da pessoa, ainda que seja talvez a sua face mais exposta, já que a fome e a falta do mínimo para uma vida digna são condições violadoras não apenas de direitos, mas também contrárias à fé. A pobreza, a exclusão e a marginalização não são obras do destino, mas fruto de estruturas sociais injustas. E o olhar cristão aponta como causa precípua o pecado. Contudo, esse mesmo pecado não é um aspecto somente espiritual. Ele sempre faz história em instâncias reais e concretas.

A teologia latino-americana já indiciava, desde os seus primórdios, que a pobreza é um conceito aberto, com muitos rostos. Ela engloba situações contrárias à vida, e qualquer análise que limite a questão da opção preferencial pelos pobres ao aspecto meramente econômico e político é reducionista (Gutiérrez, 2000, fls. 24-25). Aliás, é nessa direção que o Papa Francisco aponta para o conceito amplo de pobreza:

A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedoso e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada!<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Não é o nosso objetivo traçarmos o processo de colonização e evangelização na América Latina. Contudo, e evitando qualquer anacronismo, somos instados a reconhecer que a evangelização dos povos originários se deu, em grande medida, não pela força transformadora do anúncio do Evangelho, mas pela espada.

<sup>207</sup> Aqui me refiro à Igreja Católica e às demais Igrejas de variadas denominações.

<sup>208</sup> FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o I Encontro Mundial*. Disponível em:

[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20170613\\_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html). Acesso em: 05 abr. 2021.



Nesse horizonte difuso de pobreza é que se situa o fenômeno da exclusão tecnodigital. Estamos a falar de mais uma espécie de marginalização que, como nos disse Francisco, abrange um elenco nunca completo. Com efeito, para além das redes sociais, que podem ser vistas como novas formas de comunidades, há toda uma gama de serviços e informações no ambiente digital que, para quem se encontra fora desse mundo virtual, ou ao menos limitado, significa uma desvantagem apta a aprofundar a sua condição de excluído e excluída. Isso quando não se inviabiliza a fruição de direitos, tal como veremos mais adiante.

A marginalização adquire assim uma nova faceta: a virtual ou digital. A exclusão digital adere-se como mais um elemento de desigualdade social por parte daqueles que já se encontravam à margem da sociedade. Tal condição é merecedora de reflexão por parte da teologia, afinal, esta “assume-se como fenomenologia do quotidiano, que no contexto contemporâneo implica, inevitavelmente, uma fenomenologia do uso quotidiano da tecnologia” (DUQUE, 2022, p. 3).

Especificamente no Brasil o fenômeno da exclusão tecnodigital foi fortemente sentido durante a pandemia de Covid-19. O isolamento social escancarou como aquelas camadas da sociedade com menos acesso às tecnologias digitais (*hardware*, *software* e acesso à internet) tiveram obstaculizada o exercício de direitos e serviços. Nessa direção, parece-nos equivocado dizer que a pandemia a todos igualou. Pelo contrário, ela veio explicitar o fosso social existente no Brasil também no que concerne ao acesso às tecnologias digitais.

Poderíamos discorrer sobre vários aspectos da desigualdade na sociedade brasileira durante a pandemia, tais como a dificuldade de acesso aos melhores tratamentos de saúde por parte da camada mais pobre da população à falta de saneamento básico de muitos; o grande número de pessoas vivendo em favelas ou em extrema pobreza, em que o espaço de moradia era dividido por famílias extensas, impedindo qualquer tipo de precaução sanitária; a fome e a insegurança alimentar que, aliada ao vírus, fazia com que qualquer tratamento se tornasse mais dificultoso etc. Entretanto, propomos a continuar – e concentrar - a nossa reflexão sobre exclusão tecnodigital no Brasil durante a crise da pandemia de Covid-19, conforme veremos a seguir.

## 2 Cenário sobre a exclusão tecnodigital no Brasil durante a pandemia de Covid-19

O Brasil não é um país pobre, e sim um país socialmente injusto. Segundo dados do *World Inequality Lab*, os 10% mais ricos do Brasil ganham o equivalente a 59% da renda nacional; os 50% mais pobres ganham 29 vezes menos do que os 10% dos mais ricos; e os 50% mais pobres possuem apenas 0,4% da riqueza do país<sup>209</sup>. Tais índices de desigualdade social no que se refere à renda da população brasileira também se vê refletida no acesso à tecnologia e à esfera digital.

Ademais, informações do Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), em pesquisa realizada no primeiro ano da pandemia no Brasil (2019), com publicação em novembro de 2020<sup>210</sup> (coleta dos dados entre outubro de 2019 e março de 2020), demonstraram que os computadores<sup>211</sup> estavam presentes em 95% dos domicílios da classe A, 44% dos domicílios da classe C e 14% dos domicílios das classes D/E<sup>212</sup>. O cenário desigual foi evidenciado durante a pandemia, quando se fez necessário o uso do espaço digital para se estudar e trabalhar de casa.

A presença de computadores e acesso à internet foi mais comum nas classes mais altas: enquanto apenas 12% dos domicílios das classes DE contavam com ambas as tecnologias, essa proporção foi de 95% entre os da classe A.

Quanto à velocidade da internet nos domicílios, as velocidades acima de 8 Mbps: classe A (71%) e entre aqueles com renda familiar superior a dez salários mínimos (64%); 18% das residências com renda familiar de até um salário mínimo e em 15% das pertencentes às classes DE.

Em 2019, 87% dos usuários de internet da classe A e 73% dos da classe B acessaram a rede por mais de um tipo de dispositivo; 61% dos da classe C e 85% daqueles das classes DE acessaram a rede exclusivamente pelo telefone celular.

---

<sup>209</sup> Reportagem da BBC News Brasil de 7 de dezembro de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59557761>. Acesso em: 15 de julho de 2024.

<sup>210</sup> Disponível em: [https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20201123121817/tic\\_dom\\_2019\\_livro\\_eletronico.pdf](https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20201123121817/tic_dom_2019_livro_eletronico.pdf). Acesso em: 15 jul. 2024.

<sup>211</sup> Considera-se domicílio com acesso a computador todo aquele que menciona ao menos um entre os seguintes tipos: computador de mesa, notebook e tablet.

<sup>212</sup> Para a descrição de classes, da A até a E, utilizou-se, segundo informado no relatório, o Critério de Classificação Econômica Brasil (CCEB). Disponível em:

[https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20201123121817/tic\\_dom\\_2019\\_livro\\_eletronico.pdf](https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20201123121817/tic_dom_2019_livro_eletronico.pdf). Acesso em: 15 jul. 2024.

No cenário de crise desencadeado pela Covid-19, a falta de equipamentos adequados e velocidade das conexões de internet foram elementos que impediram o acesso eficaz<sup>213</sup> de parte significativa da população, especialmente no que se refere às atividades educacionais, profissionais e culturais. Os jovens de classe social mais baixa tiveram, assim, um déficit pedagógico mais aprofundado em relação àqueles de maior poder aquisitivo familiar, o que, a médio e longo prazo, tratarão consequências de difícil superação. Isso sem falar na própria saúde mental das famílias menos favorecidas economicamente, que se viram realmente isoladas física e virtualmente.

Outrossim, os excluídos tecnodigitais vivenciaram barreiras adicionais para o exercício de benefícios sociais que dependiam de tecnologia e acesso satisfatório à internet durante a pandemia. No Brasil, por exemplo, foi instituído o auxílio emergencial por parte do Governo Federal (com aprovação pelo Congresso Nacional), cuja inscrição deveria ser feita digitalmente. Segundo pesquisa da Fundação Getúlio Vargas (FGV), os mais pobres alegaram barreiras tecnológicas para efetivar os seus cadastros (falta de celular, limitação da internet e falta de memória no celular), bem como dificuldade para baixar o aplicativo do banco estatal (Caixa Econômica Federal). Nesse contexto, igualmente se verificou a falta de conhecimento para manejar as ferramentas tecnológicas: muitos simplesmente não sabiam como operar os sistemas e aplicativos<sup>214</sup>.

Como se vê, a exclusão tecnodigital é mais uma faceta da pobreza que, já em tantos aspectos, inflige uma multidão de indivíduos. Por isso denominamos de pobreza para além do analógico. No caso da América Latina e do Brasil, essa exclusão somente aprofunda o quadro de injustiça social, e interpela todos os seguidores de Jesus, chamados para serem promotores de vida e libertação para todos, afinal “quando um sofre, todos sofrem com ele” (1Cor 12,26).

### 3 Conclusão

A questão fulcral na América Latina não se trata de reconhecer o ser humano antropológicamente, mas do pobre ser um não-humano pela ordem social existente (GUTIÉRREZ, 2000, p. 22). Assim, no momento em que círculos acadêmicos discutem a questão do transumano e

---

<sup>213</sup> Por acesso eficaz, entenda-se o acesso com o hardware, software e conexão de internet necessários que comportem o uso contínuo de ferramentas, aplicativos, programas e sistemas. Há muitos casos, por exemplo, que a deficiência do equipamento, ou mesmo pela instabilidade de conexão, impedem tal acesso.

<sup>214</sup> Remetemos à reportagem do site UOL sobre o assunto. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/05/27/auxilio-emergencial-2021-exclusao-digital-celular-caixa-aplicativo.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 15 jul. 2024.

mesmo do pós-humano<sup>215</sup>, somos instados a reconhecer que a exclusão tecnodigital aprofunda – ou mesmo adere – a outras formas de pobreza socioeconômica e sociocultural já existentes. Na verdade, cremos que o contexto latino-americano parece distante das reflexões em torno do transumano e do pós-humano, pois ainda não proporcionamos, para a maior parte das pessoas que aqui habitam, as condições mais básicas para viverem realmente com a dignidade inerente aos seres humanos. Humanizar os que se veem privados de humanidade é, pois, o primeiro passo a ser dado.

Tendo consciência dessa conjuntura, somos interpelados a buscar transformá-la, afinal “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (*Gaudium et Spes* 01). Isso não apenas por uma questão de justiça e de solidariedade, mas também por ser uma demanda que nasce da fé.

#### 4 Referências

*BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 6. impr. São Paulo: Paulus, 2010.*

BUENO de la Fuente, Eloy. **La revolución antropológica** ¿Más allá del humanismo? Burgos: Monte Carmelo, 2020, 175-256.

CODINA, Víctor. **O credo dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUQUE, João Manuel. “**O outro (in)disponível**. Uma aproximação antropto-teológica ao Facebook” (2022 – Manuscrito).

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, Decretos, Declarações**. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. 11.ed. São Paulo: CNBB; Paulus; Paulinas, 2009.

---

<sup>215</sup> Segundo De la Fuente, “o transumanismo pretende que o ser humano permaneça como tal, porém superando as suas debilidades e insuficiências e potencializando as suas capacidades”. O mesmo autor discorre que o transumanismo desemboca no pós-humanismo, que declara superado e obsoleto o *homo sapiens* (De la Fuente, 2020, p. 178).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do CELAM:** conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem para o I Encontro Mundial.** Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20170613\\_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html). Acesso em: 05 abr. 2021.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará:* confrontos. São Paulo: Loyola, 2000.

## MOLTMANN DEPOIS DE MOLTMANN: UMA TEOLOGIA ABERTA

*Eduardo Vasconcelos de Souza*

**Resumo:** Jürgen Moltmann (1926-2024) é um dos teólogos mais discutidos nos cenários teológicos atuais. Em sua reflexão retoma o princípio esperança como característica marcante da fé cristã e rejuvenesce o teologizar em torno do mesmo tema promovendo uma revolução escatológica no século XX. Não é possível reduzi-lo ao teologúmeno “esperança” sem pensar sua contribuição na área da pneumatologia, eclesiologia, cristologia, ecumenismo, teologia trinitária e teologia política quando alcança de modo singular a missão da Igreja nas diversas áreas da existência humana. Neste sentido, o objetivo do presente artigo, ao homenagear o teólogo Jürgen Moltmann, consiste em pensar as contribuições da teologia política de Moltmann para inspirar ações concretas da missão da Igreja na sociedade atual. A primeira parte deste trabalho apresenta a prospectiva escatológica da reflexão moltmanniana. A segunda parte consiste em pensar a sua teologia aberta para o diálogo com a sociedade secularizada em busca de um novo *ethos*. O intuito da reflexão pretende articular, com o viés escatológico, as relações do cristão com a sociedade, não aceitando sem críticas e não convivendo sem a devida contribuição, em vista da prolepse do Reino de Deus.

**Palavras-chave:** Moltmann; Escatologia; Teologia Política; Reino de Deus.

### Introdução

Jürgen Moltmann é mundialmente conhecido como o teólogo da esperança, compreendida com a profundidade da verdade da ressurreição, como força da práxis humana, como impulso criativo para o teologizar dentro da Igreja e pensar o seu agir na sociedade atual. Com o seu falecimento no dia 03 de junho deste ano (2024) deixa como legado a paixão pelo Reino de Deus e uma vasta literatura para a dinâmica vida eclesial.

A título de testemunho próprio, Moltmann nasce no seio de uma família secularizada e encontra Deus no cenário da II Guerra Mundial e dentro do campo de prisioneiros. Ordenado pastor protestante, exerce a função de pároco e professor de teologia. Portanto, sua teologia nasce da prática e de encontros diversos: com a guerra, com a verdade, com a teologia, com os trabalhadores nos campos, com os professores e alunos, com o mundo, em especial com a América Latina, exercendo um diálogo profícuo.

A inteligência da fé é tocada pela memória que se faz do Crucificado e Ressuscitado. A Cruz é um acontecimento trinitário, revela a imagem de Deus capaz de sofrer pela humanidade e abre a possibilidade de a inteligência humana aproximar-se do mistério. Com esta dimensão é possível pensar

uma teologia política da Cruz que contemple as dimensões da vida humana tocadas pelas dores e “esperançadas” pelo anúncio da ressurreição – e aqui consiste a missão cristã com relevância pública.

### **1 A prospectiva escatológica**

A contribuição teológica de Jürgen Moltmann contribuiu para uma reviravolta escatológica no século XX. A teologia da esperança enquanto práxis escatológica desemboca em ações concretas do agir da Igreja que pode ser compreendida como sua teologia política. Esta não é empregada apenas no sentido da transcendentalidade de Deus ou no dissolver o agir da Igreja na ação política ou com cunhagem exclusivamente antropológica. Ela está fundamentada em Deus e aberta a toda a criação. Toda a história é chamada à unidade final.

Diante dessa premissa é mister refletir sobre esta perspectiva escatológica na teologia moltmanniana. A história é percebida a partir das experiências máximas com a Revelação divina, mas sempre relacionadas com as categorias de decisões. O tempo presente é refletido a partir das experiências do passado, mas sobretudo com o olhar no futuro. Assim, o *hic et nunc* serve para as tomadas de decisões em vista do futuro servindo-se da memória que percebe, entre tantas coisas, as guerras e as suas causas, as grandes revoluções, nomes de personalidades ou simplesmente das vítimas de um sistema (MOLTMANN, 2000, p.29).

Pensar o tempo é teologizar sobre uma história. Partindo do início, é sublime perceber a Trindade como *vítima eterna* de amor que abre possibilidades sociais, pois sendo constantemente relação amorosa, convida à comunhão plena com ela. Por isso, desde o ato criador de Deus, entendido como o ato inicial e todas as sucessões de eventos dentro da história, é evento aberto. Nele se pensa a libertação no Êxodo, a saída da escravidão para a liberdade, a organização social do povo de Deus em torno de leis justas, a adequação do estilo de vida ao longo do tempo. Enfim, as mudanças necessárias para um futuro (Moltmann, 2020, p.111).

Quanto ao tempo presente, Moltmann olha para o Crucificado com todas as suas implicações. A sua teologia da Cruz acolhe toda a realidade e toda esperança. Exclui o argumento de pensar um mundo sem Deus apesar de todo mal e dor que são percebidos. Assim escreve:

O Criador não permanece distanciado em relação à sua criação, nela penetra, para dela fazer sua morada. Toda a criação torna-se templo do Eterno. Por meio dessa in-habitação, Deus perpassa tudo com sua vivacidade e sua beleza; com o que todas as coisas recebem forma nova, para que estejam adequadas a Deus, correspondendo a ele por toda a

eternidade. Este novo mundo torna-se então pátria de Deus: “assim no céu como na terra (Moltmann, 2007, p. 194)

O presente é sacramento de Deus, é dom e missão. A contradição imposta pelo mal com a benevolência divina não impede o Crucificado – que por força – é compreendido simultaneamente com o Ressuscitado. A Cruz, para a mentalidade israelita, era sinal de maldição; para os algozes, expressão de um castigo severo; para os interlocutores do cristianismo, um sinal de loucura. Contudo, a fé cristã concebe a realidade de um modo escatológico, isto é, com uma perspectiva que vê outrem a imagem, que pensa metaforicamente, que alarga horizonte e reinterpreta os sinais. Em suma, a escatologia se qualifica como uma *hermenêutica* e faz assim uma análise histórica.

A Cruz de Cristo é base de toda a teologia e relacioná-la com o Ressuscitado é possível com o viés escatológico, isto é, o sentido do tempo inverso. De tal forma, não se analisa apenas a dimensão sacrificial, mas a antecipação do Reino. Na linha histórica simples é rápido dizer que Cristo morreu e ressuscitou, contudo, na dimensão escatológica, o último se torna primeiro. O Deus que vem se encarnou em Cristo e demonstrou o que o ser humano pode ser, como se relaciona com os outros e com a natureza, com os poderes legitimamente estabelecidos. Assim, não se olha para o futuro como o fim no sentido de destruição, mas para a dimensão da transformação (Moltmann, 2014 p.230).

A perspectiva escatológica de Moltmann dialoga com a sociedade atual. Um exemplo consiste em sua escuta das críticas ao Evangelho ser mitologia, quando é apreendido como cosmologia de tempos remotos (Moltmann, 1973 p. 163). Assim, o Evangelho não adentra na história.

## **2. A Teologia Política: por uma teologia aberta**

O futuro de Deus anunciado pelo Crucificado e Ressuscitado, propagado pelos seguidores de Jesus de Nazaré, não é restrito apenas a estes, mas a toda humanidade, à totalidade da criação. Sinteticamente, o Evangelho é orientado para toda a criatura. Dentro de uma sociedade secularizada, na qual a Igreja é uma voz entre outras vozes e, não poucas vezes, objeto de críticas e discriminação, precisa encontrar uma forma de anunciar e contribuir com um mundo melhor dentro das estruturas existentes que regem a sociedade, sujeita às suas leis e costumes.

A identidade da fé cristã estruturada nas Igrejas cristãs pode ser perdida se não corresponder às necessidades dos tempos que se renovam. Assim dito, além da dimensão sacramental, litúrgica etc., a Igreja possui uma dimensão social. Nesta, ela agrega as pessoas de seu tempo e serve às pessoas que



estão no tempo. O anúncio profético do Reino de Deus sempre esteve presente na Igreja e mais eloquente foi a pregação quanto mais ela se aproximou das pessoas, mais serviu aos pobres e marginalizados, quando sua história foi escrita pelos sangues dos mártires. Assim o essencial da fé, a parte constitutiva do Kerygma permanece Cristo Jesus, morto e ressuscitado, que voltará na Parusia, mas a forma variável consiste em eternizar um modo de existir da Instituição na história, mas em perceber como a *Igreja*, aquela que permanece ao longo de todos os tempos, caminha ao lado dos miseráveis e daqueles que lutam por liberdade (Moltmann, 1973, p. 166).

A esperança e a confiança no Deus que vem é fato contínuo na vida da Igreja e alicerce de toda teologia. Sem acreditar em Deus tudo seria ainda uma prisão. Firmando-se na fé e nas consequências de que o Deus que vem toca e transforma onticamente todas as coisas há de se pensar as consequências para a teologia.

Em primeiro lugar, vale destacar os encontros que Jesus de Nazaré teve em sua vida. Ao aproximar-se das vítimas das sociedade, pecadores públicos, pecadoras humilhadas, doentes excluídos, injustiçados, ele transformava a vida. Esses encontros, com bastante frequência, eram alongados nas mesas de banquetes. Assim a Eucaristia precisa ser pensada como alimento espiritual e força necessária para o serviço aos corpos destes *pobres*. Recai, ainda, uma consequência sobre a eclesiologia, a saber: a reunião das pessoas em torno de Cristo, ou seja, os convocados para estarem juntos com Cristo formam a Igreja. Esta Igreja é acolhedora e samaritana, é na força do Espírito que existe.

A vida dos cristãos é uma doxologia constante e transmite pelo modo de vida político e social, a realidade na qual acredita, a vida futura que espera. Logo, há consequência para a antropologia, pois se acredita na dignidade da pessoa humana apesar de todas as manchas e estigmas sociais. É óbvio, ululante, destacar que a escatologia é assim a doutrina da práxis da esperança cristã, que procura tocar o eterno no tempo presente.

A reflexão teológica dogmática ocupa-se também das questões do mundo contemporâneo. Sem esta relevância da Igreja ela se torna totalmente anacrônica (Moltmann, 1991, p. 17). Assim a teologia precisa estar aberta, responder de forma competente as questões que são impostas. Destarte, o arcabouço teológico será espiritual, social, político; o seu método e suas questões serão contextualizadas. Nesse sentido, existem as teologias: Teologia Negra, Teologia Latino-americana da

Libertação, Teologia da Libertação, Teologia da Secularização, enfim, quantas questões a sociedade secularizada impuser.

A proposta moltmanniana da teologia da esperança diz respeito a uma teologia escatológica das últimas e penúltimas coisas, não determinadamente e detalhadamente sobre a manifestação gloriosa da Trindade. As dimensões da história: início, presente e futuro associam a esperança e suas contribuições em todos os setores da teologia, portanto, em cada âmbito da vida humana. Assim, a ação humana na história, eixo da reflexão teológica, inclui a práxis política que orienta toda a história ao seu pleno cumprimento. A esperança precisa ser compreendida na totalidade deste tempo, de tal sorte que a escatologia não é mais a doutrina sobre o fim da história, mas a base de toda a história.

A história é considerada a partir da Cruz de Cristo, com o ser humano plasmado à imagem do seu Criador, ou seja, um referência cristológica, pois Cristo é a imagem perfeita do Pai. A pneumatologia, por sua vez, articula como a força vital de Deus que “penetra tudo o que é vivo” (Moltmann, 1998, p.19). A pneumatologia integral corrige a compreensão da “espiritualidade” enquanto um platonismo cristão na qual se hostiliza o corpo e a tendência, fruto da adoção do filioque, em associar o Espírito apenas à pessoa de Cristo e não à do Pai, logo, uma correção da teologia trinitária. Tudo isso corrobora para uma teologia aberta:

Na missão do Filho e do Espírito, a Trindade se abre a partir de sua origem, torna-se aberta ao mundo e ao tempo e experimenta a história da criação. Se este é o amor transbordante de Deus que busca as criaturas, então, na missão, a Trindade se torna vulnerável. Falamos com razão do sofrimento e da dor do amor de Deus, pois Deus mesmo está presente onde seu amor busca as criaturas que ele ama. A história da paixão de Cristo revela os sofrimentos do amor apaixonado de Deus (Moltmann, 1998, p. 277).

A Trindade aberta eleva também a reflexão sobre a ecologia; tudo é convidado à comunhão plena até que Deus seja tudo em toda a criação. Portanto, a teologia política na sociedade secularizada, a partir das contribuições da teologia de Moltmann, constitui uma luz para o agir da Igreja, para ser fiel à sua identidade e com relevância pública.

## **Conclusão**

A teologia da esperança abre-se a uma teologia política que, oportunamente encontrará no contexto social em que os cristãos estão inseridos, as portas para o diálogo aberto com a sociedade e

o anúncio do Evangelho. Trata-se não de uma tentativa de proselitismo, mas no dever e direito de colaborar com o mundo a partir do Crucificado e Ressuscitado.

Pensar as dimensões do tempo: início, presente e futuro com a perspectiva escatológica de uma teologia política é uma tarefa aberta. Por isso, iniciada por Moltmann e continua depois de Moltmann, pois a Igreja vive na força do Espírito que suscitou grandes personalidades apaixonadas pelo Reino de Deus que refletiram com o rigor científico-teológico o convite amoroso do Cristo.

O projeto político da Igreja não será partidário, será contra toda e qualquer ideologia eclesiástica e política, contra todo círculo vicioso de morte. A Igreja terá comunhão com a política reforçada aos valores do Evangelho, portanto não será identificação com a mesma. A Trindade não é instrumento político conforme o pensamento de Carl Schmitt, mas a partir dela, é questionamento ao vício da morte e do poder desenfreado.

### Referências

MOLTMANN, Jürgen. *Prospettive della teologia*. Brescia: Queriniana, 1973.

MOLTMANN, Jürgen. *Che cos'è oggi la teologia?* Brescia: Queriniana, 1991.

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. *What is Time? And how do we experience it*. **Dialog**, v. 39, n. 1, p. 27-34, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início**. Breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

MOLTMANN, Jürgen.; BASTOS, Levi. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado**. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. *Trinità e regno di Dio*. La dottrina su Dio. Brescia: Queriniana, 2020.



**GT 8**

**Religião, Política e  
Espaço Público**

# GT 8

## **Coordenação:**

Dr. Rodrigo Coppe Caldeira - PUC Minas

Dr. Glauco Barsalini - PUCCampinas

Dr<sup>a</sup>. Claudete Beise Ulrich - FUV

Dr. Rudolf von Sinner - PUC - PR

## **Ementa:**

As relações entre religião, política e espaço público emergiram, nas últimas décadas, como um dos temas principais dentre os estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade. No bojo das reflexões sobre o processo de secularização estão a emergência de novas formas de expressão religiosa e sua influência na esfera política das sociedades ocidentais, o que tem mobilizado muitos pesquisadores à reflexão, inclusive, acerca dos novos papéis que os agentes religiosos desempenham no debate público. A questão da laicidade e o lugar que as religiões devem ocupar nesse debate são centrais para este Grupo de Trabalho. Este GT perscruta e discute, na sua abrangência, as questões que envolvem as relações entre a religião, a política e o espaço público secularizado, tendo em vista concepções teóricas convergentes ou não entre si, com especial atenção às que apostam na possibilidade de construção de um lugar religioso de caráter público junto ao Estado e às que, antagonicamente, questionam tal possibilidade, propondo um lócus religioso fora dos limites do Estado.

## UMA ARQUEOLOGIA DOS CÉUS E DA TERRA: DISTINÇÃO TEÓRICA ENTRE TEOLOGIA POLÍTICA, RELIGIÃO POLÍTICA E RELIGIÃO SECULAR

Maurício Avoletta Júnior<sup>216</sup>

**Resumo:** Nesta comunicação, pretendemos trabalhar de forma breve e introdutória a distinção entre os termos teologia política, religião política e religião secular. A necessidade de trabalhar estes termos surgiu ao percebermos, em nossas pesquisas, que, na obra de um número considerável de autores contemporâneos que trabalham esses termos, um aparente ruído epistemológico. É comum encontrar autores que estabelecem um intercâmbio entre os termos citados, tratando-os como sinônimos. Contudo, ainda que alguns os identifiquem como sinônimos, eles não são o são. O próprio fato simples de existirem nomes distintos já é evidência suficiente para se concluir que deve existir alguma diferença entre eles. Nosso intento é entender, de modo breve, a forma como os termos religião, política, teologia e secularismo são trabalhados em cada termo e, se houver, quais as pontes de contato entre cada um deles. Para buscar uma resolução ao nosso problema, trabalharemos a partir de três autores principais: Marc Angenot, Carl Schmitt e Eric Voegelin. Foram escolhidos estes três por serem, ou responsáveis por desenvolver alguns desses conceitos, ou por buscar defini-los e estabelecer um distanciamento entre eles. buscaremos fazer uma breve investigação sobre estes termos de modo a trazer, às nossas pesquisas, certa luz ao debate em torno da relação entre religião e política.

**Palavras-chave:** teologia política; religião política; religião secular; secularismo; filosofia política.

### Introdução

Atentar-se cuidadosamente aos conceitos deve ser objeto primeiro de toda e qualquer pesquisa que tenha o intento de trazer alguma colaboração relevante a qualquer debate que seja. Precisão terminológica é *conditio sine qua non* para o bom estabelecimento de qualquer diálogo ou análise, independentemente da área que se encontre. Pensando desse modo, ao iniciarmos nossas pesquisas, nos deparamos com muitas dissonâncias na utilização de determinados termos. Termos esses que pretendemos trabalhar rapidamente nesta comunicação. Os termos em questão são: *teologia política*, *religião política* e *religião secular*.

### 1 Teologia Política

O que primeiro nos chamou a atenção foi o constante uso do termo *teologia política* ao tratar de toda e qualquer visão política que falasse algo a respeito dos posicionamentos religiosos sobre política. O problema aqui se encontra no meio de uma disputa que merece rápida atenção. Muitos autores,

---

<sup>216</sup> Maurício Avoletta Júnior, mestre e doutorando em ciências da religião (PUC Minas). Email: mauricio\_avoletta.jr@hotmail.com

especialmente teólogos, quando se referem a ideia de uma teologia política, não o fazem nos mesmos termos do jurista Carl Schmitt. Há certo ruído na definição deste termo por ser amplamente utilizado, por exemplo, pelos estudos teológicos ao referir-se a alguma teologia específica que pensou algo mais profundo sobre ética política que não apenas uma doutrina social. Embora utilizem o mesmo termo, o propósito e o alvo é bastante diferente daquele previsto por Schmitt. Caso significante dessa abertura à possibilidade de distintas interpretações do termo está presente no *The Blackwell Companion to Political Theology* que, já em sua introdução, afirma a multiplicidade de possibilidades hermenêuticas aplicadas ao termo. Ainda na introdução do *companion* lemos que:

A teologia é amplamente entendida como discurso sobre Deus e sobre o ser humano, na medida em que estão relacionados com Deus. O político é amplamente entendido como o uso do poder estrutural para organizar uma sociedade ou comunidade de pessoas. Sob esta rubrica espaçosa, a política pode ser entendida, para os fins de uma teologia política, em termos de autogoverno de comunidades e indivíduos; ou em termos da definição mais circunscrita de Max Weber de política como busca do poder estatal. A teologia política é, então, a análise e crítica de arranjos políticos (incluindo aspectos culturais-psicológicos, sociais e econômicos) da perspectiva de diferentes interpretações dos caminhos de Deus com o mundo.<sup>217</sup> (Cavanaugh; Scott, 2004, p. 1, tradução nossa).

Em seu livro *Teologia Política* (2023), Schmitt trabalha a ideia de uma teologia política a partir do *insight* que a teoria moderna do Estado não é, nada menos, do que uma transposição secular de conceitos da teologia cristã. O autor ressalta, no entanto, que não apenas a terminologia, mas toda a estrutura argumentativa foi também secularizada e adaptada às estruturas do estado. Nas palavras do autor:

Todos os conceitos pregnantes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, pois foram transpostos da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus todopoderoso se tornou no legislador onipotente é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos. O estado de exceção tem para a jurisprudência um significado análogo ao do milagre para a teologia. Só na consciência de tal posição análoga se pode reconhecer o desenvolvimento que as ideias no âmbito da filosofia do Estado tomaram nos últimos séculos. (Schmitt, 2023, p. 100).

---

<sup>217</sup> Theology is broadly understood as discourse about God, and Human persons as they relate to God. The political is broadly understood as the use of structural power to organize a society or community of people. Under this spacious rubric, politics may be understood for the purpose of a political theology in terms of the self-governance of communities and individuals; or in term of Max Weber's more circumscribed definition of politics as seeking state power. Political theology is, then, the analysis and criticism of political arrangements (including cultural-psychological, social and economic aspects) from the perspective of differing interpretations of God's ways with the world.

A ideia desenvolvida por Carl Schmitt diz respeito a estrutura ôntica do Estado que, para o autor, se estabeleceu por meio de uma adaptação secular da teologia à própria estrutura do estado – tanto estrutura organizacional como estética. Desse modo, teologia política é um conceito secular – ou secularizante – e não é correto aplicá-lo a alguma teologia, especialmente uma cristã, tendo em vista que, para o jurista, essa estrutura é uma secularização, ou seja, um esvaziamento do significado transcendental da teologia. Teologia política, portanto, é uma imanentização – secularização ou esvaziamento – do *éthos* teológico cristão.

## 2 Religião política

Devido às posições controversas do autor, muitos negaram a ideia – ao menos o título de *teologia política* – e passaram a utilizar desenvolver alternativas. Uma dessas alternativas fora, não criada, mas resgatada por Eric Voegelin: *religião política*. O resgate do termo deu-se especificamente como oposição ao jurista austríaco, mas com o tempo, vemos que, em suas obras, a ideia passou a criar corpo independente. Para Voegelin, *religião política* tornou-se algo semelhante a uma religião ou teologia civil, termo utilizado por Santo Agostinho em *Civitas Dei* (livro VI), mas nascido da pena do filósofo grego Varrão. A teologia civil, na obra agostiniana, estava ao lado de outras três teologias possíveis: a teologia fabulosa, a teologia natural e a teologia. A teologia fabulosa refere-se a toda mitologia não cristã; a teologia natural diz respeito à religião cristã; a teologia civil refere-se à religião estatal. No contexto de Agostinho, diferentemente do contexto de Voegelin e Schmitt, não temos uma religião civil que utiliza elementos e vocabulário de uma religião *tradicional*. Ela era, em todos os sentidos possíveis – ao menos para a mentalidade da época –, uma *religião tradicional*. Não havia o menor vestígio, até então, de um debate a respeito da distinção entre poder secular e poder religioso, pois o poder secular *era* religioso. James K. A. Smith, por fim, faz o seguinte comentário:

Seu (*de Santo Agostinho*) interlocutor, Varrão, quer distinguir entre teologias ‘míticas’ (isto é, próprias das fábulas, fabulosas) e as teologias “civis” respeitáveis do império. As teologias ‘fabulosas’ são, bem, míticas, fantásticas e, mesmo nos dias de Varrão, difíceis de acreditar. A teologia civil, por sua vez, é a forma respeitável e necessária da religião civil da *polis*. Contudo, diz Agostinho, vamos examinar detidamente as teologias civis – os deuses aceitáveis “os quais devem ser adorados oficialmente, bem como os ritos e sacrifícios que devem ser oferecidos a cada um deles”. Ao fazê-lo, veremos que a distinção se torna menos defensável, que o fabuloso e o civil se misturam um no outro: os deuses da república exigem sacrifícios também. (Smith, 2020, p. 45, acréscimo nosso).

A princípio, o termo *religião política* na obra voegeliana era um aparente sinônimo à *teologia política*. Entretanto, especialmente após o contato que o autor teve com as obras de Henri de Lubac e Hans



Urs von Balthasar, o termo teve uma mudança significativa. Voegelin observou – com o auxílio de de Lubac e de von Balthasar – que os movimentos políticos de sua época possuíam uma forte influência gnóstica que o autor identifica como uma religião secular que se manifesta sob a vestes de uma *ideologia*, ou seja, um conhecimento ideal da realidade que direciona a cosmovisão de um indivíduo ou um grupo. As ideologias confundem-se com religiões políticas num sentido mais literal do termo, referindo-se a uma abordagem religiosa da política.

Adelaide Pimenta, em sua dissertação de mestrado (2018) reconhece a contribuição de Voegelin à discussão ao redor do termo *religião política*. Ainda que não tenha sido uma contribuição definitiva, ignorar as observações voegelianas neste quesito não se apresenta como opção. Pimenta faz o seguinte comentário:

Mesmo não sendo o primeiro autor a introduzir o termo *religiões políticas*, Voegelin tomou para si a tarefa de apontar uma perspectiva religiosa nas ideologias políticas do seu tempo. Introduziu conceitos, e de forma criativa, propôs neologismos, para abarcar a dimensão, ainda em pesquisa na época, dessa possível relação (Pimenta, 2018, p. 41).

O problema central com o termo *religião política* se apresenta quando observamos que ele, por vezes, se confunde com a ideia de uma *religião secular*. Hannah Arendt em seu pequeno texto “Religião e política” presente na obra *A Dignidade da Política*, chega inclusive a usar os dois termos, *religião política* e *religião secular*, como sinônimos. Ao falar das *novas ideologias*<sup>218</sup> políticas, Arendt comenta sobre as interpretações destas como “religiões políticas *ou* seculares” (Arendt, 1993, p. 55, grifo nosso). As interpretações referidas pela autora são estas dos autores que já citamos, especificamente a de Voegelin, com quem “chegou a estabelecer um breve debate justamente sobre este tema” (Arendt, 1994, p. 401).

### 3 Religião secular

Embora exista esse intercâmbio epistemológico entre *religião secular* e *religião política* por causa da clara dificuldade de definir precisamente o termo, acreditamos que *religião secular* seja mais bem empregada em contextos ligeiramente distintos. O que dificulta a definição do termo é a definição primeira do que é *secularismo*. Conforme observa Marc Angenot, o termo *secularismo* aparece de forma curiosa, pois já aparenta uma rejeição à noção errada do secularismo como uma suposta superação do sentimento religioso e, portanto, da própria religião em si. Angenot, inclusive, traz à baila a famosa

---

<sup>218</sup> Por novas ideologias políticas, Arendt se refere especificamente aos diversos movimentos surgidos após a ascensão e queda dos totalitarismos do século XX, como a revolução sexual, o movimento hippie, as novas esquerdas e o neo-conservadorismo.

citação de John Gray em que o autor afirma que *a política moderna é apenas mais um capítulo da história das religiões* (Gray, 2008. p. 50).

Convém destacar que a citação de feita por Angenot surge para ditar o tom da análise da ideia de secularismo. A construção etimológica do termo – *religião secular* – aparenta excluir a noção de um evolucionismo religioso, mais ou menos na direção de um *Übermensch*<sup>219</sup>, um ser além do bem e do mal. Secularismo, nesse caso, sugere uma compreensão do termo nos mesmos moldes daquele exposto por Max Weber e Charles Taylor. Não um secularismo de superação, mas de abandono estrutural. Não se supera o sentimento de religiosidade, o *homo religiosus*, mas as estruturas religiosas ditas tradicionais.

Em seu comentário à obra de Taylor, James K. A. Smith faz a seguinte afirmação:

Certamente, a crença é contestável e contestada em nossa era secular. Não há volta. Mesmo a busca por encantamento será sempre e apenas reencantamento *após* o desencantamento. Mas tão logo a descrença se torna uma opção, descrentes começam a ter dúvidas – o que equivale a dizer que começam a indagar se não há algo “além”. Eles se preocupam com esse formato de mundo tão achapado pelo desencantamento (Smith, 2021, p. 103).

Uma religião secular, portanto, não é alguma espécie de tentativa de criação de uma *religiosidade atea*. No contexto trabalhado por Angenot, por exemplo, nos faz crer que podemos definir as religiões seculares como um processo menos refinado e mais agressivo de teologia política – ao menos segundo a definição trabalhada por Schmitt. Uma religião secular é uma sacralização do poder político (Angenot, 2014, p. 5). Ela possui um caráter semelhante àquele definido por Voegelin como gnosticismo<sup>220</sup>. Os aspectos religiosos das religiões seculares se encontram especialmente na fé metastática, ou seja, em uma teleologia *intramundana* que é consequência de uma escatologia imanentizada.

### Considerações finais

Embora seja clara a dificuldade de definir com precisão os termos aqui brevemente trabalhados – teologia política, religião política e religião secular –, entendemos que é, ainda sim, de suma importância que, ao trabalhar a partir de alguma dessas categorias, se estabeleça claramente o que se

---

<sup>219</sup> *Übermensch* é, à filosofia nietzschiana, o homem para além do homem – na tradução de Paulo César de Souza, o *super-homem*. É o ser-humano que superou o moralismo e as superstições.

<sup>220</sup> Embora carregue o mesmo nome da heresia cristã dos primeiros séculos da história da Igreja, há certa particularidade na definição do termo *gnosticismo* no pensamento voegeliano. Essa particularidade encontra-se especialmente na ausência de uma metafísica tradicional e uma perspectiva mais materialista da realidade.

quer dizer com cada uma delas. A precisão terminológica, como afirmamos na introdução desta comunicação, é de vital importância para um bom andamento de toda e qualquer pesquisa. Definir bem as palavras é clarificar aquilo que se pretende dizer. Como afirma Voegelin em suas *Reflexões Autobiográficas*, “resgatar a linguagem significa recuperar o objeto a ser por ela expresso” (Voegelin, 2007, p. 39). Deste modo, o intento de bem definir os termos não se trata de uma busca por alguma espécie de purismo terminológico ou intelectual, mas de uma tentativa de aprimorar nossa busca pelo real significado das coisas.

## Referências

ANGENOT, Marc. *Fascisme, totalitarisme, religion séculière: trois concepts pour le 20e siècle. Volume II: Le siècle des religions séculières*. Marc Angenot, Vol. XXXVIII, 2014. Disponível em: <https://marcangenot.com/wp-content/uploads/2015/05/fascisme-totalitarisme-religion-s%C3%A9culi%C3%A8re-volume-3-nouveau.pdf>. Acesso em: 12/08/2024

ARENDDT, Hannah. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

CAVANAUGH, William T.; SCOTT, Peter. *The Blackwell Companion to Political Theology*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.

GRAY, John. *Black Mass: apocalyptic religion and the death of utopia*. Canada: Rambom House, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

PIMENTA, Adelaide de Faria. **Gnosticismo e Modernidade no Pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), *parte 1*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. São Luís, MA: Livraria Resistência Cultural Editora, 2023.

SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei**: reformando a teologia pública. São Paulo: Vida Nova, 2020.

SMITH, James K. A. **Como (não) ser Secular**: lendo Charles Taylor. Brasília: Editora Monergismo, 2021.

VOEGELIN, Eric. **As Religiões Políticas**. Lisboa: Veja, 2002.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2007.

## **A DEMOCRACIA E O ESTADO LAICO PÓS-VATICANO II: A CONTRIBUIÇÃO DE FREI BOAVENTURA KLOPPENBURG**

*Juliano Marçal de Carvalho*

**Resumo:** O tema desta comunicação vem refletir os conceitos de democracia e de estado laico na Doutrina Social da Igreja, segundo a interpretação teológica de Frei Boaventura Kloppenburg, com base nas diretrizes do Concílio Vaticano II. Ele que foi um teólogo franciscano e perito no Concílio, teve acesso a todas as sessões do evento. Desse modo justificamos a proposta pela relevância de refletir, no contexto atual, como a instituição religiosa influencia temas sociais, políticos e econômicos. Buscamos apresentar perspectivas baseadas na Tradição católica, interpretada pelo magistério, destacando o principal objetivo do Concílio: estabelecer um diálogo entre a Igreja Católica e a sociedade contemporânea. Nosso objetivo principal é apresentar o conceito de democracia e estado laico pela perspectiva da Igreja Católica, baseando-nos em documentos oficiais e na interpretação de Frei Boaventura Kloppenburg. Além disso, queremos mostrar que há um embasamento teórico nas análises e orientações da Igreja para seus fiéis sobre questões sociais, e que a Igreja oferece subsídios para dialogar com o mundo, contribuindo para uma pauta ética comum pelo bem de todos. Como metodologia, utilizaremos artigos publicados na Revista Eclesiástica Brasileira (REB) por Frei Boaventura Kloppenburg (2007) e outros autores como Ney de Souza (2023), Rodolfo Gasparini Morbiolo (2023) e Solange Ramos de Andrade (2007). Analisaremos também o livro “Fidelidade entre Sombras” de Kloppenburg (1994), além de documentos conciliares e pós-conciliares que fundamentam a teologia do frade franciscano. Portanto, através dessa comunicação, trazemos à baila o trabalho de Frei Boaventura Kloppenburg na recepção e interpretação do Concílio Vaticano II para o Brasil e América Latina. Sendo ele um teólogo que zelou pela identidade católica, sem se eximir de dialogar no espaço público.

**Palavras-chave:** Democracia; estado laico; Concílio Vaticano II; Kloppenburg.

### **1 INTRODUÇÃO**

Boaventura Kloppenburg é um personagem que se destaca no cenário teológico especialmente em relação a compreensão, interpretação e recepção do Concílio Vaticano II (1962-1965). Evento este que reverbera muito em sua produção acadêmica, tanto durante quanto na década posterior a ele.

Algumas pesquisas demonstram essa mudança que marcou também a sua visão eclesial, com reflexos na dinâmica pastoral, que sempre se orienta pelo trabalho dos teólogos que analisam o contexto e suas demandas gerais e locais.

A figura controvertida de Boaventura Kloppenburg já foi esmiuçada por pesquisadores capazes de assinalar como a recepção e a incorporação dos valores enunciados pelo Concílio Vaticano II se mostraram capazes de mudar o ritmo não apenas da vida eclesial, mas do direcionamento teológico de seus especialistas (Souza, Morbiolo, 2023, p. 214)

Considerando a importância e pertinência desse teólogo franciscano, trazemos a sua abordagem, neste trabalho, com base na perspectiva pós-conciliar, sobre temas fundamentais para a sociedade, destacamos a solidificação do Estado Laico e a fundamentação da Democracia. Kloppenburg, ao falar sobre si, ele afirma ser conservador em alguns aspectos e progressista em outros (Souza, Morbiolo, 2023). Porém o que marca seu itinerário é a apelo a uma eclesiologia de identidade associada ao sentido humanista apresentado no Concílio Vaticano II.

### **2 Sobre Boaventura Kloppenburg**

Na década de 1950, Boaventura Kloppenburg emergiu como destaque na apologética católica, desenvolvendo uma teologia combativa frente a outras religiões, inclusive o espiritismo e tradições de matriz africana. Sua formação se consolidou no tempo que estudou Teologia Dogmática em Roma.

Devido a sua formação e o trabalho que desenvolvia como professor e escritor, foi convidado a atuar como perito no Concílio Ecumênico, sendo colaborador os bispos brasileiros. Assim, consolidou-se como um dos principais divulgadores do Concílio Vaticano II no Brasil. Assim como afirma Souza e Morbiolo (2023, p. 416): “a recuperação de sua contribuição teológica, própria de seu tempo, ressalta uma figura que tem em sua síntese pessoal e documental aspectos de continuidade e descontinuidade, de conservação e de atualização teológica”.

A obra de Boaventura Kloppenburg oferece uma rica oportunidade para examinar o Vaticano II sob múltiplos ângulos. Além disso, proporciona analisar temas relevantes para a sociedade sob o olhar da instituição católica. Assim, torna-se possível a descoberta de ressonâncias semânticas e a compreensão da eclesiologia pós-conciliar de maneira mais ampla, superando a visão apologética que frequentemente permeia sua biografia.

### 3 A mensagem conciliar que interpelou Boaventura Kloppenburg

Boaventura Kloppenburg, ao abordar as ressonâncias do Concílio Vaticano II, destacou o compromisso profundo com o humanismo que emerge das suas diretrizes. Ao apontar o entusiasmo pelo aumento do senso de autonomia, liberdade e responsabilidades dos homens, ele aponta a importância da responsabilidade humana não apenas para com seus irmãos, mas também para com a história. Como podemos ver:

O humanismo proposto pelo itinerário do Concílio, repete Kloppenburg, vê com entusiasmo o aumento do senso de autonomia, liberdade e responsabilidades dos homens”, de tal maneira definir-se pela responsabilidade humana perante os irmãos e a história; delineando assim, “o tipo do homem novo tão vivamente desejado e imaginado pelo Concílio: deve amar a liberdade, respeitar as responsabilidades e ser comunitário (Souza, Morbiolo, 2023, p. 416-417).

Portanto, nessa perspectiva entendemos o novo ser humano, vislumbrado pelo Concílio, como alguém que ama a liberdade, respeita as responsabilidades e adota uma postura comunitária. Isso se reflete como um itinerário caro para o catolicismo pós-conciliar, inclusive com o compromisso solidário expresso na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, documento fundamental do Concílio Vaticano II.

Partindo dessa abordagem entendemos que princípios da teologia latino-americana, como a solidariedade com os pobres, tem seu substrato no humanismo que se baseia na escritura neotestamentária. Isso demonstra um compromisso com a justiça social, sugerindo que a verdadeira realização do humanismo conciliar passa pela atenção às pessoas vulneráveis.

Desse modo, Kloppenburg retoma a doutrina tradicional do pecado pessoal, fundamentada tanto na *Gaudium et Spes* quanto nos escritos de Santo Agostinho. Isto é, a pessoa que peca contra a comunidade, o outro e a natureza é responsável pela desarmonia nas relações humanas e com o mundo criado, o que evidencia a necessidade de um exame de consciência e de uma conversão pessoal para a construção de uma sociedade mais harmoniosa (Souza, Morbiolo. 2023).

Um tema que marcou a mudança epistemológica na teologia de Kloppenburg é a liberdade religiosa em um mundo pluralista. Como podemos ver:

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Liberdade em um mundo plural de religiões, no qual o ambiente livre apresenta-se como aquele onde cada indivíduo ou grupo religioso procura viver sinceramente a sua religião, sem se sentir incomodado com a religião do outro e o diálogo se constitui num “clima de abertura, empatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando a compreensão recíproca, enriquecimento mútuo, comprometimento comum e partilha de experiência religiosa (Souza, Morbiolo, 2023, p. 417).

A importância de um ambiente livre, onde cada indivíduo ou grupo religioso possa viver sua fé sem ser incomodado pela religião do outro. Esse viés que tem sua base no contexto do diálogo inter-religioso elaborado no Concílio Vaticano II, suplanta a apologética calcificada nos antigos manuais de teologia. Algo que demonstra um passo para um clima de abertura, empatia e acolhimento.

### **3.1 Democracia**

Boaventura Kloppenburg aponta para a democracia como um fim em si mesma e não apenas um meio. Isto é:

Uma autêntica democracia só é possível num Estado de direito e sobre a base de uma reta concepção da pessoa humana. A democracia não é apenas o resultado de um respeito formal de regras. Mas é o fruto do convicto acolhimento dos valores que inspiram os procedimentos democráticos, como a dignidade da pessoa humana, o respeito dos direitos do homem e, sobretudo, a aceitação do bem comum como fim e critério regulador da vida política. Entendemos o bem comum como o conjunto das condições da vida social que permitem aos grupos e a cada um dos seus membros atingirem de maneira mais completa e desembaraçadamente a própria perfeição (Kloppenburg, 2007, p. 200).

A moralidade da democracia depende dos fins e meios utilizados. A autoridade política deve ser responsável diante do povo, que por sua vez deve monitorar a ação dos governantes. Pois ela vai além do mero cumprimento formal de regras, além disso tem fundamento em uma compreensão profunda e reta da pessoa humana.

Desse modo, o Estado deve garantir princípios essenciais como: bem comum, as relações de alteridade, a autonomia dos indivíduos, o serviço aos pobres e a liberdade religiosa. Isso através de leis e instituições respeitem a dignidade de cada indivíduo.

A democracia, nesse sentido, não se limita à execução de procedimentos, mas exige uma adesão sincera aos valores que a sustentam, como o respeito pelos direitos humanos e a busca constante pelo

bem comum. Trata-se de uma conexão profunda com a ética em vista do bem coletivo, entendido como o conjunto das condições que permitem aos grupos e indivíduos alcançarem sua própria perfeição.

### **3.2 Estado Laico**

Na abordagem de Boaventura Kloppenburg o Estado laico, em sua essência, não emite juízos sobre matérias religiosas. Ele promove a ideia de uma democracia cristã onde o governo reflete a manifestação do poder do povo, com direitos garantidos para todos. Além disso deve promover a reconciliação entre Teologia e Ciência em busca de conexões entre teorias como Criacionismo e Evolucionismo.

O Concílio Vaticano II estabelece a importância do reconhecimento do direito à liberdade religiosa, de tal forma que este se transforme em um direito civil. Isso deve ser garantido pelo Estado. Essa visão promove a religião como parte essencial do bem comum, e exige que o governo atue de forma a garantir que as diversas expressões de fé possam coexistir de forma pacífica.

A doutrina católica, conforme exposta pelo Concílio, recomenda três princípios fundamentais ao Estado laico:

1. Reconhecer e respeitar o direito à liberdade religiosa, de modo a evitar qualquer forma de discriminação baseada em crenças religiosas.
2. Defender eficazmente o direito à liberdade de crença, por meio de leis justas e de medidas que incentivem a prática religiosa.
3. Ser neutro ou indiferente à religião, ao mesmo tempo garantir a expressão religiosa de cada pessoa.

A liberdade religiosa é abrangente e universal, mas também assegura que a Igreja Católica possa cumprir sua missão evangelizadora em um ambiente de liberdade e sem impedimentos, garantindo que seus membros possam viver conforme a fé que professam.

## **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este estudo trouxe um olhar sobre a relevância da interpretação de Frei Boaventura Kloppenburg sobre a democracia e o estado laico à luz do Concílio Vaticano II. Sua teologia,



profundamente influenciada pela mensagem conciliar, reflete uma tentativa de demonstrar a tradição católica no contexto das exigências contemporâneas de que demandam liberdade religiosa e justiça social entre outras.

Kloppenburger reafirma a necessidade de um Estado que, embora laico, reconheça a importância da religião na vida pública e se empenhe em proteger os direitos religiosos de todos os cidadãos, ao passo que os católicos devem zelar intensamente pela sua identidade de fé, mesmo perante outras influências.

Além disso, Kloppenburg contribuiu significativamente para o entendimento de que uma democracia autêntica deve estar enraizada em uma concepção correta da pessoa humana, onde o bem comum é o critério fundamental que rege a vida política.

Sua visão vai além do mero cumprimento de regras formais, sugerindo que a verdadeira democracia exige um compromisso sincero com os valores que promovem a dignidade humana e o desenvolvimento integral de cada indivíduo e comunidade.

É importante destacar que toda esta reflexão tem como escopo os documentos conciliares e suas reverberações posteriores. Isso pode gerar questionamentos mediante a sua prática, especialmente em âmbito católico. Porém destacamos que todas essas reflexões emanadas da teologia de Boaventura Kloppenburg parte da palavra oficial do Magistério e da Tradição católica.

Em suma, a obra de Kloppenburg oferece uma perspectiva sobre como a Igreja Católica se propõe interagir com a sociedade contemporânea, promovendo uma ética comum que busca o bem de todos, sem abdicar de sua identidade e missão. Seu trabalho permanece um marco na interpretação da Doutrina Social da Igreja, oferecendo subsídios valiosos para o diálogo entre fé e razão, religião e estado, em um mundo cada vez mais pluralista e interconectado.

## REFERÊNCIAS

DE SOUZA, Ney; MORBIOLO, Rodolfo Gasparini. Kloppenburg e Francisco: Democracia cristã e consciência de “povo”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 83, n. 325, p. 413-424, 2023.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

KLOPPENBURG, B. Democracia. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 67, n. 265, p. 200-210, jan., 2007.

KLOPPENBURG, B. **Fidelidade entre sombras**: orientações pastorais. Petrópolis: Vozes, 1994.

## AS JORNADAS DE JUNHO E SUA INFLUÊNCIA NO POSICIONAMENTO EVANGÉLICO ANTIPETISTA

*Luiz Marcelo Viegas<sup>221</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação apresenta resultados da pesquisa desenvolvida no mestrado em Ciências da Religião na PUC Minas. Tratamos das influências das chamadas Jornadas de Junho de 2013 no posicionamento político de parcela significativa do eleitorado brasileiro formada pelas pessoas de religião evangélica. Essa influência pode ser observada se compararmos as pautas na manifestação evangélica ocorrida em Brasília no dia 5 de junho pela “Liberdade de expressão e de religião, pela família e pela vida”, e a Marcha para Jesus realizada no fim daquele mês. As Jornadas de junho que, inicialmente, eram contra o aumento nas tarifas do transporte público, tomaram as ruas da cidade de São Paulo e se espalharam por centenas de cidades brasileiras. À medida que crescia o público nas ruas, aumentavam os alvos dos protestos. Grupos organizados através da internet e com posicionamento à direita no espectro político, conseguiram hegemonia nas narrativas que tinham o Partido dos Trabalhadores e os seus governos como alvo de críticas. Nossa pesquisa permite-nos dizer que esses discursos conservadores, marcados pelo antipetismo, ofereceram elementos de sentido e significado no posicionamento político evangélico. Se, por um lado, no protesto em Brasília do dia 5 as reivindicações eram exclusivamente de caráter moral, por outro, a Marcha para Jesus contava com críticas ao governo federal caracterizadas pelo antipetismo. Para tanto, valemo-nos do trabalho de revisão bibliográfica sobre as chamadas Jornadas de Junho, bem como de pesquisa documental em reportagens, artigos e vídeos disponíveis na internet.

**Palavras-chave:** Jornadas de junho; evangélicos; antipetismo

### Introdução

Em junho de 2013, as manifestações contra o aumento nas tarifas do transporte público, organizadas pelo Movimento Passe Livre (MPL), tomaram as ruas da maior cidade do país: São Paulo. Na capital paulista os protestos ganharam volume e, durante o mês, se espalharam por centenas de cidades brasileiras em uma onda de protestos que pode ser comparada à Passeata dos Cem Mil em

---

<sup>221</sup> Mestrando em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas; bolsista CAPES; e-mail: luizmarceloviegas@hotmail.com.

1968, ao Movimento Diretas Já em 1984, e à multidão que tomou as ruas do país pelo impeachment do presidente Collor em 1992 (Gohn, 2014).

À medida que crescia o público nas ruas, aumentavam os alvos dos protestos. Os manifestantes que, inicialmente, colocavam-se contra o aumento de vinte centavos nas tarifas do transporte público da capital paulista, acrescentaram às suas pautas uma diversidade de reivindicações como, por exemplo, a melhoria na qualidade de vida urbana e o fim corrupção.

Aproveitando-se dessa multiplicidade de exigências e da falta de uma liderança consolidada dos movimentos, grupos organizados através da internet e com posicionamento à direita no espectro político, conseguiram hegemonia nas narrativas que tinham o Partido dos Trabalhadores e os seus governos como alvo de críticas. O discurso promovido por esses grupos encontra ressonância nas ruas fazendo com que os índices de popularidade da presidente Dilma Rousseff e do PT caíam rapidamente.

Essa comunicação apresenta resultados da pesquisa desenvolvida no mestrado em Ciências da Religião na PUC Minas, onde tratamos das influências das chamadas Jornadas de Junho de 2013 no posicionamento político de parcela significativa do eleitorado brasileiro formada pelas pessoas de religião evangélica. Essa influência pode ser observada se compararmos as pautas na manifestação evangélica ocorrida em Brasília no dia 5 de junho pela “Liberdade de expressão e de religião, pela família e pela vida”, e a “Marcha para Jesus” realizada no fim daquele mês.

Nossa pesquisa permite-nos dizer que esses discursos conservadores, marcados pelo antipetismo, ofereceram elementos de sentido e significado no posicionamento político evangélico. Se, por um lado, no protesto em Brasília, do dia 5, as reivindicações eram exclusivamente de caráter moral, por outro lado, a Marcha para Jesus contava com críticas ao governo federal caracterizadas pelo antipetismo. Para tanto, valemo-nos do trabalho de revisão bibliográfica sobre as chamadas Jornadas de Junho, bem como de pesquisa documental em reportagens, artigos e vídeos disponíveis na internet.

## **1 Politeísmo de valores**

Segundo Sorj (2016, p. 133), diversos autores usam a palavra politeísmo “para descrever um mundo onde os indivíduos se orientam por uma variedade de valores que dão sentido a suas vidas”. Ainda de acordo com o sociólogo brasileiro, “a convivência entre diferentes culturas” pode enriquecer cada uma delas ou, por outro lado, “levar a conflitos destrutivos” (Sorj, 2016, p. 134). Um conflito de

valores, entre setores progressistas e conservadores da sociedade brasileira, ocorre a partir da nomeação do Deputado Federal Marcos Feliciano, pastor evangélico, para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, em março de 2013. Tal conflito será usado por ambos os lados na tentativa de fazer prevalecer seus princípios.

A nomeação do parlamentar sofreu críticas de setores progressistas da sociedade em virtude de algumas de suas declarações publicadas em redes sociais serem consideradas de caráter homofóbico e racista. Além desse fato, a iniciativa do deputado de colocar em apreciação, como presidente da Comissão, uma série de temas de ordem moral que questionavam pontos como o aborto, o casamento gay e a adoção de crianças por casais homoafetivos, alterou, o perfil da comissão que, segundo Almeida (2020, p. 219), “historicamente era orientada para questões relativas aos direitos sociais, às liberdades individuais e às diferenças culturais”. Essas ações tornaram Marcos Feliciano alvo de duras críticas de pessoas ligadas, por exemplo, aos movimentos de defesa do aborto e a grupos LGBTQIA+.

### 1.1 Os evangélicos na defesa de seus valores

De acordo com Mariano (2011, 250-251), “os pentecostais abandonaram sua tradicional autoexclusão da política partidária, justificando seu inusitado ativismo político [...] com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais”. Para isso,

propuseram-se às tarefas de combater, no Congresso Nacional, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, de defender a moral cristã, a família, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e tevê e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais [...] Promoveram, além disso, a confessionalização da política partidária [...] até criaram partidos próprios, como o Partido Republicano Brasileiro (Mariano, 2011, p. 251).

Em Brasília, no dia 5 de junho de 2013, uma manifestação organizada por entidades evangélicas, que tinha como lema “Liberdade de expressão e de religião, pela família e pela vida”, reuniu cerca de 40 mil pessoas diante do Congresso Nacional (Almeida, 2020; Coelho, 2013). A multidão protestava contra o casamento gay que havia sido considerado constitucional pelo Supremo Tribunal Federal, contra a descriminalização do aborto e contra o Projeto de Lei 122 que criminalizava a homofobia.

O pastor Silas Malafaia, fundador da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo e um dos organizadores da manifestação, divulgou o evento em suas redes sociais e na grande mídia, (Cunha, 2013). Segundo o líder evangélico, “a maioria não pode calar uma maioria, isso é o Estado Democrático de Direito. Eu não quero privilégio para evangélico, mas também não quero privilégio para gay” (Coelho, 2013).

O protesto evangélico serviu também como forma de desagravo ao pastor Marcos Feliciano. Na época, Feliciano declarou que “[o evento] é uma resposta aos governantes e a todas as pessoas que chamam de progresso aquilo que não é, que é retrocesso. A família é a base de toda a sociedade. A minha permanência na Comissão de Direitos Humanos é a favor da família” (Passarinho; Costa, 2013).

A manifestação contou com a participação de artistas, cantores gospel e parlamentares, entre eles o deputado Jair Messias Bolsonaro, na época ainda “um ator periférico na política, um deputado do PP famoso por falas que o acomodavam na cabeceira do extremismo parlamentar” (Ballousier, 2023).

Porém, no dia seguinte ao protesto dos evangélicos em Brasília, um outro movimento, iria tomar as ruas da maior cidade do país e marcaria o início da maior crise política do Brasil pós-ditadura.

## **2 As Jornadas de junho**

Organizada pelo Movimento Passe Livre (MPL), a manifestação contra o aumento de vinte centavos no valor das passagens do transporte público na capital paulista reuniu no primeiro dia, 6 de junho, cerca de 2 mil pessoas na frente do Teatro Municipal. O protesto terminou em confronto com as forças de segurança, com a polícia fazendo uso de gás lacrimogêneo e balas de borracha para dispersar os manifestantes.

No dia 11, cenas de violência marcaram as ruas de São Paulo com ônibus incendiados e apedrejados, estações do metrô danificadas, além de vitrines de lojas quebradas e bancos depredados. As manifestações passaram a ser duramente criticadas nos noticiários exibidos no horário nobre da televisão brasileira e a população, estimulada pelo discurso dos grandes veículos de comunicação e pelas cenas de depredação do patrimônio público e privado, se colocou contrária aos protestos.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Dois dias depois, os jornais Folha de S. Paulo e Estadão publicaram editoriais criminalizando as manifestações e exigindo que o Estado fosse enérgico na repressão dos protestos, além de isentar a polícia do uso excessivo de força. Em resposta houve um recrudescimento da violência policial, o que resultou em inúmeras prisões e centenas de feridos, entre os quais havia jornalistas, inclusive profissionais dos dois veículos que haviam publicado os editoriais exigindo uma ação mais forte na coibição dos protestos.

A violência exacerbada da Polícia Militar, além de demonstrar o seu despreparo para lidar com aquela situação, bem como a incapacidade dos agentes do governo em dialogarem com os manifestantes, levou à mudança da percepção da opinião pública em relação às manifestações, que passaram a ser vistas como legítimas. Podemos colocar os acontecimentos do dia 13 de junho como um dos eventos que, de acordo com Koselleck (2014, p. 21), “representam reviravoltas singulares, que estabelecem e liberam, irreversivelmente, forças que estavam represadas”.

O apoio da opinião pública às manifestações resultou no aumento no número de pessoas que aderiram aos protestos. O crescimento no número de manifestantes teve como resposta a mudança nos discursos proferidos pela classe política. A intensificação dos protestos e a presença da classe média nas ruas, alterou também o tom da cobertura dos grandes grupos de mídia, que passaram a enaltecer o civismo da população. A pauta adotada por esses grupos passou a propor uma narrativa de que as manifestações eram pelo combate à corrupção.

As ruas não exprimiam mais apenas a insatisfação contra os vinte centavos de aumento na tarifa do transporte público. Grupos de manifestantes tinham reivindicações diferentes. Protestavam contra tudo. Exigiam mais acesso a serviços públicos, bem como mais representatividade política; protestavam contra o as altas somas de dinheiro público investidas nas construções e reformas de estádios para a Copa das Confederações de 2013 e Copa do Mundo de 2014; contra a precariedade dos transporte, da educação e da saúde pública; gritavam contra a impunidade dos políticos acusados de corrupção. (Coursalette, 2023; Gohn, 2014).

Grupos organizados através da internet e com posicionamento à direita no espectro político começaram a ganhar visibilidade com um discurso anticomunista e de apoio ao retorno do regime militar. Aproveitando-se da inexistência de uma liderança consolidada nas manifestações e multiplicidade de reivindicações, conseguiram hegemonia nas narrativas que tinham o Partido dos

Trabalhadores e os seus governos como alvo de críticas. Os partidos de direita, que faziam oposição à presidente Dilma Rousseff, aderiram ao discurso de anticorrupção e passaram a atacar o governo (Borba, 2014; Gohn, 2014). O discurso promovido por esses grupos encontrou ressonância nas ruas, fazendo com que os índices de popularidade da presidente Dilma Rousseff e do PT caíssem rapidamente.

No dia 20, o Movimento Passe Livre, além de anunciar que não convocaria mais manifestações, se posicionou contra os grupos de direita e as bandeiras que eles defendiam. A partir daí, as pautas das manifestações foram definitivamente sequestradas pela direita e passaram a defender a redução da idade penal, volta dos militares, combate ao comunismo etc.

### **3 A Marcha para Jesus**

No dia 29 de junho, a Marcha para Jesus, evento evangélico realizado em diversas cidades brasileira, reuniu de acordo com seus organizadores, cerca de 2 milhões de pessoas na cidade de São Paulo. O grande número de pessoas presentes se deu, segundo o pastor Estevão Fernandes, porque “muitas pessoas foram motivadas pelas manifestações [as Jornadas de junho] a estar marchando também” (Balloussier, 2023).

Além dos pronunciamentos de caráter religioso, o evento foi usado para a defesa de pautas conservadoras e de caráter político. O pastor Silas Malafaia, discursando para os presentes no evento, disse: “Nós somos o povo evangélico, cidadãos dessa pátria. Nós vamos influenciar todo esse país. O Estado é laico, mas não é ateu” (Varella, 2013). Em outro momento, o pastor afirmou que “Não estamos preocupados com reforma política [uma proposta apresentada pela presidente Dilma Rousseff em resposta às manifestações]. Queremos menos roubalheira e mais governo” (Varella, 2013).

Sobre a que se aplica a laicidade, recorreremos à definição apresentada por Mariano (2011, p. 244): “A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas”. Entendemos que a afirmação de Malafaia vai de encontro contextos pluralistas das relações entre religião e Estado, haja vista que a laicidade “supõe a separação Igreja/Estado e o não comprometimento do Estado com certas igrejas e religiões” (Oro, 2011, p. 224).



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Entre os presentes era possível observar pessoas que traziam cartazes com frases que criticavam o chamado “ativismo gay” e a implantação de uma suposta “ideologia de gênero”. Contudo, outros tinham dizeres contra o PT e governo da presidente Dilma Rousseff e uma suposta perseguição religiosa: “Brasil contra cristofobia”; “Jesus é 10. Educação e saúde é zero”; “Nossa bandeira jamais será vermelha”; “Procurando Lula”.

### **Conclusão**

Junho de 2013 marcou o fim do pragmatismo dos políticos evangélicos. Entre 1989 e 2010, os líderes evangélicos posicionaram-se em apoio ao candidato ou candidata que mais probabilidade tinha de ser eleito para governar o país. Apoiaram as candidaturas de Fernando Collor, em 1989, e de Fernando Henrique Cardoso nas eleições de 1994 e 1998. Assim como apoiaram Lula nos segundo turnos das eleições presidenciais de 2002 e 2006 e Dilma Rousseff na eleição de 2010.

Contudo, na disputada corrida eleitoral entre Dilma e Aécio em 2014 tudo mudou:

A radicalização e a polarização iniciadas em 2013 mudariam as lealdades políticas do evangelismo, e a associação do PT com a corrupção exacerbaria a oposição evangélica às pautas progressistas no terreno dos costumes, afastando a maioria dos evangélicos (que nunca foram petistas, embora tenham sido lulistas em três eleições consecutivas) das bases eleitorais do PT, tornando seu pragmatismo disponível para outras estratégias e lealdades políticas num ambiente de emergência das direitas tanto no âmbito societário quanto na política partidária e nas instituições da República (Cardoso, 2020, p. 75).

A nova direita, que se apresentava contra políticas progressistas, contra o sistema de cotas, antipetista e conservadora nos costumes, encontrou um forte aliado junto ao público evangélico. Para estes, as políticas governamentais atacavam a família tradicional brasileira e visavam a implantação da chamada “ideologia de gênero”; a Rede Globo era a disseminadora de pautas contra a moral e os bons costumes e o Partido dos Trabalhadores sinônimo de corrupção.

Sob a bandeira do conservadorismo, da defesa da moral e dos bons costumes e do combate à corrupção, a nova direita e o setor evangélico disseminaram um discurso que disseminava o pânico moral. Com uma linguagem simples, de fácil entendimento do seu público, apresentaram o Partido dos Trabalhadores como a raiz de todos os males. Religião e política se misturaram e, como disse um

participante da Marcha para Jesus de 2013, o ativismo passou a ser considerado complemento ao louvor.

### Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. Players evangélicos na crise brasileira (2013-2018). In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (org.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020. p. 217-236.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Evangélicos viveram sua própria ‘jornada de junho’ em 2013. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 jun. 2023. Política. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/06/evangelicos-viveram-sua-propria-jornada-de-junho-em-2013.shtml>. Acesso em: 29 maio 2024.

BORBA, Maria; FELIZINI, Natasha; REYS, João Paulo (org.). **Brasil em movimento: reflexões a partir dos protestos de junho**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2014. Recurso digital.

CARDOSO, Adalberto Moreira. **À beira do abismo**. Uma sociologia política do bolsonarismo. Rio de Janeiro: Amazon, 2020

COELHO, Mario. Cerca de 40 mil participam de protesto em frente ao Congresso. **Congresso em Foco**, Brasília, 5 jun. 2013. Projeto Bula. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/cerca-de-40-mil-participam-de-protesto-em-frente-ao-congresso/>. Acesso em: 31 maio 2024.

CORSALETTE, Conrado. **Uma crise chamada Brasil: a quebra da Nova República e a erupção da extrema direita**. São Paulo: Fósforo, 2023. ePub.

CUNHA, Magali do Nascimento. A ‘manifestação pacífica’ dos evangélicos em Brasília. **Observatório da Imprensa**, São Paulo, ed. 749, 4 jun. 2013. Feitos & Desfeitos. Disponível em: [https://www.observatoriodaimprensa.com.br/feitos-desfeitos/\\_ed749\\_a\\_manifestacao\\_pacifica\\_dos\\_evangelicos\\_em\\_brasilia/](https://www.observatoriodaimprensa.com.br/feitos-desfeitos/_ed749_a_manifestacao_pacifica_dos_evangelicos_em_brasilia/). Acesso em: 31 maio 2024.

GOHN, Maria da Glória. **Manifestações de junho de 2013 no Brasil e praças dos indignados no mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. ePub.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011.

NOBRE, Marcos. **Limites da democracia**: De junho de 2013 ao governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2022. ePub.

PASSARINHO, Nathalia; COSTA, Fabiano. Milhares protestam em Brasília contra aborto e casamento gay. **G1**, Brasília, 5 jun. 2013. Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/milhares-protestam-em-brasilia-contraborto-e-casamento-gay.html>. Acesso em: 31 maio 2024.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **A democracia impedida**: o Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017. ePub.

SORJ, Bernardo. A convivência democrática como politeísmo de valores. **Estudos Avançados**, v. 30, n. 86, São Paulo, 2016. p. 133-145.

VARELLA, Thiago. Malafaia compara Marcha para Jesus aos protestos pelo Brasil; Feliciano é ovacionado. **UOL**, São Paulo, 29 jun. 2013. Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/29/malafaia-compara-marcha-para-jesus-aos-protestos-pelo-brasil-feliciano-e-ovacionado.htm>. Acesso em: 30 maio 2024.

## A AMBIVALENTE PRESENÇA DA IGREJA NO MUNDO: ASPECTOS DO PENSAMENTO DE JCOT

Marcos Paulo Nogueira da Silva<sup>222\*</sup>

**Resumo:** O presente artigo pretende apresentar a perspectiva de João Camilo de Oliveira Torres acerca da presença da Igreja Católica no Mundo. Torres enxerga a Igreja como dotada de uma dupla natureza: terrena e espiritual. Essa duplicidade existencial, mormente expressa pelo título teológico “Corpo Místico de Cristo”, coloca a Igreja em uma permanente tensão com as estruturas do Mundo para o qual ela foi chamada a servir e a evangelizar. Mundo, entendido como a realidade visível na qual operam forças políticas e ideológicas. Para Torres essa condição paradoxal da Igreja no plano terreno deve ser equilibrada para evitar polarizações do tipo messiânicas, que negam o transcendente; e do tipo jansenistas/maniqueístas, que negam o temporal. Segue-se, então, sua advertência: a Igreja deve agir no Mundo ao mesmo tempo em que mantém certo distanciamento dele. Daí o termo “ambivalência” ser o que Torres mais utiliza para descrever essa ação da Igreja na realidade temporal. Cabe dizer, por fim, que Torres, conhecido como grande historiador e filósofo, cuja produção literária é marcada por questões de política e Estado, tem suas reflexões notoriamente conduzidas por um viés religioso. E este viés, por seu turno, é todo dominado pela perspectiva da presença da Igreja Católica no Mundo.

**Palavras-chave:** ambivalência; catolicismo; espiritual; Igreja; mundo; temporal; tensão.

### Introdução

É sabido que a produção intelectual de Torres é dominada pelo tema da Política e do Estado<sup>223</sup>. Uma gama importante de sua obra literária foi classificada por ele mesmo como *História das ideias políticas no Brasil* (Ladusâns, 1976, p. 345). A despeito do seu foco em questões de ordem política, cabe salientar que o pensar de Torres é perpassado por um viés subjacente, a saber: uma forte religiosidade católica<sup>224</sup>. Essa perspectiva religiosa norteadora mostra-se evidente nas frequentes evocações que Torres faz do catolicismo, dos Concílios e dos Papas, além é claro, do recurso constante a teólogos ou filósofos de cunho cristão<sup>225</sup>. Nota importante nesse sentido são os ataques que Torres desfere a

---

\* Doutorando em Ciências da Religião pela PUC – MINAS. E-mail – mpteologia@gmail.com

<sup>223</sup> Veja o denso trabalho de doutorado de Luiz Carlos Ramiro Júnior, publicado em 2024 pelas Edições 70 como: **Da crise à restauração**: o pensamento político de João Camilo de Oliveira Torres.

<sup>224</sup> A recorrência dos termos “Igreja”, “católico/católica” e “catolicismo” aparecem: 639 vezes em *História das ideias religiosas no Brasil* (1968); 387 em *A ideia revolucionária no Brasil* (2018); 349 em *Teoria geral da história* (1963); 273 em *O positivismo no Brasil* (2018) e 340 em *O elogio do conservadorismo* (2016). Até mesmo na obra *A democracia coroada* (2017) em que Torres se atém em apresentar o formato da política e do Estado monárquico, os termos que aludem ao seu catolicismo latente aparecem 128 vezes.

<sup>225</sup> Destaque para: Padre Vieira, Jaques Maritain, Jean Daniélou, Teilhard Chardin, Tomás de Aquino, Francisco Suarez e Max Scherer.

pensadores que ele considera antirreligiosos ou anticlericais, como Rousseau, Marx e Comte (Torres, 2018a, p. 457).<sup>226</sup>

Torres foi um intelectual e militante católico<sup>227</sup> que, ao longo de suas obras, conferiu ao Catolicismo um elevado posto no cenário religioso. Aludindo ao Concílio de Trento, ele salienta a condição “*Una, Sancta, Catholica e Apostolica*” da Igreja (Torres, 1968, p. 212). De forma indireta, Torres quase identifica a Igreja Católica com o próprio Reino de Deus (Torres, 1963, p. 553).

O tema do Reino de Deus, aliás, em contraste com o Reino dos homens, ocupa um papel importante nas reflexões de Torres e é no contexto desses dois reinos que a ambivalência da Igreja revela-se:

Cristo pregava um reino. Ora, êsse reino, pôsto que não fosse dêste mundo, teria bases terrenas, temporais, por ser constituído de homens. E eternamente, até o fim, haverá confusão entre os dois reinos, o Reino de Deus e os reinos humanos (Torres, 1963, p. 572).

## 1 Os dois reinos

Essa “confusão” entre os dois Reinos ocorre porque, não obstante ser a Igreja uma entidade espiritual, ela atua no mundo e se manifesta por meio suas estruturas. O reino que a Igreja representa é plenamente distinto do reino dos homens, embora mantenha com ele uma forte relação de proximidade e continuidade:

O cristianismo, com a doutrina da salvação individual e coletiva ao mesmo tempo, e a ideia do reino de Deus além da história, mas realizado através da história [...] apresenta uma forma realista e objetiva de transcendência, na qual este homem, agora e aqui, consegue, por sua incorporação no Cristo, pela Graça, o que começa nesta vida, chegar a uma situação além do tempo e do espaço, na eternidade, quando atinge a presença divina (Torres, 2018, p. 449-450).

Em sua obra mais densamente filosófica e teológica, *Teoria geral da história*<sup>228</sup>, Torres acentua novamente:

---

<sup>226</sup> Torres também dirige algumas de suas críticas aos protestantes em expressões como “variações Protestantes” (Torres, 1963, p. 142). “Revolta protestante” (Torres, 1963, p. 142); “inovação protestante” (Torres, 1963, p. 606) e “decomposição protestante” (Torres, 1968, p. 311).

<sup>227</sup> Sobre o catolicismo militante de Torres, confira: Caldeira, Rodrigo Coppe: **O catolicismo militante em Minas Gerais**: aspectos do pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30391/15971>. Acesso em 30/05/2023.

<sup>228</sup> O livro trata do desafio do Historiador diante da necessidade de apurar os fatos dentro de um arcabouço delineado, ora por uma Teologia da História, ora por uma Filosofia da História (Torres, 1963, p. 18). Veja: Rodrigues, Anna Maria Moog: **Teoria geral da história de João Camilo de Oliveira Torres**. In: Saberes Interdisciplinares Ano

Sendo uma *religião de salvação*, visando liberar o homem das conseqüências do Pecado, principalmente da destruição pela morte - é essencial ao cristianismo a crença numa outra vida e numa ressurreição - não deixa de ser, contudo, uma religião fortemente inserida na História (Torres, 1968, p. 15; cf. tb. p. 17).

## 2 As duas missões

Torres entende que a Igreja tem duas missões: a primeira é a salvação eterna do ser humano (Torres, 1968, p. 190). Esta é a mais importante e é também o objetivo próprio da Igreja no mundo. A segunda é operar a transformação das estruturas terrenas conforme os valores cristãos (Torres, 1968, p. 70).<sup>229</sup> Esta é tanto uma consequência como um pré-requisito da primeira. Evocando o Vaticano II, Torres coloca que os cristãos precisam considerar: “seus deveres de renovar o mundo” (Torres, 1968, p. 70).<sup>230</sup>

Em outras palavras, não obstante ser uma entidade concreta e histórica, a Igreja é, ao mesmo tempo, o Corpo Místico de Cristo<sup>231</sup> com a missão principal de preparar pessoas para seu “destino sobrenatural”: A razão desta ambiguidade está em que o destino sobrenatural do homem, que é o objetivo da religião, se realiza nas sociedades concretas em que vivem os homens e por meio delas (Torres, 1968, p. 190).<sup>232</sup>

## 3 A noção de ambivalência

O termo ambivalência vem da combinação de dois termos latinos: *ambi* (duas ou ambos) e *valentia* (força). São duas forças que operam, por vezes simultaneamente, de formas complementares e excludentes. O psicanalista Eugen Bleuler (1857-1939) foi o primeiro a usar o termo, associando-o à esquizofrenia e ao autismo<sup>233</sup>. O sociólogo e filósofo polonês, Zygmunt Bauman (1925-2017), usou o

---

XI, nº 21, jan-jun./2018, p. 59. Disponível em

<https://uniptan.emnuvens.com.br/SaberesInterdisciplinares/article/view/313/274>. Acesso em 02/05/2023.

<sup>229</sup> Paulo VI, ao cabo do Vaticano II acentuou: “A Igreja é para o mundo” (Torres, 1968, p. 218).

<sup>230</sup> Mas, na missão de “transformar o mundo” cabe um alerta: a proximidade com os poderes terrenos pode comprometer a qualidade espiritual da obra da Igreja como “religião de Salvação” (Torres, 1968, p. 15).

<sup>231</sup> A Doutrina do Corpo Místico de Cristo tem um papel importante no pensar religioso de Torres. Por meio dela, ele explica a Encarnação e também confere à Igreja Católica o *status* de protótipo legítimo para as demais religiões do mundo ou simplesmente a categoriza como a “verdadeira Igreja” (1963, p. 142).

<sup>232</sup> “Religião” nos escritos de Torres, na maior parte das vezes, é outro nome para “Igreja Católica” ou uma designação geral para “Cristianismo” (Torres, 1963, p. 142). Entretanto, ao menos em um momento, quando ele tratou sobre as relações da Igreja com o Estado, evocando Fulton Shee, ele claramente distinguiu a Igreja Católica da “Religião” (Torres, 1963, p. 364).

<sup>233</sup> Confira: Silva, Regina Cláudia Barbosa da: **Esquizofrenia: uma revisão**. In: PePsic – Periódicos de psicologia da USP. Versão Online. Disponível em

<https://www.scielo.br/j/pusp/a/Vt9jGsLzGs535fdrsXKHxz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 23/07/2023.

termo ambivalência para se referir à condição própria da linguagem em sua missão basilar de “nomear e classificar” (Bauman, 1999, p. 9)<sup>234</sup>. E, por extensão, aplicou o termo para caracterizar a modernidade que busca a ordem enquanto produz o caos: O Estado moderno e o intelecto moderno precisam igualmente do caos – quando nada, para continuar criando ordem. Ambos prosperam na vaidade do seu esforço (Bauman, 1999, p. 16)<sup>235</sup>.

Em outras palavras, em Bauman, a ambivalência típica da modernidade é a coexistência de forças conflitantes que, em alguma medida, necessitam umas das outras para existir e ter identidade (Bauman, 1999, p. 14): A luta contra a ambivalência é, portanto, tanto autodestrutiva quanto autopropulsora. Ela prossegue com força incessante porque cria seus próprios problemas enquanto os resolve (Bauman, 1999, p. 11).

Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010) também usou o termo ambivalência para se referir à modernidade (2001, p. 148-149; 151; 155)<sup>236</sup>. Para ele, no interior do programa moderno desenvolveram-se “duas tendências complementares, mas potencialmente contraditórias” (2001, p. 142). Fazendo uso de uma linguagem teológica, ele afirma que uma dessas forças é a “possibilidade de diminuir o fosso entre a ordem transcendente e a ordem mundana - de realizar, através da acção humana consciente, praticada ao nível da vida social, grandes visões utópicas e escatológicas” (Eisenstadt, 2001, p. 142).

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) também falou sobre o homem moderno que deseja “fundar na historicidade a autotranscendência do ser humano” (Vaz, 2002, p. 17). A isso ele chamou de “ambiguidade”.

#### 4 A noção de ambivalência em João Camilo

É possível afirmar que, tanto em Bauman como em Eisenstadt, a noção de ambivalência refere-se a essa existência simultânea e indissociável de condições paradoxais. Torres também aplica o

---

<sup>234</sup> Confira: Bazzanella, Sandro Luiz. **O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman**. In: Cadernos Zygmunt Bauman. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/233157095.pdf>. Acesso em 23/07/2024.

<sup>235</sup> Bauman também trabalha a ideia do caos como sendo, ao mesmo tempo, distinto e complementar da ordem: “O caos [...] é a negação de tudo o que a ordem se empenha ser [...] Mas a negatividade do caos é um produto da auto constituição da ordem” (Bauman, 1999, p. 15).

<sup>236</sup> Embora ele recorresse mais frequentemente ao termo “tensão” (Eisenstadt, 2001, p. 144-145; 151; 154-155).

termo<sup>237</sup> nesse sentido ao refletir sobre a presença da Igreja no mundo. A Igreja, peregrina na História, administra, de um lado, o seu impulso vocacional de moldar a realidade temporal e, de outro, a necessidade de manter-se distinta dela. Eis a ambivalência: “A lição do Cristo, porém, era outra: salvar os homens, retirá-los do mal, mas sem que isto se transformasse em fórmulas políticas e econômicas determinadas” (Torres, 1968, p. 59). Fazendo menção à história da Igreja, Torres vaticina:

Em toda a vida de Cristo, como tãda a História da Igreja, temos presente a luta entre a religião e formas político-sociais. Do massacre dos Inocentes à mais recente perseguição religiosa, somente vemos conflitos, ou tentativas de acomodação. Ou discípulos que sonham com resultados temporais concretos do reinado do Messias; ou poderosos [...] que se levantam assustados com mêdo dêsse reino (Torres, 1968, p. 15).

## Conclusão

Ambivalência (1963, p. 142), ambiguidade (2018a, p. 463), tensão ambivalente (1968, p. 190), tensão escatológica (1968, p. 237-238) e, mais raramente, paradoxo (1963, p. 142), são expressões que Torres usa para exprimir a relação da Igreja com o mundo.

No fundo, há uma questão de ordem escatológica a mover Torres na construção de sua opinião acerca da presença ambivalente da Igreja na História. Ao refletir sobre algumas palavras de Lima Vaz que afirmou que “só o homem cristão parece capaz de elevar-se até o plano em que a fecundidade das criações humanas alimenta o crescimento positivo da história” (Torres, 1968, p. 20), Torres sentencia:

[...] nenhum reino humano é o relato de Deus e, na História, estaremos sempre enfrentando a pressão de nossas deficiências. Mas, as realidades humanas são o reflexo do sôpro criador do Espírito — e assim, são justas e belas. O mundo não é uma prisão: é um jardim que Deus nos preparou. Mas, devemos construir as condições para que possamos receber condignamente a Jerusalém que vem do alto (Torres, 1968, p. 20).

Mesmo com todas as mazelas que a história revelou acerca da proximidade da Igreja com os poderes temporais, ainda assim cabe à Igreja preparar o mundo para o grande advento da “Jerusalém Celestial”.

Com efeito, a ambivalência persiste no próprio pensamento de Torres. Reiteradas vezes ele diz que “o reino de Deus não se confunde com os reinos humanos” (Torres, 1968, p. 16), “Nenhum reino tem refletido o reino de Deus” (2018<sup>a</sup>, p. 374) e que o Reino de Deus “não é deste mundo” (2018<sup>a</sup>, p.

---

<sup>237</sup> Muito embora Torres use esse termo poucas vezes é certamente a caracterização mais completa e profunda da forma como ele enxerga a presença da Igreja no mundo. O termo aparece 6 vezes na obra *História das ideias religiosas no Brasil* (1968); 8 vezes na obra *Teoria geral da história* (1963), 1 vez em *A ideia revolucionária no Brasil* (2018) e *A democracia coroada* (2017); 3 vezes em *Interpretação da realidade brasileira* (2017), *A formação do federalismo no Brasil* (2017) e *O presidencialismo no Brasil* (2018).



437; 441)<sup>238</sup>. Contudo, na obra em que ele mais se dedica a pensar a posição da igreja no mundo, logo na Introdução ele indaga: “Será mesmo que o Reino não é deste mundo?” (Torres, 1968, p. 15).

### Referências

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. **O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman**. In: Cadernos Zygmunt Bauman. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/233157095.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2024.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe: **O catolicismo militante em Minas Gerais**: aspectos do pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30391/15971>. Acesso em: 30 maio 2023.

EINSENSTADT, S. N. **Modernidades múltiplas**. Sociologia, Problemas e Práticas, n. 35, Abril 2001, p. 139-163.

LADUSÃNS, S. **Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos**. São Paulo: Loyola, 1976, p. 343-358

RODRIGUES, Anna Maria Moog: **Teoria geral da história de João Camilo de Oliveira Torres**. In: Saberes Interdisciplinares Ano XI, nº 21, jan-jun./2018, p. 59. Disponível em: <https://uniptan.emnuvens.com.br/SaberesInterdisciplinares/article/view/313/274>. Acesso em: 02 maio 2023.

SILVA, Regina Cláudia Barbosa da: **Esquizofrenia**: uma revisão. In: PePsic – Periódicos de psicologia da USP. Versão Online. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/pusp/a/Vt9jGsLzGs535fdrsXKHxz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 23 jul. 2023.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I**. Bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A democracia coroadada**: teoria política do Império do Brasil. Brasília: Edições Câmara, 2017.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A ideia revolucionária no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A formação do federalismo no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2017a.

---

<sup>238</sup> Confira ainda Torres (1968, p. 190; 1963, p. 201)

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Interpretação da realidade brasileira**. Brasília: Edições Câmara, 2017b.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**: a igreja e a sociedade. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O positivismo no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2018b.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O presidencialismo no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2018b.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Teoria geral da história**. Petrópolis: Vozes, 1963.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII**: Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1982.

**ATUAÇÃO DA FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA DO CONGRESSO NACIONAL: A IDEOLOGIZAÇÃO EM TORNO DA PALAVRA “GÊNERO”**

*Michelli de Souza Possmozer\**

**Resumo:** O objetivo deste artigo é compreender como deputados federais e senadores da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) mobilizam-se em suas proposições legislativas para ir de encontro ao que denominam “Ideologia de gênero”. Para tanto, parte-se da análise de um conjunto de 82 proposições, de autoria de membros da FPE no período de 2015 a 2020, as quais se contrapõem à diversidade de gênero e a direitos da comunidade LGBTQIAPN+. Essa seleção foi feita a partir de um banco de dados com proposições de membros da FPE no período de 2015 a 2020, mediante o uso das palavras-chave “gênero”, “ideologia de gênero”, “identidade de gênero”, “homossexualidade”, “homossexuais”, “gay” e “LGBT”. Esse conjunto de proposições organizadas foi construído por meio dos dados abertos dos sites da Câmara dos Deputados e do Senado. Este estudo também avalia a presença de membros da FPE na Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial (CDHMIR) da Câmara dos Deputados durante as 55ª e 56ª legislaturas. Examina-se esse universo à luz do neoconservadorismo (Biroli; Machado; Vaggione, 2020; Lacerda, 2019; Cunha, 2016; Candeia, Furlin, 2023), com a premissa de que o conservadorismo desses parlamentares no seu fazer legislativo demanda novos elementos, que são marcados pelas disputas em torno do gênero e da moral sexual. Este estudo mostra que os parlamentares evangélicos operacionalizam a sua prática discursiva por meio do pânico moral como estratégia de atuação que visa produzir efeitos reais na adesão dessa mensagem pela população. Nesse cenário, também estabelecem uma aliança com integrantes da Frente Parlamentar Católica, além de mobilizar um aparato jurídico e científico na justificativa de seus projetos, a fim de potencializar sua força política nos embates contra a “ideologia de gênero”, tanto nas proposições legislativas quanto nas votações dentro da CDHMIR. As considerações finais apontam que os parlamentares evangélicos têm se unido ao segmento católico na luta contra direitos da comunidade LGBTQIAPN+, além de buscar o aumento de sua participação na Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial, estratégias que têm produzido resultados satisfatórios à FPE, uma vez que essa atuação tem conseguido derrubar proposições e impedir o avanço de algumas agendas dentro do Congresso Nacional.

---

\* Doutora em Sociologia Política, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), Capes, michellispo@gmail.com.

**Palavras-chave:** “ideologia de gênero”; religião; política; Frente Parlamentar Evangélica; produção legislativa.

## Introdução

A defesa da família é uma das bandeiras que deputados e senadores da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (FPE) vem utilizando como embate ao que eles chamam de “ideologia de gênero”. Segundo esses parlamentares, o simples uso da palavra “gênero” já se configura como estratégia da esquerda para corromper o que eles classificam como natural, ou seja, o sexo feminino e masculino. Nesse sentido, o próprio termo “gênero” teria sido inventado, remetendo a uma ideologia cujo objetivo seria de sexualizar as crianças.

Ao observar as proposições desses deputados e senadores, é possível observar que as justificativas para se contrapor a qualquer política pública ou proposta relacionada a “gênero”, ou que abarque essa palavra, giram em torno dos argumentos apresentados anteriormente. Isso está posto nas 82 proposições<sup>239</sup> apresentadas por membros da FPE no período de 2015 a 2020, que são o foco deste artigo. Diante desse material, o objetivo é compreender como esses atores se mobilizam por meio da ação legislativa para ir de encontro à diversidade de gênero e a direitos da comunidade LGBTQIAPN+<sup>240</sup>.

A seleção das propostas legislativas foi feita a partir de um banco de dados construído com dados abertos dos sites da Câmara dos Deputados e do Senado, mediante o uso das palavras-chave “gênero”, “ideologia de gênero”, “identidade de gênero”, “homossexualidade”, “homossexuais”, “gay” e “LGBT”<sup>241</sup>. A atuação da FPE é analisada por meio da mobilização do conceito de neoconservadorismo (Biroli; Vaggione; Machado, 2020; Lacerda, 2019; Cunha, 2016; Candeia, Furlin,

---

<sup>239</sup> Em meio a este conjunto de proposições, estão: Emendas à Comissão (EMC); Emendas de Plenário (EMP); Projetos de Decreto Legislativo (PDC); Projetos de Lei Complementar (PLP), Projetos de Lei do Senado (PLS); Projetos de Lei (PL), Projetos de Resolução (PRC); Propostas de Emenda à Constituição (PEC); Propostas de Fiscalização e Controle (PFC); Reclamações (REM); Requerimentos (REQ); Requerimentos de Indicação (INC), e Requerimentos de Informação (RIC).

<sup>240</sup> Este artigo utiliza a nomenclatura mais recente para representar a diversidade de sexo, gênero e orientação sexual. Cada letra possui a seguinte correspondência: L, lésbicas; G, gays; B, bissexuais; T, transexuais e travestis; Q, queer; I, intersexo; A, assexuais; P, pansexuais; N, não binários (CASTRO, 2023, *on-line*).

<sup>241</sup> Os dados coletados e a discussão feita neste artigo fazem parte da minha pesquisa de tese de doutorado, que trata sobre a atuação da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (FPE), no período de 2015 a 2020.

2023), com a premissa de que o conservadorismo desses parlamentares no seu fazer legislativo demanda novos elementos, que são marcados pelas disputas em torno do gênero e da moral sexual.

Na primeira seção deste artigo, parte-se de um breve histórico acerca da origem da expressão “ideologia de gênero”. Na segunda parte, é discutido o modo como os parlamentares da FPE se posicionam dentro do Congresso Nacional por meio de sua proposição legislativa. Por fim, são feitas as considerações finais.

### **1 Breve histórico da expressão “ideologia de gênero”**

Segundo Junqueira (2018), a “ideologia de gênero” não é reconhecida por especialistas dos estudos de Gênero e sua existência é até negada por alguns. No entanto, essa expressão vem sendo acionada no campo discursivo e não pode ser ignorada, sendo, portanto, um sintagma neológico, produzido “na forma de rótulos e slogans políticos” e que “opera como um dispositivo retórico e persuasivo aliado, inclusive, a uma retórica renaturalizadora da ordem moral e de suas hierarquizações” (Junqueira, 2018, p.458).

Junqueira (2018) afirma que a origem desse sintagma sofreu influências da ensaísta norte-americana católica Dale O’Leary. Em seu livro “The Gender Agenda: Redefining Equality”, lançado em 1997, ela relata duas conferências realizadas pela Organização das Nações Unidas (ONU) na época voltadas à discussão de direitos de grupos sociais minoritários – a Conferência Internacional sobre a População, ocorrida no Cairo, em 1994, e a Conferência Mundial sobre as Mulheres, em Pequim, no ano de 1995.

O’Leary passou a criticar como as feministas adotavam a perspectiva de gênero em seus discursos e atribuiu uma nova roupagem ao termo “gender feminism”, acusando-as de promoverem uma “ideologia” que não considera as diferenças biológicas entre os gêneros. Ela foi responsável por difundir a ideia de que ativistas feministas e de esquerda radicais, além daqueles ligados às causas LGBTQIAPN+, estariam à frente dessa Agenda de Gênero (JUNQUEIRA, 2018). Embora a ensaísta estadunidense não tenha criado o sintagma “ideologia de gênero”, ela já utilizava o termo “gênero” em sua obra com a conotação que este possui atualmente nos movimentos antigênero. Assim, o discurso desse movimento começa com foco nas questões feministas e, com o decorrer do tempo e maior

apropriação do sintagma “ideologia de gênero”, a retórica em torno da sexualidade vai sendo incorporada (Junqueira, 2018).

Junqueira (2018) ressalta que o sintagma “ideologia de gênero” foi inventado pela Igreja Católica entre meados dos anos 1990 e início dos anos 2000 e que o padre belga Michel Schooyans pode ter sido o primeiro a utilizar a expressão. Em 1998, o sintagma surgiu pela primeira vez na nota “A ideologia de gênero: seus perigos e alcances”, escrita pelo bispo Oscar Alzamora Revoredo (Revoredo, 1998).

## 1.2 O embate da bancada cristã contra a diversidade de gênero no Congresso Nacional

A resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015, afetou os ânimos de parlamentares da FPE. Esse documento estabelece normas no âmbito das instituições de ensino, cuja finalidade é garantir o direito de pessoas travestis e transexuais utilizarem o nome social e, assim, terem sua identidade de gênero reconhecida (BRASIL, 2015a). Como reação contrária à normativa, seis deputados federais da bancada evangélica apresentaram sete Projetos de Decreto Legislativo, sendo que, um deles contou com a assinatura de mais 72 coautores.

O primeiro a se manifestar foi o deputado Marco Feliciano, autor do PDC nº 16, de 17 de março de 2015, solicitando a sustação da aplicação da normativa. Ele justificou no projeto que “cabe ao Legislativo editar normas gerais e abstratas” (BRASIL, 2015b, p.3), de modo que o direito ao uso do nome social não deveria ser tratado por uma resolução. O pastor também se contrapôs a um dos direitos regulamentados pela resolução, que é a permissão a travestis e transexuais usarem os banheiros coletivos nas instituições de ensino de acordo com a sua identidade de gênero.

O deputado Ezequiel Teixeira também pediu a sustação da normativa por meio do PDC nº 26/2015. Ele justificou não ser da competência do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais (CNCDD) criar deliberações sobre direitos e obrigações. O deputado atacou, ainda, o trecho que se refere ao uso obrigatório do nome social para adolescentes, casos estes façam a solicitação, sem que haja necessidade de comunicação com os pais. Para Teixeira, a aplicação da resolução promoveria um “caos social” por permitir que estudantes tenham liberdade na “escolha da opção sexual” e de compartilhar os mesmos banheiros e vestiários (BRASIL, 2015c, p.5).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O deputado Eros Biondini, junto a mais 72 parlamentares, depositou o PDC nº 30/2015, também pela sustação da resolução, com a justificativa de que a resolução “invade a competência do Congresso Nacional, especificamente ao definir um ‘nome social’ não previsto no Código Civil ou na Lei dos Registros Públicos” (BRASIL, 2015d, p.2). Posteriormente, o parlamentar Professor Victório Galli apresentou o PDC nº 48/2015, que versa sobre a sustação da mesma resolução, empregando razões já expostas nos projetos já mencionados, assim como o fez o deputado Fábio Souza, ao apresentar o PDC 91/2015, no dia 19 de maio.

Os projetos mencionados – PDC 26/2015, PDC 30/2015, PDC 48/2015, PDC 91/2015 e PDC 115/2015 – foram apensados ao PDC 16/2015, que, até o dia 05 de julho de 2024, aguardava designação de um relator na Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial (CDHMIR). Ao acompanhar o andamento das proposições analisadas neste trabalho, observa-se que é grande a presença de deputados da bancada evangélica nesta comissão, de modo que algumas votações são marcadas pelo voto decisivo e majoritário de membros da FPE.

Em meio às 82 proposições tratadas neste artigo, 46 se referem a projetos de lei, projetos de decreto legislativo e projetos de resolução, versando sobre diversidade de gênero e direitos LGBTQIAPN+. As proposições voltadas ao combate da “ideologia de gênero” são predominantes, uma disputa que é característica do neoconservadorismo (BIROLI; VAGGIONE; MACHADO, 2020). A partir desse conceito, elas evidenciam como os parlamentares da FPE operacionalizam uma retórica discursiva que usurpa direitos das minorias em defesa de um modelo de sociedade que buscam manter. Como afirmou Vaggione (2020, p.55), esse termo é “como um ideograma, um articulador de sentidos culturais e políticos”.

Ao se referirem à ideologia de gênero nos projetos de lei selecionados, os parlamentares demonstram profundo conhecimento acerca dos intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 2001) da Igreja Católica, os quais criaram e difundiram a ideologia de gênero como uma teoria que teria sido criada por feministas e neomarxistas para destruir a família e desvirtuar a sociedade. Tanto que, em grande parte das proposições cujo objetivo é combater a “ideologia de gênero” em alguma medida, os parlamentares fundamentam seus argumentos a partir dos conhecimentos acerca das conferências da ONU, realizadas em 1994 e 95, já citadas aqui, mencionando trechos da obra da católica norte-americana Dale O’Leary.

Além de se valerem dos argumentos desses intelectuais para sustentarem suas proposições, parlamentares evangélicos selecionam trechos da obra de autores clássicos das Ciências Sociais, como Karl Marx, Friedrich Engels e Judith Butler e empregam isoladamente para sustentar a tese de que o objetivo da esquerda é destruir a família e construir uma sociedade libertina e marcada pela igualdade entre homens e mulheres – inclusive no gênero, já que todos poderão escolher ser o que quiserem – para, então, realizar a revolução socialista.

### **Conclusão**

A “ideologia de gênero”, embora tenha sido criada e difundida por setores e pessoas ligadas à igreja católica, foi incorporada ao discurso dos evangélicos e produz efeitos na voz de parlamentares engajados no combate à diversidade de gênero e aos direitos de homossexuais, transexuais e travestis junto a deputados e senadores católicos, alguns deles, membros da FPE.

É possível inferir que membros da Frente Parlamentar Evangélica operacionalizam a sua prática discursiva a partir do pânico moral, uma estratégia de atuação capaz de produzir efeitos reais no imaginário social. Diante do que foi exposto, observa-se que os parlamentares evangélicos têm se unido ao segmento católico para combater direitos da comunidade LGBTQIAPN+, além de buscar o aumento de sua participação na CDHMIR, ações que têm sido exitosas em impedir o avanço de algumas agendas dentro do Congresso Nacional.

### **Referências**

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos (SDH). Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais (CNCD/LGBT). **Resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015**. Estabelece parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais - e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais - nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização. **Diário Oficial da União**, Brasília, nº 48, p.3, 12 mar. 2015a. Disponível em: <https://encurtador.com.br/FrlJ1>. Acesso em: 1 nov. 2023.

BRASIL. **Projeto de Decreto Legislativo nº 16/2015**. Susta a aplicação da Resolução nº 12, de 16 de Janeiro de 2015, da Secretaria de Direitos Humanos, da Presidência da República, que estabelece



parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais - e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais - nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização. Câmara dos Deputados, Brasília, 17 de março de 2015b. Disponível em: <https://encurtador.com.br/WykXp>. Acesso em: 01 nov. 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Decreto Legislativo nº 30/2015**. Susta a Resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais - CNDC/LGBT, que "Estabelece parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais - e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais - nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização." Brasília: Câmara dos Deputados, 2015c. Disponível em: <https://encurtador.com.br/PwVEO>. Acesso em: 02 nov. 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Decreto Legislativo nº 26/2015**. Susta a aplicação 12 de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2015d. Disponível em: <https://encurtador.com.br/q3Rkt>. Acesso em: 02 nov. 2023.

BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marco. **Gênero, neoconservadorismo e democracia**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

CANDEIA, Lais Rodrigues; FURLIN, Neiva. O avanço do neoconservadorismo no Brasil: a agenda antigênero para a educação nos projetos legislativos apresentados na Câmara dos Deputados (2011-2022). **Revista Educación, Política y Sociedad**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 94–120, 2023. DOI: 10.15366/rebs2023.8.2.005. Disponível em: <https://revistas.uam.es/reps/article/view/17561>. Acesso em: 4 jul. 2024.

CASTRO, Yasmin. QIAPN+: entenda como novas letras da sigla LGBT reforçam busca por representatividade. **G1**, 28 jun. 2023. Disponível em: <https://l1nk.dev/ZNT9K>. Acesso em: 16 nov. 2023.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião e Política: Ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. **Perseu**, [s. l.], ano 7, n. 11, p. 147-161, 2016.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: volume 2. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. (2018) A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Psicologia Política**, 2018, vol.18, n.43, pp.449-502. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v18n43/v18n43a04.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2024.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019.

REVOREDO, Oscar Alzamora. A ideologia de gênero: seus perigos e alcances. **Canção Nova**, abr. 1998. Disponível em: <https://encr.pw/off2I>. Acesso em: 20 fev. 2024.

**TEOLOGIA PÚBLICA, DECOLONIZAÇÃO E PLURALISMO RELIGIOSO:  
FRONTEIRAS, INTERSEÇÕES, BARREIRAS E DIÁLOGOS**

*Nadi Maria de Almeida*<sup>242</sup>

**Resumo:** Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso, faz uma abordagem das fronteiras, intersecções, barreiras diálogos entre esses três campos de conhecimentos. Objetiva um estudo descritivo, conceitual e comparativo do tema em questão e evidencia demandas sociopolíticas, religiosas e culturais relacionadas a margens, pontos de encontro, diálogos, interlocuções, problemas e limites. Como método, parte de uma abordagem exploratória, de cunho qualitativo e de caráter descritivo, conceitual e comparativo entre as três áreas de estudo, sustentadas por referencial teórico de caráter teológico, sociológico, decolonial e pluralista. Foca na problemática da compreensão dos propósitos sócio-políticos, religiosos e culturais da Teologia Pública, dos Estudos Decoloniais e do Pluralismo Religioso, e nos possíveis pontos de encontro, nos entraves que as levam a caminhar isoladamente, ou dificultam o diálogo, a inter-relação e a cooperação entre as três áreas. Os objetivos estruturaram-se em analisar conceitos e proposições sociopolíticas, religiosas e culturais das áreas em questão; em examinar as intersecções entre Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso e olhar para as barreiras que dificultam o diálogo entre esses campos de conhecimento, e apresentar pistas para a comunicação, complementação e o enriquecimento mútuo para uma atuação complementar e libertadora. Tudo isso, visando superar modelos, posturas e tendências colonialistas do passado e entrar na dinâmica de desapegar-se do velho (desaprender) para abrir-se ao novo e aprender com os novos paradigmas teológicos, sociológicos, intercultural e plurirreligiosa. O trabalho reforça o apelo à interdisciplinaridade, a temas transversais e exige mentes decolonizadas, atitudes interculturais e inter-religiosas, a cruzar barreiras e limites que permeiam a mentalidade, a sociedade e a religião. Almeja contribuir para corrigir posturas fechadas e apegadas ao passado, ao eurocentrismo, ao eclesiocentrismo, ao paternalismo para pensar em contribuições decoloniais e plurais.

**Palavras-chave:** Teologia Pública. Decolonização. Pluralismo Religioso.

### **Introdução**

As perspectivas da Decolonialidade, do Pluralismo Religioso e da Teologia Pública têm trazido uma nova movimentação e importantes debates nos campos eclesiais, teológicos e pastorais. Esta é uma proposta de pesquisa pós-doutorado, em andamento, que se propõe a realizar um estudo comparativo, descritivo e conceitual da Teologia Pública, da Decolonização e do Pluralismo Religioso buscando evidenciar os propósitos religiosos, culturais e sociopolíticos, a fim de delimitar as fronteiras, intersecções, diálogos e barreiras entre essas três áreas.

---

<sup>242</sup> Doutora em Teologia com foco em Missão pela Pontifícia Universidade Católica de Curitiba Paraná, Brasil. Estudante de Pós Doutorado na PUCPR - "Bolsista CAPES/BRASIL". Contato: nadinadimaria@gmail.com.

Faz-se necessário pesquisar sobre as fronteiras existentes, as intersecções, pontos de diálogos e barreiras entre a Teologia Pública, pensamentos Decoloniais e o princípio do Pluralismo religioso para abranger um conjunto ainda mais amplo de conhecimentos das áreas da teologia e das humanidades. Visto também que são campos que questionam e desafiam a sociedade, a academia e as religiões a um olhar amplo, abrangente, compressivo, libertador, e pluralista. Portanto, as premissas básicas tanto da Teologia Pública, como da Decolonização e do Pluralismo Religioso abrigam contribuições inovadoras e desafiadoras. Propõem novas relações e novas formas de inserção na complexidade das relações entre as religiões, espaços públicos, sociais e interculturais, numa tarefa de articular uma teologia encarnada e contextualizada. Por isso pretende-se fazer um estudo mais aprofundado, a fim de contribuir para uma sociedade mais ética, pluralista e intercultural, onde as diferenças, a alteridade, a liberdade social e da fé sejam não somente respeitadas, mas também apreciadas e valorizadas como ricos e importantes patrimônios da humanidade.

## **1 Problematização e Objetivos**

O trabalho tem como objetivo central fazer um estudo descritivo, conceitual e comparativo aprofundado das três áreas: teologia Pública, Decolonialidade e Pluralismo Religioso, buscando evidenciar seus propósitos sociopolíticos, religiosos e culturais. Torna-se proeminente esse estudo comparativo e aprofundado que inter-relaciona Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso dentro da realidade sociopolítica, inter-religiosa e intercultural na Igreja e na sociedade contemporânea. Partindo-se da realidade complexa, onde a diversidade de povos, religiões e culturas está presente e atuante em todas as realidades, alguns questionamentos são colocados: É útil e necessária uma maior aproximação entre a Teologia Pública, a Decolonização e o Pluralismo religioso? Os aspectos transformadores e libertadores destas propostas sairiam mais fortes e profundos? Quais os propósitos sócio-político, religiosos e culturais da Teologia Pública dos Estudos Decoloniais e do Pluralismo Religioso? Quais as possíveis intersecções, ou pontos de encontro, as barreiras que dificultam o diálogo e a inter-relação e a cooperação entre Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso? São questões que a investigação almeja desvendar.

Para responder a essas questões, os objetivos primeiros querem considerar a realidade contextual dos países do Sul Global a partir de estudos já realizados, buscando analisar conceitos, proposições sociopolíticas, culturais e religiosas da Teologia Pública, da Decolonização e do Pluralismo Religioso. Em segundo lugar se propõe averiguar as possíveis conexões e pontos de encontros entre

os paradigmas da Teologia Pública, da Decolonização e do Pluralismo Religioso. Em terceiro lugar, deseja investigar as barreiras que dificultam o diálogo, a inter-relação e a cooperação entre as três áreas abordadas nessa investigação, e averiguar as necessidades ali existentes. E por fim, em quarto lugar, apontar caminhos que possibilita a interação e comunicação que complementam e enriquecem as três áreas, para juntas reforçar uma atuação mais libertadora e concreta em nossos contextos.

## **2 Metodologia**

Metodologicamente o trabalho consistirá em uma pesquisa bibliográfica explorativa, de cunho qualitativo, e de caráter histórico e descritivo. Com a utilização de pesquisas em bibliotecas físicas e nos recursos virtuais de pesquisas na internet, assim como a aquisição de materiais e participação em eventos e fóruns de debates referentes à Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso.

Parte do referencial teórico que norteia esta pesquisa, está baseado em pesquisa bibliográfica de cunho teológico-pastoral-sociológico, de autores que pesquisam e discutem sobre Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso.

## **3 Relevância do Estudo**

O paradigma pluralista, proposto pelo Pluralismo Religioso, comporta a superação de elementos profundos e estruturais que afetam todo o conjunto do patrimônio simbólico do cristianismo. Inaugura um tipo de cristianismo que talvez tenha se dado em algumas correntes de seus inícios, ou talvez nem nunca tenha existido (Vigil, 2011, p. 25). O paradigma pluralista, entendendo que toda a teologia – a dimensão pensante e explicativa do cristianismo – foi produzida em “vinte séculos de exclusivismo/inclusivismo” (Vigil, 2011, p. 27), se aproxima da senda percorrida pelo pensamento decolonial, que sobre a teologia cristã diria: [...] foi produzida em praticamente vinte séculos em alianças com impérios dominadores e colonialistas. Essa proximidade fica ainda mais evidente a medida em que afirma que o “cristianismo pluralista” é o mesmo cristianismo de sempre, porém despojado do mito de sua superioridade religiosa (Knitter, 2005).

A convergência do Pluralismo Religioso com o pensamento decolonial segue, por exemplo, ao criticar a elaboração do dogma cristológico da exaltação de Jesus, elevado à direita de Deus Pai, por sua associação ao “endiosamiento del emperador y entronización social imperial del cristianismo como religión de Estado”. Isso parece contradizer “el corazón mismo del cristianismo, o sea, el Evangelio.

No se casa bien el mensaje de Jesús de Nazaret, con la imagen hierática e imperial del Pantócrator. Con ese aire de superioridad, ¿el cristianismo es jesuanismo?, ¿sigue proviniendo de Jesús de Nazaret?” (Vigil, 2011, p. 31).

O paradigma pluralista chama o cristianismo a “desentronizar-se”, aceitar ser destronado, a baixar-se do trono – seja material, social e/ou simbólico – que inconscientemente construiu para si mesmo. Como cristãos, necesitamos

Acceptar que no somos “la religión única”, sino “una religión más”, reconciliándonos con alegría con las religiones hermanas, y tratando de discernir cuál será la voluntad de Dios a partir de este kairós de reconciliación, cuál será la tarea que Dios quiere que acometamos juntas todas las religiones, para recuperar en parte el tiempo perdido en los errores del exclusivismo, del inclusivismo, del desconocimiento mutuo, de la rivalidad, del proselitismo que trataba de convertir al otro (Vigil, 2011, p. 32).

Assim, fica patente o diálogo entre a Teologia do Pluralismo Religioso e a proposta decolonial, que basicamente consiste em perceber e descontinuar os legados, as marcas e as implicações atuais; na política, na cultura, na subjetividade e nos corpos de mulheres e homens; de relações de dominação econômica, política e cultural exercidas ou sofridas em determinadas configurações históricas do poder no passado (Quijano, 2001, p. 117-132). Inclusive, no dizer de Claudio de Oliveira Ribeiro,

o princípio pluralista articula, de forma interdisciplinar, pelo menos, dois polos conceituais. O primeiro é a perspectiva decolonial dos estudos culturais. O outro polo é a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas [...] O princípio pluralista se assenta sobre esses dois pilares conceituais e se propõe a ser um elemento de cooperação na tarefa decolonial de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual (Ribeiro, 2022).

Talvez se possa dizer, a grosso modo, que há uma certa distinção de campos ou âmbitos de preocupação, enquanto o Pluralismo Religioso está mais vinculados às relações inter-religiosas e interculturais, a Decolonialidade aborda as relações de poder e suas implicações nas demais áreas do ser e do conhecer. E seguindo nessa pintura em grandes traços se poderia dizer também que a Teologia Pública se debate com a expressão teológica ou religiosa fora do âmbito eclesial ou religioso, quer constituir a Teologia na “praça pública”, envolvendo-se nas grandes questões da vida em sociedade e para o contexto público em geral.

Nesse sentido, torna-se relevante o estudo comparativo e aprofundado que inter-relaciona Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso dentro da realidade sociopolítica, inter-

religiosa e intercultural na Igreja e na sociedade contemporânea. Partindo-se da realidade complexa, onde a diversidade de povos, religiões e culturas está presente e atuante em todas as realidades.

### **Conclusão**

Em decorrência da urgência de análise e proposições que interligam as três áreas: Teologia Pública, Decolonização e Pluralismo Religioso, considerando questões históricas, sociopolítica, religiosa e cultural, das realidades do Sul do Mundo. faz-se necessária a realização desse estudo comparativo e aprofundado das três áreas na busca de evidenciar seus propósitos sociopolítico, religioso e cultural.

A Teologia Pública, ainda que uma teologia em construção, mas já com um estudo significativo em relação às questões que interligam com a realidade social, com contribuições plurais que pensam a complexidade das relações entre as religiões e espaço público, articula teologia, cultura, sociedade e política. Do mesmo modo, o paradigma da decolonização busca desprender da lógica da modernidade capitalista para se abrir a pluralidade de caminhos e vozes que clamam por direito à diferença, abertura e respeito à alteridade em busca de desconstruir a lógica de superioridade, do poder, do ter e do saber. E o Pluralismo Religioso valoriza manifestações religiosas ou diversidades religiosas, quebrando pedestais de superioridade na busca de uma convivência pacífica, respeitosa e de valorização das diferenças como obra da criatividade do Criador.

Destarte, alteridade, respeito às diferenças, diálogo, cooperação, ética, justiça, paz, bem comum perpassam essas áreas de conhecimento e abrangem sociedades, culturas e tradições religiosas. Enfim, inclui o global e não apenas as partes separadas do todo, ou seja, tem uma visão local contextual e está intimamente conectada com o integral. É por isso que a proposta de um estudo aprofundado que faça intersecções, dialogue, faz ponte e aponte pontos de encontros e barreiras serão de grande contribuição para essas áreas de pesquisa e para os estudos teológicos e das humanidades no mundo atual, especialmente para realidades dos países do Sul.

Nesse sentido, o Projeto é de natureza interdisciplinar, dado as áreas dos saberes teológicos que este abrange. Por isso, está contextualizado nos contextos sócio cultural de natureza teológica religiosa, pública, decolonial e pluralista, buscando assuntos correlatos a elas, aprofundando estudos,

fazendo questionamentos e interpretações à luz do método que contemple o caráter interdisciplinar da teologia no contexto atual.

A pesquisa tem caráter transversal, intercultural, contextual e insere saberes teológico, decoloniais e plurais que refletem no modo de como as pessoas veem e compreendem a sociedade e o mundo enquanto tecem suas relações com Deus, com o outro e com a natureza. Assim sendo, envolve estudos, pesquisas, análises críticas, comparativas, contextualizadas, produções intelectivas e ação prática.

Em suma, a pesquisa leva em conta o desenvolvimento da pesquisa juntamente com a contribuição de trabalhar e caminhar juntos a fim de apontar pistas para a comunicação, complementação e o enriquecimento mútuo destas três áreas e para sua atuação libertadora e relevante para pesquisa na academia e em os nossos contextos atuais.

### **Referências**

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira (Org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Recriar, 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: MIGNOLO, Walter. **Capitalismo y Geopolítica del conocimiento**: Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 117-132.

KNITTER, Paul. **The Myth of Religious Superiority**. Maryknoll: Orbis, 2005.

VIGIL, José María. Teología del Pluralismo Religioso: nueva etapa para la Teología de la Liberación. **FRANCISCANUM**, v; LIII, n. 155, enero-junio, 2011b.



## **PÓS-SECULARIZAÇÃO, PÓS-MODERNIDADE E PÓS-HUMANISMO: POR UMA CIÊNCIA DA RELIGIÃO SIGNIFICATIVA**

*Paulo Jonas dos Santos Júnior<sup>243</sup>*

**Resumo:** Um dos assuntos de maior importância para a compreensão da sociedade atual e dos estudos das Ciências Humanas e Sociais é a modernidade. Nesse caso, compreender os paradigmas históricos, sociológicos, teológicos e filosóficos se faz necessário para uma melhor discussão sobre a modernidade e seus desdobramentos. Neste ensaio, serão expostas as possibilidades apresentadas a partir das ideias de pós-secularização, pós-modernidade e pós-humanismo, que, de acordo com diversos estudos acerca da temática identificam as mesmas, não como novos movimentos, mas, como uma discussão específica sobre as questões de cada termo. Na perspectiva em análise, o objetivo do levantamento é contribuir para que se tenha uma maior compreensão acerca desses termos, o que pode levar à utilização mais acurada dos mesmos. Ressalta-se, que essa discussão é necessária, pois o conjunto dos avanços tecnológicos do século XXI está intimamente atrelado ao desenvolvimento da Inteligência Artificial e à comunicação em tempo real, nesse contexto o modelo das relações humanas e a percepção de sociedade já não são os mesmos dos séculos passados. Para tal averiguação serão analisados pensadores como Bonhoeffer (1970), Duque (2011), Duque (2013) e Caldeira (2023). Por fim, é mister observar que ao trazer à baila essa discussão, abre-se oportunidades para a reflexão acerca de uma melhor aplicação da Ciência da Religião enquanto disciplina acadêmica e suas possíveis colaborações para o avanço dos estudos acadêmicos, em especial nos que se relacionam com o universo religioso.

**Palavras-chave:** Pós-secularização; Pós-modernidade; Pós-humanismo; Ciência da Religião.

### **1 Introdução**

A contemporaneidade trouxe diversas controvérsias para a humanidade. Avanços científicos mudaram a maneira que o ser humano lida com a tecnologia, com a política e com a religião. De uma forma geral, as percepções sociais do ser humano foram substancialmente alteradas, e, para tanto os novos dilemas passaram exigir adaptação das estruturas sociais vigentes. E a religião não ficou alheia a essas mudanças.

Com a chegada do século XX, o sistema Católico Apostólico Romano precisou conviver com questões conflituosas, que exigiram respostas e posicionamentos por parte do clero. Nesse caso, a

---

<sup>243</sup> Doutor em Planejamento Regional e Gestão da Cidade pela Universidade Cândido Mendes (UCAM-Campos). CAPES. Centro Universitário São José de Itaperuna. Brasil. ORCID: 0000-0001-7080-3501. E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

partir da segunda metade desse século, ficou marcada pela adoção de estratégias e novas propostas da Igreja.

Esta comunicação busca expor as características da pós-secularização, da pós-modernidade e da pós-humanismo, discutir os conceitos relativos à essas ideias e relacioná-las com os princípios da Ciência da Religião e os dispositivos teológicos.

## **2 Discussão**

O pensamento moderno começa a se desenvolver no final do século XV e início do XVI. Transformações econômicas, científicas e sociais marcaram a modernidade, em especial, após o advento da urbanização e da Revolução Francesa. Nessa esteira, princípios filosóficos como secularização, humanismo e modernidade, passam a ganhar visibilidade e notoriedade.

Entretanto, com a chegada do século XX e a superação de crises, conflitos e guerras mundiais, os conceitos anteriores já não eram suficientes para responder à altura das necessidades da época. Nessa empreita, com a superação desses princípios filosóficos os mesmos foram ganhando os novos arranjos, de maneira que para possibilitar abarcar toda a complexidade da era atual, foi necessário o acréscimo do prefixo “pós”, se tornando: pós-modernidade, pós-secularização e pós-humanismo.

No caso deve-se observar que o acréscimo “pós” não define que o movimento seja apenas ou necessariamente posterior, mas, sobretudo, trata que a especificidade da ideia é relacionada à complexidade da época. Dessa forma, a pós-modernidade, por exemplo, divide temas com a modernidade, e os trata de maneira estrita. Sobre isso, Duque (2013) admoesta:

Em realidade, de fato, não pode afirmar-se que a pós-modernidade seja algo completamente distinto e eventualmente posterior à modernidade, como época seguinte. Mas também não lhe poderemos aplicar as características mais estritas da modernidade, que entretanto entraram em crise ou em revisão. Em realidade, a pós-modernidade é o desenvolvimento dos paradoxos internos da modernidade, sendo-lhe por isso ainda intrínseca (Duque, 2013, p. 206).

Nesse sentido, deve-se observar que a ideia da secularização e da pós-secularização pode ser aplicada na observância do princípio que estabelece uma ligação entre a modernidade e a pós-modernidade.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Bonhoeffer (1970, p. 84), ao discorrer sobre a questão em pauta, defende a ideia que o resultado de um “mundo tornado adulto” é produto de uma modernidade madura, e que acaba em resultar na secularização.

Duque (2011) ao discutir sobre o conceito de secularização expõe as diversas possibilidades e dialoga com os principais referenciais da temática. Dessa feita, o autor faz referência à definição de Dietrich Bonhoeffer (1970) que preceitua que “O Deus que nos faz viver no mundo, sem a hipótese de trabalho “deus”, é o Deus perante o qual estamos permanentemente. Perante Deus e com Deus, vivemos sem Deus” (Bonhoeffer, 1970, p. 394). Nesse contexto, segundo Duque (2011, p.11), a definição de Bonhoeffer (1970) é a que melhor explora as possibilidades de discussão ao redor do sentido de secularização, uma vez que ele abarca o “sentido completo do termo”.

Neste contexto, poderíamos definir a secularização como o processo que atribui à dimensão secular – ou profana, correspondente ao espaço e ao tempo do *saeculum* – características estritamente seculares, evitando toda a sacralização do que não pertence à esfera do sagrado. Ora, segundo a tradição bíblica, só Deus é santo. Por isso, só a Deus podemos considerar, rigorosamente, sagrado. Tudo o resto, enquanto criação sua, é fundamentalmente secular. É claro que, por relação a Deus, tudo pode ser santificado – e, nesse sentido, assumir dimensão sagrada. Mas essa santificação é analógica, já que se dá por correspondência ao originariamente santo. Nesse sentido, nada é santo como Deus é santo. Ou seja, tudo é rigorosamente secular, excepto Deus (Duque, 2011, p. 23-24).

No âmbito da mesma análise, a superação da medievalidade trouxe a perspectiva do humanismo à baila. Nesse caso, deve-se observar que durante a Idade Média (séc. V ao XV) a base do pensamento social estava ligado ao teocentrismo. Entretanto, após o Cisma do Oriente, a chegada do Renascimento e a Reforma Protestante, a estrutura filosófica do pensamento deixou de estar sob à luz da teologia e se colocou no âmbito humanista.

Nessa questão, observa-se que as preocupações sociais e política, não estavam mais direcionadas ao agrado do divino ou sob o governo do divino, mas, passou a se ocupar na vida humana.

Essa nova perspectiva possibilitou aberturas para discussões acerca de expansão de direitos sociais, questões econômicas, separação entre religião e governo, fortalecimento das ciências, dentre outras ideias.

Nessa empreitada, Duque (2011) assevera que a tradição pós-humanista deriva da mesma origem filosófica e crítica das bases de pensamento da pós-modernidade.

Ora, a morte cultural de Deus, comparável ao crepuscular desaparecimento do sol, ao desmoronar de uma antiga confiança, tem, por seu turno, consequências culturais inevitáveis. A principal dessas consequências é a derrocada da moral europeia – com tudo o que isso significa para a tradição humanista. Mas essa será apenas uma das maiores – e finais – manifestações do nihilismo instaurado por este processo. Na realidade, nessa posição extrema, nenhum deus sucederá ao sol que se pôs, e o que restará serão as sombras, ou mesmo as trevas, que alastrarão sobre a Europa. Porque nenhuma nova confiança despontará.

Observa-se, a partir do exposto, que as possibilidades de compreensão da ideia pós-humanista se estabelece com o desenvolvimento da filosofia e do pensamento próprio da pós-modernidade.

Assim, no contexto em questão cabe expor que compreender um conceito de maneira correta, não é algo simples. Vygotsky (1968), por exemplo, assevera que para uma melhor compreensão dos conceitos, faz-se necessário um conjunto de fatores. Nesse caso, o educador assegura:

O desenvolvimento dos conceitos ou do significado das palavras pressupõe, por sua vez, a evolução de muitas funções intelectuais: a atenção deliberada, a memória lógica, a abstração, a habilidade para comparar e diferenciar. Esses processos psicológicos complexos não podem ser dominados por meio da aprendizagem isolada (Vygotsky, 1998, p. 99).

Nesta empreitada, é mister que os conceitos e significados sejam devidamente explorados na Ciência da Religião, na Teologia, e em áreas afins, uma vez, que uma correta compreensão pode contribuir para uma percepção mais significativa dessas competências.

### **3 Considerações Finais**

É possível afirmar, a partir das análises filosóficas, teológicas e históricas, que a modernidade traz consigo uma considerável ruptura com as ideias que vigoraram na Idade Média. Entretanto, é mister observar que o advento da modernidade não está restrita ao fator temporal ou histórico, ou seja, não se restringe a datas e ocorrências históricas, mas antes, a uma nova perspectiva de pensamento. Nesse espeque, os novos ideários modernos rompem com o teocentrismo e passam a refletir uma nova realidade, a partir do homem como centro das necessidades e do cotidiano.

Verifica-se, do mesmo modo, que as contradições, anseios e possibilidades da contemporaneidade podem ser discutidas nos contextos da modernidade, secularização e humanismo, sob o recorte da pós-secularização, pós-modernidade e pós-humanismo. Como exposto, esses conceitos não significam que discutem questões mais novas que aqueles, antes, aplicam os mesmos às necessidades atuais.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Nessa empreitada, observa que a Ciência da Religião pode contribuir com o desenvolvimento das ciências humanas e sociais a partir da investigação dos fenômenos e contradições oriundos da pós-secularização, pós-modernidade e do pós-humanismo.

### Referências

CALDEIRA, Rodrigo Cope. Uma questão de conceito: o mundo católico e o tradicionalismo no século XIX. *In*: PEIXOTO, Renato Amado; ZANOTTO. **Direitas e Religião no Brasil (1920-1940)**. Passo Fundo, 2023.

BONHOEFFER, Dietrich (1970). **Widerstand und Ergebung**: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Munique: Christian Kaiser Verlag.

DUQUE, João Manuel. **Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade**. Comunicação & Cultura, n.º 11, 2011, pp. 19-35.

DUQUE, João Manuel. **Transmissão Da Fé Em Contexto Pós-Moderno**. *Perspect. Teol. Belo Horizonte*, Ano 45, Número 126, p. 205-217, Mai./Ago. 2013.

VYGOTSKY, Lev Semionovitch. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

## O NEOCONSERVADORISMO RELIGIOSO E SUAS REPERCUSSÕES NA ATUAÇÃO PROFISSIONAL

*\*Simone Barreto Lourenço da Silva<sup>244</sup>*

**Resumo:** O contexto atual é marcado pela ampliação do neoconservadorismo e da aliança com a direita conservadora religiosa Cristã na esfera política, econômica, social e cultural e, por esse motivo, repercute nos comportamentos individuais e coletivos e nas profissões. Diante desse cenário, identifica-se significativa influência do pertencimento religioso na prática profissional, contribuindo para consequências éticas. Pode-se dizer que a moral religiosa interfere nos posicionamentos e ações interventivas do profissional, contribuindo para a existência de desdobramentos éticos e, para tanto, tomamos como exemplo, o caso do Serviço Social, pela trajetória de articulação dessa profissão com a religião cristã em suas denominações Católica e Protestante. O presente estudo é um recorte da tese de doutorado cujo objetivo foi estudar as repercussões do pertencimento religioso do assistente social de base neoconservadora cristã nos seus posicionamentos e na sua ação interventiva. Para tanto, discorremos criticamente sobre o Serviço Social, seu surgimento e o projeto ético político da profissão, agregando à discussão, a emergência do neoconservadorismo religioso cristão no Brasil e a relação entre moral religiosa e ética profissional, com rebatimentos no posicionamento profissional. Para melhor compreensão do estudo nos baseamos na concepção de religião pautada na dimensão relacional social, ou seja, de uma relação do homem com algo transcendente, que envolve a vida em todas as dimensões, não havendo separação entre a vida cotidiana e o profano, sagrado. Para tanto, nos aproximamos da perspectiva sociológica de religião. A pesquisa possui abordagem qualitativa e foi adotada a Análise de Discurso Crítica-ADC que considera o discurso como relação de poder e, deste modo, utiliza-se do conceito de hegemonia de Gramsci enquanto prática que se relaciona às ideologias e correlação de forças. Utilizamos, para a coleta de dados, a página pública do *Facebook* denominada “Serviço Social Libertário”, na qual identificamos e selecionamos postagens que foram analisadas. Os resultados do estudo apontam para a existência de embates neoconservadores de cariz religioso Cristão, contrários ao projeto ético político da categoria profissional, sendo a página um local de luta hegemônica.

**Palavras-chave:** religião; profissão; ética; política; conservadorismo religioso.

### Introdução

O presente estudo é um recorte da tese de doutorado cujo objetivo foi estudar as repercussões do pertencimento religioso do assistente social de base neoconservadora cristã nos seus posicionamentos e na sua ação interventiva, contribuindo para a existência de desdobramentos éticos e enfrentamentos ao projeto ético político da categoria. Tomamos como exemplo, o caso do Serviço Social, pela trajetória

---

<sup>244</sup> \*Doutora em Ciências da Religião-UNICAP, Mestre em Serviço Social-UFPE, Especialista em Serviço Social do Trabalho-UPE, Especialista em Psicologia Organizacional-IDE, Assistente Social-UFPE, Assistente Social aposentada do TJPE, Mentora Autêntica Acadêmica acreditada pela Erlich Mentoring Brasil-Europa. E-mail: simbar39@gmail.com

de articulação dessa profissão com a religião cristã em suas denominações Católica e Protestante e defendemos a tese que, na atualidade, o pertencimento religioso do profissional de base cristã neoconservadora, repercute no projeto ético-político hegemônico.

O trabalho justifica-se pela atualidade, relevância e inovação do estudo em tempos contemporâneos, haja vista a existência de influências cada vez mais significativas dos segmentos cristãos neoconservadores nos direcionamentos políticos e sociais do Brasil.

Conclui-se, com o estudo que, o pertencimento religioso neoconservador cristão do profissional influencia no seu posicionamento e ação interventiva, contribuindo para a existência de desdobramentos ético-políticos na profissão e na ameaça ao Estado democrático de direitos.

### **1 O neoconservadorismo no Brasil e a ascensão neopentecostal**

O Brasil vem seguindo os passos do cenário mundial em relação à ascensão do neoconservadorismo político e liberalismo econômico. As igrejas, principalmente as neopentecostais, colaboraram para a ascensão de políticos e da moral religiosa conservadora. Vejamos o que Barroco fala-nos sobre o crescimento mundial do neoconservadorismo.

[...] No entanto, não podemos ignorar que o cenário histórico tem revelado uma crise de hegemonia das esquerdas e dos projetos socialistas de modo geral. É nesse contexto que o conservadorismo tem encontrado espaço para se reatualizar, apoiando-se em mitos, motivando atitudes autoritárias, discriminatórias e irracionais, comportamentos e ideias valorizadoras da hierarquia, das normas institucionalizadas, da moral tradicional, da ordem e da autoridade. Uma das expressões dessa ideologia é a reprodução do medo social (Barroco, 2011, p. 210).

Conforme trata Lacerda, o movimento neoconservador se estabelece por uma coalizão de atores e valores políticos. O ator mais relevante é a direita cristã, associado, de maneira mais significativa, ao segmento evangélico; e os principais temas dessa coalizão são “a defesa da família patriarcal, o sionismo, o militarismo anticomunista, o idealismo punitivo e o neoliberalismo” (Lacerda, 2019, p. 30).

No âmbito político, o Brasil vive a instalação e consolidação de bancadas temáticas no Congresso Nacional, tais como a “Bancada Evangélica”. Esta bancada tem ganhado relevância e força no cenário político brasileiro, com protagonismo na interlocução do governo com o Congresso Nacional.

Considerando esta realidade social, adotamos a perspectiva sociológica de Religião, pois lida com as questões da relação entre religião e sociedade, apesar da existência da abordagem funcionalista presente

nessa dimensão. Assim, são tidos como um dos fundadores da Sociologia da Religião Científica Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

Para Durkheim, segundo Hock (2017), os fatos sociais são originários dos modos de sentir, agir, pensar do indivíduo em sociedade. A religião estaria inserida nos fatos sociais, que teriam uma função. Para Hock (2017), o autor associa religião com sociedade, ao falar que a transcendência deriva do social, pois, “somente em sua função de integrar o indivíduo na sociedade a religião assume o caráter do eterno e possui uma qualidade quase existencial.” (Hock, 2017, p. 105).

Já na área teórica e acadêmica, o conservadorismo possui, no Brasil, poucos representantes. A propósito disso, Cêpeda explicita que:

Nessa empreitada surgem muitos investimentos da nova direita brasileira: na criação de institutos, sites e blogs conservadores e liberais; na formação de uma rede editorial e na produção de textos (nacionais ou internacionais); na preparação de quadros e atuação junto à juventude; na disputa por espaço na arena acadêmica e intelectual. Nesse sentido, o livro de Coutinho, Pondé e Rosenfield aparece como estratégico em mais de uma frente (Cêpeda, 2018, p.59).

No espaço acadêmico, a cooptação da juventude para a formação de quadros contra-culturais, com a participação e criação crescente em blogs, sites, redes sociais (*facebook, instagram, twitter* etc.), são aspectos presentes no cenário brasileiro da atualidade.

### **3 A influência do neoconservadorismo na intervenção profissional: o caso do Serviço Social**

O surgimento das profissões com base científica está atrelado à Modernidade. O estudo das profissões passou a ser realizado pela sociologia, sendo, ela própria, fruto das mudanças ocorridas na sociedade e ao mesmo tempo, necessária ao entendimento dessas mudanças. Sendo assim, os profissionais não estão imunes a essas transformações societárias e incorporam em suas ações, os valores e preceitos éticos adquiridos ao longo da sua história pessoal, interrelacional e social.

A interferência da religião na ação profissional ocorre com frequência, principalmente quando se trata de dilemas éticos em contraposição aos valores morais preceituados pela religião à qual faz parte. Quando ocorre uma conexão histórica da profissão com Instituições religiosas, equívocos quanto à interpretação da intervenção profissional acontecem, podendo ser confundida com ajuda ou caridade. Assim ocorre com o Serviço Social.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A relação do Serviço Social com a religião inicia a partir do movimento católico leigo no campo social, mais especificamente na área de Ação Social, a partir da Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, no ano de 1891. Na década de 1930, até 1940, o Serviço Social atuou com bases ideológicas marcadamente católicas e com fundamentação filosófica neotomista de tradição Franco-belga. A partir de 1940, o Serviço Social dialoga com o positivismo das ciências, não rompendo, no entanto, com a raiz neotomista e com os princípios filosóficos da Igreja, fortemente marcados pela caridade e filantropia nas ações dos profissionais, bem como, pela visão de homem imbuída dos valores morais judaico-cristãos (Iamamoto, 2008).

Nos Estados Unidos, o Serviço Social estabelece uma aproximação com a Igreja Protestante e seu surgimento esteve vinculado às Charity Organization Societies- COs, que traziam a ação social através da atividade caritativa com um *status* científico. A partir de 1965 o Serviço Social, se insere no movimento de resistência na América Latina, denominado Movimento de Reconceituação e inicia um processo de ruptura com o modelo conservador e aproxima-se de uma teoria marxista. A partir desse novo paradigma, estabelece a necessidade de participação social. Muitos desses movimentos eram protagonizados pelas Comunidades Eclesiais de Base- CEBs da Igreja Católica, ainda assim, permanecendo o vínculo profissão-religião.

O processo de ruptura com o Serviço Social conservador somente ocorreu de fato na década de 1990 com a construção de um projeto ético-político da profissão, que tem como significado o compromisso da categoria profissional com as classes subalternas, atualmente materializado no Código de Ética Profissional de 1993. No entanto, apesar dos avanços, o projeto ético-político hegemônico da categoria vem sofrendo ameaças.

Consideramos o conceito de hegemonia trabalhado por Gramsci (2002), que pressupõe a conquista do consenso e da liderança cultural e político-ideológica de uma classe ou bloco de classes sobre as outras. Para Gramsci, “inclui a direção cultural e o consentimento social a um universo de convicções, normas morais e regras de conduta, assim como a destruição e a superação de outras crenças e sentimentos diante da vida e do mundo” (Gramsci, 2002, p. 65).

É possível evidenciarmos uma nova realidade no contexto da hegemonia do projeto ético-político quando, por exemplo, nos deparamos com notas nas redes sociais e no *site* oficial da categoria CRESS/CFESS – Conselho Regional de Serviço Social/ Conselho Federal de Serviço Social-, quando

diz respeito ao fato de alguns profissionais professarem a sua não adesão às campanhas anuais e demais mobilizações temáticas promovidas por esse conjunto da categoria e discursarem desfavoráveis aos direcionamentos por estarem sendo contrários a sua moral religiosa.

Em 2014 e 2017, o CFESS publicou em seu site oficial, duas matérias em que se evidencia a preocupação da categoria com essa questão. A primeira matéria fala sobre a legalização do aborto, tendo como tema: “Aborto é assunto pra assistente social sim, mas sem preconceito!”. A outra matéria veiculada através do seu site oficial, diz respeito à decisão judicial que concedeu uma liminar que abre precedentes para o entendimento que o homossexualismo pode ser curado. O CFESS divulgou um vídeo criticando a decisão judicial e manifestou apoio ao CFP-Conselho Federal de Psicologia. No entanto, o CFESS enfrentou resistências em relação ao seu posicionamento por alguns segmentos da categoria, assim referido:

Entretanto, alguns comentários na publicação do vídeo mostram que uma parte da categoria de assistentes sociais ainda apresenta resistências a este debate, seja por uma interpretação equivocada do Código de Ética, seja porque se fundamenta em argumentos de cunho **religioso**, ou ainda porque se apoia na concepção de uma pretensa liberdade de psicólogos/as que, ao oferecerem cura para algo que não é doença, reforçam o preconceito que está na sociedade (Brasil, 2017. Grifo nosso).

Diante desse cenário, há que se entender a necessidade de aprofundamento e discussões sobre as repercussões dessa prática profissional, tendo sido esse o universo da pesquisa.

### **3 A pesquisa**

No âmbito da metodologia, a pesquisa possuiu abordagem qualitativa, de natureza aplicada, e teve como base a dialética, como forma de compreensão da realidade, considerando-a como dinâmica e contraditória. Para a coleta dos dados, utilizamos a mídia social para analisar os *posts*, textos e documentos existentes na comunidade pública do *Facebook* denominada “Serviço Social Libertário”. Justifica-se a escolha, em razão do crescente uso, na atualidade, desses dispositivos.

Utilizamos a análise de documentos e a Análise de Discurso Crítica segundo Norman Fairclough (2016), que representa a escola linguística britânica do final do século XX. Fairclough (2016) considera o discurso como relação de poder e, para tanto, utiliza-se do conceito de hegemonia de Gramsci enquanto prática que se relaciona às ideologias e correlação de forças.

A escolha do objeto de estudo ocorreu em meio às manifestações do conjunto da categoria profissional diante de atitudes, falas e intervenções de parcela de assistentes sociais, principalmente a partir da segunda metade dos anos 2000, que contrariavam os preceitos ético-políticos da profissão, chegando a se posicionar contrários ao atual Código de Ética.

Em 01/05/2016, uma comunidade no *Facebook* denominada Serviço Social Libertário, foi criada por alunos e profissionais de Serviço Social de diferentes estados do país. O total de seguidores dessa página no ano da pesquisa, em 2021, era de aproximadamente 6.130 pessoas e o *slogan* reflete o posicionamento contrário ao projeto hegemônico do Serviço Social quando diz: “Sou assistente social e não defendo projeto ético-político classista, com orientação societária comunista”.

A página “Serviço Social Libertário” foi escolhida para a pesquisa, por representar, objetivamente, os confrontos ideológicos presentes na categoria profissional, numa correlação de forças com vistas a conquistas de espaços de poder e superação de projetos não apenas ético-políticos, mas teórico-metodológicos e técnico-instrumentais. Ainda, na página, além de comentários, vídeos, posts, entre outros, é divulgado um trabalho elaborado por um docente universitário, intitulado “23 Teses pela reforma do Serviço Social brasileiro” no qual consta a defesa do Serviço Social de base teórico-metodológica conservadora e, considerando a característica histórica da profissão, tal base está ligada aos ideários cristãos. Outro material disponível na página é a monografia de conclusão de curso de Serviço Social, de autoria de Souza (2018), cujo título é “Religião e Serviço Social: liberdades de crença e de expressão do assistente social cristão e conservador”.

Identifica-se, também, nessa comunidade, o esforço em cooptar a juventude, em grande medida, estudantes do curso de Serviço Social e recém-formados da categoria. O embate ideológico é um dos pontos fortes da Comunidade, em defesa de uma prática profissional conservadora, com preceitos religiosos da caridade, da família nuclear burguesa, do amplo mercado, do Estado mínimo, dos partidos políticos conservadores e da moral religiosa cristã. conservadora.

### **Conclusão**

A realidade posta e emergente caracteriza um enfrentamento e posicionamento de grupos que se contrapõem à ordem vigente, caracterizada pelo confronto à hegemonia do projeto ético-político profissional e possibilidade de instalação e consolidação de um novo projeto de profissão. Identifica-

se que a moral religiosa e a ética profissional divergem, instigando o debate sobre o dilema entre a moral religiosa e a ética profissional, presente na relação religião e ciência. Salientamos que a interferência da religião na intervenção profissional é um fator preocupante para as classes, seus órgãos representativos e sociedade em geral, pelo confronto com as pautas dos direitos humanos e sociais que geralmente são alvo de conflitos e transgressões ao código de ética e ao projeto de classe das profissões, se caracterizando como cenário de ameaça ao Estado democrático de direito.

### Referências

BARROCO, Maria Lucia S. **Barbárie e neoconservadorismo: os desafios do projeto ético-político.** Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 106, p. 205-218, abr./jun. 2011 disponível em <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/rTywnLhQhmCyXCtYCSQWN9n/abstract/?lang=pt> Último Acesso em: 25 out. 2019.

BRASIL. [www.cfess.org.br](http://www.cfess.org.br) – **Aborto é assunto pra assistente social sim, mas sem preconceito!**. Notícias de 09 de outubro de 2014. Acesso em: 20 abr. 2019.

BRASIL. [www.cfess.org.br](http://www.cfess.org.br) – Em vídeo, **CFESS contesta decisão judicial que abre precedentes para terapias de reorientação sexual.** Notícias de 22 de setembro de 2017. Acesso em: 23 de setembro de 2019.

BRASIL. **Código de Ética do/a assistente social.** Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012.

CEPÊDA, Vera Alvé. **A Nova Direita no Brasil: contexto e matrizes conceituais.** Dossiê - Interpretações do Brasil contemporâneo. Disponível em DOI: 10.5433/2176-6665.2018.2v23n2p40. Acesso em: 25 set. 2020.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere** - Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices: variantes e índices. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 495 p. v. 6.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2017.

IAMAMOTO, Marilda.; CARVALHO, Raul. de. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica.** 3. ed. São Paulo: Cortez, CELATS, 2008.

LACERDA, Marina Basso. **O novo Conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro.** Porto Alegre: Zouk, 2019.



**GT 9**

**Teologia(s) da Libertação**

# GT 9

## **Coordenação:**

Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE

Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

## **Ementa:**

A Teologia da Libertação, surgida na América Latina em um contexto marcado pelo Vaticano II e pela Conferência de Medellín, representa uma nova maneira de pensar e praticar a teologia, desafiando os paradigmas clássicos europeus. Esta teologia, que se tornou universal, aborda questões de libertação, incluindo gênero, minorias, desigualdade sistêmica, neoliberalismo, racismo estrutural e a influência da racionalidade instrumental na economia, trabalho, política, meio ambiente e relações sociais. Ela também promove discussões sobre o método teológico, a relação entre teologias e religiões, e a hermenêutica da mensagem cristã no contexto de libertação e pluralismo religioso e cultural. A Teologia da Libertação ampliou sua presença internacional através dos Fóruns Sociais Mundiais e do Fórum Mundial de Teologia da Libertação. Este Grupo de Trabalho, ativo desde 2011 na SOTER e desde 2013 na ANPTECRE, continua a promover debates sobre teologia e libertação, abordando questões teóricas, metodológicas e práticas.

**A TEOLOGIA DOS SINAIS DOS TEMPOS E A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL:  
DESAFIOS À PRÁXIS PASTORAL**

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes<sup>245</sup>*

**Resumo:** Sendo a teologia um voltar-se do sujeito crente sobre a sua própria experiência de fé para refletir e articular melhor seu crer e viver, então pode-se tomar como ponto epistemológico fundamental teológico a Revelação e a Realidade, Deus e o Mundo. Considerando que Deus se dá a conhecer, a pergunta sobre Deus é articulada com o analisar da realidade onde é possível encontrar Deus. Sua imaterialidade irrompe na materialidade da experiência humana mediante interpelações que induzem a humanidade a tornar-se interlocutora Dele. A tradição católico-romana, viveu modos de autocompreensão eclesial que nem sempre expressavam este modo de ver a fé. Daí que até a metade do século XX, a noção de comunidade eclesial como realidade acabada em si, “sociedade perfeita”, endossou a compreensão de igreja e mundo como realidades justapostas, de certo modo incomunicáveis. Com o evento conciliar do Vaticano II a fé vai assumir configurações que recuperam a perspectiva da realidade como lugar onde Deus se revela. E isto se deu de modo relevante com o esboço da teologia dos sinais dos tempos. Na intertextualidade do corpus conciliar, recuperando as máximas evangélicas de necessária leitura dos sinais dos tempos, avançou-se na direção de um entendimento de que Deus interpela mediante os sinais e que a comunidade eclesial é chamada a ser a sua leitora ativa no tempo e no espaço. Dado que Deus interpela mediante os sinais dos tempos, nesta pesquisa se buscará retomar os elementos fundamentais da teologia dos sinais dos tempos esboçados em textos conciliares, seguindo as abordagens de Clodovis Boff e Christoph Theobald para, a partir daí, afrontar a temática da Inteligência Artificial inquirindo acerca das possíveis interpelações divinas neste formato tipificado de realidade, isto é, acerca de quais sinais dos tempos podem ser alcançados na ambiência digital da inteligência artificial.

**Palavras-chave:** sinais dos tempos; inteligência artificial; práxis pastoral; Vaticano II

**Abstract:** Since theology is a turning of the believing subject towards his own experience of faith in order to reflect and better articulate his belief and life, then one can take as a fundamental theological epistemological point Revelation and Reality, God and the World. Taking into account that God makes himself known, the question about God is articulated with the analysis of reality where it's possible to find God. His immateriality appears into the materiality of human experience through interpellations that induce humanity to become His interlocutor. The Roman Catholic tradition experienced ways of ecclesial self-understanding that did not always express this way of seeing faith. As result, until the middle of the 20th century, the notion of ecclesial community as a reality complete in itself, a “perfect society”, endorsed the understanding of church and world as juxtaposed realities, in a certain way incommunicable. With the conciliar event of Vatican II, faith will assume configurations that recover

---

<sup>245</sup> Doutor em Ciências da Religião pela UEMESP, docente da graduação e do programa de estudos pós-graduados da faculdade de teologia da PUCSP

the perspective of reality as a place where God reveals himself. And this occurred in a relevant way with the outline of the theology of the signs of the times. In the intertextuality of the conciliar corpus, recovering the evangelical maxims of the necessary reading of the signs of the times, progress was made towards an understanding that God interpellates through signs and that the ecclesial community is called to be their active reader in time and space. Given that God interpellates through the signs of the times, this research will seek to return to the fundamental elements of the theology of the signs of the times outlined in conciliar texts, following the approaches of Clodovis Boff and Christoph Theobald, in order to, from there, address the theme of Artificial Intelligence by inquiring about the possible divine interpellations in this typified format of reality, that is, about which signs of the times can be achieved in the digital environment of artificial intelligence.

**Keywords:** signs of the times; artificial intelligence; pastoral praxis; Vatican II.

## **Introdução**

Diante das interpelações da realidade a humanidade crente se defronta com os apelos divinos e é mobilizada à ação como resposta a Deus. Esta resposta é ação divina na ação humana e nisto se dá o encontro do humano com o divino que se revela. A autocomunicação divina é Revelação que se dá na Realidade e à humanidade compete a tarefa de ler o que o mistério sobrenatural fala no tempo hodierno. Estes são os Sinais dos Tempos (ST), preciosa expressão resgatada da tradição bíblica e aprofundada diacronicamente no evento conciliar do Vaticano II. Aqui se propõe retomar o conceito e a interpretação conciliar dos ST, assumindo a questão da Inteligência Artificial como desafio contemporâneo para a teologia e as religiões no esforço de perceber, lidar e corresponder às interpelações do eterno no tempo.

### **1 Sinais dos Tempos, conceito e interpretação**

A expressão ST, tem seu lugar próprio nos Evangelhos quando o contexto é “Sinal do Céu”, pois não se trata de privilegiar o que é próprio da expressão, mas a ideia que ela proporciona. Vale lembrar que no Evangelho de João, os judeus e as multidões são os interlocutores de Jesus. É bem claro a intenção destes interlocutores em por Jesus à prova, como fez o diabo no deserto, pois seus espíritos estão envenenados (1Cor 1,22ss), a ponto de Jesus os chamar de hipócritas e sendo irreduzível, recusando a dar qualquer demonstração naquele momento de que ele era o Profeta prometido.

Dessa forma, “sinal” é entendido conforme a noção judia de que o messias deveria ser reconhecido por sinais bem precisos e variáveis de acordo com o pensamento judaico, pois é uma



noção apocalíptica-messiânica, preocupada em determinar quais as circunstâncias do fim, da vinda do futuro, do “dia do Senhor”, catalogando, portanto, o tempo, lugar, modalidade dos tempos escatológicos.

Além deste conceito apocalíptico, há uma clara ligação dos “sinais dos céus” ao retorno do profeta Elias, pois ele faz descer fogo do céu duas vezes, além de ter sido arrebatado em uma carruagem de fogo (2Rs 2). “Sinal do céu” também é vinculado aos acontecimentos do êxodo: *maná, coluna de fogo, vento na aproximação do monte, tremores*, enfim. Assim, os judeus procuram uma “certidão de nascimento” messiânica para responder suas expectativas e imponências. O que não se pode deixar de ter em conta é que os fariseus caem na ilusão de uma leitura anacrônica: desprezavam o tempo presente em favor do passado. Atitude que, curiosamente, se encontra hodiernamente em núcleos neotradicionalistas.

No Evangelho de Mateus, Jesus alude sua morte e ressurreição fazendo referência ao Sinal de Jonas (Mt 12,39). Em João, Jesus, ao falar da destruição do santuário, faz alusão a sua ressurreição (Jo 2,15s). Portanto deve-se compreender que os ST não se referem a sinais meteorológicos (ou mágicos), mas escatológicos-messiânicos-cristológicos, saindo da experiência para a Palavra. A falta de fé provém da má vontade de uma geração: perversa, hipócrita que, ao invés de se admirar com Ele, o questiona, colocando-se no centro, ao invés de estar convertida para o dia do julgamento.

O evento crístico escatologiza, inaugura e desencadeia as estruturas desse mundo: simbólica e prolepticamente como princípio e garantia da consumação. Só se pode falar sobre a histórica salvífica em nível de fé, tendo claro a diferença da esperança messiânica judaica e a esperança cristã: Jesus é o Cristo, Juiz escatológico. A noção de história para a mentalidade hebraica é como história revelante, isto é, espaço da Revelação.

Assim, a compreensão de ST parece-se ainda como um edifício que está com placas: “*em obras*”. Ela por si só não resolve todos os problemas sociais e históricos que se põem à consciência cristã, mas demonstra a todos a como uma tarefa a ser sempre cumprida!

### 1.1 Referências no corpus textual do concílio

No que concerne ao texto conciliar, a referência central é GS: nº 4:

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo

adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático.

A prática pastoral é o agir da Igreja e a resposta que damos aos sinais e às perguntas dos homens e mulheres do nosso tempo, ou seja, a interpretação dos ST faz parte da estratégia pastoral da Igreja. Os ST são as marcas e características de cada época: à luz da fé tudo busca ser esclarecido e tudo pode ter luz nova, pois devemos reconhecer os verdadeiros sinais da presença de Deus.

As mudanças e contradições da sociedade não têm apenas um carácter social, mas um carácter antropológico, pois está na essência humana, sempre em confronto ao passado histórico. O desequilíbrio económico por exemplo é um problema de consequência dos desenvolvimentos demográficos, os quais pela distorção entre produção e exportação causam fome, subdesenvolvimento humano e esquecimento dos menos favorecidos, finalmente tendo um círculo vicioso, que além de ser vicioso é duvidoso. É fundamental buscar as múltiplas causas disso.

Compete a todos, Povo de Deus, pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, ouvir e discernir as linguagens do nosso tempo, julgá-las e interpretá-las à luz da Sagrada Escritura, para que a Verdade revelada possa ser percebida mais profundamente. ST, segundo Clodovis Boff, é uma expressão equívoca, podendo significar tanto as características do tempo, os fatos marcantes, quanto o sentido divino.

Para C. Boff, O CVII, ao abrir as janelas da Igreja, varrer a casa, e deixá-la arejada, passa a perder alguns “fiéis”, ganha novos desafios e faz um retorno ainda a passos lentos ao que podemos chamar de apostolicidade. Na introdução da GS, temos um método claro que nos faz perceber como o texto é construído a princípio: um exame detalhado das características do mundo de hoje, a reflexão dos elementos válidos e inválidos e a integração de toda a História da Salvação enquanto abertura a Deus.

O método dos ST, proclamado e praticado a seu modo na GS, foi interpretado amiúde como *aggiornamento*. A Igreja reconhece o mundo e o aceita como o é hoje, passando de uma aplicação de esquemas fixos a uma escuta do mundo, a qual oferece esquemas diferentes, por meio do testemunho eclesial, tornando a experiência humana como *locus theologicus* por excelência.

Entretanto, precisa-se ainda de um *aggiornamento* no que tange à catequese e à liturgia, fazendo-as mais correspondentes ao nosso tempo; um *aggiornamento* na consciência pastoral e, sobretudo, um *aggiornamento* na formação dos futuros sacerdotes. Pois, segundo C. Boff, não se trata de esquecer o antigo regime, mas o observar, ver o que deu certo nesse e não cometer os mesmos erros, utilizando uma hermenêutica da continuidade descontínua.

À luz dos documentos conciliares – que não são textos homogêneos e a linguagem não é a mesma –, surge a pergunta: como produzir um discurso teológico sobre as realidades históricas que façam ao mesmo tempo justiça à consistência própria da realidade e à pertinência teológica do mesmo discurso? Redescobrir os ST indica uma resposta à questão, de modo que se valorize o histórico perante a fé. Afinal, a Igreja se dá conta de que o processo histórico tem algo a dizer à Fé.

Para isso, a apreensão do que é histórico se faz em dois momentos essenciais: o primeiro, o qual se tenta captar a textura autônoma dos acontecimentos (tempo); o segundo, procurando compreender o sentido religioso ou teológico dos acontecimentos (sinais). Desse modo, se Deus intervém como Deus na história, não será como um agente ao lado ou acima dos outros, mas como alguém que intervém neles e por eles, fazendo da história dos homens, a história de Deus, sem contradição, afinal, não há oposição entre a ação e a vontade de Deus na história. Os homens que produzem história, portanto, são Deus realizando a História da Salvação, pois a vontade de Deus é a humanização do homem, expressa na cultura e na sua voz da consciência, não paralelos, mas diacronicamente relacionados.

Assim, a história em sua empiricidade, oferece critérios para a inteligência da história divina sem, contudo, identificar-se com ela. Trata-se de dois sentidos: um analógico e outro ético, analógico, porque ao oferecer um sentido ético, faz dele a essencial entre os dois sentidos.

## **2 O *modus procedendi* da ortografia pastoral dos ST e a Inteligência Artificial**

Considerando que o corpus dos textos conciliares não é homogêneo, Christian Theobald enfatiza a necessidade do reenquadramento a partir da intertextualidade conciliar para compreender os temas fundamentais emergidos dali. No que tange aos ST, é importante ancorar a reflexão primordialmente nas constituições pastoral e dogmáticas, *Gaudium et Spes* e *Lumen Gentium*, articulando com a *Dei Verbum* e a declaração *Dignitatis Humanae*. Esta ancoragem permite

reconhecer que se trata de uma pedagogia que demonstra uma *prática de leitura*, um *modus procedendi*, uma vez que o mundo não é absolutamente fechado à palavra de Jesus e pode ser impulsionado a mover-se para Ele (Theobald, 2015, p. 577).

Trata-se de mobilizar as consciências humanas à busca da verdade (GS 16), numa forma de presença eclesial que inspire novas ações, uma cordial escuta do que é propriamente humano (GS 01) para alcançar a experiência concreta da leitura (discernimento) dos ST (GS 4 §1). Conforme o Concílio, à luz do Evangelho a Igreja deve ler os ST para “poder responder, de uma maneira adaptada a cada geração, às questões eternas dos homens sobre o sentido da vida presente e futura e sobre suas relações recíprocas” (GS 4). É uma prática movida pela fé que move ao discernimento (GS 11 §1). E aqui emerge a relevância da abordagem da Declaração sobre a Liberdade Religiosa com o reconhecimento do direito humano de *buscar a verdade*, pois, segundo Theobald,

Ninguém está “de posse” da verdade, nem mesmo Jesus e muito menos “a única verdadeira religião”: a verdade só é acessível numa experiência de escuta que depende da consciência; mas, para que essa experiência de escuta seja possível, é preciso que ela se apresente à consciência de maneira não violenta, o que acontece no caso do testemunho cuja atração resulta do fato de nele se implicar radicalmente quem o dá, a ponto de atrair a violência sobre si (Theobald, 2015, p. 601).

Diante disto é que podemos reconhecer que os ST estão onde está a humanidade e ela é, ao mesmo tempo, instrumento da comunicação misteriosa do Eterno, e encarregada de interpretação. Por isso, a comunidade eclesial deve dispor-se a dialogar com o tempo e nele perscrutar a comunicação divina, a qual leva ao agir a partir de moções interiores. Agindo movido pelas interpelações do Eterno, a humanidade se converte em ação divina, pois Deus age nas pessoas. Nisto residem os ST, nas ações decorrentes dos apelos de Deus, pois Deus agindo é a Revelação em Ação e Deus age nas ações da humanidade crente.

Aqui vale enfatizar que a Realidade, o espaço-tempo em que se dá a Revelação é prenhe do Divino que quer se comunicar e esta autocomunicação compreendida pela comunidade eclesial que é interpelada vai demonstrando no seu agir os ST. E aqui emerge a questão que se propõe neste artigo, a Inteligência Artificial (IA), um dado fundamental da realidade contemporânea, pode ser ou é espaço-tempo onde o divino se comunica? Será a IA um ST no mundo hodierno, em que dimensões?

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Intercambiando a *Dei Verbum* com a *Dignitatis Humanae*, Theobald demonstra que:

o ‘reenquadramento’ que permite perceber a unidade entre o *modus agendi* de Jesus de Nazaré em todas as suas relações (DV, 7) e a fé que percebe *nesse modus* a autorrevelação de Deus (ver DV, 2 e 5), Deus sendo nele mesmo Aquele que se entrega à liberdade humana da qual é o Criador. O princípio de coerência ou de concordância que emerge aqui é também a motivação última de toda auto-crítica e reforma da Igreja (Theobald, 2015, p. 607).

Ao que se vê, num rápido olhar, parece que a IA é um dado de mecanização sistêmica de um mundo que desfigurou a própria inteligência, seja na convivência humana ou mesmo no trânsito de relações que se apresentam na história. A realidade está repleta de ST e de relações de maturidade de um eterno que vai se manifestando em inúmeras situações que falam de uma inteligência, bio-psico-social e espiritual, não explícita e ainda por se revelar. O divino quer se revelar e tornar cada vez mais preche o espaço-tempo como um lugar de encontro entre o mistério e aqueles que são por ele interpelados. Trabalhar na força e na pertença do desenvolvimento da individuação da pessoa humana, pode ser o caminho mais expressivo da inteligência que se apresenta.

A mecanização de fato tem gerado uma IA em muitos modos destruidora de dignidade, demolidora da capacidade de pensar e geradora de uma estrutura que imita a inteligência humana e, na verdade, é em muitos níveis um embrutecimento que corrompe a capacidade criativa e a correção de rota da inteligência humana. A realidade que vivemos pode ser também tremendamente artificial e organizada em sistemas de troca e venda que não revelam uma situação preche do divino, mas de uma estrutura que se estabeleceu e que pode parecer de fato realidade.

A partir da Teologia dos Sinais dos Tempos esboçada no Concílio Vaticano II redunda-se em afirmar que Deus fala onde e como quer que o humano possa escutá-Lo. Isto numa profunda liberdade da parte do divino e da parte do humano. No entanto, a IA, no intuito de digitalizar a alma humana, tenta cerceá-la por meio da algoritimização e da matematização que reduzem o humano a dados.

Não dá para ignorar a realidade que está aí e na qual estamos todos de algum modo envolvidos. Porém, há um limite ético até onde podemos ir com nossos conhecimentos, e isto se pode encontrar na coletividade e no bem que lhe é devido. Nada impedirá que essas tecnologias continuem avançando. Porém nos caberá, aos crentes, salvaguardar a equidistância crítica mediante a fé.

## Conclusão

A IA permeia os contextos contemporâneos e desafia a toda a humanidade a repensar a si própria, sua inteligência e a viabilização da automação, da matematização da vida em carregamento de dados para o espaço digital. Ela traz com tantas novidades boas e ruins para o ser humano muitas questões. Que repercussão ética há para o projeto de digitalização da alma humana? De que modo o *mind uploading* “*está sociologicamente inserido na atual digitalização da sociedade*”? Como o projeto de IA “se relaciona com as interpretações religiosas da vida, como a esperança cristã de ressurreição e vida eterna”? (Jansen, 2024, p.16).

Os ST na ambiência digital implicam no humano que dialoga com a inteligência expandida no nível tecnológico e que busca compreender como o divino emerge em meio às diversas ações entrecruzadas neste ambiente, para lidar com o desafio de responder às questões que se põem em defesa da humanidade e de toda o ambiente da casa comum. Onde a humanidade dialoga com o divino no mundo e a partir daí age, aí irrompem os ST. Trata-se, portanto, de lidar com o projeto de digitalização humana no sentido de reconhecer que se trata de uma expansão da inteligência humana em níveis de computação gráfica, que não está isenta dos desafios éticos e morais próprios da humanidade e das religiões.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. São Paulo: Paulinas, 2023

BOFF, Clodovis. **Sinais dos Tempos**: princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979. 163pp

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). [Documentos da Igreja]. São Paulo: Paulus, 1997.

JANSEN, Ludger, KLEIN, Rebekka A. (org). **Alma Digital**: Digitalização da Mente, Consciência Virtual e Esperança de Ressurreição. São Paulo: Ideias & Letras, 2024. 208pp.

THEOBALD, Christoph. **A Recepção do Concílio Vaticano II**. Vol I. Acesso à fonte. São Leopoldo: UNISINOS, 2015. 820pp

## RELIGIÃO E EMANCIPAÇÃO HUMANA EM PAULO FREIRE

*Daniel Ribeiro de Almeida Chacon<sup>246</sup>*

**Resumo:** A presente pesquisa objetiva a realizar uma aproximação à concepção freiriana da religião, abordando-a sob duas lentes fundamentais: primeiramente, de maneira filosófica, com preciso enfoque em uma breve, porém importante incursão na tese gramsciana, discernidora do caráter potencialmente contestatório e revolucionário da experiência religiosa popular; e, posteriormente, sob uma perspectiva teológica, imersa nas proposições da Teologia da Libertação. Nesse panorama, conferiremos primazia a três temáticas teológicas ressignificadas por Freire; são elas: i) a libertação enquanto evento pascal; ii) a dimensão profética; e, iii) as virtudes teologais: a fé, a esperança e o amor. Com o intuito de promover uma ampliação heurística cuidadosa, com metodologia de pesquisa bibliográfica, nas obras centrais selecionadas que são “Pedagogia do oprimido” (1974) e “Os cristãos e a libertação dos oprimidos” (1978), ambas de Paulo Freire. Adicionalmente, outras obras do referido autor serão devidamente consideradas e integradas, conforme exigido pelas reflexões desenvolvidas durante a exposição da pesquisa. As considerações delineadas nesta investigação situam-se na perspectiva de que a pedagogia do(a) oprimido(a) é uma filosofia da práxis latino-americana, uma expressão do Cristianismo da Libertação latino-americano, cuja intencionalidade é orientada para a conscientização, isto é, para a promoção de ações e reflexões transformadoras que se apresentam como alternativas radicais e revolucionárias ao problema da contradição fundamental entre opressores(as) e oprimidas(os).

**Palavras-chave:** teologia da libertação; cristianismo da libertação; luta de classes.

### INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui apresentada busca explorar a concepção freiriana da religião através de duas abordagens interligadas: uma análise filosófica e uma perspectiva teológica. Inicialmente, a análise filosófica se baseia na tese gramsciana, que identifica o potencial contestatório e revolucionário da experiência religiosa popular. Em seguida, a perspectiva teológica mergulha nas proposições da Teologia da Libertação, conferindo destaque a três temas teológicos ressignificados por Paulo Freire:

---

<sup>246</sup> Este artigo é uma adaptação de um excerto da Tese, de nossa autoria, intitulada “Filosofia da práxis: o problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire”. A pesquisa aqui realizada contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

a libertação enquanto evento pascal, a dimensão profética e as virtudes teológicas — fé, esperança e amor.

Com efeito, enfatizamos assim que a dimensão teológica do humanismo freiriano não figura como simples acidente de percurso; ao contrário, constitui-se como faceta fundamental. Importa, contudo, reconhecer que tal circunstância jamais sugere que a adesão às proposições filosóficas freirianas se condicione à profissão da fé cristã. A questão em apreço está na integração de temas teológicos fundamentais, os quais são reinterpretados a partir do contexto de luta de classes na América Latina. Nesse sentido, a religião é compreendida como um potencial recurso revolucionário.

### **1 Religião e emancipação humana**

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire (2016c, p. 252) nos adverte acerca de uma concepção distorcida de Deus engendrada pela classe opressora. Essa perspectiva, sutilmente disseminada, conduz a uma narrativa fatalista na qual os(as) oprimidos(as) transferem a responsabilidade de sua condição de penúria e sofrimento à divindade. Esse fatalismo comumente associa-se ao inexorável domínio do destino ou fado, às forças e desígnios aparentemente intransponíveis de uma vontade celestial. Dentro do universo mágico ou místico que envolve a consciência oprimida, percebe-se no sofrimento, resultante da exploração em que está submersa, a concretização da vontade divina, como se Deus fosse o arquiteto dessa “desordem organizada” (Freire, 2016c, p. 91).

Diante do problema em destaque, os teólogos João Batista Libânio e Francisco Taborda (1990, p. 594-595) aprofundam o debate ao enfatizarem que a fé requer mediações humanas para se manifestar e se traduzir. Ora, a fé se insere na tessitura histórica, e entre as diversas mediações possíveis para expressar sua relação com a revelação divina num dado momento, incluem-se as ideologias. Todavia, há manifestações ideológicas que afetam as expressões da fé de modo perturbador ou deformador. Isso posto, diversos fatores e circunstâncias podem propiciar que certas manifestações de fé se submetam a sistemas, lutas ou movimentos históricos que contradizem profundamente o cerne da fé cristã.

Ademais, os elementos religiosos possuem uma notável potência simbólica e epistemológica. No contexto latino-americano, tais elementos demonstram uma marcante capacidade de interlocução com o povo, estimulando sua mobilização e, conseqüentemente, conferindo à própria ideologia uma



sacralidade intrínseca. Esse fenômeno, delineado dessa forma, confere à ideologia uma característica e uma valoração absolutas e definitivas (cf. Libânio; Taborda, 1990, p. 594).

Sob tal horizonte, o problema da instrumentalização ideológica da religião, especialmente cristã, é amplamente reconhecido por Paulo Freire e pelos(as) teólogos(as) da libertação. Entretanto, é essencial destacar que Freire possui certas divergências quanto à clássica crítica marxista à religião<sup>247</sup>. De maneira geral, ele expressou uma recusa explícita ao ateísmo filosófico, sem, contudo, considerá-lo como um adversário nefasto à fé cristã.

A pedagogia do(a) oprimido(a) assume, nesse contexto, um tom mais conciliador, embora não se furte às críticas em relação a diversas perspectivas marxistas. No que tange à religião, entretanto, Paulo Freire adota uma abordagem de reconhecimento do ímpeto da linguagem religiosa na luta de classes, entrelaçando os elementos simbólicos da fé cristã com a práxis histórica libertadora. Esse caminho não é uma singularidade de Freire. Anteriormente, enfatizamos o esforço criativo e original dos(as) teólogos(as) da libertação na constituição de uma relação dialógica entre Marx e o cristianismo. Todavia, convém destacar agora algumas pistas apontadas por Antonio Gramsci<sup>248</sup>, as quais foram importantes para a abordagem de Paulo Freire sobre a questão em pauta.

Ora, o filósofo sardo foi, certamente, o marxista de sua época que mais se dedicou a pensar o fenômeno religioso. Apesar das severas críticas de Antonio Gramsci à religião e à Igreja, é importante destacar que ele reconheceu a relevância histórica e o potencial revolucionário de um cristianismo de caráter popular. Em determinadas circunstâncias, a religião pode se revelar como uma “uma força formidável de resistência moral, coesão, perseverança paciente e obstinada. [...] A vontade real se disfarça em um ato de fé [...]” (Q 11, §12, p. 1388), ato esse de exteriorizar a revolta das classes “subalternas” (Q 25, §1, p. 2282), postulou Gramsci (cf. Sciarretta, 2016, p. 70; Semeraro, 2021, p. 92-93).

---

<sup>247</sup> A tese marxiana da religiosidade como uma percepção invertida da realidade social não é integralmente rejeitada na pedagogia do(a) oprimido(a). A percepção crítica da religião em Freire não descarta a manipulação do aparato religioso, manifestando-se, por vezes, como um artefato a serviço da alienação. Tal instrumentalização se erige como uma justificação para disseminar ideais conservadores, reacionários e opressores que projetam em um ideal celestial as razões últimas da desumanização. Por conseguinte, apesar de a concepção freiriana de alienação encontrar na interpretação da esfera religiosa um ponto de significativo litígio com a concepção de Karl Marx, é necessário destacar que o patrono da educação nacional reconheceu explicitamente o emprego ideológico da experiência religiosa.

<sup>248</sup> A problemática religiosa na obra de Gramsci encontra-se permeada por nuances complexas e variadas que extrapolam os objetivos desta apresentação introdutória.

Todavia, o *insight* mais significativo que aqui enfatizamos reside no fato de que Gramsci estabelece uma relação profunda entre senso comum<sup>249</sup> e religião. Nesse contexto, o pensador sardo indica a relevância de considerar o substrato cultural da religiosidade presente no universo das classes subalternas. É essencial, portanto, atentar para as múltiplas formas pelas quais os(as) oprimidos(as) utilizam as expressões religiosas como instrumento para edificar não apenas sua própria identidade, mas também sua perspectiva de mundo, especialmente num contexto de luta de classes (cf. Semeraro, 2021, p. 98).

A pedagogia do(a) oprimido(a) percorre, pois, um caminho análogo ao delineado por Gramsci, no sentido de destacar a potência das crenças populares e, adicionalmente, conferir significativa valorização ao senso comum<sup>250</sup>. Sob esse prisma, uma miríade de tópicos teológicos<sup>251</sup> e referências populares e imagéticas cristãs é assimilada e reinterpretada sob a égide da luta de classes. Aqui reside o aspecto mais substancial da relação da pedagogia do(a) oprimido(a) com a TdL. Desta feita, propomos a enfatizar três temas teológicos primordiais no humanismo freiriano, a saber, (i) a libertação como evento pascal; (ii) a dimensão da denúncia/anúncio profética e (iii) e as virtudes teológicas: a fé, a esperança e o amor.

Freire interpreta teologicamente o processo de emancipação/libertação como acontecimento pascal, nesses termos: “a verdadeira Páscoa não é uma verbalização comemorativa, mas sim práxis, compromisso histórico. Páscoa de simples verbalismo é morte sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver” (Freire, 1978, p. 14). ora, no simbolismo religioso sob essa perspectiva, freire destaca, então, a essencialidade de “[...] morrer como classe oprimida para renascer como classe que se liberta” (freire, *op. cit.*, p. 21).

Nesse contexto, o Êxodo não representa apenas convocação para uma fuga, mas, primordialmente, um imperativo para a conquista de uma nova condição existencial, social e política, resultante na posse de uma terra prometida; trata-se, assim, de uma libertação radical da opressão. Deus revela-se como o Soberano da história e, no desenrolar dos eventos históricos, manifesta-se como o Libertador de Israel. A conjunção entre aliança e libertação adquire pleno significado na narrativa da

---

<sup>249</sup> A questão do senso comum na interpretação da pedagogia do(a) oprimido(a) é de significativa importância. No próximo capítulo, dedicaremos especial atenção a essa temática.

<sup>250</sup> Freire ilustra um exemplo de trabalho de educação popular a partir do universo religioso em sua obra *Pedagogia da esperança* (cf. FREIRE, 2016b, p. 67-69).

<sup>251</sup> Para aprofundamento de outras temáticas teológicas em Freire, vide ensaio de MAÇANEIRO, 2018 (cf. Referências).

história de Israel no Egito. Esse ato de emancipação é, assim, uma constante na trajetória histórica, constituindo-se como uma narrativa de recriação e redenção histórica que permeia as páginas das Escrituras, tornando-se motivo de memória e celebração (cf. Gutiérrez, 2000, p. 210-214).

Dessarte, a imagem de Deus revelada no Êxodo figura como a fonte primordial de toda a luta pela justiça, humanização e equidade. A narrativa aí apresenta um Deus que optou por se manifestar nas lutas históricas em prol da dignidade humana, isto é, da promoção da justiça social e, conseqüentemente, da superação da opressão, escravidão e desumanização (cf. Martins, 2011, p. 40): “Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Êxodo 20,2).

O segundo aspecto teológico que ora evidenciamos é o da dimensão profética. A questão da justiça social figura textualmente como um tema constante no profetismo veterotestamentário<sup>252</sup>. Nesse sentido, Paulo Freire adota um pressuposto fundamental dos profetas bíblicos, a saber, a crença em um Deus que se revelou sensível ao sofrimento dos(as) oprimidos(as). Em tal situação, a denúncia contra a desumanização e a vil opressão/escravidão ganhou tom imperativo (cf. Chacon, 2018, p. 21). Se, entre os profetas, é inadmissível uma religiosidade desvinculada de justiça social, de maneira análoga, na pedagogia da(o) oprimida(o), a legitimação religiosa do estado de opressão se concretiza apenas como um desdobramento de uma visão distorcida de Deus (cf. Freire, 2016c, p. 127).

Em publicação anterior, fizemos uma breve análise, agora revisitada, abordando a maneira pela qual Paulo Freire, em *Pedagogia do oprimido*, resgata e atribui novo significado às “virtudes teológicas” – fé, esperança e amor – sob a perspectiva da luta de classes. Notavelmente, a fé não se concebe, nesse contexto, nos moldes teológicos convencionais, seja na articulação específica dos conteúdos teológicos (*fides quae*), seja na própria atitude subjetiva do ato de crer em Deus (*fides qua*). A ênfase freiriana na fé reside na confiança na classe oprimida, reconhecendo o potencial libertador dos(as) esfarrapados(as) do mundo. Aí a fé se concretiza como exigência inalienável para o processo revolucionário (cf. Chacon, 2023, p. 148).

---

<sup>252</sup> Todavia, conforme Sicre (2015, p. 563), “os profetas preocupam-se seriamente com a justiça social, mas cada um o faz do seu próprio ponto de vista, enfatizando às vezes um problema que outros passam por alto, com argumentos, tradições e fins peculiares. Falar da mensagem social dos profetas é quase tão equívoco como falar da música sinfônica no século XIX. De Beethoven a Mahler há grande distância, em melodia, harmonia e orquestração. O mesmo acontece de Amós a Malaquias”.

No humanismo freiriano, a esperança não consiste em uma questão secundária; ao contrário, ela surge como um elemento imprescindível tanto à vivência da religiosidade cristã quanto ao engajamento na luta revolucionária. Freire refuta, portanto, quaisquer expectativas escatológicas ou deterministas que, porventura, detenham-se na mais ingênua espera passiva, pois, conforme considerou, “minha espera só é válida se busco e luto com esperança” (Freire, 2014c, p. 68).

Logo, cumpre-nos ressaltar, neste momento, o último aspecto das denominadas virtudes teologais, qual seja, o amor. Segundo Freire (2016c, p. 136-137), o amor é também uma condição essencial para o diálogo autêntico. Desse modo, o verdadeiro diálogo não pode ocorrer sem um profundo amor pelo mundo e pelos seres humanos. A pronúncia criativa e transformadora do mundo torna-se inviável sem o amor como sua força motriz, sendo este, por natureza, um diálogo em si mesmo. O verdadeiro amor, destituído de medo, representa um compromisso genuíno com a humanidade, especialmente na busca pela libertação das(os) oprimidas(os). Sua autenticidade reside na coragem dialógica que rejeita superficialidades e manipulações sentimentalistas. Todavia, nas palavras do autor, "somente com a supressão da situação opressora é possível restaurar o amor que nela estava proibido" (Freire, *op. cit.*, p. 137). Nesse sentido, o amor é, paradoxalmente, pressuposto e consequência da luta revolucionária.

Dessarte, a concepção de amorosidade em Freire implica igualmente um movimento em direção à classe opressora. O autor arguiu, assim, que a suprema e singular manifestação de amor verdadeiro que os(as) oprimidos(as) podem ofertar aos(às) opressores consiste em privá-los(as), de maneira radical, das condições objetivas que lhes conferem o poder de explorar e subjugar. Somente através desse ato é que aqueles(as) que exercem a opressão podem se reconciliar com sua própria humanidade (cf. Freire, 2014, p. 70).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

À guisa de conclusão, aludimos à obra “*Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire*”. Nela, afirmamos que a pedagogia do(a) oprimido(a) consiste num humanismo fundado na prática do amor que, contudo, não se exime da revolta contra a opressão; na esperança utópica que não se acomoda na espera passiva, mas se realiza, assim, ativamente comprometida com a luta histórica; e na fé na classe oprimida em virtude de sua vocação ontológica de ser mais (cf. Chacon, 2021, p. 116).

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 5. ed. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.
- CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. **10 lições sobre Paulo Freire**. Petrópolis: Vozes, 2023.
- CHACON, Daniel R. A. "Pedagogia do(a) oprimido(a)" a expressão do profetismo freiriano. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). **Pedagogia do oprimido em perspectiva: legado para uma educação humanizadora**. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 21-31.
- CHACON, Daniel R. A. Filosofia e educação: o ideário humanista em Paulo Freire. In: CHACON, Daniel R. A. (org.). **Pedagogia da resistência: escritos a partir da vida e obra de Paulo Freire**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021. p. 102-117.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Cortez Editora, 2016a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. 23. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016b.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 60. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016c.
- FREIRE, Paulo. Terceiro mundo e teologia: carta a um jovem teólogo. In: TORRES, Carlos Alberto. **Diálogo e práxis educativa: uma leitura crítica de Paulo Freire**. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2014c. p. 67-71.
- FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa/Porto: Edições Base, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. 4 vol. Edizione critica, a cura di Valentino Gerratana. 3a. ed. Torino: Einaudi, 2007.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Trad. Yvone de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marciolino. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LA ROCCA, Tommaso. **La critica marxista della religione**. Bologna: Cappelli, 1985.

LIBÂNIO, João Batista; TABORDA, Francisco. Ideologia. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo II). p. 579-600.

MAÇANEIRO, Marcial. Exílio, humanidade e libertação: Pedagogia do oprimido, conexões teológicas. In: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. **Pedagogia do oprimido em perspectiva**: legado para uma educação humanizadora. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 113-130.

MARTINS, Eduardo Simões. **Paulo Freire e a Teologia da Libertação**: aproximações. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

SCIARRETTA, Massimo. Gramsci, o liberacionismo e a potência política da religião. **ENFIL** - Revista Encontros com a Filosofia, Ano 4, n. 6, p. 66-83, fev.-jun., 2016.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e a religião**: uma leitura a partir da América Latina. O social em questão, Ano XX, nº 39, p. 87-108, set.-dez. 2017.

SICRE, José Luis. **Com os pobres da terra**: a justiça social nos profetas de Israel. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

## A CONCENTRAÇÃO DA REVELAÇÃO DE DEUS NOS POBRES

*Flavio José de Paula<sup>253</sup>*

**Resumo:** O tema desta pesquisa é o estudo da concentração que existe da revelação de Deus nos pobres. De fato, a revelação não é homogênea, mas se concentra em lugares nos quais Deus se torna mais transparente. O objetivo deste trabalho, portanto, é apontar de que maneira os pobres não são apenas um lugar no qual Deus se manifesta, mas um lugar de concentração máxima desta revelação. Para isso, a metodologia utilizada será a bibliográfica, baseada na Teologia Fundamental Latino-americana, sobretudo na perspectiva teológica de Vitor G. Feller. Em sua constituição antropológica, o ser humano se descobre um “ouvinte da Palavra” (Rahner) e como aquele e aquela que é “imagem e semelhança” de Deus. Essa sua identidade mais profunda, pode, contudo, ficar esmaecida pela riqueza e pelo poder. Por isso, ao ser humano que é destituído de tudo, isto é, aos pobres, só lhes resta a dignidade de ser o que são: seres humanos. Contudo, na sociedade em geral, de acordo com Cortina, é comum a existência de uma constante aversão aos pobres, uma espécie de “aporofobia” de raiz estrutural, que nega a humanidade aos pobres. A despeito dessa visão, a Igreja latino-americana, através de sua opção preferencial, tornou evidente uma verdade bíblica: Cristo se identifica com os pobres (Mt 25, 31-46). Nesse sentido, nas palavras de Aquino Júnior, a vida concreta dos pobres e excluídos se constitui como o lugar mais próprio (teológico e teologal) para identificar a parcialidade do Deus que ali se revela. Assim, os pobres não são apenas destinatários da revelação de Deus, mas transparência, que constantemente revela que eles são sujeitos da revelação. Por isso, podemos afirmar que os pobres constituem o lugar onde essa transparência se manifesta mais explicitamente, sendo, portanto, segundo Feller, um lugar de especial concentração de revelação.

**Palavras-chave:** revelação; pobres; aporofobia; parcialidade de Deus.

### Introdução

O tema desta comunicação é a concentração que existe da revelação de Deus nos pobres. De fato, a revelação não é homogênea, não se dá de maneira igual em todos os âmbitos, mas se concentra em lugares nos quais Deus se torna mais transparente. Veja-se, por exemplo, o que se chamam de lugares teológicos, conceito que implica lugares que são fontes para todo conhecimento teológico. A expressão vem de M. Cano (1509-1560), e, resumidamente, pode ser entendida como um “domicílio”, uma espécie de um ponto específico que está cheio de “expressões da fé” em diferentes níveis de autoridade, que, por um lado, tornam a revelação acessível àqueles que aderem àquela fé, e, por outro, funcionam como um “depósito” ou local de onde se podem deduzir os mais diversos argumentos teológicos (Aquino Júnior, 2010, p. 281-292). Para este artigo, contudo, basta deixar clara a relação, já há muito estabelecida, entre aquilo que chamamos de “lugar teológico” e a expressão “fontes da revelação”.

---

<sup>253</sup> Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com.

A questão que nos colocamos, independentemente da ampla discussão do significado e da amplitude da expressão “lugares teológicos”, é saber em que medida os pobres são lugares de revelação, ou melhor, de que maneira, neles, concentra-se a revelação, ou, em outras palavras, de que forma Deus se torna transparente na aparência dos pobres e excluídos. Para isso, trataremos, em primeiro, do ser humano como fonte – e não apenas destinatário – da revelação; em segundo, veremos como, dentre todos os seres humanos, os pobres podem manifestar, de maneira mais translúcida, a imagem de Deus; abordaremos também, do ponto de vista social, a rejeição aos pobres, como fenômeno de negação de sua humanidade, conforme o pensamento de A. Cortina; por fim, trataremos dos pobres como sujeitos privilegiados da revelação, de maneira que, a partir do que foi apontado – e seguindo o pensamento de V. Feller –, podemos afirmar que, neles, há uma concentração da Revelação de Deus.

### **1 O ser humano como fonte da revelação**

É comum afirmar o ser humano como destinatário da revelação, pois Deus infundiu-nos sabedoria e inteligência a fim de que todos nós conhecêssemos “o mistério de sua vontade, conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar para levar o tempo à sua plenitude” (Ef 1, 8-10a). No entanto, o ser humano não é apenas esse destinatário privilegiado, mas também uma espécie de fonte de revelação, uma vez que, sendo imagem e semelhança do Criador, nele Deus se imprimiu indelevelmente. O conceito de imagem, conforme Peña (1991, p. 19), “é dinâmico, processual, histórico, tanto no plano individual como no coletivo”. O que faz com que, através dele, o ser humano vá se reconhecendo cada vez mais e, ao mesmo tempo, reconhecendo também Deus que ali mostra sua imagem. Além disso, em Cristo, o ser imagem se complementa, pois “o destino do ser humano é sua divinização”, ou seja, “seu *ser em Cristo*” (1991, p. 20).

Por outro lado, segundo Rahner (2015, p. 37-59), o ser humano, em sua constituição antropológica, descobre-se um “ouvinte da Palavra”, alguém que é “produto do que ele mesmo não é” (p. 40), um ser de transcendência, que é sujeito e pessoa, ser de liberdade e de responsabilidade, carregado pelo mistério, embora sempre condicionado pelo mundo e pela história. Essas duas categorias – uma bíblica (imagem de Deus em Cristo) e outra teológico-sistemática (ouvinte da Palavra) –, interligadas, colocam o ser humano no lugar de alguém que não apenas é “capaz de Deus”, mas como o ser que, por conter em si Deus mesmo, ao ver-se e interrogar-se, pode ver e interrogar também a Deus, isto é, à sua imagem, com quem pode dialogar como ouvinte atento.



Essa sua identidade mais profunda, de imagem e ouvinte, pode, contudo, ficar esmaecida pela riqueza, pela ânsia de fama e pela busca e exercício do poder, em suma, pelo pecado. Assim, o ser humano não consegue mais ver sua imagem nem ouvir sua palavra: “Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos”, pois “vistes muitas coisas, mas não as retiveste”, “abriste os ouvidos, mas não ouviste” (Is 42, 18.20). De fato, o que se vê nos poderosos, num primeiro momento, não é a imagem do Deus que se “despojou, tomando a forma de escravo” (Fl 2, 7), mas a imagem de uma deturpação da vocação humana. O que se vê é o ser humano tentando ocupar o lugar de Deus. Este continua sendo, do ponto de vista teológico, imagem e semelhança de Deus, ouvinte vocacionado de sua Palavra; mas a imagem de Deus presente nele se torna embaçada, apagada, deturpada pela realidade histórica de pecado.

## **2 Os pobres como nova concepção do conceito de Revelação**

Ao contrário daqueles que ofuscam a imagem de Deus em Cristo presente neles, o ser humano que é destituído de tudo, isto é, a pessoa pobre, só tem a dignidade de ser o que é: um ser humano, e, portanto, imagem translúcida daquele que se faz presente em todo ser humano: Deus. Portanto, há um nível especial de revelação de Deus presente nos pobres – o que foi bastante explorado pelas Teologias de Libertação. Trata-se do reconhecimento de uma forma única de revelação.

Jorge Costadoat (2017) aponta que essa “originalidade” teológica precisa ser aprofundada, pois o fato de se reconhecer um novo lugar de revelação implica que estamos diante da maior novidade da Teologia da Libertação. Como o autor destaca, o tema dos pobres “como lugar da revelação de Deus é novo na teologia”, e isso se deve a uma nova maneira de compreender o conceito de revelação, muito mais sensível e aberta ao lugar dos pobres. Jorge Costadoat explicita que:

Deus fala hoje. Quando a Teologia da Libertação compreende que a atenção a esta ‘revelação’ constitui a sua tarefa principal, torna-se ainda mais nova do que quando é posta a serviço da compreensão da Bíblia ‘desde’ os pobres. É original na história da teologia sustentar que ‘desde’ os pobres se entende melhor o Evangelho. Mas é ainda mais original reconhecer ‘na’ voz dos pobres a voz de Deus. Pode-se dizer, conseqüentemente, que na Teologia da Libertação, pelo menos em alguns autores, **houve uma nova concepção de revelação (Costadoat, 2017, p. 45).**

## **3 A aporofobia como fenômeno social e a Igreja latino-americana**

Na sociedade em geral, entretanto, de acordo com Cortina (2017), é comum a existência de uma constante aversão aos pobres, uma espécie de “aporofobia” de raiz estrutural, que nega a humanidade aos pobres. Literalmente, aporofobia significa uma espécie de aversão ou hostilidade aos

pobres, e, na prática, nasce da rejeição ao outro – a todo aquele que é diferente – e, de maneira particular, da xenofobia. De fato, quem despreza seus iguais assume uma atitude de superioridade em relação àquele que lhe deveria ser igual, considerando sua pertença (racial, étnica, sexual ou religiosa) “melhor”, o que (auto)justificaria sua atitude de rejeição (Cortina, 2017, p. 18). No caso específico da aporofobia, a diferença não está na raça, na etnia, nem no fato de uma pessoa ser estrangeira, mas na própria realidade econômica da pessoa. O pobre é aquele cuja presença incomoda – inclusive a seus parentes, que veem nessa situação uma vergonha para família. E é essa “fobia” ao pobre que leva alguns a “rechaçar as pessoas, as raças e aquelas etnias que habitualmente não têm recursos e, portanto, não podem oferecer nada, ou parecem que não podem fazê-lo” (Cortina, 2017, p. 21). Trata-se, portanto, de um problema estrutural e estruturante, que acaba por definir nossa visão de mundo e nossas relações.

Ao contrário dessa visão, a Igreja latino-americana, através de sua opção preferencial, tornou evidente uma verdade bíblica: Cristo se identifica com os pobres (Mt 25, 31-46). Francisco (2013), refletindo sua natureza latino-americana, assim sintetiza a opção pelos pobres, assumida de Medellín a Aparecida:

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus ‘manifesta a sua misericórdia antes de mais’ a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem ‘os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus’ (Fl 2,5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma “forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja’ [...]. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres (EG 198).

#### **4 Os pobres como lugar de concentração da Revelação**

A Teologia da Libertação não economizou esforços para apontar também a parcialidade de Deus em relação aos pobres. Um dos grandes debates ainda correntes na Teologia latino-americana é a busca do significado da afirmação dos pobres como lugares de concentração da revelação de Deus, uma vez que isso está intrinsecamente relacionado àquela parcialidade – expressa na revelação, na fé e na teologia judaico-cristãs – que Deus tem pelos pobres e marginalizados (Aquino Júnior, 2019, p. 61).

Essa Teologia libertadora sabe e explicita que os pobres constituem um lugar de revelação – embora haja divergências em relação ao que isso, de fato, signifique. Feller (1995, p. 72), contudo, adota uma posição explícita:

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

os excluídos são, pois, lugares de revelação de Deus, não enquanto Deus quer a exclusão nem enquanto quer os excluídos, mas exatamente enquanto nos convida a contemplá-lo presente neles, a nos escandalizar com o inaudito dessa presença, e, a partir daí, nos interpela à solidariedade, nos impele às lutas pela libertação, nos cobra atitudes, compromissos e práticas que tirem os pobres da cruz.

Essa vida concreta dos pobres, ainda segundo Feller (1995, p. 86), não é apenas mais um lugar de acesso a Deus, mas “*é o lugar próprio, senão único, da vinda de Deus à história humana*”. Isso porque a revelação é, como efetiva autocomunicação divina aos seres humanos, sobretudo, uma doação incondicional de Deus a todos e todas, mas, de maneira especial, aos pobres, de forma que, através deles temos acesso à plenitude da revelação. Por isso, Feller (1995, p. 31) insiste que esse Deus é um Deus “preposicional”: de seu nome segue-se uma ação salvífica que manifesta sua dinâmica de encontro, um Deus que “está aí com”, está aí para, está aí em vista de, aquele que se “pré-põe”, que se doa como primeiro a amar, que se coloca diante de todos e todas amando e incitando o amor. Um Deus que tudo faz, mas não a partir da glória e do poder, mas a partir dos renegados da história, daqueles que não têm voz nem vez, através dos rejeitados. Assim, ir ao encontro de Deus pressupõe buscar os pobres e os sofredores. Essa lógica, que se tornou mais perceptível na Teologia latino-americana, não é apenas um movimento ético, mas, sobretudo, uma postura mística, que procura no rosto dos pobres o rosto do Senhor, conforme destaca Bingemer (2022, p. 167-181).

O Primeiro e o Novo Testamentos revelam essa opção de Deus por aqueles que nada têm. No Primeiro, vê-se que Javé, de fato, “levanta do pó o fraco e do monturo o indigente, para os fazer assentar-se entre os nobres” (1Sm 2, 8). Assim, Deus revela-se “poderoso na fraqueza dos pobres”, pois ele mesmo “é o Deus dos pobres e excluídos, dos que não têm vez e voz na sociedade e na religião” (Feller, 1995, p. 52-53). No Novo, desde o início, revela-se como aquele que “depôs os poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou; cumulou de bens os famintos e despediu os ricos de mãos vazias” (Lc 1,52-53), anunciando, depois, todos os pobres como bem-aventurados (Mt 5,3; Lc 6,20). Por isso mesmo, o núcleo da fé em Jesus “está profundamente relacionado com a realidade dos excluídos e o empenho pela sua libertação” (Feller, 1995, p. 73). Assim, destaca Feller (1995, p. 31), toda a “história da salvação nos permite afirmar que o lugar por excelência da revelação é o rosto dos excluídos”.

Entretanto, há que se notar que “os excluídos da sociedade não são apenas destinatários da revelação de Deus, são sobretudo sujeitos dessa revelação, enquanto fazem parte do método e do conteúdo da automanifestação de Deus à história” (Feller, 1995, p. 30). Nesse sentido, segundo Aquino

Júnior (2010, p. 281-314), podemos afirmar que a vida concreta dos pobres e excluídos se constitui como o lugar mais próprio (teológico e teologal) para identificar a parcialidade do Deus que ali se revela. Assim, compreendemos melhor que “Deus concentra sua revelação na realidade de exclusão dos pobres”, uma vez que ele mesmo escolheu, como maneira de se autorrevelar, “a presença, a ação e a palavra junto aos excluídos do ter, do prazer e do poder”, de maneira que, onde quer que o povo sofra, “Deus se revela” (Feller, 1995, p. 88).

### **Conclusão**

A concentração da Revelação de Deus acontece em um lugar específico, a saber, nos pobres e excluídos. De fato, em ao longo das Escrituras, percebe-se que Deus se manifesta preferencialmente neles e para eles. E tal fato se dá porque os pobres são aquilo que o ser humano é, em seu ser mais profundo, quando se retiram dele todas as ilusões de riqueza, de glória e de poder, quando não lhe sobra mais nada, a não ser sua humanidade, repleta da imagem de Deus em Cristo, que brilha mais transparentemente, despida do supérfluo. O “mínimo”, o que sobra quando não se tem mais nada, é, na verdade, o “máximo”: É Deus que se revela de maneira translúcida na realidade concreta de pobreza e exclusão. E essa imagem é também uma Palavra dirigida a toda humanidade, Palavra que pressupõe ouvintes, pessoas que se abram ao Deus que lhes fala através dos pobres. Palavra viva e cortante, direta e contundente. Assim, os pobres, por trazerem em si de maneira mais clara a imagem de Deus, que todos os humanos temos, permitem reconhecer nele a imagem que fala, e, por isso mesmo, revela Deus em seu ser.

Contudo, o reconhecimento da imagem do Deus que fala através dos pobres não pode se tornar conhecimento infrutífero. Uma vez reconhecendo Deus nos pobres, deve-se reconhecer também a dignidade daquele portador da imagem, daquele mínimo que revela o máximo. Dessa forma, deve-se buscar eliminar toda forma de manutenção do pobre em sua pobreza, toda opressão e exclusão. A luta por libertação, nesse sentido, torna-se consequência da revelação: Deus se manifesta aos pobres para que eles sejam tratados de acordo com a dignidade da imagem que se revela neles.

Por isso, concluímos, os pobres não são apenas destinatários da revelação de Deus, mas transparência, que constantemente revela que eles são sujeitos da revelação. Os pobres constituem o lugar onde essa transparência se manifesta mais explicitamente, sendo, portanto, um lugar de especial concentração de revelação. Assim, os pobres não são apenas um lugar a mais no qual Deus se

manifesta, mas um lugar de concentração máxima desta revelação – a qual exige, por sua parte, a construção de uma nova vida mais digna para todos e todas, sobretudo para eles, os pobres.

### Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **A teologia como inteligência do reinado de Deus**. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo, Edições Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

BBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 3. impr. São Paulo: Paulus, 2004.

BINGEMER, Maria Clara. A mística na raiz das Teologias da Libertação. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. (Orgs.). **50 Anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios**. Vol 2. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 167-181.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia**. Barcelona: Paidós, 2017.

COSTADOAT, Jorge. **Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación**. Teología, Buenos Aires, v. 54, n. 124, p. 27-45, abr. 2017.

FELLER, Vitor Galdino. **A Revelação de Deus a partir dos excluídos**. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2013. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 17 maio 2024.

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. **El don de Dios**: Antropología Teológica especial. Colección “Presencia Teológica”, nº 63. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da fé: Introdução ao Cristianismo**. Trad. de Alberto Costa. Coleção Teologia Sistemática. São Paulo: Paulinas, 2015.

## ESCURAR E DISCERNIR A PRESENÇA DO ESPÍRITO NA IGREJA E NA SOCIEDADE: UMA LEITURA DA PNEUMATOLOGIA DE JOSÉ COMBLIN

*Francisco das Chagas Albuquerque*

**Resumo:** A pneumatologia de Comblin constitui uma contribuição importante para a teologia latino-americana da libertação. Ela foi gestada a partir da vivência da fé dos cristãos das comunidades cristãs nas quais o teólogo se inseriu ao longo de décadas, em vários países do continente. O objetivo deste texto é propor uma visão da reflexão do autor sobre o Espírito Santo, remetendo-se aos principais escritos que tratam desse tema. O presente estudo contextualiza sua teologia, identifica o método que ele adota, identifica a presença e atuação do Espírito na vida eclesial e no agir dos cristãos e finaliza identificando os critérios para o discernimento da atuação do Espírito tanto na Igreja como na sociedade através da prática dos cristãos. O estudo permite compreender a relevância e atualidade da pneumatologia de Comblin para a teologia da libertação, na esteira da tradição teológica e eclesial latino-americana, e para a Igreja em nosso tempo.

**Palavras-chave:** Pneumatologia; comunidade; libertação; Comblin; discernimento.

### Introdução

O legado teológico de José Comblin (1923-2011), constituído por centenas de escritos<sup>254</sup>, permite-nos identificar distintos campos de reflexão teológica específicos e interligados entre si no conjunto de sua obra. Se consideramos sua contribuição sobre a teologia do Espírito Santo, ela encontra-se em vários textos fundamentais, que serão citados ao longo deste texto, com a finalidade de oferecer uma visão de sua pneumatologia, nos limites do gênero deste texto. Sua abordagem pneumatológica foi sendo gestada através de sua inserção na vida das comunidades cristãs latino-americanas. Em lúcida contextualização, Comblin percebe que na América Latina, na década de 70 até início dos anos 80, de modo particular, se descobriu a centralidade da liberdade, que é um “tema inesgotável”. Superava-se, então, o conflito estéril entre liberdade e libertação. “Acabou o conflito ideológico entre liberdade e libertação (Comblin, 1998, p. 5).

A teologia cristã da liberdade pode iluminar e orientar a busca de uma nova teoria da libertação”. Nesse sentido, a sua reflexão pneumatológica enriquece a teologia latino-americana da

---

<sup>254</sup> O teólogo publicou cerca 70 livros, mais de 400 artigos em diversas línguas. Feito esse levantamento, os organizadores de sua obra póstuma se perguntam: “Teria José Comblin sentido a necessidade de manifestar, ainda com maior clareza e liberdade, suas inquietações acerca do distanciamento persistente da Igreja católica (e de outras também) em relação ao Evangelho?” (Comblin, 2023, p. 6).

libertação. Este estudo está estruturado em quatro momentos. Primeiramente, contextualiza-se o lugar da reflexão do autor. Segue-se a identificação do método de seu discurso pneumatológico. No terceiro momento, reflete-se sobre a atuação do Espírito. Em quarto lugar são estabelecidos os critérios para o discernimento da atuação do Espírito Santo no mundo atual. O percurso através textos do autor sobre o Espírito mostra a relevância de sua contribuição para a teologia latino-americana na linha da Tradição teológica e eclesial latino-americana. Conclui-se sua obra póstuma sintetiza sua reflexão teológica, que é fortemente marcada pela pneumatologia.

### **1 A fé vivida como lugar da pneumatologia**

O lugar de reflexão de Comblin é a fé vivida do povo latino-americano, nas múltiplas comunidades cristãs existentes, especialmente, naqueles países onde ele contribuiu com sua reflexão teológica (Brasil, Chile, Equador)<sup>255</sup>, inserido na vida pastoral das igrejas locais. Na introdução da obra que compõe a incompleta coleção Teologia e Libertação, *O Espírito Santo e a libertação* (1987, p. 14) ele explicita: “Naturalmente, na base deste livro estão algumas experiências de comunidades cristãs em diversos lugares da América Latina. Estas são limitadas e condicionam a obra. Outras experiências levariam a salientar outros aspectos”. Ainda na introdução dessa obra (1987, p. 9) esclarece: “A experiência de Deus vivida pelas novas comunidades cristãs na América Latina é propriamente a experiência do Espírito Santo”. Comblin considera, confirmando a ideia da falta pneumatológica da teologia ocidental, que “o Espírito Santo ainda é um grande desconhecido” para as pessoas dessas comunidades. Essa lacuna se deve à formação religiosa recebida, de modo que a grande maioria desses cristãos não sabe que vive uma história sob a ação do Espírito Santo. As experiências em questão são aquelas vivenciadas neste continente a partir década de sessenta até inícios do século atual, para localizar no tempo em que o teólogo atuou junto a comunidades comprometidas com as lutas pela libertação integral. Dessa forma, ele afirma (1987, p. 9) que a experiência de luta pela libertação é uma experiência espiritual: “Atualmente, porém, a nova experiência cristã das comunidades que participam das aspirações para a libertação integral dos povos do continente é exatamente uma experiência do Espírito Santo”.

---

<sup>255</sup> No livro *O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história* (1982, p. 9), Comblin esclarece: “Qual o ponto de vista em que me situo para escrever? É o da Igreja Católica na América Latina e, em particular, das Igrejas com as quais pude colaborar de mais perto nestes vinte e dois anos: a de Recife, no Brasil, as de Talca e Santiago, no Chile, a de Riobamba, no Equador. Uma das características dos cristãos e dos teólogos da América Latina é sua crença na Igreja e sua ação em estreita união com ela”.

Empregamos a expressão “experiência espiritual” precisamente no sentido que é dado pelo autor em sua reflexão, ou seja, é uma experiência “do Espírito Santo”. Trata-se da realidade vivencial fundamental do cristianismo, tal como se verifica no Novo Testamento. Assim, o acesso a Deus (1987, p. 9) somente se dá mediante a “experiência do Espírito Santo e seus dons” vivida na comunidade, conforme a Tradição cristã. O lugar teológico da pneumatologia de Comblin, portanto, é a práxis da fé em comunidade vivida pelos cristãos que aspiram à libertação integral.

O horizonte sistemático narrativo de sua pneumatologia é o que ele nomeia Tradição de Jesus, que se inicia com o anúncio da chegada do Reino de Deus inaugurado por Jesus e prosseguido pelos apóstolos e todos os cristãos e comunidades que se empenham no real seguimento de Jesus. Esse anúncio se transmitiu através das gerações e entre os povos onde surgiam discípulos. Inspirados em Jesus, eles foram (Comblin, 2023, p. 32) “a Tradição viva do Evangelho, da novidade proclamada por Jesus, e entraram no seu caminho, vivendo no meio deste mundo como testemunhas, como luzes que iluminam o mundo. Jesus está na origem da Tradição evangélica”. Essa integração à Tradição de Jesus torna-se algo real pela experiência do Espírito encarnada na vida concreta das pessoas das comunidades de fé não só as católicas, mas também evangélicas.

## **2 A atuação do Espírito Santo e a práxis libertadora**

Na formação da Tradição de Jesus, através da vida dos discípulos sob o influxo do Espírito Santo, há momentos (2023, p. 45) fundantes: primeiramente, a ressurreição de Jesus, que não era algo que estava no horizonte dos discípulos; no entanto, os relatos do Novo Testamento não deixaram dúvida. A segunda experiência foi a vinda do Espírito procedente de Deus. De forma livre, o Espírito conduzia as pessoas (Comblin, 2023, p. 47) a formar comunidade: “Os cristãos tiveram, pouco a pouco, a consciência de que formavam uma comunidade unida pela experiência do Espírito”. Ao longo da história do cristianismo, a experiência do Espírito Santo foi sempre presente, apesar da ausência de estudos sistemáticos sobre o tema.

Em termos de documentos eclesiais, segundo Comblin (1978, p. 100), o Vaticano II evoca com frequência o Espírito: “O Espírito Santo é a grande novidade pós-conciliar. Por sinal todas as novidades desta época relacionam-se diretamente com uma renovação da consciência do Espírito Santo na Igreja”. No entanto, não se encontram aí as bases para uma pneumatologia capaz de fazer frente à “consciência histórica” moderna. De sua parte, como já explicitado, o teólogo propõe uma



pneumatologia seguindo o método da tradição teológica e eclesial latino-americana com os conhecidos momentos ver, julga e agir. Por isso, reitera que sua reflexão parte da vivência da fé pelas pessoas das comunidades de igrejas latino-americanas, nas quais se manifestam as obras de libertação do Espírito.

Comblin (1975, p. 301) enfatiza que “o Espírito vem para que os homens apareçam, para que se manifestem as obras deles, ou as obras do Pai nos discípulos. O Espírito pretende esconder-se por trás da atuação dos homens cujas personalidades ele dinamiza”. Com isso, ele indica sua chave hermenêutica para refletir sobre a presença do Espírito Santo na experiência cristã e eclesial em apreço. Trata-se da práxis dos discípulos de Jesus (1987, p. 196), que a exercem no e conforme o Espírito de Jesus: “O Espírito Santo cria a práxis libertadora que se situa na linha de Cristo. O Espírito inventa a vida de verdadeira obediência a Jesus que é imitação do seu agir. Pois não é possível no século vinte copiar materialmente o agir de Jesus na Galileia do século I”.

A práxis criada pelo Espírito foi tema tratado pelo teólogo no ensaio *O tempo da ação* (1982)<sup>256</sup>. Nesse escrito, a categoria “ação” serve como conceito estruturador do discurso sobre a atuação do Espírito Santo na história, ou, em outras palavras, sobre a ação de Deus na história humana, que é sempre uma ação libertadora. Na verdade, Comblin (1982, p. 46) relaciona a Deus o sentido de ação, de modo a torna-se um dado para a compreensão de Deus: “A mensagem a respeito de Deus é que ele é ação: Deus age neste mundo. Age, não apenas no passado, mas no presente. Age em seu povo”. O “Espírito-ação” é a fonte do agir humano, sem com isso despersonalizar o ser humano que historiza a ação divina no mundo. O Espírito de Deus (1982, p. 52), que age, vem ao ser humano: “O Espírito é enviado e quer agir. Penetra e produz ações. Nossas ações procedem, assim, de uma ação anterior. Não agimos por nós mesmos, mas, sim, a partir da ação que é o Espírito”. Aludindo ao texto paulino de 1Cor 1, 18-30, Comblin (1982, p. 53) afirma: “As ações de libertação do povo de Deus, as ações pelas quais os homens que não agiam despertam e começam a agir. A sabedoria de Deus se manifestou: Deus escolheu o que não agia para agir e para ser portador de sua própria ação”. Tal despertar em ação, refere-se, claramente, ao tornar-se sujeito por parte de muitos cristãos nas comunidades, que

---

<sup>256</sup> Cabe esclarecer que esse ensaio, do ponto de vista dogmático, mais que apresentar uma pneumatologia, no sentido estrito do termo, reflete sobre o Deus Trindade. Trata das missões do Filho e do Espírito Santo. Por extenso de compreensão, encontra-se, no texto, certa abordagem pneumatológica.

participam da vida eclesial de modo ativo, mas também se engajam em movimentos sociopolíticos de libertação, como se assistiu nos anos setenta e oitenta do século passado.

Num primeiro momento, a linguagem utilizada pelo autor soa abstrata, parecendo refletir uma metafísica da ação. No entanto, essa experiência espiritual não se dá isoladamente da vida de comunidade; ela está enraizada na Sagrada Escritura. Há vários sinais palpáveis na vida concreta dos cristãos, que convergem para formar os sinais dos tempos, como o já citado movimento de participação na vida eclesial e movimentos de transformação social, como antes não acontecia.

### **3 Sinais do Espírito e sinais dos tempos**

A relação da atuação do Espírito e os acontecimentos e fatos da história se realiza sob o seguinte princípio epistemológico: compreendem-se as palavras de Jesus a partir do agir pessoal e da atuação do Espírito Santo. Conforme o teólogo (1987, p. 196), a práxis libertadora é fator primordial para se entender o ensinamento de Jesus: “Somente a partir de uma práxis de libertação é que se pode compreender as palavras de Jesus”. Esse conhecimento encarnado do Evangelho constitui uma manifestação do agir do Espírito, sinal dos tempos. Entre os sinais dos tempos que manifestam a experiência do Espírito identifica-se a “nova leitura da Bíblia pelo povo” nas comunidades e grupos de base.

A leitura dos textos sagrados remonta às origens do cristianismo, sendo mais expressiva na era patrística. Predomina, nessa leitura, a exegese espiritual. Conforme o autor (1987, p. 27), a Bíblia não foi escrita para o passado para as pessoas de hoje: “Ora, a Bíblia fala hoje para os homens de hoje. Pela Bíblia Cristo fala aos homens de hoje. O que ele significa aos homens de hoje. O que ele significa aos homens de hoje, eis o que o Espírito explica”. Comblin insiste que a atuação do Espírito da história de libertação já está presente na experiência do antigo Israel e torna-se efusiva no novo Israel, a Igreja. Nesse sentido (1986, p. 33), o Espírito Santo “mostra que a fé não consiste em crer que Jesus pronunciou o clamor, e sim em retomar o mesmo clamor na mesma situação”. Na verdade, “o Espírito está presente quando estamos nessa condição de opressão e o Espírito reatualiza o clamor de Jesus. Jesus envolve no seu clamor e na sua fé a longa história da miséria humana: eis a Palavra do Pai”. Isso significa que Espírito dá um novo entendimento à Palavra ao longo da história, não acrescenta novas palavras, gestos ou sinais. Mas vem, afirma (Comblin, 1975, p. 308), para dar “novo conteúdo aos

sinais, aplicando-os a modos de ser e de agir no mundo. [...] Ele vem para que brotem atos novos, sob a norma da vida e da palavra de Jesus, mas completamente novos na sua realidade humana”.

Os evangelhos mostram como o Espírito guiou os discípulos no seguimento do Mestre. Por isso, diferente do antigo Israel, os seus atos não seguem uma norma de ação pré-determinada em seus gestos concretos. As condutas vão sendo conhecidas ao longo do caminhar histórico. O Espírito (1975, p. 309) cria formas de ação correspondentes ao ensinamento de Jesus, conforme os apelos de cada época: “Somente o Espírito é quem pode suscitar uma práxis pela qual os evangelhos se transformam em fator ativo dentro de uma cultura e de determinada sociedade. Por isso, só o texto dos evangelhos não fornece o conhecimento da vontade de Deus”. A ação histórica dos cristãos à luz da Tradição evangélica sob o influxo do Espírito que se caracteriza como espiritual libertadora é fator fundamental para a atualização da mensagem do evangelho no hoje da existência humana.

No âmbito eclesial, a Tradição tem um lugar importante, pois ela é obra do Espírito. O teólogo (2023, p. 32-33) acentua que nem tudo o que acontece na vida eclesial pode ser atribuído ao Espírito. Por isso cabe sempre exercitar a capacidade de discernimento, para explicitar a verdade dos fundamentos da ação dos cristãos não só na Igreja, mas tanto no âmbito interno como na sociedade.

#### **4. Critérios para o discernimento do agir dos(as) cristãos(ãs) e da Igreja**

O discernimento, para Comblin, a partir da práxis criada pelo Espírito, não é um mero exercício racional, embora a razão seja necessária, mas deve-se fundamentando-se na doutrina paulina da ação. A ação procede do Espírito e se materializa pela mediação da práxis histórica de libertação. Em *O tempo da ação* (1982, p. 355), nosso teólogo afirma: “Discernir não é um ato de conhecimento anterior ao fazer. É ao colocar sua ação que o homem a descobre e a conhece. Antes, buscou-a. É preciso buscá-la no meio dos sinais que se encontram no mundo. Mas nunca está pré-fabricada”.

Antes de tudo, porém, o discernimento implica uma atitude básica, que é reconhecer a primazia do Espírito no movimento de busca da vontade de Deus. O discernimento é um princípio fundamental do agir do cristão na história. O apóstolo das gentes assim exorta as comunidades que missionou: “Não extingais o Espírito; não desprezeis as profecias. Discerni tudo ficai com o que é bom (1Ts 5,19-22)”. O discernimento sob a ação do Espírito implica atenção a alguns elementos. Em primeiro lugar, é imprescindível entender a “Tradição de Jesus” como obra do Espírito Santo, constituída ao longo

dos séculos e ainda em construção. O teólogo (2023, p. 32) afirma: “Do Espírito procedem todas as vidas humanas que foram ou são o seguimento de Jesus”. A norma para discernir o que constitui presença da Igreja como comunidade guiada pelo Espírito é a volta ao Novo Testamento, para identificar como o Espírito conduz a comunidade em meio à complexidade da historicidade do povo cristão. O discernimento (2023, p. 33) é sempre irrenunciável dado que “é importante saber o que procede do Espírito e o que procede de decisões humanas”. Vive-se hoje uma mudança de época, e, de há muito, a Igreja tem experimentado tendências a posicionar-se de forma contraditórias com o Evangelho. O tempo histórico (2023, p. 33) requer critério de análise dos acontecimentos para captar onde estão e o que constitui materialidade de sinais dos tempos: “Passou o tempo em que se apresentava a Igreja como uma árvore frondosa que cresce sempre, assimilando valores humanos ao seu alcance, produzindo sempre mais frutos de santidade”. No atual momento histórico, muitas pessoas evocam a religião e o nome de cristão para justificar suas posições como membros da instituição eclesial ou mesmo para defender escolhas políticas ou para defender valores no campo da moral. Frente a esse cenário a proposta pneumatológica de Comblin oferece elementos válidos para uma avaliação teológica dessas situações. Ela permite uma visão equilibrada, bíblicamente fundamentada, sobre os posicionamentos pretensamente iluminados pelo Espírito, mas que, no entanto, contradizem a atuação do Espírito Santo. Também contribui para que os cristãos tenham uma ação profética e possam dar a “razão da fé” nesse momento da nossa história eclesial e sociopolítica de nosso país.

Os escritos de cunho pneumatológico de Comblin, explorados neste estudo, datam das décadas de 70 e 80 do século XX. Por outro lado, seu livro de publicação póstuma (2023, versão definitiva) ao que tudo indica, foi elaborado já adentrado o século XXI. Isso significa dizer que ele representa uma espécie de síntese ou resulta de uma elaboração amadurecida da reflexão da teologia do Espírito Santo.

Para deixar a palavra aberta e como convite à continuidade do estudo deste tema, tão relevante e necessário no atual momento da teologia e do cristianismo no Brasil e na América Latina, evocamos um apelo do Papa Francisco, através de sua encíclica *Fratelli tutti* (n. 112):

No Novo Testamento, menciona-se um fruto do Espírito Santo (cf. *Gal 5, 22*), expresso em grego pela palavra *agathosyne*. Indica o apego ao bem, a busca do bem; mais ainda, é buscar aquilo que vale mais, o melhor para os outros: o seu amadurecimento, o seu crescimento numa vida saudável, o cultivo dos valores e não só o bem-estar material. No latim, há um termo semelhante: *bene-*

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

*volentia*, isto é, a atitude de querer o bem do outro. É um forte desejo do bem, uma inclinação para tudo o que seja bom e exímio, que impele a encher a vida dos outros com coisas belas, sublimes, edificantes.

### Referências

COMBLIN, José. A missão do Espírito Santo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 35, n. 138, p. 288-324, Jun. /975.

COMBLIN, José. **O tempo da ação**: ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

COMBLIN, José. **A força da Palavra**. Petrópolis: Vozes, 1986.

COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.

COMBLIN, José. **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 1998.

COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a tradição de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2023.

## OMISSÃO DA IGREJA NO PASTOREIO DOS MAIS POBRES: A TEOLOGIA PRÁTICA DO PONTIFICADO DE FRANCISCO

*Marcos Roger Ribeiro<sup>257</sup>*

**Resumo:** Este trabalho descreve e analisa como tem sido a atuação e ou omissão da Igreja no pastoreio dos mais pobres, a partir de uma teologia prática a qual propõe o Papa Francisco ao longo de seu pontificado. A abordagem se justifica em razão da notória ausência da Igreja, de modo especial, em áreas urbanas de ocupação, isso é, a opção preferencial pelos pobres ainda é algo que necessita ser colocada em prática. O objetivo do estudo é abordar elementos fundantes do pontificado de Francisco que insiste na Igreja em saída e no encontro aos mais abandonados, bem como das periferias existenciais. A metodologia utilizada na pesquisa é a bibliográfica de abordagem qualitativa, tendo como referencial as encíclicas do Papa Francisco, dentre outros autores. A discussão é acerca da forma, por vezes, omissa como a estrutura eclesiológica lida com a porção do povo de Deus que se encontra em realidades desassistidas pastoralmente. Resultados: apresentar a teologia prática e os constantes apelos do bispo de Roma para que, de fato, a Igreja seja exodal, missiológica, capaz de levar a Boa Notícia do Evangelho, ouvir a realidade do povo. Para que evangélica opção preferencial pelos pobres se torne uma realidade, ela deve ser assumida e trabalhada por toda a Igreja e, em particular, pensando nos líderes das casas de formação, quando a Igreja está gestando um sacerdote.

**Palavras-chave:** omissão; ocupação urbana; Papa Francisco; igreja em saída.

### Introdução

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja da América Latina fez a chamada opção preferencial pelos pobres. Tal opção, motiva refletir de forma científica acerca da atuação eclesial com os socialmente excluídos nas ocupações de área das periferias dos grandes centros urbanos. Neste contexto, vale se perguntar quais respostas a Eclesiológica cristã pode oferecer frente a ausência de uma efetiva ação pastoral nas mais diversas ocupações de área?

O propósito deste estudo é refletir sobre os elementos fundantes do pontificado de Francisco que insiste na Igreja em saída e no encontro aos mais abandonados, bem como das periferias existenciais. Além de apresentar a opção preferencial pelos pobres a partir dos documentos da Igreja, também faz parte da proposta relatar aspectos pastorais cujos quais as ocupações de área carecem e têm potencial de acolher como campo de missão.

É importante destacar que a Igreja precisa acolher o apelo do Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, que insiste na “Igreja em saída”, sua atuação deve se inserir em diferentes contextos, aproveitando as oportunidades de ser evangelizadora no mundo, sem jamais se esquecer de

---

<sup>257</sup> Mestrado em andamento em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Instituição financiadora da pesquisa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: marcos.rogher@gmail.com

sua opção preferencial e estar presente nas lutas em prol de dignidade e do bem comum de todos, em especial dos mais pobres.

## **1 O que é uma Ocupação de Área?**

Ocupações de áreas urbanas diz respeito a pessoas que não têm onde morar, geralmente famílias em situação de vulnerabilidade social, que ocupam, em ato espontâneo, áreas previamente estudadas que preenchem determinados requisitos acerca de (i) regularidades fundiárias. Não é objeto do presente estudo entrar no mérito de legalidade ou ilegalidade jurídica acerca das ocupações de áreas, entretanto, uma vez que há fiéis e povo de Deus que se encontram nesta situação de vulnerabilidade social, a Igreja deve se fazer presente, haja vista ser uma questão eclesiológica.

### 1.1 Conjuntura social

Milhares de famílias residentes nas mais diversas áreas de ocupação, Brasil afora, buscam – muitas vezes sem sucesso – se encaixar no mercado de trabalho, ainda que informal, para prover o mínimo sustento dos seus. Famílias que vivem em barracos, às vezes coberto com lona, de chão batido, sem banheiro, sem rede de esgoto, sem o básico, isto é, ambiente de extrema pobreza e que estão à margem da sociedade, sem perspectivas de melhorar sua situação.

O Estado negligencia as demandas dos menos favorecidos e desconsidera em partes a Constituição Federal de 1988, ao não fazer cumprir o inciso I, do artigo 1º da Carta Magna que tem como fundamento “a dignidade da pessoa humana”. Além do fato de no inciso III, do artigo 3º do mesmo Diploma Legal constar como objetivo fundamental “erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais”. Moradia é direito garantido e expresso no artigo 6º da Lei Maior, no capítulo II, que vai tratar dos Direitos Sociais. São vários os dispositivos legais que asseguram os direitos de todos, que são privilégios de alguns.

Neste contexto, é interessante perceber como Comblin (2002, p. 255-256) faz uma leitura assertiva acerca da realidade que envolve o pobre, sobre isso, diz o autor:

O direito e a justiça não existem para os pobres. [...] Basta aproximar-se dos pobres para constatar no concreto o roubo, o confisco do seu trabalho, a humilhação, o abandono de que são vítimas. Se os matam, os que os mataram quase nunca são castigados, se os roubam, nunca se descobre o responsável.

Ou seja, falar da atuação na libertação dos mais pobres, não é tarefa fácil, o que mais ajuda ao longo desse processo é a sua vontade de viver e de se emancipar enquanto um povo digno e de luta. Para sintetizar este tópico vale ressaltar o que afirma o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (n. 449):

A luta contra a pobreza encontra forte motivação na opção, ou amor preferencial, da Igreja pelos pobres.[...] aos pobres se deve olhar não como um problema, mas como possíveis sujeitos e protagonistas dum futuro novo e mais humano para todo o mundo.

É evidente que a Doutrina Social da Igreja é taxativa no que diz respeito à figura dos socialmente excluídos, afirma que não podem ser vistos como um problema, mas como protagonistas. Não protagonistas da fome e do desemprego, mas da emancipação que transforma a vida humana, dando-lhe dignidade.

## 1.2 Conjuntura pastoral

Após apresentar a análise social, é de igual importância trazer presente o aspecto pastoral, isto é, a omissão da Igreja no pastoreio dos mais pobres, das famílias que estão nas mais diversas Ocupações em comento, onde por vezes não há organização eclesial de pastorais.

Nas Ocupações de áreas há muitas crianças que poderiam estar na catequese, idosos e doentes que poderiam receber a visita de agentes pastorais, recebendo a unção dos enfermos, a sagrada comunhão. É campo fértil para realização de grupos bíblicos de reflexão e celebrações para aquela pequena porção do Povo de Deus, que muitas vezes não tem ninguém por eles.

## 2 A opção preferencial pelos pobres

A partir da leitura de uma breve exposição acerca da atual conjuntura social e pastoral, é pertinente fazer uma análise da situação como um todo. Diante do exposto, é evidente que a Igreja não pode se omitir frente a esta realidade, haja vista a opção preferencial pelos pobres, segundo Dom Pedro Casaldàglia (Comblin, 2003. p. 399).

A opção pelos pobres é uma opção sempre atual, pelo menos para um cristianismo que mereça este nome. Atual e essencial. Por dois motivos: porque é a opção do Deus de Jesus e porque é uma opção que afeta estruturalmente a vida da sociedade humana e a missão da Igreja. [...] Hoje a opção pelos pobres deveria ser mais provocativamente atual, porque a pobreza é maior e mais globalmente estruturada. Já não são apenas pobres, são também excluídos, sobrantes, não existem para o sistema.

É oportuno trazer presente a passagem bíblica de Lc. 4, 18: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres” o próprio Jesus faz essa leitura na Sinagoga e a mensagem evangélica é muito clara, a evangelização dos pobres.

A opção pelos pobres ainda é uma proposta a ser colocada em prática e não pode ser tratada como uma faculdade ou algo secundário, mas sim, de fato assumida e empenhada por todos, mas de modo particular pelos cristãos católicos. Nesta seara, o Papa Paulo VI, na Carta Encíclica *Populorum Progressio*, afirma que (Paulo VI, 1967. n. 76):

a condição das populações em fase de desenvolvimento deve ser objeto da nossa consideração, ou melhor, a nossa caridade para com todos os pobres do mundo, e eles são legiões infinitas, deve tornar-se mais atenta, mais ativa e mais generosa. Combater a miséria e



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar mas também o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade.

Em mensagem aos movimentos populares o Papa Francisco (2017) demonstrou apoio ao escrever: “desejo animar e fortalecer cada um de vós, as vossas organizações e todos aqueles que lutam pelos três T: terra, teto e trabalho. Congratulo-me convosco por tudo o que levais a cabo”. Francisco, apesar de estar em Roma, não está alheio às demandas dos socialmente excluídos, principalmente na América Latina, sabe da triste realidade e se solidariza para com os que promovem a luta por terra que é um direito; por teto, que é uma necessidade; e por trabalho, que é a mais honrosa forma de dignificar o sustento do homem.

### 3 Convite do Papa Francisco: uma Igreja em saída

A Igreja precisa acolher o apelo do Papa Francisco que na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, insiste na “Igreja em saída”, sua atuação deve se inserir em diferentes contextos, aproveitando as oportunidades de ser evangelizadora no mundo, sem jamais se esquecer de sua opção preferencial e estar presente nas lutas em prol de dignidade e do bem comum de todos, em especial dos mais pobres.

A alegria do Evangelho deve impulsionar para um modo coerente de vida cristã, razão pela qual, Francisco faz um alerta na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013, n. 20; 30):

[...] todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho. (...) A sua alegria de comunicar Jesus Cristo exprime-se tanto na sua preocupação por anunciá-Lo noutras lugares mais necessitados, como numa constante saída para as periferias do seu território ou para os novos âmbitos socioculturais.

Não por acaso a palavra “periferia” aparece nove vezes no documento em questão, isto é, há uma real necessidade da Igreja em chegar, de fato, nestes lugares para pregar a Boa Notícia do Ressuscitado, a proposta do Reino. Os pobres foram e sempre serão o foco da evangelização. Eis o que diz o Papa, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013 48):

Hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho, e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres. Não os deixemos jamais sozinhos!

Evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo, e um anúncio profético é aquele que também faz denúncias de tudo que vai contra a dignidade da pessoa humana, e tudo isto consiste em “buscar primeiro o Reino de Deus e a sua Justiça” (Mt. 6, 33). O sujeito de toda ação pastoral e evangelizadora é inicialmente, um povo que peregrina para Deus.

### 3.1 Teologia da rua

Estar nas ruas e nas periferias, isto é, sair do conforto e do comodismo do escritório, do gabinete é o que pede o Papa Francisco (2015, p. [1]) quando escreve à Pontifícia Universidade Católica Argentina:

a teologia que elaborais seja radicada e fundada na Revelação, na Tradição, mas acompanhe também os processos culturais e sociais [...] que são vividos pelas ruas da América Latina. Não vos contenteis com uma teologia de escritório. O vosso lugar de reflexão sejam as fronteiras. Até os bons teólogos, assim como os bons pastores, têm o odor do povo e da rua e, com a sua reflexão, derramam azeite e vinho sobre as feridas dos homens. [...] O teólogo seja uma pessoa capaz de construir humanidade ao seu redor, de transmitir a divina verdade cristã em dimensão deveras humana, e não um intelectual sem talento, um eticista sem bondade nem um burocrata do sagrado.

A Teologia da rua que sugere o Papa Francisco é um jeito carinhoso de Deus olhar para os seus filhos socialmente excluídos. A reflexão deste presente artigo, quer justamente derramar azeite e vinho sobre as feridas dos homens, como destaca o Santo Padre, ou seja, problematizar, questionar e trazer para dentro da Universidade esta pauta e colocá-la em discussão.

## 4 A Ocupação de Área como lugar teológico

O Povo de Deus é o povo dos pobres. Para estes Jesus veio como mensageiro da esperança, para restabelecer o reino de Deus, que é construído por etapas, pois é justamente no meio desses pobres que Jesus reúne o poder de Deus. É importante observar que além da periferia geográfica, enquanto um local que está à margem da sociedade, há também a periferia e a pobreza existencial que implicam na falta de fé, limitações pessoais, misérias humanas, dentre outras.

A ocupação de área é um lugar teológico, porque ali se enxerga Belém, onde as mulheres dão à luz seus filhos residindo na mais precária das situações, não diferente de Maria; ali se enxerga Nazaré, um lugar sem expressão, sem importância, do qual julgavam que nada de bom poderia vir; ali se enxerga o Horto das Oliveiras, onde as pessoas se agoniam, se angustiam e, chorando, pedem para, se possível, serem livradas do sofrimento da fome, da miséria; ali se enxerga o Gólgota, local do sacrifício, onde os pobres são diariamente crucificados pela cruz da opressão.

Igreja, lugar do pobre, para o pobre e com o pobre. Dito isto, nunca se pode esquecer ou perder de vista que no reino inaugurado por Jesus, os pobres é que são reis.

### Conclusão

Neste momento é importante frisar que a Igreja não pode se omitir diante das dificuldades do povo de Deus. A partir do Concílio Vaticano II e de sua opção preferencial pelos pobres, são amplas

as formas eclesiológicas de se fazer presente e se realizar uma efetiva ação pastoral e missionária nas ocupações de área. Enquanto espaço teológico, como afirmado no texto, as ocupações de área não são apenas uma questão socioeconômica ou meramente política, as ocupações são também uma realidade na qual a Igreja deve estar inserida, com todo o seu aparato pastoral e missionário.

Um caminho a se seguir é a produção e a vivência de uma teologia que o Papa Francisco, carinhosamente, chama de teologia das ruas, e esta teologia só é possível a partir da experiência com o pobre, não a experiência teórica falando sobre os pobres, mas estando junto deles e encontrando o Cristo crucificado neles, que grita por ressurreição. O eixo que o bispo de Roma tanto tem insistido em seu pontificado é a opção pelos pobres, contra a pobreza, a favor da justiça social.

Este artigo requer maior aprofundamento e talvez uma continuidade na pesquisa, até porque, a proposta de uma Teologia das ruas, nasce do choque, do encontro espiritual do Cristo crucificado, do povo pobre e oprimido. Nasce da indignação, da compaixão e do desejo de libertação, para que junto com o pobre, o leve a sair dessa situação de opressão, a partir dos Profetas, da Teologia do Êxodo, inspirado no capital espiritual que vem dos Evangelhos e da prática de Jesus e dos apóstolos. O Papa Francisco tem sido um grande profeta e com seu pontificado tem demonstrado que os pobres são os preferidos de Jesus.

## Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 1 ago. 2024.

CODINA, Victor, SJ. **Eclesiologia do Vaticano II**. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2791/2965>. Acesso em: 1 de ago. 2024.

COMBLIN. José. **A esperança dos pobres vive**: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

COMBLIN. José. **O Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco aos participantes do Encontro dos Movimentos Populares realizado em Modesto na Califórnia – EUA**. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170210\\_movimenti-popolari-modesto.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170210_movimenti-popolari-modesto.html). Acesso em: 1 ago. 2024.

FRANCISCO. **Mensagem do Santo Padre aos Participantes do Sínodo em Buenos Aires**. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco\\_20181027\\_videomessaggio-cardinale-poli.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181027_videomessaggio-cardinale-poli.html). Acesso em: 1 ago. 2024.

FRANCISCO. **Carta do Papa Francisco ao Cardeal Marc Ouellet, Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco\\_20160319\\_pont-comm-america-latina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html). Acessado em: 1 ago. 2024.

FRANCISCO. **Carta do Papa Francisco por Ocasão do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html). Acesso em 1 ago. 2024.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em 1 ago. 2024.

PAULO VI. **Carta Encíclica *Populorum Progressio*.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html). Acesso em: 1 ago. 2024.

VATICANO. **Compendio da Doutrina Social da Igreja.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html). Acesso em: 2 ago. 2024.

## POR UM MINISTÉRIO LIBERTADOR O DESAFIA DE RENOVAR A TEOLOGIA DO MINISTÉRIO ORDENADO

*Matheus da Silva Bernardes<sup>258</sup>*

**Resumo:** O Papa Francisco afirmou, em um encontro com os bispos italianos, que já “havia muita bichice” nos seminários. Sua frase foi um dos temas mais comentados nas mídias digitais: alguns afirmavam que Francisco teria dito tal coisa por não contar com boa assessoria de prensa; outros, que ele estaria apenas refletindo a rigidez da instituição católica, que, entre outras características, é muito pouco flexível com a diversidade afetiva; houve até quem chegou a dizer que Francisco já estaria dando sinais de demência senil. Independentemente do que foi falado, é preciso deter a atenção e perguntar-se o que teria motivado o Papa a fazer tal afirmação: seria muito fácil tachar sua fala como homofóbica, porém, é mais que sabido que Francisco não é ingênuo, suas declarações não são ditas “ao vento”, sempre estão direcionadas a algum tema de especial importância para a Igreja e o mundo. No caso concreto, o contexto da afirmação acima é a formação presbiteral, tema, além do mais, muito presente na discussão do Sínodo sobre Sinodalidade. Entretanto, o problema não está somente na formação, mas em todo o ministério ordenado e na imagem de Igreja projetada a partir desse ministério. O Concílio Vaticano II esforçou-se para abrir a Igreja aos sinais dos tempos, porém não chegou à formulação de uma nova Teologia sobre os ministérios ordenados; ainda prevalece nos dias de hoje a doutrina do Concílio de Trento que, por muito assertiva que haja podido ser, nasceu em época e em contexto muito diversos. Nesse sentido e tendo em vista a urgência de renovada compreensão, reformular uma Teologia do ministério ordenado não é tarefa que pode ser mais postergada. Não teria a tradição teológica da Libertação, especialmente a partir da centralidade da práxis do Reinado de Deus para as empobrecidas e os empobrecidos, algo a contribuir para a formulação de uma Teologia do ministério ordenado? Este breve trabalho se propõe a revisitar as bases da práxis teológica da Libertação e indicar algumas pistas para a renovação da Teologia do Ministério ordenado a partir da leitura de J. Sobrino, A. Parra e F. Taborda. Com isso, pretendemos superar a mera imposição de normas disciplinares para alcançar uma compreensão renovada do Ministério ordenado e da Igreja, cujo centro é o Reinado de Deus anunciado e vivido por Jesus de Nazaré.

**Palavras-chave:** práxis; reinado de Deus; ministérios; serviço.

### Introdução

---

<sup>258</sup> Presbítero da Arquidiocese de Campinas. Graduado em Teologia pela PUC-Chile (2006); mestre em Teologia sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção - São Paulo/ SP (2008); especialista em Teologia pastoral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE (2018); e doutor em Teologia sistemática pela mesma instituição (2022). Atualmente, é professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas e assessor de projetos educacionais da Pró-reitoria de Graduação na mesma instituição.

O contexto das palavras proferidas pelo Papa Francisco, no dia 27 de maio passado, em um encontro com os bispos italianos, define muito bem seu significado: ele expressava-se sobre a aceitação de novos candidatos ao presbiterado e sua formação nos seminários. Não se trata, portanto, somente de uma fala que pode ser tachada como homofóbica; ele estava referindo-se diretamente ao ministério ordenado e sua formação.

Trento (1545-1563), na polêmica da reforma protestante, referendou o modelo de ministério ordenado, assumido pela tradição latina desde o século X: o ministério ordenado é compreendido desde uma concepção cristológico-individualista, como indica F. Taborda. O autor insiste que nos textos conciliares é possível distinguir duas teologias sobre o Sacramento da Ordem: aquela baseada no sacerdócio, destacando a relação entre o ministério ordenado e o sacrifício eucarístico, e aquela baseada na hierarquia, ressaltando o poder (potestas) do bispo (2011, p. 119-123).

Além disso, a distinção entre doutrina e pastoral, refletida no decreto sobre o Sacramento da Ordem, ressalta o “poder de consagrar” próprio do sacerdócio, embora não tenha deixado de lado o múnus de governar (a cura das almas) e de ensinar (a pregação da Palavra), próprios daquele ordenado ao episcopado (2011, p. 124-125). Como bem indica o autor, um grande limite dos textos do Concílio de Trento é a ausência da formulação de uma Teologia sobre o episcopado, o que aparecerá somente no Concílio Vaticano II (1962-1965).

Contudo, o próprio Vaticano II possui limites, em seus textos, sobre o Sacramento da Ordem e, conseqüentemente, sobre o ministério ordenado. Há um claro avanço na compreensão teológica sobre o episcopado, já não só visto a partir da perspectiva jurídica, como também indica Taborda (2011, p. 130-131). Embora o episcopado seja entendido como ministério fundamental, não se compreende o presbiterado como uma “derivação” daquele; o reconhecimento da autonomia de ambos os ministérios se baseia em textos neotestamentários, nos quais há comunidades conduzidas por um epískopós (1Tm 3,1-7) e outras, por um colégio de presbyterói (1Tm 5,17-25).

Mesmo tendo retornado à concepção pneumatológica-ecclesial do ministério ordenado, o Concílio não chegou à completa reformulação do ministério ordenado, especialmente dos bispos e dos presbíteros em seus textos principais, a saber, a constituição dogmática *Lumen Gentium* e os decretos *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis*. Resquícios da concepção cristológico-individualista ainda permaneceram nos textos conciliares, especialmente dada a centralidade dos ministros ordenados e

não da comunidade (2011, p. 132). Ao mesmo tempo, porém, a insistência no sacerdócio comum dos fiéis (LG 10-11) e na missão apostólica de toda a Igreja (LG 65) conduzem à necessidade de retomar o trabalho iniciado pelo Concílio e avançar em uma nova compreensão do próprio Sacramento da Ordem e do ministério ordenado.

Nesse sentido, as palavras do Papa Francisco, na ocasião acima citada, não poderiam ser entendidas como um apelo para a retomada da recepção criativa do Concílio Vaticano II? É mais que sabido que o modelo de formação e de vida, especialmente, dos presbíteros traz uma série de dificuldades para a vivência comunitária da fé, identidade própria das discípulas e dos discípulos de Jesus de Nazaré. O que a tradição teológica latino-americana da Libertação pode contribuir para tal reflexão? É o que pretendemos expor nas páginas seguintes.

### **1 O ministério na Igreja dos pobres – o ministério libertador**

A segunda conferência geral do Episcopado latino-americano, celebrada em Medellín/Colômbia em 1968, significou a representação criativa do Concílio Vaticano II por uma Igreja continental. Profundamente marcado pela injustiça e pela desigualdade social, o contexto latino-americano exigia – e ainda exige! – um anúncio do Evangelho, em que a libertação não só da escravidão do pecado, mas de todas as formas de opressão, fosse destacada.

[A salvação consiste em] libertar todos os homens de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra a injustiça que tem sua origem no egoísmo humano (Jo 8,32-34). (Justiça, n. 02)

Deu-se o passo, portanto, para a elaboração de uma teologia autóctone, na qual os traços dos povos oprimidos e excluídos – povos crucificados, nas palavras de I. Ellacuría – ganhassem voz e vez. Nesse sentido, Medellín igualmente significou a irrupção da Igreja dos pobres, interlocutores primordiais do anúncio do Reino de Deus realizado por Jesus de Nazaré (Lc 6,20). Nesse sentido, a Igreja latino-americana e, concretamente, sua tradição teológica da Libertação podem contribuir com a reformulação da doutrina e da práxis do Sacramento da Ordem e do ministério ordenado.

Ao contrário do que muitos já chegaram a pensar, como indica A. Parra, a concepção de um ministério libertador não nasce da reflexão de grandes eruditos e ilustrados, mas da práxis das empobrecidas e dos empobrecidos do Povo de Deus (Parra, 1991, p. 91). São aquelas e aqueles que lutam por sua libertação que se converteram em ministras e ministros do sacramento da libertação.

Cabe à teóloga e ao teólogo formular a práxis desde categorias teóricas presentes no patrimônio teológico universal.

Logo, o ministério libertador não pertence apenas a um pequeno grupo de cristãos, concretamente aos ministros ordenados, mas a toda a Igreja dos pobres, a qual, por um lado, abraça a pobreza como elemento constitutivo seu, mas rechaça, por outro, o empobrecimento das maiorias, fruto de injustiças estruturais (Parra,1991, p. 94). Ao assumir efetivamente a pobreza, a Igreja dos pobres solidariza-se com aquelas e aqueles que vivem sob o jugo da opressão e da exclusão (Pobreza, n. 9-18).

Por serem membros da Igreja dos pobres, por viverem no meio do Povo simples de Deus, os ministros ordenados já não deveriam se enxergar como “sacerdotes do Altíssimo”, mas como aqueles que estão a serviço a Boa-nova libertadora de Jesus de Nazaré (1991, p. 182). Já não há mais cabida para o esquema sacerdotal descendente e ascendente, ou seja, o sacerdote é aquele que é escolhido pelo Altíssimo e eleva a ele as orações e os sacrifícios; ser ministro ordenado na Igreja dos pobres implica renunciar o poder sacralizante e assumir a caminhada histórica do Povo de Deus, em suas lutas pela libertação (Parra, 1991, p. 183).

Tal afirmação exige que os ministros ordenados, sejam bispos, presbíteros ou diáconos, não encarem como sua função primordial o culto, mas o anúncio da Boa-nova do Reinado de Deus. Já não mais definido pelo sacrifício eucarístico, o ministério ordenado passa a ser compreendido desde a Palavra que deve ser anunciada a todas e a todos; ao mesmo, tempo, os ministros ordenados já não mais se veem como detentores da verdade evangélica, mas como aqueles que incentivam suas irmãs e seus irmãos também ao anúncio da Boa-nova (Parra,1991, p. 184-185).

Consequentemente, os ministros ordenados contemplam a si próprios dentro das comunidades, na comunhão de irmãs e irmãos; já não são aqueles que caminham à frente, mas aqueles que, pela sua doação de vida, estão lado a lado com irmãs e irmãos em seu compromisso pela libertação integral (Parra,1991, p. 185-186). Sabem, ao mesmo tempo, fomentar a pluralidade e a diversidade dos ministérios eclesiais, sem abandonar, por outra parte, a coordenação que conduz à unidade (Parra,1991, p. 186-188). Isso implica a renúncia à polivalência e a clareza das tarefas que lhes correspondem como aqueles que presidem a comunidade.



## 2 O “sacerdócio” na Igreja dos pobres – o “sacerdócio” libertador

Retomada recentemente por J. Costadoat, a tese da “desacerdotalização” do Cristianismo aponta caminhos para a vivência do ministério ordenado nas comunidades (2022, p. 250). O processo da “sacerdotalização” do Cristianismo e, conseqüentemente, do ministério ordenado instalou-se na Igreja ainda no primeiro milênio, concretamente com a assunção do Cristianismo como religião oficial do Império Romano; contudo, foi durante o segundo milênio que dito processo se consolidou. Pela radical separação entre sagrado e profano, “muros” foram estabelecidos entre a Igreja e o mundo, entre os ministros ordenados e as leigas e os leigos.

Centralizado no “altar”, o ministério ordenado passou a ser compreendido exclusivamente como serviço ao sagrado; aqueles que tinham sido ordenados para presidir as comunidades entendem-se exclusivamente como revestidos pelo poder sagrado “para celebrar a Eucaristia” (Schillebeeckx, 1980, p. 411). Embora seja válida e instigante, a tese da “desacerdotalização” do Cristianismo e do ministério ordenado rechaça a compreensão do sacerdócio presente nas religiões, em geral, e no Judaísmo tardio, em particular, como é possível ler nas páginas do Antigo Testamento. Não obstante, quando refletimos sobre o “sacerdócio cristão”, sobre qual sacerdócio estamos refletindo?

J. Sobrino insiste que a concepção do sacerdócio cristão não comporta conceitos a priori, afinal de contas em Jesus de Nazaré o sacerdócio é redefinido (1994, p. 190). O sacerdotal em Jesus, como é possível ler na Carta aos Hebreus, define-se pela aproximação salvífica de Deus à humanidade; o sacerdócio, portanto, já não é entendido como serviço sagrado, mas como realidade santa porque é Deus mesmo que vem ao encontro da mulher e do homem na história.

Em sua aproximação à humanidade, Deus revela-se como Pai misericordioso e suscita agradecimento e conversão (1994, p. 175), isto é, que suas filhas e seus filhos acolhem gratuitamente sua aproximação e se tornem perfeitos como ele é perfeito (Mt 5,48). Além disso, podemos ler nos Evangelhos que a aproximação misericordiosa de Deus é apresentada, em Jesus de Nazaré, com o conceito sistemático “Reinado de Deus”, ou seja, Deus aproxima-se, em Jesus, à mulher e ao homem promovendo a libertação de toda forma de exclusão e opressão. Entretanto, em Jesus Deus aproxima-se à humanidade opondo-se ao pecado que gera injustiça e morte (1994, p. 174).

Nesse sentido, o sacerdócio em Jesus torna-se serviço ao Reinado libertador de Deus e à sua parcialidade histórica (1994, p. 177), ou seja, em Jesus Deus aproxima-se da humanidade empobrecida e sofredora. Por sua misericórdia, por sua solidariedade para com suas irmãs e seus irmãos, Jesus é reconhecido como Sumo Sacerdote misericordioso (Hb 2,17). Logo, o sacerdócio libertador de Jesus de Nazaré não é serviço ao altar, mas compromisso histórico com as empobrecidas e os empobrecidos, com as vítimas do pecado e da injustiça.

Partindo da nova definição de sacerdócio em Jesus, J. Sobrino ressalta que na América Latina há serviço sacerdotal, sobretudo pelo clamor de justiça de povos inteiros que são oprimidos pela violência da injustiça (1994, p. 206). A esperança de salvação desses povos não torna somente possível, mas necessário o serviço sacerdotal. Não se trata de retomar velhos esquemas a priori que nos apontam um sacerdócio “religioso”; o desafio está em assumir a concepção do sacerdócio como serviço ao Reinado, à vida das filhas e dos filhos de Deus; esse serviço é realidade, sobretudo nas periferias, e não pode ser compreendido como exclusividade de ministros ordenados. Até mais o sacerdócio dos ministros ordenados – especialmente dos bispos e dos presbíteros – deve ser contemplado desde o serviço ao Reinado e à vida das filhas e dos filhos de Deus.

Citando o exemplo de Dom Oscar Romero, o J. Sobrino deixa claro que o sacerdócio na Igreja dos pobres não deve ser somente um tema intraeclesial:

[...] A origem de tudo esteve na grande misericórdia que sentiu pelos pobres deste mundo, na fidelidade a Deus para encontrar salvação para esses pobres e no esvaziamento interno e crucificante de si mesmo para poder ser mediador e sacerdote. Muitos outros foram e são como Dom Romero e, por isso, houve e há realidade sacerdotal na América Latina. O que continua sendo necessário é uma Igreja que não seja menos, e sim mais sacerdotal (Sobrino, 1994, p. 211).

Trata-se de um sacerdócio libertador a serviço da aproximação de Deus a suas filhas e seus filhos, sobretudo àquelas e àqueles que vivem sob o pesado fardo da injustiça. Sendo assim, o sacerdócio dos ministros ordenados não tem razão de ser somente nas funções sagradas, mas no compromisso com a libertação integral das irmãs e dos irmãos.

### **3 A modo de conclusão – temas em aberto**

Retomando a reflexão sobre as palavras do Papa Francisco, de 27 de maio passado, urge que reflitamos sobre alguns temas em aberto. O primeiro deles tem a ver diretamente com a práxis ministerial; como apresenta F. Taborda, a práxis ministerial no primeiro milênio cristão caracterizou-

se pela concepção pneumatológica-ecclesial, isto é, o ministério ordenado era compreendido em íntima união com a comunidade. Não obstante, no segundo milênio cristão, a práxis ministerial assumiu uma concepção cristológica-individualista, na qual era ressaltada a centralidade do sacrifício eucarístico (Taborda, 2011, p. 112).

Consequência dessa mudança de perspectiva, foi a progressiva sacralização e clericalização do ministério ordenado cada vez mais distante da comunidade (Taborda, 2011, p. 114). Tal processo foi ainda mais acentuado com a organização da formação, sobretudo presbiteral, em seminários depois do Concílio de Trento; os “muros” do sagrado e do clerical adquiriram forma material nos muros dos seminários.

Convém à Igreja do terceiro milênio insistir em uma formação presbiteral marcada pelos muros do seminário? Convém à Igreja dos pobres ter seus futuros ministros ordenados formados em instituições que se caracterizam pela separação da realidade do Povo simples de Deus? Não teríamos que pensar em uma Igreja, cujos ministros ordenados são formados no seio da comunidade, compartilhando com todas e todos as alegrias e as angústias do dia a dia?

Nessa mesma senda, as palavras de Francisco estão diretamente relacionadas a com disciplina do celibato. Os seminários, além de ser separado do exterior pelos “muros” do sagrado, são caracterizados como ambientes homosociais. Contudo, isso não implica, diretamente, que uma parcela dos seminaristas seja homossexual. Por outro lado, convém remarcar tanto o afastamento de seminaristas – consequentemente de ministros ordenados – da convivência, sobretudo com mulheres?

Tal questionamento abre dois caminhos para a reflexão: a ordenação presbiteral de homens casados e a ordenação diaconal de mulheres. Não é novidade que muitas das comunidades eclesiais são presididas por homens casados ou por mulheres; é sabido que ainda devemos refletir muito para reassumirmos o antigo costume de mulheres ordenadas para o serviço (*diakonía*), mas não podemos negar o fato de que muitas comunidades eclesiais, especialmente aquelas nas periferias, são presididas por mulheres.

Ao mesmo tempo, outras tantas comunidades eclesiais são presididas por homens casados e não há, do ponto de vista doutrinal, nenhum impedimento para que o mesmo homem receba o Sacramento do Matrimônio e o Sacramento da Ordem. Por ora, o impedimento é meramente

disciplinar-canônico (CIC 142,1). Além disso, no horizonte de um ministério libertador, os *virii probati*, sobretudo os que cultivam a virtude para estar com as empobrecidas e os empobrecidos, têm seu lugar.

### Referências

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Código de Direito Canônico**. Brasília: Ed. CNBB, 2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1998.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II, 1964. Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Acesso em: 09 jul. 2024.

COSTADOAT, J. ***Desacerdotizar el ministerio presbiteral***. Un horizonte para la formación de los seminaristas. SEMINARIOS. Santiago do Chile, v. 67. n. 231, p. 249-267, 2022.

PARRA, A. **Os ministérios na Igreja dos pobres**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991 (Col. Teologia e Libertação, 3).

SCHILLEBEECKX, E. La comunidad cristiana y sus ministros. ***Concilium***. Madri, n. 153, p. 394-438, 1980.

SOBRINO, J. **O princípio misericórdia**. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

TABORDA, F. **A Igreja e seus ministros**. São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

## “QUEM PODE BANCAR A ESPERANÇA HOJE?”: UMA CRÍTICA AO CONCEITO DE ESPERANÇA NEOLIBERAL

Patricia Palazzo Tsai<sup>259</sup>

**Resumo:** Em um mundo neoliberal, no qual as pessoas se tornam objetos a serem consumidos e depois descartados, e em um contexto de desigualdade e injustiça, opressão e exclusão cada vez maiores, a esperança pode parecer um mero mecanismo de escape para evitar a reflexão sobre essas questões insuportáveis ou uma expectativa fantasiosa de que coisas melhores aconteçam. Ainda, os efeitos da pandemia trazem urgência na reflexão sobre nossos papéis individuais e coletivos de responsabilidade para com a humanidade e nosso lar compartilhado. A mentalidade neoliberal baseia-se na destruição de vínculos coletivos e na promoção da individualização de todos os fenômenos sociais, como afirma Ronald Purser. Com essa perspectiva, a noção de esperança não pode ser vista como um sentimento para manter as pessoas em um estado passivo ou anestesiado. Diferentes culturas e religiões podem trazer contribuições para (re)pensar a esperança com o objetivo de propor soluções para um problema comum. Nas tradições budistas, a esperança pode implicar em uma esperança passiva, de acordo com Joanna Macy, fundamentada no desejo aflitivo (Skt. *upādāna*; Tib. རྩོལ་ལཱ་), ou seja, o desejo de nosso próprio bem-estar individualista, enquanto a esperança ativa traz um senso de responsabilidade para agir em nome de todos os seres, não como um ato único, mas um compromisso contínuo de unir sabedoria e compaixão, a fim de nos tornarmos faróis ativos de esperança para enfrentar os problemas causados pelo *mindset* neoliberal. A intenção é discutir a esperança como uma determinação poderosa – e também um antídoto contra o individualismo neoliberal que nos levou aos problemas globais atuais – para inspirar nossas ações no mundo com base em uma perspectiva budista Mahāyāna e da(s) Teologia(s) da Libertação.

**Palavras-chave:** Budismo Mahāyāna; Teologia da Libertação; Esperança; Neoliberalismo.

### 1 Neoliberalismo: entre a religião demoníaca, o pecado e a violência estrutural

Por volta da década de 60, Sulak Sivaraksa conta que teve uma conversa com um príncipe tailandês, que lhe perguntou se ele saberia sobre a situação dos [pequenos] agricultores, e então Sulak

---

<sup>259</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com bolsa CNPq. E-mail: [patriciapalazzo@pramana.org.br](mailto:patriciapalazzo@pramana.org.br).

respondeu: “eu compro arroz deles, tenho *esperança* de que estejam recebendo o preço justo.” Então, o príncipe lhe diz: “Não, não recebem um preço justo. O governo mantém o preço do arroz baixo, para que vocês da classe média fiquem felizes. Mas os agricultores são oprimidos.”

O exemplo da conversa entre Sulak e o príncipe ilustra como funciona a esperança neoliberal e a insensibilidade social que dela decorre. Os laços entre neoliberalismo, insensibilidade social e a esperança neoliberal, surgem a partir do que Ronald Purser argumenta (2019, kindle): “Neoliberalism divides the world into winners and losers. It accomplishes this task through its ideological linchpin: the individualization of all social phenomena.”<sup>260</sup>

Essa separação entre vencedor e perdedor ocorreria pela hipervalorização do *status* e de acesso a mercadorias, transformando o cidadão em consumidor (Monbiot; Hutchison, 2024, p. 3) e o consumo seria o meio para a realização pessoal em um mundo neoliberal. Apesar de todos se tornarem consumidores, não há igualdade, uns possuem fortunas, enquanto outros não, e a competição neoliberal na realidade parte da intenção de manter o *status quo*, através do discurso da meritocracia (Littler, 2018, p. 119).

Além disso, a polarização entre vencedores e perdedores evidencia o que Purser realça, que é a individualização de todos os fenômenos sociais, destruindo laços e senso de pertença coletivos. Através da lógica da competição o “outro” passa a ser um inimigo, que fará de tudo para vencer. E, em um sistema altamente competitivo, quem se torna rei e divindade é o mercado, como alerta Franz Hinkelammert:

O neoliberalismo retoma o mito do mercado como instituição sacralizada, espécie de divindade despojada de caráter transcendente e transformada em princípio imanente de funcionamento perfeito que realiza automaticamente o interesse geral (Hinkelammert, 2014, p. 178).

O mercado “livre” é a instituição sacralizada, a divindade que decide quem tem o direito (contratual) de viver, e quem não, fomentando políticas contra os pobres, os imigrantes – os excluídos – se tornando assim o deus violador dos Direitos Humanos em nossos tempos. Isso é encontrado no pensamento de Jung Mo Sung:

---

<sup>260</sup> Tradução: “O neoliberalismo divide o mundo entre vencedores e perdedores. Para tanto, realiza essa tarefa por meio de sua base ideológica: a individualização de todos os fenômenos sociais.”

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Na lógica do mercado, tudo é reduzido ao cálculo de utilidades para a realização do interesse econômico. A vida é reduzida ao cálculo, e se perde de vista a vida em comunidade, nas relações de solidariedade e amizade, porque isso, que é indispensável para um “bem viver”, é inútil no cálculo do interesse econômico capitalista (Sung, 2014, p. 11).

Sivaraksa também percebe, no capitalismo e sua nefasta evolução/transformação em neoliberalismo, uma religião: “[t]he demonic religion of consumerism is based on promoting greed, and in the name of this greed all sorts of violence is committed” (Sivaraksa, 2005, p. 8).<sup>261</sup> E por promover a ganância e em nome dela promover a violência é que o sistema neoliberal necessita da morte daqueles que não possuem “méritos”, por terem transgredido *a lei*, que é a lei do mercado.

Este sistema cruel de descarte tem sua é chamado de pecado social, segundo Gustavo Gutiérrez (1988, p. 174):

Sin is evident in oppressive structures, in the exploitation of humans by humans, in the domination and slavery of peoples, races, and social classes. Sin appears, therefore, as the fundamental alienation, the root of a situation of injustice and exploitation.<sup>262</sup>

A ideia de pecado em Gutiérrez é central para compreender o início da discussão sobre a distorção nos sistemas neoliberais, que geram injustiça e exploração. Para Elsa Tamez, na mesma direção, *o pecado* legitima a lei de exclusão e morte:

La muerte ronda entre el hambre y la insignificancia. Allí está el reinado del pecado legitimado por la ley de la exclusión. Es un reino de muerte no porque esté muerto sino porque mata; está vivo y su vida se mantiene al absorber la sangre de los excluidos (Tamez, 1991, p. 146).

Seja como pecado social ou como pecado estrutural<sup>263</sup>, tanto Tamez, quanto Gutiérrez percebem que *o pecado* refere-se à estrita observância da lei do mercado. Há também uma crítica a partir das lentes budistas:

The roots of many global conflicts lie in structural violence. The economic forces of globalization, forced upon much of the world by countries of the North, transnational corporations, and institutions as the World Bank, the International Monetary Fund (IMF), and the World Trade Organization (WTO), not only condemn many to poverty but provide

---

<sup>261</sup> Tradução: “a religião demoníaca do consumismo é fundamentada na promoção da ganância, e em nome dessa ganância todos os tipos de violência são cometidos.”

<sup>262</sup> Tradução: “O pecado é evidente nas estruturas opressivas, na exploração de humanos por humanos, no domínio e escravização dos povos, raças e classes sociais. O pecado aparece, portanto, como a alienação fundamental, a raiz de uma situação de injustiça e exploração.”

<sup>263</sup> Tamez articula sobre pecado estrutural em seu *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*, p. 16.

a breeding ground for hatred and greed, which in turn gives rise to violence (Sivaraksa, 2005, p. 8).<sup>264</sup>

Enquanto os conceitos anteriores são tratados sob o prisma cristão, a violência estrutural, nas palavras de Sivaraksa, tem por base a visão budista de que a raiz de todos os problemas é a *avidyā* (Tib. མ་རིག་པ་)<sup>265</sup>, e através dessa ignorância distorciva (Tib. རློན་ཅི་ལོག་པ་) é que o apego (Skt. *upādāna*; Tib. རྟེན་ལེན་) e ódio-ressentimento (Skt. *dveṣa*; Tib. རྟོད་པ་) surgem<sup>266</sup>. Tanto o ódio quanto a ganância nascem a partir dessa distorção, que leva a um individualismo excessivo e ainda altera o tecido inteiro de relações.

## 2 Quem pode bancar a esperança neoliberal?

Para que esses sistemas opressivos prosperem, é necessário mais um passo – que as pessoas comuns internalizem alguns princípios e diretrizes para seguir o mesmo fluxo, e o *mantra* neoliberal foi precisamente captado pela pesquisa de Vahapoğlu (2020), na voz da participante da pesquisa chamada “Seema”, de Bangladesh: “We are poor because I don’t work hard enough.”<sup>267</sup> Com isso, com a prosperidade do *mindset* neoliberal, há o fortalecimento da noção de esperança neoliberal, como apontado por Nic Beuret (2010):

For us, living in a becoming-neoliberal world, that hegemonic form [of hope] is aspiration [...] for us aspiration has a particular hue and tint – it means social mobility. It means a better job, more money, more things and a higher rung on the career ladder. Hope is individual in our world, never collective – the hope of entrepreneurs dreaming of making it big. Not just climbing the ladder but also winning out over all others.

A esperança neoliberal é caracterizada por uma busca de vencer, ainda que seja pisando sobre os perdedores, e tem por base uma visão individualista, fragmentando e esfacelando os laços coletivos.

<sup>264</sup> Tradução: “As raízes de muitos conflitos globais se encontra na violência estrutural. As forças econômicas da globalização, impostas a grande parte do mundo por países do Norte, corporações transnacionais e instituições como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC) não apenas condenam muitas pessoas à pobreza, mas também proporcionam um terreno fértil para o ódio e a ganância, que, por sua vez, dão origem à violência.”

<sup>265</sup> De forma geral nos textos aparece a expressão *avidyā*, entretanto, a mais grave das ignorâncias é a distorção da realidade, em sânscrito *viparyasta* (Tib. རློན་ཅི་ལོག་པ་).

<sup>266</sup> Sobre um diálogo entre Budismo e Cristianismo sobre o tema da *avidyā* e idolatria, vide: SUNG, Jung Mo. PALAZZO TSAI, Patricia Guernelli. *Avidyā e idolatria: diálogo necessário frente ao mal de nosso tempo*. In: Caminhando, 2020.

<sup>267</sup> Tradução: “Somos pobres porque eu não trabalho arduamente o suficiente.” Ela ainda acrescenta (2020, p. 2): “Through a neoliberal lens, individuals are entirely responsible for their immediate circumstances as well as their future accomplishments notwithstanding the systemic inequities and obstacles baked into the material circumstances of their lives—over which, in reality, they have little or no influence.”



Porém, essa esperança neoliberal serve de anestésico, pois dificilmente haverá mobilidade social em um sistema meritocrático e excludente.

Para muitos e muitas no Sul Global, a esperança neoliberal “não enche barriga”, e, no Brasil, mais de 33 milhões de pessoas são afetadas pela fome<sup>268</sup> e, considerando os dados globais, o número ultrapassa os 345 milhões<sup>269</sup>. Quem pode então bancar a esperança? Apenas aqueles que estão dentro do mercado.

Hugo Assmann e Jung Mo Sung afirmam que o “[h]orizonte de esperança não é algo que se toma dentre as ofertas do mercado, nem pode ser produzido individualmente” (2000, p. 103), uma vez que ambos partem do pressuposto de que a esperança busca a humanização, e quando desumaniza se trataria de falsa esperança. Ambos ainda complementam que:

[...] quando esperanças ou utopias se propõem a ir para além da condição humana acabam se tornando desumanas. [...] A desumanidade dessas esperanças se torna mais clara quando nos lembramos que a ‘salvação’ pelas ciências da vida não é para todos/as, mas somente para aqueles/as que venceram na concorrência do mercado e estão aptos/as para pagar os preços exigidos (Assmann; Sung, 2000, p. 102).

A ‘salvação’ para alguns poucos é o sinal de que a esperança hegemônica do sistema é neoliberal, e como consequência, desumana e desumanizadora. E essa esperança neoliberal reflete a fé no deus-mercado, e por sua vez, o cumprimento estrito de suas leis alimenta a esperança da mobilidade social<sup>270</sup>, da obtenção das riquezas, sucesso e todas as benesses, ainda que seja às custas do sacrifício de muitos. Entretanto, como apontado anteriormente por Beuret, não há apenas uma forma de esperança em dado período histórico, mas sim formas contra-hegemônicas.

## 2 Alternativas à esperança neoliberal: esperança sábia ou esperança ativa

A esperança ativa ou sábia é de grande importância no entendimento das tradições budistas, uma vez que é parte integrante do processo da geração da *bodhicitta* (Tib. བྱང་ཆུང་སེམས་), ou mente do despertar.

---

<sup>268</sup> De acordo com uma pesquisa nacional conduzida pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional:

[https://olheparaafome.com.br/VIGISAN\\_AF\\_National\\_Survey\\_of\\_Food\\_Insecurity.pdf](https://olheparaafome.com.br/VIGISAN_AF_National_Survey_of_Food_Insecurity.pdf) (último acesso em 03/07/2024).

<sup>269</sup> De acordo com o World Food Programme, in: <https://www.wfp.org/global-hunger-crisis> (último acesso em 03/07/2024).

<sup>270</sup> A esperança neoliberal pode ser considerada ativa, por movimentar o indivíduo para a mudança mas, como apontado por Beuret, é por razões egoístas e individualistas. Esse tipo de esperança pode ser visto como passiva em termos coletivos, por ignorar e desincentivar uma visão coletivista.

Como Joan Halifax (2022) explica que esperança sábia seria: *Wise hope is [...] seeing things as they are, including the truth of suffering—both its existence and our capacity to transform it. [...] wise hope doesn't mean denying these realities. It means facing them [...].*<sup>271</sup> A esperança sábia também pode ser chamada de esperança ativa, uma vez que leva o indivíduo a sair do autocentramento e se mover em direção aos outros, utilizando a intenção e capacidade de transformar, de reagir diante do surgimento de problemas. Joanna Macy elabora sobre essa forma de esperar:

Active Hope is a practice. [...] First, we take a clear view of reality; second, we identify what we hope for in terms of the direction we'd like things to move in or the values we'd like to see expressed; and third, we take steps to move ourselves or our situation in that direction. [...] The guiding impetus is intention; we choose what we aim to bring about, act for, or express (Macy, 2012, p. 19).<sup>272</sup>

É a forma ativa que recupera a pertença coletiva, bem como os laços e relações sociais. E com isto, a partir das tradições budistas Mahāyāna, o desejo virtuoso de se tornar uma(um) Buddha – alguém que é completamente desperta(o), e que beneficia a todos os seres sencientes – tem por base a percepção de que todos os seres possuem o mesmo potencial para o despertar (Skt. *tathāgatagarbha*; Tib. དེ་བཞིན་གཤམས་པའི་སྤོང་པོ་), inspirando a ação no mundo. Essa ação implica em assumir a responsabilidade de agir não apenas em relação a um pequeno grupo, mas à coletividade no sentido mais amplo. Essa atitude especial é chamada de responsabilidade universal (Tib. ལྷོ་སེམས་), um conceito-chave para dialogar com as tradições budistas<sup>273</sup>.

#### 4 Esperança e responsabilidade universal como antídoto à esperança neoliberal

Je Tsongkhapa – um monge que viveu no séc. XIV e fundador da tradição Geluk de Budismo Tibetano, da qual o expoente de nosso tempo é o XIV Dalai Lama – explica em seu *Lam rim Chen mo* que:

---

<sup>271</sup> Tradução: “Esperança sábia é [...] ver as coisas como elas são, incluindo a verdade do sofrimento – tanto a sua existência quanto a nossa capacidade de transformá-la. [...] esperança sábia não significa negar essas realidades. Significa enfrentá-las [...].”

<sup>272</sup> Tradução: “A esperança ativa é uma prática. [...] Primeiro, temos uma visão clara da realidade; segundo, identificamos o que esperamos em termos da direção que gostaríamos que as coisas tomassem ou os valores que gostaríamos de ver expressos; e terceiro, tomamos medidas para nos movermos ou movermos nossa situação nessa direção. [...] O ímpeto orientador é a intenção; escolhemos o que pretendemos realizar, agir ou expressar.”

<sup>273</sup> O conceito de responsabilidade universal é bastante utilizado pelo XIV Dalai Lama. Para ler mais sobre o tema, vide: PALAZZO TSAI, Patricia Guernelli. *Responsabilidade Universal: Dialogando Dalai Lama e Direitos Humanos*. Valinhos: BUDA, 2022.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Não é suficiente pensarmos, ‘se todos os seres pudessem ter felicidade e pudessem ser livres do sofrimento’. Precisamos também assumir com todo o coração a responsabilidade de produzir, desenvolver, realizar isso por nós mesmos (Tsongkhapa, 2021, p. 93).

Assumir a responsabilidade significa modificar a percepção de que as ações no mundo são um fardo, tornando-as em uma visão de mundo da retribuição da bondade – uma vez que é central no pensamento de Tsongkhapa o método de gerar a *bodhicitta* fundamentado na contínua lembrança da bondade presente em todos os seres sencientes.

Ainda, a responsabilidade universal leva ao cultivo da percepção da interdependência (Skt. *pratīyasamutpāda*; Tib. རྟེན་འབྲེལ་) entre o indivíduo e todos os demais seres – seja em uma relação mais simples ou complexa, como a que envolve o mundo inteiro, e nas palavras do Dalai Lama (1993): “Each of us must learn to work not just for oneself, one’s own family or one’s nation, but for the benefit of all humankind.”<sup>274</sup>

Com isso, a esperança ativa ou sábia é alimentada por esse senso de responsabilidade universal. E, nas palavras de bell hooks (2003, p. 14): “My hope emerges from those places of struggle where I witness individuals positively transforming their lives and the world around them. Educating is a vocation rooted in hopefulness.”<sup>275</sup>

Resistir ao modelo neoliberal não é o suficiente, é necessário desenvolver a esperança ativa para combater a esperança neoliberal – e essa luta perpassa a educação, mas também diversos outros campos, em todos os espaços, sejam eles públicos ou privados; sendo imprescindível o cultivo da esperança ativa ou sábia, que leva em conta a responsabilidade universal como saída do individualismo.

### Referências

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. **Competência e Sensibilidade Solidária**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

BEURET, Nic. **Hope against hope: a necessary betrayal**. Disponível em: <https://libcom.org/article/hope-against-hope-necessary-betrayal-nic-beuret>. Acesso em: 03 jul. 2024)

DALAI LAMA, Tenzin Gyatso. **Human Rights and Universal Responsibility**. Disponível em: <https://ratical.org/ratville/future/dalailama.html>. Acesso em: 03 jul. 2024.

---

<sup>274</sup> Tradução: “Cada um de nós deve aprender a trabalhar não apenas por nós mesmos, nossa família ou nação, mas para o benefício de toda a humanidade.”

<sup>275</sup> Tradução: “Minha esperança nasce nos locais de conflito onde testemunho indivíduos transformando positivamente suas vidas e o mundo ao seu redor. Educar é uma vocação enraizada na esperança.”

- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988.
- HALIFAX, Joan. *Yes, We Can Have Hope*. Disponível em: <https://www.lionsroar.com/yes-we-can-have-hope/> Acesso em: 03 jul. 2024)
- HINKELAMMERT, Franz. **Mercado versus Direitos Humanos**. São Paulo: Paulus, 2014.
- HOOKS, bell. *Teaching Community: A Pedagogy of Hope*. New York: Routledge, 2003.
- LINDÉN, Matt. *Interview with Sulak Sivaraksa*. Disponível em: <https://studybuddhism.com/en/essentials/interviews/interview-with-sulak-sivaraksa> Acesso em: 03 jul. 2024.
- LITTLER, Jo. *Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility*. Oxon: Routledge, 2018.
- MACY, Joanna. JOHNSTONE, Chris. *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*. Novato: New World Library, 2012.
- MONBIOT, George. HUTCHISON, Peter. *The Invisible Doctrine*. London: Penguin Books, 2024.
- PURSER, Ronald E. *McMindfulness*. London: Repeater Books, 2019.
- SIVARAKSA, Sulak. *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*. Somerville: Wisdom Publications, 2005.
- SUNG, Jung Mo. Prefácio à edição brasileira do livro. In: **Mercado versus Direitos Humanos**. São Paulo: Paulus, 2014.
- TAMEZ, Elsa. *Contra toda condena: La justificación por la fé desde los excluidos*. San José: DEI, 1991.
- TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. *O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação* (trad. Plínio Marcos Tsai). Valinhos: BUDA, 2021
- VAHAPOĞLU, Lisa. *"We are poor because I don't work hard enough": Neoliberal Self-Evaluation of Bangladeshi Microfinance Participants*. Global Health Equity Research in Translation. Eds. Murshid, Frimpong Boamah, and Kordas. Community of Excellence in Global Health Equity, August 2020.

**DOS POBRES ÀS VÍTIMAS: SOBRE O LUGAR DA MANIFESTAÇÃO DE DEUS NA OBRA DE CARLOS MENDOZA-ÁLVAREZ**

*Pedro Igor Leite da Silva*

**Resumo:** A Teologia latino-americana da Libertação tem diversas correntes, métodos e epistemologias. Todas veem o pobre como critério indispensável para a sistematização de seu pensamento. Aquela que é reconhecida como pioneira, pensada e esquematizada por Gustavo Gutiérrez, faz da opção pelos pobres o ato primeiro do exercício teológico que, somente depois, no ato segundo, reflete a *práxis*. O universo das não-pessoas, contudo, parece não ser suficiente para a totalidade hermenêutica da chamada teologia fundamental pós-moderna que tem no mexicano Carlos Mendoza-Álvarez um de seus maiores arquitetos. A presente comunicação, neste sentido, analisa três aspectos a partir de sua ampla obra. Por primeiro destacamos a mudança de enfoque epistêmico e metodológico que migra o ponto de partida do que-fazer-teológico dos *pobres* para as *vítimas* dos muitos sistemas violentos e opressores das subjetividades do tempo presente. Em seguida observamos o conceito de *inteligência das vítimas* como lugar de onde Deus fala e como critério de validação do discurso sobre Ele. Por fim, como leitura crítica apontamos possíveis limites e perigos que esta passagem, caso se esqueça de alguns critérios, pode gerar ao conjunto reflexivo da pastoral e da teologia. Indispensável nesta leitura é a assunção de um corte anticolonial: a descolonização é a base transdisciplinar que sustenta a opção pelos vitimados, suas dores e sua sapiência de insurreição.

**Palavras-chave:** pobres; vítimas; teologia da libertação; subjetividade; descolonização.

### **Introdução**

A presente comunicação analisa a passagem epistêmica que migra o ponto de partida da Teologia latino-americana do *pobre* para a *vítima*. Tal migração é tanto conceitual quanto metodológica e cria, por assim dizer, outra forma de teologia. Se no primeiro momento a teologia em seu que-fazer acontecia ingressando no universo dos pobres, a proposta de Carlos Mendonza-Álvarez é alargar criticamente este ponto de partida, justificando que há elementos subjetivos que o conceito *pobre*, somente, não dá conta.

Para tanto ele se utiliza do conceito de *vítima*. Esta é, sobretudo, aquela que na modernidade sofreu com a ilusão da solidez prometida e não levada a cabo com a falência das grandes narrativas. Nesse conjunto conceitual cabem as vítimas das questões de gênero, de migração, de colonização, de pobreza, enfim, de tudo que tolhe a liberdade. Contudo, em nossa perspectiva crítica, também o conceito de vítima traz problemas no sentido de querer esgotar ou mesmo suplantar o conceito anterior de pobre. Propomos, todavia, a abertura do debate para novas saídas epistemológicas.

## 1 O pobre como ponto de partida do *que-fazer* teológico na Teologia da Libertação

Em 1971 o peruano Gustavo Gutiérrez lança a obra *Teologia da Libertação – perspectivas* que seria o gesto fundacional do movimento de mesmo nome na América latina. Embora a pluralidade metodológica e epistêmica seja evidente, contribuindo para o crescimento, reorganização e reestruturação da mesma, é inegável também que o ponto de partida é a organização prático-teórica de Gutiérrez. De um lado, apresenta com nitidez a identidade desta teologia e, de outro, com rigor, descreve seu método próprio.

Para Gutiérrez a Teologia da Libertação (TdL) é uma reflexão crítica sobre a práxis (Gutiérrez, 2000a, p. 61) e isso em dois níveis: crítica em relação a si mesma, suas estruturas, finalidades e tarefas e, de igual modo, crítica em relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais que estruturam a comunidade cristã (Gutiérrez, 2000a, p. 68). Em síntese, e sempre à luz da palavra de Deus (Gutiérrez, 2000a, p. 71), propõe “não tanto um novo tema para a reflexão quanto uma *nova maneira* de fazer teologia” (Gutiérrez, 2000a, p. 73).

A relação entre *tema* e *nova maneira* diz sobre o caráter substancial da TdL que não é, como posteriormente Clodovis Boff<sup>276</sup> proporá (ao menos em uma de suas fases) uma teologia do genitivo, mas um exercício autêntico e legítimo de repensar o ponto de partida, as tarefas e os instrumentos do *que-fazer* teológico. Sua identidade, portanto, está no fato de ser ela – por meio da reflexão crítica da práxis:

uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado (Gutiérrez, 2000a, p. 73-74).

O método da TdL é a própria espiritualidade do movimento (Gutiérrez, 2000b, p. 20) e isso é atestado por Gutiérrez quando afirma que a fé é o ponto de partida para o exercício teológico. Fé,

---

<sup>276</sup> Sobre as fases do pensamento de Clodovis Boff, sobretudo a primeira (na qual elaborou sua tese doutoral), ver o artigo de Aquino Jr. sobre Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação em: AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teoria teológica. Práxis teológica*. Sobre o método da Teologia da Libertação. Ed. Paulinas: São Paulo, 2017. Sobre o debate acerca do método teológico entre Clodovis Boff e outros teólogos da libertação ver: LEITE, Pedro Igor. *Sobre a disputa acerca do método da Teologia da Libertação: debate com Clodovis Boff*. In: PQTEO – Revista Pesquisas em Teologia. Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 105-127. Jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1525/968>. Acesso em: 13 maio 2024.

aqui, não é somente um conjunto intelectualivo de afirmações, como os dogmas, por exemplo (Clodovis Boff<sup>277</sup>), mas é sobretudo a “acolhida vital do dom da Palavra escutada na comunidade eclesial” (Gutiérrez, 2000b, p. 20) que, dito de outro modo, é a inserção do teólogo/pastor/agente eclesial no *mundo do pobre* onde se encontra “Aquele de quem a teologia é chamada a dizer algo” (Gutiérrez, 2000b, p. 20). Aquino Jr. sistematiza essa relação dizendo que o método de Gutiérrez se caracteriza, numa palavra, “pelo primado da práxis” (Aquino Júnior, 2017, p. 41). A práxis é, nesse sentido, o ato primeiro, lugar origem, fontal e substancial da TdL que, somente depois, num ato segundo será refletida criticamente inclusive com a mediação das ciências sociais (Gutiérrez, 2000b, p. 70).

Em síntese, Gutiérrez afirma que:

Na perspectiva da teologia da libertação, afirma-se inicialmente que Deus é contemplado e seu desígnio da história posto em prática, e só depois se pensa nEle. Isso significa que a veneração a Deus e a realização de sua vontade são as condições prévias para uma reflexão sobre ele. Apenas a partir da mística e da práxis é possível elaborar um discurso autêntico e respeitoso sobre Deus (Gutiérrez, 2000b, p. 71).

A centralidade do pobre na teologia aparece de maneira exponente como leitura/recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, sobretudo na Conferência de Medellín (1968) onde os bispos reconhecem que não podem ficar indiferentes ante a extrema pobreza em que os povos vivem no continente (Doc. 14.1). Dizem: “um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte” (Doc. 14.2). Fazem por isso uma distinção entre os diversos tipos de pobreza (carência de bens, espiritual, como compromisso) (Doc. 14.4) e apontam as características de uma Igreja pobre (denúncia das injustiças; pregação e vivência de uma pobreza espiritual e comprometimento com a pobreza material).

Nas orientações pastorais da Conferência de Medellín é fundamental perceber um ensaio bastante contundente e objetivo daquilo que só em Puebla (1979) será definido: uma opção preferencial pelos pobres. Dizemos ensaio porque a estrutura já é desenhada, embora não chancelada oficialmente. Aí se lê: “queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres” (Doc. 14.8); “o mandado particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos

---

<sup>277</sup> Sobre a discussão da fé positiva ou dogmática como ponto de partida em Clodovis Boff ver: AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teologia como intellectus fidei: sobre o “ponto de partida” da teologia*. In: TEOCOMUNICAÇÃO. Porto Alegre-RS, v. 53, n.1, p.1-10, jan-dez. 2023. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/44075/28083>. Acesso em: 13 maio 2024.

a uma distribuição tal de esforços (...), que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres” (Doc. 14.9).

Por essa razão a pobreza como estilo de vida e o lugar do pobre constituem o universo hermenêutico para a elaboração da TdL. Antes de se pautar na manutenção da pobreza econômica como razão de existência de sua epistemologia teológica, ela promove os meios de denúncia das injustiças que tiram o suficiente para a dignidade das pessoas. Na teologia fundamental pós-moderna proposta pelo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez, para além do pobre estritamente, o autor percorre uma tradição que põe as *vítimas* como ponto de partida. Isso será visto no próximo tópico.

## 2 As *vítimas* na teologia fundamental pós-moderna de Carlos Mendoza-Álvarez

Carlos Mendoza-Álvarez desponta como um pensador criativo, capaz de dialogar com uma tradição de pensamento que lhe antecede e de contribuir a partir de novos contextos que reclamam atenção e engajamento prático e teórico. Frade Dominicano, nascido em Puebla-México, não se limita a pensar uma teologia circunscrita aos limites católicos, mas ousa refletir sobre o desejo radicado no coração do ser humano que, inquieto, entende-se como religioso, aberto ao transcendente, necessitado daquele fundamento último que opera sentido nas relações. Mais que isso, pensa como o discurso religioso pode dialogar com as sociedades antissistêmicas indiferentes às metanarrativas de todas as espécies (Mendoza-Álvarez, 2011, p. 80).

Para isso coloca a teologia (e a religião cristã, em escala maior de reflexão) frente à pós-modernidade sem preconceitos, ora exaurindo desta algumas potenciais virtudes (inclusive do niilismo), ora comunicando a bandeira da esperança àqueles que viram o colapso do modelo civilizacional moderno (Mendoza, 2011, p. 249)<sup>278</sup>. Mendoza lê a pós-modernidade a partir do mútuo esgotamento histórico-moderno entre a cristandade e o iluminismo e descobre também aí uma ruptura e uma continuidade. De modo sintético, o mesmo aponta para quatro realidades que explicam sua visão sobre o conceito de pós-modernidade: a) ela é uma crítica aos sistemas de totalidade em sua vontade de onipotência; b) é consciência de superação da lógica violenta contrária à fé religiosa não arcaica e não sacrificial, que em suma fora inaugurada historicamente por Cristo; c) leva a cabo uma

---

<sup>278</sup> Mendoza assume da modernidade a capacidade de emancipação do ser humano sem, no entanto, excluir a capacidade de abertura à transcendência que se dá através doação ao outro e pela irrupção do divino no coração da humanidade como *gratuidade*. Isso se pode ler na nota n. 8 do 5º capítulo de Mendoza, 2011, p. 249



potência que supera a lógica da reciprocidade em nome da gratuidade que responde ao ódio com o perdão; d) é o despertar da subjetividade extrema no meio dos escombros vitimários de onde as vítimas dão testemunho de esperança à sociedade que está prestes a naufragar (Mendoza, 2011, p. 253).

Esse movimento centra o olhar na força de irrupção que existe de maneira escondida em cada vítima. Escutar a inteligibilidade dos vitimados é condição para elaborar uma teologia que dialogue com as questões pós-modernas. Para tanto é necessária uma maiêutica da razão que questiona perpetuamente a estrutura determinante que diz respostas acabadas para todos os mistérios e elementos da vida. Em sua proposta, a *fides* pode ser analisada pela via do mimetismo girardiano para decifrar a verdade ou a mentira das questões postas pela realidade ou por uma perspectiva fenomenológica, fundada na intersubjetividade da correlação eu-tu (nunca na reciprocidade), marcada em profundo por uma gramática da gratuidade. De um modo ou outro, a *fides* já não se comporta “como apologia de um sistema religioso, mas enquanto horizonte de vida, de compreensão e de ação de pessoas e comunidades vulneráveis, conscientes da vida teologal que as anima, graças ao *poder do não poder* que o crucificado-vivo lhes revelou” (Mendoza, 2011, p. 252). A intersubjetividade vulnerável pós-moderna carrega em si o potencial transcendente de falar sobre o Deus desde o ponto de vista dos vencidos, excluídos e vitimados.

Para tanto, as vítimas – à luz da experiência de fracasso-irrupção (ressurreição) de Jesus – têm potencialmente este *poder do não poder* que, ao superar o mecanismo violento de reciprocidade vingativa, pela gratuidade do perdão, desmorona a lógica que sustenta o edifício religioso-social-político-econômico-sexual da opressão das subjetividades e inaugura, outrossim, “uma ontologia relacional como interpretação pertinente do mundo vivido” (Mendoza, 2011, p. 261).

Nossa hipótese consiste em afirmar que é por meio dos atos de gratuidade assimétrica e de amor de doação ‘sem medida nem condição’ que os justos da humanidade *semeiam* na história violenta sementes de redenção. Estas consistem num dinamismo de subjetividade que redime a todos porque reverte a lógica da rivalidade de dentro do próprio processo da violência e aponta para uma mudança de mundo (Mendoza-Álvarez, 2016, p. 334).

Por essa razão e à luz de pensadores como Enrique Dussel, James Alisson e René Girard, Mendoza afirma que a *fides quaerens amorem* de Jon Sobrino em sua cristologia da libertação e a própria *fides quaerens intellectum* de Santo Anselmo “ficam a meio caminho ao tentar decifrar a subjetividade” e para sair do círculo dialético entre compreensão (Anselmo) e amor (Sobrino) é preciso “voltar à coisa mesma, ou seja, à experiência da subjetividade exposta” (Mendoza, 2011, p. 270).

Antes de Mendoza, Enrique Dussel sugeriu alguns giros epistêmicos à TdL em um capítulo no livro-homenagem aos oitenta anos de J. Comblin (Paulus, 2003), intitulado *Transformações das suposições epistemológicas da “Teologia da Libertação”* [tradução nossa]. Ainda no início do capítulo, Dussel lembra que as transformações surgidas pela escuta das críticas permitem uma vitalidade à própria TdL e sugere, assim, treze transformações pelas quais deve passar o movimento teológico da libertação a partir do século XXI. A nona transformação sugere objetivamente que a TdL deve passar do pobre à vítima. Diz que o pobre é uma realidade (é o explorado, negado, humilhado, o que não reproduz sua vida, excluído e é, também, a metáfora de todos os oprimidos). E acrescenta: “Porém, como metáfora não podia ser aceito por ‘outros’ humilhados ou negados (que foram desenvolvendo seu discurso nas diversas Teologias da Libertação: a teologia feminista...”. Intui, que por esse elemento, deveria haver a passagem do conceito *pobre* para *vítima* e reconhece que tal passagem é “menos econômica”, mas não menos “material e crítica”. E mais: “o pobre é a última instância de todas as vítimas, porém não é a última. A diferença das vítimas nos fala da universalidade do pecado” (Dussel, 2003, p. 408).

Na esteira de René Girard, James Alisson supõe uma *inteligência da vítima* (Alisson, 1999, p. 32)<sup>279</sup> que é assumida por Mendoza como a possibilidade de “desmantelar o sistema sacrificial e para nos fazer capazes de dizer o real com uma potência admirável, sempre discreta, vinda de Deus” (Mendoza, 2011, p. 292). Em síntese, a vítima para Mendoza é aquela que sobreviveu aos escombros da modernidade (Mendoza, 2011, p. 26), que vive em um mundo desencantado por causa das ruínas das grandes narrativas e da crise das instituições modernas (Mendoza, 2011, p. 27).

Com efeito, é, em última instância, o *pequeno* do Evangelho, o sujeito vulnerável por meio de quem Deus dirige sua palavra à história. A teologia, nesse sentido, exerce sua tarefa na medida em que desenvolve a linguagem sobre Deus à luz do kenótico *poder do não poder*, propondo ao mundo a lógica da gratuidade que expressa de modo mais pleno a subjetividade e sua abertura intersubjetiva à relação.

### **3 À Guisa de conclusão: limites e perigos da passagem do pobre à vítima**

No famoso encontro entre René Girard e teólogos da libertação acontecido em Piracicaba-SP de 25 a 29 de junho de 1990 (o que resultou em uma obra com as sínteses e principais discussões

---

<sup>279</sup> Na entrevista que Mendoza faz a Girard, publicada em anexo ao livro *O Deus escondido da pós-modernidade* (2011), Girard comenta o termo *inteligência das vítimas* de James Alison da seguinte forma: “designa ao mesmo tempo a intelecção ou compreensão que temos da vítima no meio do processo violento, bem como a compreensão da vítima, ela mesma, quando consegue ir além de seu ressentimento” (Girard, 2011, p. 328).

daquela ocasião), já se tratou da presente tensão entre pobres e vítimas. No texto em questão, Hugo Assmann faz uma síntese da primeira manhã onde o uruguaio Júlio de Santa Ana assim se colocou: “para a teologia da libertação o problema ‘vítimas’, resultantes de ‘mecanismos vitimários’, não é uma questão genérica. Tem-se a coragem de designar, com nome concreto, quem são os sacrificados principais: os pobres, enquanto empobrecidos, porque excluídos da lógica violenta do sistema” (Assmann, 1991, p. 16) e mais: Assmann relata que Júlio reconhece nas CEBs o lugar de conscientização dos pobres sobre sua condição de vítima e de que é preciso evitar o mimetismo violento para não reproduzir violência.

Embora o conceito de vítima pareça ser mais amplo que o de pobre e, em escala mais ou menos evidente corresponderem, é preciso questionar a quase relativização da pessoa do pobre material, de ordem econômica, explorado pela injustiça e tornado não-pessoa (vítima) pela dominação de uma classe sobre a outra na obra de Mendoza (por exemplo, usemos a categoria da mulher que é vítima das questões mais variadas de gênero: há diferenças entre uma mulher pobre e preta e uma mulher rica e branca; entre uma mulher pobre, preta, lésbica e uma mulher rica, branca e hétero. Ou seja, a vítima tanto mais será vitimada, quando a questão social-econômica for agravada). E, posto isso, se não se tornaria tal visão teológica até certo ponto aburguesada ou etérea visto que a TdL (ao menos a proposta por Gutiérrez) fala de uma imersão concreta/histórica no mundo do pobre que gerará, em termos do magistério latino-americano, uma opção preferencial por eles que também são vítimas.

Um desafio e pertinência, enfim, é assegurar o direito dos vencidos e excluídos de dizerem algo sobre Deus, desde o seu ponto de vista (para tanto é fundamental a descolonização da subjetividade). Isso é urgente sobretudo no contexto em que vemos a ascensão assustadora de uma teologia do domínio, fundamentada na teologia do poder de Deus – em ótica protestante, pentecostal e católica – que se coaduna com os vencedores e verdugos da história e não com os oprimidos.

## Referências

ALISSON, James. *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*. Ed. Herder: Barcelona, 1999.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teoria teológica. Práxis teológica*. Sobre o método da Teologia da Libertação. Ed. Paulinas: São Paulo, 2017.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teologia como intellectus fidei: sobre o “ponto de partida” da teologia*. In: TEOCOMUNICAÇÃO. Porto Alegre-RS, v. 53, n.1, p.1-10, jan-dez. 2023. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/44075/28083>. Acesso em: 13 maio 2024.

ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Ed. Vozes: Petrópolis; Ed. UNIMEP: Piracicaba, 1991.

CELAM. *Rio de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo. Conferencias generales del episcopado latino-americano*. Bogotá: Editorial Kimpres, 1994.

DUSSEL, E. *Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la “teología de la liberación”*. In.: A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

GIRARD, René. *O Bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2021.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. Ed. Loyola, São Paulo: 2000a.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará – confrontos*. Ed. Loyola, São Paulo: 2000b.

LEITE, Pedro Igor. Sobre a disputa acerca do método da Teologia da Libertação: debate com *Clodovis Boff*. In: PQTEO – **Revista Pesquisas em Teologia**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 105-127. Jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1525/968>. Acesso em: 13 maio 2024.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. **Deus ineffabilis**. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É realizações, 2016.



# GT 10

## Filosofia da Religião

# GT 10

**Coordenação:**

Dr. Agnaldo Cuoco Portugal - UnB

Dr. Paulo Sergio Lopes Gonçalves - PUC Campinas

**Ementa:**

O GT de Filosofia da Religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Os temas abordados devem ser referentes a um dos seguintes subgrupos temáticos, claramente identificados no envio das propostas: a) filosofia da religião e o problema de Deus, ou, b) pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.

## O MUNDANISMO COMO MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA DO NARCISISMO: UMA ANÁLISE NOS TEXTOS DO PAPA FRANCISCO

*Ms. André Luiz Rossi<sup>280</sup>*

**Resumo:** O mundanismo, termo teológico cunhado por Dom Anscar Vonier em 1935, ficou em evidência ao ser usado por Henri de Lubac em sua obra *Méditation sur l'Église* de 1953. Porém, é com o Papa Francisco que o termo volta a ter destaque recentemente. É significativo o fato de que nas Congregações Gerais que antecedem os Conclaves, o então cardeal Bergoglio, às vésperas de sua eleição, num discurso emblemático aos outros cardeais e que posteriormente veio a ser publicado, já faz a alusão ao mundanismo como uma doença autorreferencial que é classificada como um “narcisismo teológico”. Henri de Lubac, em sua obra *Meditações sobre a Igreja*, define mundanismo como uma atitude radicalmente antropocêntrica (Cf. p. 397, *tradução nossa*), e o Papa Francisco como uma maneira sutil de procurar os próprios interesses, não os de Jesus Cristo (Cf. EG n. 93). Freud, em sua obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, define narcisismo como um “complemente libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação” (p. 14-15), já o Papa faz alusão a uma cultura do narcisismo e classifica o mundanismo como um “elitismo narcisista e autoritário” (EG n. 94). Desta forma, objetiva-se com esse trabalho analisar alguns textos de Francisco que trazem referências aos termos mundanismo e narcisismo, e desta forma, fazer uma aproximação entre eles para poder elucidar o mundanismo como uma postura narcísica dentro do ambiente religioso. O método será uma aproximação hermenêutica aos textos do Papa Francisco, tendo como referencial os autores: Henri de Lubac para compreender o mundanismo e Sigmund Freud para compreender o narcisismo. Desta forma, espera-se alcançar como resultado a comprovação epistêmica de que é possível compreender o mundanismo como um narcisismo religioso, para tanto, submeto a apreciação nesse grupo temático com ênfase no subgrupo: pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.

**Palavras-chave:** mundanismo; narcisismo; Freud; Henri de Lubac; Papa Francisco.

### 1 Introdução

O mundanismo é um termo filosófico-teológico cunhado por Dom Anscar Vonier em sua obra **O Espírito e a Noiva** (*tradução livre*) de 1935. O termo foi apropriado e usado por Henri de Lubac em 1953 no seu livro *Méditation sur l'Église*. Ambos contribuem para a compreensão e desenvolvimento do termo que é usado pelo Papa Francisco e tem centralidade no desenvolvimento do pensamento de Francisco para a Igreja e para o mundo. Isto porque, já em 2012 ainda como cardeal,

---

<sup>280</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (bolsa reitoria), mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (2011-2012). Email: andluizrossi@gmail.com.

Bergoglio afirma que o mundanismo se opõe e impede a proximidade, principalmente a proximidade necessária da Igreja com o Povo de Deus (*Cf.* Bergoglio, 2012). Ainda mais emblemática foi a afirmação de Bergoglio nas Congregações Gerais, reuniões entre os cardeais que antecede o Conclave. Na ocasião, o Cardeal alude a tentação da Igreja se tornar autorreferencial, e voltada somente para si “dá lugar a esse mal tão grave que é a mundanidade espiritual” (Bergoglio, 2013). Ainda nesse discurso, o futuro Papa, elenca essa autorreferencialidade da Igreja, como um “narcisismo teológico”. O termo advindo da psicanálise se repetirá nos escritos de Francisco mais adiante, e é justificável, pois, conforme cita as matérias da época (*cf.* UOL, 2017), em entrevista ao jornalista francês Dominique Wolton, Francisco declarou que passou por sessões de psicanálise quando morava na Argentina e que isso o tornou mais livre. Para melhor compreensão desses dois termos, e a elaboração de uma inferência sobre a correlação de ambos, faz-se necessário um mergulho mais aprofundado no significado dos conceitos e no uso que o Papa Francisco faz deles.

## 2 Mundanismo

Dom Anscar elabora em seu pensamento eclesiológico, uma clara distinção entre a Igreja e o mundo no qual ela está inserida. O mundo, e seus valores contrários ao evangelho, está continuamente tentando invadir a Igreja, que por sua vez, resiste notoriamente as investidas mundanas (*cf.* VONIER, 1935, p. 66-67). O mundanismo, para este autor, é algo sutil, um perigo que está sempre rondando a Igreja e seus membros. Não pode ser entendido apenas como apego ao dinheiro e ao luxo, ainda que essas atitudes sejam mundanas, mas é algo mais intrínseco à moral da pessoa e seus valores:

Por mundanidade da mente, entendemos a renúncia prática à outra mundanidade [a mundanidade da aparência], de modo que os padrões morais e até espirituais devem ser baseados, não no que é a glória do Senhor, mas no que é o lucro do homem: uma perspectiva inteiramente antropocêntrica, é exatamente o que queremos expressar como mundanidade (Vonier, 1935, p. 116, *tradução nossa*).

Henri de Lubac, por sua vez, cita Dom Vonier e utiliza o mesmo sentido para mundanismo, dando, porém, ênfase e peso ainda maiores nas consequências que essa atitude acarreta para a Igreja: “O que Dom Vonier chamou de ‘mundanidade espiritual’ constitui o maior perigo para a Igreja que nós somos, a tentação mais perversa, aquela que sempre renasce, insidiosamente, quando todas as demais são vencidas e que essas mesmas vitórias nutrem” (Lubac, 2011, p. 397, *tradução nossa*). Mais adiante, como Dom Vonier e Lubac enfatizam o quanto essa mentalidade é mais perigosa que atitudes morais reprováveis, pois o mundanismo é capaz de corromper o princípio, levando a Igreja e seus



membros a uma corrupção mais profunda e desastrosa: “Se este mundanismo espiritual invadissem a Igreja e atuasse em corrompê-la atacando o seu próprio princípio, seria infinitamente mais desastroso do que toda mundanidade simplesmente moral” (Lubac, 2011, p. 397, *tradução nossa*).

Lubac apropria-se do termo e desenvolve-o de tal maneira que o mundanismo descrito por ele se insere perfeitamente dentro de sua crítica ao Humanismo desenvolvido em sua obra “O drama do humanismo ateu” de 1944. Isso porque para ele o mundanismo é uma atitude “radicalmente antropocêntrica” (Lubac, 2011, p. 397, *tradução nossa*) e o classifica como um “humanismo sutil, adversário do Deus Vivo – e, secretamente, não menos inimigo do homem” (Lubac, 2011, p. 398, *tradução nossa*). A crítica a esse humanismo adversário de Deus, de forma muito bem elaborada está presente em sua obra acima citada, nela Lubac põe-se a analisar o pensamento e as implicações para sociedade e para a Igreja de pensadores como: Auguste Comte, Louis Feuerbach, Karl Marx e Friedrich Nietzsche. Em seu prólogo, já podemos notar a concepção do termo humanista que irá se conectar ao mundanismo de Dom Vonier:

Neste tríplice caso, essa inspiração e essa lógica empurram vigorosamente nossa humanidade para longe de Deus, dirigindo-a ao mesmo tempo para o caminho de uma dupla escravidão, social e espiritual. [...] Sob a variedade dos seus estilos, seu ‘humanismo’ nos parece igualmente cego. O próprio Nietzsche ficou preso à sua noite (Lubac, 2022, p. 19).

### 3 Narcisismo

Freud elabora em sua obra “Introdução ao narcisismo” de 1914 sua teoria sobre o narcisismo, e desta forma, coloca dentro do arcabouço psicanalítico esse termo que havia sido usado poucas vezes antes para designar um estado psíquico da pessoa. No texto, Freud considera o narcisismo um investimento libidinal: “nesse sentido, o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (Freud, 2010, p. 14-15). Freud faz ainda a distinção entre narcisismo primário e secundário. O narcisismo primário tem sua base e início na vida intrauterina, e naqueles primeiros meses da criança. É o amor da criança dirigido a ela mesma, um amor que se coloca no centro, antes mesmo da criança dirigir algum investimento libidinal à objetos exteriores: “Este estado primitivo, a que ele dá então o nome de narcisismo primário, seria caracterizado pela total ausência de relações com o meio, por uma indiferenciação entre o ego e o id, e teria o seu protótipo na vida intra-uterina” (Laplanche; Pontalis, 2016, p. 288). Já no narcisismo secundário, o investimento libidinal é dirigido a objetos exteriores, porém, àqueles que irão dar um retorno de libido ao ego. Esse investimento se dá

pelas identificações e constitui a libido do ego que investe em objetos que possibilitarão um retorno, assim descreve Freud: “Este parece mesmo retirar das pessoas e coisas do mundo externo a sua libido, sem substituí-las por outras na fantasia. Quando isso vem a ocorrer, parece ser algo secundário, parte de uma tentativa de cura que pretende reconduzir a libido ao objeto” (Freud, 2010, p. 15-16). Freud também percebe o narcisismo em algumas patologias, como na esquizofrenia, na hipocondria e em alguns traços da vida sexual da pessoa.

Na concepção comum, e que também é aceita por Freud, narcisismo pode ser tomado como “amor por si próprio” (Freud, 2011, p. 143), é comumente empregado pelos psicanalistas “para designar o amor que um indivíduo sente por si mesmo” (Quinodoz, 2007, p. 145). Para a psicanálise atual, o narcisismo está na base de muitas neuroses e sofrimentos que desencadeiam uma procura clínica que se difere daquela de alguns anos atrás:

A maioria dos sintomas neuróticos clássicos que correspondem em grande parte a uma sociedade mais repressiva, tirânica, autoritária e puritana deram lugar às desordens narcisistas que são mais coerentes com uma sociedade permissiva e também mais eclética em suas manifestações, como a que vivemos na atualidade (Lazarini; Viana, 2010, p. 270).

Enquanto patologia, há no DSM-V (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) um Transtorno de Personalidade Narcisista. Os traços delineados pelo Manual, apesar de serem características próprias da pessoa que possui o transtorno, ajudam a compreender como se desenvolve uma personalidade narcisista, e como o narcisismo se manifesta na personalidade, ainda que de uma pessoa neurotípica. O Transtorno da Personalidade Narcisista é descrito como: “um padrão difuso de grandiosidade (em fantasia ou comportamento), necessidade de admiração e falta de empatia” (American Psychiatric Association, 2014, p. 669). E para o diagnóstico, entre outros comportamentos, elenca que as pessoas com esse transtorno “creem ser superiores, especiais ou únicas e esperam que os outros as reconheçam como tal” (American Psychiatric Association, 2014, p. 670). São pessoas que tem necessidade constante de atenção e admiração e que esperam ser servidos pelos outros (*cf.* American Psychiatric Association, 2014, p. 670).

## **2 Uma aproximação com os textos de Francisco**

Após a compreensão dos termos em seus respectivos autores aqui propostos, é preciso lançar um olhar sobre o uso que Francisco faz deles, e como eles podem ser relacionados. O Papa Francisco usa o termo narcisismo algumas vezes e sua concepção se aproxima da compreensão psicanalista do

termo. O papa faz referência, ainda que não direta, ao mito que dá nome ao termo, e suas definições fazem alusão à estória de Narciso, aquele jovem que teria se apaixonado pela própria imagem, e ao contemplar seu reflexo na água, perdido em si mesmo acaba por morrer (cf. Ovídio, 2023): “E nós, sacerdotes, religiosas, leigos com a vocação de trabalhar, muitas vezes caímos neste pecado do *espelho*: chama-se narcisismo e autorreferencialidade, os pecados do espelho que nos sufocam” (Francisco, 2019, *grifo nosso*). Ou ainda, adverte que hoje há um perigo entre os jovens de uma cultura que faz com que a pessoa se feche em si mesma, essa cultura traz, segundo o Papa “uma dose muito grande de narcisismo, desse ficar a contemplar-se a si próprio, e por muito tempo, ignorando os outros” (Francisco, 2017). Definições parecidas estão presentes na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*: “o narcisismo torna as pessoas incapazes de olhar para além de si mesmas, dos seus desejos e necessidades” (AL n. 39) e é sinal de imaturidade humana (Cf. AL n. 41). Por fim, Francisco compreende o narcisismo como algo característico da cultura atual: “Hoje, todos sabemos, o espelho é de moda! Olhar-se. O próprio ego, o narcisismo que a cultura atual nos oferece” (Francisco, 2016).

O mundanismo espiritual para Francisco se reveste de uma aparência religiosa, estética e moral aceitas, mas na verdade é um buscar honras e glórias humanas e egocêntricas (Cf. EG n. 93). É ainda, “uma maneira sutil de procurar ‘os próprios interesses, não os interesses de Jesus Cristo’ (Fl 2, 21). Reveste-se de muitas formas, de acordo com o tipo de pessoas e situações em que penetra” (EG n. 93). O Papa afirma também que o mundanismo pode estar atrelado ao gnosticismo, gerando uma fé subjetiva e fechada em si mesma, ou ao neopelagianismo autorreferencial que faz com que a pessoa confie somente em si mesma e fique atrelada a um determinado estilo de viver a fé que é do passado, resultando nos dois casos num imanentismo antropocêntrico que impede a evangelização real de acontecer (Cf. EG n. 94).

As definições de Francisco sobre mundanismo se aproximam do narcisismo psicanalítico, visto que para o Pontífice na atitude mundana “não há ardor evangélico, mas o gozo espúrio duma autocomplacência egocêntrica” (EG n. 95). Mais claramente ainda, Francisco faz a correlação dos termos quando diz que o mundanismo traz “uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo *narcisista* e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar” (EG n. 94, *grifo nosso*). Ainda, a pessoa que cedeu ao mundanismo vive um “cuidado exibicionista da liturgia” (EG. n.

95), trilha “um caminho de vaidade e orgulho” (Francisco, 2015) e “vive obcecado pela aparência” (EG n. 97).

## CONCLUSÃO

A concepção de mundanismo apresentada pelos autores, e desenvolvida por Francisco se assemelham ao narcisismo psicanalítico, como pudemos observar nos textos acima. É possível, portanto, inferir que o mundanismo, que traz uma concepção de mundo e de Igreja que fundamenta a atitude moral e prática da pessoa, também traz consigo características narcísicas. Essas características elencadas por Francisco para definir a atitude de alguém que vive esse mundanismo se assemelham com as descritas acima pelo DSM-V ao descrever uma personalidade narcísica. Desta forma, conclui-se que o mundanismo é a manifestação religiosa do narcisismo, com atitudes intrinsecamente egoístas, dotadas de um imanentismo antropocêntrico radical que se reveste de uma aparência moral boa, mas que na verdade busca somente seus próprios interesses.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. Porto Alegre: Artmed, 5 ed., 2014.

BERGOGLIO, Jorge M. **Desgrabación de la Homilía del Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. em ocasião de la missa de clausura del Encuentro 2012 de Pastoral Urbana Región Buenos Aires**. Buenos Aires, 2012. Disponível em:<https://www.arzbaire.org.ar/inicio/homilias/bergoglio/2012.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2024.

BERGOGLIO, Jorge M. **Discurso do futuro Papa nas Congregações dos Cardeais**. 2013. Canção Nova, 2013. Disponível em:<https://noticias.cancaonova.com/especiais/pontificado/francisco/discurso-do-futuro-papa-nas-congregacoes-dos-cardeais/>. Acesso em: 02 jul de 2024.

FRANCISCO, Papa. **Discurso do Papa Francisco à Diocese de Roma**. 2019. Disponível em:[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/may/documents/papa-francesco\\_20190509\\_convegno-diocesi-diroma.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190509_convegno-diocesi-diroma.html). Acesso dia: 05 jul 2024.

FRANCISCO, Papa. **Discurso do Papa Francisco aos membros da Comunidade Católica Shalom**. 2017. Disponível em:[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170904\\_comunita-cattolica-shalom.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170904_comunita-cattolica-shalom.html). Acesso em: 07 jul 2024.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Homilia do Papa Francisco**: celebração do domingo de Ramos e da Paixão do Senhor. 2015. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20150329\\_omelia-palme.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150329_omelia-palme.html). Acesso em: 18 jan. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Palavras do Papa Francisco: visita ao Colégio Universitário Villa Nazareth**. 2016. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160618\\_villa-nazareth.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160618_villa-nazareth.html). Acesso dia: 20 jan. 2024.

FREUD, S. **Obras Completas, volume 12**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916), São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 16**: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925), São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LAPIANCHE; PONTALIS. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LAZZARINI, Eliana R.; VIANA, Terezinha C. Ressonância do narcisismo na clínica psicanalítica contemporânea. **Análise Psicológica**, v. 28 (2), p. 269-280, 2010. Disponível em: [https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/6146/1/2010\\_28%282%29\\_269.pdf](https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/6146/1/2010_28%282%29_269.pdf). Acesso em: 04 jul de 2024.

LUBAC, H. de. **Meditación sobre la Iglesia**. Madri: Ediciones Encuentro, 2011.

LUBAC, H. de. **O drama do Humanismo Ateu**. Campinas: Ecclesiae, 2022.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Edição clássicos. São Paulo: Penguin-Companhia, 2023

FREUD, S. **Obras Completas, volume 6**: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905), São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PAPA FRANCISCO diz que fez psicanálise para ‘esclarecer algumas coisas’. **Uol Internacional**, 2017. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2017/09/01/papa-francisco-diz-que-fez-psicanalise-para-esclarecer-algumas-coisas.htm#:~:text=Papa%20Francisco%20diz%20que%20fez%20psican%C3%A1lise%20para%20%22esclarecer%20algumas%20coisas%22,->

3.jun.2017&text=O%20papa%20Francisco%20disse%20que,Jorge%20Mario%20Bergoglio%20queri  
a%20explorar. Acesso em: 02 jul. de 2024.

QUINODOZ, J. M. **Ler Freud:** guia de leitura da obra de S. Freud. Porto Alegre: Artmed, 2007.

VONIER, Dom Anscar. **The Spirit and the Bride.** Ed. Assumption Press. E-book Kindle.

**A EPISTEMOLOGIA KANTIANA E A CONSTITUIÇÃO DA CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO EM MAX MÜLLER**

*Angelo José Salvador*

É difícil negar que Müller não busque em Kant inspiração para a fundamentação da ciência da religião. Müller também revela um lado mais reflexivo e que não pode ser negligenciado ao se analisar sua epistemologia da religião. O simples fato de traduzir a *Crítica da Razão Pura* para a língua inglesa já é um indício de sua afeição pelo pensamento kantiano (cf. KITAGAWA, Josepy M; STRONG, John S. *Friedrich Max Müller and the comparative study of religion*. In: **Nineteenth century religious trough in the west**. Cambridge University Press, 1985, p. 192). Em muitas passagens de seus escritos, como veremos a seguir, são inúmeras as referências ao pensador de Königsberg. Algumas mais explícitas e outras menos, mas que muito se assemelham aos elementos centrais do pensamento kantiano, como a passagem seguinte:

Ao fazer isso, ao tentar descobrir as fontes vivas e naturais da religião, não devemos tomar nada como garantido, exceto o que é concedido por todos os filósofos, seja positivo ou negativo. Eu explico na minha primeira palestra como eu estava bastante preparado para aceitar seus termos, e quero manter esses termos até o final do meu curso. Fomos informados de que todo o conhecimento, para ser conhecimento, deve passar por duas passagens e apenas duas: a passagem dos sentidos e a passagem da razão. O conhecimento religioso também, verdadeiro ou falso, deve ter passado por esses dois portões. Nesses dois portões, portanto, é que devemos nos manter. Quaisquer alegações de ter entrado por qualquer outro portão, quer esse portão seja chamado de revelação primordial ou instinto religioso, deve ser rejeitado como desvio do pensamento; e qualquer alegação de ter entrado pelo portão da razão, sem ter passado primeiro pelo portão dos sentidos, deve ser igualmente rejeitado, como sem mandado suficiente, ou ordenado pelo menos para voltar ao primeiro portão, a fim de providenciar suas credenciais completas. Tendo aceitado essas condições, fiz do principal objetivo das minhas palestras manter ideias religiosas sobre sua passagem primeiramente pelos portões de nossos sentidos; ou, em outras palavras, tentei encontrar quais foram os começos sensíveis e materiais dessas ideias que constituem os principais elementos do pensamento religioso (Müller, 1901, p. 226-227 – tradução nossa).

Na passagem acima, é possível verificar uma clara inspiração kantiana; ele inicia a passagem reforçando sua concordância em relação ao que foi dito pelos filósofos. Logo depois inicia sua exposição sobre as duas fontes do conhecimento: os sentidos e a razão ou entendimento. A título de comparação é válido retomar o próprio Kant quando ele elabora a teoria transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento:

Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário

quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento (Kant, *KrV* B 76)

Há uma semelhança explícita entre Müller e a filosofia transcendental kantiana. Em sua tradução da *Crítica da Razão Pura* ele revela: “A *Crítica* de Kant tem sido minha companhia constante ao longo da vida” (KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Friederich Max Müller. 2 ed. New York: Macmillan and co. Ltd. 1922, translator’s preface XXXIV. Tradução minha). Ainda no mesmo parágrafo, Müller declara emblematicamente em relação ao seu método: “Mas embora esses estudos mais especiais me afastaram por muitos anos para tempos distantes e países distantes, independentemente disso, o propósito ou método que possa ter havido no trabalho da minha vida foi devido ao início da minha vida com Kant” (*Ibidem*, translator’s preface XXXIV, 1922 – tradução minha).

Para Max Müller a filosofia de Immanuel Kant é uma base incontestável para qualquer discussão filosófica em “nosso tempo”. Ele admite que não se pode simplesmente replicar cegamente o pensamento de Kant, mas suas contribuições são incontestáveis. Müller enfatiza ainda mais sua relação com o pensamento de Kant ao se considerar um propagador do pensamento kantiano (cf. KANT, 1922, translator’s preface XXXV).

Nesse aspecto, Max Müller concorda com o filósofo de Königsberg: “Em seguida, seguiu-se Kant, que, em seu grande trabalho escrito há noventa anos [ou seja, a *Crítica da Razão Pura*], mas ainda não antiquado, provou que nosso conhecimento requer e necessita de duas faculdades independentes, as intuições dos sentidos e as categorias [...]”. (MÜLLER, Max. *Lectures of the Science of religion*. Cambridge: H.O. Houghton and Company, 1872, p. 13 – Tradução nossa). Ao que tudo indica nessa passagem, Müller admite sem hesitar a perspectiva kantiana acerca do conhecimento.

É peculiar o modo como Max Müller se baseia na filosofia kantiana na tentativa de justificar sua concepção acerca da ciência da religião. Para Müller, de fato, Kant provou que o conhecimento só é possível por meio das intuições sensíveis e depois ser pensado pelas categorias do entendimento. Até esse ponto, não há qualquer divergência em relação ao pensamento de Kant. Todavia, segundo Müller, a crítica de Kant à razão pura revelou, em última instância, a debilidade de própria linguagem em sua capacidade de encobrir o verdadeiro sentido das coisas.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Kant, na verdade, descobriu a mitologia presente no próprio pensamento filosófico. Essa mitologia é na verdade uma linguagem precária que interfere na capacidade da real compreensão acerca da realidade. Müller tentará demonstrar, por meio de uma crítica da linguagem, que a razão humana extrapolou seus limites ao imaginar que conhecia o que não pode ser conhecido. Ao remover essas camadas impostas pela mitologia, Kant abre espaço para o conhecimento verdadeiro que será continuado por Müller, por meio de um apurado estudo da linguagem. Enfim, a crítica da razão possibilitou a crítica da linguagem (cf. KANT, 1922, translator's preface, XLVII – XLVIII).

Aparentemente, essa ideia é revista em sua obra *Lectures On The Origin And Growth Of Religion As Illustrated By The Religions Of India*.

Admito plenamente que há muita verdade nestas declarações apaixonadas, mas devemos procurar o fundamento mais profundo dessa verdade, caso contrário seremos acusados de usar afirmações poéticas ou místicas, onde apenas o argumento lógico mais cuidadoso pode ser usado. Muito bem, ao postular, ou melhor, ao tocar no ponto onde ocorre o contato real com o infinito, não ignoro nem infrinjo qualquer uma das regras rigorosas da *Critik der reinen Vernunft* de Kant. Estou seguro de que não há nada mais perfeito do que a análise do conhecimento humano de Kant. "Os objetos sensíveis não podem ser conhecidos exceto como nos aparecem, nunca tais como são em si mesmos; os objetos suprassensíveis não são para nós objetos de conhecimento teórico (Müller, 1879, p. 44 – tradução nossa).

Todavia, é importante frisar essa viragem na epistemologia de Müller, mesmo assim, é válido ressaltar que ele ainda nutre simpatia pela "ideia do infinito", conforme verificado anteriormente. Segundo ele, em cada percepção finita há concomitantemente, uma percepção do infinito. No entanto, Müller não transporta essa concepção à ciência da religião, relegando-a a um sentimento ou linguagem poética. Provar sua validade perante o rigor crítico de Kant é uma tarefa intransponível para Max Müller (Ibidem, 1879, p. 43).

Não obstante, a impressão é que Müller oscila entre a teoria sobre a "ideia do infinito" e a admissão da filosofia crítica de Kant acerca do conhecimento. É possível aproximar essa "oscilação" à influência da terceira crítica de Kant a Müller? Assim como em Müller, nota-se em Kant a tentativa de conciliar os limites da experiência e uma "prova" da existência de Deus que supere os limites impostos pela experiência por meio do juízo reflexionante (cf. *KdUV*, 398-401). Mas, trata-se apenas de uma conjectura não sendo ainda possível provar tal afirmação. Contudo, ao consultar algumas passagens anteriores à citada em parágrafo anterior ao subtítulo "*The Infinitely great*", Müller ao que

parece, recorre a um argumento bastante conhecido na história da filosofia e que pode ser verificado em Rene Descartes. Trata-se da ideia da existência de Deus: como eu, um ser finito, posso conceber o infinito? (cf. DESCARTES, Rene. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 289 – Coleção os Pensadores). Independentemente dessa observação, nota-se um pensamento pendular em Müller, que ora admite as condições de possibilidade para o conhecimento delimitadas por Kant, ora defende sua concepção sobre a ideia de infinito a todo custo (cf. MÜLLER, 1879, p. 33).

Esse pensamento pendular também revela as convicções pessoais de Müller. Na passagem seguinte, em sua obra *Last Essays: Second Series*, Müller salienta:

Em certo sentido, espero ser e sempre fui, um agnóstico, isto é confiar em nada além de fatos históricos e em seguir a razão até onde ela nos levará em questões do intelecto, e em nunca fingir que conclusões são certas que não são demonstradas ou demonstráveis. Essa atitude da mente sempre foi reconhecida como a *conditio sine qua non* de toda filosofia. Se, no futuro, for chamado de Agnosticismo, então eu sou um verdadeiro Agnóstico; mas se o agnosticismo exclui o reconhecimento de uma razão eterna que permeia o mundo natural e o mundo moral, se postular uma causa racional para um universo racional é chamado de gnosticismo, então eu sou gnóstico e um humilde seguidor dos maiores pensadores de nossa raça, de Platão ao autor do Quarto Evangelho a Kant e Hegel (Müller, 190, p. 354-356 – tradução nossa).

Embora mencione outros elementos, esse texto, como é possível observar, remete a Kant mais precisamente à estrutura de sua epistemologia. Os fatos são os dados sensíveis e o intelecto a instância que pensa esses dados. Não obstante, Müller revela suas crenças pessoais e seu esforço em conciliar tantas influências típicas de sua época. Müller viveu em meio a uma enxurrada de tendências do pensamento que o arrastaram em direções muitas vezes antagônicas. Nesse sentido, afirma Ivan Strenski:

Romantismo, liberalismo teológico protestante e hiperortodoxia, nacionalismo alemão, a descoberta europeia das línguas e literaturas da Índia, do imperialismo e do colonialismo britânico e da Europa ocidental, e o industrialismo em ascensão nomeiam apenas algumas das forças culturais mais salientes em torno de Max Müller. Em adição a essas forças externas, Müller não pode ser compreendido sem levar a sério sua própria piedade sincera e mística (Strenski, 2020, p. 251).

Essas inúmeras influências ajudam a entender um pouco do esforço mülleriano em elaborar uma teoria a respeito das bases da ciência da religião. Longe de tentar aqui abrir uma linha de raciocínio que pretenda uma aproximação psicológica. A abordagem é muito mais uma contextualização do complexo mundo de Müller e a tarefa proposta para si mesmo, qual seja, conta dessa nova era que se inicia para a jovem ciência da religião.

Após essas considerações é plausível a hipótese de que Müller se vale de alguns elementos da filosofia kantiana, principalmente de sua reflexão epistemológica, para assim estabelecer a sua compreensão sobre o que é a Ciência da Religião. Como foi demonstrado são inúmeras as citações que remetem ao pensamento kantiano a fim de reforçar essa tese. No entanto, retomando o que já fora citado, Müller absorve Kant e se apropria criativamente de seu pensamento; às vezes se mostra inclinado a admitir a categoria de infinito. Não obstante, admite que não é possível tal tarefa e reafirma sua postura kantiana no horizonte de uma experiência possível. Por fim, principalmente em *Lectures On The Origin And Growth Of Religion As Illustrated By The Religions Of India*, aceita a teoria kantiana, mas ressalta que há algo de irresistível no ser humano que o faz perceber o infinito em meio ao finito.

Enfim, esta investigação propõe que Max Müller acolhe certas propostas kantianas e que não há uma ruptura entre filosofia e ciência da religião em Max Müller o que não diminui a importância da ciência nascente. É no movimento dialético entre filosofia e as novas tendências e descobertas do séc. XIX – principalmente a ciência da linguagem – que permitem o surgimento da nova ciência. Essa aproximação é importante para elucidar os primórdios da ciência da religião, elucidar seus fundamentos e permitir novas abordagens.

#### REFERÊNCIAS:

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Friederich Max Müller. 2 ed. New York: Macmillan and co. Ltd. 1922, translator's preface XXXIV.

KITAGAWA, Josepy M; STRONG, John S. *Friedrich Max Müller and the comparative study of religion*. In: **Nineteenth century religious trough in the west**. Cambridge University Press, 1985.

MÜLLER, Max. *Collected Works of the right hon F. Max Müller*. Lectures on the origin and Growth of Religion. Londres/Bombain: Longmans, Green, and Co. 1901.

MÜLLER, Max. *Lectures of the Science of religion*. Cambridge: H.O. Houghton and Company, 1872.

MÜLLER, Max. "Why I Am Not an Agnostic." In F. M. Müller (ed.), **Last Essays: Second Series**. New York: Longmans, Green & Co. 1901.

STRENSKI, Ivan. Max Müller. *A ciência da religião comparada e a busca por outras "bíblis" na Índia*. **REVER**. São Paulo, V. 20, n. 3, p. 251-267, set/dez 2020, p. 251.

## **PITÁGORAS E AS "FONTES ORIENTAIS" DE SUA DOCTRINA SEGUNDO DASTUR FRAMROZE ARDESHIR BODE**

*Gustavo Altmüller*<sup>281</sup>

### **Introdução**

A introdução do texto que se segue não pode ser realizada em um vácuo descontextualizante; isto é, é importante informar que sua escrita advém da comunicação apresentada no 36° Congresso da SOTER (2024). A comunicação seguiu, fundamentalmente, um itinerário de caráter expositivo: buscou-se apresentar a concepção de Dastur Framroze Ardeshir Bode sobre a maneira pela qual Pitágoras de Samos, o notório filósofo pré-socrático, nutriu-se de fontes orientais para formular sua doutrina filosófico-religiosa, além de compreender as razões que o levaram a realizar este estudo. A fonte primária que possibilitou o estudo empreendido é a transcrição de sua palestra de 1955, "Pythagoras: With Special Reference to 'The Oriental Sources of his Doctrines'", publicada nos anais do World Congress of Pythagorean Organizations, em 1957. Ao final da comunicação, sobretudo em função da sessão de perguntas e respostas, tornou-se claro que Bode não dialoga diretamente com novas abordagens para estudar a interligação entre Pitágoras e o Oriente; razão pela qual, mantendo-se fiel à proposta, este estudo não abordará dimensões como as interpretações de Martin Heidegger sobre a relação entre Filosofia Ocidental e Religiões Orientais. Caso contrário, o texto se afastaria da forma e intenção do autor original, abrindo espaço para estudos que ultrapassariam o escopo da comunicação científica e sua reprodução em anais.

### **1 Problemática**

Dastur Framroze Ardeshir Bode (1900-1986) foi um acadêmico e sacerdote zoroastriano de Bombaim (atual Mumbai), Índia, cuja vida e obra suscitaram múltiplas polêmicas. De acordo com Antia (2006), sua maneira reformada de ensinar e lidar com a religião era suficiente para que fosse criticado, boicotado e verbalmente abusado, e, por outro lado, muito elogiado como um grande erudito, capaz de interpretar o Zoroastrismo em sua forma mais pura. Seria correto afirmar, portanto, que as opiniões concernentes a essa figura eram extremamente radicais e diametralmente opostas. Evidentemente, não compete ao texto aqui desenvolvido solucionar esta questão, uma vez que o juízo quanto ao caráter de um indivíduo não é cabível à escrita de uma comunicação científica. Seja como for, sua influência e notoriedade foram tão grandes que ele participou ativamente do Primeiro

---

281 Especialista em Educação Clássica (Faculdade Serra da Mesa) e Bacharel em Filosofia (PUC-CAMPINAS). Mestrando em Ciências da Religião (PUC-CAMPINAS) – Bolsa Capes código de financiamento 001 – e-mail para contato: [altmullergustavo@gmail.com](mailto:altmullergustavo@gmail.com)

Congresso de Organizações Pitagóricas (WCPO), idealizado e organizado pelo filósofo texano Hobart Huson.

O WCPO, conforme concebido por seu idealizador, deveria restaurar a Filosofia Pitagórica, a qual, em suma, teria a função de “promover a regeneração moral da humanidade por meio da Educação” (Huson, 1957, p. 48, tradução nossa<sup>282</sup>). À esteira de Payen (1959), autor de um comentário crítico sobre os congressos do WCPO, o grupo era crítico da ideia segundo a qual a Sociedade Contemporânea seria superior à Antiga, isto é, nos termos da impossibilidade de aferir a superioridade somente em sua aceção material, uma vez que o passado resguardaria maior elevação espiritual.

Não pode ser considerado coincidente, portanto, que o início da comunicação de Bode, após uma brevíssima contextualização sobre "a era gloriosa do reavivamento da Sabedoria do Passado" (Bode, 1957, p. 81), seja seguido pela afirmação: "está perfeitamente claro que a concepção materialista da vida falhou em todos os sentidos no que se refere ao viver. A Civilização é medida em termos de desenvolvimento dos ideais, não meras expansões materiais" (*ibid*, p. 81).

Nesse sentido, Pitágoras de Samos seria uma figura cuja jornada representa, justamente, o desenvolvimento dos ideais, a despeito das precárias condições materiais da Grécia Arcaica. A proposta de Bode torna-se, então, pontuar os principais destinos de viagem de Pitágoras e indicar, a partir de fontes antigas, que, embora tenham origem indiana, são primordialmente ocidentais, quais seriam as fontes orientais da Sabedoria Pitagórica. Para tal, o autor, frequentemente, busca preencher certas lacunas nos registros com interpretações próprias.

## 2 Egito, Índia e Irã

Bode inicia seu estudo pelo caso do Egito. A leitura do autor a partir do relato de Jâmblico (*De Vita Pythagorica*, XIII) conclui que, sentando-se em meditação, Pitágoras navegou da Síria para o Egito e como ele jejuou durante a viagem. No Egito, ele teria se apresentado a Amósis; o Faraó, então, o permitiu entrar em contato com os sacerdotes de Heliópolis. Os sacerdotes testaram Pitágoras e dificultaram sua entrada na ordem, pois havia a necessidade de provar a sinceridade e dedicação. Após sete anos, o sâmio foi iniciado nos mistérios Egípcios.

---

282 Todas as traduções são de autoria nossa, exceto quando mencionado o contrário.

Subsequentemente, o autor indica as prováveis conquistas de Pitágoras no Egito: aprendeu a escrita epistográfica, hieroglífica e simbólica dos Egípcios; aprendeu história; aprendeu teologia, mística, imortalidade da alma, astronomia e geometria. (Bode, 1957, p. 89)

A abordagem de Bode é, notoriamente, sumária e compilatória. Noutros termos: o autor compila relatos de autores da antiguidade tardia para solidificar, mediante exemplos, a tese segundo a qual foi a educação Oriental que permitiu o advento da Filosofia Ocidental.

Posteriormente, o autor indica as influências Indianas sobre Pitágoras. Segundo Bode, Pitágoras, em sua jornada, passou pela Índia, onde entrou em contato com os Brâmanes, sábios da região, e com os Gimnosofistas, por ele descritos como Filósofos ascetas. É notável, ademais, a ausência de uns personagens específicos, apenas o apontamento geral destes dois grupos. Supostamente, o primeiro grupo compartilhou, com Pitágoras, ensinamentos sobre a alma, exercícios corporais, as dificuldades da vida, e o destino da alma após a morte. Inspirado por essas doutrinas, Pitágoras valorizou a prática do silêncio e da meditação, acreditando que essas práticas eram essenciais para purificar a mente e buscar uma conexão pura com o divino. Além disso, é dito que Pitágoras se submeteu a práticas rigorosas de ascetismo, como se isolar em uma câmara subterrânea, uma prática semelhante às técnicas, de personagens não mencionados, da Índia (Bode, 1957, p.89-90).

Essa seria a origem da ideia pitagórica segundo a qual a vida deve ser conduzida de maneira séria e disciplinada, seguindo práticas que ajudassem a libertar a alma do ciclo de renascimentos e a alcançar a bem-aventurança divina. Bode, aqui, afasta-se da interpretação de Hobart Huson (1947, p. vii) segundo o qual Pitágoras não acreditaria no ciclo de reencarnações e transmigrações.

Bode inicia a seção sobre o Irã de maneira polêmica: “Os biógrafos de Pitágoras afirmam positivamente que o Filósofo grego estava intimamente familiarizado com um sábio Zoroastriano iraniano de sua época, chamado Zaratustra” (Bode, 1957, p. 90). O gênero literário biográfico não representa corretamente o conjunto de textos empregados pelo autor para elaborar esta asserção; vale-se de Apuleio (Florida), Platão (República), Clemente de Alexandria (Stromata), dentre outros autores cujo intuito central não é biografar Pitágoras.

Independente desta imprecisão, o autor visa consolidar a tese segundo a qual os *Magi* persas são comparáveis ao Filósofo Pitagórico. Aqui, o autor depende da interpretação de Educação

Pitagórica como preparatória à Metafísica, isto é, a Sabedoria das Leis Eternas que, segundo o autor (*ibid*, p. 81) é o que define a atividade dos *Magi*. Hobart Huson, o fundador do congresso, afirma o seguinte sobre a Educação Pitagórica:

Aprendizado, Conhecimento e Sabedoria são as três divisões da Instrução. O Aprendizado é superficial, e consiste nas coisas que memorizamos e decoramos. Conhecimento é substancial, e consiste nas coisas que conhecemos, não somente nas coisas que acreditamos. Conhecimento é poder: para o bem ou para o mal. Sabedoria supera todas as demais, sendo a essência extraída da experiência. Através da Sabedoria nós entendemos todas as coisas: pela Sabedoria todas as coisas são restauradas (Huson, 1947, p. 4).

Dessa forma, os *Magi* adentrariam no conteúdo próprio da Sabedoria, isto é, da essência das coisas.

O autor prossegue de modo a tornar Pitágoras similar a sua concepção de Zoroastrismo.

Pitágoras instruía as pessoas a falar a Verdade, pois acreditava que isso as tornava mais semelhantes a Deus, conforme ele aprendeu dos Magos zoroastrianos, que chamavam Deus de Ormazd (Ahura Mazda). Para Pitágoras, Deus era definido como "Uma Mente que comanda e que é difundida por toda parte do Mundo e através de toda a Natureza; de quem todos os animais que são produzidos recebem vida" (Lactâncio). Deus é Um, não está fora do mundo, mas inteiramente dentro dele, sendo o Princípio e o Pai de todas as coisas. O Deus de Pitágoras era o Mônada, ou o Uno que é Tudo, descrito como a Mente Suprema distribuída por todo o Universo, a Causa, a inteligência e o Poder dentro de todas as coisas. Ele afirmou que o movimento de Deus é circular, seu Corpo é composto da substância da Luz, e seu Espírito é composto da substância da Verdade. A última fonte de sabedoria que os pitagóricos reconheciam era a Mônada, o átomo permanente e misterioso. A firme defesa de Pitágoras do monoteísmo puro demonstra a grande influência do monoteísmo da religião de Zaratustra em sua Filosofia Bode, 1957, p. 92).

### 3 Conclusão

Bode, em sua comunicação, aponta à concepção orientalizante do surgimento da Filosofia. Não é cabível, aqui, julgar se a tese segundo a qual a Filosofia ocidental dependa, em sua gênese, do contato com o Oriente é verdadeira ou falsa, uma vez que o intuito delimita-se na exposição da comunicação deste autor.

Sucedo, porém, que reside no texto, de maneira implícita, a ideia segundo a qual a Metafísica Pitagórica seja epistemologicamente muito similar à Teologia Zoroastrista, sobretudo da maneira pela qual Bode a compreende.

## Referências

ANTIA, Kersey. **A Brief Biographical Sketch of Dastur Bode** (May 10, 1900-February 2, 1986). Disponível em:

[https://www.avesta.org/antia/A\\_Brief\\_Biographical\\_Sketch\\_of\\_Dastur\\_Bode.pdf](https://www.avesta.org/antia/A_Brief_Biographical_Sketch_of_Dastur_Bode.pdf). Acesso em: 19 ago. 2024.

BODE, Dastur Framroze Ardeshir. **Pythagoras**: with special reference to the oriental sources of his doctrines. In: SAKELLARIOU, George (eds.). Proceedings of the Congress Held in Athens, Samos, and Brussels july-august 1955. World Congress of Pythagoren Organizations: Grécia, 1957. p. 81-99.

HUSON, Hobart. **Pythagoron**: the religious, moral and ethical teachings of Pythagoras. 1947. Reimpressão, Whitefish: Literary Licensing, 2011.

HUSON, Hobart. **The Story of Pythagoras' School on Samos**. In: SAKELLARIOU, George (eds.). Proceedings of the Congress Held in Athens, Samos, and Brussels july-august 1955. World Congress of Pythagoren Organizations: Grécia, 1957. p. 43-53.

PAYEN, Jacques. **V. Capparelli, Il tenore di vila pitagorico ed il problema della omoiosis**. In: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, tome 12, n°4, 1959. p. 370. Disponível em:<[https://www.persee.fr/doc/rhs\\_0048-7996\\_1959\\_num\\_12\\_4\\_3791](https://www.persee.fr/doc/rhs_0048-7996_1959_num_12_4_3791)>. Acesso em: 20. mar. 2023.



## DE QUE MODO AS VERDADES REVELADAS SÃO RACIONAIS?

*Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes\**

**Resumo:** Verdades reveladas (ou a Revelação mesma) constituem o núcleo essencial da fé cristã. Tais verdades estão além da razão natural, portanto, não podemos entendê-las em definitivo. Passamos a ter um problema sério quando a religião nos diz para, mesmo sem conseguir compreendê-las, aceitá-las. Entretanto, como podemos aceitar algo que transcende nossa racionalidade e continuarmos a nos definir como racionais? Nosso objetivo é desenvolver um argumento advogando que as verdades reveladas não comprometem a racionalidade, ou seja, há aval epistêmico para um racionalista aceitar a fé revelada. Certamente, esse racionalista não pode ser um evidencialista, por isso, nosso primeiro passo será uma crítica ao evidencialismo e sua defesa de uma epistemologia neutra, a saber, livre de pressupostos. Em seguida mostramos que o tipo de crença que temos, em termos mais filosóficos, nossa metafísica ou cosmovisão pode nos levar a uns ou outros tipos de conhecimentos. Então, discuto que a crença na revelação cristã nos levou a ideias como o big bang, a liberdade pessoal, de filosofia da história, igualdade entre as pessoas e fraternidade universal. Ora, se ninguém contesta a racionalidade dessas ideias, que em sua gênese são provindas da revelação religiosa, como não conferir racionalidade à revelação? Isso pode ser feito se abandonarmos, justificadamente, o evidencialismo, e julgarmos uma ideia por seus resultados (pragmatismo).

**Palavras-chave:** religião; razão; evidencialismo; verdades reveladas.

### Introdução

As relações entre fé e razão são vistas em geral por diferentes gradações entre os dois extremos do racionalismo e do fideísmo. Para o racionalista a fé deve ser regulada ou governada pela razão. Um exemplo clássico é o de Kant (2024) que entende a religião nos limites da simples razão. Por outro lado, o fideísmo afirma que a fé sempre transcende a razão não podendo por ela ser limitada, nem absorvida, podendo, inclusive, ser contrária à razão, que, em última instância, a fé é irracional. A posição padrão é a de Kierkegaard (2001) que nos fala do sacrifício de Isaac e nos convida ao “salto da fé” ou o clássico “creio porque é absurdo” de Tertuliano.

Racionalistas como Locke (2023) não têm dúvidas que tudo aquilo que é por Deus revelado seja verdadeiro, mas precisamos nos certificar de que aquilo foi, de fato, uma revelação divina. Um critério é o de que as verdades fundamentais conhecidas pela razão não podem ser contrariadas pelas verdades de revelação. Nesse sentido a fé seria um conjunto de saberes comunicados por Deus que têm de se submeter ao controle da razão. O problema é que se essa postura está certa, as verdades do

---

\* Doutor em Filosofia e Pós-Doutorando em Teologia, PUC-SP/UEPB, iriocoutinho@gmail.com

cristianismo estão erradas, dado que as mesmas não podem passar por esse tipo de crivo da razão. A questão da trindade, que é essencial ao cristianismo tal como se apresenta (inclusive depois da Reforma), não poderia ter lugar, pois contraria flagrantemente a lógica que nega a possibilidade de algo ser um e três ao mesmo tempo.

A tentação é a de afirmar que a fé é algo estranho à razão e cair no irracionalismo que muitas vezes é identificado com o fideísmo. É Stephen Evans (2005, p. 333) quem nos fala de Lev Shestov o qual “parece afirmar que há de fato uma contradição entre a razão humana e a fé religiosa, e conclui que o crente deve escolher a fé, mesmo que isso signifique que ele ou ela deve rejeitar os princípios da lógica”. Não queremos cair no fideísmo radical para preservar verdades fundamentais do cristianismo, então precisamos entender se o racionalismo pode compactuar com as verdades reveladas. O tipo de racionalismo mais popular deriva de uma epistemologia evidencialista, vamos a ela.

## **1 O Problema do Evidencialismo e o Giro Pragmático**

O evidencialismo critica as crenças religiosas por elas não apresentarem evidências de sua validade. Tais evidências são formadas por crenças básicas que devem ser de tipo lógico ou empírica. O problema do evidencialismo está em que não encontramos proposições de tipo lógico ou empírica de qualquer gênero, que nos afirmem que crenças básicas têm de ser de tipo lógico ou empírico, o que o leva a uma evidente contradição. Também não conhecemos, até hoje, crenças que sejam de tipo básico. Popper (2008, p.44-46) aborda essa dificuldade já na introdução da *Lógica da Pesquisa Científica* com o problema da base empírica e Wittgenstein (2017) no *Tractatus* não “mostrou” nenhuma. As ideias claras e distintas de Descartes, as impressões fortes de Hume ou os enunciados protocolares dos positivistas lógicos, nem de longe são aceitas por qualquer consenso.

Para os evidencialistas, é necessária uma epistemologia “neutra” capaz de avaliar a verdade ou pelo menos a racionalidade das afirmações. Segundo Plantinga (2016), tal postura epistemológica é impossível e está além de nossas capacidades. Como uma epistemologia livre de pressupostos (neutra) não pode ser alcançada, a avaliação das crenças religiosas ficaria inviável. A epistemologia reformada critica essa exigência e defende que as crenças religiosas seriam de tipo básico. Ora, se temos um problema histórico com as ditas “crenças básicas”, tomar as crenças religiosas como básicas, com quer Plantinga, só agrava a situação.

É certo que tudo o que podemos saber do mundo depende de nossas capacidades e crenças. O tipo de crença que temos, em termos mais filosóficos, nossa metafísica ou cosmovisão pode nos levar a uns ou outros tipos de conhecimento<sup>283</sup>. A crença cristã de que o mundo foi criado e que somos filhos de Deus, nos levou ao big bang, a ideia de liberdade pessoal, de filosofia da história, igualdade entre as pessoas, fraternidade universal, entre outras<sup>284</sup>.

Não podemos avaliar uma ideia pela sua simples origem. Isso é o que o evidencialismo-fundacionista deseja, mas podemos, numa virada pragmática, avaliar uma ideia pelas suas consequências (isso também se aplica à ciência). Se a origem de todas essas ideias, das quais não queremos abrir mão, é religiosa<sup>285</sup>, é inevitável a implicação de que há uma racionalidade própria na religião, de que a fé cristã seja, ela mesma, imbuída de algum tipo de razão. É nessa direção que podemos ir para afirmar que as verdades reveladas são razoáveis. Não é irracional aceitá-las.

## 2 O Fideísmo Moderado

A postura de Agostinho pode ser denominada de fideísmo moderado ao entender que é necessário crer para compreender, ao mesmo tempo em que precisamos compreender para crer. Em Agostinho temos algo como um ciclo que visa relacionar razão e fé num encadeamento de interdependência. Só podemos entender a racionalidade da fé, se tivermos essa mesma fé<sup>286</sup>. Aqui, de certa forma se compartilha da ideia de Plantinga de que a fé seja uma crença básica, mas também se acolhe o argumento de

William Wainwright [que] articulou uma forma de evidencialismo que vê a fé religiosa como baseada em razões, mas afirma que pode ser necessário que a fé esteja presente em um indivíduo para que esse indivíduo compreenda essas razões ou veja sua força como evidência (Evans, 2005, p. 335).

---

<sup>283</sup> Karl Popper (2008, p.40) pensa que: “as descobertas científicas não poderiam ser feitas sem fé em ideias de cunho puramente especulativo e, por vezes, assas nebulosas, fé que, sob o ponto de vista científico, é completamente destituída de base e, em tal medida, é metafísica”.

<sup>284</sup> Todas essas ideias têm seu melhor acabamento na modernidade. Isso nos ajuda a formar uma percepção de que a modernidade não é, necessariamente, a negação da religião em sua totalidade, mas sua incorporação, no sentido de que ela torna-se fonte, quando a própria racionalidade moderna se nutre de conteúdos formulados inicialmente pela religião (c.f. Mendieta, 2001, p. 112).

<sup>285</sup> Para aprofundar esse assunto recomendamos nosso artigo: Contribuição da Racionalidade Religiosa às Racionalidades Científica e Filosófica. Publicado na Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília: v.7, n.1, Julho de 2020.

<sup>286</sup> A fé é uma virtude teologal, ou seja, é dada por Deus. Refletir sobre a definição de teologia nos ajuda a entender que essa fé implica uma racionalidade. “O que é a teologia? O encontro de Atenas e Jerusalém, vem a dizer Bento XVI. A alegação, desconhecida na Alta Idade Média, de que Deus é razoável e de que com um Deus razoável se pode raciocinar” (Juaristi, 2008, p.142).

Stephen Evans pretende analisar as alegações feitas pelos fideístas moderados. Para ele os argumentos mais razoáveis giram em torno da ideia de limites da razão humana. Afirmar que a razão humana tem limites é uma ideia muito bem aceita em nossos dias e não necessariamente nos compromete com o irracionalismo.

Tomás de Aquino e Kant são dois filósofos clássicos que defendem que nosso conhecimento é limitado, finito. Dessa forma, para Tomás de Aquino podemos acreditar nas verdades reveladas por Deus, porque elas complementaríamos nosso conhecimento que é, desde sempre, limitado. Um exemplo é a encarnação de Cristo que não pode ser objeto de razão, só sendo possível esse conhecimento pela revelação divina. Kant não necessita que se creia na existência de uma vida após a morte para que ajamos eticamente, basta seguir o imperativo categórico. Contudo, defende que tal crença, revelada pelo cristianismo, faça parte do sistema de sua ética, pois sem o mesmo a questão da compatibilização da moral com a felicidade não seria possível. É a própria razão que reclama<sup>287</sup> essa revelação, pois não faz sentido que alguém que é cumpridor da lei moral, portanto digno de felicidade, não a usufrua em dado momento de sua vida. Como nem sempre isso acontece em nossa existência carnal, Kant precisa apelar para uma continuidade da vida após a morte para a realização dessa justiça.

### 3 Conhecimentos derivados da fé

Nessa direção, podemos afirmar, então, que há conhecimentos que para nós são derivados da fé. Mas, qual o critério para saber se esse tipo de conhecimento seria ainda conhecimento? Se você afirma que o critério seria a verificação daquela verdade, você estaria comprometido com um tipo de conhecimento específico, o científico, pois esse é o único tipo de conhecimento passível de confirmação empírica. Ora, Deus nunca nos revelou verdades científicas. A cultura judaica antiga era totalmente estranha à filosofia grega precursora das ciências. Esse tipo de conhecimento não é científico, portanto não pode ser submetido aos cânones de julgamento de qualquer tipo de verificacionismo. Quanto à possibilidade de que Deus nos revele verdades que não possamos conhecer por nós mesmos, Stephen Evans (2005, p. 337) assim se expressa: “Não vejo nenhuma razão *a priori* para que isso não seja possível. Há uma gama de possibilidades para a relação entre tais verdades

---

<sup>287</sup> Habermas vai na mesma toada de Kant. A filosofia moral até hoje não encontrou vias seguras para pensar a obrigatoriedade moral, sem ao mesmo tempo intuir um Deus que chancelasse essa exigência. Contudo, essa intuição tem valor instrumental, cuja função é robustecer a moral prescrita pelas faculdades racionais originárias do homem (c.f. Habermas, 2007a, p. 239).

reveladas e a razão humana”. A razão humana, inclusive, é capaz de desenvolver argumentos favoráveis às verdades reveladas, embora nunca sejam conclusivos, segundo são Tomás. Um bom exemplo é o livre-arbítrio. A fé judaico-cristã nos revela que somos livres, confiando nisso podemos construir argumentos para encontrar, ainda que aproximadamente e de forma contestável e imprecisa, contando com os instrumentos de nossa racionalidade, essa verdade. A revelação aponta a direção por onde nossa razão pode ir, e nossa razão nos ajuda a melhor compreender a revelação. As verdades reveladas são sempre de alguma forma compreensíveis, essa é a tarefa da teologia e, de certo modo, da Filosofia da Religião.

Necessitamos da revelação, por exemplo, para a satisfação total do mistério do homem. Tal mistério só se resolve no mistério de Cristo, e o mistério de Cristo se conhece pela fé. Não que a fé resolva o mistério, esse continua a ser mistério, mas a fé é capaz de acolhê-lo e, através dele, compreender o homem. Aqui a razão encontra um impulso em seu labor investigativo. Pelo dom de Deus deve seguir seu caminho de busca e investigação tendo por limite apenas suas próprias forças. A revelação impele a razão a ir adiante por apresentar Jesus Cristo como verdade última. Diz João Paulo II (2010, n. 20): “Em resumo, pela razão o homem alcança a verdade, porque, iluminado pela fé, descobre o sentido profundo de tudo e, particularmente, da própria existência”. Assim, o papel da fé é o de iluminar a razão. A razão no homem é incapaz de alcançar o cume da verdade por si mesma, necessitando da fé para tanto. Uma razão solitária, pode mesmo se perder em seu processo de investigação e não chegar a seus objetivos. Assim, a razão que busca seu apoio na revelação nunca se afasta do “que é belo, bom e verdadeiro.” (João Paulo II, 2010, n. 21). A busca pela verdade feita pelo homem não se reduz a verdades científicas, mas também a verdades sobre sua existência e valor.

## **Conclusão**

São essas verdades reveladas e acolhidas por nós que nos renovam o ânimo para continuar a confiar em nossas potências racionais. A fé requer de nós uma transição quântica (um salto) que é uma descontinuidade que nos coloca em outro patamar. Só quando chegamos nesse novo orbital e desfrutamos da amizade de Deus, podemos ver luz onde só parecia haver trevas. Ele é o próprio logos que se dá no mais íntimo de nós nos dizendo quem somos e, portanto, o que devemos fazer.

É o Deus que se revela a si mesmo a nós, para então nos revelar suas e nossas verdades. Conosco se comunica nos dando aquilo que não somos por nós mesmos capazes de conseguir. Nossa

razão é limitada, dado que somos seres limitados no espaço e no tempo (não somos Deus) e por isso podemos desconfiar da razão humana. Desconfiança essa que só não se converte em niilismo da inteligência, se acreditarmos na promessa feita pela própria verdade que é Deus.

### Referências

- EVANS, Stephen. Faith and Revelation. In: WAINWRIGHT, William. **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**. New York: Oxford University Press, 2005. páginas 323-343.
- GOMES, Irio (2020). Contribuição da Racionalidade Religiosa às Racionalidade Científica e Filosófica. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v.7, n.1, p.73-95, Julho 2020.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- JUARISTI, Jon. Teología. In: RATZINGER, Joseph. et all. **Dios salve la razón**. Madrid: Encuentro, 2008. páginas 141-143.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. São Paulo: Vozes, 2024.
- KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Curitiba: Editora Hemus, 2001.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2023.
- MENDIETA, Eduardo. **Guerra, paz y Europa**. Ensaio sobre religião, teologia e racionalidade. Madrid: Ed. Trotta, 2001.
- PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e Crença Cristã**. Brasília: Academia Monergista, 2016.
- POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico - Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2017.

**DA MORTE DE DEUS À CARIDADE: CRISE DA RAZÃO E HISTORICIDADE EM  
GIANNI VATTIMO**

*Lucas Pereira da Silva Freitas<sup>288</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação explora a intersecção entre a filosofia de Gianni Vattimo e a crise da razão na pós-modernidade. Analisando a noção da “morte de Deus” enquanto fenômeno que nos leva a reencontrar um Deus da esperança, este estudo busca compreender como Vattimo propõe a superação da metafísica tradicional, substituindo-a por uma ética baseada na caridade e na abertura ao outro. A hermenêutica filosófica, método central desta investigação, permite uma abordagem interpretativa que ilumina a historicidade, contingência, linguagem e subjetividade, aspectos essenciais para a compreensão da condição humana contemporânea segundo Vattimo. A “morte de Deus”, inicialmente proposta por Nietzsche, é reavaliada por Vattimo no contexto da secularização e do declínio das grandes narrativas metafísicas que estruturaram a civilização ocidental. O autor italiano argumenta que a morte de Deus não deve ser vista simplesmente como um evento negativo ou catastrófico, mas como uma oportunidade para repensar a ética e a existência humana. Neste sentido, ele propõe que a caridade, entendida como um amor ao próximo desprovido de interesses egoístas, pode emergir como um novo paradigma ético que transcende a violência inerente às estruturas metafísicas tradicionais. A crise da razão, característica da era pós-moderna, é central para a filosofia de Vattimo. Ele questiona a capacidade da razão moderna de fornecer uma base sólida para a ética e a metafísica, sugerindo que a racionalidade deve ser recontextualizada à luz da historicidade e da pluralidade de interpretações possíveis. A hermenêutica e o niilismo, enquanto perspectivas filosóficas, permitem a Vattimo explorar essa multiplicidade de significados e afirmar que a verdade não é única e universal, mas sim histórica e contingente. A historicidade do sujeito, outro ponto crucial na obra de Vattimo, desafia a concepção cartesiana de um sujeito universal e atemporal. Em vez disso, Vattimo sustenta que a subjetividade é formada e reformada continuamente através da interação com a tradição e a cultura. Este processo hermenêutico de autoconhecimento é fundamental para entender como os indivíduos podem encontrar sentido e orientação em um mundo onde as certezas metafísicas tradicionais foram desmanteladas. Ao aplicar a hermenêutica filosófica aos estudos de ciência da religião, esta comunicação ilumina a relevância contemporânea da obra de Vattimo. Sua proposta de uma ética da caridade oferece uma alternativa viável à violência metafísica, sugerindo que a verdadeira compreensão e aceitação do outro e a abertura a vozes dissidentes só podem ser alcançadas através de um comprometimento genuíno com a historicidade e a pluralidade das interpretações humanas. Assim, Vattimo contribui significativamente para o debate sobre a crise da razão e a busca por um novo fundamento ético-religioso na era pós-moderna. Logo, a filosofia de Vattimo oferece uma resposta provocativa e profundamente humanista às questões urgentes da nossa época. É através da hermenêutica filosófica que o autor trará à tona a concepção de um “Pós-Deus”, que não mais entifica o ser, estabelece uma relação estética de ornamento, reinterpretando a relação entre a razão, a ética e a religiosidade. Ele propõe a caridade, na concepção de Kénosis, como o caminho para uma convivência mais justa e compassiva.

---

<sup>288</sup> Professor de Sociologia, Filosofia e História na Secretaria de educação do Estado de São Paulo. Licenciado e Bacharelado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Tecnólogo em Gestão de Recursos Humanos pelo SENAC, Licenciado em Filosofia pela CLARETIANO, Graduando em História e Letras- Inglês pela Faculdade IBRA e Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: lucas.psf2@puccampinas.edu.br

**Palavras-chave:** morte de Deus; caridade, kénosis; historicidade; niilismo.

## INTRODUÇÃO

A concepção de Gianni Vattimo a respeito do aforismo 125 de “A Gaia Ciência” de Friedrich Nietzsche e as discussões frente a teologia são uma abertura do tempo e da história, para fora de uma linha linear da proposta metafísica, o que nos encaminha para a pós-modernidade a partir do niilismo de Nietzsche. Para Vattimo (2004, p. 11), o cristianismo pode ser reinterpretado à luz da “morte de Deus”, sob a conjuntura da situação de crise racional que estamos, a niilista, do declínio das metanarrativas absolutas e autoritárias da modernidade. O Cristianismo tem sua consistência no amor, na caridade, pela Kénosis, não devendo se limitar à instituições religiosas. Deve abraçar a incerteza e a fluidez, sendo assim, deve tomar a proposta paulina de enfraquecimento de Cristo da qual nos libertou da concepção do “esquecimento do ser”, a do enfraquecimento, não uma verdade herdada pela tradição filosófica, Cristo nos deixou o legado do pedido de sua mensagem, que é também uma verdade profundamente política e ética, evoca portanto a condição mundana, Jesus se tornou humano quando veio até nós, se enfraqueceu, esteve sob a Kénosis, criou a abertura para a alteridade.

Por isso, apesar das analogias, o sentido em que entendo aqui secularização como uma via positiva de desenvolvimento do cristianismo na história é diametralmente oposto ao dos teólogos dialéticos: a secularização não tem como consequência revelar de uma forma cada vez mais plena a transcendência de Deus, purificando a fé de uma relação demasiado estreita com o tempo, as expectativas de aperfeiçoamento humano, as ilusões acerca de um progressivo esclarecimento da razão. É, pelo contrário, um modo em que a *kénosis*, iniciada com a encarnação de Cristo – e já antes com o pacto entre Deus e o <<seu>> povo – continua a realizar-se em termos cada vez mais claros, prosseguindo a obra de educação do homem para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social. (VATTIMO, 1998, p. 41)

Vattimo irá relacionar que é ali, no novo testamento que a secularização moderna tem sua base, para criar abertura para vozes dissidentes, uma “hermenêutica fraca”, a conversão para a possibilidade de diálogo entre religiosos e não religiosos e também a rememoração das cicatrizes da metafísica, já que a violência religiosa está diretamente relacionada à tradição metafísica, do encontro do *ser* para com o *ente*, dos valores absolutos, do pensamento forte, o que não nos deixa escolha, a não ser criar possibilidades estéticas que nos deem possibilidades de guiar-se pelo niilismo e ao cristianismo secularizado, já que o cristianismo é de fato a religião que mitiga a violência, pois o mito do sacrifício já foi superado e deixa o legado da esperança.



## 1 – A ONTOLOGIA DE VATTIMO E A MORTE DE DEUS ENQUANTO CAMINHOS DA SECULARIZAÇÃO

Vattimo elaborou seu principal conceito, o de “pensamento fraco”, conjuntamente de Pier Aldo Rovatti, este evoca a concepção ontológica herdada por Martin Heidegger e Hans Georg Gadamer. De acordo com Vattimo (2018, p. 102): “O pensamento fraco recebeu esse nome somente no outono de 1979, e se tornou o título de um livro coletivo – parece incrível hoje que todos fujam dele como da peste – organizado por Pier Aldo Rovatti e por mim em 1983.” O pensamento fraco é a ideia hermenêutica de não tomar o ser como absolutamente dado, dá espaço para linguagens, se dá pela secularização e sua conversão em prol de vozes dissidentes e do legado da filosofia relativista de Friedrich Nietzsche - a de que não existem verdades, apenas interpretações. Para Vattimo, *ser* é contingência, pluralidade, se dá enquanto evento e se manifesta na linguagem, diferente da visão idealista, pode ser tomada sem a necessidade de um *ente*. Vattimo criticava a visão moderna do sujeito como um agente autônomo e racional, capaz de acessar verdades objetivas e universais. Ele sugere que essa concepção do sujeito como o ápice da racionalidade e da verdade ignora a diversidade e a historicidade das experiências humanas. Para Vattimo (1987, p. 11), o sujeito é situado historicamente e moldado por contextos culturais, históricos e linguísticos específicos.

Para Vattimo, a realidade não é algo objetivo e não podemos a conhecer diretamente como propõe a ciência moderna cartesiana, o que importa é o que fazemos a realidade, essa se dá enquanto interpretação e está mediada pelas nossas perspectivas culturais, históricas e linguística, logo, a verdade não é uma correspondência exata entre a linguagem e um mundo objetivo. É nessa chave que está a conciliação ontológica da Morte de Deus, é niilismo, todas as verdades e valores são contingentes e os valores estão na prática da interpretação.

O que acontece na ciência é semelhante ao que ocorre em nossa linguagem cotidiana: nós a herdamos juntamente com todas as outras formas da nossa existência e é somente com base nela que experimentamos as coisas do mundo. Filósofos e linguistas há muito já abandonaram a idéia de que primeiro vemos as coisas e depois lhes atribuímos nomes. Em vez disso, já encontramos o mundo disposto em formas, palavras e estruturas gramaticais segundo as quais o ordenamos, caso contrário, tudo nos pareceria uma confusão indistinta. (VATTIMO, 2004, p. 14)

É na morte do Deus absoluto que vozes dissidentes e a autenticidade se manifestam, há agora um sentido agregador entre religiosos e não religiosos, a interpretação, a queda das verdades e dogmas absolutos. Nossa experiência é linguística e nossa existência histórica, sendo assim, não há maneira de

ultrapassar a linguagem e alcançar o “todo” como realidade. A era pós-moderna tornou extinta a concepção de verdade universal e que esta representaria a verdade como ela é. A interpretação tem tomado o lugar da universalidade, criando abertura para a alteridade e dá a religião a possibilidade de se espalhar pelo amor.

É na pós-modernidade que Vattimo vê uma oportunidade de superar as estruturas metafísicas rígidas através da valorização da pluralidade e da diversidade de perspectivas. O *ser* enquanto construção interpretativa se desdobra através de múltiplas máscaras sociais e pessoais, refletindo a natureza contingente e fluida da identidade humana. A historicidade se dá enquanto contingência do tempo enquanto cíclico – um “eterno retorno” frente a uma sociedade transparente, tudo isso na chave da kénosis, a da saída da condição metafísica (ampliação da realidade). Portanto, o *ser* não é fixo, é processo de desvelamento (aletheia) que acontece no tempo, a linguagem não deve ser entificada enquanto forma concreta e objetiva.

O que queremos aqui constatar é que a morte de Deus não é apenas um evento teológico, mas um conceito filosófico que abrange a crise da metafísica e a secularização na modernidade. Isso implica não apenas o declínio do Deus teológico cristão, mas também a queda de qualquer fundamento metafísico violento que tenha sustentado a visão de mundo ocidental por séculos.

O significado do anúncio nietzschiano da morte de Deus é algo que todos conhecem bem. A crença em Deus foi um fator poderoso de racionalização e disciplina que permitiu ao homem sair da selva primitiva do *bellum omnium contra omnes*, além de ter favorecido a constituição de uma visão “científica” do mundo, que abriu à técnica, com seus efeitos de assegurar e facilitar a existência. E é precisamente por isto que o homem “civil” de hoje não sente mais a necessidade de crer em Deus e que tal crença passou a ser vista como uma mentira inútil e obsoleta por parte, justamente, daqueles a quem, em nome dele, foi sempre ordenado não mentir. Esta é a razão pela qual, segundo Nietzsche, foram os fiéis que matam Deus. (VATTIMO, 2004, p. 21)

A secularização é o processo da morte de Deus, representa o desencantamento do mundo, onde explicações religiosas e metafísicas perdem a influência frente ao avanço da ciência, da tecnologia e da racionalidade, também é aqui que haverá uma transformação profunda na ética e na política, pois essas desafiam as estruturas tradicionais e abrem espaço para a era do *Mass Media* e divulgação das mídias, que embora não completamente democratizadas, participam ativamente das redes. Ao mesmo tempo, a Morte de Deus não encerra os discursos religiosos, abre caminho para novas espiritualidades e experiências religiosas, nos convida a refletir sobre a pluralidade de valores e culturas na modernidade tardia.

## 2 – CRISE DA RAZÃO E DO SUJEITO, HISTORICIDADE E NIILISMO

Na pós-modernidade a crise da razão e a historicidade desempenham papéis cruciais sob a interpretação filosófica atual, especialmente quando vista através da lente do pensamento fraco. O pensamento fraco enquanto hermenêutica, propõe uma abordagem inovadora na religião, destacando a eliminação dos fundamentos (Grund) como necessária para enfrentar o niilismo atual que nos paira. O niilismo não é um vazio absoluto, mas uma condição que permite a emergência de múltiplas interpretações e significados historicamente situados. A crítica de Vattimo à razão moderna sugere que esta atinge seus limites quando não consegue mais oferecer respostas definitivas sobre a verdade e a realidade. A verdade se manifesta dentro da história e é moldada pela interpretação subjetiva, desafiando a visão tradicional da razão como um meio objetivo de alcançar universalidade. O niilismo não é uma condição de fim em si mesmo, mas sim um ponto de partida para uma nova compreensão da religião, dando a possibilidade dos indivíduos se libertarem de sistemas de crenças rígidos e absolutos, e abraçando uma visão mais historicamente consciente da fé.

O pensamento fraco era, portanto, uma teoria forte, uma proposta filosófica forte. E – parecia-nos – também muito civilizada, muito “razoável”, muito “dialógica”, muito pouco arrogante, visto que, além do mais, uma parte integrante do pensamento fraco era e é a predileção por uma ética não agressiva. No entanto, desencadeia-se um fim do mundo. (VATTIMO, 2018, p. 104)

Vattimo herdou de Heidegger a discussão sobre a crise do sujeito na filosofia contemporânea, uma concepção que rejeita a concepção do sujeito como um indivíduo autônomo e separado do mundo. O ser humano é *Dasein*, um ser-no-mundo cuja existência é inseparável do contexto em que está imerso. A crise do sujeito surge da ascensão da técnica moderna (Ge-Stell), que transforma o ser humano em mero recurso explorável e manipulável, reduzindo sua identidade a funções dentro de um sistema utilitário. A crise do sujeito não é apenas uma crise de identidade, mas uma crise de representação, na qual as máscaras sociais e pessoais se tornam formas performáticas de identidade, esse fenômeno não é um declínio, mas uma oportunidade de emancipação e transformação pessoal e social, abrindo caminho para uma ética da abertura e da tolerância diante da complexidade do mundo contemporâneo, logo, todo o dilema cartesiano metafísico é abandonado, dando ênfase a pluralidade da experiência humana para fora das estruturas rígidas de identidade e verdade.

### 3 – PROBLEMÁTICA – TENSÃO DA SECULARIZAÇÃO RADICAL

Apesar das implicações para a teologia cristã e o pensamento religioso pós-moderno da presente pesquisa, é possível identificar um viés na análise que tende a valorizar excessivamente a perspectiva de um cristianismo secularizado e relativista, tal como proposto por Vattimo. Esse enfoque, embora coerente dentro da linha interpretativa adotada, é frequentemente acusado de cair em uma visão unilateral que subestima as complexidades e as potenciais limitações da proposta de um "Deus fraco" e de uma religião destituída de fundamentos institucionais, de maneira a cair em uma vivência religiosa que nem sempre se impregna de coesão social. Ao se concentrar predominantemente nos aspectos positivos da secularização e da pluralidade de interpretações, a proposta de Vattimo corre o risco de negligenciar os desafios e as tensões inerentes à desconstrução das verdades absolutas, especialmente no que diz respeito ao potencial enfraquecimento do papel ético e normativo da religião em uma sociedade pós-metafísica, sem de fato ter de lidar com o pensamento forte, mas implica em uma aceitação da fragilidade e da historicidade das verdades, reconhecendo que todo conhecimento é mediado por contextos culturais, históricos e linguísticos específico, sendo um possível enfraquecimento que não deve ser visto como uma perda, mas como uma oportunidade para repensar as estruturas de poder e as formas de vida, promovendo uma ética de caridade e acolhimento ao outro.

Reside aqui uma tensão: a da secularização radical do cristianismo e a preservação de seu papel ético e transformador na sociedade contemporânea. Se, por um lado, a secularização, conforme entendida por Vattimo, permite a abertura para uma pluralidade de interpretações e o enfraquecimento de dogmas rígidos, por outro, levanta-se a questão de como a caridade, um conceito central na ética cristã, pode manter sua força normativa e prática em um contexto onde a autoridade religiosa e as metanarrativas tradicionais são deliberadamente esvaziadas.

Essa problemática convida à reflexão sobre os limites da hermenêutica fraca de Vattimo: pode a caridade, enquanto ato de amor e altruísmo, subsistir como princípio ético universal em uma sociedade pós-metafísica, ou sua diluição no relativismo enfraquece sua capacidade de promover coesão social e justiça? Além disso, há o desafio de conciliar essa visão de caridade com a necessidade de estruturas institucionais e comunitárias que tradicionalmente garantiram a continuidade e a eficácia das práticas religiosas na promoção do bem comum. Em última instância, essa problemática questiona se a "morte de Deus" realmente emancipa o cristianismo, ou se, ao contrário, desestabiliza os fundamentos que permitiram sua influência ética e moral ao longo da história.

#### **4 – UM DEUS RELATIVISTA, RELIGIÃO SEM IGREJAS E A PROPOSTA DE UM CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO**

Para Vattimo (2016, p. 58), o cristianismo tradicional e institucional, baseado em dogmas rígidos e verdades metafísicas e absolutas, tornou-se cada vez mais difícil de sustenta na era pós-metafísica e pós-moderna. A proposta de uma hermenêutica fraca é a debilidade para a religião, o que significa interpretar os textos religiosos não de maneira literal e imutável, mas como expressões simbólicas e culturais que devem tornar a leitura mais flexível e adaptável das escrituras. O autor vai propor a ideia de um “deus relativista para nos salvar”, enquanto não transcendente no sentido tradicional, mas uma ideia que incorpore valores de tolerância, compreensão mútua e respeito pelas diferenças, não mais um deus da presença, mas do relativismo que não define conceitos como a religião que não pode nem deve ser conceituada.

Vista sob essa luz, a *Kénosis*, que é o próprio sentido do cristianismo, significa que a salvação consiste antes de tudo na ruptura da identidade entre Deus e a ordem do mundo real. [...] Um Deus “diferente” do ser metafísico não pode mais ser o Deus da verdade definitiva e absoluta que não admite nenhuma diversidade doutrinal. Por isso Ele poder ser chamado um Deus “relativista”. Um Deus “fraco”, se preferirmos, que não revela nossa fraqueza para afirmar-se. (VATTIMO, 2016, p. 65)

O autor defende um cristianismo sem verdade, não religioso, que implica em resgatar os aspectos éticos e humanos do ensinamento cristão, aqui também há a ideia de uma “religião sem igrejas”, sugerindo que a espiritualidade cristã pode existir para fora das instituições eclesiais formais, através de práticas individuais e comunitárias que promovem valores como compaixão, solidariedade e justiça social. Vattimo via essa descentralização como uma oportunidade para uma maior democratização da fé cristã.

#### **CONCLUSÃO**

A análise da morte de deus para Vattimo não propõe a importância da realidade concreta da religião, mas sim o que fazemos da realidade para a religião, cabendo aos agentes promoverem alteridade, caridade e a libertação da linguagem. Ao tomar a morte de Deus como um ornamento, Vattimo sugere que esse conceito não deve ser visto como uma perda trágica, mas como oportunidade para reavaliar e reinterpretar os valores humanos, sendo assim, a caridade emerge não mais como uma imposição religiosa, mas como uma escolha ética baseada na compaixão e na solidariedade entre os seres humanos, refletindo uma moralidade mais flexível e contextualizada.

Deus não é uma figura violenta emergente de uma metafísica objetivista que incide na vida humana em forma de autoritarismos religiosos e sociais, de dogmatismos e moralismos que impedem o exercício da liberdade humana. Trata-se de um Deus que não se reduz a proposições conceituais, que não impõe o medo ao ser humano, mas que interpela o ser humano ao diálogo, estimula a prática ecumênica, o diálogo inter-religioso, o comunitarismo, o respeito, o acolhimento à “outridade” diferente, possibilitando a convivência fraterna entre os seres humanos. (GONÇALVES; SOUTO, 2021, p. 2010)

Este trecho da revista PQTEO elucidada que a proposta Vattimiana é o convite de abraçar a secularização não como um abandono da espiritualidade ou da ética, mas como uma transformação que nos desafia a encontrar novas formas de sentido e conexão com um mundo pluralista em constante mudança. A era pós-metafísica nos elenca o Deus da esperança, na finitude, uma abordagem estética que resgata o potencial humano para a transformação positiva do mundo. Um Cristianismo sem fundamento institucional apurado, pautado a partir do niilismo reativo de Nietzsche, uma hermenêutica débil, onde valores éticos e simbólicos desempenham um papel central, rememorando a metafísica enquanto convalescença e dando a religião seu retorno na época da superação da metafísica.

O pensamento fraco, assim, não busca substituir o pensamento forte por uma nova doutrina, mas questiona a necessidade de verdades absolutas, propondo uma abordagem mais flexível e adaptável às complexidades da vida contemporânea. Vattimo (2016) vê essa intervenção como essencial para superar a violência e o autoritarismo inerentes às metanarrativas tradicionais, permitindo que a filosofia e a religião se renovem na era pós-metafísica. Embora o relativismo possa parecer diluir a força normativa da caridade, isso não é de fato um problema, Vattimo (2016, p. 66) sugere que ele, na verdade, cria um espaço para uma ética mais inclusiva e adaptável. Sem a pretensão de universalidade, a caridade se torna uma prática ética que se ajusta às circunstâncias e necessidades de diferentes contextos culturais e históricos, promovendo justiça social através do diálogo e da tolerância. Portanto, longe de enfraquecer sua capacidade de promover coesão social, a caridade, no pensamento de Vattimo, ganha uma nova vitalidade na era pós-metafísica, precisamente porque se livra das pretensões de totalidade e abraça a diversidade e a contingência da experiência humana.

## REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; SOUTO, Felipe de Queiroz. **Pós-Deus: cristianismo e hermenêutica no pensamento de Gianni Vattimo**. PQTEO – Revista Pesquisas em Teologia, 2021. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1546/928>. Acesso em: 04/07/2024.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Editora Relógio D'Água, Tradução: Elsa Castro Neves, 1998.

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

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

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

## DAS RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA DA RELIGIÃO E FILOSOFIA DA RELIGIÃO: O OLHAR DE JOACHIM WACH

*Mailson Fernandes Cabral de Souza*<sup>289</sup>

**Resumo:** Esta comunicação visa apresentar as relações entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião a partir do pensamento de Joachim Wach. Para esse autor, embora o estudo comparado das religiões possa conduzir o cientista da religião a questões acerca da origem ou essência da religião, tal tarefa compete ao trabalho filosófico. Isso, por seu turno, não significa que entre as duas disciplinas não se possa produzir um diálogo frutífero, porém que é necessário distinguir os objetivos de ambas. Essa proposição de Wach é elaborada em sua tese de habilitação, em meados da década de 1920, período em que a Ciência da Religião estava em processo de consolidação em seu país de origem, a Alemanha, e enfrentava fortes antagonismos político-institucionais com a Teologia e metodológicos com a Filosofia da Religião. Em nossa comunicação, mostraremos como Wach pensa as diferenças entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião, assim como resgataremos uma parte da interlocução que ele estabelece com Ernst Troeltsch, Heinrich Scholz e Max Scheler acerca dessas questões. Por fim, apontamos que Wach não possuía uma visão negativa em relação à Filosofia da Religião, mas desenvolve um diálogo crítico com ela a fim de construir um embasamento teórico e sistemático mais consistente para a autonomia disciplinar da Ciência da Religião.

**Palavras-chave:** Ciência da Religião; Filosofia da Religião; Joachim Wach.

### Introdução

Joachim Wach (1898-1955) é um autor basilar para a história da Ciência da Religião. Apesar disso, a sua obra só passou a despertar o interesse dos cientistas da religião brasileiros muito recentemente, especialmente a partir do final da década de 2010. Desse período em diante, diferentes teses de doutorado produzidas no país o têm situado como uma figura fundamental para pensar a disciplinaridade da Ciência da Religião (Silva, 2021; Almeida, 2022; Souza, 2023) e o seu campo de aplicação (Costa, 2019; Martins, 2022).

A atenção dada à sua obra está relacionada a duas questões que se tornaram centrais na Ciência da Religião praticada no país desde então: como elaborar um quadro teórico-metodológico próprio à Ciência da Religião e como defender a sua autonomia disciplinar. Nesse contexto, o interesse pela obra de Wach se concentra sobre a sua tese de habilitação, considerada como exemplo de formalização para a Ciência da Religião e modelo de demarcação disciplinar em relação à Teologia e à Filosofia da Religião.

---

<sup>289</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Realiza estágio de pós-doutoramento (bolsista CNPq) em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). E-mail: mailsoncabral@yahoo.com.br.



Nas páginas que se seguem, mostraremos como Wach compreende as relações entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião, reconstituindo como ele diferencia os objetivos e especificidades metodológicas de ambas. Além disso, resgataremos uma parte do diálogo que ele estabelece com Ernst Troeltsch, Heinrich Scholz e Max Scheler a respeito dessas questões.

## 1 Fundamentação teórica e organização sistemática da Ciência da Religião

Em sua tese de habilitação para se tornar professor da cátedra de Ciência da Religião na Universidade de Leipzig, defendida em 1924, Wach empreende um exame crítico dos fundamentos da Ciência da Religião, elegendo a questão da emancipação da disciplina em relação aos demais estudos humanísticos como o seu problema central<sup>290</sup>. Nesse ensaio, ele apresenta alguns dos principais entraves para o desenvolvimento da disciplina: os embates com a Teologia para a consolidação institucional da Ciência da Religião, a difícil recepção da disciplina na Alemanha e as fronteiras metodologicamente imprecisas que ela possuía com outras disciplinas, especialmente com a Filosofia da Religião. Segundo Wach (1988), o impasse central ocasionado pela aproximação indiscriminada da Ciência da Religião com outras disciplinas residiria no fato que os seus praticantes não possuíam interesse na autonomia da Ciência da Religião, estando mais preocupados com a manutenção de suas disciplinas de origem – situação agravada pelo fato da Ciência da Religião não constituir uma formação acadêmica específica nesse período e ser ministrada geralmente em cursos de Filosofia ou Teologia.

Diante dessas controvérsias teóricas e institucionais, Wach elabora o seu programa de sistematização para a Ciência da Religião. Em sua tese de habilitação, ele argumenta que a tarefa da Ciência da Religião é o estudo, compreensão e caracterização da multiplicidade das religiões empiricamente dadas, assumindo uma defesa do teor empírico da disciplina a fim de que ela seja mantida separada da Filosofia da Religião e lhe seja assegurado um lugar próprio dentre as Ciências Humanas (Wach 1988).

Segundo Wach (1988), é unicamente através da aplicação da *suspensão de juízo* (um colocar entre parênteses) em relação à validade dos atos e conteúdo de um fenômeno religioso que o objeto da Ciência da Religião pode emergir com clareza, distinguindo-se da problemática das demais disciplinas. Tal procedimento permitiria à Ciência da Religião tratar tanto dos elementos racionais como dos aspectos irracionais da religião, ou seja, tratar o fenômeno religioso como um todo. A partir dessa demarcação, a questão da essência da religião não seria algo pertinente à Ciência da Religião, porém à Filosofia da Religião. O fato dessa problemática ter sido absorvida pelo debate teórico da disciplina teria constituído um entrave para a autonomia da Ciência da Religião, visto que ela segue uma orientação empírica em suas investigações, sendo “a totalidade dos fenômenos aos quais atribuímos a

---

<sup>290</sup> Sua tese de habilitação teve como título *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Ciência da Religião: prolegômenos para sua fundamentação teórico-científica). Em 1988, ela foi traduzida para o inglês com o título *The History of Religions: theoretical prolegomena to its foundation as a scholarly discipline*, sendo parte do livro *Introduction to the history of religions*, uma coletânea de textos de Wach.

designação geral ‘religião’ [o que] forma o objeto de uma disciplina acadêmica independente que chamamos de Ciência da Religião” (Wach, 1988, p. 44).

Contudo, Wach (1988) defende que, embora o estudo empírico da religião se dedique aos fundamentos históricos concretos das religiões, ou seja, o seu *desenvolvimento*, esses fundamentos só podem ser compreendidos em suas particularidades quando contrastados com “um conhecimento geral do surgimento e da queda de outras realidades espirituais” (Wach, 1988, p. 57-58). Dito de outro modo, o trabalho da Ciência da Religião não é meramente descritivo, mesmo que não possua tarefas especulativas. Com efeito, a descrição é elemento indispensável e primário para a disciplina, entretanto, a experiência religiosa envolve atitudes definidas e diversas formas históricas de expressão, sendo necessário mobilizar tanto o estudo descritivo como o sistemático para que ela possa ser compreendida. Por essa razão, Wach (1988) sustenta que a Ciência da Religião deve ser estruturada em dois ramos: o *estudo histórico das religiões*, responsável pelas descrições históricas das formações religiosas concretas, e o *estudo sistemático das religiões*, responsável pelo trabalho de sistematização e interpretação das formas de expressão religiosa.

Em síntese, Wach entende que o objetivo central da Ciência da Religião é o trabalho de compreensão da experiência religiosa e suas formas de expressão, tendo como seu produto uma hermenêutica do fenômeno religioso. Por seu turno, tal trabalho interpretativo dos dados históricos implicaria na articulação de “todos os métodos e procedimentos que a disciplina desenvolveu contribuem para este empreendimento. Esforços históricos e sistemáticos se unem na abordagem do objetivo da disciplina: a compreensão das religiões” (Wach, 1988, p. 96).

## **2 Diferenciações entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião**

De acordo com Wach (1988), o problema da autonomia da religião, isto é, o que faz a religião ser o que ela é, constitui-se como uma questão comum para a Ciência da Religião e a Filosofia da Religião, mesmo que elas difiram em seus modos de avaliá-la e respondê-la. Wach sustenta que a autonomia da religião emerge como problema teórico entre meados do século XIX e o início do século XX, sendo uma reação às críticas contra a religião advindas do positivismo e do materialismo. Tais movimentos argumentavam que a humanidade estava prestes a superar o seu estágio religioso e que a religião se tratava apenas de um fenômeno historicamente limitado que, cedo ou tarde, teria que ceder aos avanços da ciência.

Nesse contexto, despontaram como expoentes de uma defesa da autonomia da religião no cenário intelectual alemão as figuras de Ernst Troeltsch (1865-1923), Heinrich Scholz (1884-1956) e Max Scheler (1874-1928), buscando responder, cada qual ao seu modo, às críticas positivista e materialista. Segundo Wach (1988), esses intelectuais, por partirem de uma perspectiva filosófica da religião, tratavam, diretamente ou não, de questionamentos referentes à verdade, essência e origem da religião, algo que, em seu entendimento, não pertencia ao escopo da disciplina Ciência da Religião. Ainda que a defesa da autonomia da religião seja um ponto fundamental para a consolidação de uma disciplina destinada ao estudo das religiões, afirmar essa autonomia, para Wach, não implica em ter

que responder aos problemas da verdade, essência ou origem da religião, porém suspendê-los, colocá-los entre parênteses, a fim de que se possa descrever e sistematizar o fenômeno religioso em seus atos e conteúdo, ou seja, em sua totalidade.

Em resumo, Wach (1988) sustenta que o procedimento metodológico de suspensão de juízo é viável para os cientistas da religião, visto que eles podem estudar e descrever religiões muito diferentes, interpretando seus significados e evitando entrar nas discussões acerca das reivindicações de verdade que as religiões naturalmente fazem. Isso, por sua vez, não significa que a Ciência da Religião negue a verdade de uma determinada religião, uma vez que o “colocar entre parênteses não apoia de forma alguma a teoria de que a religião é uma ilusão. Mas também não apoia um relativismo ilimitado” (Wach, 1988, p. 23). Em outras palavras, conhecer academicamente uma religião e escolhê-la como norma de vida são duas atitudes completamente distintas. A suspensão de juízo, nesse sentido, evitaria que os cientistas da religião caíssem nos embaraços da especulação filosófica sobre a religião, bem como não colocaria em questão a validade do conteúdo de uma tradição de fé.

### 3 Joachim Wach e seus interlocutores

Na concepção de Wach (1988, p. 86), seria pouco produtivo discutir o que dizem os inúmeros projetos de Filosofia da Religião, desde os mais antigos aos mais recentes, e que geralmente “tratam da Ciência da Religião apenas na medida em que necessitam de uma visão geral, mais ou menos resumida, do desenvolvimento da religião ou os principais tipos de religiões”. Por essa razão, Wach prefere se concentrar no exame do que seus contemporâneos, Ernst Troeltsch, Heinrich Scholz e Max Scheler, entendem por Ciência da Religião e Filosofia da Religião, bem como concebem a relação entre ambas.

Segundo Wach (1988), Troeltsch desfocava a distinção entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião, não desenvolvendo uma concepção nítida sobre a natureza e tarefa da Ciência da Religião. Além de considerar a Ciência da Religião como uma disciplina normativa, as discussões feitas por Troeltsch acerca do estudo da religião eram sempre motivadas por interesses teológicos. Embora Scholz não recaia no mesmo impasse, excluindo de sua concepção de Filosofia da Religião questões referentes à essência e verdade da religião, ele nada diz sobre a tarefa da Ciência da Religião: “não podemos determinar se para ele a Ciência da Religião se dissolve no estudo histórico das religiões – quase parece ser que sim – ou se, em algum sentido, ele ainda pensa que a Ciência geral da Religião é possível” (Wach, 1988, p. 91). Para Wach, Scheler seria o único filósofo da religião de seu tempo que estava atento para a necessidade de uma distinção mais precisa entre as duas disciplinas.

Scheler não apresenta sua concepção de Filosofia da Religião definindo tarefas, métodos e objetos de estudo sistematicamente, sendo necessário inferi-las de sua obra *Probleme der Religion: zur religiösen Erneuerung*, publicada em 1921. Nela, Wach afirma que Scheler reconhece a existência de diferentes disciplinas que estudam a religião (Filosofia da Religião, Ciência da Religião, Psicologia da Religião), apesar de não estabelecer uma hierarquia entre elas, e a existência de um estudo sistemático e de um estudo histórico das religiões. Somado a isso, Wach indica que Scheler também reconhece

uma *fenomenologia concreta* dos objetos e atos religiosos, uma *fenomenologia das essências* (compreensão filosófica da essência da religião) e uma *psicologia explicativa e descritiva da religião*.

Na visão de Wach, a maior contribuição da teorização de Scheler para a Ciência da Religião residiria em sua fenomenologia concreta de objetos e atos religiosos. Segundo Wach (1988, p. 93), ela seria “o único exemplo em toda a literatura da Filosofia da Religião de uma tentativa de moderar a divisão entre Filosofia da Religião e Ciência da Religião, interpondo uma faixa autônoma entre elas”. Na descrição da tarefa da fenomenologia concreta (compreender tão plenamente quanto possível o significado de uma ou mais formas religiosas e a repetição significativa daqueles atos nos quais esse significado é ou foi dado), Wach (1988, p. 94) identifica o que considera ser a tarefa da Ciência da Religião: descrever e interpretar os fenômenos religiosos concretos, “uma tarefa que só pode ser realizada com os métodos distintivos da Ciência da Religião – suspensão de juízo, compreensão e assim por diante”. O que Wach irá censurar em Scheler é não ter distinguido de forma suficientemente clara os métodos, tarefas e objetivos da Filosofia da Religião e da Ciência da Religião.

Como já tivemos ocasião de assinalar, Wach entende que, para que a Ciência da Religião se torne uma disciplina independente, deve-se ter em mente que o seu ponto de partida difere daquele da Filosofia da Religião. A Ciência da Religião começa necessariamente pelo estudo das religiões historicamente dadas. Seu método, portanto, é determinado empiricamente, contrapondo-se à Filosofia da Religião, “que sempre dependerá fortemente do método dedutivo a priori. Certamente, também a Ciência da Religião não pode prosseguir sem deduções, mas nunca poderá começar com elas” (Wach, 1988, p. 94). Em resumo, por mais que a investigação filosófica da religião se volte para a realidade concreta, ela sempre vê a dimensão histórica como acidental, fazendo da *ideia* o elemento primário e do *fenômeno* algo secundário – o que de modo algum pode ser a posição do estudo empírico da religião.

### Considerações Finais

Diante do que foi apresentado, podemos concluir que Wach não possui uma visão negativa em relação à Filosofia da Religião. Com efeito, o diálogo que ele estabelece com essa disciplina segue uma direção construtiva, buscando um caminho crítico para fundamentar teórica e sistematicamente a Ciência da Religião<sup>291</sup>. Diante dos embates institucionais e metodológicos em que a disciplina estava mergulhada nas primeiras décadas do século XX, Wach evidencia que uma defesa da autonomia da Ciência da Religião era essencial para a consolidação dessa disciplina no âmbito universitário.

Ainda que possamos eventualmente discordar de seu modo de pensar a Filosofia da Religião (partiria ela sempre de um método dedutivo a priori?), ou de conceber a Ciência da Religião (teria algum dia sido dominante esse entendimento entre os cientistas da religião?), devemos com ele afirmar

---

<sup>291</sup> Para Wach (1988), a Filosofia da Religião poderia auxiliar a Ciência da Religião com o aperfeiçoamento dos métodos da disciplina, a articulação do procedimento de investigação, a determinação filosófica de seu objeto e a ordenação filosófica dos fenômenos no todo do conhecimento. Essas contribuições, contudo, não anulariam a diferenciação entre pesquisas empíricas e filosóficas.

que, por *razões estratégicas*, “pode ser necessário, por vezes, enfatizar as diferenças e o distanciamento com mais força do que os fatos parecem exigir e do que a prática parece permitir” (Wach, 1988, p. 98).

### Referências

ALMEIDA, Tatiane Aparecida de. **Disciplinaridade e interdisciplinaridade em Ciência da Religião**: estudo analítico-comparativo sobre o perfil teórico-metodológico das propostas pedagógicas dos Programas de Pós-graduação em Ciência (s) da (s) Religião (ões) no Brasil (2017-2020). 2022. 307 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao\\_TatianeAparecidaDeAlmeida\\_30085\\_Textocompleto.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_TatianeAparecidaDeAlmeida_30085_Textocompleto.pdf). Acesso em: 2 fev. 2023.

COSTA, Matheus Oliva. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: história, análises e propostas de atuação profissional. 2019. 241 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22356/2/Matheus%20Oliva%20da%20Costa.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2023.

MARTINS, Nathália Ferreira de Souza. **Por um ensino religioso empático**: proposta de aplicação da compreensão empática da experiência religiosa de Joachim Wach para o Ensino Religioso. 2022. 205 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/14747/1/nathaliaferreiradesousamartins.pdf>. Acesso em: 7 set. 2023.

SILVA, Maurílio Ribeiro da. **Ciências da Religião no Brasil**: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. 2021. 474 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao\\_MaurilioRibeiroDaSilva\\_19041\\_Textocompleto.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_MaurilioRibeiroDaSilva_19041_Textocompleto.pdf). Acesso em: 31 jan. 2023.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral. **Embates epistemológicos em Ciência da Religião**: a cartografia discursiva de uma prática científica. 2023. 506 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023. Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1733/2/Ok\\_mailson\\_fernandes\\_cabral\\_souza.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1733/2/Ok_mailson_fernandes_cabral_souza.pdf). Acesso em: 24 set. 2023.

WACH, Joachim. The History of Religions: Theoretical Prolegomena to Its Foundation as a Scholarly Discipline (1924). In: WACH, Joachim. **Introduction to the history of religions**: Joachim Wach. New York: Macmillan, 1988, p. 1-150.

**PERCURSO PARA A *BEATA VITA*: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DE UMA DIMENSÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO NO RETIRO DE CASSICIACO**

*Paulo Sergio Lopes Gonçalves*

Objetiva-se, nesta comunicação, analisar a *Beata vita* na busca de Deus, segundo a experiência religiosa de Santo Agostinho (354-431) no retiro de Cassiciaco, à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Justifica-se este objetivo o fato de que Heidegger conceituou sua fenomenologia hermenêutica e a aplicou na experiência religiosa do livro X das *Confessiones* de Agostinho escrito no ano 400, cujos temas que se destacam são a memória, as tentações e a *Beata Vita*. No entanto, o tema da *Beata Vita* é o núcleo fundamental dos demais temas e que já se encontrava no retiro de Cassiciaco, realizado por Agostinho em 386, logo após a sua conversão. Nesse retiro, quatro obras foram elaboradas em forma de diálogos, nas quais perpassa o anseio pela *Beata Vita*: *Contra Acadêmicos*, *De Ordine*, *De Beata Vita* e *Soliloquia*.

Por meio de um processo fenomenológico-hermenêutico de retroação, o percurso da pesquisa exigirá conceituar heideggerianamente a fenomenologia hermenêutica e sua aplicação na obra *De Beata Vita* para efetivar um movimento fenomenológico-hermenêutico, com centralidade na *faktische Lebenserfahrung*, que possibilite a analisar a *Beata vita* enquanto elemento nuclear que impulsiona a busca de Deus, concebida como experiência religiosa.

## **2 Fenomenologia hermenêutica da Facticidade**

A obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens* publicada em 1995 na *Gesamtausgabe* contempla as lições sobre a introdução à fenomenologia da religião, a análise fenomenológica da experiência religiosa em algumas cartas paulinas e a análise do livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho(1997), todos ministrados por Heidegger em curso de 1920-1921, e um escrito sobre a mística medieval, efetuado em 1918-1919, mas não ministrado como curso. Esse trabalho de Heidegger emerge de sua preocupação com o ser, cuja história fora esquecida pela metafísica, que se ocupou historicamente com o ente, especialmente o ente supremo, vindo a se constituir como ontoteologia. Para recuperar o ser que fora esquecido pela metafísica, Heidegger assume o caminho da fenomenologia – e há de considerar em seu percurso tanto o trabalho de livre docência sobre o Psicologismo em Duns Scotto em 1915, quanto a sua condição de assistente de Edmund Husserl, que desenvolveu a fenomenologia

transcendental – imergindo na concepção de *Faktische Lebenserfahrung*. Essa concepção possuía proximidade com o conceito de *Lebenswelt* herdada de Husserl e ainda continha intrinsecamente as influências da hermenêutica originada em Friedrich Schleiermacher, do conceito diltheyniano de história, da concepção de existência provindo de Soren Kierkegaard e da teologia católica da revelação – que possuía maior força no neotomismo – e da teologia da cruz de Martin Lutero.

A centralidade fenomenológica da *Faktische Lebenserfahrung* presente na obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens* já se apresentava nas lições sobre “Os problemas fundamentais de Fenomenologia” ministradas em 1919 e continuou a ser desenvolvida nas obras *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* – que foi apresentada como um curso, mas que também ganhou repercussão em novo escrito, configurado como *Informe Natorp* – em 1922 e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* em 1923. Nessa última obra, Heidegger efetuou um processo simultâneo de desconstrução e construção da hermenêutica, do existir humano, da concepção de ser humano e da própria fenomenologia, que será identificada com a ontologia, em perspectiva hermenêutica da facticidade. Por isso, após ter decifrado histórica e filosoficamente a hermenêutica, Heidegger a conceituou como o modo unitário de “abordar, plantear, ter acesso, questionar e explicar a facticidade” (Heidegger, 1982, p. 9), concebida como o próprio existir humano. A hermenêutica é, desse modo, o movimento da própria facticidade em constante compreensão e interpretação, enquanto é o existir humano que está no exercício de seu próprio dinamismo de vida. Dessa forma, a ênfase heideggeriana situa no acesso ao ser, que se efetiva pela *Faktische Lebenserfahrung*, em que a existência humana se mostra historicamente marcada por tensões vitais, por processos simultâneos de decadência e acesso. Nesse sentido, a própria antropologia recebe conotação ontológico-fenomenológica à medida que o homem, que fora concebido tradicionalmente como *animal rationale* em Aristóteles e como Imagem e Semelhança de Deus na teologia cristã (Heidegger, 1982, p. 23-28) – marcada por traços hereditários do Judaísmo –, há de ser compreendido em sua ocasionalidade (Heidegger, 1982, p. 57-66), que efetiva a atualidade do *humanum* em seu existir.

Por ser histórico, o dinamismo da existência é marcado por temporalidade, em que a tripartição de tempo – passado, presente e futuro – constitui-se unitariamente na própria existência humana. Desse modo, a atualidade do ser humano é interpretada possuindo “algo prévio” e o porvir, que são unidos na presentificação da facticidade, que é o próprio existir humano. Decorre, portanto, que se torna necessário *curare* para se efetivar uma hermenêutica da facticidade, na qual se situa originariamente a “hermenêutica de si mesmo”, enquanto é hermenêutica de um mundo de si –

*Selbstwelt* –, que não é isolado, mas compartilhado com o mundo dos outros – *Mitwelt* – e situado em um mundo circundante – *Umwelt* –, evidenciando a mundanidade e o caráter de entrelaçamento do existir humano (Heidegger, 1995).

Em todo o processo de desconstrução e reconstrução de conceitos em busca da recuperação do ser mediante a centralidade da *Faktische Lebenserfahrung*, por apropriar-se da fenomenologia e da hermenêutica, Heidegger efetuou duas operações epistemológicas cruciais para a compreensão de seu caminho de defrontar-se com o problema do ser na metafísica. O primeiro é o de assumir o problema do ser mediante a formulação de uma ontologia identificada com a fenomenologia, evidenciando a proximidade entre ser e ente, e entre apropriação e manifestação. O segundo foi o de unir a fenomenologia com a hermenêutica em perspectiva da *Faktische Lebenserfahrung* (Heidegger, 1982, p. 67-104). Dessa forma, tem-se, então, uma fenomenologia hermenêutica da facticidade, que servirá como filosofia a ser aplicada na análise da religião, levando em conta o “como” – *Wie* – fenomenológico para viver a vida fática e o *curare* como forma de cuidar para que a religião seja concebida como experiência de vida vivida. Por esses dois pontos, permear-se-á a análise da obra *De Beata Vita*, em que a *Beata Vita* é propriamente possuir Deus como *status spiritualis* na imersão da vida.

### **3 Aplicação da Fenomenologia Hermenêutica da Facticidade no percurso para a *Beata Vita***

Na obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Heidegger se ocupa de análise a experiência religiosa de Santo Agostinho presente no livro X das *Confessiones*, que fora escrito no ano 400 d.c, com uma estrutura de 43 capítulos, em que além da introdução e dos temas da memória, das tentações e do mergulho na vida para encontrar-se com Deus, Agostinho desenvolve o tema da *Beata Vita*, cuja indagação originária se encontra na obra homônima elaborada no retiro de Cassiciaco em 386 d.c., realizado após sua conversão e antes de seu batismo no cristianismo. Nesse contexto e considerando o exposto anteriormente sobre o “como” fenomenológico e o *curare*, pergunta-se: de modo que esses elementos desenvolvem-se na obra *Beata Vita* escrita no retiro de Cassiciaco?

O “como” – *Wie* – fenomenológico-hermenêutico se apresenta na problematização conceitual da *Beata Vita*, presente na inquietação e na busca de como alcançar a desejada felicidade.

A inquietação que toma conta de Agostinho no livro X das *Confessiones*, levando a escrever na forma de uma oração efetivada no diálogo com Deus, se origina na pergunta pertinente que o pensador



de Hipona já havia feito no retiro de Cassiciaco: o que é a *Beata Vita*? A resposta a essa pergunta se situa no contexto de um retiro em que a dinâmica diária era marcada por sono, despertar, oração, refeições, trabalhos e diálogos. Nesse retiro, Agostinho estava acompanhado de Mônica – sua mãe –, Adeodato – seu filho –, dois alunos de retórica e dois amigos. Em um desses diálogos, o já convertido Agostinho, que provinha de uma convivência filosófica com os maniqueus e possuía maestria em Retórica, levantou a pergunta a todos os participantes da mesa: o que é a *Beata Vita*? Essa pergunta foi o tema de três colóquios, um para cada dia, constituídos de uma introdução na qual se homenageou Mânulo Teodoro, outro para debater o problema da felicidade e o terceiro para afirmar ser a “posse de Deus” a condição da felicidade, já que a própria Mônica havia sido contundente ao afirmar que a *Beata Vita* é possuir Deus dentro de nós.

No primeiro colóquio, Agostinho introduz o tema da *Beata Vita* apresentando seu caminho de vida, autodenominando-se como um “navegante” que equilibra estar entre o mar e terra, reconhecendo as doçuras do passado de sua vida, as tempestades que apavoram e a necessidade de recuperar o sossego. Para isso, reconhece o empecilho da soberba e a busca da vanglória como empecilhos à felicidade e a ter na filosofia um caminho para a felicidade. E por que a filosofia? Por que o itinerário de Agostinho, sobretudo depois da leitura da obra *Hortênsio* de Cícero, denota seu amor pela filosofia, que o levou aos maniqueus e aos acadêmicos, tendo levado em ambas as situações uma sacudida “por todas as espécies de ventos, em meio a vagalhões” (Agostinho, 1998, p. 121). Mas foi no cristianismo, observando os ensinamentos de Ambrósio – o bispo de Milão – e de Teodoro, que Agostinho se convence de que da ideia de Deus e da alma deva ser excluída qualquer imagem material. Assim sendo, Agostinho inicia um percurso de se utilizar de uma *filosofia* perene articulada com a fé, para então ter a vida feliz, levando a cabo uma dialética religiosa que estará presente em toda a sua vida: o de crer para compreender e o de compreender para crer. Nessa dialética se situa a tensão entre buscar a Deus e ser buscado por Deus, para então possuir Deus e obter a *Beata Vita*.

Nesse percurso, Agostinho problematiza a *Beata Vita* concentrando-se antropologicamente na primazia da alma sobre o corpo, embora admita que somos constituídos de corpo e alma. Ambos necessitam de cuidado – *curare* no dizer heideggeriano – nutricional, pois sem o alimento próprio, entram em estado de padecimento e definhamento. Então, o alimento material é para o corpo, que bem nutrido se fortalece e se revigora para compor com a alma o ser humano. A alma, por sua vez, se alimenta do conhecimento das coisas e da ciência, que possibilitam o alcance às virtudes e aos seus

respectivos frutos. É pela alma que se tem a consciência do que se deseja e o desejo tem na filosofia uma mediação que sossega temporariamente, mas tem em Deus o ápice do que promove a felicidade ou propriamente é a *Beata Vita*. Então, só é feliz o ser humano que possui a Deus - o eterno e imutável – e para possuir Deus há de viver bem, com o espírito purificado e limpo.

Ao problematizar a felicidade e desembocar na posse de Deus como a concepção de *Beata Vita*, Agostinho aprofunda categoricamente que a posse de Deus é condição fundamental dessa *Beata Vita*. A posse de Deus não implica dominá-lo nem torná-lo um objeto da vontade humana, mas fazer o que Deus quer que seja feito. Por isso, possui a Deus quem faz o bem, quem não tem o espírito impuro e quem é amigo de Deus. A amizade com Deus não se efetiva tão somente em fazer o bem e não ter o espírito impuro, mas quem o procura como amigo benévolo, quem o tem como propício, para gozar de sua benevolência. Nesse sentido, é feliz não somente quem possui a Deus, mas quem busca a Deus, porque deseja tanto praticar o bem quanto ter a benevolência divina (Agostinho, 1998, p. 137-143).

O *curare* heideggeriano se encontra em conceber a *Beata Vita* a partir da concepção de sabedoria, que não se esgota apenas em *status spiritualis* vivencial, mas também uma realidade divina, revelada no Filho de Deus, que é a sabedoria divina por excelência.

No terceiro colóquio, Agostinho evidencia que a felicidade é a plenitude espiritual, encontrada em *status spiritualis* sapiencial. Isso significa que o ser humano pode ter o gozo dos bens temporais, desenvolver a prudência que evita todo mal, mas se houve algum tipo de carência espiritual, em que o espírito sente falta de algo é porque a alma se encontra em alguma situação de indigência, o que torna o ser humano infeliz. O oposto da infelicidade causada pela indigência que habita a alma é a plenitude, que é a verdade que conduz o ser humano “à fecundidade do ser”. Para alcançar a plenitude é necessária a sabedoria, cuja compreensão se situa na modéstia – medida – e temperança – proporção – para se alcançar o necessário, pois “onde há medida e proporção não existe nem a mais e nem a menos do que o necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude” (Agostinho, 1998, p.153).

A sabedoria é então necessária para se alcançar a *Beata Vita*, pois ela propicia a moderação das paixões, conserva a alma em equilíbrio, “de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude” (Agostinho, 1998, p. 154). Ao desenvolver a sabedoria, o ser humano a contempla não como sua, mas propriamente de Deus. Essa sabedoria divina é o próprio Filho de Deus, Jesus Cristo, a Verdade, a Medida verdadeira manifestada pela Verdade e em Verdade. Acolher essa

sabedoria é possuir Deus na alma, estar em comunhão com Ele, que é Trindade, é senti-lo como “impulso interior” ou propriamente a luz “que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores” (Agostinho, 1998, p. 156). Esse sol é o próprio Deus, em quem se encontra toda perfeição, completa e íntegra, que a despeito da nossa busca por Ele, é ele quem nos busca, para que tenhamos uma *Beata Vita*, que é a vida perfeita.

### Considerações finais

Ao traçar o objetivo desta comunicação em analisar à luz da fenomenologia hermenêutica da facticidade, a experiência religiosa em Santo Agostinho, enquanto é experiência de *Beata Vita*, consolidada na efetividade da busca de Deus, para possuir Deus, suscitou-se esse conceito dessa fenomenologia e sua centralidade na *Faktische Lebenserfahrung*, pela qual Heidegger originalmente buscou recuperar a história do ser, que fora esquecido pela metafísica.

Nesse percurso de conceituação da fenomenologia hermenêutica da facticidade situa-se a própria vida de Heidegger, marcada por sua experiência cristã, pelas suas apropriações filosóficas, por ter criado uma fenomenologia própria, em que a sua experiência de vida fática tornou-se central para imergir no mundo próprio do pensador de Hipona. Isso significa que Heidegger encontrou em Agostinho, um mundo a ser compartilhado com o seu à medida que viu em Agostinho a inquietação de alma pela busca do buscado, pelo sentido da própria existência. Resulta então, que a escolha da obra *Beata Vita* para esta comunicação não é aleatória, mas proposital para explicitar analiticamente o encontro de dois mundos fáticos – o de Heidegger e o Agostinho – em que a *Faktische Lebenserfahrung* é elemento central para pensar a religião como experiência da busca de Deus, efetividade na própria experiência de vida.

Por ser essa busca de Deus no interior da própria experiência de vida, o caminho fático para a *Beata Vita*, então, fenomenologicamente, não é possível descartar a inquietação existencial com o *modus vivendi* ou próprio o “como” – “*Wie*” – fenomenológico para se viver a vida fática. Ao inquietar-se e formular um “como” viver a vida fática, e então se desenvolve o *curare*, que implicar em ater-se ao que é a vida, mergulhar nela, para dentro dela fazer o processo da busca de Deus, vivendo com cuidado corporal e sabedoria, ao levar o cabo o conhecimento que dignifica o ser humano, por possibilitar a experiência do encontro com Deus, na facticidade da própria vida.

**Referências**

AGOSTINHO, S. **Solilóquios – A vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des Religiösen Lebens. Gesamtausgabe 60**. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. **Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe 63**. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

## A HERMENÊUTICA BUDISTA, CHAMADA DE TRÊS GIROS DA RODA DO DHARMA, E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Plínio Marcos Tsai<sup>292</sup>

**Resumo:** A comunicação presente se volta para uma reflexão filosófica do budismo como religião, e usa a filosofia da hermenêutica contemporânea no processo de reflexão filosófica sobre três noções lógicas religiosas e hermenêuticas do budismo indiano. As três noções lógicas receberam uma denominação tradicional, chamada de Três Giros da Roda do Dharma. Estas noções se alinham com dois fluxos interpretativos, o realismo e o anti-realismo, e os tomam muitas vezes como coexistentes. Esta coexistência entre dois opostos tem sua origem no monismo indiano, e é desenvolvido como oposto complementar no fluxo histórico do taoísmo, na perspectiva do budismo chinês, na tradição Ch'an (Zen). Esta contraposição é analisada, como contraposição ao niilismo moderno, na perspectiva nietzschiana, diante de um percurso metodológico da teoria da rede inter-relacional em função da sua adequação ao registro religioso pela reflexão filosófica.

**Palavras-chave:** budismo; hermenêutica; religião; monismo; rede inter-relacional.

### Introdução

Os Três Giros da Roda do Dharma (Chodron; Dalai Lama, 2017) se firmaram, enquanto termo específico do registro religioso, na tradição budista indiana, a partir do séc. V d.C. com a Escola Yogācāra Cittamātra (que de agora em diante denominaremos de Treinismo), e o desenvolvimento de um fluxo histórico para explicar as diferentes Escolas e a adoção de determinados *sūtras*<sup>293</sup>. Isto implica a exclusão de outros *sūtras* como construtores de hermenêuticas e, além disto, de adoção, reformulação e composição de tratados, enquanto determinava igualmente a retirada do circuito, monástico e laical, de leitura de outros. Estas tensões acabaram por determinar tradições hermenêuticas que lidaram com questões que atualmente fazem parte da filosofia da religião, como o caráter fundamental da realidade, a constituição do ser, a possibilidade conhecimento objetivo das coisas, o sentido da vida e da existência humana, do mundo, de Deus, e assim por diante.

---

<sup>292</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Filosofia Budista do CEMODECON (IFCH-Unicamp). Contato: pliniotsai@gmail.com

<sup>293</sup> A pluralização do termo *sūtra*, i. e., *sūtras*, corresponde a uma invenção linguística que tem como função a acomodação sonora com objetivo de harmonizar com a leitura em português, ela não existe em sânscrito romanizado IAST. Aliás, todos os sânscritos romanizados (com exceção das invenções das pluralizações) estão aqui de acordo com este sistema, o IAST.

Não é possível, dada a amplitude do alcance de cada sistema hermenêutico budista, ou seja, de cada Giro da Roda do Dharma, determinar em uma única comunicação, pois todos os termos fundamentais do budismo a que estas três hermenêuticas relacionam-se, assim como quais os significados que foram transformados historicamente por elas. No entanto, podemos dizer que estas transformações mostram uma tendência ao não-realismo, embora tenham surgido de uma herança cultural, de uma tradição, com suas pré-concepções e autoridade ligadas diretamente ao realismo, dentro daquela noção lógica do monismo (Radhakrishnan, 2008). Esta noção lógica caracteriza o fluxo da religião védica, o que inclui as tradições bramânicas e a yoguicas (consideradas ortodoxas), e as budistas e jainistas (heterodoxos, heréticas).

Porque estão inseridas no fluxo da tradição védica, cada uma das Escolas trata de elementos de rede similares que se relacionam uns aos outros, formando uma interdependência, com uma tendência, no budismo indiano, ao não-realismo e a antimetafísica, especialmente pelo que atualmente se convencionou chamar de Centrismo (Madhyamaka) dos tratados, em contraposição ao Centrismo da poética, ligado a uma tendência ao realismo e a metafísica; e é por isto, consideramos, que eles podem ser analisados dentro da teoria da rede inter-relacional (Tsai, 2024).

No fluxo da religião védica temos quatro elementos centrais que se interconectam em coexistência necessária, com fundamento no monismo. Estes elementos são: (1) lei da causalidade universal (*karma*); (2) existência condicionada (*saṃsāra*, para o budismo e jainismo, para os demais, *maya*); (3) a libertação da existência condicionada (*nirvāṇa*, mais usado no budismo, e *mokṣa mukti*, mais usado na tradição do yoga; ambos os termos estão presentes nas principais tradições indianas); e (4) o percurso que leva para a libertação (*mārga* ou *yoga*) (Eliade, 1996). Assim a nossa análise gira em torno destes quatro elementos que, no entanto, estão dispostos diante da noção lógica de um “eu” ou “si mesmo” (Ferraro, 2016).

É aqui que começa o nosso fio condutor pelo niilismo moderno (Nietzsche, 2008; 2014) uma vez que ao refletir pela filosofia, o budismo, encontramos um viés interessante que aponta para a superação deste tipo de niilismo pela sua própria vacuidade, e isto fala diretamente aos problemas centrais da contemporaneidade. Refletir sobre o niilismo moderno na perspectiva nietzschiana é tocar no ponto central da noção do eu antropocêntrica no fluxo histórico europeu.

### A noção de eu nos Três Giros da Roda do Dharma e o niilismo moderno

A noção de eu, no primeiro Giro da Roda do Dharma, diz respeito ao que pode ser lido em diversos *suttas* e *ágamas*<sup>294</sup>, dentre eles, o mais emblemático é o *Sutta* do Giro da Roda do Dharma (*Dhammacakkapavatanasutta*) da coleção da tradição Theravāda. Nesta coleção de discursos que trazem uma hermenêutica centrada em uma noção de eu com um estatuto ontológico fundamentado na vacuidade de uma natureza divina (*anatta*). Embora este estatuto seja um dos elementos caracterizadores deste elemento da rede budista, ainda assim não se pode dizer que não esteja dentro do fluxo da historicidade védica, uma vez que os quatro elementos da rede (*karma*, *maya* (*saṃsāra*), *mokṣa* (*nirvāṇa*) e *yoga* (*mārga*)) estão sempre presentes como noção principiológica. Este sistema surge por volta do séc. II a.C., durante a fase de instituição imperial do budismo indiano. Theravāda e Sarvāstivāda surgem no mesmo período histórico. Vejamos a segunda.

Na tradição Sarvāstivāda, inexistente atualmente enquanto registro praticado, vivo, mas enquanto registro doutrinário muito presente nas Escolas que vieram do Mahāyāna, permanece na perspectiva êmica deste sistema budista e suas ramificações chinesas (o que inclui as tibetanas<sup>295</sup>), japonesas e coreanas, que hoje podemos resumir, no registro chinês como três tradições que permaneceram: Terra Pura, Ch’an e Vajrayāna. Em todas elas há elementos da tradição Sarvāstivāda, caracterizada por uma hermenêutica do Primeiro Giro da Roda do Dharma, com forte ênfase no indivíduo antimetafísico e na taxonomia dos princípios elementares (*dharmas*) (Loundo, 2022). Nesta tradição há uma noção de realismo em relação aos princípios elementares que existem com uma força ou natureza intrínseca tal que garante a sua existência contra o tempo (Dhammajoti, 2007), mas não em relação a noção de eu, este tem a sua natureza na vacuidade (*anattā*).

As fontes budistas de Nietzsche parecem todas estarem relacionadas ao Primeiro Giro da Roda do Dharma, o que pode explicar a sua perspectiva sobre o budismo que, ora, é positiva com sua

---

<sup>294</sup> Para os termos em *pāli* usamos o sistema PTS. Para os *ágamas* (a coleção dos sūtras traduzidos da tradição Sarvāstivāda, chamados assim pelos tradutores chineses da dinastia Jin e da Tang), usamos o Hanyu Pinyin (divulgado e adotado oficialmente pelo governo chinês em 1958).

<sup>295</sup> Aqui temos uma questão complexa. Enquanto politicamente o Tibete permaneceu até os inícios do século XX como vassalo da China, permanecendo com o reconhecimento de alguns países europeus como Estado autônomo, com soberania própria, durante cerca de 30 anos apenas, passando a ser dominado pela China novamente; linguisticamente, a sua estrutura não é a mesma que a chinesa, derivando a estrutura linguística da sânscrita, muito mais que a da chinesa. Então temos, ao que tudo indica, salvo engano, uma cultura política mais chinesa, e uma cultura linguística mais indiana.

recomendação, ora, é negativa e condenatória. Nos parece que a perspectiva nietzschiana em relação ao que ele chamou de “budismo europeu”, schopenhauriano, se centralizado, como Nietzsche afirmou, na noção de compaixão por si mesmo (Nietzsche, 2009), então, estava bem dentro de uma análise que chegaria na mesma conclusão desta primeira forma hermenêutica budista. Qual seria a conclusão da análise? Seria de que a compaixão por si mesmo determinaria a presença de uma noção de eu ontologicamente reificado, de acordo com a tradição metafísica platônica europeia, que é similar aquela noção, regular e insistentemente, aconselhada, no domínio do Primeiro Giro da Roda do Dharma, para ser abandonada. O caminho aconselhado por Nietzsche e o caminho da primeira hermenêutica budista, em contraste, não será analisado aqui, mas deixamos para uma próxima comunicação.

O segundo Giro da Roda do Dharma diz respeito a uma outra hermenêutica da coleção dos textos budistas que surge no contexto da tradição Mahāyāna, por volta do séc. II d.C., tem seu início com Nāgārjuna, com fundamento na sua exposição dos Versos Fundamentais do Caminho do Meio (*Mulamādhyamikakārikā*). Neste texto o referencial antirrealismo fica evidente, e é onde o *saṃsāra* (*maya*) e o *nirvāṇa* (*mokṣa mukti*) são opostos complementares, coexistentes, deixando de ser duas categorias radicalmente distintas. Elas passam a ser como que duas faces da mesma moeda. Os três tempos do Primeiro Giro são abandonados, e o que se obtém é a centralização no agora do presente. A vacuidade não é mais da noção do eu, ela é da noção do eu inserido no mundo, onde a noção de mundo e suas infinitas relações também é vacuidade. Os princípios elementares (*dharmas*) são postos na natureza da vacuidade, deixam de possuir uma natureza intrínseca. Em relação aos *sūtras*, a hermenêutica é centralizada na tradição e autoridade da coleção de textos da Prajñāpāramitā.

Em relação ao niilismo moderno, a hermenêutica do Segundo Giro da Roda do Dharma é aquela que parece estar mais presente na tradição Ch’an (Zen) (considerando como noção geral, há escolas internas que diferem em seus pressupostos e princípios) e, conseqüentemente, nos elementos da tradição Zen da análise de Nishitani, da Escola de Kyoto. Ele iniciou um processo de superação do niilismo moderno por meio da lógica de Nishida Kitaro, a lógica do lugar (場所) (Nishida, 2016), ampliando para uma noção de superação do niilismo moderno de dentro do próprio niilismo. Esta se fundamenta na noção de coexistência como a interdependência (*pratītyasamutpāda*), termo budista, parece ser o mesmo usado por Eliade como “condicionamento”, onde qualquer oposição é mutuamente determinante. Este conceito nishidiano e a lógica da vacuidade do Segundo Giro da Roda



do Dharma foram usados para o desenvolvimento de uma relação de superação do niilismo moderno pela filosofia da religião budista, expressa no seu livro “A autosuperação do niilismo” (Nishitani, 1990).

No Terceiro Giro da Roda do Dharma, temos uma hermenêutica que fica centralizada nas três naturezas da mente, onde o fluxo principal é a própria mente como o único princípio elementar que sustenta toda a realidade. Por isso mesmo os Centristas e os Realistas (Sarvāstivāda) reagiram dizendo que era o regresso dos referenciais doutrinários do monismo bramânico-védico e que por isto não poderia ser aceito. As três naturezas da mente (*citta*) são a natureza fundamental (*pariṇispanna*), a natureza ilusória (*paratantra*) apreendida a partir dos sentidos, e a natureza interpretativa, construída pela linguagem e símbolos (*parikalpita*). Nestas três naturezas interdependentes há uma combinação de realismo e antirrealismos, de natureza e antinatureza que levam para a sua aproximação com o fluxo do taoísmo chinês. Talvez isto explique o fato histórico de que na China a Escola Treinista (Yogācāra-cittamatra) seja o fundamento budista para todas as tradições atualmente. Com relação aos sūtras que são tomados como fundamento, o Sutra da Explicação dos Mistérios (Samdhinirmocanasūtra) é o principal (Lamotte, 1935).

Nishitani usa as categorias de natureza e antinatureza, algo que vem do fluxo histórico da tradição Zen, e por meio dela ele desenvolve uma análise e uma reflexão filosófica do niilismo moderno a partir das aulas que havia tido com Heidegger por volta de 1930, sobre o pensamento de Nietzsche. A autosuperação do niilismo moderno se dá pelo lugar da vacuidade dentro do próprio niilismo, tanto na sua composição platônica quanto no positivismo científico. O argumento central é uma combinação do lugar da coexistência de Nishida e do realismo e antirrealismos, ou ainda, da natureza e antinatureza. A partir da própria vacuidade, das relações da coexistência do niilismo moderno com seus dois elementos (platonismo e positivismo) a superação ocorre não por um regresso ao fluxo de um deles, mas por dentro de si mesmo, pela compreensão da sua vacuidade da possibilidade de geração de dentro do próprio niilismo, a partir da sua antinatureza (Parkes, 2013).

## **Conclusão**

A noção do eu nos Três Giros da Roda do Dharma podem ser interpretados no fluxo da Filosofia da Religião para a análise e a reflexão do problema do niilismo moderno, como mostrou Nishitani na sua reconstrução do conceito de religião como autosuperação deste problema. Os fundamentos de Nishitani, monge budista Zen, podem ser buscados no fluxo histórico do seu próprio

desenvolvimento filosófico, que passa pelas referências do budismo Zen. Este tem seus fundamentos nos Três Giros da Roda do Dharma, mas a ênfase está no Segundo Giro, embora, como relatado, o Primeiro e o Terceiro Giro também estejam sempre presentes. A noção do eu como o agente que provoca e que recebe a ação do niilismo moderno, um processo coexistente, condicionado, do mundo e do eu modernos. Então, o ingresso no fluxo da historicidade filosófica da filosofia da religião de Nishitani possibilita a reflexão sobre as categorias de realismo e antirrealismos, não mais como opostos excludentes, mas como opostos complementares, coexistentes. E isto, por sua vez, possibilita que a natureza do niilismo encontra a sua autossuperação no movimento da noção do eu que ingressou neste fluxo, e sua autossuperação pela própria natureza da vacuidade do niilismo moderno. Então, a noção do eu condicionado pelo niilismo moderno se autossupera pela própria vacuidade que constitui a sua natureza como antinatureza em coexistência, em mútua determinação. Sem regressos para o platonismo e, do mesmo modo, para o positivismo científico. É a partir de si mesmo que ocorre a autossuperação.

### Referências

CHODRON, Thubten. DALAI LAMA, Tenzin Gyatso. **Approaching the Buddhist Path**. Somerville: Wisdom Publications, 2017.

DHAMMAJOTI, Bhikkhu KL 法光. **Sarvāstivāda Abhidharma**. Hong Kong, CN: Centre of Buddhist Studies. The University of Hong Kong, 2007.

ELIADE, Mircea. **Yoga**. Imortalidade e Liberdade. Tradução Teresa Barros Velloso; transliteração sânscrita Lia Diskin. São Paulo: Palas Athenas, 1996.

FERRARO, Giuseppe. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio: Mulamadhyamakakarika/ Nagarjuna**. Tradução e comentários de Giuseppe Ferraro. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

LAMOTTE, Étienne. **Samdhinirmocana Sūtra. L'Explication des Mystères**. Texte Tibétain. Édité et traduit par Étienne Lamotte. Université de Louvain, 1935.

LOUNDO, Dilip. **Razões com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana**. Campinas, SP: Editora Phi, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratrusta**. Um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

NISHIDA, Kitaro. **Ensaio sobre o bem.** Tradução Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

NISHITANI, Keiji. **The self-overcoming of nihilism.** Translated by Graham Parkes with Setsuko Aihara. Albany, State University of New York Press, 1990.

PARKES, Graham. “Nietzsche e Nishitani: sobre a superação do niilismo”. In FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOLA JR., Oswaldo. (organizadores). **O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto.** Campinas, SP: Editora Phi, 2013.

RADHAKRSHNAM, Sarvepalli. **Indian Philosophy.** With and introduction by J. N. Mohanty. Vol. 1. India: Oxford University Press, 2008.

TSAI, Plínio Marcos. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria da Rede Inter-relacional. **Revista de Filosofia Modernos & Contemporâneos do IFCH da Universidade Estadual de Campinas,** Campinas, v. 8, n. 18, p. 147, jan./jun., 2024.



# GT 11

**Religião, Ecologia e  
Cidadania Planetária**

# GT 11

## **Coordenação:**

Dr. Afonso Tadeu Murad - FAJE  
Dr. André Luiz Rodrigues da Silva - PUC Rio  
Dr. Carlos Alberto Motta Cunha - PUC Minas  
Dr. Luiz Carlos Susin - PUC RS  
Dr<sup>a</sup>. Maria Teresa Cardoso - PUC Rio  
Dr. Sinivaldo Silva Tavares - FAJE

## **Ementa:**

O GT "Religião, Ecologia e Cidadania planetária" visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e Novos Paradigmas, continuando o trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas no debate atual da Teologia, das Ciências da Religião e de outras áreas do conhecimento acerca do tema; (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto; (4) reflitam sobre as imagens de Deus e as espiritualidades que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver. O GT será realizado juntamente com o seminário de Grupos de Pesquisa que trabalham essas temáticas.

## CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA ORIENTAL DE ELIZABETH THEOKRITOFF PARA NOSSA ECOTEOLOGIA

*Afonso Murad<sup>296</sup>*

**Resumo:** Elizabeth Theokritoff, teóloga de igreja ortodoxa grega, é autora de vários livros e artigos. Ela faz parte de um grupo de pensadores contemporâneos das igrejas orientais que, apoiados pelo patriarca Bartolomeu, desenvolvem aspectos surpreendentes da espiritualidade e da teologia, relacionados com a Criação. Qual é sua contribuição singular para a (eco)teologia latino-americana e caribenha? A autora aborda temas desconhecidos ou pouco desenvolvidos por nós, como: a participação humana no louvor da criação, o tríplice éthos cristão, a ação de graças e sua relação com práticas transformadoras, a necessária atitude de autocontenção (ascese) em vista do equilíbrio humano e ecológico, a compreensão sacramental do mundo, os *logoi* da criação, a liturgia cósmica e o “sacerdócio humano da criação”. Abordaremos alguns deles, preparando um trabalho posterior mais amplo e completo. A título de conclusão apontaremos a contribuição da autora para a ecoteologia latino-americana e caribenha. Apresentaremos alguns limites: a ambiguidade da expressão “sacerdócio da criação”, uma ética ecológica a desenvolver, a postura pouco dialogal com o movimento ecológico. Esperamos que essa discussão dilate a prática e a teoria da nossa ecoteologia, em vista de uma sociedade feliz, inclusiva e sustentável.

**Palavras-chave:** ecoteologia; Teologia Ortodoxa, Elizabeth Theokritoff; criação, logoi.

### Introdução

Elizabeth Theokritoff sustenta que a rica tradição ortodoxa de adoração e teologia, vida sacramental e disciplina ascética englobam uma visão completa da criação como um todo e sua relação com Deus. Ela responde à acusação corrente de que o cristianismo separa Deus do mundo, o ser humano da natureza, o espiritual do material. Então, recorre em primeiro lugar à contribuição da patrística oriental (Theokritoff, 2009, p.21-79). Segundo Elizabeth, o cristianismo proclama um Deus que entrou na sua criação e se tornou parte dela, sem confusão. Ou seja, permanece a distinção entre Deus e o mundo criado. Conjugando ambas as dimensões, do divino e do material, “mantém-se a conexão e a afinidade entre todas as coisas do mundo criado, incluindo o ser humano” (Theokritoff, 2009, p.23). Recuperar uma visão unificada da criação e afirmar a presença de Deus no mundo material define a agenda da teologia ortodoxa contemporânea, que resgata intuições profundas do pensamento patrístico.

---

<sup>296</sup> Doutor em Teologia na Universidade Gregoriana, estágios pós-doutorais em ecoteologia na PUC-RS e na Universidad Comillas (Madrid), docente e pesquisador na FAJE (Faculdade Jesuíta), bolsista de produtividade e pesquisa do CNPq. [murad4@hotmail.com](mailto:murad4@hotmail.com)

Nessa comunicação apresentamos uma parte da pesquisa do estágio do pós-doutoral que realizamos na Pontifícia Universidad Comillas, em Madrid. Focalizaremos um texto central da obra de Elizabeth Theokritoff (2017), recordando que a teóloga está em sintonia com outros teólogos ortodoxos contemporâneos como Olivier Clement, John Zizioulas (2020), Kalistos Ware (1979), John Chrissavgis (2009), Paulos Gregorios (1992), Alexander Schmemmann (1973/2001) e o Patriarca Bartolomeu I (2015).

### **1 Um olhar espiritual unificador sobre o ser humano**

Elizabeth Theokritoff reconhece que há uma crescente consciência ecológica no âmbito ortodoxo, em grande parte graças à firme posição e aos escritos do Patriarca Bartolomeu I, de Constantinopla. Bartolomeu considera que os problemas ambientais têm raízes espirituais e, portanto, soluções espirituais. Ele se destaca de duas maneiras: explicita tal dimensão espiritual para um público amplo e diverso; e mostra que as “soluções espirituais” não têm de ser procuradas nas religiões orientais ou no neopaganismo, mas sim já estão profundamente enraizadas na tradição cristã.

Diferentemente de grande parte da ecoteologia ocidental e do terceiro mundo, a reflexão ortodoxa visa sobretudo *recuperar* as fontes da sua tradição – teológica, ascética, litúrgica e hagiográfica – para abordar o significado espiritual do mundo material e o papel da humanidade no projeto de Deus.

O conceito de “natureza” como algo oposto ao ser humano destacou-se no ocidente na sua fase secularista pós-renascentista, quando a centralidade da Deus começou a dar lugar ao antropocentrismo. Para os Padres da Igreja, a distinção crucial não reside entre a humanidade e a natureza, e sim entre Deus e tudo o que é criado. Os ortodoxos, como sua rica tradição de adoração e teologia, vida sacramental e disciplina ascética englobam uma visão completa da criação como um todo e sua relação com Deus (Theokritoff, 2017, p.2-3). Trata-se da perspectiva “teoantropocósmica” da sacralidade de nós mesmos e do mundo, que resgata a “cosmologia sagrada” (Sherrard, 2013).

A Igreja ortodoxa proclama que somos criaturas materiais, criados como corpo e espírito. Assim exatamente, como corpo e espírito juntos somos destinados a ser salvos e transfigurados. Nesse movimento para Cristo levamos conosco toda a criação. Os padres tinham uma compreensão intuitiva que toda a matéria estava interconectada. A ciência contemporânea a confirmou. A matéria não pode ser excluída da vida espiritual (Theokritoff, 2009, p.30).

Os seres humanos e o ambiente compõem uma “vestimenta contínua da existência”, um tecido multicolorido, elaborado na sua totalidade por Deus. O pensamento ortodoxo moderno sobre a unidade da criação e a relação de todas as coisas com Deus (e em Deus) remonta à filosofia religiosa russa do século XIX, associada especialmente aos nomes de Vladimir Soloviev (1853–1900), Pavel Florensky (1882–1937) e Sergei Bulgakov (1871–1944).

A convicção acerca da unidade da criação tem suas raízes na patrística. Ao tentar explicar como Deus é absolutamente diferente da criação e a permeia, Elizabeth e outros ortodoxos recorrem a Máximo, o Confessor (2017). Citam ainda textos elucidativos de Pseudo-Justino, Ireneu de Lion, Metódio de Olimpo, João Crisóstomo, Efrém e João Damasceno (Theokritoff, 2009, p.24-29).

Gregório de Nissa enfatiza que há na criação um vínculo que une todas as coisas que existem. O ser humano, criatura que combina o espiritual e o material, está numa posição única. Em virtude da unidade da condição de criatura, é um mediador. Quando recebe a inspiração divina, é para o bem de toda a criação. Assim, nada na criação deveria ser privado de uma participação na comunhão com Deus (Gregório de Nissa *apud* Theokritoff, 2017, p.6).

## **2 Os *logoi* da criação e o livro da Palavra**

Conhecemos Deus pela grandeza da Sua criação e pelo seu cuidado providencial por todas as criaturas. Dessa maneira, como que usando um espelho, chegamos ao conhecimento da sua infinita bondade, sabedoria e poder (Máximo confessor, citado em K.Ware, 1979, p.17\*).

Máximo utiliza o conceito de *logoi*: as “palavras”, lógicas ou princípios essenciais de tudo o que existe. Os *logoi* de uma criatura expressam a vontade criativa de Deus e a presença divina naquele ser, a intenção de Deus para com ele, sua essência interior, que a faz ser distintamente ele mesmo e ao mesmo tempo o atrai para Deus (Theokritoff, 2012/2022, p.22). Alexander Pino (2022) os denomina “as divinas energias” no criado.

Em virtude da presença de Deus nos *logoi*, cada ser criado não é apenas um objeto, e sim uma palavra pessoal dirigida a nós pelo Criador. O Logos divino, Segunda Pessoa da Trindade, a Sabedoria e a Providência de Deus, constitui ao mesmo tempo a fonte e o fim dos *logoi* particulares e, desta forma, atua como uma presença cósmica unificadora e abrangente (Theokritoff, 2022). Através dos *logoi* entramos em comunhão com o Logos. No dizer de K. Ware, contemplar a natureza “é descobrir, não



tanto através da nossa razão discursiva, mas através do nosso intelecto espiritual, que todo o universo é uma Sarça Ardente cósmica, cheia do Fogo divino, ainda não consumida” (Ware, 1979, p.94).

Embora 'exista em si mesmo sem confusão (com a Criação), a Palavra de Deus está totalmente presente na infinita variedade de criaturas, e inscrita nelas como por letras. Por analogia: é como uma obra de arte incorpora o logos do artista, no dizer do Patriarca Bartolomeu. Esta é uma das três maneiras pelas quais a Palavra de Deus é “corporificada”. A segunda consiste nas palavras das Escrituras. O terceiro acontece na encarnação do Verbo em Jesus de Nazaré. Assim, quando a Palavra de Deus em pessoa entra na sua criação ao se encarnar, ele está cumprindo um padrão estabelecido no “momento primigênio”. A encarnação seria um “movimento espiritual normativo”, como diz John Chryssavgis (Theokritoff, 2017, p.6).

O Verbo “inscrito” em todas as coisas é também o que nos permite “ler” algo do Criador na sua criação. Esta é a maneira principal pela qual todas as coisas conduzem os humanos a Deus, com o propósito de que eles retribuam tal oferta de graça. O ser humano foi concebido para ser “um vínculo natural” e “um promotor de unidade”, harmonizando em sua própria pessoa as divisões dentro da criação e, em última análise, unindo toda a criação com o Incruido (Máximo Confessor, *Ambiguum* 41).

No entanto, em Adão a humanidade “usou mal a sua capacidade natural, dada por Deus, para unir o que está dividido e, pelo contrário, dividiu o que estava unido”. Então, Deus tornou-se homem” para salvar o ser humano perdido. Tendo unido através de Si mesmo as fissuras naturais que atravessam a natureza geral do universo, ascendeu de corpo e alma ao céu e realizou em si “o grande propósito de Deus Pai, recapitulando todas as coisas, tanto no céu como na terra, nele mesmo, em quem também foram criadas” (Máximo Confessor, *Ambiguum* 41, 1308C-1308D). A transfiguração e a ressurreição são basilares na espiritualidade ortodoxa, pois tematizam que em Cristo toda a criação e a humanidade serão transfiguradas.

A “teologia cósmica” de Máximo (Louth 1996, p.61-74), expressa que a humanidade é funcionalmente “central” para os propósitos de Deus em relação à criação. Isto não tem a ver com o “antropocentrismo moderno”, que coloca o homem no centro, prescindindo de Deus. Segundo Gregório de Nissa, os seres humanos desempenham este papel precisamente porque compartilham a natureza de toda a criação. Somos um microcosmo e existimos em correlação com as demais criaturas. É neste espírito

que John Zizioulas afirma: “o fato de o homem ser também um animal é uma condição *sine qua non* para a sua gloriosa missão na criação” (Theokritoff, 2017, p.6).

Os *logoi* em toda a criação ilumina como a nossa forma humana particular de “racionalidade” (logos), longe de nos separar de outras criaturas, liga-nos de uma forma única à totalidade dos seres, repleta de logos. Como os humanos participam do Logos divino, eles são *logikoi* e, portanto, capazes de discernir o significado da criação. Não há rivalidade entre a complexidade, a sabedoria e a profundidade manifestadas na pessoa humana, e essas mesmas qualidades presentes em diferente proporção nas outras criaturas.

Uma “cosmologia do logos” teria pontos de convergência com crenças das religiões indígenas, que são por vezes vistas como alternativas “mais verdes” ao Cristianismo. A vida está conectada e cada ser vivo tem o que pode ser chamado de seu próprio “logos”. Segundo a teóloga ortodoxa, tal constatação visaria redescobrir a nossa própria tradição. Além disso, tal “cosmologia do logos” oferece uma alternativa aos que reverenciam a natureza, sem com isso comprometer a distinção absoluta entre Criador e criação (Theokritoff, 2017, p.7).

“Ler” Deus na criação, e assim ver as coisas visíveis como reveladoras e simbólicas do divino, não entra em conflito com valorizá-las por si mesmas. Pois o mesmo logos está presente nas origens da terra, orienta-a para o seu Criador, e nos permite perceber Deus nela. O livro da criação está centrado em Cristo (Theokritoff, 2017, p.7; Theokritoff, 2022, p.24).

### **3 Síntese e conclusões abertas (em forma de tópicos)**

Nesse artigo tivemos acesso somente a um segmento do pensar de Elizabeth Theokritoff. Aqui se descortinam importantes contribuições para a ecoteologia latino-americana e caribenha. Brevemente:

(a) A autora empreende um esforço hercúleo bem-sucedido que resgata a unidade de corpo e alma, ajudando assim a superar a funesta visão dicotômica da qual somos herdeiros.

(b) Recorrendo aos Padres da Igreja, ela nos mostra que os humanos com toda a criação são chamados a participar da glorificação final, inspirados e atraídos pelo corpo transfigurado do Cristo ressuscitado. Dependendo de Deus, a destinação da humanidade e do cosmos, intimamente interconectados, não será a aniquilação, e sim os “novos céus e nova terra”.

(c) Baseada nos escritos de Máximo o confessor, Elizabeth desentranha a presença divina na criação, através dos *lógoi* em todos os seres. De uma forma diferente e complementar à nossa teologia ocidental e latino-americana, acentua o valor próprio de cada ser abiótico ou biótico e da totalidade da biosfera, que não podem ser reduzidos a um mero objeto a serviço dos humanos.

(d) A presença de Deus na criação significa que o mundo circundante não é somente um jardim confiado aos nossos cuidados, como também uma revelação dos caminhos e da vontade de Deus. A Laudato Si assume tal perspectiva, quando trata no capítulo II, intitulado “Evangelho da Criação” (LS 65-85).

(e) Numa extensa parte de sua obra, que aqui não apresentamos, Elizabeth Theokritoff afirma que uma característica própria da ortodoxia é a conjugação do tríplice éthos: ascético, sacramental e eucarístico. Trata-se uma forma singular de compreender a espiritualidade e a práxis cristã, que possibilita uma relação estreita com a ecologia. O primeiro compreende a disciplina que nos leva a amar a Deus nas suas criaturas, libertando-nos do desejo de posse ou de ser possuído. Consiste em um processo de reorientação de nossas relações com o mundo material. Engaja nosso corpo, a parte do mundo mais próxima e mais querida. A ascese começa por arrumar nossa relação com Deus e com as outras criaturas. É o antídoto ao consumismo, o caminho necessário para romper a dependência dos caprichos, apetites e desejos de poder (Theokritoff, 2009, p.82-102). Nossa ecoteologia precisa explicar mais que as mudanças socioambientais comportam necessariamente renúncias e sacrifício, uma “libertação interior” que acompanham as práticas socioambientais coletivas e institucionais. Não se trata de escolher entre as duas, e sim de exercitar simultaneamente ambas.

(f) O éthos sacramental e o eucarístico dizem respeito a reconhecer com reverência a presença de Deus em cada criatura e na totalidade da criação (Theokritoff, 2009, p.165-191). É uma visão sacramental do mundo. Isso nos leva à atitude de gratidão, louvor e ação de Graças. O louvor constitui característica básica da espiritualidade e da teologia ortodoxas. Ele encontra seu cume na celebração eucarística. Diferentemente dos ocidentais, tal celebração não está focado no sacrifício de Cristo, e sim na natureza transfigurada no pão e no vinho, e na comunidade reunida em ação de Graças (Theokritoff, 2009, 196-204). Ora, essa atitude de louvor pela criação e com ela deve ser vivida com intensidade na prática pastoral, sendo uma alternativa ao pentecostalismo católico ou evangélico. Assim entendida, a oração, profundamente enraizada nas problemáticas humanas e ecológicas, toca os corações (corpo e mente),

elevando-se ao nível da gratuidade, do encantamento, da gratidão, e de entrega confiante à comunidade trinitária, fonte e fim de nossa existência.

(g) Brevemente, levantamos alguns questionamentos acerca da reflexão de Elizabeth Theokritoff e seus colegas. Esse discurso é caracterizado como ecoteologia ou seria uma teologia cósmica? Ou então tratar-se-ia mais de uma linha de ecoteologia, da qual podemos aprender e com a qual dialogamos? A rejeição ao antropocentrismo ocidental na ortodoxia não encontraria um retorno ao afirmar o ser humano como sacerdote da criação, que faz a ponte irrenunciável das criaturas com Deus? Esse seria o lugar do ser humano na criação? Alguns limites podem ser apontados. Há uma dificuldade em dialogar efetivamente com o movimento ecológico (Theokritoff, 1994), a Deep Ecology (Naess, 1973) e as religiões, na perspectiva de aprender com eles. Predomina a visão de que a teologia ortodoxa tem a solução. Bastaria resgatar a contribuição da patrística (oriental), dos místicos e da tradição do tríplice éthos (ascético, sacramental e eucarístico). Além disso, nos textos pesquisados, a fonte teológica predominante é a patrística, e não a bíblia. Por fim, como reconhece a autora, a dimensão ética e social ainda é pouco desenvolvida no âmbito ortodoxo. Nesse campo, vale notar a importância do documento eclesial 'Pela vida do mundo' de 2020, que abre caminhos para uma significativa visão socioambiental à luz da fé, nas igrejas ortodoxas.

## Referências

ALEXANDER PINO, T. **What Are the Divine Energies?** Disponível em: [https://www.academia.edu/98463182/What\\_Are\\_the\\_Divine\\_Energies](https://www.academia.edu/98463182/What_Are_the_Divine_Energies) (2022).

BARTOLOMEO I. **Nostra Madre Terra**. Magnano: Qiqajon, 2015.

CHRYSSAVGIS, J. The spiritual way. In: Theokritoff, E; Cunningham M.B, (orgs). **The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology**. Cambridge University Press, 2009. p.150-164. Disponível: <https://azbyka.ru/otechnik/world/the-cambridge-companion-to-orthodox-christian-theology/> Acesso em: 24 out. 2017.

FRANCISCO. **Carta encíclica *Laudato Si'***, sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo, Paulinas, 2015. (Sigla: LS)

GREGORIOS, P. **A Human God**. Kerala: MGF Spectrum Books India, 1995.

LOUTH, A. **Maximus, the Confessor**. London: Routledge, 1996, p.61-74 (cap.5: Cosmic Theology).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

NAESS, A. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen” (original: 1973) in: *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (1): 95-97, Santiago de Chile, 2007, p.98-101.

PATRIARCADO ORTODOXO ECUMÊNICO. **Pela vida do mundo**. Para um etos social da Igreja Ortodoxa. 2000. Disponível em: <https://www.goarch.org/social-ethos> (site da Igreja ortodoxa Grega da América)

SCHMEMANN, A. **Pela vida do mundo**. Sacramentos e Ortodoxia. 1973/2001. Prefácio e capítulo 1. Disponível em: <https://precedejesus1.blogspot.com/2021/09/alexander-schmemann-pela-vida-do-mundo.html>

SHERRARD, Ph. **Human Image, World Image**. The death and resurrection of sacred cosmology. Cambridge: Golgonooza press, 1992.

St MAXIMUS **The confessor, Ambiguum 41**. Disponível em: <https://thoughtsintrusive.wordpress.com/2017/10/24/st-maximos-the-confessor-ambiguum-41/>. Acesso em: 24 out. 2017.

THEOKRITOFF, E. **Abitare la terra**. Una visione cristiana dell'ecologia. Magnano: Edizione Qiqajon. Comunità di Bose, 2009.

THEOKRITOFF, E. Creator and creation. In: THEOKRITOFF, E; CUNNINGHAM M.B, (orgs). **The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology**. Cambridge University Press; 2009, p. 63-77. Disponível: <https://azbyka.ru/otechnik/world/the-cambridge-companion-to-orthodox-christian-theology/>

THEOKRITOFF, E. **Green Patriarch, Green Patristics**: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition. In: *Religions* 2017, 8(7), 116; <https://doi.org/10.3390/rel8070116>

THEOKRITOFF, E. **The Book of the Word: Reading God's Creation**. Center for christian ethics, 2012, p.20-27. Disponível em: <https://ifl.web.baylor.edu/sites/g/files/ecbvkj771/files/2022-11/CaringforCreationArticleTheokritoff.pdf> Acesso em: 24 out. 2017.

THEOKRITOFF, E. **The Orthodox Church and the Environmental Movement**. Greek Orthodox Archdiocese of America (20/08/94). Disponível em: <https://www.goarch.org/-/the-orthodox-church-and-the-environmental-movement> Acesso em: 24 out. 2017.

WARE, K. **The Orthodox Way (O caminho ortodoxo)**, 1979. Trad. bras.Tony Pedroza. Disponível em: <http://skemmata.blogspot.com/>. Acesso em: 24 out. 2017.

ZIZIOULAS, I. **Eucaristia e Reino de Deus**. Florianópolis: ITESC, 2000 (?).

## REDUÇÃO DA ESCALA DE TRABALHO NAS PARÓQUIAS DA ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO

*André Luiz Rodrigues da Silva<sup>297</sup>*

**Resumo:** O Papa Francisco menciona a questão do repouso semanal tanto como algo pelo qual é possível ampliar o nosso olhar em função dos direitos dos outros quanto um modo eficiente de cuidado com a natureza e com os pobres (LS 237). Diante de iniciativas que propõem a organização sadia das horas em que uma pessoa deve se dedicar ao trabalho, ao lazer e ao sono, de modo que o equilíbrio das tarefas possa gerar uma condição básica e salutar para a vida das pessoas, emergiu das redes sociais o movimento "Vida Além do Trabalho" (VAT), que defende a necessidade do fim da escala 6x1. É oportuno que nos questionemos em que medida a doutrina sobre o Domingo ou sobre o sétimo dia seja capaz de respaldar a manutenção de condições desumanas e injustas. O influenciador Ricardo Azevedo, migrando de Tocantins para o Rio de Janeiro, em 2023 começou a difundir a necessidade de um debate franco que encontrasse estratégias para melhorar as condições de trabalho dos brasileiros, reconhecendo, em suas palavras, que "a carga horária abusiva imposta por essa escala de trabalho afeta negativamente a qualidade de vida dos empregados". Nosso objetivo nesta comunicação é trazer essa reflexão para a realidade da Arquidiocese do Rio de Janeiro, integrando a perspectiva jurídica a ações imediatas que possam favorecer os funcionários alocados nas diversas paróquias da cidade, ao mesmo tempo que nos faça avaliar a eficácia e o rendimento da atividade do trabalho e do repouso semanal em consideração à proposta defendida pelo Papa Francisco, considerando resultados de natureza ambiental e em favor dos mais necessitados.

**Palavras-chave:** escala de Trabalho; repouso; Movimento VAT.

### 1 Introdução

Os centros de aglomeração social que giram em torno das realidades urbanas, industrializadas e tecnológicas colocam as grandes cidades com as populações que ali vivem no núcleo de interesses danosos, quando não extremamente perigosos, para a saúde do nosso Planeta, para a questão do aquecimento global e para a biodiversidade como a conhecemos atualmente. No Brasil, sabe-se da importância do fenômeno da mídia no processo de influência da televisão para o deslocamento das massas migratórias em direção às grandes metrópoles, inicialmente se fortalecendo com o poder de atração de São Paulo e Rio de Janeiro, até se espalhar por outras capitais de referência, como Recife, Salvador, Curitiba e Brasília etc. Convince-nos o fato de estarmos simultaneamente diante de um

---

<sup>297</sup> Doutor em Ciências e Teologia Patrística pelo Instituto Patrístico Agostiniano de Roma, Italia. Professor do PPG em Teologia da PUC-Rio. Coordenador do Curso de Teologia a Distância da PUC- Rio. E-mail: leleur@yahoo.it.

problema que, desde a sua origem, diz respeito à demanda de trabalho para a população e diante do movimento descontrolado do concreto que substituiu as árvores e as florestas, em função da ampliação das vias, dos prédios e dos centros de lazer.

A ecoteologia não se esquivava de afrontar essa questão, por quanto estima a ecologia integral que de *per se* observa e ajuda na compreensão da inclusão sadia do progresso humano e do meio ambiente que o abriga, generosamente cedendo os seus recursos para que se cresça, se desenvolva e se perpetue.

## **2 O repouso semanal em perspectiva socioambiental**

O cristianismo lançou as bases da cultura e, com o direito romano, construiu o patrimônio de costumes e tradições milenares para o Ocidente, consolidando o ritmo da vida, durante a semana, por uma divisão entre tarefas laborativas e dias de repouso (CIC 1246 §1). Desde a *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, para o homem e para a mulher que estiverem envolvidos com o trabalho, a Igreja Católica reflete sobre a necessidade tanto do descanso diário em que as forças físicas e mentais são recuperadas quanto o dia reservado para a celebração do dia do Senhor, observado como preceito pelos cristãos (RN 26). De fato, no século IV, deu-se um salto grande com a promulgação civil constantiniana de um dia para que os juízes e os ofícios públicos fossem favorecidos por um dia de intervalo para o trabalho no "dia do Sol" (Codex Theodosianus, II, 8, 1).

No entanto, é fato que o ciclo de trabalho e as suas demandas mudaram bastante, da antiguidade até hoje. Aquilo que representa um grande favor no passado, nas realidades urbanas das megacidades pode ainda conter sinais de desgaste ou até mesmo de subvalorização da vida. Em relação à cidade do Rio de Janeiro, a concentração de uma escala de trabalho semanal de segunda a sábado leva milhões de pessoas a se deslocarem ao mesmo tempo, indo bem cedo e voltando bem tarde para o seu lugar de trabalho. A maior questão desse contexto que impacta sobre as questões socioambientais certamente tem a ver com a quantidade de poluentes emitidos pelos veículos que devem ficar mais tempo em trânsito. Segundo o Relatório da COOPETEC sobre as emissões de gases prejudiciais na cidade do Rio de Janeiro, o maior vilão na destruição da camada de ozônio e o que mais potencializa os problemas causados pelo efeito estufa é o trânsito da cidade. Por isso, a questão deve encontrar caminhos para mitigar os danos causados pelo aquecimento global, de acordo com as



propostas e acordos internacionais dos quais nos tornarmos signatários para combater o aquecimento global (Fundação Coopetec, 2011, p. 64).

Segundo o mesmo relatório, o Rio de Janeiro é responsável por 8% da emissão dos poluentes que são expelidos em todo território nacional, estimando-se que, em 2020, os automóveis e os ônibus da cidade chegassem ao ranque de 14% da frota nacional (Fundação Coopetec, 2011, p. 67).

De que maneira a doutrina da Igreja sobre o repouso semanal pode ter colaborado com isso não é objeto dessa comunicação, mas gostaríamos de poder encaminhar para ulterior publicação um pouco mais sobre as relações jurídicas que nascem sob a luz dos preceitos cristãos. Certamente, não é justo que a manutenção de leis injustas se apoie em juízos do passado que tratavam trabalho e descanso à luz dos dias da criação e do sétimo dia.

Cogitar que o homem tenha que trabalhar seis dias na semana com base nos relatos da criação torna-se um grande dilema, já que aqueles dias representavam uma operação sobre-humana, não compatível com as forças, com as capacidades e com o engenho humano, por serem resultados naturais do poder divino. Portanto, a norma de Lv 23,3, para trabalhar 6 dias e celebrar o Senhor no sétimo, deve nos inspirar cada vez mais a nos distanciarmos do ambiente de escravidão contra o qual e no qual estava inserida a mesma lei. Há quem diga que hoje nós estamos trabalhando muito mais do que no período feudal, conhecendo um verdadeiro contexto de exploração de trabalho (SCHOR, 1993, p. 58).

O Papa João Paulo II, querendo defender a santidade e o preceito do Dia do Senhor, o Domingo, acabou equiparando a santidade do trabalho humano ao trabalho divino, insistindo em um único dia de descanso no dia do Senhor (DD 64-68). Em contrapartida, a *Laudato Si'* do Papa Francisco menciona a questão do repouso semanal em primeiro lugar como algo pelo qual é possível ampliar o nosso olhar em função dos direitos dos outros e, em segundo lugar, insiste que tratar sobre isso é construir um modo eficiente de cuidado com a natureza e com os pobres (LS 237). Sobre a necessidade de os empresários criarem soluções mais ecológicas que impactem os seus funcionários, o Papa Francisco admitiu que:

Muitos daqueles que detêm mais recursos e poder económico ou político parecem concentrar-se sobretudo em mascarar os problemas ou ocultar os seus sintomas, procurando apenas reduzir alguns impactos negativos de mudanças climáticas. Mas muitos sintomas indicam que tais efeitos poderão ser cada vez piores, se continuarmos com os modelos actuais de produção e consumo. Por isso, tornou-se urgente e imperioso o desenvolvimento de

políticas capazes de fazer com que, nos próximos anos, a emissão de dióxido de carbono e outros gases altamente poluentes se reduza drasticamente, por exemplo, substituindo os combustíveis fósseis e desenvolvendo fontes de energia renovável (LS 26).

### **3 Salário, trabalho e transporte público**

Reconhecemos que a Arquidiocese do Rio se comporta como a radiografia do povo carioca que convive com uma trajetória exaustiva entre casa e trabalho. Por isso, decidimos aplicar os nossos estudos a essa realidade. Hoje em dia, a Mitra Arquidiocesana do Rio de Janeiro possui 248 funcionários na sua sede, localizada no bairro da Glória, e 1555 funcionários prestando serviço diretamente às paróquias, espalhadas no município do Rio. Queremos nos deter em duas questões: em primeiro lugar, a remuneração de grande parcela desses trabalhadores que foi estabelecida pelo mínimo salarial e, em segundo lugar, pelo fato dos mesmos trabalhadores representarem objetivamente o perfil do trabalhador na cidade.

A questão econômica nos orienta para a situação de uma população que vive num contexto em que o salário-mínimo é sinônimo de estabilidade e segurança, forçando o trabalhador a se submeter a condições desafiadoras como o deslocamento diário oscilando entre 4 e 6 horas de locomoção de sua residência até o local de trabalho, alimentação precária e não saudável, quando existe, e impacto na higiene do sono. Uma pesquisa sobre isso chegou a indicar que as pessoas que são submetidas à jornada excessiva de trabalho e à pressão em decorrência das horas de deslocamento para o trabalho costumam apresentar sinais mais graves de doenças de desnutrição e relacionados ao sono do que pessoas desempregadas. Certamente, as mulheres, mães solteiras são as que mais sofrem também em função da desigualdade salarial (KASSOUF, 1997, p. 594)

Não é incomum encontrar funcionários com residência em outros municípios da Baixada Fluminense, de São Gonçalo e da região serrana no quadro de funcionários da Mitra Arquidiocesana do Rio de Janeiro. Com as atividades do Domingo, adapta-se a escala 6x1, geralmente transferindo o descanso semanal para terça-feira e acrescentando-lhe 01 Domingo de folga ao mês. Em função dos longos engarrafamentos em horário de pico, há um tempo ocioso de 1h a 2h para aqueles que preferem sair cedo de casa, evitando atraso. Se levamos em consideração o percurso de ida e volta do trabalho, as horas ociosas para poder começar a trabalhar, a hora prevista por lei para a refeição, nossos funcionários podem estar gastando em média 15h diárias, o que equivale a 81h semanais. Na melhor das hipóteses, o trabalhador e a trabalhadora saem de casa por volta das 5h e regressam às 20h. Se

conseguirem adiantar bem as tarefas de casa, sobretudo no caso das mulheres, deitam-se para dormir entre 23h e meia noite. Restam-lhes 5h de sono.

Fala-se, então, de economia ecológica, pela qual é possível pensar em maior colaboração entre os recursos econômicos e a natureza em suas capacidades energéticas e materiais na produção da vida (Porto, 2007, p. S505).

#### **4 Economia de carbono e redução de escala de trabalho**

O movimento VAT (Vida além do trabalho) nasceu em 2022 nas mídias digitais como proposta para se alterar a escala 6x1 de trabalho, revisando o direito constitucional ao descanso semanal, denunciando sinais de trabalho escravo por detrás das 44horas legais, demonstrando um esgotamento não apenas do indivíduo, mas também de toda a sociedade vitimada pelo burnout e ,enfim, propondo que seja aprovada uma nova escala legal de, no máximo, 36horas (AZEVEDO, 2024).

A Comissão de Assuntos Sociais do Senado Federal (2023) também emanou um relatório

No relatório, aparecem as seguintes vantagens para a redução da escala de trabalho:

- a) Aumento da produtividade e ganho econômico das empresas.
- b) Melhoria da saúde mental e física do trabalhador
- c) Redução para 36 horas trabalhadas sem perda salarial
- d) Manutenção da escala 6x1.
- e) Possibilidade para 6 milhões de novos postos de emprego

A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que 40% dos brasileiros sofrem de algum distúrbio de sono, situação que se agravou durante a pandemia, como indica pesquisa realizada pelo Instituto do Sono, de São Paulo. Entre os participantes, 55% alegaram piora na qualidade do sono durante o surto de covid, atribuída a razões como aumento de preocupações e de tempo em frente a telas do celular, do computador e da televisão (Senado Federal, 2022).

Numa autocitação, Oliveira diz com bastante propriedades: "a desautomatização humana só terá início de fato quando for permitido que o homem expresse sua ludicidade nos diferentes momentos da materialização de sua existência, sem esmagamento sistemático do ludens pela supervalorização imatura do faber" (1997, p. 32).

## 5 Reflexões Conclusivas

Em primeiro lugar, propomos que as paróquias do Rio de Janeiro podem promover horários laborativos alternativos ao convencional, de modo que o deslocamento de seus funcionários não ocorra em horas de pico. Ademais, é possível considerar dois dias de folga para os seus funcionários de maneira que se possa apostar em políticas de igualdade e de oportunidade que promovem saúde e bem-estar, o que sempre retorna para a empresa em termos de produtividade e sustentabilidade. Em conclusão, é óbvio que os funcionários que têm o Domingo como dia efetivo de trabalho já se encontram em uma condição especial de serviço e renúncia, por isso, o reconhecimento de vantagens trabalhistas que promovam a sua dignidade não deve ser tratado como algo imerecido e injusto.

## Referências

AZEVEDO, Gabriela. **VAT: Saiba tudo sobre o Vida Além do Trabalho | Entenda a Trend.** Rio de Janeiro: O GLOBO, 2024. Acesso em: 10 de agosto de 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/fotogalerias/noticia/2024/01/10/vat-saiba-tudo-sobre-o-vida-alem-do-trabalho-or-entenda-a-trend.ghtml>.

CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FRANCISCO, PAPA. Carta Encíclica Laudato Si'. Brasília: Edições CNBB, 2015.

FUNDAÇÃO COOPETEC. **Inventário de Emissões Atmosféricas por Veículos Automotores do Estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: COOPE UFRJ, 2011.

JOÃO PAULO II, PAPA. **Carca Apostólica Dies Domini, sobre a santificação do Domingo.** Acesso em: 10 de agosto de 2024. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_05071998\\_dies-domini.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html).

KASSOUF, Ana Lúcia. **Saúde e mercado de trabalho.** Rio de Janeiro: Pesquisa e Planejamento Econômico, v. 27, n. 3, p. 587-610.

LEÃO XIII, PAPA. Carta Encíclica Rerum Novarum, sobre a condição dos trabalhadores. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

LORENA, Atzeri. **Gesta Senatus Romani De Theodosiano Publicando**: Il Codice Teodosiano E La Sua Diffusione Ufficiale in Occidente. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2008.

OLIVEIRA, Maria Cristina. **Sobre lazer, tempo e trabalho na sociedade de consumo**. Campinas: Conexões, v. 2, n. 1., 2004, p. 20-24.

PORTO, Marcelo. **Ecologia política, economia ecológica e saúde** coletiva: interfaces para a sustentabilidade do desenvolvimento e para a promoção da saúde. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, 23, Sup. 4, p. S503-S512.

SCHOR, Juliet. **The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure**. Basic Books, 1993. Acesso em: 10 de Agosto de 2024. Disponível em: <https://library.lol/main/E0B16B5C1D3599D370C65F447290D9EE>.

SENADO FEDERAL. **Higiene do sono**: saiba o que é e como ela pode melhorar a sua vida.

Acesso em: 10 de Agosto de 2024. Disponível em:

<https://www12.senado.leg.br/institucional/sis/noticias-comum/higiene-do-sono-saiba-o-que-e-e-como-ela-pode-melhorar-a-sua-vida>.

## ECOTEOLOGIA PAN-COMUNICATIVA: A MÍSTICA CRISTÃ E OS POVOS ORIGINÁRIOS

*Carlos Alberto Motta Cunha*<sup>298</sup>

**Resumo:** O objetivo da comunicação consiste em pesquisar a importância da rede pan-comunicativa dos povos originários para as relações de cuidado com o ser humano e o planeta. A mística cristã se soma aqui com a contribuição de reforçar as trilhas de uma interpretação da natureza para além de seu ser objeto, mas como sujeito comunicativo e interagente. A nossa reflexão se situa na moldura da linha de pesquisa “Tekó”, do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS da Universidade de São Paulo. Com os estudos apresentados pelo ATOPOS, propomos: a) descobrir a ecologia reticular dos povos originários; b) repensar a ideia de comunicação e o sentido de habitar; c) criar encontros entre a espiritualidade dos povos originários e a mística cristã; d) avaliar os desafios da “mídia nativa” para o mundo digital. As primeiras intuições são que as propostas elencadas contribuem para um novo paradigma na conexão entre teologia, ecologia e cidadania planetária. Por se tratar de um estudo incipiente, o ambiente de interação do GT colaborará para a superação dos limites da pesquisa e o seu avanço.

**Palavras-chave:** ecoteologia; comunicação; mística cristã; povos originários.

### Introdução

A reflexão que se segue é fruto de uma pesquisa embrionária com o objetivo de avaliar a importância da rede pan-comunicativa dos povos originários para as relações de cuidado com o ser humano e o planeta. Na área da ecoteologia, o estudo possibilita encontros com a mística e espiritualidade cristãs para reforçar as trilhas de uma interpretação da natureza para além de seu ser objeto, e sim como sujeito comunicativo e interagente. O aspecto prático da comunicação busca incentivar ações pastorais de sustentabilidade ambiental, econômica e social.

O principal referencial teórico do texto emerge da leitura atenta do livro *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação*, organizado pelos pesquisadores Massimo Di Felice e Eliete S. Pereira (Editora Paulus, 2017). A pesquisa se coloca como um dos primeiros estudos desenvolvidos no Brasil neste âmbito. A produção literária é fruto da linha de pesquisa “Tekó” – modo de ser e estar no mundo (na língua guarani) –, “a maneira através da qual estes povos interagem com o meio-ambiente, os animais, as coisas, os espíritos e com tudo que

---

<sup>298</sup> Doutor em Teologia (FAJE), com estágio pós-doutoral em Teologia Sistemática (FAJE), professor adjunto no PPG mestrado profissional em Teologia Prática da PUC Minas. Contato: [carloscunha@pucminas.br](mailto:carloscunha@pucminas.br)

constitui sua complexa ecologia viva e comunicante” (Felice, 2017, p. 9). A linha de pesquisa pertence ao Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS da Universidade de São Paulo.<sup>299</sup>

Por fim, o itinerário da breve reflexão se dá em três momentos: 1) descobrir a ecologia reticular dos povos originários; 2) repensar a ideia de comunicação e o sentido de habitar; 3) criar encontros entre a espiritualidade dos povos originários e a mística cristã. Concluímos com algumas considerações sobre os desafios da “mídia nativa” para o mundo digital.

### **1 A ecologia reticular dos povos originários**

A ecologia dos povos originários possui a estrutura de uma rede, com elementos correlacionados e que se retroalimentam. As propriedades desse sistema vivo são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem quando há interações e relações entre as partes e que podem ser confirmadas no comportamento social das interações apresentadas por algumas populações ameríndias (Viveiros de Castro, 2015).

As pinturas corporais entre as populações indígenas do Brasil externalizam a ecologia reticular por meio de desenhos feitos de sementes e de frutos da floresta. As formas geométricas presentes nos corpos dos animais, como: onças, jiboias, tartarugas e outros; assim como os traços das folhas das árvores, “exprimem a evidência de uma sobreposição e de existência de uma pele única que reúne as específicas superfícies e que, em vez de delimitar e definir, conecta e sobrepõe” (Felice, 2017, p. 36).

A existência dos povos originários é percebida como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados com uma rede de relações entre as várias partes de um todo unificado. Ela aparece como um “complicado tecido de eventos, no qual conexões de diferentes tipos se alternam, se sobrepõem ou se combinam e, por meio disso, determinam a textura do todo” (Capra, 2006, p. 42).

A compreensão de que os organismos são totalidades integradas em constante conexão provoca profundas mudanças no modo como o ser humano pensa e se coloca no meio ambiente. A

---

<sup>299</sup> O ATOPOS é uma rede internacional de pesquisa formada por pesquisadores de diversas áreas que, em diversos países, investigam o impacto das tecnologias digitais nos distintos âmbitos da sociedade atual. Surgido na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), em 2005, tem como objetivo a produção de conhecimento transdisciplinar e inovador, assumindo os compromissos de formar pesquisadores, produzir publicações e estender e compartilhar os resultados das investigações por meio de um diálogo com os mais variados setores da sociedade. O ATOPOS conta com pesquisadores em nível de graduação e pós-graduação procedentes das áreas de Ciências Sociais, Comunicação, História, Arquitetura, Artes, Biologia, Filosofia, Física e Educação. Disponível em: <https://www.youtube.com/@CanalATOPOS/videos>. Acesso em: 1 de jul. 2024.

aquisição de conhecimento que até então era entendida como fragmentação do todo em partes visando o domínio perde lugar para um conhecimento que se aproxima de sujeitos vivos para estabelecer comunhão (Moltmann, 2000, p. 24). O comportamento humano que daí emerge é marcado por uma consciência sobre o sentido da atuação humana no ecossistema, suscitando ações individuais e coletivas de sustentabilidade.

## **2 A ideia de comunicação e o sentido de habitar**

Os avanços do pensamento complexo orientadores das novas cosmogonias, da biologia evolutiva, da física quântica, dos estudos sobre o genoma humano, da complexidade entre diversas moléculas no âmbito da química e das novas tecnologias (nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciência cognitivas) tocam as demais áreas do conhecimento, inclusive a da comunicação. “A comunicação contemporânea adquiriu dimensões e qualidades ‘ecoteológicas’, deixando de ser apenas circuitos de trocas de dados e informações para se tornar ambiências e condição habitativa” (Felice, 2010, p. 10).

O paradigma da complexidade (Morin, 2008) pede um referencial transdisciplinar (Nicolescu, 1999) capaz de ampliar o prefixo “trans” para além dos encontros das áreas de conhecimento, criando espaços fronteiriços de interação e novidade. Transcultural, transreligioso, transmoderno, transumano, transgênero e outras possibilidades, são alguns exemplos que assinalam para o fluxo de (re)descoberta dos ganhos culturais, religiosos, modernos, humanos, de gênero e outros que ousam acolher o outro nos espaços interstícios, cíbridos, híbridos e territórios informacionais (Santaella, 2021, p. 88).

No campo específico da comunicação, “as práticas comunicativas transespecíficas, isto é, a difusa concepção de uma ecologia pan-comunicativa na qual todas as partes e as superfícies, sejam estas orgânicas, materiais, vegetais etc. comunicam-se com as demais” (Felice, 2010, p. 11) gerando novos saberes e práticas de vida. Comunicação, *communicare* (latim), é encontro, comunhão.

No contexto de uma ecologia pan-comunicativa, a economia (“eco”, *oikos*, – casa, lar, meio ambiente + “nomein”, arte do bem cuidar, – administrar, gerenciar) resgata o seu sentido original conferindo ao ser humano um sentido de habitar. Heidegger (1951), já intuía que o habitar, mais do que um residir e um estar, remonta a um comunicar. Verifica-se essa noção de habitar entre os povos originários da Amazônia. Para esses, a “comunicabilidade entre humanos e não humanos, territórios,



animais, plantas, espíritos, sempre existiu. E seu modo de caracterizar essa concepção própria de comunicação e habitar descende da noção de ‘pessoa’” (Felice; Pereira, 2010, p. 46). Os povos originários vivem a floresta e não na floresta, afirma Ailton Krenak (2020).

### 3 Encontros entre a espiritualidade dos povos originários e a mística cristã

O conhecimento místico ou espiritual, típico do saber originário da fé, é um saber experiencial. Ele não separa a realidade transcendente da realidade humana no mundo. “Quem ama, conhece a Deus”, diz a epístola de João (1Jo 4,7). Como vimos na ecologia reticular dos povos originários, é preciso superar um tipo de pensamento que pensa em dois espaços separados e contrários: o espaço transcendente e o espaço do imanente. Tal separação significa reduzir a realidade de Deus a algo parcial. “Não há imanência sem história e transcendência”, afirma Ángel Cordovilla (2024, p. 137).

As trilhas do pensamento que começam a interpretar a natureza como sujeito comunicativo e interagente podem ser encontradas em algumas teologias místicas que mantem até hoje o seu legado. Por exemplo, Francisco de Assis deixa transparecer no *Cântico das criaturas* o laço fraternal e de sonoridade que une todos as criaturas: “Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o irmão Sol, o qual faz o dia e por ele nos alumia [...] pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa [...]” (Francisco de Assis, séc. XIII). O Frade de Assis chama, ternamente, a todos irmãos e irmãs, o sol, a lua e as demais criaturas. Ele nutria a ideia de que toda a criação tem uma marca de filiação. Assim, sustentava veneração e respeito por todo ser, por menor que fosse. A postura franciscana inspira um estilo de vida, de cuidado, uma prática de confraternização.

Já entre alguns povos originários do Brasil, a consciência ecológica permeia a espiritualidade. É o caso do povo Xukuru, do Ororubá. A Terra dos Ancestrais (*Limolaygo Toype*) é dotada de uma sabedoria verde vindo dos antepassados encantados. De modo prático, a observação da dinâmica da criação que daí procede converte em ações educativas, com consciência de preservação e de comunhão. A espiritualidade Xukuru mostra um profundo respeito pela criação e funda práticas comunicativas. Veja o que afirma Iran Xukuru, agrônomo e líder espiritual do Centro de Agricultura Xukuru de Ororubá (CAXO):

A floresta é um povo, assim como as pedras, as aves, o vento e a água. O solo é povo que por sua vez é protegido pelo povo folha seca. Caminhar-ensinar-aprender, no voo leve do passarinho, na pedagogia da coexistência, nos mostra que existem outros jeitos e formas de ser e estar no mundo. Formas em que nos vemos como humano-natureza e assim vivemos em paz,

harmonia e amor com todos os seres. Pela saúde integral do Planeta, precisamos SER MEIO no ambiente, meio de regeneração, de proteção, de cuidado (Xukuru, 2023).

Tanto para a tradição mística do cristianismo no Ocidente quanto para alguns povos originários no Brasil, a natureza, mais do que uma realidade criada, é a emanção do ser, expressão do Deus criador. A própria natureza ensina ao ser humano, a partir da sua presença e sua linguagem, a linguagem do ser (Felice, 2017, p. 20). As místicas cristã e indígena, aqui citadas brevemente, têm muito a dizer sobre o cuidado com o planeta. A harmonia entre elas com a natureza interpela a mentalidade objetivista dos empreendimentos predatórios da contemporaneidade. Os valores de reciprocidade, relacionalidade, complementariedade entre o ser humano e a natureza, com sua oposição ao conceito de desenvolvimento e progresso a qualquer preço, resgatam espiritualidades ecoteológicas. A percepção ecológica profunda e a percepção espiritual fluem juntas. “Se uma vida ecológica é, em última análise, uma vida espiritual, então ela se torna uma disciplina espiritual” (Capra, 1999, p. 158).

### **Considerações finais**

No arcabouço dos temas tratados acima, o mundo digital de hoje desafia as tradições culturais dos povos originários a se colocarem de modo significativo. Dotados de oralidade e corporalidade marcantes, como instrumentos comunicativos fundamentais, os povos indígenas transmitem ao mundo a riqueza da vida em harmonia com a natureza. Não se trata de uma receita com normas fixas a serem implementadas no presente e nem de retorno à pré-modernidade vislumbrando um mundo idílico, mas um estilo de vida que inspira resistência e consciência planetária.

Com a produção audiovisual, esses povos passam da linguagem oral diretamente para a midiática audiovisual, incitando mudanças em sua posição social (de “receptores” a produtores de conteúdos), na forma (de documentos etnográficos, a estilos variados de produção audiovisual, como a performatização de suas narrativas míticas) e no conteúdo (de “índios puros” projetados e silenciados pela sociedade nacional a “sujeitos reais” contemporâneos produtores de narrativas que descrevem as suas culturas)” (Felice; Pereira, 2017, p. 53).

Em algumas aldeias indígenas, no Brasil, a produção de conteúdo digital segue a passos largos. Com isso, esses povos saem do isolamento imposto para um salto de reconhecimento geopolítico, projetando-os nas redes globais e intercambiando valores culturais. “Eles percebem, assim, que suas narrativas tornam-se discursos enunciadores de suas identidades étnicas” (Felice; Pereira, 2017, p. 53).

De fundo, o empoderamento dos povos marginalizados e silenciados levanta uma crítica epistemológica importante. Ao se colocarem no tempo presente, com direito de voz e vez, lideranças indígenas transmitem uma sapiência fundada no “ver-saber” que vai para além da teorização abstrata de “conceitos verdes”. Nas palavras do xamã Yanomani, Davi Kopenawa:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as, de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos [...] Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir (Kopenawa, 2015, p. 76).

## Referências

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CAPRA, Frijof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPRA, Frijof; STEINDL-RAST, David. **Pertencendo ao universo**: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. São Paulo: Ed. Cultrix, 1999.

CORDOVILLA, Ángel. **O exercício da teologia**: introdução ao pensar teológico e às suas principais figuras. Rio de Janeiro: Vozes, 2024.

FRANCISCO DE ASSIS. **O cântico das criaturas**. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-cantico-das-criaturas#gsc.tab=0>. Acesso em: 1 de jul. 2024.

HEIDEGGER, Martin. Bauen, Wohnen, Denken. *In: Vortäge und Aufsätze*. G. Neske, Pfullingen, 1954.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Vozes da Floresta**: a aliança dos Povos da Floresta de Chico Mendes a nossos dias, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w>. Acesso em: 1 jul. 2024.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.

SANTAELLA, Lucia. **Humanos hiper-híbridos: linguagens e cultura na segunda era da internet**. São Paulo: Paulus, 2021.

VIVEIRO DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

## DIGNIDADE DA HUMANIDADE E CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

*Clinton Furtado de Mendonça da Rocha*<sup>\*300</sup>

**Resumo:** O uso de IA nas indústrias e nas pesquisas tem se destacado em inúmeras partes do mundo por comutar trabalhos, considerados humanos, manuais e de força braçal e que passaram a ser delegados para máquinas com softwares sofisticados para executar funções humanas. O mundo está esperançoso na IA, não há nada de errado em demonstrar esperança na IA, no sentido de fazer bom uso dessa tecnologia em benefício da civilização planetária e ao mesmo tempo melhorar o monitoramento e cuidado relativo à natureza. A preservação da vida biológica na Terra nos leva a querer melhorar a vida e, para isso, o homem sente vontade de desenvolver, com tecnologia adequada, recursos tecnológicos para ajudar a ultrapassar problemas que surgem e afetam nosso mundo. Não podemos deixar de reconhecer a natureza como um dom sobre o qual temos responsabilidade. Melhorar a vida aqui é responsabilidade de todos os humanos. Proteger o meio ambiente, nos dias atuais, tornou-se uma das principais preocupações da civilização global. As demandas do meio ambiente serão sanadas com o desenvolvimento e uso de tecnologias com IA, oferecendo soluções de sustentabilidade para os problemas ambientais. A humanidade hoje passa por diversos desafios e um deles é a ameaça a sua existência. Podemos observar pelos telejornais uma corrida armamentista nuclear, além das armas químicas, e biológicas de destruição massiva, espionagem envolvendo pesquisas biotecnológicas e nanotecnologia e, a destruição de ecossistemas naturais por atividades humanas gananciosas. Essas armas nucleares podem destruir o planeta em poucos minutos, tamanho é o poder de destruição que o homem alcançou. É necessário um novo rumo civilizacional, priorizar o ecológico, buscar a sustentabilidade e o cuidado, não só para com os humanos, e sim para com todos os seres vivos da Terra. Os seres humanos, na sua peculiaridade são uma parte da natureza, não estão no centro do mundo, contudo, para sobreviver, devem se integrar na natureza da Terra e na comunidade das criaturas com as quais vivem.

**Palavras-chave:** dignidade da humanidade; teologia ecológica; sustentabilidade.

### Introdução

A preservação da vida biológica na Terra nos leva a querer melhorar a vida e, para isso, o homem sente vontade de desenvolver, com tecnologia adequada, recursos tecnológicos para ajudar a ultrapassar problemas que surgem e afetam nosso mundo. Não podemos deixar de reconhecer a natureza como um dom sobre o qual temos responsabilidade. Melhorar a vida aqui é responsabilidade de todos os humanos. Proteger o meio ambiente, nos dias atuais, tornou-se uma das principais preocupações da civilização global.

---

\*Mestre em Psicologia, Mestrando em teologia PUC/RJ, Especialista em Filosofia. cl.rocha2011@gmail.com

O desenvolvimento da sociedade acontece à custa da natureza, provocando decadência das condições ambientais em ritmo assustador. Podem-se perceber os estragos deixados pelo lixo atômico, os problemas de funcionamento precário das usinas nucleares, os lixos químicos produzidos pelas indústrias. Sabedor de suas responsabilidades ambientais o homem sente vontade de desenvolver, recursos tecnológicos para superar problemas que surgem e afetam o mundo. A natureza é um dom sobre o qual temos responsabilidade, melhorar a vida aqui é responsabilidade de todos. Proteger o ecossistema tornou-se uma das principais preocupações da civilização global. As demandas do meio ambiente serão sanadas com o desenvolvimento e uso de tecnologias com IA, oferecendo soluções de sustentabilidade para os problemas ambientais.

### **1) Teologia e civilização tecnológica**

Os problemas ambientais fazem parte do cotidiano humano, algo provocado pelo homem, diante disso, as agressões ao meio ambiente estão no noticiário diuturnamente. Conflitos entre países que buscam o controle dos recursos naturais, elementos utilizados pelo homem na construção e desenvolvimento das sociedades, e necessário à sobrevivência, tem devastado florestas, contaminado rios e extinguindo a biodiversidade. O desenvolvimento da sociedade acontece à custa da natureza, provocando decadência das condições ambientais em ritmo assustador. Podem-se perceber os estragos deixados pelo lixo atômico, os problemas de funcionamento precário das usinas nucleares, os lixos químicos produzidos pelas indústrias. O patrimônio biótico da terra cada vez mais ameaçado e algumas espécies foram extintas e outras estão ameaçadas de extinção.

A situação do meio ambiente tem movimentado órgãos ambientais de diversos governos pelo mundo, sociedade civil e demais instituições. Chama a atenção a iminência de um colapso ambiental, prevendo que o ecossistema e bioma podem chegar a um ‘ponto de não retorno’ em algumas partes do mundo. O “ponto de não retorno” é uma referência a uma fase crítica em um andamento no qual as condições mudam de tal maneira que se torna impossível reverter para o estado anterior ou restaurar o equilíbrio original (Junior, 2024, p. 3009).

O ponto de não retorno é uma conceituação utilizada em ecologia e mudanças climáticas para detalhar situações em que um ecossistema chega a um estado em que as perturbações causadas são tão críticas que as condições essenciais para a sua recuperação não podem ser mais alcançadas. Isso indica que, uma vez alcançado esse ponto de não retorno, as mudanças no ecossistema podem se tornar

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

irreversíveis, levando a perdas significativas de biodiversidade e impactos ambientais de longo prazo. (<http://www.iea.usp.br/noticias/coautora-de-estudo-pesquisadora-do-iea-fala-sobre-artigo-que-preve-colapso-da-amazonia-em-2050-1>).

A preservação da vida biológica na Terra nos leva a querer melhorar a vida, tendo em vista que Deus ordenou ao homem cuidar da natureza "Enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que se move sobre a terra" (Gn 1,28), há uma ordem bíblica para o homem cuidar da natureza. Deus criou a terra e deu condições favoráveis à vida para o gênero humano. Ele criou o homem para ter uma vida aqui na terra, dependendo da existência dos animais e das plantas, do ar e da água, da luz e da alternância do dia e da noite, do sol, da lua e das estrelas, e sem esses recursos não pode viver.

O Papa Francisco tem demonstrado preocupação com o meio ambiente e o cuidado com a preservação da Terra e exorta a todos nessa busca comum. A agressão ao biosistema tem colocado em risco o destino do homem, e por isso, a sociedade tem discutido a problemática ambiental, buscando o desenvolvimento sustentável, cuja característica principal consiste na compatibilização entre o desenvolvimento e a preservação do meio ambiente:

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. Desejo agradecer, encorajar e manifestar apreço a quantos, nos mais variados setores da atividade humana, estão a trabalhar para garantir a proteção da casa que partilhamos. (FRANCISCO, pp. Carta Encíclica Laudato Sí, 2015)

O papa Francisco chama a todos para um diálogo sobre o tema objetivando conscientizar as pessoas sobre o futuro do planeta: "lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de uma solidariedade universal" (LS n. 14). O futuro da humanidade está vinculado ao cuidado e ao respeito, a uma nova maneira de dialogar com a natureza, um novo jeito de conhecer e experienciar Deus. É o novo arquétipo: "tudo está interligado, como se fôssemos um. Tudo está interligado, nesta Casa Comum" (LS, n. 16). Segundo Francisco (2015, p.16), somos uma única criatura sagrada: humanidade e terra.

É fundamental principiar uma consciência ecológica, dentro dos aspectos da ética e da teologia cristã de maneira que se entenda que, o ser humano está no centro da criação, comprometido em unidade com o planeta terra. Terra e humanidade formam um sistema só, no sentido de que o homem está conectado a terra pelo próprio Criador, da terra Deus o criou, sendo ligado ao divino e ao terreno tendo a mesma origem que é Deus e partilham o mesmo destino. É essencial o cuidado sustentável de todo o ecossistema planetário e a responsabilidade é do homem como está relatada na bíblia. Segundo Boff (2007, p.93), terra e humanidade formam uma associação única:

Terra e Humanidade formaram uma única entidade, como o viram e estremeceram de emoção os astronautas, a partir de suas naves espaciais, lá fora no espaço exterior. De lá não há diferença entre Terra e Humanidade. Ambos formam uma única entidade, com uma mesma origem e um mesmo destino. Só o cuidado garantirá a sustentabilidade do sistema-Terra com todos os seres da comunidade de vida entre os quais se encontra o ser humano. Sua função é a do jardineiro, como se relata no segundo capítulo do Gênesis. Trabalho do jardineiro é cuidar do jardim do Éden, fazê-lo fecundo e belo. A Carta da Terra nos despertou, oportunamente, para essa nossa missão, essencial e urgente. Precisamos vivê-la para que tenhamos futuro e possamos co-evoluir como temos evoluído já há 4,5 bilhões de anos, pois esta é a idade de nossa Terra.

Sabedor de suas responsabilidades ambientais o homem sente vontade de desenvolver, recursos tecnológicos para superar problemas que surgem e afetam o mundo. A natureza é um dom sobre o qual temos responsabilidade, melhorar a vida aqui é responsabilidade de todos. Proteger o ecossistema tornou-se uma das principais preocupações da civilização global. As demandas do meio ambiente serão sanadas com o desenvolvimento e uso de tecnologias com IA, oferecendo soluções de sustentabilidade para os problemas ambientais.

A humanidade passa por diversos desafios e um deles é a ameaça a sua existência. Podemos observar pelos telejornais uma corrida armamentista nuclear, além das armas químicas, e biológicas de destruição massiva, espionagem envolvendo pesquisas biotecnológicas e nanotecnologia e, a destruição de ecossistemas naturais por atividades humanas gananciosas. Essas armas nucleares podem destruir o planeta em poucos minutos, tamanho é o poder de destruição que o homem alcançou.

É necessário um novo rumo civilizacional, priorizar o ecológico, buscar a sustentabilidade e o cuidado com todos os seres vivos da Terra. Os seres humanos, na sua peculiaridade são parte da criação, e devem se integrar na natureza da terra e na comunidade das criaturas com as quais vivem,



assim estará honrando o Senhor da terra como diz o salmista: “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (Salmos 24,1).

### 1.1 Dignidade da humanidade

Quando se fala em dignidade da humanidade não estamos falando de um somatório da dignidade de cada ser humano tomado *sui generis*. É o direito da existência e da sobrevivência das futuras gerações e, portanto, da espécie humana, é um olhar que engloba o presente e o futuro de todos. A falta de entendimento com relação à totalidade da humanidade e ao futuro da espécie humana, é alarmante na sociedade.

Hoje a sobrevivência da humanidade está ameaçada em consequência do crescimento desmedido das nações industrializadas, fabricação de armas de destruição em massa. Corre-se o risco de que sejam esgotadas, ainda na presente geração, as fontes de energia não renovável como carvão, madeira e petróleo e outros. As vantagens do uso de tecnologias produzidas pela industrialização impõem cada vez mais o ônus e suas desastrosas consequências para as gerações futuras.

## 2) Sustentabilidade e tecnologia

Recomenda-se que o desenvolvimento sustentável seja permanente alcançando de uma geração a outra, para que todas possam prover suas necessidades, e a sustentabilidade, isto é, a qualidade daquilo que é sustentável, passando a englobar o significado de manutenção e conservação sem fim à vista dos recursos naturais. Isso exige avanços científicos e tecnológicos que ampliem continuamente a capacidade de empregar, recuperar e preservar esses recursos, tal como novos conceitos de demandas humanas para aliviar as pressões da sociedade sobre eles, utilizando tecnologias apropriadas.

É fundamental pensar nas gerações futuras, preservar esse patrimônio ambiental. A responsabilidade humana deve ser estendida para o ecossistema e tirá-lo, em longo prazo, da zona de perigo. Segundo Lypovetski (2004, p. 243-244):

A ideia de que a terra está em perigo de morte, impôs uma nova dimensão de responsabilidade, uma concepção inédita das obrigações humanas que ultrapassa a ética tradicional, circunscrita às relações inter-humanas que ultrapassa a ética tradicional, circunscrita às relações inter-humana imediatas. A responsabilidade humana deve, agora, estender-se às coisas extra-humanas, englobar a dimensão da biosfera inteira, uma vez que o homem possui os meios para pôr em perigo a vida futura no Planeta. Segundo os

fundamentais, temos que reconhecer, independentemente do bem humano, o valor da ecossfera em si, temos que reconhecer, independentemente do bem humano, o valor da ecossfera em se, temos que redescobrir a dignidade intrínseca da natureza; segundo a maioria, temos que respeitá-la por nós, conhecê-la como patrimônio comum a transmitir às gerações futuras.

O uso de IA, nas indústrias e nas pesquisas, tem se destacado em inúmeras partes do mundo por comutar trabalhos, considerados humanos, manuais e de força braçal e que passaram a ser delegados para máquinas com softwares sofisticados para executar funções humanas. O mundo está esperançoso na IA, no sentido de fazer bom uso dessa tecnologia em benefício da civilização planetária e ao mesmo tempo melhorar o monitoramento e cuidado relativo à natureza.

Há uma necessidade de estabelecer diretrizes claras e de realizar ações regulares nos sistemas de inteligência artificial, objetivando garantir segurança e equidade das decisões tomadas pelas máquinas. Sabe-se que há riscos associados à segurança dos sistemas. Outro ponto preocupante é a rápida evolução da IA, surgindo a necessidade de uma governança eficaz para garantir que a IA seja utilizada de maneira responsável. Isso inclui questões relacionadas à regulamentação, supervisão e responsabilidade pelos sistemas de IA.

## **Conclusão**

Em vista disso, a Inteligência Artificial configura-se como uma possibilidade a ter em conta nessa temporada do desenvolvimento de estratégias para atenuação das alterações climáticas. Entretanto, o uso dessa tecnologia deve ser cauteloso e ter em especial atenção no que concerne às suas necessidades do ponto de vista ambiental. Sabemos que a falta de estudos e de dados concretos é um fator que dificulta o conhecimento real sobre a dimensão deste problema.

## **Referências**

BINGEMER, Maria Clara. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo: Unisinos, ano 1, n. 2, 2004.

BOFF, Leonardo. **Comunicar-nos com a natureza com compreensão, compaixão e amor**. São Paulo: Agenda Latina América, São Paulo, v. 1, p. 92-93, 2007.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'** – sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Sí**. 2015, p. 16.

GUDYNAS, Eduardo. **A estupidez social e ambiental condena toda a vida**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/585865-a-estupidez-social-e-ambientalcondena-toda-a-vida#>. Acesso em: 21 jun. 2022.

JUNIOR, A. R. S. Quantificação dos estoques de carbono acima do solo da Amazônia Maranhense. **Revista Brasileira de Geografia Física** v.17, n.4 (2024) 3008-3021  
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/rbgfe>

LYPOVETSKI, Gilles. **O crepúsculo do dever**. A ética indolor dos novos tempos democráticos. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

**TEOLOGIA INTEGRAL PROPOSTA POR ALFONSO GARCIA RUBIO: UM  
OLHAR SOBRE SEU LEGADO E REFLEXÕES EM COMEMORAÇÃO DOS SEUS 90  
ANOS**

*Joelson da Cruz Nazareth<sup>301</sup>*

**Resumo:** Hoje, precisamos nos permitir a uma produção teológica integral de todo o cosmos onde possamos perceber, com clareza, sabedoria e simplicidade, a urgência da integralidade do homem na natureza e seu relacionamento com os outros e com o mundo, não apenas social, mas cosmológico que contemple toda criação. Esta reflexão é apresentada a nós pelo legado da pesquisa do estimado professor Afonso Garcia Rubio que, completando 90 anos de vida, apresenta-nos uma teologia integrada capaz de laçar-nos à uma visão de fé e de mundo que seja mais reveladora de Deus criador. A contemplação da criação belíssima, onde o homem é parte integrante, zeladora e contemplativa, nos revela a harmonia e o belo do Criador. O cosmos, criado pelo Senhor, tem uma magnificência sublime, é lindo, perfeito, honesto, digno e verdadeiro. “As múltiplas perfeições das criaturas (a sua verdade, a sua bondade, a sua beleza) refletem, pois, a perfeição infinita de Deus” (CIC, n° 41). A criação com toda sua beleza nos releva Deus, ainda mais, nos revela seu amor por nós e nos faz enxergar que cada traço do cosmos, micro ou macro, é um louvor e adoração a Deus eterno e todo-poderoso. Em hipótese alguma, o ser humano tem o direito, autorização ou chancela, de suprimir a dignidade do louvor da criação ao seu Criador. Os homens e mulheres deste mundo não podem arrogar a si o direito de sessar a linguagem de amor de Deus expressa na natureza pelo simples fato de Deus ser digno deste louvor e também pelo fato das pessoas serem necessitadas deste carinho amoroso do Criador. Portanto, em vista desse novo modo de ser, devemos-nos propor uma teologia integral, social e cosmológica que nos desperte para o caráter sacramental da natureza, um sinal autêntico da manifestação do amor do Senhor por todos e por sua criação. Exatamente aqui, notemos, encontra-se o significado mais autêntico de uma teologia do progresso sem que haja o nefasto retrocesso da destruição do homem e do sacramento natural do amor do Senhor.

**Palavras-chave:** ecoteologia; antropologia; criação.

**Introdução: O ser humano e seus desafios.**

Fazendo uma leitura dos últimos séculos, em especial atenção ao desenvolvimento da indústria com toda revolução gerada, perceberemos que os desafios são enormes do ponto de vista ambiental. A civilização industrial desenvolveu um caráter bem particular, predatório, conseqüentemente destrutivo (Ferreira, 2019).

Nosso estimado professor Alfonso, alerta-nos da necessidade de uma reorientação das aplicações técnicas das pesquisas científicas, igualmente a urgência de mudanças nas prioridades do

---

<sup>301</sup> Mestrando da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), e-mail: joelson.dacruz@hotmail.com

planejamento econômico. Tais estruturas poderiam nortear o desenvolvimento para que ele não esteja essencialmente ligado à degradação da natureza. Contudo, o problema é tão profundo que permeia não somente os projetos industriais e suas organizações, mas também a sociedade como um todo. Enxergaremos esse caráter predatório também nas culturas, nas filosofias, nas ciências e lamentavelmente também nas teologias.

Deteremos nossa atenção no universo teológico, seus desafios enquanto diálogo com o mundo moderno, conseqüentemente, a sua responsabilidade de caráter pedagógico que a fé exerce nos corações. Fazer teologia hoje é essencialmente ter novos olhos para a teologia da criação para que possamos, sobretudo, responder as críticas do mundo moderno. Neste debruçar sobre uma nova teologia, agora cosmológica, nos proporcionará atitudes diferentes para somar com a sociedade na preservação da natureza, como um todo integrado e vivo, onde o ser humano esteja incluso e seja protagonista em favor da vida.

### **1 Crise ecológica e subjetividade fechada**

Segundo o professor Rubio, podemos elencar alguns desafios atuais que exigem de nós novos comportamentos e sobretudo uma nova teologia. A crise ecológica clama por soluções e a cada dia nos convida para que sejamos construtores de transformações onde quer que estejamos. Propondo esta nova teologia, enxergaremos, possivelmente, a realidade dramática de nossos semelhantes e da natureza; àqueles que passam fome, a insegurança alimentar que toca brutalmente os mais pobres; o esgotamento das reservas naturais, que revela uma exploração suicida de uma indústria da morte; a poluição, consequência das atitudes desumanas e antipreservação da vida por meio da devastação das florestas, da poluição dos rios, lagos, dos mares, do ar, poluição oriunda de uma urbanização descontrolada, poluição sonora e também a atômica. Grandes desafios que exigem de nós um novo pensar, não apenas teológico, mas igualmente por meio da inovação do desenvolvimento que seja sustentável.

Perceberemos essa urgência de novas tecnologias sustentáveis, contudo, iremos nos deparar, segundo Pe. Alfonso, com uma corrida armamentista que ocupa quase a metade de todos os cientistas. Exatamente isso, quase a metade das mentes brilhantes, que poderiam ajudar na revolução para o bem viver de toda a criação, estão ocupados no desenvolvimento, aperfeiçoamento e produção de armamento, afinal de contas, as guerras sempre detiveram grande ocupação monetária, criativa e de trabalhadores (Tota, 2015, p. 357-358).

Todos estes desafios nos levam à triste contemplação do sofrimento da criação. Tais aberrantes desafios não são apenas perpetrados por pessoas individuais, mas sobretudo por nações, em especial as mais ricas. É a construção de um desenvolvimento que só tem feito aumentar o abismo que separa países ricos industrializados de países pobres. Um efeito degradante que nos revela a maior produção de poluição pertencentes aos indivíduos dos países ricos. O que isso significa? Além da existência de uma exploração entre os países ricos para com os pobres, os cidadãos ricos produzem, em média, 20 vezes mais poluição do que um cidadão de um país pobre (OXFAM, 2024). Desenvolve, neste ponto específico, uma somatória deplorável de exploração e degradação.

Para o nosso professor, todos estes desafios são oriundos de um mal profundo, situado na própria pessoa humana. Este homem é irredutivelmente fechado em si mesmo, um egocentrismo enraizado no desejo de poder. Este mal deve ser detectado, analisado e enfrentado para uma única finalidade, que o ser humano possa ser aberto, essencialmente ao relacionamento com o sagrado, consigo mesmo, com os outros semelhantes e com a natureza, ou seja, um relacionamento com o Criador e com toda a criação. Devemos ser abertos a este relacionamento para enfrentarmos um pensamento do ser humano separado da natureza, um pensamento que lança a humanidade na sede do domínio que se revela destruidor, depredador, irresponsável e arrogante.

Os frutos do ser humano com a subjetividade fechada geram sofrimento para si e para todos, vejamos: o conceito de nós contra eles, nós contra a natureza, a excessiva importância dado ao indivíduo (grupo e nação), controle efetivo e unilateral do meio ambiente, vivência no interior de fronteiras que podem ser alargadas indevidamente, o determinismo econômico e, por fim, a ilusão de que a tecnologia resolverá todos os problemas. São estes os resultados de um domínio subjetivo que leva à destruição. “A problemática ecológica situa-se, podemos concluir, predominantemente no plano sistêmico, ou melhor, situa-se tanto no âmbito dos ecossistemas quanto na intencionalidade humana, inter-relacional” (Rubio, 2020, p. 542).

## **2 As críticas endereçadas à teologia da criação**

As críticas que a teologia recebe da modernidade está alicerçada entorno da hermenêutica da perícopo Gn 1,28. O conceito dominar parece ter sido tomado com radicalidade para a justificativa para uma suposta exploração. Uma teologia não muito esclarecedora desta passagem de gênesis, tonou-se base para que o ser humano pudesse dominar a natureza com um sentimento essencialmente predatório.

Certamente, segundo o professor, a teologia cristã, sempre quando versava sobre o domínio responsável, observou o ser homem como um bom administrador da criação por ser ele imagem e semelhança do Criador. Contudo, uma má interpretação de gênesis pode levar-nos ao risco da compreensão de Deus como Àquele fora da criação, como somos imagem e semelhança, podemos crer que nós também somos exteriores a tudo o que nos rodeia, portanto, nasce a concepção de que apenas o ser humano é detentor do Espírito e o mundo está privado dele e por isso não seja merecedor de uma consideração moral ou ética.

Perceberemos que podemos receber a acusação de que a fé cristã estaria na base da crise ecológica atual.

A teologia da criação e, em geral, toda a tradição judaico-cristã, com sua acentuação no valor humano em confronto com o mundo da natureza, com a sua acentuação no senhorio e do domínio do homem sobre ela, teria preparado o caminho para uma visão moderna do progresso crescente e ilimitado (Rubio, 2020, p. 544).

### **3 Teologia e a crise ecológica**

Obviamente não podemos descartar a hipótese de que civilização industrial tenha ideologizado esta passagem de Gn 1,28. Não poderemos negar que personalidades, ao longo da história, tenham feito esta interpretação errônea (RUBIO, 2004, p. 62). Contudo, notaremos que sempre existiram vozes que destacavam o real sentido teológico não como domínio-destruição, mas como domínio-responsável. Notemos o conceito contemplativo sacramental da criação desenvolvido pelas igrejas orientais, a própria pessoa de São Francisco de Assis que se tonou uma bela expressão da teologia do livro de gênesis, podemos observar também os ensinamentos dos Padres do deserto, dos franciscanos, dos beneditinos de Cluny, irmãozinhos de Foucault e outros que se situaram em relação à natureza de maneira bem diversa da altivez moderna.

A tradição proclamativa acentua no ser humano esta responsabilidade de administrador responsável, este nunca foi o problema quando se entende a criação em função e a serviço da salvação e ainda mais quando se entende a criação como início da história da salvação. Existe aqui um todo onde o homem é incluso para servir como aquele que administrará responsabilmente a criação, dom e amor de Deus. Certamente, na interpretação deturpada pode facilmente degenerar em domínio abusivo.

Outra tradição hermética, a manifestativa, enxerga o ser humano como participante do cosmos, ele com toda a criação será renovado, a referência cosmocêntrica é acentuado. A íntima ligação do ser

humano com o cosmos nos leva à compreensão que a salvação do ser humano não é isolada, mas inclusa na salvação de toda a criação. O texto bíblico que essencialmente nos revela esta tradição seria Rm 8, 19 – 23, ou seja, a libertação do ser humano, significa igualmente a libertação da criação.

Portanto, podemos concluir que a teologia da criação dos textos bíblicos e a tradição eclesial não atribuem ao ser humano um domínio arbitrário. O motivo é exclusivamente um, apenas Deus é o Senhor da criação, o ser humano é um bom administrador que é parte integrante do cosmos. O que a pessoa humana tem feito na construção de um domínio destrutivo e suicida não deve ser conectado com a mensagem de Gn 1,28.

No entanto, seja qual for a tradução que se deva adotar do ponto de vista exegético, o domínio da natureza desenvolvido pela Civilização Industrial não é resultado da fé em Deus criador, mas decorrência da ideologia moderna do progresso e do subjetivismo antropológico dualista (Rubio, 2020, p. 549-550).

Desta maneira, o ser humano é convidado a esta administração responsável, vocação dada pelo Criador, mas esta resposta da parte da pessoa humana só é possível quando se vive em relacionamento com Deus. Separado de Deus o ser humano deturpa a relação com o cosmos. Ele pode se fechar à autoadoração orgulhosa que é impulsionada pela vontade de poder (Atanásio, 2021, p. 49-50).

Qual seria o papel da teologia? Na crise em que vivemos atualmente, uma nova teologia cosmológica integral deve detectar a existência do pecado, ou seja, desta deturpação que leva o ser humano, em suas atitudes e desejos, para distante da convivência com o Criador. Este pecado não é centrado apenas no ser humano, mas impregna tudo o que ele toca, as outras pessoas, as instituições, as políticas e as relações.

Entender esta dinâmica de degradação da pessoa humana na não compreensão de sua vocação, por meio do pecado, nos levará à compreensão que a libertação da natureza, coisificada e manipulada pelo ser humano, está inseparavelmente unida com a libertação do pecado. Esta libertação acontecerá por meio da pessoa de Jesus, n'Ele tudo será recapitulado. “Sociedade desumana e destruição da natureza aparecem, aos olhos da fé cristã, como duas ramificações de um tronco comum: o afastamento do ser humano, dominado pela vontade de poder, da relação dialógica com Deus criador-salvador” (Rubio, 2020, p. 551).

#### **4 A teologia a serviço da superação da crise ecológica**

A participação da teologia, nesta tão urgente transformação de mentalidade e de costumes, seja discreta, porém com tamanha importância que jamais poderia ser negligenciada. Para tal missão



podemos destacar três pontos: primeiro, deve ser fiel à perspectiva integradora com que é considerada a realidade do ser humano e do cosmos na fé bíblica da criação; segundo, realçar a responsabilidade humana em relação ao cosmos nesta união do ser humano com a criação; terceiro, o caráter simbólico sacramental da natureza.

Igualmente importante, a fé cristã no Deus trino, essencial na teologia ecológica, destaca os seguintes traços: o não absoluto solitário, o Deus-Comunhão-Relação, o Deus Ágape, o Deus Trino e o Deus criador. Sendo assim, teremos um novo olhar, conseqüentemente um novo refletir e, por fim, um novo agir. Seremos conduzidos, por esta nova ecoteologia, a uma nova finalidade, não aquela de domínio, mas a de participação. “[...] a generosidade do verdadeiro amor, seu sair de si para ir ao outro e retornar a si na comunhão do amor” (Kloppenburg, 1999, p. 141).

Obviamente que não iremos contrapor a Civilização Industrial com um outro extremo, como aquele de equiparar o ser humano com o mundo criado, pelo simples fato de ser ele imagem e semelhança de Deus. Porém, a nova teologia irá nos propor uma perspectiva integral do ser humano. Não seria o antropocentrismo arrogante e muito menos o cosmocentrismo anti-humano, é a teologia da criação que possibilita, mais uma vez, ao ser humano encontrar o seu lugar no mundo criado.

Conversão da pessoa e mudança estrutural, também no campo ecológico, devem estar mutualmente articuladas, mediante uma relação de inclusão. Da mesma maneira, a teologia política não pode prescindir da teologia do cosmos e vice-versa (Rubio, 2020, p. 572).

### **Conclusão**

Podemos concluir que a atualidade exige de nós uma verdadeira mudança de atitude. Uma exigência amalgamada com um pedido de socorro direcionado a todos os corações e mentes. Para que possamos perceber tal clamor, existe a necessidade de ouvir a criação, seja da natureza em si ou daqueles tantos semelhantes nossos que sofrem os sabores da destruição egoísta de pessoas detentoras do poder. Igualmente sofrem quando estão sob influências daquelas outras pessoas simples que detêm o poder apenas em sua vida, mas suficiente para espalhar no mundo o egocentrismo devastador gerado por uma autocontemplação que lhes fez esquecer do sagrado e do cosmos.

A simples e tão grande importante compressão de que somos parte de uma coletividade imensamente ampla da criação poderá ser o caminho para que a paz, o cuidado mútuo, o respeito e a fraternidade possa vir existir com mais contundência entre todos nós. Uma ecoteologia a partir da integralidade do ser humano talvez seja um instrumento. Este caminho fora proposto pelo professor Rubio e podemos crer que seja tão urgente e possível a todos os homens e mulheres. Independentemente de onde estejam, quem são ou o que fazem, cada um, a seu modo e capacidade, podem contribuir para que

nossas mentes brilhantes e dons, estejam direcionados para a paz e sobretudo para a harmonia de um desenvolvimento integral de toda a criação. Abrir-se ao outro de **Deus, aos semelhantes e ao cosmo**, faz parte de um percurso para a salvação pessoal e dos que nos circundam. Talvez seja esta a teologia do bem comum, ou da casa comum, ou do resgate do gênero humano, ou ainda da salvação que o Senhor Jesus tanto nos propõe “Para que todos sejam um [...]” (Jo 17, 21)

#### Referências

ATANÁSIO. Contra os pagãos. São Paulo: Paulus, 2021, 4º reimpr. p. 49 - 50.

KLOPPENBURG, Boaventura. Trindade: O amor em Deus. Petrópolis: Vozes, 1999, 2º ed. p. 141.

FERREIRA, Francisco Pontes de Miranda. Emergência de uma ciência ambiental não linear e transdisciplinar. Revista Convergência Crítica. N. 18. Nov. 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/convergenciacritica/article/view/38439>. Acessado em: 09 jul. 2024. DOI: <https://doi.org/10.22409/rcc.v2i20>.

RUBIO, Alfonso García. Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão humana. São Paulo: Paulus, 2020, 2º ed, 7º reimp., p. 542.

RUBIO, Alfonso García. Elementos de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2004, 2º ed. p. 62.

OXFAM. Carbon emissions of richest 1% more than double those of poorest half of the world. Set. 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org.uk/mc/29ouvvp/>. Acessado em: 09 jul. 2024.

TOTA, Pedro. Segunda guerra mundial. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). História das guerras. São Paulo: Contexto, 2015. p. 357-358.

## A CONVERSÃO ÉTICA NA ENCÍCLICA LS E A RELAÇÃO CÓSMICA COM O CÂNTICO DAS CRIATURAS DE SÃO FRANCISCO

*Luiz Fernando Lima Range<sup>302</sup>*

**Resumo:** A Encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco apresenta a Igreja e a sociedade importantes reflexões ao comportamento ético-teológico. Papa Francisco correlaciona as urgências ecológicas a espiritualidade ética e do cuidado na Encíclica LS. A “Casa comum” como destaca Papa Francisco deve ser o lugar onde possam conviver o ser humano e a natureza em uma relação de qualidade. A “Casa Comum”, portanto, é o lugar onde temos a uma fraternidade comum e cósmica. A ética desenvolvida na LS é resultado de uma espiritualidade de encontro com a pessoa de Jesus Cristo, no qual aproxima o ser humano a uma conversão Palavra e a Caridade. Esta conversão se dá na forma ética de relação entre as diversas dimensões antropológicas e tendo condição do despertar de uma espiritualidade ecológica. Relacionamos este entendimento ético e de cuidado com São Francisco e sua relação com a Criação. Esta percepção de São Francisco desenvolve uma ética do cuidado pela Casa Comum e pela Criação, apesar de ser no tempo histórico diferente da Encíclica LS. Portanto, reconhecemos no Cântico das Criaturas, escrito por São Francisco, a dimensão ética ecológica e aproximação para o cuidado da Casa Comum.

**Palavras-chave:** *Laudato Si*; São Francisco de Assis; ética ecológica; diálogo; Cântico das Criaturas.

### Introdução

Na sociedade moderna, observa-se o enfretamento de diversas crises que afetam o entendimento ético-teológico, de modo que estas atrapalham o cuidado ser humano e da natureza. Nesse contexto, este trabalho busca compreender o este comportamento humano à luz dos ensinamentos éticos propostos pela Encíclica LS. Tendo como principal objetivo descrever os valores éticos que compõem o respeito da Casa Comum, para que esta crise possa ser enfrentada, não apenas entre os cristãos, mas em toda sociedade.

A proposta do trabalho, portanto, descreve o pensamento do Papa Francisco na LS e a visão cosmológica em São Francisco. Esta relação descreve o cuidado cósmico e relação do ser humano com a natureza. O ser humano no entendimento das urgências que afetam o Planeta é apresentado o Evangelho como nova criação em Jesus Cristo. Na Encíclica LS, Papa Francisco reflete sobre a luz do Evangelho e a conversão do ser humano e o cuidado com natureza, sendo capaz de transformar a um

---

<sup>302</sup> \*Doutor em Teologia Sistemática – PUC-RJ. E-mail: [freiluzfernando@hotmail.com](mailto:freiluzfernando@hotmail.com).

cuidado ético a Casa Comum. Se percebe portanto, que a Encíclica LS não apenas produz um pensamento aos cristãos, mas diz respeito a toda sociedade que se faz necessário cuidar da Casa Comum em uma relação antropológica fundamental. Portanto, neste texto se descreve esta ética a luz do Papa Francisco.

## **1 Carta Encíclica LS e a ética espiritual**

O Papa Francisco, no terceiro ano do seu pontificado, assinou a Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS) no dia 24 de maio de 2015, na solenidade de Pentecostes, provocando uma forte reflexão na Igreja e na sociedade. A Encíclica quer responder às diversas dificuldades ecológicas, econômicas e sociais que se tornam vitais ao mundo em transformação. Todas estas questões implicam assegurar o sentido fraterno e conciliador entre o ser humano e a possibilidade ética do cultivo do cuidado da Casa Comum.

A LS, então, mostra que as necessidades vitais como “alimentos e materiais para sobreviver, necessidades afetivo-sexuais para perpetuar-se e reconhecer-se em relação consigo e com os outros, e até necessidades de autodesenvolvimento e desenvolvimento” (Fidalgo, 2019,25) podem ser desarmoniosas para o entendimento dessa fraternidade cósmica. Por isso, é importante tratar de uma conversão ecológica e espiritual, que o ser humano, em todo seu ambiente natural, possa contemplar.

A Casa Comum, citado no documento, deveria ser cuidada e preservada, sente os males causados e destruições sofridas em diversos abusos – de causas particulares a mecanismos governamentais. Isto se deve a uma falsa compreensão de considerarmos “que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la” (LS n. 2). O ser humano, de acordo com a LS, deve retornar à sua condição de essência de ser humano, ao ser criado por Deus. Foi criado não para saquear ou destruir, mas chamado para cuidar e cultivar a natureza e os povos que precisam viver nesse lugar comum. O uso exagerado e ilimitado de diversos tipos de tecnologias e produtos nocivos ao meio ambiente resultaram em forte degradação ambiental. Esses sintomas são percebidos na vida social – poluição, áreas devastadas, água poluída e os sintomas de graves epidemias e pandemias que vieram com a destruição planetária. Tudo isto gerou um forte risco à vida humana.

Papa Francisco alerta que o cuidado deve se dar em conversão ecológica levado a uma ética de cuidado. Não apenas neste tempo presente, mas as gerações futuras, principalmente “os jovens exigem

de nós uma mudança; interrogam-se como [se] pode pretender construir um futuro melhor sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos” (LS 13). Os valores espirituais a uma cultura ecológica devem ser mobilizados em todos.

Essas mudanças de valores deverão ser significativas gerando um legado ético ao bem comum. Porém, toda mudança provoca questionamentos e, com eles, corre-se o risco de as preocupações não levarem a novas transformações que precisam ser realizadas no planeta. Na LS fica explícita a urgência dessa mudança, pois já se depara com alguns elementos importantes para a vida social. Exemplo disto é a água, bem necessário à existência, que em muitos lugares já está escassa e sem possibilidade de renovação – o que gera desigualdade e políticas que acabam por diferenciar pobres e ricos. Portanto, “a humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de estilos de vida, de produção de consumo, para combater o aquecimento ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam” (LS 23).

A ética teológica é um instrumento de apresentar à humanidade um mecanismo de verdade, contrária à falácia de qualquer proposta que faz do sujeito voltado para si mesmo seu único e decisivo critério, sem pertencer ao local em que vive. Em um mundo onde o ser humano vive o não sentido, a ética teológica precisa desempenhar o papel daquele pedagogo que conduz o humano para além dele mesmo; ajudá-lo a descobrir que, para sua realização, ele precisa cuidar das suas relações fundamentais: com o mundo, com o outro e com o Transcendente (Tavares, 2016, 61).

Na LS as soluções são apontadas como urgentes para que aconteçam o diálogo e os meios para que se estabeleçam as possíveis mudanças, sejam elas de ordem política, social e econômica. Os agentes de transformações se percebem em crise; é importante “construir lideranças que apontem caminhos, procurando respostas” (LS 53). Os elementos de transformação não podem vir simplesmente de uma forma de interpretar a realidade, mas devem vir do empenho dos diversos meios da existência humana, como: artes, religião, espiritualidade, poesia. A comunicação também é aliada para fomentar os indícios de mudança de pensamento e conhecimento, como a educação daqueles que precisam ajudar na conservação e preservação do meio em que vivem, sobretudo para despertar o conhecimento. Assim, podemos perceber que a profundidade dialogal entre a cultura e a fraternidade pode atingir todos, gerando verdadeiro êxito para o bem comum.

A LS aborda reflexões sérias e existenciais nas áreas de teologia ou filosofia. Porém, com o ritmo de aceleração constante do mundo, fica ainda difícil analisar as mudanças como solução para os perigos que acontecem. As diversas mudanças de comportamentos só serão alcançadas quando houver um desenvolvimento humano centrado na justiça e na caridade em benefício aos outros. Por isso, o discurso do papa na LS tem a preocupação de não apenas despertar o sentido da Criação, mas “desvelar a real situação de cumplicidade entre a tecnociência, economia, e política, desmascarando os reais interesses do paradigma tecnocrático” (Tavares, 2016, 61).

A ecologia integral é inseparável do bem comum. O entendimento da condição individual deve aproximar todos de uma vivência fraterna de forma ética e moral. É preciso modificar estruturas e refletir sobre o valor da individualidade em relação ao bem comum. Caso isto não aconteça, as atitudes que envolvam a fraternidade não chegarão ao seu correto e efetivo destino. Portanto, a preservação ambiental e a qualidade de vida do ser humano dependem de uma tomada de atitude pessoal e uma vivência fraterna registradas pela conversão em uma ecologia integral.

O importante da LS não está no fato de ser uma encíclica que apenas traz dados em defesa do meio do ambiente, mas porque tem como tema central a “ecologia integral”. Nesta intenção, relaciona os problemas da modernidade e “todos os aspectos da crise mundial” (LS n. 137), tendo como compreensão as dimensões humanas e sociais. O texto da LS aborda as diversas propostas modernas que esquecem o ser humano e sua relação com a natureza e o lugar social em que vive, e não consegue vislumbrar respostas específicas e independentes para cada parte dos problemas que enfrentamos. É preciso contemplar soluções integrais, pois se chega à conclusão de que “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa socioambiental” (LS 139).

O sentido de cuidado não está separado do contexto social e humano. Há a percepção do cuidado não se limitando apenas às coisas do ambiente, mas um extenso entendimento social, envolvendo as diversas relações humanas e instituições que atuam em prol de uma mesma ideia. Deve haver um ecossistema sustentável onde o ser humano e os diversos seres do ambiente possam conviver em harmonia.

A *Laudato Si'* propõe um estilo de vida com a pretensão de melhorar o planeta, conservando as espécies, as diferentes fontes de vida e convivência entre as pessoas, sem conflitos e proporcionando aos pobres uma melhor qualidade de vida. O novo estilo marca uma sobriedade feliz, capaz de viver o

cuidado pela Casa Comum em contemplação e com solidariedade incondicional. Fazendo, deste modo de vida, um crescimento no espírito de uma fraternidade universal provocando uma paz interior. Vemos, então, que este cuidado com o mundo está em ligação com a ascese que a humanidade precisa realizar para ter os bens em benefícios da vida, e ao mesmo que a faça encontrar seu sentido ético, desistindo de tudo aquilo que traga a ideia de um capitalismo centrado no lucro.

Portanto, a LS está ligada à ideia de uma mudança humana levada a santidade, na existência do cristão e no cuidado consigo, com a natureza e os outros, na dimensão antropológica e com o zelo pela Criação. Esta espiritualidade pastoral-teológica criacional compõe a intenção e o respeito fraterno direcionado a uma sobriedade feliz, composta no documento *Laudato Si'*. Esta santidade é encarnada em Cristo e discernida em uma consciência que cuida do outro e da natureza. Esta ideia de transmissão da santidade com o respeito pelo ser humano e pela criação mostra como é um projeto unitário-fraterno, em que “somos chamados a viver a contemplação mesmo no meio da ação, e santificamo-nos no exercício responsável e generoso da nossa missão” (GE 26).

Observa-se então o sentido da LS em que se destaca a conversão ecológica, insistindo na questão pastoral, cultural e eclesial, tendo uma harmonia entre o cuidar e preservar a ecologia e a dignidade humana. “Tratando-se, então, de retomar o caminho da liberdade humana, pautada pelo reconhecimento de uma relacionalidade inextirpável com o meio ambiente, que dá condições e favorece a continuidade da obra criadora de Deus” (Martins Filho, 2020, 113).

Os debates sobre a evangelização daquele espaço, como do próprio cristianismo, mas também o que já existia naquele espaço, antes da chegada da colonização, foram valorizados nas temáticas, gerando diálogos entre a liturgia e o magistério. A exploração dos diversos aspectos, como o humano, espaço cultural, crença, valores, mas também os biomas fizeram pensar novas propostas que podem assegurar aqueles que vivem naquele espaço. A exortação procura tratar a ligação entre a fraternidade e a Casa Comum, e a fé, como estão sendo vividos neste espaço onde a Igreja se faz presente.

## **1 Ecologia Cósmica do Cântico das Criaturas**

No Cântico das Criaturas percebemos o amor e admiração de Francisco de Assis pela natureza. A contemplação o faz entender a relação “do Criador para criatura, e da criatura para o Criador” (FELDER, 1998,414). A forma de contemplar as criaturas “levou o próprio Francisco à alegria absoluta e à união íntima com Deus em meio ao sofrimento” (FELDER, 1998, 428). É importante também perceber a mediação existente no texto, entre as criaturas e Deus, pois só a Ele toda honra glória e louvor, como já entendido por Francisco. E diante desta percepção, a mediação se dá entre a

bênção e o elogio vindos do Senhor. Essa mediação se torna vista nas criaturas, sobretudo a “forma mais intensa ocorre [com] as criaturas humanas” (Dozzi, 2003, 127). Na primeira parte do texto, se pode perceber essa mediação acontecendo, como sugere Dozzi:

É interessante e importante notar que o louvor e a alegria que permeiam a primeira parte do Cântico – poderíamos chamá-la de ‘cosmológica’ – encontram sua continuação na segunda parte – poderíamos defini-la como “antropológica” –, na qual é levado em consideração não às pessoas sadias, felizes, satisfeitas, mas às referidas nas bem-aventuranças evangélicas: as que suportam a injustiça e perdoam, as que sofrem e vivem em paz (Dozzi, 2003, 127).

No Cântico das Criaturas, Francisco exalta Deus como Criador, descrevendo de maneira dialógica e em oração seu entendimento sobre a criação. Por isso, na Regra não bulada, Francisco admoesta os frades a anunciarem Deus como Criador: “Temei e honrai, louvai e bendizeis, rendei graças e adorai o Senhor Deus Onipotente na trindade e na unidade, Pai, Filho e Espírito Santo, o Criador de todas as coisas” (RNB 21, 2). Portanto, percebemos uma indicação sobre a teologia da criação desempenhada por Francisco e sua interpretação aos fatos que foram se apresentando ao longo de sua vida sobre a fraternidade. O amor e louvor às criaturas o faziam íntimo de Deus e obediente e em harmonia com o Criador: “seu chamado de amor ressoou por todo o mundo dos sentidos e ecoou de volta para ele na estima amorosa e na obediência de toda a natureza. Sua associação com os animais especialmente foi examinada com todo o encanto mágico desta doce harmonia” (Felder, 1998, 414).

Por isto, o Cântico das Criaturas apresenta elementos da revelação de Deus. Francisco “nos revela que Deus é altíssimo, onipotente, bom, Senhor” (Nguyen-Van-Khanh, 1973,66). Essa maneira de compreensão considera a relação entre Deus e o ser humano, existindo nisto uma perfeita ligação em que Deus cuida com amor os homens e mulheres. Desta forma, a revelação ultrapassa todos os sofrimentos e enfermidades do ser humano chegando ao extremo “nada teremos que temer, a irmã morte nos encontra em sua santíssima vontade”(Nguyen-Van-Khanh, 1973,66). É o Cântico das Criaturas trazendo as bênçãos de Deus com as palavras de Francisco e mostrando a mediação entre Deus e os seres humanos.

A percepção de Francisco não tinha a sistemática de processos teológicos, como nos é apresentado em suas biografias. O Santo era ouvinte da Liturgia e da Palavra, mas com sua capacidade pessoal dada pelo Espírito Santo conseguia sintetizar o conhecimento em experiências que o fizeram



um precursor da maneira simples de dialogar com o mundo, com os frades e com a Criatura, construindo na fraternidade relações sadias, amadurecidas pelo conhecimento e amor mútuo.

Para Francisco, a criação é o primeiro motivo da ação de Graças a Deus, sinal de que tudo é obra de Deus, a mesma fonte da essência, e como tal é uma verdade fundamental. Francisco tem esta percepção no Evangelho e contempla, “com olhos espirituais” (Beckäuser, 1973, 205), todas as criaturas que são parte desse amor de Deus. E a fraternidade é o lugar onde Francisco ouve e descobre Jesus Cristo.

### **Conclusão**

A principal contribuição desta comunicação é apresentar a urgência do cuidado e a relação ética do homem com a Criação. Portanto, através da Encíclica LS do Papa Francisco temos as principais urgências do Planeta. Nestas demandas se faz necessária a reflexão teológica para melhor busca pela qualidade espiritual e humana da Casa Comum. Destaca-se nesta comunicação o cuidado com a Criação e o diálogo com a espiritualidade de São Francisco, no seu texto Cânticos das Criaturas. Portanto, tais percepções trazem a contribuição para a construção ética e o cuidado do Planeta, surgindo aqui uma espiritualidade ecoteológica que sejam dado a sociedade e a Igreja. Assim, este texto vemos sua natureza teológica além de ser uma possibilidade para um diálogo com as diversas demandas sociais, políticas e econômicas que tem como urgência o cuidado com a natureza.

### **Referências**

BECKÄUSER, Alberto. Francisco e a Comunhão com toda Criatura. In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). **Herança Franciscana** – Festechrist para Simão Voigt, OFM. Petrópolis: Universidade São Francisco/Vozes, 1996.

DOZZI, Dino. “*Asídice el Señor.*” El evangelio en los escritos de san Francisco. [Trad.: José Antonio Guerra]. Madrid: Lettergraf, S.L., 2003.

FASSINI, Dorvalino Francisco OFM (Org/Trad.). **Fontes Franciscanas**. Edição comemorativa – Oitavo Centário da Conversão de São Francisco – Mensageiro de Santo Antônio: Santo André-SP, 2005.

FIDALGO, G. A., Rostos e significados atuais do poder humano. p. 19-76. ANJOS, Márcio Fabri e ZACHARIAS, R. (Orgs). **Ética entre poder e Autoridade**. Perspectiva de teologia cristã. Editora Santuário: Aparecida-SP, 2019.

FELDER, H. OFMCap. *The Ideals of St. Francis of Assisi*. Trad. Berchamans Bittle OFMCap., Quincy-Illionis: Franciscan Press, 1998.

MARTINS FILHO, J. R. F., Um sonho ecológico para a Igreja: o magistério de Francisco da Laudato Si' ao Sínodo para a Amazônia, ATeo, PUCRJ, v. 24, n. 64, p. 104-126, jan-abr 2020. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev\\_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=48085&NrSecao=X3&secao=DOSSI%C3%8A:%20TEOLOGIA%20E%20CRISE%20SOCIOAMBIENTAL&nrseqcon=47880](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=48085&NrSecao=X3&secao=DOSSI%C3%8A:%20TEOLOGIA%20E%20CRISE%20SOCIOAMBIENTAL&nrseqcon=47880). Acesso: 08 jan. 2024.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Sobre o cuidado da casa comum. Paulinas: São Paulo, 2015.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Gaudete et Exultate**. Sobre o chamado à Santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

NGUVEN-VAN-KHANH, Norhert. *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asis, Segun Sus Escritos*. Colección HERMANO FRANCISCO N. 15 - Centro de Franciscanismo – Editorial Franciscana Aranzazu, 1973.

TAVARES, S. S. Evangelho da Criação e ecologia integral: Uma primeira recepção da LS, **Perspect. Teol.**, v. 48, n. 1, Jan./Abr., Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3486>. Acesso em: 11 jan. 2024.

## INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E ECOLOGIA INTEGRAL: A TEOLOGIA MORAL DESVENDANDO O MITO DA CAMA DE PROCUSTO NA ERA DIGITAL

*Luis Albertus Sleutjes*<sup>303</sup>

**Resumo:** Na atual mudança de época, o desejo humano de superar suas fragilidades e perpetuar a vida desviou a rota. É de comum acordo que a humanidade vive uma silenciosa falta de discernimento moral: os avanços tecnológicos não são acompanhados por uma efetiva responsabilidade moral. O virtual e o digital são marcas deste tempo, tanto quanto a crise socioecológica que ameaça a Criação. O uso da Inteligência Artificial [IA] suscita demandas éticas importantes que também desafiam a Teologia Moral. O ponto de partida para essa reflexão é o mito da cama de Procusto como metáfora para analisar a atual demanda tecnológica: uma recorrente padronização forçada; uma desumanização, que resulta em perda da criatividade e da diversidade. Do uso dos organizadores criativos mediante algoritmos perpetuam a falta de consciência socioecológica e as injustiças. O presente estudo tem como objetivo explorar a relação entre a Teologia Moral e o uso da IA destacando os riscos da desumanização, da discriminação algorítmica e do agravamento da injustiça socioecológica. Dessa forma, a Teologia Moral no que tange à Ecologia Integral, o bem comum e a dignidade humana, aplica os quatro princípios do Papa Francisco, como reflexão e discernimento sobre o uso da IA e a formação da consciência. Para isso, utilizar-se-á de uma metodologia de análise crítica interdisciplinar e revisão da literatura teológica, a fim de promover o diálogo entre Teologia moral e as demandas atuais referentes ao discernimento no uso das tecnociências. Tal movimento não exclui os avanços tecnológicos, mas permite uma integração saudável à Casa comum, buscando um uso da IA com transparência, responsabilidade e justiça. Essa proposta visa a superação das injustiças socioecológicas em vista de uma sociedade mais justa e solidária.

**Palavras-chave:** Teologia Moral; inteligência artificial; mito de procusto; discriminação algorítmica; ecologia Integral.

### 1 Introdução

No contexto de mudança de época, a relação entre Teologia Moral e o uso da Inteligência Artificial (IA) suscita desafios e reflexões. Não se trata de uma distração, de um futuro distante ou de uma tendência tecnológica, mas de uma realidade: a nova era da computação. Têm-se uma mescla de questões antigas e novas como as máquinas substituirão os seres humanos?; os robôs são ameaças?; ou a conexão global dos decodificadores é a espinha dorsal de um sistema integrado na *web*?

O uso da IA permeia os setores mais importantes do Globo terrestre, como economia, segurança, educação, monitoramento ambiental, entre outros. A leitura e reconhecimento de imagens em sistemas de segurança, por exemplo, diariamente alimenta o treinamento das IA. Se de um lado

---

<sup>303</sup> Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Università Lateranense/Accademia Alfonsiana, Roma -IT, escritor e membro do corpo docente da Pontifícia Universidade de Campinas (PUC Campinas); e-mail: sleutjesla@yahoo.com.br

crece a autonomia dos algoritmos minuciosamente treinados, por outro, diminui a consciência humana. Dessa forma, o futuro da IA vislumbra duas rotas que colocam em risco a subsistência da própria humanidade: o consumismo e a perda da autonomia. Eis o fenômeno da padronização alienadora.

## 2 Mito da Cama de Procusto

As demandas morais da realidade, como sinais a serem interpretados na atualidade, passam pela compreensão da crise socioecológica atual. Na *Landato Si'* (LS), o Papa Francisco alerta à origem comum dos problemas éticos da sociedade contemporânea: o coração humano (cf. LS, 2015, 101). Fazendo uma comparação análoga, o uso da IA padroniza por meios de algoritmos e compromete tanto a criatividade quanto a diversidade. Assim, revisita-se o Mito da Cama de Procusto, o qual apresenta o gigante Procusto, que vivia numa montanha acolhendo gentilmente todos que passavam por aquela região. Num determinado momento, cessava a gentileza e Procusto tendo duas camas, uma curta e outra mais longa, colocava seus hóspedes nelas. Na cama mais longa, o hóspede era esticado até alcançar a estatura e, na mais curta, decepava-se as sobras. Dessa forma, ninguém passava ileso por esse processo de padronização. O ideal colocado pelo gigante era desumanizante e, portanto, fatal. Parafraseando as palavras do Papa Francisco, essa é uma demonstração das exigências de uma realidade esférica e não poliédrica (cf. *Evangelli gaudium*, 236b).

O desenvolvimento tecnológico estabelece um novo problema para o discernimento humano. O uso da IA além de inspirar novas situações de decisão também gera novas necessidades éticas. No fim do Século XIX, o pai da psicanálise, Sigmund Freud, em sua obra *O mal-estar da civilização*, afirma que o movimento cultural do processo civilizatório deixa um rastro de transformação na vontade humana e, simultaneamente, um mal-estar nos contemporâneos. Ele afirma que o ser humano é um ser faltante. Dessa forma, tem-se como consequência, na contemporaneidade, um significativo exemplo da atual mudança de época e o desejo humano: a humanidade busca superar fragilidades e perpetuar a vida de forma paradoxal. Isso significa que ao mesmo tempo em que se almeja a evolução, se desumaniza a convivência entre as pessoas. Sob a perspectiva da Teologia Moral, tal situação é advinda de um processo de discernimento insuficiente diante dos avanços tecnocientíficos.

A mesma dificuldade moral é também observada quando o assunto são as questões climáticas e socioeconômicas. Estas estão entre as mais atuais. O mundo pós-covid-19 busca sobreviver à destruição ecológica, à crise econômica no cenário mundial, à imigração das regiões pobres para países da Europa, aos conflitos bélicos, políticos e religiosos no Oriente Médio e no leste europeu. No Brasil, brada aos céus a falta de ética na política. Todos esses são problemas de ordem antropológica e acabam por gerar uma espiral de violência que se repete em várias partes do Globo. Da mesma forma, questões sobre a biodiversidade como desmatamento, a emissão de gases poluentes, escassez de fontes renováveis de energia, aquecimento global, falta de saneamento básico, fome, epidemias, tráfico humano causam verdadeiras feridas em nosso Planeta. Essa realidade caótica exige uma reflexão ética e moral: toda essa crise socioecológica, identificada graças a grande capacidade preditiva da IA, ameaça a Criação e, ao mesmo tempo, é um convite a repensar o uso das IAs (cf. Sleutjes, 2023, p.15). Segundo

o teólogo João Batista Libânio, todo processo de evolução cultural e tecnológico necessita vir acompanhado de uma reflexão ética a altura (cf. Libânio, 2015, p. 181). Dessa forma, diante dos inúmeros avanços tecnocientíficos que a atualidade prestigia, faz-se necessário também uma reflexão sobre a interação do ser humano com essa padronização algorítmica, resultante da utilização da IA nos vários âmbitos da sociedade. Não basta demonizar o uso da IA, mas cabe um discernimento moral sobre.

### **3 Inteligência Artificial e Desafios Éticos**

A IA representa um dos avanços tecnológicos mais significativos da nossa era, trazendo consigo uma série de desafios éticos que exigem uma reflexão profunda da Teologia Moral e da encíclica *Laudato Si'*. O principal desafio envolve garantir que o desenvolvimento da IA seja guiado por princípios de justiça, responsabilidade e transparência. A Teologia Moral nos chama a considerar a dignidade humana e o bem comum em todas as nossas ações, incluindo no uso da IA. Segundo a LS, o progresso tecnológico deve ser orientado para o benefício integral do ser humano e da criação, evitando a exploração e o abuso dos recursos naturais e sociais. Assim, é essencial que a IA seja desenvolvida e utilizada de maneira que respeite a liberdade e a privacidade individual, ao mesmo tempo que promove a equidade e a sustentabilidade ambiental.

A desumanização e a discriminação algorítmica representam riscos significativos no uso da IA, que podem minar a dignidade humana e perpetuar desigualdades. A Teologia Moral destaca a importância de reconhecer e respeitar a imagem de Deus em cada pessoa, evitando qualquer forma de redução ou objetificação dos seres humanos. A LS alerta contra a tendência de tratar pessoas como objetos ou recursos a serem explorados, o que pode ser exacerbado por algoritmos que reproduzem preconceitos existentes. É imperativo que os sistemas de IA sejam projetados e monitorados para evitar vieses discriminatórios e garantir que todas as pessoas, independentemente de sua origem, etnia ou condição social, sejam tratadas com justiça e respeito.

A preocupação na Teologia Moral e na LS é o impacto da IA na perpetuação da falta de consciência socioecológica e das injustiças, pois se não for desenvolvida com um sentido de responsabilidade global, ela tem o potencial de agravar as desigualdades socioeconômicas e ambientais. A encíclica do Papa Francisco enfatiza a necessidade de uma ecologia integral que reconheça a interconexão entre todos os seres vivos e o ambiente. É crucial que a IA seja integrada de forma sustentável e ética, promovendo um desenvolvimento que seja justo para todos os habitantes da Terra e respeitoso para com a criação, pois seu uso irresponsável pode levar à exploração excessiva dos recursos naturais, aumentar as emissões de carbono e aprofundar as divisões sociais.

### **4 Teologia Moral e Ecologia Integral**

No que tange a um diálogo sobre a IA, sob a perspectiva da Teologia Moral, o princípio de que “o tempo é superior ao espaço” significa que o desenvolvimento moral e espiritual deve ser um processo contínuo e dinâmico, privilegiando o crescimento e a transformação ao longo do tempo, ao

invés de se concentrar em resultados imediatos e fixos. No caso do desenvolvimento ético da IA, em vez de focar em soluções tecnológicas rápidas e estáticas, deve-se desenvolver a IA com um horizonte de tempo longo, permitindo ajustes e melhorias contínuas que respeitem a dignidade humana e o bem comum.

Num segundo momento, sobre o princípio teológico “a unidade prevalece sobre o conflito” enfatiza a importância da harmonia e da cooperação sobre as divisões e disputas. Na esfera da IA, esse princípio pode ser traduzido na promoção de uma colaboração ética entre diferentes disciplinas, culturas e perspectivas para resolver problemas complexos. Deve-se incentivar o uso da IA para promover a unidade e a inclusão, buscando soluções que beneficiem a sociedade como um todo, ou seja, a IA deve ser uma ferramenta que une, facilitando a comunicação e a cooperação entre diferentes grupos.

Já quando o argumento parte da reflexão sobre o princípio de que “a realidade é mais importante que a ideia”, a Teologia Moral sublinha a importância de ações concretas e práticas que refletem a verdade e a justiça, em vez de se perder em abstrações teóricas. Na IA, isso significa que as implementações tecnológicas devem ser transparentes, mensuráveis e reguladas com base em seus impactos reais além de tangíveis na vida das pessoas e no meio ambiente, e não apenas em promessas teóricas ou modelos idealizados que podem desconsiderar as realidades práticas e os riscos éticos.

Enfim, a Teologia Moral quando se debruça sobre a máxima de que “o todo é superior à parte” destaca a interdependência de todos os elementos da Criação e a necessidade de ver a pessoa humana em sua totalidade. Aplicando este princípio à IA, é fundamental considerar o impacto das tecnologias de forma holística, reconhecendo como elas interagem com todos os aspectos da sociedade e do ambiente. Em vez de otimizar a IA para objetivos isolados, deve-se buscar um desenvolvimento que considere o bem-estar integral da comunidade e do ecossistema.

## **5 Considerações finais e abertas**

Perguntas como: Por que o leito é tão tentador, tão chamativo e tão atraente? Ou por que este propicia uma atitude captativa e não de protagonista? Ou ainda, por que apenas se replica assim com as IA? Essas são questões que instigam considerações finais e futuras pesquisas sobre a interação saudável com a IA. Trata-se de um verdadeiro desafio à sociedade e à religião. Dessa forma, a Teologia Moral, especialmente através da LS, nos convida a considerar a criação como uma Casa Comum, onde todos os seres humanos e o meio ambiente devem coexistir em harmonia.

Analogamente, a integração saudável da IA à Casa Comum envolve garantir que a tecnologia seja desenvolvida e aplicada de forma que respeite e promova essa harmonia. Isso significa implementar a IA de maneira ética, assegurando que ela contribua positivamente para o bem-estar humano e ecológico. Propostas para essa integração incluem o desenvolvimento de regulamentações que garantam a proteção da privacidade, a promoção da equidade no acesso às tecnologias, e a minimização do impacto ambiental dos sistemas de IA.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Além disso, é essencial fomentar a educação ética no campo da IA, para que os desenvolvedores e usuários sejam conscientes das implicações morais de suas escolhas tecnológicas. Parafraçando a pensadora Dora Kaufman (2024, p. 63), pode-se afirmar que uma máquina fotográfica de última geração não torna ninguém um fotógrafo.

### Referências

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica, *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual**, 24 de novembro de 2013, São Paulo, Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. ***Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus, 2015.

FREUD, S. **O mal-estar da civilização**. São Paulo: Pinguim Classics e Companhia das Letras, 2011.

JANSEN, L.; KLEIN, R. A. (org). **Alma digital: Digitalização da Mente, Consciência virtual e Esperança de Ressurreição**. São Paulo: Ideias e Letras, 2024.

KAUFMAN, D. **A Inteligência Artificial Irá Suplantar A Inteligência Humana?** São Paulo: Estação das letras e Cores, 2019.

KAUFMAN, D. Inédito x Criativo. In. **Revista E**. São Paulo, n. 02, ano 31, pp. 62-63, ago, 2024

LIBÂNIO, J. B. ***A ética do cotidiano***. São Paulo: Paulinas, 2014.

SLEUTJES, L. A. ***Ecologia integral e sinais dos tempos***. São Paulo: Perspectivas, 2023.

## ALTERIDADES INTERESPÉCIES, ESPELHOS ONTOLÓGICOS: INTERPELAÇÕES DO MUNDO ZOO

*Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio<sup>304</sup>*

**Resumo:** O convívio humano com outros animais e sua autopercepção quanto a semelhança com determinadas espécies suscitam indagações de natureza filosófica e uma histórica inquietude antropológica. A questão sobre a especificidade humana atravessa as narrativas de origem de diversas culturas, que buscam explicar a própria singularidade diante da desconfortante evidência da similaridade humana com outros animais. O olhar animal interpela o humano que lhe defronta, indaga-lhe sobre a própria existência e singularidade, e essa coexistência interespecie convoca a uma responsabilidade ética. Nesse contexto, o presente artigo, através de pesquisa bibliográfica, sobretudo a partir de aportes teóricos da filosofia e da antropologia que se debruçam sobre a questão da animalidade, busca apresentar os animais não humanos como sujeitos que reivindicam uma responsabilidade ética desde uma perspectiva filosófica e antropológica. Para tanto, inicia-se discutindo sobre as indagações decorrentes do “olhar animal”, que desconcerta o antropocentrismo e convida à intersubjetividade. Em seguida, sob o olhar da antropologia, aborda-se discussões em torno da construção da ideia de humanidade e animalidade e do constrangimento ético acerca do consumo humano de outros animais. Por fim, debate-se a ideia dos outros animais como alteridades com quem humanos são convocados a assumir uma responsabilidade ética. Enquanto considerações provisórias, assume-se que o “mundo zoo” interpela filosoficamente e antropológicamente o “mundo humano”, convocando este à relação alteritária e à responsabilidade ética.

**Palavras-chave:** animalidades; antropocentrismo; alteridades interespecie; ética.

### Introdução

A existência humana se tece e se constrói na convivência com diversas outras “espécies companheiras”, que, trazidas para dentro dos construtos humanos, reivindicam uma responsabilidade ética. Integrando esse grupo, os animais não humanos, em especial, interpelam os humanos em razão da radical condição de vulnerabilidade que com estes compartilha. Ambos experimentam a morte, o sofrimento, os tênues limiares de suas próprias vidas, que expressam sua finitude. Não por acaso diversas culturas narram uma origem ontológica comum entre humanos e animais não humanos e a alimentação de corpos animais continua a constituir um problema filosófico que diversas sociedades ao longo de sua história tentaram resolver, e que ainda hoje se apresenta como uma questão ética profundamente atual.

---

<sup>304</sup> Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Docente da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: marco.procopio@ufjf.br.



Nesse contexto, o presente trabalho busca apresentar os animais não humanos como sujeitos que reivindicam uma responsabilidade ética desde uma perspectiva filosófica e antropológica. Recorre-se, com esse fim, a partir de pesquisa bibliográfica, aos questionamentos elaborados por Derrida e Berger a partir do olhar animal, a uma abordagem antropológica da relação entre humanos e animais não humanos, e, por fim, à discussão dos animais não humanos como alteridades, sobretudo a partir de Donna Haraway.

### **1 O olhar animal e as indagações decorrentes**

A relação interespecie sempre provocou uma inquietude antropológica quanto ao lugar humano no mundo natural, atestada por diversas narrativas míticas de origem que ora colocam o humano em posição de destaque na representação do cosmos, ora o situam lado a lado com as outras espécies. A presença animal interpela o humano e impõe uma reivindicação ética que desmobiliza os critérios antropocêntricos de juízo moral. Essa presença, intrigante por natureza, desconcertante por consequência, porquanto alarga as fronteiras filosóficas de espécie, expressa-se, por vezes, no olhar. A experiência do defrontar-se com o olhar animal provocou em Derrida (2002) e Berger (2021) significativos exercícios filosóficos, dos quais decorrem importantes indagações, relevantes à proposta desse trabalho. Em ambos, o olhar animal, representativo de sua presença ao mesmo tempo singela e imponente, porque incontornável, constrange o antropocentrismo, desloca-o e questiona-o. O olhar animal é em si mesmo uma interrogação.

Na apresentação de Derrida que deu origem à obra “O animal que logo sou” (2002), o filósofo relata a experiência de estar nu diante de seu gato. Estando nu, sente-se envergonhado por estar sendo observado por esse outro vivente com quem convive, e, sentido vergonha, sente em seguida vergonha de sentir-se dessa maneira, uma vez que o estar nu faz parte “dos próprios” do gato, integra a sua condição existencial: “É como se eu tivesse vergonha, então, nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha. Reflexão da vergonha, espelho de uma vergonha envergonhada dela mesma, de uma vergonha ao mesmo tempo especular, injustificável e inconfessável” (Derrida, 2002, p. 16). Essa vergonha, principiante de uma série de indagações tecidas pelo filósofo, reflete em si mesma a sutileza das fronteiras relacionais interespecie.

A convivência com os *pets* não somente permite às suas tutoras e aos seus tutores o desfrute da companhia interespecie, como lhes impõem permanentemente um estado de surpresa quanto às

suas capacidades que até então julgavam-nos ser delas desprovidos. Os vínculos formados rompem os conceitos previamente sedimentados e alarga-os de maneira a questionar as próprias fronteiras entre espécies. Derrida descreve esses questionamentos provocados pelo olhar de seu gato:

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (Derrida, 2002, p. 31).

Em seu exercício filosófico, Derrida não ignora a dimensão ética que atravessa a relação com os animais não humanos. Afirma que a vulnerabilidade, a possibilidade da morte e do sofrimento constituem “a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais” (Derrida, 2002, p. 55). Apesar desse compartilhamento existencial, vigora a sanha humana em esconder a violência moderna perpetrada contra os animais não humanos, circunscrevendo-os forçosamente nos dois últimos séculos a cercas com fins a sua exploração e submetendo-os à tortura e morte. No processo de industrialização da vida animal, sua existência passou a ser delimitada pela tirania humana, e suas singularidades apagadas e tornadas números frios. Derrida explora inclusive a categoria do genocídio para qualificar a violência cometida contra os animais não humanos (Derrida, 2002, p. 52).

Diante dessa realidade, uma guerra em curso assume o palco da história entre aqueles que fazem frente a essa violência e exercitam o imperativo da compaixão, e aqueles que ignoram essa interpelação e continuam a perpetuar essa violência. Pensar essa situação, refletir sobre ela, constitui uma obrigação moral dos tempos hodiernos, e implica no despimento de quaisquer conceitos prévios, em deparar-se com essa patente realidade tal como se apresenta.

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca. E digo ‘pensar’ essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos ‘pensar’. O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí? (Derrida, 2002, p. 56-57).

Defrontar-se com essa realidade e pensar sobre ela requer o desfazimento de amarras conceituais, exige “estar nu” diante do animal. Berger (2021) também reflete sobre o olhar animal, que mira o humano com desconfiança e atenção, porém da mesma maneira pode lançar esse mesmo olhar também para outras espécies. O humano, porém, diferente de qualquer outra espécie, segundo o autor, reconhece como familiar o olhar animal. Segundo, Berger (2021), humanos oferecem entre si uma

companhia que consegue romper o abismo entre as subjetividades através da linguagem, que permite o acesso de um a outro. Entre um humano e um animal não humano, porém, isso não acontece, e “todo o tempo a ausência de uma linguagem comum, o silêncio do animal, garante sua distância, sua distinção, sua exclusão do homem” (Berger, 2021, p. 19). Essa distinção entre o humano e o animal, pela ausência de uma linguagem comum, faz com que haja um paralelismo entre ambas as vidas, e que, por isso, permitem-nas oferecer reciprocamente um modo diferente de companhia. Segundo Berger, “com suas vidas paralelas, os animais oferecem ao homem um companheirismo muito diferente do propiciado pelas trocas humanas. Diferente porque é um companheirismo oferecido à solidão do homem como espécie” (Berger, 2021, p. 19-20).

Dessa forma, para Berger, os animais têm a capacidade de romper a solidão humana de espécie, diferente da alteridade humana, esta alcançada pela linguagem. Esse paralelismo entre as vidas humanas e dos outros animais permitiu também que os animais suscitasse as primeiras questões: foram eles as primeiras representações em desenhos, nos mitos de origem, e possivelmente foram também a primeira metáfora. Sempre povoaram, portanto, o imaginário humano e ocuparam suas reflexões.

Entretanto, com o crescente esvaziamento da vida rural na era moderna, a solidão humana de espécie levou a retratação dos animais não humanos em ambiências que sugeriam o retorno de sua companhia: livros com imagens de animais não humanos, bonecos de plástico e de pelúcia, desenhos animados etc. Essas representações sinalizam vínculos humanos primitivos com os outros animais, bem como indicam uma constatação de profundas semelhanças entre ambos.

## **2 Das indagações às constatações das semelhanças**

O antropólogo Claude Levi-Strauss discute a percepção por meio dos povos nativos da América de uma unidade ontológica primeva entre humanos e outros animais. Segundo o autor, “para os ameríndios e a maior parte dos povos que viveram muito tempo sem escrita, o tempo dos mitos foi aquele em que os homens e os animais não eram realmente distintos uns dos outros e podiam se comunicar entre si” (Levi-Strauss, 2009, p. 211). As tentativas modernas de repovoar o cotidiano humano com a presença animal através de bonecos, desenhos, livros, entre outros, também notada por ele, assim como por Berger (2021), seriam uma manifestação dessa união que ainda paira no inconsciente coletivo.

Ainda hoje, é como se continuássemos confusamente conscientes dessa solidariedade primeira entre todas as formas de vida. Nada nos parece mais urgente do que imprimir, desde o nascimento ou quase, o sentimento dessa continuidade no espírito de nossas crianças. Cercamo-las de simulacros de animais de plástico ou de pelúcia, e os primeiros livros de imagens que colocamos sob seus olhos lhes mostram, bem antes que os conheçam, o urso, o elefante, o cavalo, o burro, o cachorro, o gato, o galo, a galinha, o rato, o coelho etc., como se fosse preciso, desde a mais tenra idade, lhes dar a nostalgia de uma unidade que em breve elas saberão terminada (Levi Strauss, 2009, p. 211).

Essa percebida unidade ontológica, possivelmente reforçada pela radical condição da vulnerabilidade presente na finitude animal e humana, como observada por Derrida, e retroprojetada para os tempos míticos, traz inescapáveis implicações éticas. Maria Esther Maciel faz a mesma contundente observação ao afirmar que os animais não humanos sempre povoaram o “imaginário cultural da humanidade, sob diferentes configurações poéticas, artísticas e religiosas, evidenciando a nossa intrínseca (e milenar) relação com os viventes que compartilham conosco a experiência do mundo” (Maciel, 2023, p. 21). Na cotidianidade urbana, as semelhanças entre humanos e outros animais são bem constatadas pela convivência com os *pets*, que constringe e desloca o antropocentrismo, deturpando noções previamente sedimentadas acerca da especificidade humana.

Segundo Tim Ingold (1994), os filósofos, tradicionalmente, ao invés de se perguntarem “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?”, inverteram a pergunta e questionaram: “o que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?”. O gênero humano já não aparece como uma espécie de animalidade, ou como uma província do reino animal. A palavra humanidade, ao invés de significar o somatório de humanos, tem a acepção de um estado de ser, a condição humana de ser, que é oposta à animalidade.

Vale ressaltar que a tradição filosófica ocidental buscou situar na racionalidade essa diferença fundamental entre humanos e outros animais, porém mesmo esse atributo é colocado em suspeição diante do olhar atento e das observações da etologia. Ingold (1994) discute como as presunções humanas sobre a própria especificidade são desafiadas na convivência interespecie e como culturas não ocidentais apresentam perspectivas distintas, tendo em vista as semelhanças humanas com os outros animais:

Enquanto as ações humanas são geralmente interpretadas como produtos de desígnio intencional, as ações dos outros animais - mesmo que ostensivamente semelhantes por sua natureza e consequências - costumam ser explicadas como resultado automático de um programa comportamental instalado (Ingold, 1988, p. 6). Certamente, quando se trata dos poucos animais com os quais mantemos relações estreitas e duradouras, tais como gatos e cães domésticos, logo descobrimos exceções, e lhes atribuímos intenções e propósitos, da

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

mesma maneira que fazemos com os seres humanos. Em muitas culturas não-ocidentais, onde o envolvimento prático com outras espécies é muito maior do que o nosso, as exceções que costumamos fazer podem ser exatamente a regra” (Ingold, 1994, p. 10-11).

Maciel (2023) aponta, a partir do filósofo e etólogo francês Dominique Lestel, as quatro feridas ao narcisismo humano a partir de diferentes avanços da ciência: (1) a descoberta por Copérnico de que o humano não é o centro do universo, (2) a constatação de Darwin de que o humano é também um animal, (3) e a elucidação realizada por Freud de que o humano não tem controle sobre seu inconsciente. A quarta ferida seria constituída pela percepção de que humanos não são os únicos sujeitos do universo, condição que seria compartilhada pelos outros animais. Darwin, porém, já havia antecipado essa ferida em 1871, quando já defendia haver uma individualidade mental nos outros animais (Maciel, 2023).

Como já afirmado, essas constatações não vêm desacompanhadas de implicações éticas. A exploração animal para diversos fins impõe questionamentos fundamentais: “não é surpreendente que matar seres vivos para se alimentar coloque aos humanos, tenham eles consciência ou não desse fato, um problema filosófico que todas as sociedades tentaram resolver” (Levi Strauss, 2009, p. 211). Do olhar interpelativo à constatação das derradeiras semelhanças, os animais não humanos reivindicam uma responsabilidade ética incontornável, apresentando-se como alteridades em permanente relação com humanos.

### **3 Os animais como alteridades**

A filósofa Donna Haraway situa os animais não humanos, juntos a tantas outras espécies, inclusive vegetais, na categoria de espécies companheiras, aquelas essenciais para a vida, e com as quais a humanidade compartilha a existência. A relação precede qualquer singularidade, uma vez que a existência somente é tecida na trama da vida na qual inexistente qualquer isolamento. Por esse motivo, “viver com animais, habitar suas/nossas histórias, tentar contar a verdade sobre relacionamentos, coabitar uma história ativa: esse é o trabalho de espécies companheiras, para quem ‘a relação’ é a menor unidade possível de análise” (Haraway, 2021, p. 27-28).

Compartilhando viventes humanos e não humanos uma mesma rede de convivência na qual a coexistência se faz e se refaz, impera uma inescapável corresponsabilidade. Os animais não humanos são trazidos para dentro dos construtos humanos, e nessa inserção acopla-se uma responsabilidade, conforme esclarece Haraway:

Hoje em dia, por meio das nossas narrativas ideologicamente carregadas sobre suas vidas, os animais nos ‘convocam’ a assumir a responsabilidade dos regimes em que eles e nós devemos viver. Nós os ‘convocamos’ para dentro de nossos construtos de natureza e cultura, com grandes consequências de vida e morte, saúde e doença, longevidade e extinção. Nós também convivemos carnalmente uns com os outros de maneiras que não foram esgotadas por nossas ideologias. Histórias são muito maiores que ideologias. É aí que está nossa esperança (Haraway, 2021, p. 24-25).

Conceitos e ideologias reduzem a coexistência construída na teia das relações, sempre maior que descrições ou explanações. Como exemplo, Haraway (2022) traz uma história que subverte noções enrijecidas, de uma bioantropóloga chamada Barbara Smuts que foi estudar babuínos no Quênia na década de 1970. Haraway conta que, no início de sua pesquisa, Barbara evitava a troca de olhar com os babuínos. Treinada nas premissas de objetividade e neutralidade da ciência, a ser “como uma rocha” e “não estar disponível”, como ela mesma aponta, a pesquisa não estava caminhando de forma satisfatória. Os babuínos frequentemente a encaravam com estranheza e pareciam estar bastante insatisfeitos. Compreendiam que aquele novo elemento que lhes apareciam em seu círculo de vida era um vivente, era alguém, e não alguma coisa. Smuts foi desafiada a ressignificar seu modo de estar presente e de fazer pesquisa. Ajustando sua presença, modificou quase tudo em si mesma, começando a responder os sinais dos babuínos e a lhes retribuir o olhar, afastando-se quando recebia sinais de insatisfação. Como resultado, percebeu que os babuínos começaram a lhe compreender como um ser social confiável, e estabeleceram uma relação com ela. Na linguagem filosófica, argumenta Haraway, Smuts adquiriu um rosto.

Com efeito, a história ilustra que a relação humana com os animais não humanos desafia o antropocentrismo, alarga os conceitos, e convoca a assumir uma responsabilidade, a compreender os outros animais como alteridades. A exploração e assassinato de animais não humanos para diversos fins constitui, portanto, uma violência contra subjetividades e uma negação dessa relação e dessa responsabilidade. Levi Strauss afirma que a ideia de se massacrar os outros animais e de se alimentar de seus corpos causará um dia “a mesma repulsa que, para os viajantes dos séculos XVI ou XVII, as refeições canibais dos selvagens americanos, africanos ou australianos” (Levi Strauss, 2009, p. 212).

Assim, a relação, menor unidade de análise possível, como aponta Haraway, traz consigo a responsabilidade ética pelos viventes participantes dessa relação. Os outros animais, alteridades significativas, interpelam o humano, e seu olhar, além de constituir uma indagação, encarna uma irrenunciável reivindicação ética.

### **Considerações provisórias**

Os animais não humanos, viventes que compartilham com os humanos a experiência derradeira da finitude e coletivamente constroem uma coexistência que se tece em uma mesma plataforma, interpela o humano desde uma perspectiva filosófica e antropológica. A violência perpetrada contra eles, seja para fins de alimentação ou para outras finalidades, impõe um problema filosófico que as diversas sociedades tentaram resolver, e que coloca em cena hoje uma guerra em que se opõe, de um lado, o rechaço dessa violência, e de outro, o sustento da mesma.

De toda maneira, os animais não humanos, espécies companheiras, copartícipes e por vezes protagonistas de histórias que subvertem os conceitos e ideologias que os tentam “apanhar”, fazem uma reivindicação ética aos humanos, convidando-os à relação alteritária, livre de violência. Seu olhar os interpela. Vale resgatar a experiência de Derrida diante de seu gato, quando afirma que “nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito” (Derrida, 2002, p. 26). Essa rebeldia, por sua vez, teve de ser revelada pela história da relação de Derrida com seu gato, e, como afirma Haraway, histórias são maiores que ideologias, e aqui está nossa esperança.

### **Referências**

- BERGER, John. **Por que olhar para os animais?**. São Paulo, SP: Editora Fósforo, 2021.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2002.
- HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.
- HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo, SP: Editora UBU, 2022.
- INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. In: INGOLD, Tim. **Companion Encyclopedia of Anthropology**, Londres, Routledge, p. 14-32, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A lição de sabedoria das vacas loucas. **Estudos Avançados**, vol. 23, n. 67, p. 211-216, 2009.
- MACIEL, Maria Esther **Animalidades: zooliteratura e os limites do humano**. São Paulo, SP: Editora Instante, 2023.

***LAUDATO SI' E LAUDATE DEUM: PROPOSTA E URGÊNCIA DE UM “ESTILO DE VIDA”.***

*Paulo Fernando da Silva Serrano*<sup>305</sup>

**Introdução**

O avanço acelerado da grave crise ambiental que ameaça a vida em nossa casa comum deve direcionar nossos sentimentos e esforços para ações e atitudes radicais e profundas, como também para aquelas simples e significativas, com o propósito de enfrentamento urgente e corajoso dos terríveis efeitos desta catástrofe, há muito anunciada. É fato que o debate já passou da esfera das reivindicações a partir da mídia, anunciando relatórios científicos e manifestações dos movimentos ambientalistas. Não se trata apenas desta ou daquela espécie da fauna ou flora ameaçada de extinção, ou mesmo de suas dificuldades de reprodução. A todas essas necessidades soma-se a importância de ampliar/alargar o olhar para a verdadeira compreensão da abrangente crise que afeta toda a vida no planeta.

Os fenômenos climáticos extremos elevam-se em número e em gravidade pelo planeta afora. A prioridade do econômico sobre o ecológico persiste, quando as decisões sobre a redução da emissão de gases CO<sub>2</sub> são colocadas perante as nações nas Conferências sobre o clima (Conferência das Partes = COP). Além disso, as catástrofes climáticas frequentes expõem, de modo dramático, a situação de vulnerabilidade dos mais pobres e mostra como os governos implementam soluções paliativas e postergam políticas públicas mais eficazes para prevenir e proteger as populações dos impactos que já fazem parte da rotina climática do planeta. É nesse contexto ecológico, político e social que, na primavera romana de 2015, o Papa Francisco entrega “a cada pessoa que habita neste planeta” a Encíclica *Laudato Si'*, pretendendo, assim, “entrar em diálogo com todos, acerca da nossa casa comum” (LS 3).

***Laudato Si e Laudate Deum***

Nossa proposta é estimular a leitura atenta do texto completo da Encíclica, para a devida compreensão da percepção do Papa sobre o problema e as perspectivas que indica para o seu enfrentamento. Daremos um destaque para as chamadas do pontífice à importância da mudança de “estilo de vida”, termo bastante presente no texto, que pretendemos explorar a partir da reflexão do

---

<sup>305</sup> Mestrando em Teologia – PUC Rio



teólogo jesuíta francês Christoph Theobald. Esse desenvolveu uma nova maneira de relacionar o cristianismo com um estilo particular de viver e agir no mundo, tomando como inspiração a reflexão filosófica sobre a arte feita pelo filósofo Maurice Merleau Ponty. Para o fenomenólogo francês, todo “estilo” é uma “forma de habitar o mundo, de tratá-lo, de interpretá-lo”. Theobald afirma, em sua leitura de Merleau Ponty, que “estilo” é uma operação transformadora e criativa de um mundo alternativo onde se vive. Theobald transforma o conceito filosófico de “estilo” a partir de um horizonte teológico, para afirmar que o “estilo” é a forma evangélica de proceder no mundo. Este modo de proceder inspira-se no modo de agir de Cristo e dos apóstolos.

O texto da *Laudato Si* traz o peso marcante de ser a primeira encíclica social do Papa Francisco. Ela claramente tem as características do seu autor: daquele que assumiu de São Francisco de Assis, não apenas o nome, mas o interesse e a capacidade de olhar para a criação de Deus a partir de um espírito de fraternidade que dispensa as fragmentações e louva a Deus pela unidade de cada ser criado. A *Laudato Si*, falando da crise ambiental, abre o tema e o trata como uma questão social e ecológica. Ao ouvir o gemido da terra que sofre o documento acolhe, denuncia e cobra ações para os mais pobres e vulneráveis que junto com o planeta clamam por socorro. Como Encíclica social, “trata de uma *questão social* a partir da fé cristã” e chama à reflexão esta igreja que o Papa Francisco deseja em saída; para que em meio a esse grande sinal de alerta, não esqueça a sua missão de acolher e cuidar dos pobres feridos.

A Exortação *Laudate Deum* é dada pelo Papa Francisco a todas as pessoas de boa vontade, durante os festejos de São Francisco de Assis em 04 de outubro de 2023. De nascimento inesperado, por estarmos ainda sob o frescor das duas Encíclicas sociais (*Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*), o documento traz a urgência e a atualização dos temas tratados na *Laudato Si'*.

A raiz e o contexto geradores do novo Documento, são: a injustiça socioambiental e a debilidade das políticas públicas, além da persistência dos terríveis eventos climáticos, apesar dos debates e decisões internacionais realizados nesses oito anos que separam os dois Documentos.

Já se passaram oito anos desde a publicação da carta encíclica *Laudato si'*, quando quis partilhar com todos vós, irmãos e irmãs do nosso maltratado planeta, a minha profunda preocupação pelo cuidado da nossa casa comum. Com o passar do tempo, entretanto, dou-me conta de que não estamos reagindo de modo satisfatório, pois este mundo que nos acolhe, está desmoronando e talvez se aproximando de um ponto de ruptura (LD 2).

No Documento, o Papa Francisco expõe as urgências da crise ecológica por que passa o planeta, a timidez das ações e a letargia das políticas ecológicas globais, que exigem exortações, gritos e ações proféticas. Os dogmas do progresso sem fim e dos direitos ilimitados do extrativismo, persistem como cegueira incurável do regime capitalista. O Papa insiste profeticamente, exortando novamente a uma visão da realidade e a mudança globais dos rumos político-econômicos do regime produtivo mundial. Com ensinamentos sem novidades no tocante à perspectiva de fundo do pensamento franciscano, o texto composto de apenas setenta e três parágrafos estruturados em seis itens (ou capítulos) tem linguagem direta e sucinta. Não surpreende, pois, sua função principal é: ser uma atualização da Encíclica *Laudato Si'*.

Já na introdução da Encíclica sobre o Cuidado da Casa Comum, o papa indica que diante da “relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta”, fica clara a “necessidade de debates sinceros e honestos e a proposta dum novo estilo de vida” (LS 16). Depois saltamos para o número 108, no terceiro capítulo, onde constata-se que estamos sugados pela lógica do paradigma tecnocrático, que despersonaliza o ser humano em favor de uma cultura de produção e consumo. Assim, dificulta-se a “escolha de um “estilo de vida “cujos objetivos possam ser, pelo menos em parte, independentes da técnica, dos seus custos e do seu poder globalizante e massificador”.

Theobald desenvolve uma abordagem que coleta e integra sistematicamente a vida cristã em seus aspectos pessoais, espirituais, relacionais, comunitários, pastoral e sociopolítico. Desenvolve-se assim uma relação entre credibilidade da fé em nosso contexto pós-moderno e o modo de viver e agir no mundo plural através da noção teológica de estilo. O estilo hospitaleiro apresentado por Jesus e os apóstolos, não entra em uma relação violenta com o atual pluralismo pós-moderno ou com a coexistência das diversas formas de habitar o mundo. Nem é uma identificação entre a fé e o ambiente sociocultural que apaga a novidade cristã (Rodriguez, 2020, p. 5).

A teologia do cristianismo como estilo tenta unir a singularidade do acontecimento de Jesus no meio da história junto com o pluralismo de modos de viver o mundo pelos seus seguidores. Não se trata da violência de uma estrutura única que uniformiza o mundo e o cristianismo porque – segundo Theobald – os contornos do estilo pessoal não pode ser definido por alguém de fora. É um encontro com a santidade de Cristo que abre a cada um um lugar específico para habitar mundo. Isto não nega que exista um perfil comum dentro da diversidade criativa, mas o encontro com Jesus suscita a criatividade de cada um.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Theobald traz em sua reflexão a expressão (*modus procedendi*), que está na descrição dos primeiros jesuítas e sua espiritualidade, que distingue três níveis que fazem parte da expressão “modo de proceder”: o essencial, o das atitudes mentais ou operacionais e o dos traços externos que configuram uma imagem externa. Esta distinção não nega a profunda interação entre os três níveis que vão do mais essencial ao mais contingente ou casual.

- O **primeiro nível**, o mais profundo, é o dos registros mais essenciais, fundamentais e determinantes que compõem um carisma e que se caracteriza pela sua permanência no tempo.

O registro essencial do estilo cristão que o distingue de outros estilos de habitar o mundo, é o estilo próprio de Jesus; ideal do modo de proceder cristão e critério decisivo do que é específico do cristianismo.

- O **segundo nível** é composto por atitudes básicas, opções apostólicas e sentimentos que “derivam quase por necessidade lógica” do primeiro e mais fundamental.

Trata-se de atitudes básicas, opções éticas fundamentais e valores intrínsecos que orientam o modo de ser, as ações e as relações consigo mesmo, com o próximo, com o mundo criado e com Deus.

- O **terceiro nível** refere-se às características exteriores que tornam um ambiente reconhecível. Uma imagem externa.

Trata-se do estilo como manifestação e ação em relação ao mundo. Este nível é mais dependente do contexto sociocultural porque é influenciado (como todas as ações e relacionamentos humanos), por modos e costumes mutáveis subordinados à épocas e por isso, suscetíveis de mudanças (Rodriguez, 2020, p. 7).

### Conclusão

Creemos que ao endereçar a Encíclica a “cada pessoa que habita neste planeta”, o Papa acena mais uma vez para a importância de abertura de todas as pessoas de boa vontade e do diálogo entre as religiões que, sem dúvida, podem dar grande contribuição na busca das respostas que precisamos para estes e outros desafios. Assim, podemos todos nos sentirmos despertados pelo Papa Francisco e pela LS, a uma apurada pesquisa nos capítulos seguintes (IV, V e VI), e a uma leitura desafiadora e

estimulante para todos os moradores da nossa casa comum. Ainda nos números 122, 161, 204, 208, 211, 222, 225 (duas vezes) e no 228, podemos encontrar-nos com essa expressão chocante que é “estilo de vida” e as advertências de Francisco para “estilos desviados”: estilos de corrupção, de indiferença, antropocentrismo despótico e estilo de consumo irresponsável, entre outros. Veremos também suas indicações dos “estilos propostos”: estilo de peregrino (em constante saída de si mesmo), estilo de alegria, de profundidade, generosidade e amizade social. Não temos dúvida, como cristãos e cristãs, de que, diante do clamor da criação, Deus, o Senhor da Vida, deseja participar de todo esforço que fizermos no sentido de cuidar e proteger a Terra e todos os que com ela sofrem e gritam suplicando por socorro.

### Referências

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum.** São Paulo, Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Laudate Deum*: a todas as pessoas de boa vontade sobre as questões climáticas.** São Paulo, Paulinas, 2023.

FRANCISCO, PP. **Vamos sonhar juntos: o caminho para um futuro melhor.** Rio de Janeiro, Intrínseca, 2020.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. *Laudato si'*: um guia de leitura. **Revista Fronteiras-UNICAP**, Recife, v. 5, n. 1, p. 87-116, jan./jun., 2022.

PASSOS, João Décio, *Laudate Deum*: um novo jeito de ensinar em tempos de crise global. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, nº 106, p. 72-91, set – dez 2023.

RODRÍGUEZ, Luis Orlando Jiménez. El concepto teológico de “estilo” como clave de lectura de *Laudato si'* y *Gaudete et exsultate*: una manera de encontrar a Dios en la acción transformadora del mundo. **Revista Theologica Xaveriana**, Bogotá, vol. 70, p. 1-28, 2020.

**QUEM OUVI QUE ESTÁ "TUDO INTERLIGADO", ESCUTE:  
"RESPONSABILIDADE COM A CASA COMUM"**

*Sergio Ovidio Wermelinger Goulart*<sup>306</sup>

**Resumo:** O objetivo deste estudo é identificar qual é ou qual pode ser o papel da teologia no contexto do debate sobre os fenômenos naturais provocadores de desastres, assinalando sua dimensão política e se deixando confrontar pelas perguntas que o tema desperta. Chegamos a esta indagação, na tentativa de buscar responder nossa pergunta motivadora que é o deslocamento da teologia com as questões socioambientais? Para tanto, observamos que no atual contexto, estamos presenciando um momento de fenômenos naturais de extrema magnitude. Sabemos que eventos de grande impacto sempre ocorreram, entretanto, atualmente constata-se estas ocorrências de forma mais recorrente. Aliado a esta análise, os eventos de grande relevância indicam a saída da esfera local para uma dimensão global. Os impactos de um desastre abalam decisivamente determinada região, com perdas de vida, instabilidade emocional, rupturas de laços afetivos, migrações forçadas e crise econômica, com desdobramentos que repercutem em todo o globo terrestre. Entendemos que a globalização também globalizou os desastres. Isso demonstra ser uma temática urgente. Acreditamos que a teologia tem muito a colaborar, refazer o caminho de um Deus relacional com a criação é determinante para convocar mulheres e homens que recuperem o sentido de administrador responsável do planeta, contrapondo o sentido de dominação. Na carta encíclica, *Laudatto Si'*, o Papa Francisco, com lucidez toma iniciativa para que a Igreja e a teologia ousem dar sua contribuição ao assunto, que se sintam provocadas a entrar neste campo de estudos. Esta tomada de posição consciente, leva-nos a pensar que influenciará a teologia, pois a temática ambiental cobra responsabilidade e um novo fazer teológico. Como caminho metodológico, iremos revisitar teólogos que sinalizavam a importância da consciência ambiental, apoiados na ética coletiva de responsabilidade em Hans Jonas, na dimensão planetária que está tudo interligado, como nos acena a *Laudato Si*. Resultados esperados, que esse tema possa contribuir como alerta e que o aspecto de dominação do ser humano sobre a terra seja revisto, conseqüentemente, contribuir para a formação de um novo sujeito religioso político responsável e engajado ecologicamente, visto que o debate ecológico suscita interligação, engajamento e responsabilidade de todas e todos com a nossa casa comum.

**Palavras-chave:** Papa Francisco; responsabilidade; ecologia; casa comum; desastres.

### **Introdução**

As informações que se divulgam sobre desastres são marcadas, desde o ponto vista religioso ao tecnicismo, com muitos conceitos isolados e por vezes sem aprofundamento. A relação do ser

---

<sup>306</sup> Doutorando em teologia; PUC-Rio; wgoulart@hotmail.com

humano com a natureza ao longo da história evoluiu de uma total submissão fatalista dos fenômenos da natureza a uma visão equivocada de dominação pela tecnologia (Tominaga, 2015, p. 14). Mesmo com todo avanço tecnológico sofremos pela magnitude dos eventos, demonstrando que não basta tecnologia, mas cuidado e responsabilidade. No Brasil, segue-se a tendência mundial do aumento das ocorrências que provocam desastres, com um crescimento significativo, a partir de 1960, como destaca Tominaga (2015, p. 19). Os impactos de um desastre abalam em dimensão global, com perdas de vida, instabilidade emocional, rupturas de laços afetivos, migrações forçadas e crise econômica. A globalização também globalizou os desastres, pode-se verificar que, os desastres ocorridos dentro de determinada região repercutem em todo globo terrestre, reforçando a interconexão de tudo.

### **1 Caminho longo e promissor para a teologia**

A teologia já tinha dado o seu sinal de alerta para esta responsabilidade. Batista, menciona o trabalho de Leonardo Boff, no ano de 1975: “A atualidade do modo de ser de São Francisco face ao problema ecológico” (BATISTA, 2011, p. 151). Garcia Rubio, em (1979), destacando o avanço tecnológico e a exploração arbitrária do meio ambiente. A Introdução a Teologia de Libânio e Murad, com o tópico sobre teologia e ecologia (2001, p. 363). Recordamos as teólogas Maria Pilar Aquino e Ivone Gebara, são alguns exemplos da consciência ambiental que sempre esteve na reflexão teológica destas autoras e autores.

A responsabilidade do ser humano sobre o planeta deve ser revista e a teologia guarda potencial para isso. Os desastres provocados por fenômenos naturais estão comumente relacionados aos desequilíbrios ambientais. Se pensarmos na nossa cosmovisão ocidental, sob influência judaico-cristão, uma leitura teológica equivocada de Gênesis 1,28, pode ter contribuído para este desprezo.

Evidentemente se o cristianismo, por uma deficiente compreensão da teologia da criação, tem contribuído ao estabelecimento de uma relação falsa entre os seres humanos e o meio ambiente, urge a conversão e a reorientação teológico-existencial dos cristãos e das Igrejas na direção de um posicionamento mais harmonioso entre o homem e a natureza. A possibilidade de a teologia da criação ter sofrido uma ideologização a serviço dos objetivos da Civilização Industrial não dever ser descartada levemente. (RUBIO, 1979, p. 449).

Uma leitura de dominação tem o componente para colocar o humano afastado das questões ambientais, distanciando, displicente ou impotente num desastre. Instalou-se no ser humano um poder

de dominação que subverteu a criação aos seus interesses. As teólogas e os teólogos deram acenos reflexivos sobre uma teologia ecológica que supere a imagem de Deus como o absoluto solitário e se ocupe mais do Deus-Comunhão-Relação, convidando-nos a agir de forma responsável. Esta abordagem efetua convite para olhar o planeta como sacramento da presença de Deus, lugar da compreensão divina e portadora da promessa e de destino comum. Estas implicações sobre a responsabilidade assinalam que destruir é um sacrilégio profundamente pecaminoso.

Como disse, E. Johnson (2007), quem é o meu próximo? São todos que fazem parte da comunidade da vida, de todo o universo. Se considerarmos que a criação é vítima dos descasos, sujeita ao fundamentalismo, o retrocesso do negacionismo climático com marcas de autoritarismo, provocado por interesses escusos que se desdobram no descuido com a casa comum. O professor Carlos Nobre (2008), climatologista do INPI, numa entrevista destacou:

De uma Era Glacial até o período Interglacial, a temperatura varia 5 a 6 graus, mas isso leva 10, 12, 20 mil anos para acontecer. Nós, em cem anos, aumentamos a temperatura quase 1 grau. Isso significa que nós aceleramos a máquina climática em 50 vezes. O que faz a diferença não é tanto o valor de temperatura, mas o fato de estarmos acelerando a velocidade. E isso faz toda a diferença. Para se adaptar a essa velocidade, o sistema terrestre vai perder muita coisa e a grande questão que se coloca é se, ao perder funcionalidade, ele também perderá condição de sustentar a vida no longo prazo”, explicou. “Associado ao aumento de temperatura, há o aumento do nível do mar. O ar mais quente derrete as geleiras, a água corre para o mar e eleva o nível dos oceanos. E a água mais quente também ocupa um espaço maior nos oceanos, pois sua densidade fica menor (Nobre, 2008).

A teóloga Elizabeth Johnson, caminha no mesmo sentido com a sua reflexão, “os seres humanos estão infligindo um dano mortal a nosso planeta a um ritmo cada vez mais acelerado, colocando em perigo sua identidade como morada da vida” (JOHNSON, 2007, p. 239). As consequências para o não cumprimento do acordo de Paris podem desencadear uma série de eventos de extrema magnitude, por isso, devem retornar com celeridade as pautas políticas e aos debates teológicos.

O Acordo de Paris foi aprovado pelos 195 países Parte da UNFCCC para reduzir emissões de gases de efeito estufa (GEE) no contexto do desenvolvimento sustentável. O compromisso ocorre no sentido de manter o aumento da temperatura média global em bem menos de 2 °C acima dos níveis pré-industriais e de envidar esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5 °C acima dos níveis pré-industriais. (Ministério do Meio Ambiente)

Na mesma direção, assinalada o Papa Francisco na *Laudato Deum*,

O Acordo de Paris apresenta um objetivo importante a longo prazo: manter o aumento das temperaturas médias globais abaixo dos 2 graus centígrados relativamente aos níveis pré-industriais, apostando em todo o caso a descer abaixo de 1,5 graus. Ainda se está a trabalhar para consolidar procedimentos concretos de monitorização e fornecer critérios gerais para confrontar os objetivos dos diferentes países. Isto torna difícil uma avaliação mais objetiva (quantitativa) dos resultados efetivos. (FRANCISCO, 2023, p. 11).

Não é possível perguntar onde está Deus, mas questionar onde está o humano? O agente causador desta devastação. Isso tem provocado desajustes em todo meio ambiente e a terra em fragmentos procura o seu lugar. Esta colocação instiga-nos pensar que as respostas sobre os desastres, os desequilíbrios, as devastações ambientais e o descuido com a casa comum que tanto nos inquietam, não podem ser encontradas em Deus, mas no descaso promovido pelo humano.

### **1 Ética e preservação a vida em Hans Jonas**

Hans Jonas (2011), coloca a responsabilidade como um princípio ético absoluto. Como ética e preservação da vida, a responsabilidade recai sobre o ser humano para preservar a vida na terra. Não significa ser contra a tecnologia e os seus avanços, que podem ser instrumentos úteis à preservação, mas a discussão é o uso excessivo e sem responsabilidade que pode trazer danos. Uma ética da responsabilidade provocará no indivíduo uma nova conduta relacional com o próximo e com a natureza. Assim, dar um salto na dimensão de reflexões sobre ética, não apenas antropológica, mas com toda a natureza. Fazer uma análise da sociedade, deve-se verificar a sua preservação do meio ambiente, de forma ética universal e coletiva em dimensão planetária.

O humano que intervém no meio ambiente buscando sobreviver, deve o fazer com responsabilidade e respeito, como algo lhe foi confiado. Jonas, critica o desenvolvimento científico e tecnológico desenfreado, que ameaça a biodiversidade e o equilíbrio ambiental. Na atualidade, poderíamos acenar sobre a inteligência artificial, para que seja orientada eticamente na programação das máquinas. Técnica deve ser acompanhada por uma conduta ética estruturada para guiar as suas aplicações. Com sanções jurídicas aos desrespeitos, como forma comunicativa e educacional.

Não seria problema a crítica da morte de Deus, observando a devastação promovida pelo ser humano. Nesta ética única por milênios fundamentado na moral cristã. Na esteira de Rubio, o “cristianismo,



por uma deficiente compreensão da teologia da criação, tem contribuído ao estabelecimento de uma relação falsa entre os seres humanos e o meio ambiente” (RUBIO, 1979, p. 449). Os efeitos da ação humana que nos foram confiados, hoje subjugados, devem impor uma exigência moral, indica Jonas (2011). Jonas nos coloca um interdito, não destrua, em uma nova dimensão de responsabilidade, devido à vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção humana (2011). “A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma teoria ética deve ser pensada” (Jonas, 2011, P.39). Jonas propõe o princípio da responsabilidade, como um imperativo para a vida no planeta Terra e que as nossas ações presentes, pensem nas gerações futuras e no meio ambiente.

## **2 Laudato si, a voz que se levanta de cuidado com a Casa Comum**

Lembramos daqueles que mais sofrem com alterações climáticas e desastres, indiscutivelmente, trata-se de uma questão socioambiental. Os desdobramentos dos desastres são catastróficos em áreas de alto adensamento por moradias precárias. O desastre tem o rosto ecológico do mais pobre. No Brasil, há relação estreita entre avanço da degradação ambiental, a intensidade do impacto dos desastres e o aumento da vulnerabilidade, na esteira de Tominaga (2015).

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (Francisco, 2015, P. 108).

Não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social. Para o Papa Francisco (2015), é preciso integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres. A interligação de tudo, dos mais vulneráveis e do futuro, convoca-nos à responsabilidade. Sobre o aspecto intergeracional, com o nosso destino comum, desafia-nos a rever e superar a ética individual para uma ética coletiva de responsabilidade, orienta Jonas (2011). O objetivo é reelaborar com inclusão e solidariedade, na preocupação com o futuro, que mundo deixaremos?

Com efeito, “já não se pode falar de desenvolvimento sustentável sem uma solidariedade intergeracional. Quando pensamos na situação como deixaremos o planeta às gerações futuras, entramos noutra lógica: a do dom gratuito, que recebemos e comunicamos” (Francisco, 2015, p.122). Na voz do Papa Francisco, na dimensão planetária que está tudo interligado, exorta-nos com a

competência que a teologia tem, de alertar para a responsabilidade como tarefa cósmica de cuidado da natureza.

A teologia carrega potencial para reexaminar a nossa compreensão de Deus relacional com a criação. O Deus que se relaciona com a sua criação sugere vínculos salvíficos. Talvez, tenhamos deixado a dimensão relacional se perder pelo caminho tecnocrático. Somos provocados a pensar sobre interligação e relação com a natureza numa sociedade tão consumista, individualista e autorreferenciada. A teologia faz refletir sobre a nossa relação com a criação, o trabalho teológico pode fazer acordar do sono o humano que esqueceu sua função de jardineiro e deveria ser zeloso e responsável, indica Rubio (1979).

É preciso ver a teologia romper com o discurso abstrato e fortalecer a comunhão no dinamismo integral entre Deus e criação. “Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é opção nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte duma existência virtuosa” (FRANCISCO, 2015, p,165). O mistério de Deus está ativo no mundo, a matriz do Deus vivo nos inspira a um chamado relacional e zeloso com a criação. O logos convidativo de Deus nos envolve e recorda que está tudo interligado, efetua o convite ao relacionamento comunitário, zeloso e cósmico.

Ouçamos o Papa Francisco, "Tudo está interligado" (FRANCISCO, 2015, p 122). Cuidado, implica acordar do descaso, é gesto consciente e disponibilidade. Francisco consegue dar um passo à frente, provoca lucidamente o humano a se mobilizar pelo cuidado responsável com a casa comum. Temos esperança que ao ouvir que está tudo interligado, o humano desperte para a sua responsabilidade. “Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade”. (FRANCISCO, 2015, p, 182).

### **Conclusão**

O Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*, chama o planeta de “Casa Comum”. Assim como São Francisco de Assis nos lembrava, compartilhamos a nossa existência com a natureza, e ela nos acolhe nos seus braços. Assinala o seu esforço quanto a ecologia integral, significa considerar que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem uma visão que considere todas as

dimensões da crise mundial. Essa abordagem inclui aspectos ambientais, econômicos, sociais, culturais e da vida cotidiana, bem como a noção de bem comum e justiça intergeracional.

Tudo Está Interligado: o tempo, o espaço, os átomos e as partículas não são independentes entre si. Os conhecimentos fragmentados podem se tornar uma forma de ignorância, quando não são integrados numa visão mais ampla da realidade. Somos parte da natureza e estamos interligados com ela. Somos parte de um todo interconectado, as nossas ações têm impacto não apenas em nós mesmos, mas também na Casa Comum que compartilhamos com todas as formas de vida.

O ser humano tem poder de destruir e está fazendo isso em altíssima velocidade. Mas, neste mesmo humano reside a capacidade de reconstruir, as questões ambientais têm a mesma doença e o remédio, a superação do “humano devastador para um humano responsável”. Se as relações de pecado exploratória interferem negativamente, é preciso e é possível provocar no mundo relações de criatividade cooperadoras, sustentadas pela presença ativa de Deus. Temos um vasto trajeto a percorrer e entendemos que a voz do Papa Francisco abriu prósperos caminhos. São passos importantes dados nesta direção, quem sabe provocará a teologia a se inserir definitivamente neste campo de estudos. Isso poderá influenciar toda a experiência cristã, pois a temática ambiental cobra um novo fazer teológico. São pequenos apontamentos sobre o cuidado com a casa comum em uma dimensão de sociedade planetária, atenta ao clamor dos que mais sofrem.

### Referências

BAPTISTA, Paulo. A. N. **Libertação e Ecologia**. A Teologia Teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

BIBLIA de Jerusalém. Nova ed. Ver e ampliada, 4ª impr. São Paulo: Paulus, 2006.

CAPRA, Fritjof. Laudato Si’ – A Ética Ecológica E O Pensamento Sistêmico Do Papa Francisco; Ecolinguística: **Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 06, n. 02, p. 05-17, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/erbel/article/view/32662> .Acesso em 17 jun, 2024.

CZERNY, Michael. Uma Igreja Que “Caminha Junto”. Sinodalidade Na Era Do Papa Francisco; **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 67-88, Jan./Abr. 2022. Disponível em:

(<https://www.scielo.br/j/pteo/a/bzWwS6HHQ5y9JGFfDvr3RvN/abstract/?lang=pt>). Acesso em: 25 maio 2024.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***, do Santo Padre Francisco Sobre O Cuidado Da Casa Comum. Tipografia Vaticana. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 15 jun, 2024.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica Laudate Deum, A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. "Laudate Deum": Exortação Apostólica a todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática | Francisco (vatican.va). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html) (Acesso em: 02 de jun, 2024).

JONAS, Hans. O Princípio Responsabilidade. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC-Rio, 2011.

JOHNSON, Elizabeth. A. **Las Búsqueda del Dios Vivo, Trazar Las Fronteras de la Teología de Dios**. Malião: Sal Terrae. 2007.

LIBANIO, João B., MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOLTMANN, Jurgen. **Ciência e Sabedoria**. Um diálogo entre a ciência natural e teologia. São Paulo. Edições Loyola, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Acordo de Paris**. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/clima/convencao-das-nacoes-unidas/acordo-de-paris.html>. Acesso em: 10 jun, 2024.

NOBRE, Carlos. Entrevista. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/carlosnobre/#:~:text=%E2%80%9CDe%20uma%20Era%20Glacial%20at%C3%A9,m%C3%A1quina%20clim%C3%A1tica%20em%2050%20vezes> Acesso em: 10 jun, 2024.

STEINMULLER, DIELDA A. C. S. **Sobre A Consciência Ambiental dos Fiéis da Igreja Católica Diante Da Crise Ecológica**: estudo sobre a percepção e responsabilidade socioambiental de um grupo de praticantes da Igreja. TCC; Universidade de Brasília; Faculdade de Planaltina; Planaltina – DF; 2017

WÉNIN, André. **O Homem Bíblico**. Leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RUBIO, G, Alfonso. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1979.

TOMINAGA, Lidia. K.; SANTORO, Jair.; AMARAL, Rosangela. do (Orgs) **Desastres naturais: conhecer para prevenir** / Organizadores Lídia Keiko Tominaga, Jair Santoro, Rosangela do Amaral – 3a ed. - São Paulo : Instituto Geológico, 2015. Acordo de Paris. <https://antigo.mma.gov.br/clima/convencao-das-nacoes-unidas/acordo-de-paris.html>. Acesso em 10 de jun, 2024.

## LEI NATURAL: “AMBIGUIDADES” DE UM CONCEITO RECORRENTE

*Dr. Sinivaldo S. Tavares – PPGT/FAJE\**

**Resumo:** Este texto recolhe conclusões de uma pesquisa maior cujo escopo é analisar o conceito recorrente de “lei natural” discernindo suas variações semânticas e inerentes ambiguidades. Deflagra-se uma ambiguidade de fundo a rondar o persistente recurso à “lei natural”. Apesar de se ter clara consciência desse anacronismo conceitual, a ele tem se recorrido com frequência no intuito de dirimir questões emergentes. Além do uso reiterado da ideia de “lei natural”, tem-se insistido no expediente de “naturalização” de processos históricos injustos e de relações estruturais de desigualdade econômica, social, sexual, de gênero e de raça. Nesse caso, pressupondo a contraposição entre natureza e cultura, pretende-se justificar relações históricas de desigualdade e de injustiça, fazendo-as passar por naturais, ou seja, como dadas de antemão e desvinculadas de decisões e intervenções humanas. Como explicar, portanto, essa persistente ambiguidade na compreensão do conceito de “lei natural”? Se, por um lado, julgou-se ter superado a visão de “natureza” enquanto algo estático, imutável e com pretensões de evidência universal; por outro, inventa-se a “Natureza” como um expediente para justificar relações de injustiça, exploração econômica, exclusão social e desigualdades de raça, de gênero. Nesse sentido, a invenção da “Natureza” e o persistente recurso a expedientes de “naturalização” de processos instituídos historicamente tem legitimado mentalidades, atitudes e práticas excludentes e supremacistas, e ainda rechaçado iniciativas, atitudes e práticas alternativas ao que tem sido instituído e imposto. Teríamos, por acaso, nos tornado reféns de uma situação de “fundamentalismo naturalista”, confundindo “Natureza” com alguma forma de denominação religiosa, uma espécie de “religião laica”? Seria, porventura, isso a garantir-lhe a reputação de definitiva e, portanto, indiscutível? A despeito de tudo o que possa parecer, somos de opinião que “Natureza” constitua um conceito obscuro e ambíguo e, portanto, presa fácil de escusos processos de ideologização.

**Palavras-chave:** lei natural; natureza; direito natural; naturalização; fundamentalismo naturalista.

### Introdução

Ainda que possa parecer paradoxal, tem-se recorrido com frequência à ideia de “lei natural”, no intuito de dirimir questões emergentes. Com efeito, a noção de “lei natural” possui forte cariz pré-

---

\* Sinivaldo Silva Tavares é doutor em Teologia Sistemática pela *Pontificia Università Antonianum* (1998) e pós-doutor pela *Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* (2018). De 1999 a 2011, foi professor de Teologia sistemática na Faculdade de Teologia do Instituto Teológico Franciscano, em Petrópolis, RJ. Desde 2012, é professor e pesquisador junto ao Programa de Pós-graduação em Teologia da FAJE, em Belo Horizonte, MG. É membro dos grupos de pesquisa: “Ecoteologia, religião e consciência planetária” (FAJE); “Transdisciplinaridade, Ecologia integral e Justiça socioambiental” (UNISINOS) e “Common Home and new ways of living interculturally” (Universidade Católica Portuguesa). Orcid.org/0000-0002-3617-9116. E-mail: [freisinivaldo@gmail.com](mailto:freisinivaldo@gmail.com)

moderno, uma vez que pressuporia a existência de uma ordem originária no cosmos e no ser humano e a necessidade da ação humana ter que se conformar a essa ordem primordial. Pressuposta a “transição paradigmática” da pré-modernidade à colonial modernidade, pareceria inviável o recurso ao conceito de “lei natural”, cuja sustentação seria a visão pré-evolucionista da natureza, do ser humano e da ciência. E isso, sobretudo, pelo fato do conceito de “evolução” incidir diretamente sobre as compreensões de ser humano, natureza e ciência. Isso posto, a conclusão parece óbvia: haveria uma incompatibilidade estrutural entre “evolução” e “lei natural”.

### **1 Uma situação descrita como “transição paradigmática”**

Não se pode, em definitiva, olvidar o processo de “transição paradigmática” pelo qual passou o conceito de “lei natural”. Com efeito, segundo a visão pré-moderna, compreende-se “natureza” como algo fixado uma vez por todas e, portanto, imutável, evidente e universal. O conhecimento, por seu turno, era de índole contemplativa, uma vez que consistia em perscrutar a ordem natural, estática e imutável, concebida como regente do universo e da vida em geral. A compreensão de ciência, por excelência, era aquela proposta por Aristóteles e, posteriormente, assumida por Tomás de Aquino: “*scientia conclusionum*”. Em que consistia essa “ciência das conclusões”? Seu intento era propriamente extrair conclusões, mediante raciocínios e argumentações conforme os princípios da lógica formal, a partir daqueles princípios ditos “primeiros”, isto é, os princípios fundamentais e mais gerais de todo conhecimento. Sob a pressuposição de que esses princípios primeiros eram naturalmente conhecidos – posto serem reputados evidentes, imutáveis e universais –, o conhecimento científico se resumiria a extrair deles as conclusões corretas desde que obedecidas as regras da lógica formal. Não se admitia, portanto, algum tipo de evolução no interior desse conhecimento, por excelência, científico.

Com a emergência da civilização colonial moderna e industrial, os “determinismos naturais” vão sendo gradualmente substituídos pelas frequentes intervenções do ser humano concebido como sujeito. Se, antes, a vida conformava-se *grosso modo* aos ciclos naturais, a partir de então, vai se tornando sempre mais artificial. Nesse sentido, a noção de “natureza”, como também a de “ser humano”, sofrem um processo de mutação na compreensão, vindo a incidir diretamente sobre a nova compreensão de ciência. No bojo dessa nova configuração epocal, “natureza” passa a ser compreendida como realidade em contínua mutação e não mais como algo estático e imutável. De igual forma, o ser humano vai sendo cada vez mais compreendido como subjetivação histórica e, portanto, reconhecido sempre mais em sua processualidade e mutabilidade. Conseqüentemente, resulta insustentável a afirmação de uma

“natureza comum” imutável e presente em todos os seres humanos. Nesse sentido, evolução histórica e evolução natural se dão *pari passu*.

No curso dessa “transição paradigmática”, vão emergindo novas concepções de “natureza”, de “ser humano” e também de “ciência”. O ser humano se descobre sempre mais como sujeito e, enquanto tal, dotado de uma vocação específica: intervir na natureza no intuito de desvelar suas intrínsecas virtualidades. De mero conhecimento ou observação contemplativos, a ciência vai se autoafirmando como meio ou instrumento à disposição do ser humano para que possa intervir mais diligentemente na natureza, atingindo a seus processos naturais e ajustando-a melhor às necessidades humanas. E esse específico modo de conhecer vai se tornando, para todos os efeitos, um conhecimento “tecnológico”. O ser humano vai lançando mão de técnicas e utilizando-as como instrumentos para potencializar sua intervenção de domínio sobre a natureza.

Cresce sempre mais a cumplicidade entre ciência e tecnologia, desvelando, assim, uma intrínseca afinidade entre “saber” (*lógos*) e “fazer” (*téchne*). De modo que o conhecimento, assim compreendido, progride na exata proporção em que a intervenção humana avança em relação aos processos naturais. Daí a estreita relação entre progresso científico e experimentação técnica. Seu método específico, portanto, é constituído pela observação empírica e pela experimentação repetida: o assim chamado método de “tentativa e erro” (*trial and error*)<sup>307</sup>. O conhecimento próprio da ciência progride, portanto, intervindo nos processos naturais. E a técnica se revela, por seu turno, como controle e verificação das teorias. No entanto, isso somente se torna possível mediante a efetiva intervenção humana nos processos naturais.

## 2 O persistente recurso ao conceito de “lei natural”

A despeito de tudo isso, deflagra-se uma ambiguidade de fundo a rondar o persistente recurso ao conceito de “lei natural”. Se, por um lado, tem-se clara consciência de seu anacronismo; por outro, tem se recorrido com frequência a esse conceito no intuito de dirimir questões emergentes. Além do uso reiterado do conceito de “lei natural”, tem-se insistido no recurso ao expediente de “naturalização” de processos históricos injustos e de relações estruturais de desigualdade econômica, social, de gênero

---

<sup>307</sup> A ciência, de fato, pensa manipulando as coisas e interferindo no mundo, uma vez que seu saber se caracteriza como sendo, para todos os efeitos, tecnológico. A ciência passa a sintetizar, em um único método, o “saber fazer” próprio da *téchne* e o “saber saber” próprio do *lógos*. Daí o termo “tecnologia”, resultado da fusão de dois étimos: *técne* e *lógos*. Por isso mesmo, seu método peculiar é o da experimentação.



e de raça. Nesse caso, pressupondo a separação e contraposição entre natureza e cultura, intenta-se justificar relações históricas de desigualdade e de injustiça, fazendo-as passar por naturais, ou seja, como dadas de antemão sem a possibilidade de intervenções humanas no intuito de interromper seu curso ou mesmo de revertê-las.

Como explicar, portanto, essa persistente ambiguidade na compreensão do conceito de “lei natural”? Se, por um lado, julgou-se ter superado a visão de “natureza” enquanto algo estático, imutável e com pretensões de evidência universal; por outro, inventa-se a “Natureza” como uma espécie de expediente para justificar relações históricas – e, portanto, construídas – de injustiça, exploração econômica, exclusão social e desigualdades de raça, de gênero e econômicas. Nesse sentido, a invenção da “Natureza” e o persistente recurso a expedientes de “naturalização” de processos instituídos historicamente tem servido a interesses escusos de forte cariz ideológico. Por um lado, legitimam-se mentalidades, atitudes e práticas excludentes e supremacistas; por outro, são rechaçadas iniciativas, atitudes e práticas alternativas ao que tem sido instituído e imposto.

### **3 Seria legítimo, a tal propósito, falar de um “fundamentalismo naturalista”?**

Tudo isso tem nos provocado a seguir pensando. Não nos encontraríamos reféns de uma situação de “fundamentalismo naturalista”, confundindo “Natureza” com alguma forma de denominação religiosa? E, nesse caso, a “Natureza” se configuraria como expressão paradoxal de uma “religião laica”? Essa suspeita proviria sobretudo da pretensão da Ciência de se arvorar em detentora da única e verdadeira visão do mundo. Seria, porventura, a “Natureza” aquela matéria da qual todos somos feitos e na qual todos vivemos? E isso lhe garantiria, por si só, a reputação de definitiva e, portanto, indiscutível? A despeito de tudo o que possa parecer, somos de opinião que “Natureza” constitua um conceito obscuro e ambíguo e, portanto, presa fácil de escusos processos de ideologização.

A evidência universal atribuída à “Natureza” – tornando-a, de resto, indiscutível – parece se apoiar sobre dois preconceitos muito difusos no âmbito da colonial modernidade: 1) a contraposição entre Natureza, com a letra *N* maiúscula e no singular, e culturas, com a letra *c* minúscula e no plural; 2) a ilusão difusa de que a colonial modernidade teria superado, de vez, as questões suscitadas pelas religiões.

Quanto ao primeiro preconceito, diríamos que ele se insere na complexa e discutida questão envolvendo, por um lado, o *mononaturalismo* e, por outro, o *multiculturalismo*. No bojo da colonial modernidade, os assim chamados “humanos” vêm se sentindo confortáveis com a divisão entre: “reino da necessidade” e “reino da liberdade”. No primeiro caso, vigoraria o esquema causa-consequência; no segundo, seriam contempladas as invenções legais, morais e artísticas, todas elas, fruto das atribuições próprias do “humano”, concebido como espírito e liberdade.

Em alternativa ao “*mononaturalismo*”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro propõe o que tem chamado de “*multinaturalismo*”. Em sua opinião, a ideologia hegemônica prefere recorrer à expressão “**relativismo cultural**” para se referir às várias opiniões sobre o mundo, o universo ou a “realidade”, em contraposição à visão verdadeira do mundo, essa “coisa lá fora”. Haveria, portanto, uma única opinião correta – a “verdade científica” – entre várias opiniões relativas. Todo o resto, conseqüentemente, seria “cultura”, isto é, superstições, visões exóticas – literalmente, “foras da ótica” – “fora da realidade”. A certeza de que Natureza, com letra *N* maiúscula, seria uma só e que, portanto, não dependeria de nossas muitas e diversas opiniões – com exceção é claro da visão da “Ciência” que, neste caso, se trairia como uma espécie de “religião laica” – as opiniões e visões alternativas de mundo deveriam inclusive ser toleradas, posto que no fundo, conceber-se como “multiculturalistas” seria uma posição, de resto, “politicamente correta”.

O que chamei de “multinaturalismo” ou de ‘perspectivismo multinaturalista’, para caracterizar as metafísicas indígenas, supõe a indissociabilidade radical, ou pressuposição recíproca, entre ‘mundo’ e ‘visão’. Não existem ‘visões de mundo’ (muitas visões de um só mundo), mas mundos de visão, mundos compostos de uma multiplicidade de visões eles próprios, onde cada ser, cada elemento do mundo é uma visão no mundo, do mundo — é mundo. Para este tipo de ontologia, o problema que se coloca não é o da ‘tolerância’ (só os donos do poder são ‘tolerantes’), mas o da diplomacia ou negociação intermundos’ (Viveiros de Castro, 2016).

Quanto ao segundo preconceito, diríamos que a colonial modernidade acabou se impregnando das piores características daquela religião que julgou ter superado. E isso se deu, sobremaneira, mediante a invenção do termo “Natureza” como aquela espécie de evidência universal deflagrada anteriormente. Por intermédio de uma operação que poderíamos caracterizar como *translatio imperii*, praticamente todos aqueles predicativos que, na cristandade medieval, eram atribuídos ao Deus cristão, foram recolhidos e concentrados, no período da colonial modernidade, na ideia de “Natureza” (com a letra *N* maiúscula e no singular). E, assim, essa operação fez com que “Natureza” constituísse aquele

universal evidente, único e verdadeiro, a partir do qual teriam surgido as culturas, por seu turno, múltiplas.

### Conclusão

Em suma, a verdadeira “Natureza”, fundada na “Ciência”, unificaria as múltiplas culturas. Essa pretensa anulação definitiva da religião foi projetada sobre o termo “Natureza” com semelhante postura (*anti*)religiosa de superioridade, a legitimar furiosas práticas iconoclastas e supremacistas. Daí a ilusão difundida em profusão pela colonial modernidade de que as questões religiosas teriam sido definitivamente solucionadas e, por conseguinte, superadas – no sentido de terem sido deixadas de vez para trás – mediante a “invenção” do conceito de “Natureza”, legitimado pela “Ciência”. Estaríamos, portanto, postos diante de uma espécie de “religião natural”, uma vez que seria agora o conceito de “Natureza” a exercer o papel de postulado fundamental, a saber: conceber o mundo como universo, isto é, como um todo unificado.

### Referências\*

ARNTZ, A. **A lei natural e a sua história.** *Concilium* (=Br), Petrópolis, v. 1, n. 5, 1965, pp. 30-44.

AUBERT, J.M. **Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas.** Biblioteca Tomista 30. Paris 1955.

CHAUÍ, M. Espinosa: poder e liberdade. BORON, A. **Filosofia política moderna.** De Hobbes a Marx. CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales); DCP (Departamento de Ciências Políticas); FFLCH (Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas). São Paulo, USP, 2006. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06\\_chauí.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauí.pdf). Acesso em: 02 set. 2021.

CONGIUNTI, L. La “natura” della legge morale naturale. In: GIRARDI, R. (Ed.). **La legge morale naturale, Problemi e prospettive.** Pontificia Università Lateranense. Roma, 2007, pp. 37-47).

HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda Escolástica. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010.

---

\* Recolhemos aqui as referências bibliográficas da inteira pesquisa.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020b.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: LANDER, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 93-126.

SALVATI, G.M. “Diritto naturale”. *Lexicon. Dizionario Teológico Enciclopédico*. Edizioni Piemme. Casale Monferrato, 1993, pp. 303-304.

TAVARES, S.S. “A ‘invenção’ do antropocentrismo: uma abordagem decolonial”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 419-442, Maio/Agosto, 2022.

TORRES QUEIRUGA, A. Lei natural e teologia no contexto secular. *Concilium* (=Br). Petrópolis, 2010, v. 336, n. 3, 2010, p. 28-38.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva feroz contra os índios. *Revista IHU On-line*, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contr-os-indios>. Acesso em: 31 ago. 2021.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora da Unb, 1979.

WHITEHEAD, A.N. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes. 1994.

## A CONVIVÊNCIA INTERESPÉCIES E A CONFUSÃO DOS PETS

*Luiz Carlos Susin*<sup>308</sup>

**Resumo:** As inundações no Rio Grande do Sul urgiram o debate sobre as relações entre humanos e pets. Nos abrigos aconteceram desconfortos e agressividade por causa da mistura de pets e pessoas. Qual a relação saudável entre as espécies e onde estão os limites dessa relação? Esta comunicação propõe critérios “permacológicos”, para uma convivência colaborativa. Examina a expansão dos Direitos não a partir dos Direitos Humanos, mas da tradição da Lei Natural de forma dinâmica: o potencial de desenvolvimento das diversas espécies para uma vida em convivência. Recorre a alguns autores sobre o assunto, Peter Singer e Tom Regan. Entre os Direitos animais, o artigo presta atenção ao direito de ser respeitado em sua natureza, ou seja, em sua espécie na convivência *interespecies* evitando o abuso do *especismo seletivo*, que força o animal a viver de forma “não natural” por estar confinado a outra espécie, no caso a espécie humana. A narrativa bíblica é mencionada, mas dá mais atenção à narrativa da espiritualidade franciscana, pois podem corroborar para os critérios éticos, assim como outras tradições culturais. Termina mencionando o magistério recente do Papa Francisco e o “valor intrínseco” de cada criatura.

**Palavras-chave:** especismo; direitos animais; justiça interespecies.

**Abstract:** The floods in Rio Grande do Sul have sparked debate about the relationships between humans and pets. Discomfort and aggression have occurred in shelters due to the mixing of pets and people. What is a healthy relationship between species, and where are the limits of this relationship? This paper proposes “permacological” criteria for collaborative coexistence. It examines the expansion of Rights not from the perspective of Human Rights, but from the tradition of Natural Law in a dynamic way: the potential for development of different species to live in coexistence. It uses several authors on the subject, Peter Singer and Tom Regan. Among animal rights, the article focuses on the right to be respected in one’s nature, that is, in one’s species in interspecies coexistence, avoiding the abuse of selective speciesism, which forces animals to live in an “unnatural” way because they are confined to another species, in this case the human species. The biblical narrative is mentioned, but it pays more attention to the narrative of Franciscan spirituality, as they can corroborate ethical criteria, as well as other cultural traditions. He ends by mentioning the recent teaching of Pope Francis and the “intrinsic value”, therefore, the dignity of each creature.

**Keywords:** speciesism; animal rights; interspecies justice.

---

<sup>308</sup> Doutor em Teologia. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: lcsusin@pucrs.br

## Introdução

As inundações de maio de 2024, no Rio Grande do Sul, por sua magnitude, podem ser consideradas um “evento extremo” na esfera climática em tempos de entrada no *antropoceno*. Em eventos extremos não se consegue prever as reações humanas, que podem ir desde a generosidade heroica até o mais constrangedor egoísmo em busca da própria sobrevivência. Essa enchente, a terceira em menos de um ano, mas que se tornou a maior inundação da história do Rio Grande do Sul, tornou agudo e urgente o debate sobre as rela es entre humanos e *pets*. Para se ter uma ideia do tamanho da catástrofe que afetou também animais, é importante lembrar que em menos de dois dias, a partir da tarde de sexta-feira 03 de maio até a noite de sábado para domingo, quando as águas chegaram com ímpeto na região metropolitana de Porto Alegre e aconteceram rupturas de diques e comportas, a rapidez da inunda o afetou, além do centro de Porto Alegre, diversos bairros da capital, ao menos quatro bairros com água até o telhado das casas de um só piso na cidade vizinha de Canoas, estendendo-se enfim por toda a região metropolitana. Somente na cidade de Canoas, nesse curto período de nem dois dias, em torno de 150 mil pessoas tiveram que abandonar suas casas, em grande parte resgatadas por barcos, lanchas, botes infláveis e, inclusive, jet-skis. Ao todo, no Rio Grande do Sul, conforme a defesa civil, 629 mil pessoas foram expulsas de suas casas. Mas, é claro, as pessoas não vinham sozinhas: milhares de cães e gatos vieram junto nos barcos e até nos jet-skis. E como a noite não esperava, a chuva não cessava, e um lugar para se abrigar, além da comida, era absolutamente urgente, foram imediatamente abertas as portas de escolas, salões e outros espaços possíveis. No começo era tanta gente em tão pouco lugar, sobretudo no centro de Canoas ilhado, que o único conforto era saber-se sobrevivente mesmo na falta de um lugar ou um col o para dormir e na mistura de gente e animais.

A mistura caótica de humanos e animais, sobretudo de cães e gatos estressados e nervosos, muitos deles perdidos de seus donos, aumentou o caos.   medida que, no decorrer dos dias seguintes, começaram a ser organizados abrigos em vários pontos da cidade de Porto Alegre e em outros municípios afetados – ao todo, foram mais de 500 os espaços disponibilizados para abrigos – as pessoas, com seus animais, eram transportadas inclusive de helicópteros. E então começaram propriamente os desafios de gestão de abrigos animais. É que pessoas se agarravam literalmente aos seus animais, recusando aceitar a ficar em abrigos para pessoas separados de seus animais “de família”, como muitos alegavam. Outras pessoas recusavam ser abrigadas onde houvesse animais e exigiam

separação. Por sua vez, muitos animais, fora de seus habitats, estranhavam a presença de outros animais, além dos humanos. Não faltaram episódios dramáticos na salvação dos animais acudados e furiosos, ou de descontrole nos abrigos. Houve necessidade, em alguns casos, de apelo aos bombeiros para conter animais, e de polícia para conter ou transferir pessoas. Nos abrigos perduraram desconfortos e agressividade por causa da proximidade de pessoas e *pets*, já que havia latidos e brigas de cães entre si, de gatos entre si, que atingiam com seu barulho inquieto as áreas de abrigos de humanos. Por outro lado, ao alocar em abrigos separados humanos e animais, distanciando os que em família mantém de alguma forma laços familiares - humanos e *pets* - aumentaram em muito as tensões. Obviamente todas as partes estavam emocionalmente muito fragilizadas, e os conflitos expunham os nervos já à flor da pele, não faltando lágrimas ora agradecidas e ora misturadas a palavrões.

Desse trauma coletivo permanece o desafio: em que a ética animal, especialmente a questão da devida justiça e dos Direitos reconhecidos aos animais, poderia ajudar em situações similares? As discussões acaloradas, com juízos emocionalizados e carentes de fundamentos objetivos, não permitiam discernir e tomar decisões diante das diferentes soluções propostas. E emergiram de forma crucial, sobretudo para os responsáveis pelos abrigos, duas questões de fundo: 1. Qual a relação saudável entre as espécies? 2. Onde estão os limites ou o respeito nessa relação?

### **1 A convivência das espécies a partir da *permacultura***

Relações saudáveis, com critérios ecológicos, especialmente o indicador da biodiversidade, podem ser inspirados pelos princípios da “permacultura”, de Bill Molisson e David Holmgren, biólogos australianos, pioneiros da permacultura como ecociência.<sup>309</sup> A permacultura deve ser necessariamente constituída de forma expandida aos animais, integrando-os a uma convivência colaborativa das espécies como fonte de equilíbrio e de energia. A permacultura – ou *Permanent Culture*

---

<sup>309</sup> “Permacultura é uma expressão originada do inglês ‘**Permanent Agriculture**’ e foi criada por Bill Mollison e David Holmgren na década de 70 do século passado. Ao longo dos anos [...] passou a abranger uma ampla gama de conhecimentos oriundos de diversas áreas científicas, indo muito além da agricultura [...]. Atualmente a permacultura é considerada uma ciência socioambiental de planejamento de assentamentos humanos autossustentáveis, que evoluem naturalmente em relacionamentos dinâmicos e renováveis com o ambiente ao seu redor, que congrega o saber científico com o tradicional popular e visa, é claro, a nossa permanência como espécie na Terra [...]. A permacultura possui três éticas – cuidar da terra, cuidar das pessoas e cuidar do futuro - e doze princípios de planejamento que são baseados na observação da ecologia e da forma sustentável de interação, produção e de vida das populações tradicionais com a natureza, sempre trabalhando a favor dela e nunca contra”. (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. *O que é Permacultura*. <https://permacultura.ufsc.br/o-que-e-permacultura/> acesso em: 21 ago. 2024)

– com ciclos permanentes, renováveis e duráveis, exige interações entre vegetais e animais para sua manutenção e desenvolvimento, como no caso da polinização, do plantio de sementes, etc. Integra-se na permacultura inclusive a morte enquanto alimento, energia e equilíbrio. Não há vida sem morte. O evangelho de João ousa relacionar até a morte humana à semente que deve morrer para fecundar (cf. Jo 12,24). Não nos deve, portanto, escandalizar o fato de que a vida esteja entretida de morte.

A permacultura é absolutamente contrária à monocultura: como cultivo de biodiversidade, reclama a convivência entrelaçada, em redes, das diferentes formas de vida. Tratando-se de formas de vida animal, portanto de espécies e de indivíduos diversos, que tem seus interesses, criam seus laços, alguns inclusive atendendo claramente por seus nomes, entra-se na esfera dos Direitos animais, assunto que tem ganhado atenção crescente nas últimas décadas, desde ao menos o livro programático de Peter Singer *Libertação Animal* (SINGER, 2004). Estamos, afinal, aprendendo que não é possível realizar permacultura se não for respeitada a justiça no seu sentido amplo e inclusivo de toda vida na forma dos Direitos e, no fundamento dos Direitos, o reconhecimento da dignidade de cada ser vivo.

Em primeiro lugar, como primeira compreensão e postura, é necessária uma distinção entre Direitos humanos e Direitos animais. A necessidade de justiça, no caso da relação de humanos com animais, compreende os Direitos animais não a partir da expansão dos Direitos Humanos, o que tem sido feito e visto como desenvolvimento do Direito, e que pode levar mais frequentemente a uma distorção e à violência para com os animais, como se fossem uma extensão dos humanos, meio-humanos. Isso confundiria a diferença real entre humanos e as demais espécies animais, cada espécie, e mesmo os diferentes animais, cada animal individualmente inclusive no interior da mesma espécie.

Por isso pode-se alcançar a justiça e uma relação permaculturalmente adequada ao aplicar à relação com os animais o “imperativo da alteridade”, inspirado em Emmanuel Levinas, tão bem esplanado pelo filósofo gaúcho Ricardo Timm (SOUZA, 2007, p124). Antes, ainda, creio que a justiça para com os animais ganhe alguma ajuda também recorrendo, ao menos em alguns aspectos formais, à tradição da Lei Natural, mas com recurso às ciências, e, sobretudo, de forma dinâmica: o reconhecimento do potencial de desenvolvimento das diversas espécies de vida *segundo sua própria natureza* e para o *seu próprio bem viver*, e os Direitos daí decorrentes, já explicitados desde Benjamin Bentham, depois por Peter Singer e por Tom Regan, entre outros, a respeito do animal reconhecido como um *sujeito de si mesmo* e de sua autorrealização ou bem-estar (Susin; Zampieri, 2015).



Entre os Direitos animais, inclusive para uma permacultura harmoniosa, o de ser respeitado em sua natureza própria, está o direito de poder viver bem segundo sua própria espécie na convivência *interespecies*, evitando o abuso que, através do *especismo seletivo*, violenta a natureza de cada animal trazendo-o exageradamente para dentro das relações humanas, forçando-o a viver de forma “não natural” por estar confinado a outra espécie, no caso a nossa.<sup>310</sup> Além do mais básico direito de não ser submetido a sofrimentos enquanto ser *senciente*, e o direito de exercer seu corpo como ser *semovente* – quem tem asas tem direito de voar, quem tem pernas tem direito de caminhar, portanto direito de não estar submetido a uma prisão – como também o direito de conviver e se comunicar com seus iguais, com animais de sua espécie, uma convivência que não é substituída suficientemente pela convivência *interespecies* (Singer; Regan, 1989). Em situação como a tragédia climática acontecida no Rio Grande do Sul, esses direitos podiam servir de critérios para a intervenção e para a ação, mas alguns deles tiveram dificuldade aumentada de serem implementados por causa de antecedentes na forma que os animais estavam vivendo junto a seus donos. Por exemplo, para citar um caso emblemático, o hábito consolidado de dormir ao lado do seu dono obrigou a este, no desespero e no alvoroço geral das noites insones do abrigo, a optar por dormir no abrigo de cães para estar ao lado do seu pet e assim possibilitar um pouco de paz geral.

## 2 A convivência entre espécies como uma relação de alteridades

Para compreender mais radicalmente a justa relação entre o animal humano e os demais animais, é precioso lançar mão da *filosofia da alteridade*, desenvolvida no século XX a partir de Franz Rosenzweig, com Adorno, Levinas e Derrida. Negativamente, ela se apresenta com forte crítica ao sistema totalizante de estilo hegeliano e à redução de toda diferença à identidade em Heidegger. A filosofia a partir da alteridade nos devolve, inclusive na exigência de ética nas relações com os animais não humanos, às questões originárias da história do pensamento ocidental, ao problema do conhecimento e, conseqüentemente, do relacionamento, através da identificação, da objetivação e da classificação. Remete-nos aos primeiros princípios da lógica e da ontologia – ao uso do verbo ser e dos demais verbos auxiliares – ter, poder... - aparentemente inocentes, mas potencializadores do verbo ser, o anfíbio verbo e nome por excelência que reduz tudo a si, no exercício do *imperium* no seu sentido

---

<sup>310</sup> Sônia Felipe, em *Acertos abolicionistas: a vez dos animais – Crítica à moralidade especista (São José-SC: Ecoânima, 2014*, sugere que no tratamento com animais, há dois tipos de especismo: 1. O especismo *elitista*, que considera a espécie humana acima e melhor do que as demais espécies animais, com direito de domínio sobre as demais. 2. O especismo *eletivo*, que discrimina e dispense cuidados especiais a uma ou a algumas espécies, relegando as demais à indiferença e ao uso, mesmo cruel.

romano originário: expansão militar sem limites e sem fronteiras, em vista da conquista, da colonização, da apropriação e domínio sobre toda alteridade, totalização de todo o universo possível. É nesse sentido que os animais, como os escravos, que não articulam, não se expressam ou só balbuciam a linguagem humana, que não dominam a privilegiada linguagem do verbo *ser*, do *logos* e da racionalidade civilizada pelo dinamismo da identidade como princípio primeiro e último - ou da identificação, mais precisamente - que o *ser* dinamiza, são logicamente reduzidos a coisas e peças, organismos maquínicos, máquinas e insumos sob o império abusivo do animal humano.

Mas para além da pretensão imperial do verbo *ser*, há civilizações do verbo *estar*, segundo uma oportuna filosofia tematizada por Rodolfo Kusch, aprendida junto aos povos ameríndios *aymaras*, *quéchuas* e *guaranis* (Kusch 1999; Chelini 2012). Estar com outros, colocar-se junto, pertencer e afiliar-se, esses são verbos auxiliares do verbo *estar*, outra forma de colocar-se no mundo, ou, segundo as palavras do próprio Kusch, é “estar sendo com” outros. Narrativas e ritos, modos de vida e tradições sagradas de diferentes povos, possivelmente não apenas os povos andinos pesquisados por Kusch, podem nos ajudar na atual necessidade de nos alfabetizarmos ecologicamente, permaculturalmente, na convivência sem hierarquia, distanciando-nos o mais possível desse milenar e inveterado antropocentrismo hierarquizante que sujeita e reduz tudo a si.

Nesse sentido, as narrativas escritas das grandes tradições religiosas que se expandiram, como a Bíblia, os Vedas, etc., colocadas em seus contextos e em sua evolução histórica, com suas superações conflitivas e seu aprendizado, são uma escola de discernimento e de justiça. Das aves dos céus e dos lírios dos campos se pode aprender a estar-aí confiadamente (Mt 6,26). Além de companheiros de entretenimento, de jogos e de trabalhos, as “espécies companheiras” – título de obra da bióloga e filósofa Donna Haraway (Haraway, 2021) – podem ser, inclusive, companheiras na compaixão e na penitência, segundo o ensinamento do livro de Jonas (Jn 3, 7-8).

A consideração experiente e a prática ética da relação à alteridade, que exige respeito ao que há de alteridade não apenas na humanidade do outro ser humano, mas alteridade no ser “em si” - το αὐτον – de todo ser vivo e até não vivo, são a possibilidade de uma real e pura relação, sem contaminação com os verbos auxiliares do ser – poder e ter, sobretudo, apropriação e objetivação. Lévinas, justamente o filósofo que levou à radicalidade o pensamento sobre a transcendência de toda alteridade – provinda do infinito além da totalidade que a identidade alcança – deixou-nos um testemunho singelo, em um de seus escritos judaicos, sobre Bobby, um cãozinho que aguardava o

retorno do grupo de soldados judeus franceses ao campo de prisioneiros depois do dia de trabalhos forçados durante a Segunda Grande Guerra. No dizer de Lévinas, enquanto as pessoas, espécie humana, que os viam de longe como estranhos, despojando-os de sua humanidade com seu olhar parecendo ver uma espécie perigosa, Bobby lhes vinha feliz latindo e saltitando ao encontro, reconhecendo e afirmando, de certa forma redimindo, a humanidade destroçada deles. E arremata: “uma transcendência no animal” (Lévinas, 1976. Susin; zampieri, 2015, 305).

### 3 Espiritualidades nas relações com os animais. O caso “franciscano”

As espiritualidades que são experimentadas no interior das religiões portam consigo essa realidade que, ao mesmo tempo, envolve o cotidiano e envolve também simbolicamente todo o conjunto de sentido das tradições religiosas. Isso pode ser constatado com facilidade nas tradições “pré-axiais” – por exemplo nas tradições indígenas desde sua convivência básica com os animais, até seus mitos e símbolos – e nas tradições “axiais” em que a ética universal, a compaixão e a sabedoria são abertas e virtualmente sem fronteiras – como, por exemplo, na tradição bíblica em que o animal de tração ou de carga, o boi e o burro que trabalham, são companheiros do ser humano também no gozo do descanso sagrado do sábado (Ex 20, 8; Dt 5, 5, 14).<sup>311</sup>

Um recurso específico que considero muito útil e ao qual me sinto vocacionalmente atento para pensar nosso assunto é a espiritualidade franciscana, na qual se colocam as relações originais de Francisco de Assis com os animais, assim como com toda outra criatura não humana. Essa espiritualidade tomou forma de escola, a “escola franciscana”, tornando-se Duns Scoto uma encruzilhada entre a escolástica e o nominalismo. É que seu conceito de *haecceitas* – a *isticidade*, numa tradução que remete ao pronome “isto – ao mesmo tempo que indica a individualidade, contesta os conceitos universais abstratos, que são nomes sem conteúdos concretos, apenas classificações, já divisando o *flatus vocis* do nominalismo. Afirma vigorosamente a individualidade não classificável em naturezas ou espécies, com reconhecimento da dignidade de cada criatura individual por si mesma - *κατα αυτον*, segundo seu próprio ser. Convém sublinhar que se trata de uma espiritualidade que supera a relação de espécie, indo para além do nosso título. Nesse sentido supera também as ciências biológicas que costumam considerar mais a espécie do que os indivíduos, segundo o ensinamento de

---

<sup>311</sup> Sobre tradições religiosas “axiais” e “pré-axiais”, categorização de Karl Jaspers, pode-se aprofundar em: ARMSTRONG, Karen. *A Grande transformação*. O mundo na época de Buda, Confúcio e Jeremias. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

que o que interessa ao processo da vida é a reprodução da espécie, da cópia, sendo os indivíduos descartáveis uma vez cumprida a sua função reprodutora.

Porém, ao advogar a dignidade dos indivíduos para além da espécie, inclusive para os animais e toda criatura, não se trata de deixar os indivíduos abandonados a uma solidão sem família, mas de se colocar de outra forma na relação: uma relação existencial face-a-face, cada um com seus olhos, com sua linguagem própria, com seu carisma próprio. É o caso das narrativas conservadas em torno de Francisco de Assis e sobretudo de seus próprios escritos. Seus sonhos de grandeza de tempos de juventude tinham levado à decepção e à depressão. Os sentimentos românticos em relação à natureza, e o gozo do entretenimento com as criaturas se apagaram. Em seu despojamento radical, no entanto, abriu espaço para novas relações, de reciprocidade, como nas falas aos pássaros e a resposta dos alados, ou relação de mediação, como no caso do lobo e do povoado, e inclusive – contradizendo em seu escrito até seus biógrafos e as explicações hierarcológicas da teologia da criação da época – uma relação de docilidade e obediência “a todos os animais e feras”.<sup>312</sup>

A partir desta “conversão” e até desta “inversão” nas relações com toda alteridade, bem exemplificada na relação privilegiada com os animais, o nosso santo de Assis pode realmente e não romanticamente dar a cada criatura o título de “irmão” e “irmã”. Na sua Regra não Bulada, XV, elaborada em conjunto com os demais seguidores com anos de experiência, há a proibição de “possuir” animais e, no mesmo lugar, de “andar a cavalo” a não ser por estrita necessidade, que, no caso, seria a enfermidade. Não “usar” animais nem mesmo para entreter-se com eles, este é o sentido de fundo. Um exemplo é dado no tempo em que um bando de cotovias cantaram para alegrar os frades, mas que a um certo momento Francisco despediu para que os frades não se apropriassem delas para seu entretenimento. A radicalidade do despojamento permitiu o surgimento de uma respeitosa fraternidade criatural com a pureza do encanto mútuo, e explica porque é o “santo dos passarinhos”, protetor dos animais e padroeiro dos ecologistas.

#### **4 A “dignidade” e os direitos animais na relação entre as espécies.**

---

<sup>312</sup> A explicação para as boas relações de Francisco com os animais dada pelos biógrafos, especialmente por Tomás de Celano e Boaventura, era a restauração da verdadeira hierarquia do paraíso antes do pecado, quando os animais obedeciam aos humanos segundo a hierarquia própria da criação, o que, no século XIII, era uma tradição agostiniana. Na sua *Saudação às Virtudes*, para além da reciprocidade e da mediação, ele inverte a hierarquia. Cf. *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.188.

Os direitos e o respeito aos mesmos estão assentados no reconhecimento da dignidade do sujeito de direitos. Mas onde se funda a dignidade? Immanuel Kant, o grande nome que pensou a dignidade, a liberdade, a “pessoa”, faz repousar tudo isso, inclusive a dignidade na característica humana por excelência, a racionalidade, cujo fruto primeiro e principal, é a autonomia. É bem conhecida sua lição a respeito do privilégio da espécie humana, a sua *dignidade*. Ela se define pela realidade apriorística de que o ser humano, um ser que se caracteriza como humano por ser racional, e, derivado disso, um ser moral que deve ser legislador moral para si mesmo no reto uso de sua racionalidade, tem assim sua dignidade fundada em sua racionalidade e sua autonomia. Só assim é “pessoa” e não é meio para algum fim exterior a si, mas porta o fim *em si mesmo*. E por isso o ser humano não é quantificável e nem intercambiável, está acima de todo preço. Enquanto os animais, assim como os escravos, ou os empregados – os “criados” - no seu tempo de serviço, estão do lado das coisas, que não têm fim em si mesmas, que são por isso intercambiáveis, e para isso podem ser quantificáveis e *precificáveis* para compra e venda. É famoso o resumo kantiano de que “coisas têm preço, pessoas têm dignidade”, no parágrafo que segue:

No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem preço, pode ser substituída por algo equivalente; por outro lado, a coisa que se acha acima de todo preço, e por isso não admite qualquer equivalência, compreende uma dignidade (...) o que se faz condição para alguma coisa que seja fim em si mesma, isso não tem simplesmente valor relativo ou preço, mas um valor interno, e isso quer dizer, dignidade. Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador do reino dos fins. Por isso, a moralidade e a humanidade enquanto capaz de moralidade são as únicas coisas providas de dignidade [...] A autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (Kant, 1980, p. 139).

Mas a que dignidade, a que liberdade ou a que autonomia nos referimos, quando apelamos para estes conceitos? Kant, o pai do iluminismo do século XVIII, é também quem mais firmou o sujeito na racionalidade, no uso da razão segundo a ousadia afirmativa e até transgressora do *Sapere aude*. Estava assim fundamentando a autonomia, a liberdade e a igualdade dos indivíduos enquanto portadores da dignidade da racionalidade, da ética, da legislação a respeito da liberdade e do dever. Estava, assim, limpando os resíduos da dignidade romana e medieval baseada na hierarquia segundo a posse, a propriedade, a posição social, os encargos, a fusão de *dignitas* com *nobilitas*, “notabilidade” ou, que dá no mesmo, “nobreza”. Portanto uma confrontação no seio da antropologia, da história do humano, ou melhor, do europeu. Essa reflexão tem incidência parcial em nosso assunto: a relação entre

dignidade e autonomia, portanto, reconhecimento e respeito à autonomia. Mas é insuficiente para a justiça aos sujeitos não humanos, que são “sujeitos de sua própria vida” (Tom Regan), mas não tem a faculdade humana da racionalidade e da elaboração da moral assim como foi pensada por Kant. Portanto, não teriam dignidade.

No entanto, a dignidade, examinada desde a fenomenologia da linguagem, não se relaciona somente à autonomia e à racionalidade. É algo mais amplo, intrinsecamente relacional. A dignidade é implicitamente compreendida quando se usa na forma “digno de”. É a relação entre um sujeito e aquilo de que esse mesmo sujeito é digno. Assim, por exemplo, “todo operário é digno de seu salário”, se está dizendo que se reconhece uma relação de mérito entre o trabalhador e o tamanho de recompensa do trabalho realizado. Se o valor da recompensa é menor, é “indigna” e por isso humilha o trabalhador. E quem reconhece que houve uma “indignidade” no pagamento menor do que o recebido, deve eticamente “indignar-se”, seja o próprio trabalhador, seja quem assume a sua humilhação. A dignidade está também ao merecer uma punição. O malfeitor é digno de punição que restabeleça o equilíbrio. Mas se a punição for maior do que o malfeito, há uma indignidade, uma humilhação e uma injustiça. Em suma, a dignidade depende do reconhecimento de mérito, da justiça devida, se afirma no relacionamento “digno e justo”.

Antes de relacionar a dignidade aos seres não humanos, aos animais em especial, é útil lembrar um acontecimento histórico: na expansão colonial europeia, que teve sua explosão no século XVI com as grandes navegações e a chegada ao Novo Mundo, ao Oriente e Oceania, o choque e a conversão de Bartolomeu de Las Casas, o seu embate com Sepúlveda na famosa controvérsia de Valladolid, focava a dignidade dos autóctones, de seu direito ao seu espaço e à sua liberdade, ao seu trabalho. É que o ímpeto colonizador europeu, sua ontologia imperialista que não conhece limites, também não reconhecia a alteridade dos indígenas “dignos de” sua liberdade, suas terras, seu modo de vida. Poderíamos estender o dinamismo deste trágico episódio da história a muitos outros episódios antes e depois. É o caso tão trágico da Palestina em nosso tempo, arquétipo de todas as outras indignidades.

A questão animal, no entanto, é o que há de mais próximo, é o passo seguinte, na tragédia ecológica: ele não fala com palavras humanas, ele não grita nem protesta por sua dignidade, não apresenta suas razões, simplesmente “está-aí”, como diria Rodolfo Kusch. E assim todas os demais seres vivos, as plantas, os microrganismos. Mas se não forem dignos de respeito, se for devastada a

sua dignidade, colocados apenas como coisas, para nossa utilidade, quantificados e precificados para compra e venda, enfim consumidos e destruídos, a conta a pagar é a morte, isso já sabemos.

Portanto, os animais são o nosso teste, são as criaturas mais próximas da nossa espécie. Sua dignidade não depende de nosso arbítrio, é o reconhecimento de sua dignidade que depende de nós. Eles estão no mundo tanto quanto nós, sua aventura e sua história andam com a nossa. Valem por si mesmos, *κατα αυτον*. Não importa quanto se creia ou não em um Deus Criador de tudo o que é visível e invisível, as criaturas “estão-aí” gloriosamente independentes do ser humano.

Embora o ensinamento tradicional da Igreja, que pode ser encontrado no Catecismo da Igreja Católica e na carta encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, é de que os animais, que são criaturas de Deus, envolvidos por sua providência, estão confiados ao ser humano, imagem de Deus, para que este governe e disponha dos animais para benefícios da vida de todos, também ensina que o domínio não é absoluto, deve ser regulado eticamente. E, finalmente, lembra o Cântico das Criaturas de Daniel 3, 79-81, que “pelo simples fato de existirem, eles bendizem e dão glória a Deus”. Há o reconhecimento do “valor intrínseco” de todo ser animal, como insistem Peter Singer e Tom Regan no reconhecimento de dignidade e direitos animais. Disso decorre, no ensinamento de uma comunidade de fé no Criador, como é o caso da Igreja Católica, um “respeito religioso” e “os homens devem estima-los” (Catecismo da Igreja Católica 2415-2418). Então todos os animais portam a dignidade de criaturas de Deus, são criaturas tanto quanto o ser humano é criatura, com valor intrínseco e fim em si mesmo, e nossa distinção, nossa especificidade, ou nosso ser “imagem e semelhança” com Deus estão em cumprir a missão de governo, o que não nos torna melhores nem nos põe no topo de uma pretensa hierarquia. O Papa Francisco prefere insistir na missão de “cuidado” e no desenvolvimento de uma cultura de cuidado. (*Laudato Si'*, 25ss;228; 231) E, afinal, como reza o Catecismo, devemos estima-los, são todos, sem seleção, “animais de estimação”.

## **5 O devido respeito como base da estima a todo “animal de estimação”**

Em que isso incide na questão da confusão dos pets dos abrigos de flagelados das enchentes do Rio Grande do Sul? *Pets* são os animais “de estimação”, em nosso “jogo de linguagem” são normalmente animais domésticos ou domesticados que convivem de forma muito próxima aos humanos. Essa relação é denominada por alguns autores de *especismo seletivo*, em detrimento de outras espécies que não ganham um tratamento com os mesmos cuidados. Mas enquanto *pets*, há algo mais

específico, mais complicado que o especismo seletivo, pois não se trata necessariamente, a não ser em pessoas com alguma sensibilidade mais apurada, de todos os gatos ou cachorros ou cavalos – só para ficar nos pets mais comuns – mas dos “meus” gatos ou “meus” cachorros, do “meu” cavalo, dos que de fato estão em minha relação de convivência.

Não é necessariamente problema, claro, e até, pelo contrário, pode ser muito “franciscano” e muito realista, pois não se pode estar face-a-face ou em interação real com uma espécie inteira. O problema talvez seja de saúde de ambas as partes, do humano e do não humano, e, mais ainda, um problema freudiano: a transferência, a substituição e a dependência que portam a abusos e, mesmo no aparente carinho e cuidado, portam a violências, frustração e melancolia, inclusive dos pets. O que se viu nos abrigos foram, por um lado, doses chocantes de incapacidade de permacultura, ou seja, de convivência e de interação, tanto de humanos entre si como de humanos com animais e vice-versa: Humanos e *pets* mal socializados e pouco civilizados. Tanto humanos como animais, em muitas ocorrências, pareciam presos a relações muito restritas e neuróticas, arranjos afetivos com doses de abusos que vieram à tona em meio à crise. Aprender a *estar* não só com alguns, mas abertos a novas relações, foi um desafio imprevisto que desgastou todos os implicados, inclusive os agentes públicos e a polícia.

### **Conclusão**

Como herança das inundações, resta um aprendizado e uma tarefa. Um bom paradigma de uma relação saudável e sem confusão pode ser aprendido das crianças. Além do aspecto saudável, socializante, inclusive terapêutico, que está comprovado e se pode verificar com mais clareza nas relações das crianças com os animais, mas que é válido para todos, as crianças se apresentam normalmente com um elemento intenso de curiosidade, de vontade de relação, sem seletividade. Da mesma forma, não são substitutivas ou compensatórias em relação a outras crianças: elas se relacionam com a mesma sinceridade emocional com humanos e com animais. Só em situações patológicas de adultos é que animais substituem crianças por vantagens que, na verdade, são desumanizantes e confundem os *pets*, obrigados a se comportar como crianças. Convém, tendo em vista a ocorrência aqui analisada, a advertência da experiente Donna Haraway em *O manifesto das espécies companheiras, cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Em primeiro lugar, os excessos afetivos, com a expectativa de uma correspondência que acabará em frustração e então o risco, para o próprio animal, de abandono quando o afeto diminui ou algum interesse se interpõe. E “ver um cachorro como uma criança peluda,



mesmo que metaforicamente, rebaixa cachorro e crianças – e faz com que as crianças sejam, às vezes, mordidas, arranhadas, e cachorros ou gatos, então, abatidos” (Haraway, 2021, 25). É da dignidade, portanto é um direito, também do animal não ser violentado ou violado devendo corresponder com sofrimento e alienação ao que ele não é.

No entanto, é bom começar por confessar que, herdeiros de uma tradição ocidental milenar, estamos apenas começando a aprender o que somente alguns – os mais famosos, Santo Antônio do deserto, São Francisco de Assis, São Felipe Neri, São Martinho de Porres – nos deixaram como testemunho e como recurso, e que hoje, de forma via e atual, só aprendemos de culturas não ocidentais: conviver em reciprocidade, que começa no respeito, no reconhecimento da alteridade de cada criatura, na postura ética de despojamento e distanciamento diante do impulso de apropriação.

#### **REFERÊNCIAS:**

ARMSTRONG, Karen. **A Grande transformação**. O mundo na época de3 Buda, Confúcio e Jeremias. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CHELINI, Maria Eugenia Jordán. Kusch y la posibilidad de un nuevo pensar desde el "estar" americano. **Revista FAIA**, Vol. 1, N°. 1, 2012.

FELIPE, Sônia. **Acertos abolicionistas**: a vez dos animais: Crítica à moralidade especista. São José-SC: Ecoânima, 2014.

*FONTES FRANCISCANAS E CLARILANAS*. Petrópolis: Vozes, 2004.

*HARAWAY, Donna O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KUSCH, Rodolfo. **América Profunda**. Buenos Aires: Biblos, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Difficile Liberté**. Paris: Albin Michel, 1976.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si?**: Carta encíclica sobre a Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

QUEIROZ, Victor Santos. A dignidade da pessoa humana no pensamento de Kant.: Da fundamentação da metafísica dos costumes à doutrina do direito. Uma reflexão crítica para os dias atuais. Teresina: **Revista Jus Navigandi**, n. 757, 31 jul. 2005. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/7069> Acesso em: 21 ago. 2024.

REGAN, Tom; SINGER, Peter (org). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Porto Alegre/Lugano, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética e animais**: reflexões desde o imperativo da alteridade. Porto Alegre: *Veritas* v. 52, n. 2, p.109-127, jun. 2007.

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. *A vida dos outros*. Ética e Teologia da Libertação Animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **O que é Permacultura**. Disponível em: <https://permacultura.ufsc.br/o-que-e-permacultura/> Acesso em: 21 ago. 2024.

**A VISÃO ANTROPOCÊNTRICA LEVOU À CRISE AMBIENTAL?  
UMA CONTRIBUIÇÃO DO OLHAR BUDISTA GELUG DO MEIO AMBIENTE**

*Thaís Moraes Azevedo Maetsuka<sup>313</sup>*

**Resumo:** A crise ambiental tem se tornado um tema cada vez mais constante e urgente. O meio ambiente é constituído por uma complexa rede de relações interdependentes, com uma harmonia delicada, a qual os seres humanos também participam. Porém, a percepção humana de sua própria relação com o meio ambiente diverge desta concepção. Com o desenvolvimento da ciência e tecnologia, o homem passou a interagir com os sistemas naturais de maneira destacada, levando ao uso e consumo exacerbado dos recursos naturais devido à necessidade de produção em larga escala exigida pelos atuais modelos econômico e social. Esses modelos são frutos da modernidade, com base em uma visão antropocêntrica, se fundamenta em princípios como a individualidade e liberdade. Inseridos no modelo capitalista atual, que visa o lucro, há a exploração de pessoas e recursos de maneira egoísta e prejudicial. Líderes religiosos têm se pronunciado com relação ao problema, em especial, a Sua Santidade XIV Dalai Lama, do budismo Gelug, tem feito vários pronunciamentos a respeito, principalmente voltados a visão e aos princípios basilares da modernidade como fonte dos problemas. O XIV Dalai Lama propõe uma visão de mundo interdependente, dentro da perspectiva da tradição budista Gelug, como forma de auxiliar na problemática. Ele enfatiza a importância de compreender a realidade através dessa visão e a necessidade de uma responsabilidade universal decorrente deste entendimento, que culmina no uso responsável da tecnologia e em condutas éticas que priorizem o bem-estar coletivo e o meio ambiente.

**Palavras-chave:** modernidade; Individualismo; Interdependência; Budismo; XIV Dalai Lama.

### **Introdução**

A sociedade atual e sua demanda produtiva tem levado à crise ambiental. As mudanças climáticas e a perda de biodiversidade são alarmantes, de maneira que coloca em risco a sobrevivência humana e de outros seres vivos, porém, grandes mudanças, ainda não ocorreram (Who, 2023; Ceballos, Ehrlichb, 2023). A sua Santidade o Dalai Lama vem se pronunciando e produzindo material sobre o

---

<sup>313</sup> Mestranda em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, CNPq e IEPG, [thaismaetsuka@outlook.com](mailto:thaismaetsuka@outlook.com)

assunto, apontando que existem problemas fundamentais que levam ao comportamento atual com relação ao meio ambiente e à degradação social. Ele traz também propostas de conduta de acordo com a perspectiva interdependente budista da relação do homem com o meio ambiente.

A sua santidade XIV Dalai Lama faz parte da tradição tibetana Gelug, as vezes, referida como budismo Vajrayāna, mas que é pertencente ao Mahāyāna. Em especial, ele faz muito uso da perspectiva da Escola Centrista, ou Madhyamaka, do indiano Nagarjuna. O Mahāyāna, ou budismo do norte, é composto por escolas e tradições diferentes, sendo considerado uma orientação de prática, enquanto o budismo do sul, o budismo Theravāda, o qual se separou das tradições presentes no Mahāyāna previamente, ainda na Índia, é considerado uma única tradição (Skilton, 2013, p.60-66; Piccin, 2022, p. 33).

É importante conhecer as tradições e escolas pois estas são baseadas em textos canônicos de linhas diferentes, e têm preferências por determinados textos e diferenças de interpretação. Assim, sempre que for utilizado o termo 'budista', será a interpretação específica Gelug, do Dalai Lama, não abarcando uma concepção geral budista, que é muito ampla.

### **Modernidade na perspectiva Gelug**

O XIV Dalai Lama reconhece os extraordinários avanços da tecnologia e da ciência da modernidade, mas aponta que com o sucesso destes, há o enfraquecimento das tradições ou da religião, e até substituição destes pela ciência, que passa a se parecer com uma religião, levando ao direcionamento exclusivo do desenvolvimento material. Esse, por sua vez, está levando a destruição ambiental, sendo necessário pensar em uma maneira de encontrar um equilíbrio entre a ecologia e a economia (Dalai Lama, 2000, p. 16-25; Dalai Lama; Alt, 2021, p.49).

Ele diz que a religião trazia para o homem, leis e concepções que não podem ser verificados de forma empírica, mas que fundamentavam os valores éticos e morais. Esses passam a ser desprezados na modernidade e a moral se torna uma questão de preferência individual, havendo até uma inversão de valores (Dalai Lama, 2000, p. 16-25).

Além disso, o poder da tecnologia possibilita que as pessoas se tornem mais independentes umas das outras e a terem mais autonomia, o que leva a ideia de que a própria felicidade e futuro delas não dependem de outros, mas apenas delas mesmas (Dalai Lama, 2000, p. 16-25). A falta de percepção

da dependência das coisas, de acordo com ele, é fruto da ignorância, que não compreende a interdependência entre todos os seres vivos e do meio ambiente (Dalai Lama; Alt, 2021, p.48).

A ignorância no budismo, geralmente é interpretado como a causa raiz dos sofrimentos. É uma consciência ou inteligência que concebe a existência das coisas de maneira errônea. Sendo a concepção da individualidade das pessoas e dos fenômenos, como existentes de maneira inerente, substancialmente existentes (Dalai Lama, 2002, p. 20; Dalai Lama, Chodron, 2019, p. 73-75). Essa apreensão do eu de forma sólida, cria uma forte diferença entre o eu e os outros, levando ao apego para com aquilo que é relacionado a si mesmo, e aversão ao que é relacionado aos outros. (DALAI LAMA, 2002, p. 20; Dalai Lama, Chodron, 2019, p. 73-75).

A modernidade, por sua vez, tem como base fundamental o desenvolvimento de noções oriundas da filosofia grega, em especial, a substância primeira da metafísica aristotélica. É o que fundamenta o indivíduo na modernidade. Também é o que permite a liberdade e a posse do indivíduo, que justificam sua ação no mundo e sua finalidade. Por exemplo: a transmissão de uma propriedade privada (posse) de um falecido (substância metafísica, que permanece) para um familiar (Tsai, 2020, p. 21-23, 50-51).

Na concepção budista, a partir da ignorância e do eu inerentemente existente, surgem os cinco tipos de visões errôneas. Uma delas consiste na visão de uma identidade pessoal (*satkāyadr̥ṣṭi*). A partir dessa visão, há a ideia de si mesmo, do eu (*abam̐kāra*), e do meu (*mamakāra*), que são outras pessoas e fenômenos, como inerentes, autossuficientes e substancialmente existente (Dalai Lama, Chodron, 2019, p. 73-82).

Outra visão que surge com a ignorância é a visão dos dois extremos (*antaparigradr̥ṣṭi*), que são duas ideias ou visões de existência que de excluem. Um é o extremo do eternalismo, na qual o indivíduo que existe é permanente e imutável. O outro extremo é o da aniquilação, que nega a continuidade do indivíduo. Sendo uma visão de impermanência tal, que o indivíduo deixa de existir após a morte.

Dentro desse extremo niilista, existe a visão estritamente materialista que nega as distinções éticas e a causalidade, acreditando que não há conexão entre as ações e a experiência. Tal compreensão afasta qualquer senso de responsabilidade, pois as consequências não passam daquelas sociais (Dalai Lama, Chodron, 2019, p. 73-83).

O XIV Dalai Lama, na obra *A nossa única casa*, diz: “A destruição da natureza e de seus recursos resulta da ignorância, da ganância e da falta de respeito pelas coisas vivas da terra” (2021, p. 41). A visão materialista, ligada a falta de consequência e responsabilidade, alinhada à concepção de ‘eu’ e ‘outro’ inerentemente existentes, autossuficientes, independentes, produzem uma distinção muito forte entre eles. Então, se desencadeia, de forma proporcional, um forte apego ao ‘eu’ ou o que é ‘meu’, como posse, e uma indiferença ou hostilidade ao ‘outro’ ou ao que ‘é do outro’ (Dalai Lama, 2002, p.20).

Sendo assim, desenvolve-se a ganância, a inveja e a competitividade. Como não há consequências, o que importa é a satisfação dos desejos próprios. E indiferença e hostilidade ao que não é relacionado a si mesmo. Neste caso, trata-se de um indivíduo isolado e autossuficiente, que não depende de outros, e em especial, não depende do meio ambiente, o que gera a destruição de ambos (Dalai Lama, 2000, p. 182).

Tanto para a soteriologia budista, quanto para auxiliar na questão da crise ambiental, a raiz é a mesma, a ignorância que gera uma visão errônea da realidade. A correção vem pela visão correta da realidade, que abarca a visão da interdependência, da causalidade ou surgimento dependente, que é o centro da filosofia budista (Dalai Lama, 2002, p. 6-7). Nesse sentido, o XIV Dalai Lama traz:

Somos animais sociais nascidos com o senso de pertencimento a uma comunidade. Precisamos entender que, assim como nosso futuro depende dos outros, o dos outros depende de nós. Nosso mundo é profundamente interdependente, e não apenas no que diz respeito à economia, mas também no enfrentamento do desafio das mudanças climáticas (XIV Dalai Lama, 2021, p. 33).

Há dois tipos de interdependência: a simples (*pratitya samutpāda*), que trata da existência causal de um indivíduo. E a interdependência complexa, que se refere à interdependência das relações sociais, políticas e econômicas, a não substancialização das coisas da realidade, e consequentemente do indivíduo (Tsai, 2020, p. 57).

Com efeito, a interdependência complexa vai além de relações de pequenos grupos, ela alcança toda a humanidade, pois compreende que as ações têm uma dimensão maior, as consequências afetam a todos. A separação entre países, outros seres vivos e do meio ambiente é ilusória (Dalai Lama, 2000, p. 182-185, 204-208). Assim, a preocupação com bem-estar de todos os seres, não é importante apenas

para o benefício mútuo, mas para a sobrevivência, sendo necessário assumir uma responsabilidade universal.

Para evitar o sofrimento de todos os seres e a destruição da natureza, é necessário realmente mudar a conduta humana com relação ao meio ambiente, para tornar um plano de mudança possível. Há muitos fatores dentro da interdependência complexa a serem considerados. Apenas o poder exclusivo da tecnologia para reverter um problema ambiental, não ocorre fora dessa interdependência. Então, a tomada de responsabilidade é de suma importância, de forma a realmente levar as relações interdependentes para este fim. Isso só pode ocorrer pela compreensão da interdependência (Dalai Lama, 2000, p. 182-185, 204-211).

### **Conclusão**

Na perspectiva budista Gelug, tem como base a visão da interdependência do indivíduo e do mundo, em especial a interdependência complexa que compreende a relação do indivíduo com os outros e com o meio ambiente. Já o antropocentrismo da modernidade, centrada no indivíduo moderno, parece se ligar à ignorância que apreende um eu inerentemente existente. Esse reforça o que tal tradição compreende como visões errôneas, do eu e do meu inerentemente existentes e autossuficientes.

As duas visões extremistas, em especial, a visão da aniquilação, materialista, desconsidera as consequências das ações. Estas por sua vez tendem a levar a um comportamento com relação ao meio ambiente que é ganancioso e irresponsável, além da promoção de problemas sociais.

Dessa forma, a perspectiva da interdependência poderia auxiliar a compreensão humana sobre si mesma e sua relação com a nossa única casa, de maneira que esta compreensão conduza para uma conduta ética, dentro da problemática da crise ambiental. Que ela abarque uma universalidade que vai além de recursos naturais, e leve à responsabilidade pelo bem-estar comum de todos os seres vivos.

## Referências

DALAI LAMA XIV, Bstan-'Dzin-Rgya-Mtsho. **O sentido da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DALAI-LAMA, Bstan-'dzin-rgya-mtsho. **Uma ética para o novo milênio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000. 255 p.

DALAI-LAMA, Bstan-'dzin-rgya-mtsho; ALT, Franz. **A nossa única casa**: um apelo ao mundo pela necessidade urgente de cuidarmos da terra. São Paulo: Leya, 2021. 128 p.

DALAI-LAMA, Bstan-'dzin-rgya-mtsho; CHODRON, Thubten. **Samsara, Nirvana, and Buddha Nature**. Wisdom Publications, 2019. 481 p.

PICCIN, Estela. **História da Tradição Budista Indiana 2**. Valinhos/SP: BUDA, 2022. 42p. ISBN: 978-65-89525-46-2.

SKILTON, Andrew. **A Concise History of Buddhism**. United Kingdom: Windhorse



**A INTEGRALIDADE DA RELAÇÃO HUMANO, SAGRADO E NATUREZA  
SUBJACENTE À LITERATURA DE RUBEM ALVES**

*Vera Lucia Herculano da Silva<sup>314</sup>*

**Resumo:** O presente artigo propõe discutir os fundamentos teóricos que norteiam a questão da Espiritualidade, a partir de uma visão eco-religiosa embasada pela literatura de Rubem Alves. O autor revela em suas obras uma perspectiva singular que transcende a mera observação do mundo natural. Sua escrita ressoa com uma reverência pela natureza que vai além da descrição poética, adentrando um reino em que a espiritualidade humana se entrelaça e se enriquece através do contato com o meio ambiente. Rubem Alves nos convida a contemplar não apenas as paisagens externas, mas também as paisagens interiores, onde a natureza se funde com a experiência humana, delineando assim uma visão eco-religiosa que encontra na literatura não apenas um meio de expressão, mas um veículo para transmitir uma conexão profunda entre o divino, o humano e o mundo natural. Embora Rubem Alves tenha uma vasta obra literária, pretende-se debruçar em alguns livros que abordam o tema eco-religioso como: *O que é Religião* (2014), *O amor que acende a lua* (2003), *Coisas que dão alegria* (2008) e *Paisagens da Alma* (2013). Esses livros promovem a interação entre humano, espiritualidade e natureza, refletindo sobre a beleza da criação, a ecologia e o papel do ser humano na preservação do planeta.

**Palavras-chave:** ecologia; espiritualidade; literatura; interconexão; visão Sistêmica.

## **1 Introdução**

A humanidade enfrenta uma série de desafios complexos, que vão desde questões individuais, como o estresse, até problemas globais, como as crises econômicas, sociais e humanitárias. O distanciamento em relação a Deus e à natureza também é uma preocupação, afetando a saúde espiritual e o equilíbrio ambiental.

É importante ressaltar que a falta de reconhecimento da importância da natureza na espiritualidade contemporânea e a necessidade de estabelecer conexões mais profundas entre o sagrado e as práticas ecológicas, ou até mesmo a ausência de diálogo inter-religioso sobre esses temas, contribuem para esse cenário.

A relação das pessoas com o sagrado tem mudado ao longo do tempo e varia de acordo com diferentes culturas e contextos sociais. Esse panorama pode ser influenciado por uma série de fatores,

---

<sup>314</sup> Pós-graduada em Psicologia Organizacional e do Trabalho e em Psicopedagogia. Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: veraluciaherculano@gmail.com

incluindo mudanças sociais, avanços científicos e transformações culturais. Enfrentar esses desafios requer abordagens multidisciplinares e esforços coletivos para promover mudanças significativas.

Reconectar o homem à natureza e a aspectos espirituais em uma sociedade contemporânea pode envolver várias abordagens como: Educação sobre a importância do meio ambiente, práticas sustentáveis, valorização da ética e compaixão, além de espaços para reflexão espiritual, que podem ajudar a criar uma consciência mais holística e equilibrada. Iniciativas locais, grupos comunitários e mudanças individuais podem ser pontos de partida para essa reconexão.

Essa conexão homem-natureza é essencial para uma nova espiritualidade, valorizando a interdependência e o respeito mútuo entre todos os seres. Muitas filosofias espirituais contemporâneas reconhecem a importância de honrar e preservar a natureza como parte integrante do nosso bem-estar espiritual e do equilíbrio do planeta.

Diante desses desafios, muitas pessoas estão buscando uma espiritualidade mais voltada para valores como empatia, solidariedade, sustentabilidade e conexão comunitária. Práticas como meditação, voluntariado e a busca por um propósito mais significativo na vida têm se tornado mais comuns, visando equilibrar as demandas do mundo moderno com uma perspectiva mais profunda sobre o significado da existência. As lacunas práticas podem incluir a falta de iniciativas concretas que integrem esses elementos na vida cotidiana das pessoas.

Em suma, são áreas onde há espaço para melhorar a compreensão, a prática ou o diálogo sobre a relação entre a dimensão eco-religiosa e a nova espiritualidade proposta por Rubem Alves. Daí surge nossa pergunta de partida: Como a análise da dimensão eco-religiosa na obra de Rubem Alves pode contribuir para o bem-estar das pessoas e o entendimento da relação entre espiritualidade, natureza e literatura? O que Rubem Alves quer nos fazer compreender com a ideia de conexão, integralidade da relação natureza, sagrado, espiritualidade e esperança? A sua perspectiva de mudança e transformação da qualidade das relações humanas está permeada por quais outras dimensões antropológicas fundamentais?

O teólogo Leonardo Boff (2007) promove a ideia de unidade e de um caminho possível para o diálogo para a construção de uma consciência ecológica, visando a preservação do meio ambiente; mas, para isso, a humanidade precisa estar comprometida com o planeta terra.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Terra e Humanidade formaram uma única entidade, como o viram e estremeceram de emoção os astronautas, a partir de suas naves espaciais, lá fora no espaço exterior. De lá não há diferença entre Terra e Humanidade. Ambos formam uma única entidade, com uma mesma origem e um mesmo destino. Só o cuidado garantirá a sustentabilidade do sistema-Terra com todos os seres da comunidade de vida entre os quais se encontra o ser humano. Sua função é a do jardineiro, como se relata no segundo capítulo do Gênesis. Trabalho do jardineiro é cuidar do jardim do Éden, fazê-lo fecundo e belo. A Carta da Terra nos despertou, oportunamente, para essa nossa missão, essencial e urgente. Precisamos vivê-la para que tenhamos futuro e possamos co-evoluir como temos evoluído já há 4,5 bilhões de anos, pois esta é a idade de nossa Terra (Boff, 2007, p. 93).

Alguns autores abordam o encantamento pela natureza em suas obras: Rubem Alves, Leonardo Boff e Thomas Berry. Cada um desses autores oferece perspectivas únicas sobre o encantamento e a conexão com o mundo natural. Rubem Alves está dentro dessa perspectiva reflexiva, e, portanto, na sua literatura encontramos a presença, a repercussão, a compreensão da dimensão ecológica que fundamentam e apontam para um grande desafio a enfrentar no presente século: a qualidade das relações humanas e sua contribuição literária firmada nesse horizonte

### **2 A Relação Humano, Sagrado e Natureza na Literatura de Rubem Alves**

“A vida é assim mesmo. É sempre possível deixar o arco atracado ou só navegar nas baías mansas, aí não há perigo de naufrágio. Mas não há o prazer do calafrio e do desconhecido”

Rubem Alves

Boff (2020) nos diz que Alves é um autor oceânico. Navegou por oceanos, mares, lagos, rios. Sua obra é vasta. Foi teólogo, precursor da Teologia da Libertação, pastor presbiteriano, professor de filosofia em escola secundária, de filosofia política na Unicamp, psicanalista, educador, autor de literatura infantil e poeta.

Mas ele se autodefinia como: fazedor de palavras, plantador de jardins; era fascinado pela natureza. Em sua obra “Por uma Educação Romântica”, Alves lembra que “Meu pai era rico, quebrou, ficou pobre. Tivemos de nos mudar. Dos tempos de pobreza só tenho memórias de felicidade”. Rubem Alves era um contemplador do mundo, um filósofo humanista que fazia do universo o seu altar, o seu brinquedo. “Tive vontade de abraçar aquela árvore, de comer as suas flores. Fiquei agradecido por ser a natureza coisa tão maravilhosa, sagrada!... para mim, os ipês são um assombro, beleza, alegria, revelação do mistério do universo” (Alves, 2012, p. 89).

Segundo Alves (2008), os adultos estão cheios de saberes, perdendo assim a capacidade de se encantar com a natureza, assim como fazem as crianças com suas experiências inaugurais, cheias de curiosidade e maravilha, prontas para absorver o novo e o incrível a cada momento; elas têm a capacidade de ver o mundo como algo sempre fresco, surpreendente e encantador.

Os olhos dos adultos são como o balde cheio, como o espelho no qual se colou uma infinidade de adesivos coloridos. O quadro ficou bonito, mas o espelho se foi. O espelho parou de ver. Ficou cego. Os olhos das crianças são baldes vazios. Vazios de saber. Prontos para ver. Querem ter tudo. Tudo cabe dentro deles. Minhocas, sementinhas, bichinhos, figuras, colheres, pentes, folhas, bolinhas, colares, botões. Os olhos de Camila, minha neta, se encantam com as coisas. Para eles tudo é fantástico, espantoso, maravilhoso, incrível, assombroso. Os olhos das crianças gozam da capacidade de ter o “pasma essencial” do recém-nascido, que abre seus olhos pela primeira vez. A cada momento eles se sentem nascidos de novo, para a eterna novidade do mundo (Alves, 2008, p. 24).

Ao fazer esta reflexão, Alves (2013, p. 5) salienta que “São as crianças que veem as coisas - porque elas as veem sempre pela primeira vez com espanto, com assombro de que elas sejam do jeito como são. Os adultos, de tanto vê-las já não as veem mais. As coisas - as maravilhosas – ficam banais. Ser adulto é ser cego”. Desse modo, Alves enfatiza a importância das escolas ensinarem a amorosidade das crianças com a natureza: “As nossas escolas - seria bom se elas ensinassem as crianças a amar as árvores. Chamar pelo nome e amar as paineiras, as sibipirunas, as magnólias, os pinheiros, as mangueiras, as pitangueiras, os jequitibás, os ipês, as quaresmeiras [...]” (Alves, 2003, p. 16).

Ele aponta, ainda, a evolução do homem em relação às árvores, porém brinca com a possibilidade do contrário, uma vez que as Escrituras Sagradas compararam o homem feliz com uma árvore plantada próximo a ribeirões de águas.

Alves (2003, p. 20) destaca as virtudes do seu amigo – Schweitzer -, citando que o seu princípio ético primordial é a "reverência pela vida". “Tudo o que é vivo deseja viver. Tudo o que é vivo tem o direito de viver. Nenhum sofrimento pode ser imposto sobre as coisas vivas, para satisfazer o desejo dos homens”.

Seu amor pelas coisas vivas não era apenas amor pelos animais. Ele sabia que por vezes era preciso que coisas vivas fossem mortas para que outros vivessem. Por exemplo, para que as vacas vivessem os fazendeiros tinham de cortar a relva florida com ceifadeiras. Mas ele sofria vendo que, tendo terminado o trabalho de cortar a relva, ao voltar para casa, as suas ceifadeiras fossem esmagando flores, sem necessidade. Também as flores têm o direito de viver (Alves, 2003, p. 20).

Partindo do pressuposto de que existe uma relação íntima entre Deus e a natureza, Alves (2013, p. 14) salienta que: “No paraíso não havia templos porque Deus morava no jardim. No paraíso ninguém rezava porque a beleza era uma oração”. Ele destaca ainda: “Não precisamos dizer o nome ‘Rosa’ para sentir o seu perfume. Não precisamos dizer o nome ‘Mel’ para sentir a sua doçura. Muitas pessoas que jamais pronunciaram o nome de Deus o conhecem como reverência pela vida” (Alves, 2013, p. 20).

De acordo com esse autor, a presença ou a essência de algo não precisam ser nomeadas ou conceitualizadas para serem experimentadas ou compreendidas. Da mesma forma, ele faz uma analogia entre a experiência de Deus e outras sensações com o perfume de uma rosa ou a doçura do mel.

Assim como alguém pode conhecer o perfume de uma rosa sem mencionar seu nome, muitos reconhecem e honram a presença do divino na vida, mesmo sem expressar isso através de uma linguagem religiosa tradicional. Essa reverência pela vida pode ser uma forma de conexão com o transcendente, independente de se utilizar ou não o nome de Deus.

### **3 A Sacralidade da Natureza**

De acordo com Costa (2023), a palavra "sagrado" tem origem no latim "sacratus", que significa "consagrado" ou "dedicado a uma divindade". É usada para descrever algo considerado como tendo um significado especial, religioso ou divino. Sua essência vai além dos ritos religiosos, conectando-se ao próprio milagre da vida.

Thomas Berry (1999) foi um dos representantes do movimento os transcendentalistas, surgido nos Estados Unidos, no século XIX. Segundo ele, no mundo atual, o ser humano está perdendo sua conexão espiritual com a natureza. A vida moderna distancia a humanidade da beleza da natureza como parte essencial de sua existência. “Já não ouvimos a voz dos rios, das montanhas ou do mar. As árvores e os prados não são mais modos íntimos de presença espiritual. O mundo ao nosso redor tornou-se um ‘isso’ em vez de um ‘tú’” (Berry, 1999, p. 17).

Berry (1999) defende a interconexão entre a história humana, a espiritualidade e o meio ambiente, apaixonado pela ideia de que a humanidade deve se reconectar e respeitar a Terra como parte essencial de sua existência. Sua filosofia eco-ética propõe uma nova maneira de olhar para o

mundo, onde a humanidade se vê como parte integrante da comunidade terrestre, em vez de dominadora sobre ela.

Nós passamos a existir dentro e através da terra. Simplificando, somos terráqueos. A terra é a nossa origem, o nosso alimento, o nosso educador, o nosso curador, a nossa realização. Em sua essência, até mesmo a nossa espiritualidade é derivada da terra. O humano e a terra estão totalmente implicados, um no outro. E não há espiritualidade na terra, então não há espiritualidade em nós mesmos (Berry, 1999, p. 69).

Essa concepção continua relevante e inspiradora para muitas pessoas até os dias atuais, servindo como fonte de reflexão sobre o estilo de vida, a sociedade e o papel do indivíduo no mundo.

#### **4 Considerações Finais**

Na literatura de Rubem Alves, encontramos a presença, a repercussão, a compreensão da dimensão ecoreligiosa que fundamentam e apontam para um grande desafio a enfrentar no presente século: a qualidade das relações humanas, a sacralidade da natureza, o comprometimento com o planeta e sua contribuição literária firmada nesse horizonte apontam para uma nova espiritualidade. Reconectar o homem à natureza e a aspectos espirituais em uma sociedade contemporânea pode envolver várias abordagens como: educação sobre a importância do meio ambiente, práticas sustentáveis, valorização da ética e compaixão, além de espaços para reflexão espiritual, que podem ajudar a criar uma consciência holística e integradora.

Na dimensão ecológica, Rubem Alves aborda a ecologia não apenas como uma ciência, mas como uma forma de perceber e interagir com o mundo. Em seus textos, Alves frequentemente celebra a natureza, enfatizando a importância de uma relação harmoniosa entre o ser humano e o meio ambiente. Sua escrita ecológica é permeada por uma admiração pela beleza do mundo natural e uma crítica ao consumismo e à exploração desenfreada dos recursos naturais. Rubem Alves sugere ainda que, ao viver em harmonia com a natureza e cultivar uma espiritualidade que valorize a vida em todas as suas formas buscando a integralidade da relação humano, sagrado e natureza, podemos encontrar um caminho para uma vida mais plena e significativa.

É necessário promover uma relação equilibrada e harmoniosa com o meio ambiente, visando a sustentabilidade, preservando a terra para as atuais e futuras gerações. Repensar a nossa relação com o planeta, para construção de uma consciência ecológica e preservação do meio ambiente firmando um compromisso com a conexão profunda que envolve conhecer a importância da preservação e da

sustentabilidade dos ecossistemas, para o bem-estar de toda a vida no planeta.

### **Referências**

ALVES, Rubem. **O amor que acende a lua**. 8. ed. Campinas, SP: Papirus, 2003.

ALVES, Rubem. **Coisas que dão alegria**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ALVES, Rubem. **Por uma educação romântica**. 9. ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

ALVES, Rubem. **Paisagens da Alma**. São Paulo: Planeta, 2013.

ALVES, Rubem. **O Que é Religião?** 11. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

BERRY, Thomas. **The Great Work**: our way into the future. Nova Iorque: Bell Tower, 1999.

BOFF, Leonardo. **Comunicar-nos com a natureza com compreensão, compaixão e amor**. São Paulo: Agenda Latina América, 2007.

BOFF, Leonardo. As *metáforas para Deus na obra de Rubem Alves*. Numen, [S. l.], v. 22, n. 2, 2020. DOI: 10.34019/2236-6296.2019.v22.28966. Acesso em: 24/07/2024.

COSTA, E. M. de (org.). **Sacralidade na natureza**: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas. Feira de Santana: Zarte, 2023.

# GT 12



**Religião, Arte e Literatura**



# GT 12

## **Coordenação:**

Dr. Antônio Geraldo Cantarela - PUC Minas  
Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes - PUC Campinas  
Dr. Paulo Nogueira - PUC Campinas

## **Ementa:**

O GT visa a oferecer espaço para o debate acadêmico em torno das interações da arte com a religião. No Brasil, o foco desse debate dirigiu-se por primeiro às relações entre literatura e teologia. O diálogo entre as duas áreas, cunhado sob o nome "teopoética", apresenta-se há algumas décadas como uma atividade acadêmica consolidada, marcada por variados vieses de leitura, ora pendendo para o interesse religioso, ora para a crítica literária. Na esteira da teopoética, ampliou-se o debate sobre as interfaces entre religião e arte, incluindo-se, além da literatura, outras manifestações artísticas, como a música, o teatro, a dança, as artes visuais, o cinema, as HQs, a cultura pop em geral. O GT objetiva acolher as leituras acerca desses variados modos de relação entre religião e arte, bem como sua discussão no arco teórico mais amplo das relações entre religião e linguagem.

## REFLEXÕES SOBRE O SAGRADO EM O VELHO E O MAR, DE ERNEST HEMINGWAY

Caroline Julie da Rosa Cougo<sup>315</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo analisar o sagrado na obra “O Velho e o Mar” de Ernest Hemingway através do Método de Correlação de Paul Tillich. Trata-se de uma obra interdisciplinar com a união de Teologia e Literatura. Para fundamentar o trabalho, a pesquisa começou com a vida de Ernest Hemingway, considerando que ele era adepto da verossimilhança em suas obras. Depois, houve a abordagem da Teologia da Cultura, a Teopoética e a Estética da Recepção. Considerando que este é um trabalho bibliográfico, a obra foi analisada a partir do Método de Correlação. A análise final foi realizada através de, inicialmente, um fichamento de leitura e, após, citações e análises. Conclui-se que o elemento sagrado está presente na obra em diversas instâncias, como textuais, poéticas e de verossimilhança. Também foi verificado o divino nos simbolismos e nos sentimentos retratados pelo personagem principal, além de nas interpretações possíveis através das lacunas intencionais do texto.

**Palavras-chave:** teologia; literatura; método de correlação; o velho e o mar; Ernest Hemingway.

### Introdução

Este trabalho tem como objetivo analisar a obra *O Velho e o Mar*, de Ernest Hemingway, a partir de uma visão teológica do sagrado relacionando à uma noção literária. Por este motivo, este é um trabalho complexo e interdisciplinar, relacionando duas áreas do saber. A metodologia utilizada para que seja possível esta relação é o Método de Correlação, de Paul Tillich (Cunha, 2016, p. 27-51). Como fundamentação teórica, apresenta-se um pouco sobre a própria vida de Ernest Hemingway, com a biografia escrita por Carlos Baker (Baker, 1971), a Teologia da Cultura (Tillich, 2009), a Teopoética (Alves, 2003) e a Estética da Recepção (ISER, 1999).

Procura-se comprovar, nesta pesquisa, a hipótese de que *O Velho e o Mar*, publicado em 1952, reflete as angústias humanas e expõe ao leitor um sentimento sobre a eternidade, a noção de sagrado<sup>316</sup> e considerações profundas sobre a vida. Outra hipótese é a de que a obra tem inspirações cristãs e que

---

<sup>315</sup> Mestre em Teologia pela Faculdades EST com o fomento do CNPq. Graduada em Letras: Português/Inglês pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: caroline.cougo@gmail.com

<sup>316</sup> Nesta pesquisa, entende-se por *sagrado* uma visão cristológica e bíblica. Porém, durante a análise haverá menções a outras religiões e noções sagradas sobre o cotidiano e a cultura.

a teologia está presente nesta novela literária. O livro *O Velho e o Mar* fez com que Hemingway ganhasse um prêmio Nobel em 1953, um ano após sua publicação, e diversas teorias e simbolismos foram atribuídos à história, devido à profundidade do enredo. Segue-se, então, às fundamentações teóricas que permeiam esta análise.

## 1 HEMINGWAY E SUA LITERATURA

A literatura de Hemingway tinha uma característica jornalística, o que será explicado mais adiante, a partir da biografia de Carlos Baker (Baker, 1969). Hemingway era adepto de uma escrita simples, direta, e muito revisada, ficando, por vezes, dias no mesmo parágrafo. Para o autor, toda obra literária era, de alguma forma, autobiográfica, pois o autor sempre imprimia alguma característica sua nas histórias, mesmo que inconscientemente. Ele defendia o uso da verossimilhança, pois considerava que a ficção deveria ser realista e ser parecida com a vida real, com o local onde a história se ambienta e, principalmente, os personagens deveriam ser como pessoas conhecidas e reais e, por este motivo, seus personagens eram inspirados em pessoas que conviviam com ele. Hemingway também explicava sobre a teoria do *iceberg*, que seria o fato de que todas as histórias têm muito mais do que demonstram e que, por trás de uma literatura, há muitas questões ocultas pelo autor que deveriam ser descobertas pelo leitor. Hemingway tinha características de escrita do Modernismo e do Realismo, considerando que nasceu no século XIX e foi influenciado por escritas desta época, e viveu a maior parte de sua vida no século XX. Portanto, levava em suas escritas um pouco das duas épocas.

Hemingway começou sua carreira profissional em um jornal aos 18 anos, quando aprendeu a escrita jornalística. Ao conversar com colegas, decidiu que não poderia ficar de fora da 1ª Guerra Mundial que estava ocorrendo naquele ano. Foi quando largou seu emprego e foi trabalhar como motorista da *van* da Cruz Vermelha, que não tinha preferência por nenhum dos lados na guerra. Na Itália, durante esta guerra, salvou um homem que estava quase morrendo no campo de batalha e foi baleado no processo. Esta experiência, somada à visão de diversos homens e mulheres mortos, mudou sua visão adolescente da guerra e o fez começar a vida de forma mais profunda, o que influenciou em sua escrita. Após esta experiência, Hemingway casou-se e se mudou para Paris na década de 1920, que era o local onde se encontravam todos os maiores artistas da época, que eram chamados de *Geração Perdida* devido à tristeza e a desesperança do mundo que os afetavam a partir da experiência de guerra.

Foi em Paris que Hemingway começou a escrever seus primeiros livros de sucesso. A partir do momento em que foi ganhando mais sucesso e atenção, foi mudando cada vez mais. Em um momento, trocou sua esposa pela amiga dela, e, nos próximos anos, trocou de esposa mais duas vezes. À medida em que ia envelhecendo, seus maus hábitos e desilusões foram o afetando cada vez mais. Buscando por um consolo após a morte de amigos de décadas, Hemingway começou a ler a Bíblia diariamente, mantendo-a em sua cabeceira. Além disso, sua criação foi feita na igreja católica, e por isso, ele tinha familiaridade com o cristianismo. Ao fim de sua vida, encontrava-se com problemas psicológicos não tratados por culpa de preconceito, falta de conhecimento, e preocupação sobre questões emocionais na época. Por este motivo, tratava sua tristeza e falta de sentido na vida com álcool e, durante algum tempo, ficou paranóico e cada vez mais desestabilizado até falecer por suicídio em 1961. Sua literatura, entretanto, permanece até hoje.

## **2 TEOLOGIA DA CULTURA, TEOPOÉTICA, ESTÉTICA DA RECEPÇÃO E MÉTODO DE CORRELAÇÃO**

Nesta seção, apresenta-se, de modo resumido um pouco mais sobre as teorias teológicas e literárias da análise, bem como o método utilizado nesta pesquisa. Primeiramente, introduz-se a Teologia da Cultura, uma teoria criada pelo teólogo Paul Tillich (2009). O teólogo, nascido no século XIX, viveu boa parte de sua vida no século XX, época em que mudanças importantes ocorriam no âmbito da Teologia. Tillich foi um dos grandes precursores deste movimento, pois a teologia e o sagrado poderiam ser encontrados na cultura e em obras de arte seculares. Portanto, sua teologia ia de encontro ao mundo secular, defendendo que os estudos sagrados e cristológicos fossem além das paredes eclesiais.

Da mesma maneira, também no século XX, no Brasil, Rubem Alves, que também começou sua carreira como teólogo e que depois foi se direcionando à educação, defendia uma Teologia do Cotidiano. Esta noção teológica, chamada de Teopoética e inicialmente mencionada por Amos Wilder (Bingemer, 2016, p. 5), defende, a partir de Rubem Alves, que o elemento sagrado está em todos os lugares, e Deus pode ser acessado através dos passarinhos, no passeio de um dia bonito e até mesmo em uma caminhada para a feira ao comprar frutas, portanto, Deus está em toda a cultura e todo o cotidiano. E a vida, a partir de Alves, é uma poesia por si própria. Rubem também defendia que a noção sagrada de Deus poderia ser encontrada em obras seculares (Alves, 2003).

Após explicar estas visões teológicas modernas, é importante contextualizar a visão literária que perpassa esta análise. Novamente, mais uma área científica sofre uma revolução no século XX: a literatura. Até o século XX, as análises literárias tinham como foco apenas o autor e o que ele pretendia com as obras que escrevia. Todas as interpretações valorizadas à época procuravam o sentido original do livro analisado. Entretanto, Wolfgang Iser e Hans Jauss, da escola de Konstanz, foram os precursores da Estética da Recepção e tinham como maior objetivo defender a interpretação do leitor. Isto porque, segundo eles, uma obra passa a ser de autoria do leitor também, que, ao ler, traz consigo sua experiência literária e suas vivências, que passavam a ser construtoras de sentido, recriando a história a partir da leitura. Neste sentido, os teóricos defendem que há *vazios* na ficção, que são deixadas propositalmente ou às vezes inconscientemente pelos autores para que os próprios leitores interpretem. Por este motivo, muitos livros têm pontas soltas em seus enredos. Esta noção de *vazios*, aliás, vai de encontro à teoria do *iceberg*, de Ernest Hemingway.

Para que estas noções teológicas e literárias fossem consideradas juntamente nesta análise, entende-se a importância do Método de Correlação, criado por Paul Tillich. Segundo este método, uma pesquisa é mais confiável quando tem como fonte de análise mais de uma ciência, sendo, portanto, interdisciplinar e complexa. Também para Tillich a Teologia é propriamente fronteira, porque a análise do sagrado é teológica, mas também literária, filosófica, sociológica, antropológica, entre outras, principalmente porque, ao estudar Deus, estuda-se também sobre todas as áreas de conhecimento, principalmente ao crer que por Ele foi tudo criado. Entretanto, cabe reiterar que, em uma análise de correlação, nenhuma área pode se sobrepor a outra. Portanto, um teólogo, ao analisar a literatura, não pode impor sua teologia à literatura, e vice-versa. Ambas as áreas devem conversar, a partir de uma fronteira que permite diálogos e influências (Cunha, 2016).

### **3 A TEOLOGIA EM *O VELHO E O MAR*, DE ERNEST HEMINGWAY**

*O Velho e o Mar* é uma novela escrita em terceira pessoa do singular com o narrador onisciente. A história é do gênero realismo crítico. Sua escrita é objetiva e descritiva. A história conta a história do pescador Santiago, mais conhecido como *velho*. A leitura começa com uma descrição sobre sua situação atual: há 84 dias não conseguia capturar nenhum peixe. O fato de estar há tanto tempo sem pescar estava fazendo com que ele fosse zombado e desacreditado pelos outros pescadores de Cuba, lugar onde a história é ambientada. Os outros pescadores diziam que o velho era um azarão e não acreditavam mais em sua capacidade. Entretanto, havia uma pessoa que continuava tendo confiança e

admiração por Santiago: Manolin, seu único amigo, que também poderia ser considerado como discípulo. Manolin é descrito, muitas vezes, apenas como *garoto*. O livro não informa sua idade, mas o que se sabe sobre este personagem é que ele ainda mora com os pais e deve obedecê-los. Ao mesmo tempo, o garoto tem uma idade suficiente para comprar cerveja para seu amigo Santiago.

A amizade entre os dois é tão forte que o velho, que não tem dinheiro e mora em uma casa simples e dorme em uma cama forrada por jornal, é alimentado por Manolin. O garoto leva para Santiago o almoço, a janta e até mesmo café. Além disso, Santiago o ensinava a pescaria e, para o menino, o velho era o melhor pescador que existia. Entretanto, os pais de Manolin não o permitiam mais pescar com seu amigo, pois acreditavam que ele não tinha mais sorte.

Santiago, então, vai em direção a sua pesca do 85º dia, em busca de um peixe. Quando Hemingway escreveu esta história, ele estava há 10 anos sem conseguir publicar um livro de sucesso, sendo, então, criticado e ridicularizado por muitos críticos. Logo no início da aventura, portanto, há uma verossimilhança e uma certa autobiografia do autor. A história continua com o velho adentrando cada vez mais distante e no mar e deixando, inclusive, de avistar a própria vila onde morava. De repente, Santiago sente que um peixe mordeu a isca e, pela mordida e pelos movimentos dos fios, parecia um animal muito forte e pesado. A batalha durou três dias e durante este tempo, o velho come apenas pedaços de peixe cru da isca e um pouco de água que continha em uma garrafa e não dormia, somente batalhava. Enquanto o peixe, que ele logo percebeu ser um grande espadarte, o carregava mar adentro, Santiago, sozinho, começa a pensar sobre a vida e chega à conclusão de que *nada na vida é fácil*. As reflexões que Santiago tem se assemelham muito às reflexões de Salomão em Eclesiastes. Em outros momentos, mesmo pensando que queria vencer e enfim pescar o peixe, que tinha aproximadamente 300 quilos e poderia torná-lo rico, ele também se odeia por matar um animal tão bonito. Santiago chega a um ponto de considerar que o peixe era melhor do que ele em diversos pontos, pois o peixe só queria se esconder no fundo do mar, e ele, como um covarde, teria ido até o fundo só para pescá-lo, em seu egoísmo humano.

Durante esta reflexão, o velho pensa que Deus tudo fez, e ele só estava seguindo o ciclo natural da vida. Ele chega, então, a perceber com gratidão que Deus permitia que se pescasse e caçasse, mas, por sua misericórdia, não fez a humanidade ter que caçar as luas e as estrelas, que Santiago tinha como irmãs:

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Depois teve pena do enorme peixe que não tinha nada para comer, mas a sua determinação de matá-lo jamais arrefeceu, mesmo naquele momento de compaixão. ‘Quantas pessoas ele irá alimentar? Mas serão merecedoras de um peixe assim? Não, claro que não. Ninguém merece comê-lo, tão grande a sua dignidade e tão belo o seu modo de agir. [...] Não compreendo estas coisas’, pensou ele. ‘Mas é bom que não tenhamos de tentar matar a lua, o sol ou as estrelas. Já é ruim o bastante viver no mar e ter de matar os nossos verdadeiros irmãos (Hemingway, 2021, p. 75-76).

Portanto, Santiago percebe que respeita as decisões de Deus, o que lembra uma reflexão de Eclesiastes 3:1, onde está escrito que “tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu”. Nos momentos de maior esforço físico, Santiago continuava a luta com determinação e com uma vontade de continuar vivendo que era automática em seus atos, mesmo que pensasse que talvez não sobrevivesse; ele lutaria até o fim. Este sentimento está relacionado ao desejo pela eternidade, porque nenhum ser humano está pronto para morrer e por isso se busca a eternidade da alma e não a morte do corpo. Quanto a isso, em Eclesiastes 3:11 explica que “tudo ele fez formoso em seu tempo; também pôs o mundo em seus corações, para que nenhum homem possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até o fim”.

A obra contém paralelismos, que são repetições de palavras e expressões e até mesmo aumentativos para expressar algo. Estes paralelismos são próprios da poesia hebraica e aparecem com frequência na Bíblia, como em Salmos 13:1, onde há a repetição da expressão “por quanto tempo”: “Ó SENHOR, **por quanto tempo** me esquecerás? Para sempre? **Por quanto tempo** esconderás tua face de mim?”. Um exemplo de paralelismo pode ser visto quando Santiago, pensando consigo mesmo, se pergunta: “Que fazer se ele for para o fundo é que **não sei**. O que hei de fazer se ele mergulhar ou partir disparado **não sei**. Mas farei **alguma coisa**. Há **uma porção de coisas** que posso fazer”. Somente neste trecho, há o paralelismo anafórico (de repetição) a partir da expressão “não sei” e o aumento de intensidade de “alguma coisa” e “uma porção de coisas”.<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> Uma explicação mais detalhada sobre paralelismos pode ser observada em um artigo que escrevi com meu orientador: Os paralelismos em *O Velho e o Mar* e sua relação com o Antigo Testamento (COUGO; SALDANHA, 2023).

Também usando o paralelismo de repetição, o velho, durante toda a história, fica repetindo em pensamento o mesmo pensamento: “gostaria que o garoto estivesse aqui”, pois ele sentia falta de seu companheiro durante toda a pesca, demonstrando a importância do amor fraternal na vida.

### **Conclusão**

A história termina com o velho finalmente conseguindo pescar o grande espadarte, porém, ao tomar o caminho de volta, tubarões atacam o peixe e o comem por inteiro. Ao chegar novamente em sua vila, o velho traz apenas a carcaça e a espinha dorsal e, tão cansado que estava, deixa estas partes perto do mar e vai dormir. O garoto, ao amanhecer, visita o velho. Manolin estivera durante os três dias verificando se o velho já havia voltado, e chora ao vê-lo. Ao ver a carcaça de aproximadamente três metros de comprimento, os pescadores da vila começam a admirar Santiago novamente. E, mesmo tendo perdido o peixe para tubarões e não tendo enriquecido, o velho fica feliz porque tem o amor fraternal de seu amigo e seu orgulho restaurado, que era o que buscava.

A história contém diversos elementos sagrados, como paralelismos bíblicos, reflexões profundas semelhantes a Salmos e Eclesiastes e um sentido final que remete que o que importa não é riqueza, e sim, a verdadeira amizade e o amor, que não espera nada em troca, semelhante ao sentido principal do cristianismo. A teopoética se encontra presente nos momentos de admiração pela criação de Deus. A partir da Teologia da Cultura, foi possível encontrar elementos sagrados em uma obra secular, e diversas interpretações foram feitas através da Estética da Recepção, unindo Teologia e Literatura com o Método de Correlação, de Paul Tillich. O sagrado está presente em toda a cultura e em todo o entorno da humanidade, basta que se perceba.

### **Referências**

ALVES, Rubem. **A Festa de Maria**, 7. ed. Campinas, SP: Papirus, 2003.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia de Fronteira: aportes do método de correlação de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 15, n. 2. p. 27-51, dez. 2016.

**Antigo Testamento: BÍBLIA**, A. T. ECLESIASTES. In: Bíblia King James 1611. Tradução de BV Books Editora. 4ª Edição. Niterói - RJ. Editora BV Books, 2021.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

**Antigo Testamento:** BÍBLIA, A. T. SALMOS. In: Bíblia King James 1611. Tradução de BV Books Editora. 4ª Edição. Niterói - RJ. Editora BV Books, 2021.

BAKER, Carlos. **Ernerst Hemingway:** o Romance de uma Vida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1971.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Teopoética: uma maneira de fazer Teologia? **Interações: Cultura e Comunidade**, vol. 11, núm. 19, jan-jun. 2016.

COUGO, Caroline; SALDANHA, Marcelo. Os paralelismos em *O Velho e o Mar* e sua relação com o Antigo Testamento. **Tear Online**. São Leopoldo, v. 12, n. 1, p. 37-52, jan.-jul. 2023.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia de Fronteira: aportes do método de correlação de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 15, n. 2. p. 27-51, dez. 2016.

HEMINGWAY, Ernest. **O Velho e o Mar**. Tradução: Fernando de Castro Ferro. 105ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

ISER, Wolfgang. **O Ato da Leitura:** uma teoria do efeito estético vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1999.

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

## “500 ANOS DE EVANGELIZAÇÃO DA AMÉRICA” POR CLÁUDIO PASTRO

*Christiane Meier*<sup>318</sup>

*Márcio Luiz Fernandes*<sup>319</sup>

**Resumo:** Esta comunicação tem por finalidade apresentar a pintura mural dos ‘500 anos de evangelização da América’ de Cláudio Pastro (1948-2016) da Catedral de São Miguel Arcanjo, na cidade de São Paulo. Considerado o maior artista sacro do Brasil na contemporaneidade, ele plasmou nas paredes da catedral a evangelização da América a partir da ótica dos eventos que envolvem a Mãe de Deus, narrando a aparição da Virgem de Guadalupe, o encontro da imagem de Aparecida, e a presença da imagem de Nsa. Sra. da Penha. Apresentaremos os vários relatos que ele pinta sobre a parede acima das portas que dão acesso à catedral, do lado interno. Seguindo o percurso proposto pela própria obra, observaremos o encontro entre Nsa. Sra. de Guadalupe e o indígena Juan Diego; em seguida, refletiremos sobre a pesca da imagem de barro, no século XVIII, e, por fim, observaremos Nsa. Sra. da Penha sobre a terceira porta, bem como o bairro de São Miguel paulista na atualidade. Veremos que o artista inova ao apresentar essas histórias de devoção mariana acima das portas principais de uma catedral e buscaremos entender a finalidade desta opção. Por último, faremos uma breve análise iconográfica do painel.

**Palavras-chave:** evangelização; devoção mariana; arte sacra; Cláudio Pastro.

### Introdução

Esta comunicação deseja apresentar a pintura mural ‘500 anos de evangelização da América’ do artista sacro paulistano, Cláudio Pastro (1948-2016), que está na catedral de São Miguel Arcanjo, na cidade de São Paulo. A pintura é de 1992, ano em que se comemorou os 500 anos da chegada da frota de Cristóvão Colombo ao Caribe e da primeira missa celebrada na América. A pintura encontra-se na contrafachada, isto é, na parte interna da fachada, acima das três portas principais que dão acesso ao interior da igreja e só é notada quando o visitante vira-se de costas para o presbitério. Sendo assim, a sua localização é de tipo secundária, segundo Maria Giovanna Muzj (2022). Os locais privilegiados são os de maior visibilidade ou valência simbólico-cosmológica (tímpano, absíde, arco triunfal); já os secundários estão nas laterais ou no fundo e são de gênero histórico-narrativo.

---

<sup>318</sup> Christiane Meier é doutoranda em Teologia na PUC Paraná; e-mail: cmeier@uol.com.br.

<sup>319</sup> Márcio Luiz Fernandes é doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo; e-mail: márcio.luiz@pucpr.br.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Notamos que a saída da catedral não é direta, mas há um espaço intermediário que Pastro chamou de ‘átrio interno’, determinado por colunas de madeira logo após os bancos. Esse espaço preparatório para o mundo profano é o que recebeu a pintura mural com as iconografias marianas.

Ressaltamos a função de memória da imagem, como aponta Richard Gomes (2022) e, neste sentido, o painel dos ‘500 anos’ é um memorial. O autor escreve ainda que o teólogo Honório de Autun reformulou a sentença de Gregório Magno para “as imagens nas igrejas funcionam como literatura dos leigos”, portanto, apresentam um caráter instrutivo também. Assim, o presente painel apresenta ambas as características: memorial e literatura histórica.

André Grabar (1994) esclarece que a iconografia cristã nasce contando as histórias da Bíblia, contudo, em seus 2.000 anos de existência, em alguns momentos, a narrativa já não é mais unicamente de passagens do Antigo e do Novo Testamentos, mas da própria história da Igreja. O autor informa ainda que certas passagens, como a de Jacó na sinagoga de Dura Europos, compõem ciclos narrativos da “história providencial do povo eleito a quem se prometeu a salvação [...]” Assim, consciente dessa tipologia ou não, Pastro coloca sobre a contrafachada ‘a história do povo eleito [neste caso o das Américas] a quem foi prometida a salvação’, só que aqui com a intercessão da Mãe de Deus.

Figura 1: Mural da contrafachada da catedral de São Miguel Arcanjo, São Paulo, Cláudio Pastro, 1992;



Fonte: Acervo pessoal de Cláudio Pastro sob guarda do Mosteiro Nsa. Sra. da Paz.

## A pintura mural

A narrativa histórica começa em 1492 com a chegada de Colombo à América. Boff (2016, p. 219) informa que ao descer “à nova terra, [... Colombo] fez trazer o estandarte em que estavam impressas as efígies de Jesus e de Maria.” (Boff, 2016, p. 219). A seguir, vê-se a conquista do México, seguida do batismo de Montezuma, líder dos astecas; por último, sua prisão e morte.

Com a morte do líder e o massacre do povo em confrontos sucessivos, caiu a noite mais tenebrosa sobre o ‘povo do sol’, nas palavras de Boff (2016). Ele prossegue, “dez anos após a conquista do México, em 1531, levanta-se, como aurora de esperança e de vida, a doce Virgem de Tepeyac.” (*ibidem*, p.240).

A Virgem apareceu ao índio Juan Diego, pedindo-lhe que procurasse o bispo com a solicitação de construir uma igreja no local da aparição, no morro de Tepeyac. Juan Diego, porém, tinha preocupações com a saúde de um tio e tentava se esquivar da Santa, a fim de buscar ajuda, mas ela o intercepta e diz: “Por acaso não estou eu aqui, eu que sou tua Mãe? Não estás porventura sob minha proteção? Não sou eu por acaso a fonte de tua alegria? Não estás talvez no côncavo de meu manto, na cruz de meus braços? Que queres mais?” (Boff, 2016, p. 241). E Juan Diego faz o que lhe é demandado e volta ao bispo e, ao abrir seu manto, não só flores raras caem, como a imagem da Virgem aparece estampada no tecido – uma iconografia não feita por mãos humanas.

Contudo, a conquista foi brutal e a escravidão indígena implantada. No mural, segue então o ano de 1537 e a imagem do papa Paulo III, apresentando sua bula *Sublimis Deus*, em que declarava a igualdade entre índios e brancos.

Prosseguindo, vemos que sobre a porta do meio, há duas iconografias: uma datada de 1500, ocasião da primeira missa celebrada no Brasil, e, a outra, de 1717, ano da pesca da imagem de barro. Já abaixo, à esquerda, avistamos a data de 1554, fundação do colégio jesuítico de São Paulo, e, à direita, 1580, ano de fundação da primeira capela de São Miguel Arcanjo, também denominada ‘capela dos índios’. Ao centro acima da porta, está Nsa. Sra. Imaculada Conceição Aparecida, morena, da cor de seu povo. Ela é miúda, mas sobressai no conjunto, dado que Pasto não a mostra como foi encontrada, corpo separado da cabeça, mas inteira, já com manto, em glória.

Lemos em Júlio Brustoloni (1995) que, na região de Guaratinguetá, que inclui a atual cidade de Aparecida, no início do séc. XVIII, a classe dos pescadores correspondia aos desempregados. “Entre os sem-terra, surgiu a classe dos pescadores, que vivia de sua pesca diária.” (Brustoloni, 1995, p. 106). E a Mãe de Deus não é encontrada por um rico ou mesmo por um religioso, mas pelos mais pobres, os pescadores locais.

Já sobre o centro da terceira porta, notamos a iconografia de Nsa. Sra. da Penha, com suas igrejas paulistas: a velha e a nova. Pastro adiciona o ano de 1796 ao pé da santa, indicando a data em que a capela da Penha é elevada a paróquia. Há que se lembrar que São Miguel Paulista estava sob a jurisdição da Penha.

Nota-se a cruz acima, a cruz missioneira e, atrás dessa o aldeamento jesuítico de formato quadrado, com a igreja ao centro e os demais prédios ao longo dos muros. Logo à direita, está a data da expulsão da ordem de todo o Império português, 1762, e a destruição das missões.

Abaixo da expulsão dos jesuítas, identificamos a libertação dos escravizados no Brasil, em 1888. Neste sentido, recorda-nos Boff (1995, p. 7) “que a cultura brasileira é o resultado da fusão de três elementos principais: a cultura portuguesa, a cultura indígena e a cultura africana. O povo brasileiro não é apenas latino; é, mais precisamente, índio-afro-latino.” E Pastro não poderia deixar de trazer a população africana que chegou escravizada à América espanhola e portuguesa. Essa iconografia está entre a segunda e a terceira portas.

O artista alude ao ano de 1691, em que o Pe. Antônio Sepp, vindo da África em um navio negreiro, evangeliza os escravos com um quadro da Virgem 'negra' de Altöttingen<sup>320</sup>. Ele apresenta homens e mulheres negros acorrentados, escravizados, ouvindo atentamente as palavras do padre alemão. Apesar de sua condição desumana, o artista pinta-os todos em sua dignidade de filhos de Deus.

Pastro fecha o ciclo da evangelização mostrando no que o aldeamento do século XVI com sua capela jesuítica se transformou: a São Miguel Paulista contemporânea, o bairro operário com muitas fábricas com sua catedral rodeada de capelas e igrejas. O conjunto narrativo é pintado em preto e creme; as cores (ou a falta delas) e os muitos ângulos evocam a agressividade da megalópole: poluição do ar com o fumo das fábricas; poluição visual com as chaminés e as torres de alta tensão - a

---

<sup>320</sup> O santuário da Virgem de Altöttingen fica na Bavária, sul da Alemanha.

modernidade de seu lado mais bruto. Essa talvez seja uma das várias mensagens do painel ao observador: Maria, Mãe de Deus, em suas mais variadas expressões acompanhará e protegerá aquele que atravessar a porta e voltar à sua vida diária na cidade que a todos ‘engole’.

### **Considerações finais**

Na presente comunicação, observamos a pintura mural da contrafachada da catedral de São Miguel Arcanjo com a história dos ‘500 anos de evangelização da América’, obra de 1992, de autoria de Cláudio Pastro. Ele utilizou a forma narrativa para plasmar a história da Igreja na América. Vimos que ele pinta acima de cada porta de entrada uma representação da Mãe de Deus: a aparição de Nsa. Sra. de Guadalupe, no México do século XVI, na primeira porta; ao centro, a história da pesca da imagem de barro de Nsa. Sra. Aparecida, em 1717, no interior paulista; e, sobre a terceira, Nsa. Sra. da Penha, a padroeira da região que incluía o aldeamento jesuítico de São Miguel.

Notamos assim que o painel é efetivamente um memorial à evangelização da América, com caráter instrutivo, dado que traz as várias histórias da Igreja ao longo dos últimos 500 anos. Pensamos então que Cláudio Pastro atendeu à nossa hipótese de ter feito um painel de instrução e memorial para os frequentadores do espaço eclesial, ressaltando a promessa de proteção da Mãe de Deus, a exemplo da história de Jacó em Dura Europos, que protegeria e salvaria o povo eleito. Contudo, o artista não deixou de aclarar que a proteção e a salvação não são das Virgens de Guadalupe, Aparecida e da Penha, mas do próprio Filho, para quem ela aponta e que está sempre acima.

### **Referências**

B0FF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

B0FF, Clodovis. **Mariologia social**, o significado da Virgem para a Sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BRUSTOLONI, Júlio J. **Aparecida**. In: Dicionário de Mariologia, dir. Fiores, Stefano e Meo, Salvatore. São Paulo: Paulus, 1995.

GOMES, Richard. **Por uma Liturgia: as funções das imagens na arte sacra de Cláudio Pastro**, 2020. Disponível em: <https://offlattes.com/archives/5954>. Acesso em: 16 jun. 2024.

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

GRABAR, André. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MUZJ, Maria Giovanna. *L'edificio ecclesiale della Chiesa indivisa é una mistagogia sensibile del mistero de Cristo e della Chiesa in* Cucinotta, Filippo (curador). Il Concilio Vaticano II “orientale”, Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2022.

## CRIAÇÃO E CRENÇAS: AS MULHERES SAGRADAS E PROFANAS DE J. BORGES

*Damiana Silva de Melo*<sup>321</sup>

**Resumo:** A iconoclastia da arte de J. Borges, mestre da cultura e patrimônio vivo de Pernambuco, incorpora em sua arte da xilogravura e literatura de cordel, extraordinários aspectos da cultura popular nordestina, que em linguagens estabelecidas, manifestam lendas, cangaço, mitos, milagres, mistérios e festejos. A arte gravada e grafada, misturam-se num limiar de simbologias margeadas por elementos sociais, mística, devoções e religiosidade brasileira, cujas elaborações de crenças, o artista expõe de modo, a interagir, numa dinâmica em que as histórias e ocorrências metafísicas do povo, se desvelam em arte e ofício. A figura feminina surge na produção do artista, envolta em nuances que vai do sagrado ao profano, no qual, sentidos e significados explodem em palavras e cores, para serem refletidas através de epistemologias concernentes à religião e ciências. O recorte promovido na reconhecida técnica do xilogravurista, apresenta trajetória evolutiva; salta do pictórico e vai além dos paradigmas estruturais para angariar arquétipos, e referências na oralidade das narrativas e saberes populares. Investigar a intratextualidade nas linguagens da arte proposta pelo autor, constitui o levantamento do extenso véu envolto nas teias comunicativas, que divulga e salvaguarda as existências e fazeres nordestinos. Contribui a discussão, valorizar, fomentar pesquisas, e posterior reconhecimento dos mestres da cultura de massa, ao tempo em que resgata memórias e identidades.

**Palavras-chave:** feminino; literatura de cordel; profano; sagrado; xilogravura.

### Introdução

A arte popular brasileira encontra-se em um momento singular e fecundo. As elaborações das xilogravuras de J. borges, patrimônio vivo de Pernambuco, além do reconhecimento já estabelecido aqui e em outros países, ganharam, na atualidade, maior espaço em exposições realizadas no Rio de Janeiro, Recife e São Paulo. Desta forma, proporcionam sermos expectadores do imaginário popular que reside nas simbologias versadas e talhadas nos trabalhos do artista.

Diante da pluralidade temática do autor, chama atenção as figuras femininas sagradas, expressas na imagem de algumas santas do repertório católico: “Nossa Senhora Aparecida”, “Santa Luzia”, “Nossa Senhora do Carmo” e a “A Sagrada Família”; assim como as profanas, tanto nas ilustrações, como nos versos da Literatura de Cordel. A exemplo, o folheto “A chegada da prostituta no céu”.

A viabilidade dialógica entre as linguagens artísticas apresentadas por J. Borges e as Ciências da Religião, categorizadas em termos como religiosidade, mitos, mistérios e ritos, entrelaçam-se ao ponto

---

\*Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP  
Email: dannisilvamello@gmail.com



de objetificarmos as crenças populares nas obras descritas e depararmos com a problemática: qual dinâmica o artista utiliza para descrever, enquadrar e classificar o sagrado e profano? Parte da produção do poeta xilogravurista, transita entre a arte e religiões.

A experiência transcendente transmuta para a arte e o valor atribuído anteriormente da sacralidade é convertido não em um simples processo de imitação, mas em problematização. As proposições de crenças estabelecidas nas imagens, independem da verdade, ou não daquele que crê; ela é arte, passível de apreciação, interpretações, guardando em si uma complexidade; no que tange o aspecto religioso, ela é neutra; não interpõe valores, ela enquanto arte, é arte. A representação do sagrado permanece, mas traspassa o religioso e se estabelece enquanto figuração desse, enquanto objeto artístico.

### **Sacralidade e dessacralidade nas figurações de J. Borges**

A enunciação das gravuras das santas nas obras “Nossa Senhora aparecida; Santa Luzia e Nossa Senhora do Carmo”, de J. Borges, propõe o elemento sagrado que se instala sobre as crenças do povo; por outro lado, o mesmo elemento mistura-se ao profano, mitos e saberes, num limiar de sacralidade, reverência e experiências. Os fenômenos e objetos tornam-se sagrados por conta das desmedidas atribuições que cumprem e da “supremacia que desenvolvem nas vivências de uma criatura” (Paden, 2001, p. 23). O poder do extraordinário e místico é experienciado por eles, cujos sentidos são atribuídos.

Vale ressaltar que a interpretação surge encorpada pela interpretação daquele que a lê e lhe atribui significados. A figura profana da prostituta elaborada no cordel de J. Borges, morreu e recebe autorização de São Pedro para se instalar no céu, mas a permanência da mesma acaba por iniciar alguns conflitos entre os santos, antigos moradores do lugar:

Depois disso a prostituta  
foi fazendo o que bem quis  
botou galha em São Pedro  
namorou com São Luiz  
tirou sarro com São Bento  
no beco do chafariz

Uma noite de São João  
dançou com São Expedito  
levou xecho de São Brás  
namorou com São Carlito

e no fim da festa foi  
dormir com São Benedito (Borges, 2017, p.6)

As partes da religião que são observáveis na narrativa do cordel criam, através da mulher estabelecida no céu, a possibilidade de averiguar algumas figuras tidas como sagradas em posturas totalmente profanas. A paisagem da vida religiosa dos santos não difere da dos homens aqui na terra; antes, ela reflete as mesmas ações; os ângulos parecem contraditórios. O sagrado presente nas crenças, lendas e expressões surge com uma força transumana: São Pedro, São Luiz, São Bento e outros elencados posteriormente despertam seus desejos sexuais e acabam envolvendo-se emocional e sexualmente com o ser feminino em estadia no espaço celeste.

Ele foi e disse a Jesus  
que ela era depravada  
Jesus respondeu calmo  
deixa essa pobre coitada  
se na terra sofreu tanto  
como vai ser castigada? (Borges, 2017, p. 7).

A mulher por contas do expressivo número de parceiros, é denunciada a Jesus por de Santo Oscar, que se viu preterido pelos demais. A estratégia de discurso presente no texto, expõe além do relacionamento entre uma humana tida como “depravada”, com os seres ditos sagrados, demonstrando que o sexo mesmo nas moradas divinas é um elemento importante. Reflete sobre a temática:

Embora o Deus dos cristãos tenha se mantido abstinente mesmo ao engravidar Maria, um sem-número de outros deuses, fez sexo com humanos. Muitos até são notórios em suas manobras para seduzir homens e mulheres, uma conduta que jamais se tornou lugar-comum em religião alguma, mas revela outra dimensão da sexualidade: o sexo com os deuses pode ser parte da realidade sagrada humana (Endjiso, 2014, p. 262).

Isso posto, depara-se o estudo com o desafio de pensar o aspecto da sexualidade proposta junto ao sagrado, envolto nas ações do profano; sendo ressignificados em caráter moral para além do contexto religioso, mas com intuito de adentrar às circunstâncias sociais e éticas em que vivem submersos os humanos. As relações da mulher mantidas com os santos aproximam o profano do sagrado, conferindo a sacralidade a esse contato.

Suscita Eliade (1992, p.137) que, em tempo bem remoto, todos os órgãos, movimentos e sensações relativas à corporeidade humana tivessem um sentido religioso; visto que, a nascente das condutas e práticas tem base nos deuses e nas posturas heroicas das personagens civilizadoras através das eras. A naturalidade dos hábitos sexuais, presentes no céu, deixa entrever cordel de J. Borges, que

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

não fora inaugurada pela figura feminina do texto, mas deixa implícito que lá, o sexo já acontecia com certo despojamento.

A organização social do mundo revela aspectos aterrorizantes com a falta de respeito ao feminino. A violência sexual contra esse gênero remete a “demonstrações complexas que refletem a interligação da opressão de raça, gênero e classe característica da sociedade” (Davis, 2017, p. 52). A religião, a política e a cultura permeiam nossa existência, adentrando aos mais diversos espaços.

Ele ficou cabisbaixo  
e respondeu: muito bem  
se o sol nasce pra todos  
a mulher nasceu também  
se um dia eu pegar ela  
trituro e deixo um xerém (Borges, 2017, p.8).

A narrativa aponta que mesmo em lugares divinos ocorrem com intensidade a força manipuladora e ferocidade contra o gênero feminino. A expressão de liberdade protagonizada pela mulher, de decidir relacionar-se com quem e quantos ela quiser, faz santo Oscar revelar a postura machista, dominadora e misógino. Nem mesmo no céu a mulher tem condição garantida de ter seus direitos.

Faz-se necessário reconhecer o contexto sociopolítico na linguagem artística de J. Borges. A tentativa de santo Oscar em criminalizar o comportamento da mulher é frustrada pelas considerações e decisão de Jesus:

Na terra não teve apoio  
em meio a sociedade  
levou a vida sofrendo  
e fazendo caridade  
aceitando preto e branco  
que tinha necessidade (Borges, 2017, p.7).

O divino surge para trazer o aspecto decisivo diante do conflito estabelecido. Diante da intenção clara de santo Oscar em conseguir que a relação de dominação entre ele e a mulher pudesse ser estabelecida por um processo de subjugação, naturalizado consequentemente, por uma punição advinda do poder legitimado de Jesus, este surge para determinar meditação acerca da piedade:

Os meios através dos quais o Sanctum supremo se revela e se comunica, a Palavra, o Espírito, a promessa, a pessoa de Cristo, tornam-se os objectos em que nos refugiamos, a que pedimos auxílio, a que nos apegamos, para podermos por eles consagrados e purificados da profanidade, aproximarmos do próprio sagrado (Otto, 1900, p.82).

O terreno da decisão tomada pela personagem Jesus, diante da contenda, revela que ele exclui o elemento moral estabelecido no espaço celeste naquela situação e, por natureza, religioso, para que a resolução se encaminhasse para a ordem ética, afinal os homens ditos santos na narrativa, competentes em moral e religião, demonstravam incapacidade para aplicar em si e à mulher a doutrina de amor.

Muita gente boa ainda pensa, em pleno século vinte e um, que mulher é só seu oco. Fosse assim a gente não tinha coração nem cabeça, precisava nem ser batizada. Mas, digo que tem igualzinha à dos homens boa e ruim. Jesus, muito mais antigo que nós, entendeu isso bem direitinho (Prado, 1991, p.30).

Concernente ao pensamento da poetisa, “Uma consagração, a saber, um procedimento graças ao qual quem se aproxima do *numen* se torna ele próprio momentaneamente numinoso, perde sua essência profana e a passa a ser apto para entrar em relação com o *numen* (Otto, 1900, p. 79). E isso independe do gênero. O batismo, ritualística do catolicismo, tido como sagrado pelos seguidores, põe o humano em valoração maior, mais próximo do elemento sagrado e divino.

Aqui termino o livrinho  
em favor das prostituta  
para vender aos homens  
a rapaz, a corno e puta  
pessoas de baixo porte  
e aos de boa conduta (Borges, 2017, p. 8).

Ao concluir o enredo, o cordelista deixa marcas de um discurso que, construído diante da competência narrativa, preconiza a ampliação da compreensão, ao mesmo tempo que desconstrói as elaborações preconceituosas referentes à mulher; além de utilizar, não por acaso, a ambiguidade no verbo “vender”; os compradores do cordel são os possíveis clientes dos serviços prestados pela prostituta, inclusive os ditos, “de boa conduta. Finalmente, sugere que paguem os favores recebidos com dinheiro e respeito.

### **Linguagem, crença e experiência de Deus na xilogravura e poética**

As tradições religiosas contribuem para demonstrar os envolvimento das criaturas religiosas em seus aspectos afetivos e de crença, construídos em uma dinâmica de fé. A centelha do querer ativado na participação dos ritos e ditos, permite que se elabore uma relação, que logo se transforma em experiência. Através da transcendência o humano ganha status de importância, pois o espiritual lhe concede maior relevância.

A cultura, estruturada em conceitos e valores, “é absorvida pelas tradições religiosas” num limiar inseparável, que forja, e assume concepções daquela (Meslin, 2014, p. 434). Desse modo, as religiões produzem a permanência dos aspectos da cultura através da individualidade dos praticantes que, aos poucos, elaboram repasse de saberes e fé aos vivos e aos que ainda irão nascer. É um processo educativo de transmissão de ritos do sagrado com o mundo.

As linguagens artísticas do poeta e gravador expressam “as histórias que vi acontecer, vivi e ouvi alguém dizer”, afirma J. Borges, revelando a maestria da arte que, em sua organização, articula e potencializa, em altos e baixos, os relevos da cultura nordestina. Através da realidade simbólica, as conexões, analogias e situações impulsionam-se nos campos da ecologia, ética, política e religião.

A interpretação das criações de J. Borges promove a possibilidade de percorrer confrontos nas ideias religiosas, manifesta a tendência de ir além, buscando compreender os sentidos do humano religioso e o convida a desconstruir e reconstruir um horizonte mais humanizado aliado às suas crenças.

A palavra, a figura e a métrica seguem empoderadas a destronar, inclusive o sagrado, criado, por vezes, em distorção pelo povo. A força do gesto estampado na madeira é o retrato perpetuado de um Deus humano, de um ícone ilustrado em um enigma que parece gritar: não há arte sem o povo, não há crenças nem deuses sem expressar os sentimentos e busca do humano por sentido.

Em associação à linguagem religiosa a arte problematiza, revela elementos da realidade, e expande para dimensão da transcendência humana e cria ações renovadas (Ricouer, 2006, p.41). Mantém assim, “o fogo e o relato, o mistério e a história; dois elementos indispensáveis da literatura” (Agamben, 2018, p.34). A chama nas narrativas de J. Borges, são mantidas num equilíbrio constante entre a esfinge da imagem e da palavra. Um texto se concebe em ordem “situacional cognitiva, sociocultural e interacional”, capaz de elaborar sentido (Koch, 2010, p. 30).

### **Considerações finais**

Os vínculos entre a arte e as religiões tem muitas variantes na contemporaneidade, formando, por vezes um verdadeiro caleidoscópio, no qual, múltiplas possibilidades simbólicas são expressas de acordo com o pertencimento e vivência, o que possibilita apropriação, interpretação e consequentemente produção pelos artistas em seus olhares repletos de sensibilidade e sondagem.

Embora exista no Brasil um crescimento do fundamentalismo religioso, a arte por meios sinuosos, ainda consegue problematizar as experiências metafísicas universais do humano, procurando construir, através da estética, espaços sociais e políticos, salvaguardando saberes e sentidos. A espiritualidade do povo brasileiro segue cultivada na arte, preservando suas autonomias nos planos do presente e a mirar o futuro.

### Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato**: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. 1. ed. Tradução de Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BORGES, José Francisco. **A chegada da prostituta no céu**. Bezerros, PE, 2017.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ENDJSO, Dag Oistein. **Sexo e religião**: do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual. Tradução de Leonardo Pinto. São Paulo: Geração Editorial, 2014.
- KOCH, Ingedore Villaça. **O texto e a construção dos sentidos**. São Paulo: Contexto, 2010.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Tradução de Orlando Reis. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1900.
- PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.
- RICOUER, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

**RELIGIÃO E CRÍTICA AO TECNOCENTRISMO EM *AQUELA FORTALEZA***

***MEDONHA* DE C. S. LEWIS**

*Evane Adegundes Soares Lima*<sup>322</sup>

**Resumo:** A confiança no progresso da humanidade e a expectativa de um futuro melhor marcou a Europa no final do século XIX e início do XX. Novas visões sobre política organização social, avanços tecnológicos, aumento de riquezas e outras conquistas, demonstravam que a humanidade estava evoluindo. O progresso tecnológico estava melhorando a vida das pessoas, tornando-a mais fácil, segura e mais saudável, graças a melhores condição de vida e higiene, avanços na medicina e no tratamento de doenças. Nas palavras de Christopher Dawson, “A existência humana foi transformada pela aplicação da ciência à vida diária e pelo controle mecânico das forças da natureza” (Dawson, 2012, p.64). Foi neste contexto que C. S. Lewis *nasceu, cresceu*, participou da Primeira Grande Guerra e desenvolveu sua carreira acadêmica e literária. em vários escritos de Lewis fica evidente a crítica que ele tece a visão de progresso muito difundida em seu tempo. Dentre seus escritos é possível citar o livro *A abolição do homem, que* denuncia o mau uso da tecnologia como instrumento de dominação de homens sobre outros homens, além da usurpação dos recursos da natureza. Outros livros que demonstram o posicionamento de Lewis sobre o progresso são as coletâneas de ensaios *Reflexões cristãs* e *Deus no banco dos réus*. Lewis também utilizou o recurso da literatura ficcional como em *As Crônicas de Nárnia* e na trilogia cósmica para expor de maneira de pensar sobre o progresso. Esta comunicação apresentará a visão de religião e progresso tecnológico a partir *Aquela Fortaleza Medonha*(2019) de C. S. Lewis.

**Palavras-chave:** mito do progresso; religião; tecnologia; C.S.Lewis.

## 1 INTRODUÇÃO

O livro "Aquela Fortaleza Medonha" é o terceiro livro da trilogia de ficção científica escrita por C. S. Lewis, conhecida como a "Trilogia Cósmica". A obra foi publicada em 1945. A obra foi escrita no contexto pós segunda grande guerra, tendo a Inglaterra como cenário de seus acontecimentos. Os protagonistas principais são o casal Mark e Jane Studdock. Mark é um jovem acadêmico que buscava reconhecimento por seu trabalho. Mark é convidado para participar de uma organização chamada N.I.C.E. (National Institute for Coordinated Experiments), que tem planos ambiciosos para a implementação de um projeto de que reforma a sociedade com base em princípios científicos e tecnológicos. A medida em que a história se desenrola as intenções do instituto Nice fica evidente a verdadeira natureza da organização, por traz de um projeto inovador que prometia usar métodos e técnicas científicas que melhoraria as condições de vida da humanidade, existia uma

---

<sup>322</sup> Evane Fagundes Soares Lima, doutorando em ciências da religião PPGCR – PUCMINAS. Bolsista FAPEMIG. [Evanesoares@gmail.com](mailto:Evanesoares@gmail.com)

conspiração para implementar políticas de controle social e manipulação, que incluem experiências grotescas e desumanas.

Neste mesmo tempo, Jane, a esposa de Mark, passa a ter sonhos estranhos de caráter premunitivos, busca respostas para seus sonhos e acaba se aliando a um grupo liderado pelo filólogo Dr. Elwin Ransom, que já havia enfrentado forças malignas em outros planetas nos livros anteriores da trilogia. Ransom e seu grupo representam a resistência contra a N.I.C.E., que é, na verdade, manipulada por poderes malignos e sobrenaturais.

Jane, por outro lado, descobre que seus sonhos estão conectados a um poder maior e que ela tem um papel crucial na luta contra a N.I.C.E. A história culmina em um confronto entre as forças do bem, lideradas por Ransom, e as forças do mal, representadas pela N.I.C.E. e seus aliados sobrenaturais.

A presente comunicação mostra que C. S. Lewis usa a literatura de ficção para fazer sua crítica as teorias de progresso tão difundidas em sua época. Em primeiro momento apresentaremos a base teórica deste trabalho, em segundo como a crítica ao mito do progresso é realizada por Lewis no livro em questão e em outros trabalhos do autor.

## 2 REFERENCIAL TEÓRICO

Responder à pergunta sobre origem e desenvolvimento da ideia de progresso é uma tarefa desafiadora, considerando que a ideia de progresso atravessa gerações e séculos, ademais seria necessário identificar quais áreas estamos falando de progresso, para sintetizar a história desenvolvimento do termo é pertinente citar o historiador Jacques Le Goff, que o livro *História e memória* constrói uma síntese do desenvolvimento da ideia de progresso entre séculos XVII ao XX:

Na Europa do final do século XVII e primeira metade do XVIII, a polêmica sobre a oposição antigo/moderno, surgida a propósito da ciência, da literatura e da arte, manifestou uma tendência à reviravolta da valorização do passado: antigo tornou-se sinônimo de superado, e moderno de progressista. Na realidade, a ideia de progresso triunfou com o Iluminismo e desenvolveu-se no século XIX e início do XX, considerando sobretudo os progressos científicos e tecnológicos. Depois da Revolução Francesa, à ideologia do progresso foi contraposto um esforço de reação, cuja expressão foi sobretudo política, mas que se baseou numa leitura "reacionária" da história. Em meados do século XX, os fracassos do marxismo e a revelação do mundo stalinista e do gulag, os horrores do fascismo e principalmente do nazismo e dos campos de concentração, os mortos e as destruições da Segunda Guerra Mundial, a bomba atômica – primeira encarnação histórica ‘objetiva’ de um possível



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

apocalipse –, a descoberta de culturas diversas do ocidente conduziram a uma crítica da ideia de progresso (recorde-se *La crise du progrès*, de Friedmann, de 1936). A crença num progresso linear, contínuo, irreversível, que se desenvolve segundo um modelo em todas as sociedades, já quase não existe. A história que não domina o futuro passa a defrontar-se com crenças que conhecem hoje um grande *revival*: profecias, visões em geral catastróficas do fim do mundo ou, pelo contrário, revoluções iluminadas, como as invocadas pelos milenarismos tanto nas seitas das sociedades ocidentais quanto em certas sociedades do Terceiro Mundo (Le Goff, 1990, p, 274).

Le Goff afirma que atualmente quase não se fala de progresso em geral, mas em áreas distintas. “Talvez seja mais importante ainda a necessidade de termos de reconhecer, hoje, não só uma diversidade de domínio de progresso, mas também uma diversidade de processos de progresso” (Le Goff, 1990, p, 274)

O historiador Christopher Dawson (2012) faz uma análise da ideia de progresso na sociologia, história e antropologia. No entanto para Dawson a crença no progresso encontra seu principal ambiente na sociologia.

A crença no Progresso encontra seu principal seguidor não entre historiadores e antropólogos que estudam o processo concreto do desenvolvimento humano, mas entre teóricos políticos e revolucionários cuja atenção total estava concentrada no futuro imediato, e o mesmo espírito aparece nos reformadores revolucionários políticos e sociais do século XIX, que apresenta uma crença quase apocalíptica na possibilidade de transformação da sociedade humana – uma passagem abrupta da corrupção a perfeição, da escuridão. (...) O que é conhecido como crença no Progresso poderia frequentemente ser mais bem descrito como crença na perfectibilidade humana (Dawson, 2012, p. 62-63).

Ademais, em se tratando da religião frente ao progresso, Dawson compreende que a religião não pode ser descartada ou tida como elemento de menor importância em um mundo em progresso, afinal a religião é a força dinâmica na vida social, e as mudanças vitais na civilização estão sempre vinculadas a mudanças nas crenças e nos ideais religiosos. Neste sentido Dawson demonstra preocupações de ordem prática em relação ao progresso: para ele o verdadeiro progresso reside na dinâmica da vida em sociedade, no desenvolvimento científico, mas também no cuidado com natureza, ou seja, “o progresso implica em responsabilidade ecológica” (Dawson, 2012, p. 13).

Joseph Loconte (2020), no livro *Um Hobbit, um Guarda-roupa e uma Grande Guerra: Como J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis Redescobriram a Fé, Amizade e Heroísmo no Cataclismo da Primeira Guerra Mundial*, observa que para muitos americanos e europeus, o cristianismo parecia irrelevante aos insights e

bênçãos das novas tecnologias e todo esse “progresso autogerado, esse domínio da natureza, estava ocorrendo sem a ajuda da religião (Loconte, 2020, p. 28).

Tal como Loconte (2020), Richard Tarnas (2008) enfatiza a emancipação da ciência em relação a religião:

Utilizando sua verdadeira inteligência e sem a ajuda da divina revelação das Sagradas Escrituras, o Homem penetrou nos mistérios da Natureza, transformou seu universo e melhorou sua existência de modo incomensurável [...]. ‘O Homem era o responsável por seu próprio destino. Sua inteligência e sua vontade poderiam mudar este mundo. A Ciência deu-lhe uma nova fé, não apenas no conhecimento científico, mas em si mesmo’ (Tarnas, 2008, p.319).

Já o cientista e filósofo Egbert Schuurman (2006) amplia a discussão em torno da relação religião e tecnologia. O autor reconhece os benefícios que a ciência e a tecnologia têm proporcionado a humanidade, no entanto adverte para o problema do que ele chama de “tecnicismo”, que tem promovido uma elevação da ciência e tecnologia ao lugar da religião:

No tecnicismo muitas pessoas sustentaram vigorosamente a pretensão de que, na tecnologia, os humanos conseguem se comportar como deuses – assim como co-criação e redenção. Apesar da queda as pessoas nos círculos científicos e filosóficos acreditam que, através da tecnologia, os humanos podem restaurar as condições originais do Paraíso. O homem técnico é o novo Adão (Loconte, 2020, p. 34).

### **3 A CRÍTICA AO TECNOCENTRISMO EM C. S. LEWIS**

No livro *Aquela fortaleza medonha*, C. S. Lewis desenvolveu uma postura crítica quanto ao excesso de confiança no progresso tecnológico de seu tempo.

A crítica de Lewis é demonstrada a partir da perspectiva dos personagens da história. A título de exemplo um personagem chamado Filostrato, fisiologista italiano, cujo seu objetivo final é libertar a humanidade das restrições da vida orgânica. Para este personagem um dos objetivos do desenvolvimento técnico e científico era acabar com as árvores, pássaros substituindo esses elementos orgânicos por elementos inorgânicos, artificiais.

A vida orgânica é e nós produziu a mente. Ela cumpriu o seu papel. Depois disso, não queremos mais nada com ela. Nós não queremos mais o mundo repleto de vida orgânica, como aquilo que vocês chamam de mofo azul: tudo brotando germinando se reproduzindo e morrendo. Precisamos nos livrar disso, pouco a pouco, claro ... Aprender a manter nossos cérebros vivos com cada vez menos corpo ponto aprender a construir nossos corpos diretamente a partir de produtos químicos [...] (Lewis, p. 236, 2019).

Neste diálogo entre Mark e Filostrato, o fisiologista demonstra como em sua perspectiva a vida humana pode ser reduzida a um composto químico. Tal visão desconsidera o que é essencialmente humano, como a consciência, a moralidade e a espiritualidade. Lewis também sugere que o reducionismo leva à desumanização e subjugação dos seres humanos por outros seres humanos.

A crítica de Lewis ao mito do progresso também aparece em seu livro *A abolição do homem* (2017): nesta obra Lewis assevera que a dominação dos homens sobre a natureza, resultaria em dominação de homens sobre outros homens.

No entanto, é importante observar que sua crítica se direciona ao que ele denomina de Grande Mito, e não o progresso em si. No ensaio *O funeral de um grande mito* Lewis afirma que:

Ao falar de Grande Mito, quero referir-me aquela imagem da realidade que resultou, durante o período em consideração, não lógica, mas imaginativamente, de algumas das teorias mais notáveis e (por assim dizer) comercializáveis dos verdadeiros cientistas [...] está implícito em quase todos os artigos modernos sobre política, sociologia e ética. [...]

Chamo isso de mito porque é, como eu disse, o resultado imaginativo, e não lógico, do que é vagamente chamado de ciência Moderna. estritamente falando, não há, confesso, algo como 'ciência moderna'. Existem apenas ciências específicas, todos em um estágio de mudanças rápida e às vezes inconsistentes entre si. O que o mito usa é uma seleção feita inicialmente depois de modificada, em obediência às necessidades imaginativas emocionais. É o trabalho da imaginação popular, movido por seu apetite natural por uma unidade impressionante (Lewis, 2019, p. 142).

Já no ensaio *O progresso é possível?* publicado no livro *Deus no banco dos réus*, ele observa que muitos dos seus contemporâneos estavam preocupados com avanços tecnológicos que se concentravam na longevidade, a isso ele responde:

Eu, porém, me importo muito mais com o modo como a humanidade vive do que por quanto tempo ela vive. Progresso, para mim, significa aumentar a bondade e a Felicidade na vida de cada um. Para a espécie, assim como para cada indivíduo, a mera longevidade parece-me um ideal insignificante (Lewis, 2018a, p. 382).

No artigo *Uma resposta ao professor Haldane* (2018b), Lewis explica que sua crítica não é aos cientistas e à ciência, mas ao que chama de científicismo:

Uma visão positiva do mundo que casualmente está ligada à popularização das ciências [...] é, em certa medida, a crença de que o fim moral supremo é a perpetuação de nossa própria espécie, e que é isso deve ser buscado mesmo que, no processo de proteção, nossa espécie deve ser despojada de todas aquelas coisas pelas quais a valorizamos: compaixão, felicidade e liberdade (Lewis, 2018b, p. 131).

A crítica de C.S. Lewis ao progresso tecnológico excessivo reflete uma preocupação profunda com a desumanização que pode surgir quando a ciência é divorciada de valores humanos essenciais, como a moralidade e a espiritualidade. Ele questiona o reducionismo que transforma a vida em mero material químico e alerta contra o "Grande Mito" de que o avanço tecnológico por si só leva ao verdadeiro progresso. Para Lewis, o progresso genuíno é aquele que promove a bondade, a felicidade e a liberdade, sem sacrificar aquilo que nos torna verdadeiramente humanos.

## CONCLUSÃO

C.S. Lewis, em *Aquela Fortaleza medonha*, e nas demais obras em que trata o assunto em questão oferece uma visão crítica do mito do progresso ao demonstrar como a ciência e tecnologia quando usadas por pessoas e instituições pouco éticas, podem ser destrutivas. A ciência é importante e necessária para melhorar as condições de vida em geral, mas para ele o verdadeiro progresso deve ser medido não apenas pelo avanço tecnológico e material, mas também pelo crescimento moral e espiritual.

## REFERÊNCIAS

- DAWSON, Christopher. **Progresso e Religião**: uma investigação histórica. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] – Campinas: SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LEWIS, C. S. **A Abolição do Homem**. Tradução de Gabriele Greggersen. Thomas Nelson, 2017.
- LEWIS, Clive Staples. **Aquela fortaleza medonha**. Tradução de Carlos Caldas. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.
- LEWIS, Clive Staples. **Deus no banco dos réus**. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Tomas Nelson, 2019.
- LEWIS, Clive Staples. **Sobre histórias**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018b.
- LEWIS, Clive Staples. **Reflexões cristãs**. Tradução de Francisco Nunes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019b.
- LOCONTE, Joseph. **Um Hobbit, um Guarda-roupa e uma Grande Guerra**: Como J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis Redescobriram a Fé, Amizade e Heroísmo no Cataclismo da Primeira Guerra Mundial. Tradução: Júlia Ramalho. São Paulo: Trinitas, 2020.
- TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as ideias que movem nossa visão de mundo. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008

**ANDROIDES SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS? INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL, CRIACIONISMO, EUGENIA E TRABALHO NA OBRA LITERÁRIA DE PHILIP K. DICK**

*Ezio Frezza Filho*<sup>323</sup>

**Resumo:** Esta comunicação trabalha, a partir de análise bibliográfica, os diálogos entre criacionismo e eugenia no livro *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (DICK, 2014), dialogando com os dogmas religiosos que tratam da criação das espécies por uma entidade divina e a teoria darwinista da evolução das espécies. O Dr. Eldon Rosen produz androides destinados à prestação de trabalho escravo nas colônias intergalácticas, para onde os humanos foram transportados após desastre ambiental na terra. Uma geração especial destes androides se destaca pela extrema semelhança com os seres humanos, pois são capazes de armazenar e processar memórias, de modo que os limites entre o humano e o quase-humano se confundem; em um determinado momento eles se rebelam, fogem para a terra e passam a representar riscos para os humanos e por esta razão são perseguidos por caçadores de recompensa, que os matam sumariamente. Nestas circunstâncias é que a análise de textos permitirá a discussão sobre os limites éticos da ciência e suas relações com a religiosidade e valores cristãos, em choque com a eugenia e a ordem trabalhista, num interessante entrelaçamento entre a ficção futurista e a realidade.

**Palavras-chave:** Androides; criacionismo; Eugenia; Inteligência Artificial (IA); trabalho.

## **INTRODUÇÃO**

Trata-se de uma comunicação que contém os resultados da análise da obra *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, do escritor estadunidense Philip K. Dick (2014), e da identificação das interações de cunho religioso, científico e econômico existentes entre o mundo da ficção literária e a realidade fática cotidiana. Na trama, uma poderosa associação científica (a Associação Rosen) produz/cria androides à semelhança dos animais humanos e não humanos; os não humanos são usados em trabalhos forçados em colônias intergalácticas, onde os homens passaram a viver depois de uma guerra nuclear havida na terra.

Humanos e humanoides mantêm convivência harmônica até que ocorre uma violenta ruptura: alguns humanoides fogem da escravidão e vêm para a terra, representando perigo para os que aqui ainda vivem. É deste conflito entre homem e máquina que surgem questões interessantes que derivam para os tênues limites que há entre a ficção e a realidade, e para os embates entre criacionismo artificial e

---

<sup>323</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, Mestre em Constituição e Processo pela UNAERP, Professor da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas, email: [berezio@uol.com.br](mailto:berezio@uol.com.br).

evolucionismo. No mundo da ficção e das inteligências artificiais (IA's) também aparecem as degradações sociais, ambientais e trabalhistas, contrariando os valores cristãos.

A título de metodologia para a consecução dos resultados finais, foi analisada a obra em comento através de sucessivas leituras para a extração de elementos que se coadunam com os propósitos do 36º Congresso da SOTER, aqui especificamente sobre os reflexos da ficção literária do gênero científico-futurista na realidade das IA's e demais derivações, como as religiosas, sociais e trabalhistas.

## **1 LITERATURA, FICÇÃO E REALIDADE**

O clássico alerta “esta é uma obra de ficção e qualquer semelhança com a realidade é mera coincidência” é sempre válido, senão que necessário em diversas ocasiões, na medida em que ficção e realidade se imbricam de tal modo que pode levar a interpretações as mais diversas possíveis, conforme seja o compromisso do leitor para com o texto. O autor cria uma sensação de realidade a ponto de o leitor entender como plausíveis e verossímeis aquilo que foi objeto de invenção; invenção, sim, mas baseada em narrativas culturais dominantes e pré-existentes, o que contribui para a fluência do imaginário do leitor.

Umberto Eco (1989), em ensaios sobre a representação e percepção da realidade, traz a metáfora do espelho, segundo a qual a imagem refletida é, a um só tempo, real e imaginária; pode até parecer mais real do que a realidade ou, então, mais irreal e fantasmagórica do que se poderia imaginar, como é o caso das imagens refletidas pelos espelhos deformantes. Borges (1972) usa a metáfora do espelho para indicar a multiplicação dos textos dentro da sua biblioteca fictícia – e também para indicar a multiplicidade de interpretação dos próprios textos. Ainda com Eco (2012), é desejável que o leitor crie um vínculo com o autor ficcional através do qual possa aceitar as propostas da trama, vale dizer, aceitar como se verdadeiras fossem as narrativas fantasiosas. Por sua vez, Cantarela (2023) sintetiza essa ideia ao discorrer sobre a tríade que se forma entre a realidade fática vivenciada, a ficção proposta pelo autor e a imaginação do leitor, como forma de teorizar as interações entre ficção e realidade.

É neste contexto teórico que aqui se interpreta a obra fictícia em questão e que dela são retirados elementos de convicção, plausíveis e admissíveis como se reais fossem diante da realidade científica e social da contemporaneidade.

## **2 INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL, CRIADOR, CRIATURA E EVOLUCIONISMO**

O livro *Androides sonham com ovelhas elétricas?* (DICK, 2014), cujo lançamento se deu nos Estados Unidos em 1968, é uma ficção científico-futurista, cuja narrativa antecipa o futuro não para estimular conquistas, mas para prevenir sobre os desastres possíveis (ECO, 1989). A obra serviu de base para o filme *Blade Runner – O caçador de andróides* (1982), do diretor Ridley Scott. A trama tem a cidade de Los Angeles como o microcosmo de um planeta coberto pela poeira radioativa que impede a entrada da luz solar e degrada a vida social e econômica. Neste contexto, a Associação Rosen, do Dr. Eldon Rosen, cria andróides à semelhança dos seres humanos, os quais são destinados ao trabalho escravo nas colônias extraterrestres, onde vivem os humanos considerados perfeitos e superiores.

A tecnologia para a construção dos humanoides é fragmentada entre os párias sociais, considerados biologicamente inferiores, que vivem na terra e que por sua condição não podem morar nas galáxias; as peças produzidas separadamente por uns e outros são, depois, combinadas cientificamente pela Associação Rosen, resultando na criação de humanoides dotados de inteligência artificial e que, tendo capacidade para armazenar e processar memórias, evoluem tal como evoluem os homens. A Associação cria, também, animais não-humanos elétricos, que substituem os naturais que foram extintos em decorrência da atmosfera terrestre tóxica.

Num determinado momento, alguns destes humanoides, da geração Nexus 6, fogem para a terra, em busca de liberdade e de sobrevivência – foram programados para viverem por apenas quatro anos, findos os quais perecem de modo inexorável. Aqui na terra, todavia, são considerados como uma ameaça para os humanos e passam a ser caçados pela polícia, que os elimina sumariamente. Deckard é o caçador de andróides contratado pela polícia para eliminá-los – é o herói estereotipado, de que fala Frye (2014), que salva a humanidade da ameaça científica e alienígena.

O Dr. Eldon Rosen é uma divindade que cria seres em tudo idênticos aos humanos – e aos não humanos. Os seus humanoides são indistinguíveis dos humanos, ou, de novo com Frye (2014), os seres mitológicos típicos da literatura universal; mudando o que tem que ser mudado, o cientista aparece, na obra em comento, como um deus todo poderoso, criador das coisas, dos animais e das gentes. Exemplo disso é a enigmática Rachel Rosen, personagem apresentada como sobrinha do cientista, como sendo nascida de sua mesma família, mas que, ao contrário disso, é uma replicante criada para ficar na terra. Ela, que tem capacidade de compreensão, que se emociona e ama tal como

um ser humano, chega a confundir o leitor e a própria polícia: de tão perfeita que é, demora a ser identificada como um robô. No caso, é a ficção dentro da ficção.

O domínio da tecnologia permite ao Dr. Eldon criar seres quase-humanos, dotados de inteligência e de capacidades físicas superiores às humanas. É um deus cujas ações negam a teoria darwiniana da seleção das espécies: os quase-humanos evoluem pelas habilidades do seu próprio criador e não pela evolução natural das espécies. A ciência, em última análise, substitui o divino criador e ao mesmo tempo nega a teoria de Darwin (2010).

A discussão de cunho religioso sobre o criacionismo, que se põe para algumas correntes de pensamento, afigurar-se-ia anacrônica, restando, nesse caso, saber se a inteligência artificial, ela própria dotada de poderes criacionistas e evolucionistas, ultrapassaria o próprio homem para reinar, divina e absolutamente. Dorobantu (2022) aborda esta e outras questões, a partir da imago Dei – expressão essa que, assevera ele, ganhará novos contornos teóricos interpretativos. É, pois, um debate que se faz presente entre teólogos, sociólogos e cientistas, incluindo os da ciências da religião, respeitada a diversidade de opiniões, na medida em que a inteligência artificial pode trazer consigo a negação dos valores cristãos, como solidariedade, amor ao próximo, caridade, fraternidade e busca pela harmonia social para consecução da paz mundial.

### **3 HIGIENISMO E PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO**

As políticas higienistas estão associadas a uma série de posições políticas e ideológicas que afloram em determinados contextos históricos e culturais. Defensores da eugenia apoiam regimes autoritários/totalitários que propõem políticas de controle populacional e de reprodução, tal como, v.g., ocorreu durante o genocídio praticado pela Alemanha nazista.

Estas políticas são praticadas por nacionalistas xenofóbicos e por racistas com o objetivo de melhorar e purificar a qualidade genética de uma nação. Normalmente são acopladas à ideia de melhorias das condições de saúde pública geral, justificando a eliminação de características físicas, mentais ou sociais desagradáveis aos governantes autoritários.

Os eugenistas adotam perspectivas anti-humanitárias, em desfavor dos que são considerados menos capazes, levando a uma ética utilitarista radical capaz de provocar a morte de uma parcela significativa da população, geralmente das classes pobres e miseráveis. Através de um controle estatal rígido, e no



mais das vezes calcado na disseminação de uma falsa-ciência, negacionista por excelência, privilegiam uma política elitista e excludente. São ideias e atitudes que geram atrocidades históricas com gravíssimas violações de direitos humanos. São ideologias que contrariam os ensinamentos e os valores da cristandade.

Em sua obra, Dick (2014) aborda temas de injustiça social e opressão. Os androides que fogem para a terra simbolizam a luta contra um sistema injusto e opressor; buscam na terra um reconhecimento que não experimentam nas colônias extraterrestres. A terra, mesmo com toda a degradação, ainda é melhor para eles do que onde são usados como escravos. O higienismo é multifacetado, refletindo temas de exclusão, pureza de raça e controles sociais em um mundo ambientalmente devastado. As ações e políticas que buscam purificar a sociedade podem ser vistas como tentativas de preservar o que resta de uma humanidade em declínio mostrada em uma narrativa que explora a obsessão pela pureza genética através da tecnologia e da exclusão dos marginalizados.

A proposta é de purificação do espaço habitável na medida em que para as galáxias extraterrestres somente sobem os seres humanos perfeitos e os robôs feitos à sua semelhança, enquanto que os que foram afetados pela poluição ambiental são proibidos de migrarem. Esperança, habitabilidade, prosperidade e pureza serão construídas fora da terra e apenas para os privilegiados.

Os androides são desumanizados e executam trabalhos que são considerados perigosos ou insalubres pelos seres humanos, são tratados como propriedade dos humanos e por eles são controlados e explorados. Os imigrantes são agraciados com um androide, para a realização dos serviços gerais, o que sugere que a vida fora da terra é sustentada em regime de exploração da inteligência artificial.

A inteligência artificial ganha espaço predominante na ficção, a ponto de permitir que os robôs se manifestem contra o sistema que lhes foi imposto; a fuga para a terra representa a busca por liberdade e por melhores condições de vida, sentimentos próprios do homem que, pela engenharia artificial, são passados para as máquinas que usam a tecnologia Nexus 6 – uma leva especial de androides com capacidades superiores à do próprio homem. Buscam na terra a plenitude das experiências emocionais que não são possíveis nas colônias aeroespaciais. A terra, mesmo com as complexidades da vida cotidiana, ainda é capaz de satisfazer seus desejos.

Aos homens que aqui ficam, restam os trabalhos ainda em piores condições. Os párias, também chamados pejorativamente de cabeças de galinha, realizam trabalhos informais e degradados, assim como também alguns trabalhos tecnológicos, como, por exemplo, a criação de pequenas partes eletrônicas que, depois de juntadas cientificamente pela Associação Rosen, se transformam nos androides perfeitos e bem acabados. É a fragmentação do trabalho para uma ampla cadeia produtiva e que preserva o domínio tecnológico do todo em mãos de poucas e poderosas pessoas.

## **CONCLUSÃO**

Utilizando-se de padrões narrativos tradicionais e de uma carga considerável de elementos simbólicos, Dick (2014) teceu uma trama fictícia com todos os elementos de uma realidade distópica futura, com a humanidade vivendo dias de graves degradações climáticas em meio ao ápice da inteligência artificial. O autor, nos finais dos anos 1960, vislumbrou, num exercício futurista, os tempos de hoje; os primeiros leitores de então concordaram com a proposta de Dick (2014), aceitando como se verdadeiros fossem os elementos fictícios que apenas cinco ou seis décadas depois se tornariam realidade, ou ao menos uma realidade crível, agora sem tratos de ficção.

Criacionismo, evolucionismo, precarização do trabalho e higienismo perpassam a obra em estudo; o serve de espelho para a realidade presente. Se antes o livro refletia uma imagem distorcida da realidade, hoje é certo que aquele reflexo ganha contornos de realidade. Se a realidade científica pode trazer avanços tecnológicos capazes de auxiliar a melhoria de vida na terra, também é certo que pode trazer, no reverso da moeda, graves distorções sociais e econômicas que contrariam os valores da cristandade.

Cabe ao cientista da religião voltar os olhos para o estado de coisas que se apresenta como realidade nas últimas décadas, em que os avanços tecnológicos se dão de forma constante e direcionados para o bem-estar de um grupamento social e economicamente destacado e em detrimento das camadas situadas em zonas de risco, aprofundando cada vez mais a distância entre um grupo e outro. Neste contexto, o estado de miserabilidade e de apartheid social são cada vez mais visíveis e os valores que nos são caros, como solidariedade, fraternidade, compaixão, compreensão, justiça e paz social, dentre tantos outros, vão sendo, cada vez mais, relegados nos diversos ambientes sociais.

**REFERÊNCIAS**

BLADE, Runner. **O caçador de andróides**. Direção de Ridley Scott. Estados Unidos: Warner Bros, 1982.

BORGES, Jorge Luis Borges. **Ficções**. São Paulo: Abril Cultua, 1972.

CANTARELA, Antonio Geraldo. Considerações sobre a utilização da ficção literária como fonte de estudo do fenômeno religioso. *In*: **CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER: a Amazônia e o futuro da humanidade**, 35., 2023, Belo Horizonte. Anais eletrônicos [...] Belo Horizonte: SOTER, 2023, p. 745-750. Disponível em: <https://www.soter.org.br/congresso/2023>. Acesso em: 14 jun. 2024.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 2010.

DICK, Philip. **Andróides sonham com ovelhas elétricas?** São Paulo: Editora Aleph, 2014.

DOROBANTU, Marius. **Artificial Intelligence and Religion: Recent Advances and Future Directions**. *Zigon*, v. 57, n. 4, p. 984-999, dez., 2022. Disponível em: [https://onlinelibrary-wiley-com.translate.goog/doi/full/10.1111/zygo.12831?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=pt&\\_x\\_tr\\_hl=pt-BR&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://onlinelibrary-wiley-com.translate.goog/doi/full/10.1111/zygo.12831?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc). Acesso em: 14 jun. 2024.

ECO, Umberto. **Os espelhos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FRYE, Northrop. **Anatomia da crítica: quatro ensaios**. São Paulo: Editora E Realizações, 2014.

## ALBERTO CAEIRO E O MISTÉRIO DAS COISAS

*Ivanilton Aragão de Moura*<sup>324</sup>

**Resumo:** A pergunta pelo mistério das coisas reflete uma preocupação recorrente na poesia do Caetano, expressa no seu questionamento sobre a natureza dos objetos, dos seres e do mundo. Um questionamento que aponta sempre para a desconfiança a respeito dos sentidos que nos são dados em nosso processo de interpretação da realidade. Esta comunicação expõe algumas reflexões sobre a obra de Fernando Pessoa, especificamente sobre o heterônimo Alberto Caetano, numa perspectiva que explora a poesia, sob o ponto de vista dos Estudos em Religião, a partir de conceitos desenvolvidos pelo teólogo e filósofo Paul Tillich, como resultado de elaborações feitas em minha dissertação de mestrado. Para Tillich, a noção de estilo é determinante para a compreensão do caráter religioso de uma obra de arte. Estilo é o nome dado por Tillich para a organização dos três elementos estruturais presentes em toda obra de arte, algo que poderíamos traduzir como: a forma, a temática e o conteúdo substancial, sendo este último o ponto mais importante, pois é nele que se identifica aquilo que a arte almeja expressar, os discursos que nela circulam, o seu sentido. Os conceitos tillichianos de angústia e desespero se converteram em mediações metodológicas no desenvolvimento da análise dos poemas, na qualidade de norteadores de uma leitura que percebe em suas ocorrências os sintomas de uma expressividade religiosa presente no estilo da obra. Num primeiro momento, após os esclarecimentos introdutórios sobre os conceitos que direcionam o foco da análise, trataremos da interpretação de dois poemas como eixos centrais, rodeados de referências a outros trechos menores no decorrer da exposição. Num segundo momento da apresentação, são colocadas em evidência questões como a preocupação existencial com a natureza das coisas, com a existência em si e com a negação de um sentido oculto em tudo que existe, a repetida menção crítica que o Caetano faz à metafísica. Todo percurso da análise finda por sugerir, a partir das questões anteriormente citadas, a presença de um conteúdo substancial marcadamente religioso, caracterizando o estilo da poesia do Caetano.

**Palavras-chave:** religião; poesia; Fernando Pessoa; Alberto Caetano; Tillich;

### Introdução

Proferida no encontro do Grupo de Trabalho Religião, Arte e Literatura no 36º Congresso Internacional da SOTER, em julho de 2024, esta comunicação é consequência dos estudos publicados na minha dissertação de mestrado, intitulada *A poesia como hermenêutica da vida: o Sensacionismo de Fernando Pessoa sob a análise religiosa da arte de Paul Tillich*, defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS).

---

<sup>324</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Bolsista CAPES-DS. Contato: ivandearagao@gmail.com

Dentre os conceitos centrais para a nossa interpretação, a categoria de estilo desponta como aquela capaz de evidenciar os fatores que nos permitem categorizar uma obra de arte como religiosa. Estilo é o nome dado para a organização dos três elementos estruturais presentes em toda obra de arte: *Die Form* (forma), *Der Inhalt* (tema) e *Der Gehalt* (conteúdo substancial) (Manning, 2009, p. 157). Manning argumenta que, dentre esses três elementos, o *Der Gehalt* é o de maior interesse para Tillich, pois numa obra de arte o conteúdo substancial “é seu sentido ou importância, é aquilo que a obra de arte expressa, é a sua verdade” (Manning, 2009, p. 158 – tradução nossa). Isso não quer dizer que o conteúdo substancial seja o único responsável por definir uma obra de arte como religiosa, mas trata-se de perceber que o elemento que torna uma obra religiosa se manifesta na maneira pela qual o *Der Gehalt* se expressa na obra, o estilo.

Tillich define primariamente a angústia como “o estado no qual um ser tem consciência do seu possível não-ser” (Tillich, 1980, p. 35 – tradução nossa), fazendo dessa consciência a respeito da própria finitude um elemento participante da própria constituição do ser. A angústia nasce principalmente atrelada ao conhecimento de que o não-ser não é algo abstrato, mas é uma parte da própria condição de ser. Diante disso é impossível não lembrar da afirmação de Kierkegaard (2011, p. 19) sobre o homem ser uma síntese de finitude e infinitude, ainda mais quando se tem em mente as possíveis influências do pensamento de Kierkegaard em Tillich (Silva, 2014). Com o anúncio da morte de Deus em Nietzsche e a desconsideração de uma vida eterna num lugar além da realidade física do mundo, o não-ser se estabelece para a humanidade como uma realidade inescapável, uma condição inegociável da vida.

Enquanto a angústia expressa a nossa reação diante da certeza da própria finitude, a coragem, por outro lado, é um conceito que se traduz como a autoafirmação do ser apesar de tudo que vai de encontro a essa atitude afirmativa (Tillich, 1980, p. 32)<sup>17</sup>. O ato de ser nos conduz à necessidade da coragem, a necessidade de se autoafirmar diante de tudo que obstrui a nossa autoafirmação. Quando entra em cena o conceito de desespero como um estado de desprovimento de esperança, ou ainda o desespero como uma espécie de vitória do não-ser (Tillich, 1980, p. 54-55), podemos pensar a coragem do desespero como a coragem de assumir a desesperança diante do não-ser, de abraçar a inevitável certeza de nossa finitude e expressar essa aceitação num ato de coragem. O interesse por Fernando Pessoa visa perceber em sua obra esse ato de coragem se manifestando na expressão da angústia e desespero no estilo, no conteúdo substancial da sua poesia.

## 1 O mistério das coisas

XXXIX

O mistério das coisas, onde está ele?

Onde está ele que não aparece

Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?

Que sabe o rio e que sabe a árvore?

E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?

Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas,

Rio como um regato que soa fresco numa pedra.

Porque o único sentido oculto das coisas

É elas não terem sentido oculto nenhum,

É mais estranho do que todas as estranhezas

E do que os sonhos de todos os poetas

E os pensamentos de todos os filósofos,

Que as coisas sejam realmente o que parecem ser

E não haja nada que compreender.

Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: —

As coisas não têm significação: têm existência.

As coisas são o único sentido oculto das coisas.

(Pessoa, 2007, p. 79; 2020, p. 719).

A pergunta pelo mistério das coisas, além de inaugurar o poema em seu primeiro verso, reflete uma preocupação recorrente na poesia do Caeiro, expressa no seu questionamento sobre a natureza das coisas, dos seres e do mundo. Um questionamento que aponta sempre para a desconfiança a respeito dos sentidos que nos são dados em nosso processo de interpretação do mundo. O mistério que se apresenta como alvo de Caeiro poderia ser muito bem substituído pela palavra transcendente. O elemento transcendente das coisas, cerne de todo mistério, onde está ele? Poderia ser esta uma sentença que representa o espírito desses três versos iniciais. Logo depois, somos levados pela sequência de versos seguintes a questionar a natureza das nossas abstrações, das nossas apreensões conceituais em torno dos elementos que conseguimos conceber a partir dos estímulos fornecidos pelo mundo. É neste momento em que o “rio” e a “árvore” se juntam ao próprio “eu” para que, juntos, possam provocar o riso do poeta diante do turbilhão de pensamentos que finda por delimitar as coisas em palavras e conceitos. O poeta ri de tais nomes, palavras, arranjos imagéticos e linguísticos que se organizam em torno de construções de sentido, ansiosas por conter fragmentos da realidade. O poeta ri, trazendo o riso na primeira pessoa do singular, no tempo presente, em sua abertura de sentido dialogando com o próprio “rio”. A sua suspeita, expressa no poema como um todo, é de que a realidade não é capaz de ser contida numa estrutura de mera “significação”. A “existência” precede a significação.

Sobre Caeiro, ele “não parece estar interessado em *o que* uma coisa é” (Oliveira; Silva, 1985, p. 17). Oliveira e Silva, em sua leitura de Caeiro, relaciona a postura do poeta à Kant quando pensa a verdade e o erro como elementos do juízo, como resultantes da relação entre o objeto e o nosso entendimento. Naturalmente, ao apostar numa perspectiva que privilegia as sensações que os seus sentidos podem revelar, investindo dessa forma em uma construção apartada dos domínios do juízo, o Caeiro espera também se desviar da possibilidade de erro. Ocorre nele uma rejeição “aos princípios transcendentais da razão, na medida em que eles ultrapassam os limites da experiência” (Oliveira; Silva, 1985, p. 17).

É justamente desse estágio de valorização da experiência que podemos começar a abordagem da complexa relação sensacionista para com a metafísica. Oliveira e Silva, ainda sobre Caeiro, classifica a visão do heterônimo como uma adoção de “juízos de percepção” (Oliveira; Silva, 1985, p. 18) no lugar de um juízo racional, ressaltando que, para o mestre dos heterônimos, existe a compreensão da relação cognitiva que envolve a consciência e os objetos a serem percebidos no mundo. “A intervenção

da razão, além de desnecessária, perturbaria a estabilidade do real” (Oliveira; Silva, 1985, p. 18). Oliveira e Silva põe sobre a mesa também a referência ao pensamento nietzschiano em *Crepúsculo dos ídolos*, quando elege a razão como causadora de um efeito falsificador das experiências dos sentidos (Nietzsche, 2017, p. 20-21). Se para Caetano é no mundo aparente que reside a verdade sobre o que realmente existe, no mundo real entendido como algo construído com a ajuda da razão, as ambiguidades da linguagem e de toda subjetividade envolvida nos conceitos, julgamentos e expectativas criadas findam por confundir a percepção do que seria a realidade da existência. Paralelamente, temos o Pessoa-autor investindo nos meios discursivos racionais para expressar e transmitir as suas sensações, ainda que o faça sob a escolha do recurso poético. O próprio Caetano é um produto deste processo discursivo criativo do poeta. Ele atua como uma personagem que constrói a sua obra sobre o esforço negador de toda possibilidade transcendente, num ranço aparente da metafísica, apontado ainda na problematização de Oliveira e Silva (1985, p. 20) como depositário em si mesmo de uma implicação metafísica, pois pressupor a impossibilidade do conhecimento metafísico é incorrer no risco de se acreditar conhecedor de toda a realidade a ponto de poder afirmar tamanha convicção. O que se pode ver em Caetano através dessa suposta fuga da metafísica é uma negação do transcendente em favor da experiência, não como uma negação absoluta da possibilidade de transcender, mas como uma escolha de não seguir por este caminho, ao menos em seu discurso poético. “Há metafísica bastante em não pensar em nada” (Pessoa, 2007, p. 38; 2020, p. 678).

## **2 A espantosa realidade das coisas**

De posse do olhar tillichiano que considera no estilo da obra de arte também a reverberação dos eventos históricos de uma época (Tillich, 1971, p. 209), debruçamo-nos sobre a obra na expectativa de interpretar a incondicionalidade de sentido nela implicada. Quanto a isso, a preocupação existencial com a natureza das coisas, com a existência e com a negação de um sentido oculto em tudo que existe seria suficiente para considerarmos o elemento religioso da obra de Caetano? Poderíamos considerar a rejeição do sentido oculto e transcendente como reflexo do contexto pós-morte de Deus? Como uma manifestação da arte na problematização das questões do seu tempo? Estaria o Pessoa-autor dialogando com o seu público ao traduzir a variedade das manifestações do espírito humano numa de suas mais complexas encruzilhadas filosóficas por meio da obra dos heterônimos? Estas são questões que não conseguem ser respondidas de maneira breve numa simples comunicação, mas que vale a pena manter em vista ao encarar a obra poética.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A espantosa realidade das coisas

É a minha descoberta de todos os dias.

Cada coisa é o que é,

E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,

E quanto isso me basta.

Basta existir para se ser completo.

[...]

Às vezes ponho-me a olhar para uma pedra.

Não me ponho a pensar se ela sente.

Não me perco a chamar-lhe minha irmã.

Mas gosto dela por ela ser uma pedra,

Gosto dela porque ela não sente nada,

Gosto dela porque ela não tem parentesco nenhum comigo.

Outras vezes oiço passar o vento,

E acho que só para ouvir passar o vento vale a pena ter nascido.

Eu não sei o que é que os outros pensarão lendo isto;

Mas acho que isto deve estar bem porque o penso sem esforço,

Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar;

Porque o penso sem pensamentos,

Porque o digo como as minhas palavras o dizem.

Uma vez chamaram-me poeta materialista,  
E eu admirei-me, porque não julgava  
Que se me pudesse chamar qualquer coisa.  
Eu nem sequer sou poeta: vejo.  
Se o que escrevo tem valor, não sou eu que o tenho:  
O valor está ali, nos meus versos.  
Tudo isso é absolutamente independente da minha vontade.

7-11-1915 (Pessoa, 2007, p. 111-112; 2020, p. 741)

A descoberta diária da realidade das coisas, como sugerida no verso inicial do poema anteriormente citado, parece sugerir um retorno à simplicidade de conceber as coisas sem o filtro da nossa percepção, sempre recheada de construções de sentido arbitrariamente centradas em nossa capacidade mental e na abstração interpretativa diante dos estímulos do mundo. Caeiro reitera sempre essa consciência de que, por trás dos conceitos, além das narrativas que produzem sentidos e, principalmente, quando observadas de fora do contexto de significação que culturalmente construímos, as coisas são apenas o que são. Dizer “cada coisa é o que é” significa enfatizar os inúmeros processos desencadeados no simples ato de nomear e organizar as coisas dentro de uma estrutura de sentido que satisfaça as nossas projeções acerca da realidade. Significa também que o poeta está bastante atento diante da complexidade com que a realidade é compreendida, ciente de que a realidade passa, portanto, a corresponder a um processo interpretativo em sua criação narrativa. O poeta problematiza com essa frase todo o impulso epistemológico com que, humanamente, atrevemo-nos a buscar o conhecimento da realidade. Mais do que isso, por trás dessa sentença aparentemente absoluta, podemos até mesmo supor uma proposta de reconfiguração do mistério, não mais como dependente do transcendente, pois, de certa forma, permanece resguardado na simplicidade pela qual as coisas são o que são.

Com efeito, “cada coisa é o que é”, mas se nós criamos linguisticamente as nossas elucubrações sobre o que cada coisa vem a ser, seríamos capazes de compreender o que as coisas são quando deslocadas do nosso julgamento? O que cada coisa seria senão o mais absoluto mistério para nós? Seria

um mistério não resolvido pela explicação divina das nossas narrativas míticas e sobrenaturais? Então, nesse caso, o mistério das coisas seria ainda mais aterrador do que o mistério como transcendente. Nós que, enquanto observadores, estamos condenados a jamais deixarmos nem por um minuto a nossa consciência pensante de lado ao criarmos um juízo, somos inteiramente exilados desse conhecimento sobre a natureza das coisas. Nosso lugar parece se resumir à contemplação, ao estado de observação não participante de nenhuma sentença definidora. Olhar uma pedra sem pensar nada sobre ela, pois o que passar disso estará sempre sujeito à desconfiança relegada a uma construção subjetiva ou a uma probabilidade dentre outras, no horizonte da objetividade.

### **Conclusão**

O desespero do Caeiro, pensando aqui o desespero no sentido tillichiano do termo, na qualidade de um estado de perda da esperança diante da vitória do não-ser (Tillich, 1980, p. 54-55), tem a sua manifestação na aceitação das coisas como são, na obstinada escolha de rejeitar o pensamento que teoriza e cria narrativas de explicação sobre as coisas, pela descrença na existência de um fundamento que sustente a verdade de uma explicação verbal ou racional. A angústia da vacuidade (Tillich, 1980, p. 46) se manifesta na consciência do vazio de sentido inerente às coisas, que figuram como elementos que apenas existem, apesar da criatividade do nosso julgamento significante. É possível dizer que Caeiro se afirma em verso num ato de coragem, numa autoafirmação desesperada, consciente da própria condição finita e sem nenhuma tentativa de negar ou fugir dessa condição quando manifesta a sua hermenêutica da vida em poesia.

### **Referências**

KIERKEGAARD, Sören. **O Desespero Humano**. Trad. Fransmar Costa Lima. 2ª reimp. São Paulo: Martin Claret, 2011.

MANNING, Russel Re. Tillich's theology of art. In.: MANNING, Russel Re (Ed.). **The Cambridge companion to Paul Tillich**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 152-172.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. 1. ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

OLIVEIRA E SILVA, Luís de. **O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa**. Lisboa: Clássica Editora, 1985.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética Completa**: Volume Único (Edição Definitiva). Edição Kindle, 2020c.

PESSOA, Fernando. **Poemas Completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SILVA, Elias Gomes da. **Kierkegaard e Tillich**: possibilidades que se abrem. Revista Eletrônica Correlatio v. 13, n. 26 - dezembro de 2014.

TILLICH, Paul. **En la Frontera de las obras de Paul Tillich**. Traducción del alemán por Diorki. Madrid: Stvdivm Ediciones, 1971.

TILLICH, Paul. **The Courage to Be**. Ed. Hannah Tillich. New Haven & London Yale University Press, 1980.

## A TRAVESSIA PARA A (NÃO) RELIGIOSIDADE CRISTÃ NO ROMANCE DE JOÃO GUIMARÃES ROSA

*João Bosco Fernandes\**

**Resumo:** A proposta desse trabalho é interpretar e analisar a importância que se tem dado às investigações sobre João Guimarães Rosa, afirmando a necessidade de ampliar as pesquisas acerca da dimensão religiosa, de modo particular, a cristã, presente no romance *Grande Sertão Veredas*. Como o roteiro desse projeto é inicialmente motivado pelo gosto e pela admiração do jeito mineiro e regional dos textos de Rosa, assim como, pela leitura da sofisticada produção da crítica literária, que tem feito esforços para promover a aproximação entre religião e literatura, acreditamos que o desenvolvimento da pesquisa somará algo a mais, contribuindo para essa aproximação. *Grande Sertão: Veredas* é o encontro do narrador, o velho Riobaldo, com a personagem, o próprio, em etapas diferentes de sua história, e ambos dispostos à travessia. Enquanto atravessa pelo interior do sertão, realiza a travessia no interior de si mesmo. Riobaldo é o representante da condição do humano, ou seja, um peregrino em busca de salvação. Ao assumirmos que o velho Riobaldo se coloca na estrada de sua história de vida em busca de sentido, que irá se construindo na medida em que narra, então, podemos entender que será inevitável, nessa travessia, o encontro do narrador com o universo religioso cristão ou não.

Palavras-chave: ambiguidade; cristianismo; romance; travessia; religiosidade.

### INTRODUÇÃO

Ao iniciarmos esse texto mencionamos a importância que se tem dado às pesquisas sobre João Guimarães Rosa e afirmamos a necessidade de ampliar as investigações acerca da dimensão religiosa, de modo particular, presente no romance de Rosa. Como a trajetória da nossa pesquisa foi inicialmente motivada pelo gosto e pela admiração do jeito mineiro e regional dos textos de Rosa, como também, pela leitura da sofisticada produção da crítica literária, que tem feito esforços para promover a aproximação entre Ciência da Religião e literatura, acreditamos que o desenvolvimento do nosso texto poderia somar algo a mais, contribuindo para essa aproximação. O destaque dado no início às pesquisas de autores, como Uteza, Albergaria, Araujo e Rosenfield, demonstra a importância do trabalho realizado por esses críticos em torno das principais personagens do *Grande Sertão* e de suas múltiplas faces do humano. Cada um desses pesquisadores buscou ao seu modo, perceber a abrangência do universo religioso do romance, a dimensão eclética de sua religiosidade e a presença do cristianismo oriundo do catolicismo popular e das práticas religiosas de rezadeiras, benzedadeiras e jagunços do sertão.

---

\* Doutor em Ciências da Religião, docente da PUC Minas, bosco@pucpcaldas.br

Além da motivação intelectual, a espiritualidade cristã tem sido a companheira da nossa travessia e do nosso sentido de ser, motivando-nos emocionalmente para o trabalho dessa pesquisa, e criativamente para interpretar, analisar e recolher elementos cristãos do romance de Rosa, de modo a proporcionar ao leitor a possibilidade de novos olhares. O nosso envolvimento com o cristianismo, a nossa formação teológica nessa tradição e o conhecimento demonstrado representaram um suporte importante para desenvolvimento da pesquisa, orientando-nos metodologicamente nas escolhas que fizemos dos referenciais cristãos. Considerando o problema colocado no início de nossas investigações, que foi o de ler e interpretar o romance *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa, levando em conta a ambiguidade de seu discurso, a fim de identificarmos a presença de elementos da religião cristã, podemos afirmar que o resultado desse trabalho, através desse pequeno texto produzido, alcançou o seu objetivo. Entretanto, se o pequeno número de referências bibliográficas encontradas sobre os elementos do cristianismo do romance que atravessam os seus principais personagens representou um limite para a nossa pesquisa, de outra forma, procuramos superar essa dificuldade e desenvolver satisfatoriamente o trabalho com o diálogo com os textos disponíveis. Segue para o leitor, alguns pontos definidores da travessia para a (não) religiosidade cristã presentes no romance de Rosa.

### **1 A AMBIGUIDADE DA TRAVESSIA**

*Grande Sertão: Veredas* é o encontro do narrador com o personagem dispostos a viajar. Enquanto viaja pelo interior do sertão, realiza a travessia no interior de si mesmo. Riobaldo é o representante da condição do humano, ou seja, um peregrino em busca de salvação, realizando uma epopeia homérica. Ao assumirmos que o velho Riobaldo se coloca na estrada de sua história de vida em busca de sentido, que irá se construindo na medida em que narra, então, podemos entender que será inevitável, nessa travessia, o encontro do narrador com o universo religioso.

Como apresentamos no início, a travessia de Riobaldo foi articulada em momentos distintos, de encontros com companheiros de viagem. O encontro com o momento da narrativa diante de seu interlocutor silencioso, com a sabedoria das mulheres, com o Compadre Quelemém, com os chefes e com os companheiros jagunços. Como se poderá perceber na sequência, todos os momentos foram marcados por intensa presença de religiosidade e de cristianismo. Por isso, “Armar o ponto dum fato” (ROSA, 2006, p. 300) foi a maneira encontrada pelo narrador de revelar-se e de articular situações antagônicas como a vida itinerante e guerreira de jagunço no passado com a de homem pacato, sedentário, preocupado com o bem e com a religião no presente.

É o que o leitor encontra já nas primeiras páginas do romance. E conforme a leitura vai avançando, temas religiosos, no contexto do cristianismo, como destino, salvação, Deus e diabo, vão aparecendo permitindo-nos entender que a narrativa de Riobaldo é articulada com elementos da religião cristã. A necessidade de compreender a própria existência e administrar os sentimentos diante dos mistérios desse percurso, passa pela busca de Deus, pelo desejo de salvação e pela procura da identidade divina. Mostra-se aberto ao sobrenatural ao referir-se no seu relato ao conforto que todas as formas religiosas trazem: o beber de todas as fontes.

Embora o conteúdo e a forma da sua narrativa sejam influenciados pela sua formação sincrética, que se abre a toda proposta religiosa, podemos perceber, que o sentido religioso da redenção cristã se adéqua ao perfil do narrador pela consciência do sentimento de culpa herdado de sua formação judaico-cristã, ou seja, enquanto realiza a travessia com a sua narrativa, ritualiza, em outro plano, a Paixão do jagunço Riobaldo. Entretanto, sem que se comprometa a presença dos elementos cristãos no relato de Riobaldo, a travessia do narrador não é linear. Como um barco a vela, levado pelo vento, que vai de um lado para outro, titubeando, ele passa ao leitor a natureza ambígua da sua narrativa e, portanto, as desconfiças de sua opção religiosa e de sua necessidade de Deus. Por isso, assume a sua dificuldade no contar por precisar dar conta da ambiguidade marcante de sua personalidade, ironizando o interlocutor – doutor – ao considerar-se ignorante. Além disso, é possível afirmar que o tema do livre arbítrio e do pecado original, portanto, da condição humana antes da Queda e do ideal cristão que busca a recondução da humanidade à graça e à condição plena do livre arbítrio pela ação redentora de Cristo, é um elemento cristão. Esse tema é tratado na reflexão de diversas autoras – Araujo, Albergaria e Rosenfield – de maneiras que apresentam semelhanças e diferenças, e podemos inferir dessas divergências, que a fonte da ambiguidade está na profundidade do texto de Rosa, assumida por essas autoras.

Outros temas cristãos presente no diálogo do narrador com o seu interlocutor silencioso, como o mal, o ecletismo religioso e as crenças da cultura cristã, revelam na divergência da crítica literária o ambiente ambíguo, no qual se situam esses elementos cristãos. Araujo se posiciona claramente a favor do comprometimento de Riobaldo com o modelo cristão, apesar de também afirmar que para ele todas as crenças religiosas equivalem-se. Rosenfield afirma a crítica de Riobaldo em relação aos posicionamentos dogmatizantes e Albergaria assume um ecletismo religioso que amplia a dimensão

salvífica adotada por Riobaldo. Ou seja, mantida a particularidade de cada uma, elas apontam a opção de Riobaldo para uma religiosidade ampla.

Para o tema do mal, Utéza afirma que Riobaldo herdou as crenças da cultura cristã – no caso, a oração de São Bento e a fé de Riobaldo no Senhor Bom Jesus da Lapa, conforme recebeu de sua mãe. Portanto, a ambiguidade presente na forma dessa crítica, leva-nos a entender que, rituais, tradições, promessas e orações, entre tantas, mostram a riqueza de elementos religiosos cristãos presentes no discurso do narrador. Considerando que a travessia de Riobaldo não é solitária e que, no percurso, recebe influências e ensinamentos, como os conselhos do Compadre Quelemém e a sabedoria religiosa das mulheres, então, reconhece-se que temas importantes da tradição religiosa cristã estão presentes nesses ensinamentos. Como Quelemém se apresenta como o representante da doutrina espírita kardecista e mensageiro da Boa Nova cristã, nota-se a sua participação na viagem de Riobaldo, orientando-o para um plano de salvação e para a promessa de um reino de Deus, baseado na redenção cristã e no sacrifício de Cristo. Entende-se dessa relação a presença do cristianismo que fazem parte das crenças do Compadre Quelemém.

Se a travessia de Riobaldo, além do amor e da amizade que recebe das mulheres, também é orientado para a religião, particularmente com elementos do cristianismo, presente em símbolos, orações e rezas, para a aproximação de Deus através da contemplação das suas criaturas, então, infere-se que sua travessia ao lado do feminino, além de transportá-lo para as imagens bíblicas, o impulsiona para as devoções marianas e para o amor de Cristo. No entanto, constata-se a dificuldade de Riobaldo, apresentada pelo seu relato ambíguo, em adotar os ensinamentos religiosos de Quelemém, sobretudo os cristãos e, em assumir como suas as orações e as rezas das mulheres.

É o que podemos perceber através da divergência apontada pela crítica literária. De modo particular, Rosenfield, não vê em Riobaldo um adepto de Quelemém, mas um crítico da sua doutrina, que propõe uma salvação baseada na Boa Nova cristã, fundada no esquecimento dos pecados e no sacrifício redentor, como forma de acesso ao reino de Deus. Para a autora, Riobaldo vê simplicidade e ingenuidade na crença do Compadre Quelemém, contrastando com a complexidade da realidade. Se, por um lado, pode-se inferir a dúvida da crença de Riobaldo provocada pela ambiguidade presente no relato do velho Riobaldo, detectada por Rosenfield, por outro lado, constata-se a presença de elementos cristãos derivados dos ensinamentos dessa crença.



O outro contexto da ambiguidade provocada pela posição divergente da crítica literária está na relação de aprendizado entre Riobaldo e as mulheres, em que a posição de Utéza é a de afirmar que tanto em Nhorinhá quanto nas prostitutas do Verde-Alecrim e no nome de Maria Deodorina da Fé reside a aura divina e imagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento. Em Araujo, a devoção riobaldiana ao amor liga-se a devoção à Maria, à descoberta da humanidade de Deus e à descoberta do amor de Deus através da beleza da Criação, e que a paixão eterna por Diadorim – diante de seu corpo nu no sono da morte – figura a paixão redentora de Cristo, enquanto em Rosenfield a exclusão da dimensão erótica e a castidade estéril fundada no modelo da Virgem deturpam a mensagem cristã e o sentido do amor de Cristo e de sua morte na Cruz.

Contudo, confirmamos que a presença do cristianismo continua mantida no texto. Riobaldo, ao atravessar pelo caminho de sua história de vida, através de seu relato, deixou-se atravessar pelas experiências de poder dos chefes de jagunços, levando-o, como Urutu Branco, também a participar dessa experiência de chefia. Embora pareça ser uma ponte longa, vimos ligações entre as relações de liderança dos chefes com seus jagunços e as que estão colocadas nos evangelhos, ou seja, as de Jesus com os seus discípulos.

A viagem empreendida por Riobaldo pelo sertão, que está dentro de si, conforme afirma ao seu interlocutor, o transporta para o universo religioso presente no início e no fim de cada uma das chefias, pois os elementos religiosos cristãos, do perdão, do senhorio de Cristo, da ressurreição e das devoções ritualizadas nas rezas, facilmente inferidas dos episódios que retratam o comando desses chefes a frente dos seus bandos, levam-nos a compreender a influência do cristianismo no conteúdo da narrativa riobaldiana. No entanto, como toda travessia, essa também se defronta com obstáculos e encruzilhadas, levando-nos a inferir outras possibilidades religiosas para esses chefes, apresentadas pela ambiguidade da narrativa, em que as relações de ceticismo e ecletismo religioso que, por um lado, tiram dessas chefias a via única do cristianismo como opção religiosa, por outro, não esconde o elemento religioso cristão presente na narrativa.

Levando em conta os riscos da travessia, a aventura do narrador consiste em responder para si mesmo: “quem foi que foi o jagunço Riobaldo”? Para percorrer o caminho em direção a essa resposta, Riobaldo conta com a sua vida jagunça, com o caso de Maria Mutema, contado pelo jagunço Jõe Bexiguento e com a conversão do jagunço Joé Cazuzo. Para esses três momentos serão inferidos os seguintes elementos religiosos cristãos: a salvação, o pecado, a fé, a graça, a comunidade, o bem e o

mal. Ou seja, nas encruzilhadas do caminho ou, na ambiguidade do discurso religioso do narrador, nascem as respostas sobre a identidade do velho Riobaldo. No percurso da travessia, em função da manutenção da vida e de evitar os sobressaltos, tantos os jagunços, quanto Riobaldo, enquanto jagunço, celebram o pacto com Deus, um pacto de vida.

Contudo, os paradoxos presentes na ambiguidade da narrativa, promovidos pelas desconfianças de Riobaldo, pelos arranjos nos casos de Bexiguento e pelo arrebatamento de Cazuzo, não nos dão a garantia de que os jagunços possuíam uma fé cristã. Se, por um lado, Araujo enfatiza o tema do segredo que, ao ser revelado, liberta a Mutema do pecado colocando-a no campo da salvação, e, também, explora o tema da comunidade, ao referir-se à comunidade do São João Leão que, por três dias, recebe a visita de padres missionários a fim de orientar a conduta na fé e reavivar o sentimento religioso desse arraial, Utéza, por outro, vê na postura de Jõe a relativização do bem e do mal, colocando em questão o tema do sentimento de culpa derivado de uma religiosidade e de uma moral rígidas, permitindo ao catolicismo oficial a possibilidade de modificar a orientação moral de seus fiéis. Afirma também que o Hermógenes e os seus homens manifestam gestos cristãos em meio aos desatinos da guerra, mas nem por isso se vinculam à filiação divina. Não por acaso, Rosenfield vê que a conversão do jagunço Joé Cazuzo, motivada pela visão da Virgem e, mais tarde, a dedicação de sua vida à religião, é exceção e não regra, pois a violência era a norma do sertão e a regra da natureza do jagunço. No caso de Joé, Bolle explica que há um sentido cultural na passagem de jagunço a sacristão, pois o que importa no sertão é a convivência entre religião e violência. Ou seja, embora a narrativa riobaldiana contenha elementos do cristianismo, de acordo com Utéza, Rosenfield e Bolle, não seria possível derivar desses costumes uma fé cristã dos jagunços, pois a ambiguidade da narrativa impede a objetividade necessária a respeito da religião cristã dos jagunços, afirmando-a apenas através de metáforas e posições divergentes.

A travessia de Riobaldo foi articulada em momentos distintos, de encontros com companheiros de viagem. De início, foi o encontro com o momento da narrativa diante de seu interlocutor silencioso. Em seguida, foi com a sabedoria de Nhorinhá, Otacília, Diadorim e o Compadre Quelemém, seus mestres. Na sequência, foi com a autoridade e a justiça dos chefes Sô Candelário, Joca Ramiro, Medeiro Vaz, Zé Bebelo e Urutu Branco. E por último, o encontro é tão intenso quanto os outros, foi com os companheiros jagunços, de modo particular, com Jõe Bexiguento. Como se pôde perceber, todos os momentos foram marcados ambigualmente por intensa presença de religiosidade e de cristianismo.

## CONCLUSÃO

Conclui-se que a pesquisa desenvolveu descrições e análises sobre a travessia das principais personagens e sobre os elementos cristãos presentes no romance *Grande Sertão: Veredas* que, ora atravessaram existencialmente, o Riobaldo, ora não. O caminho para a construção do texto foi a busca por esses elementos religiosos, tanto os experimentados diretamente por – Tatarana, Urutu Branco e narrador –, quanto os que estavam presentes de uma maneira geral no conteúdo da narrativa, considerando-se a ambiguidade como elemento constante e como pressuposto da interpretação do texto de Rosa.

## REFERÊNCIAS

ALBERGARIA, Consuelo. **Bruxo da Linguagem no Grande Sertão: Leitura dos elementos esotéricos presentes na obra de Guimarães Rosa.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. **O Roteiro de Deus: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa.** São Paulo: Mandarim, 1996.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BOLLE, Willi. **Grandesertão.Br.** São Paulo: Duas Cidades, 2004.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Desenveredando Rosa.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

UTÉZA, Francis. **Metafísica do Grande Sertão.** Trad. J.C. Garbúglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

VIGGIANO, Alan. **Itinerário de Riobaldo Tatarana.** Belo Horizonte: Ed. Comunicação, 1974.

## RELIGIÃO E LITERATURA NOS CONTOS DE WALDOMIRO BARIANI ORTÊNCIO

*Simone Maria Zanotto*<sup>325</sup>

**Resumo:** O Brasil é um país extremamente rico culturalmente. A produção de pequenos e grandes escritores faz com que a nossa diversidade cultural se amplie e seja registrada. Entre esses autores, está Waldomiro Bariani Ortêncio, nascido em São Paulo, mas radicado em Goiás. Ele se apaixonou pela cultura goiana, dedicando-se a registrar esses traços de regionalidade na literatura, na música e nos estudos da culinária, do folclore, da fitoterapia e da filologia. Na maioria de sua coletânea de contos, percebe-se que Bariani faz uma imersão nessa cultura lançando olhares sobre as crenças, os mitos e as lendas locais. Por todo esse contexto, decidiu-se empreender uma pesquisa aprofundada sobre as contribuições do autor em questão para a Religião, Arte e Literatura, sendo esse o objetivo desta comunicação. O método adotado é o exploratório-bibliográfico com análise crítica dos textos do autor. Parte-se do problema da contribuição pungente de Bariani para a compreensão do imaginário religioso-cultural cotidiano de Goiás. Espera-se com esta pesquisa, ampliar o debate sobre figuras importantes da cultura religiosa e traçar caminhos de aprofundamento para uma futura pesquisa de doutorado.

**Palavras-chave:** Religião; Literatura; Cultura popular; Waldomiro Bariani Ortêncio.

### INTRODUÇÃO

As raízes, as tradições e as histórias humanas presentes em grande parte das cidades do interior podem revelar o antropocentrismo inerente à literatura que reproduz a visão dos seres humanos sobre o antropocentrismo, também, presente na compreensão de aspectos divinos e religiosos. Desse modo, a literatura pode dinamizar elementos criativos, que além de representar as relações culturais e sociais, podem combater, por intermédio da narrativa, o esquecimento e a invisibilidade de um povo.

Esta comunicação apresenta elementos da literatura de Bariani Ortêncio, presentes em alguns contos que abordam temas do campo religioso, para futuros debates nas Ciências da Religião. Os textos do escritor nascem de seu contato e da sua paixão pelo universo campesino da alma do sertanejo goiano. As obras de Bariani, que somam mais de 50 livros, são cada vez mais divulgadas pela Ciranda da Arte, em parceria com a Secretaria de Educação de Goiás. A cada ano, é realizado um concurso de produção de textos, artes visuais e cênicas sobre esta literatura, envolvendo milhares de alunos das escolas públicas da região.

---

<sup>325</sup> <sup>325</sup> Mestra em Teologia (FTSA). Docente de Filosofia, Sociologia, Projeto de Vida, Português - Redação, Gramática e Literatura pela SEDUC. (simone.zanotto@seduc.go.gov.br) (<http://orcid.org/0000-0001-5640-9030>).

Foi a partir do contato com esse cenário que esta pesquisa selecionou cinco contos para análise sob uma perspectiva religiosa, uma vez que Ortêncio é um escritor de múltiplas facetas ao escrever sobre regionalidade nos campos literário, musical, gastronômico, folclórico entre outros. Assim, foram escolhidos três contos presentes no livro *Deus fez tudo certo*, escrito em 2019: *Lei da gravidade*, *Patas e bicos dos pássaros* e *Cerrado*. Do livro *Sertão sem fim* (Ortencio, 2011), escrito em 1965, foram selecionados os contos *Cabeça de quimbanda* e *O benzedor de cobras*. Este estudo justifica-se pela importância de enriquecer e ampliar a visão sobre a cultura religiosa presente na sabedoria popular, retratada pelo olhar de Bariani Ortêncio, que valorizou a região goiana e fez questão de registrar os traços dessa cultura para que não caíssem no esquecimento.

### 1 O ROSTO DE BARIANI E DE SUA LITERATURA

Bariani Ortêncio foi uma espécie de homem múltiplo, pois engrandeceu a intelectualidade goiana ao assumir vários ofícios, estudar várias áreas e escrever vários gêneros. O literato é natural de Igarapava, São Paulo. Com 15 anos, chegou com sua família na região de Goiânia em 1938. Terminou o colegial, porém cursou apenas um ano na Faculdade de Odontologia. Trabalhou como alfaiate, foi comerciante, jogador de futebol do Atlético de Goiás, docente de matemática na escola do Liceu, minerador de granito, montador de cerâmica, fazendeiro e compositor (Carneiro, 2009).

Ao se apaixonar pela cultura goiana, dedicou-se a registrar os traços de regionalidade na literatura, na música e nos estudos da culinária, do folclore, da fitoterapia e da filologia (Ortêncio, 2016). Como um cientista autodidata, diplomou-se em registrar um rosto – o do homem simples do campo que produz saberes populares oriundos da escola da vida e, que na sua essência, pode ser considerado um especialista da sabedoria da roça, da pesca e da caça, apesar de ser analfabeto das letras. O sertanejo de Ortencio não é retratado como o personagem *Jeca Tatu* - responsável pelo atraso do país – visto no livro *Urupes* de Monteiro Lobato (2007), mas é representado como uma pessoa expert na flora, na fauna e no receituário medicinal do Cerrado.

O homem simples é inteligente, intuitivo, observador e, mesmo sem estudos, conhece as fases da lua e assim as usa: extraíndo madeira na minguante, terá maior duração, porque não caruncha; nessa mesma fase pie esgota jazidas de argila para que material cerâmico não rache ao secar e ao ser queimado; na lua cheia ele pesca, pois, na nova e na minguante, os peixes estão com os dentes doloridos e não comem a isca do anzol; na crescente ele planta. O homem se orienta, à noite, pelas estrelas, pela posição lua e pelo Cruzeiro do Sul. Isso mostra

que os astros estão atuando na vida e no comportamento do homem simples. A ciência captou esses conhecimentos rústicos e fez estudos baseados neles (Ortêncio, 1998, p.12).

Dessa forma, a literatura e as composições do escritor nascem do contato com grupos folclóricos presentes no encontro de “Folias” em que eram traduzidos os sentimentos de pessoas simples, trabalhadores do campo que tiravam da criação de gado e da agricultura o seu sustento (Bittencourt, 2009). De modo incansável, Ortêncio construiu a memória identitária do povo goiano para as futuras gerações. Ele expôs o falar do goiano, as práticas medicinais do uso das ervas da região e as riquezas da culinária goiana para não perdurarem no esquecimento. As obras mais destacadas são: *A Cozinha Goiana* (Ortêncio, 2005) com mais de 1225 receitas e suas respectivas histórias envolvendo encontro de tradições familiares; o *Dicionário do Brasil Central* (Ortêncio, 2009) com o retrato dos costumes, da fauna, da flora, do trabalho, da religiosidade, dos ditos populares, dos provérbios e “tudo o que representa o rico universo material e espiritual do homem do Brasil Central” (Mota, 2009, p. 51) e a *Medicina Popular do Centro-Oeste* (Ortêncio, 1997). Sua *Cartilha do Folclore Brasileiro* (Ortêncio, 2013) merece destaque, pois tornou-se uma obra de referência nacional.

Os livros escritos pelo autor mostram a magia do regionalismo em diversos tipos de narrativas, que abrangem contos, crônicas, romances regionais, novelas policiais, piadas, causos de pescadores e de caçadores, contos eróticos, fantasmagóricos e de ficção. Do encontro com a cultura popular goiana surgiu infindáveis possibilidades para a construção de personagens e de ambientes que se revelam encantadores no que tange a apresentação desse retrato recuperador da história e da cultura do sertão de Goiás.

## **2 ASPECTOS DE RELIGIOSIDADE POPULAR NA LITERATURA DE BARIANI**

O labor literário de Bariani aprofundou nas histórias contadas e reproduzidas pelo próprio povo que, às vezes, construiu cenários mitológico atrelados a religiosidade fomentadora da concepção de Deus e de seus heróis ou representantes do sagrado. A obra *Deus fez tudo certo* (2019), escrita por Barini, aos 96 anos de idade, revela a magnitude do Criador presente no universo biológico humano, na fauna, na flora goiana e nas relações culturais humanas. Deus é apresentado como o maior pintor do Universo que na sua infinita bondade age de forma justa e sem ressentimentos (Ortêncio, 2019).

No conto *Lei da Gravidade* (Ortêncio, 2019), o narrador personagem é um professor que prende atenção dos alunos com questionamentos importantes sobre a criação, com o objetivo de mostrar a

sabedoria de Deus ao criar o mundo e tudo o que nele habita. Nesse conto, ele traz como exemplo as histórias: *O coquinho e a melancia* e *A andorinha e a vaca*. Na primeira narrativa, um desocupado questiona a justiça divina diante da localização dos coquinhos que ficam no topo dos coqueiros e das melancias que ficam presas nas ramas. Na segunda história, um outro desocupado questiona de modo semelhante a liberdade das andorinhas que voam e o confinamento das vacas nos currais. O conflito nas histórias surge quando cai na cabeça dos protagonistas um coquinho e um excremento da andorinha. A reflexão sobre Deus ser certo e justo aparece de imediato devido ao elemento de proporção: “Na mesma hora ele pediu desculpas a Deus, porque se fosse uma melancia daquelas na sua cabeça, ele não poderia ter pedido desculpa, pois já era!” (Ortêncio, 2019, p.17).

No livro de Monteiro Lobato (2019), *A reforma da Natureza* há uma história semelhante no conto o *Reformador da natureza*. Porém, os protagonistas, Américo Pisca-Pisca e Emília, a famosa boneca de pano, colocam defeitos na natureza e mostram o desejo de reformarem vários aspectos que, para ambos, estava bem incorreto. É provável que Bariani tenha realizado uma releitura do conto de Lobato, porém a criação perfeita, originada de uma lógica Divina, aparece apenas no conto de Ortêncio. O escritor tinha o hábito, desde menino, de reinventar as partes das leituras que ele não gostava (Ortêncio, 2016). As histórias contidas em *Deus fez tudo certo* (Ortêncio, 2019) mostram um período em que o imaginário popular aliava-se às crenças antigas da força divina presente e exercida pela natureza.

No conto *O Cerrado* (Ortêncio, 2019, p.24), a perfeição da obra do Criador aparece na constituição das árvores que resistem ao calor e ao fogo proporcionado pelo homem e pelo tempo. “Vejam como Deus fez tudo certo: todas as árvores do cerrado são retorcidas, têm as cascas e as folhas grossas que é para resistirem ao fogo que, sempre tem gente malvada ateando fogo no mato”. Além disso, os aspectos medicinais desse bioma e dos alimentos são retratados nessa perfeição elaborada por Deus. Ortêncio, traz para o seu universo literário uma experiência que diz muito a respeito daqueles que vivem e contemplam o que a natureza fornece enquanto benção.

Em *Patos e bicos dos pássaros* (Ortêncio, 2019, p.22), Deus fez tudo certo, porque pássaros da região do Cerrado, das proximidades do rio Araguaia e dos Bosques dos Buritis possuem características que resultam em sua sobrevivência. Os socós e os pássaros aquáticos sobrevivem porque há uma logística em cada parte do seu corpo como os comprimentos das pernas e dos bicos. Nessas narrativas, pode-se perceber possíveis semelhanças com aspectos da Teologia Natural oriundos da teologia de Tomás de Aquino na via dos Graus de Perfeição, quando associa a compreensão da perfeição de Deus

a partir da natureza (Frezzato, 2021).

Um outro ponto presente na literatura de Bariani é a discussão da constituição das identidades religiosas construídas por narrativas de um culturalismo regional. A presença da religião reflete um fenômeno marcante a partir da participação do branco, do negro e do indígena na região de Goiás. A narrativa do texto *Cabeça de Quimbanda*, conto do livro *Sertão sem fim* (Ortêncio, 2011), mostra, por meio do protagonista Cristino, um sacristão intolerante que odeia o aparecimento de outras religiões em sua cidade interiorana. De modo rico, Bariani apresenta elementos da umbanda e da quimbanda presentes na religiosidade popular - refletidos na vida cotidiana dos moradores daquela cidade - a disputa territorial entre os líderes desses seguimentos, incluindo, também, o catolicismo.

Ortêncio questiona, por intermédio do conflito da narrativa, os preconceitos e as marginalizações enraizadas contra as religiões afro-brasileiras que foram demonizadas por influência da Colonização Cristã. Ele apresenta a visão captada pela cultura e pela religiosidade popular. A presença de elementos como rituais, danças e oferendas é marcante no conto, que traz, em seu desfecho, o crânio do sacristão intolerante, indo parar no altar em um culto de quimbanda, após o pároco da igreja católica demorar em achar um local apropriado para os restos mortais do defensor da igreja.

O Chico, pelo seu lado, ganhava terreno no combate e, em suas fileiras, contavam-se vários dissidentes umbandistas. Para dar um cunho mais sério e grave, planejou conseguir-se uma caveira, uma cabeça humana para ficar no altar, no centro dos serviços. Reforçando mais o seu propósito, apelou para Exu-das-Sete-Cruzes, encarregado dos portões dos cemitérios; Exu--Tranqueira, Exu-dos-Cemitérios e Exu-das-Sete-Portas, com a proteção dos quais pode entrar livremente no cemitério local e apanhar a única caveira exposta, a cabeça do Cristino. E o coitado do sacristão, cuja vida levou combatendo as outras religiões e as seitas, causa que lhe custara a vida, passou a ser agora, por ironia do destino, a cabeça de um influente altar de quimbanda (Ortêncio, 2011, p.98).

Por fim, em *O Benzedor de Cobras*, Bariani Ortencio (2011) explora a relação entre o sagrado e o profano, na figura de Francisco - o benzedor - que utiliza conhecimentos ancestrais para espantar as cobras que aparecem nas fazendas. Chico Benzedor é visto como um mediador entre o mundo espiritual e o mundo físico. Os trabalhadores rurais confiam, respeitam o seu trabalho e se opõem ao coronel, João Galdino, que faz ameaças ao curandeiro.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Suma daqui, desgraçado! Toma os quatrocentos mil reis! Desaparece, desaparece já da minha vista! Não deve res nenhuma! Some já, já, entendeu?! Leva o resto das cobras, pelo amor de Deus, antes que eu lhe mero uma bala na cabeça e taco fogo nisso tudo aqui! Quero ver cobra aguentar fogo. Já, Já!

Chico Benzedor assobiou, como que a chamar cachorro. As atenções voltaram para um cupinzeiro logo em frente. Foi um pega-*pra*-capar dos infernos: uma urutu preta, com a sua cruz branca na testa, veio como se fosse mesmo um cãozinho dos mais obedientes. Joao Galdino ficou apavorado, sapateando e gritando como um posseso:

-Leva isso daqui, moço! Leva isso daqui! Minha Nossa Senhora! (Ortêncio, 2011, p. 152).

É importante notar que o enredo mostra que o imaginário popular (Wunenburger, 2007; Burke, 1989) determina o que é sagrado e quem deve ser o seu portador. As relações de poder são mostradas por Bariani (2011) de modo que a tradição religiosa e a força do benzedor são legitimadas por seus atos.

### CONCLUSÃO

Diante do que foi exposto de modo breve nesta pesquisa, é possível refletir sobre contribuição de Bariani para a compreensão do imaginário religioso-cultural cotidiano de Goiás. Sendo assim, a literatura desse autor é um rico mosaico que entrelaça a religiosidade, a cultura popular e as reflexões sobre a natureza humana. Seus textos além de narrarem histórias envolventes, apresentam provocações sobre a perfeição e justiça de Deus, sobre a fé e a aceitação das manifestações do Divino que se faz presente no relato das diversas manifestações culturais que compõem o patrimônio e a identidade do povo goiano. Alguns contos são norteados pela dimensão religiosa que é a grande geradora da narrativa.

### REFERÊNCIAS

BITENCOURT, José Luiz. **Bariani**: Jubileu de Diamante. In: BRITO, Elizabeth Caldeira e SANTOS, Nelson. A cultura plural de Bariani Ortêncio. Goiânia: Kelps, p193 – 194.

BURKE, p. **A Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

CARNEIRO, Hamilton. **Literatura goiana na vanguarda nacional**. In: BRITO, Elizabeth Caldeira e SANTOS, Nelson. A cultura plural de Bariani Ortencio. Goiânia: Kelps, 125-127.

FREZZATO, Anderson. **Prolegômenos da teologia natural em Tomás de Aquino**: a possibilidade de um conhecimento racional de Deus. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa –BA, v.21 n.2, p.46-59, junho, 2021.

LOBATO, Monteiro. **A reforma da natureza**. São Paulo: FTD, 2019

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. São Paulo: Globo, 2007.

MOTA, Ático Vila Boas da Mota. **O Folclore Goiano dicionarizado**. In: BRITO, Elizabeth Caldeira e SANTOS, Nelson. A cultura plural de Bariani Ortêncio. Goiânia: Kelps, p. 51-52.

ORTENCIO, Bariani. **A cozinha goiana**. Goiânia: Kelps,2005.

ORTENCIO, Bariani. **Cartilha do folclore Brasileiro**. Brasília: Thesaurus Editora, 2013.

ORTENCIO, Bariani. **Dicionário do Brasil Central**. Goiânia: Kelps,2009.

ORTENCIO, Bariani. **Fonte de sabedoria popular**. DF Letras: a revista cultural de Brasília, v. 5, n. 57/58, p. 12-15, nov./dez.1998 Trecho retirado do livro "Cartilha do Folclore Brasileiro", Prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras em 1986.

ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. **Deus fez tudo certo**. Goiânia: Kelps, 2019.

ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. **Medicina popular do Centro-Oeste**. Brasília: Thesaurus Editora, 1997

ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. **O sertão sem fim**. Goiânia: Editora UFG, 2011.

ORTÊNCIO, Waldomiro Bariani. **Minhas reminiscências**: memorial desde a fundação de Goiânia. Goiânia: Kelps, 2016.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. Trad. Maria Stela Gonçalves. SP: Loyola, 2007.

**EXPLORANDO A DUALIDADE ENTRE MALDADE E RELIGIOSIDADE NO CAUSO  
DE MARIA MUTEA, DE GUIMARÃES ROSA**

*Suzyane Merlo Ramirez*<sup>326</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma análise aprofundada da interseção entre maldade e religiosidade no caso de Maria Mutema, uma das narrativas magistrais de João Guimarães Rosa em "Grande Sertão: Veredas". Ao explorar as complexidades da natureza humana, diante de dilemas éticos e espirituais, a história, situada no vasto sertão brasileiro, desafia as concepções convencionais de moralidade. Guimarães Rosa tece uma narrativa intrincada que revela as nuances da maldade na psique dos personagens, ao mesmo tempo em que examina a religiosidade como uma força redentora. Este caso se torna uma obra-prima que transcende as fronteiras literárias, convidando os leitores a refletirem sobre as complexas interações entre maldade e religiosidade na condição humana, contribuindo, assim, para uma compreensão mais profunda do contexto sertanejo, enriquecendo a literatura universal.

**Palavras-chave:** Guimarães Rosa; Grande Sertão: Veredas; Maria Mutema; maldade; religiosidade; sertão brasileiro; dilemas éticos; conflitos espirituais; complexidades humanas; redenção literária.

## **1 Introdução**

A vastidão do sertão brasileiro, imortalizada na obra-prima "Grande Sertão: Veredas" de João Guimarães Rosa, se apresenta como palco para a exploração das complexidades humanas, destacando-se, em particular, no caso de Maria Mutema. Neste cenário onde o árido se mescla com o místico, a narrativa se desenrola como um fio tecido com maestria, expondo as dualidades fundamentais da existência humana: a maldade que reside nas sombras do coração e a religiosidade que busca iluminar os caminhos obscuros da alma.

Ao longo deste artigo, mergulharemos nas camadas mais profundas desta obra singular, buscando desvendar as sutilezas do dilema ético que permeia o caso de Maria Mutema. Em um contexto em que o bem e o mal entrelaçam-se, o autor conduz-nos por uma jornada complexa, desafiando as preconcepções sobre moralidade e espiritualidade. Segundo Rosenfield (2006), Rosa maneja técnicas variadas que encobrem autores que lhe deram inspiração, porém são a fé e a religiosidade que valoram a via real da crítica rosiana.

---

<sup>326</sup> Estudante de Graduação do 8º período do Curso de Direito. Pontifícia Universidade Católica - PUC Minas. PUC Minas. e-mail: [suzi.mramire@gmail.com](mailto:suzi.mramire@gmail.com)

A história de Maria Mutema emerge como um microcosmo de tensões éticas, cujas escolhas dos personagens revelam a natureza ambígua da maldade humana. Guimarães Rosa, com sua maestria literária, expõe a escuridão que habita até mesmo os corações que buscam redenção, proporcionando um olhar penetrante sobre a complexidade da psique humana. Contudo, o caso não se limita a uma exploração sombria; a religiosidade insinua-se como uma força redentora, oferecendo uma esperança que transcende as circunstâncias adversas. Nesta dicotomia entre maldade e fé, Guimarães Rosa não hesita em desafiar as contradições inerentes à busca espiritual, questionando como a religiosidade pode coexistir com os dilemas éticos que permeiam a narrativa.

## **2 Contextualização do Caso: Uma Jornada Pelos Labirintos da Existência no Sertão Brasileiro**

O caso de Maria Mutema, imortalizado em "Grande Sertão: Veredas" por João Guimarães Rosa, tem como cenário um sertão vasto e implacável, onde a geografia árida serve como um espelho da condição humana. Esse ambiente, moldado por extremos climáticos e desafios cotidianos, não é meramente um cenário para as vicissitudes da narrativa, mas um protagonista silencioso que, por sua vez, contextualiza as escolhas e dilemas dos personagens. (Ferreira; Baggio Filho; Moura, 2023).

Altivo (2021), em "Labirinto de Significados," concebe o sertão, representando uma fronteira entre a civilização e o desconhecido, tece-o como um espaço onde a vida é moldada por uma simbiose indissolúvel com a natureza. A escassez de recursos, o clima implacável e as vastas extensões de terra despovoada não são apenas elementos descritivos; são, antes, elementos que imprimem sua marca na psique dos personagens. É nesse contexto que Maria Mutema emerge como uma figura cuja trajetória é esculpida pelas próprias entranhas do sertão.

A história de Maria Mutema, permeada por tragédias e desafios, ganha profundidade quando vista à luz da interação entre o ser humano e seu ambiente. As escolhas dos personagens, muitas vezes moralmente ambíguas, não podem ser dissociadas das pressões e limitações impostas pelo sertão. O cenário agreste, que tem explorada a beleza ríspida da paisagem, é também palco para a reflexão sobre a maldade e a religiosidade. esse panorama, Guimarães Rosa não apenas situa sua narrativa, mas propõe uma análise metafórica da condição humana. O sertão, com sua imponência e desafios, torna-se um mundo onde a maldade, muitas vezes naturalizada pela dureza do ambiente, encontra espaço para manifestar-se. A religiosidade, por sua vez, emerge como uma resposta a essa adversidade, uma

tentativa de transcendência diante das dificuldades inerentes à vida no sertão. De acordo com Rosenfield (2006), o sertão não é apenas uma realidade geográfica, pois nele há investigação antropológica como cerne dessa região de difícil acesso.

Moebus (2011), na dissertação de mestrado, tenta demonstrar a humanidade do homem retratada no sertão. Segundo o estudioso, a questão do ser vai além do aparente. A riqueza da obra de Rosa traz infinitas possibilidades; a travessia do sertão é vista como ilimitadas possibilidades de resignificação.

A obra, portanto, transcende a simples narrativa e converte-se em uma exploração profunda e multifacetada das interações entre o ser humano e o ambiente, revelando, ao longo dessa jornada literária, os labirintos complexos da existência no sertão brasileiro. Para Rosenfield (2008), Maria Mutema é retratada como a encarnação de uma maldade natural, pois mata o marido sem motivo, sem causa, sem finalidade, sem remorso, nem hesitação.

### **3 Crimes x Redenção**

O clássico da literatura brasileira “Grande Sertão: Veredas”, cuja linguagem rica e peculiar, com expressões típicas do homem do sertão, sobretudo da tradição oral, inclusive com vários registros de provérbios, é um marco da prosa brasileira.

No “causo” de Maria Mutema, narrado por Joe Bexiguento, Guimarães Rosa explicita a maldade do ser humano, trazendo à baila a história da mulher que matou o marido, sem aparente motivação, aplicando ao cônjuge uma dose expressiva de chumbinho derretido no ouvido, durante o sono tranquilo do marido.

Após o assassinato, a mulher pôs-se a frequentar “religiosamente”, ao menos três vezes por semana, a igreja da pequena cidade onde morava, a fim de confessar-se e, assim, buscar a redenção de sua alma. Tal fato, porém, trouxera consequências inesperadas, já que o “santo padre” responsável pela paróquia, após certo tempo das insistentes visitas de Maria Mutema, ficou tão triste e desvalido que morreu ao ser torturado, por Mutema, ao ouvir as falsas declarações de amor, justificando que matou o marido por paixão pelo Padre (Rosenfield, 2008). Ora, a mulher que matara o marido com chumbo derretido no ouvido matou o padre do vilarejo em consequência das reiteradas vezes em que procedeu à confissão de seu crime ao vigário, sumindo da igreja após a morte do sacerdote.

Nesse contexto, pode-se depreender que a morte do primeiro deu-se pelo ouvido e a da segunda vítima da mulher igualmente, já que o padre morreu em decorrência do poder da palavra.

#### **4 A Naturalização da Maldade**

É importante ressaltar que o caso de Maria Mutema propicia um terreno fértil para a exploração da intrigante temática da naturalização da maldade. Guimarães Rosa, habilidoso artífice da linguagem e da psique humana, engendra uma narrativa que transcende as barreiras literárias, adentrando as profundezas do sertão brasileiro para desvelar aspectos essenciais da condição humana.

Rosenfield (2006) analisa que Rosa expressa a tradição brasileira com destaque aos problemas metafísicos: tempo, devir, eternidade, o bem e o mal, a verdade e o absoluto, a essa simplicidade poética dos temas dá-se o conceito de ingênuo.

Nesse contexto, ocorre a naturalização da maldade, pois revela-se como um fenômeno complexo e sutil. Ao longo da trama, testemunhamos a incorporação gradual da maldade à tessitura cotidiana, como se fosse um componente intrínseco da existência no sertão. A amálgama entre as escolhas questionáveis dos personagens e o cenário árido do sertão contribuem para a construção de uma realidade onde a maldade é aceita e, por vezes, esperada.

Esse fenômeno, observado na obra de Rosas, especificamente no caso de Maria Mutema, desafia concepções éticas preestabelecidas. Os personagens, imersos em um universo impregnado pela dureza da vida no sertão, parecem resignar-se à maldade como parte indissociável de sua jornada. A tragédia pessoal de Maria Mutema, permeada por escolhas moralmente ambíguas, ilustra como a maldade pode tornar-se tão arraigada no tecido social que é quase imperceptível, confundindo-se com a própria natureza das coisas.

Rosenfield (2006) destaca que Rosa aborda questões da ordem da filosofia política: questão do mal ou da banalidade do mal, porém sem adentrar diretamente aos problemas filosófico, já que sempre os filtra. Assim, a naturalização da maldade, como explorada por Guimarães Rosa, transcende a narrativa específica de Maria Mutema, tornando-se um convite à reflexão sobre a complexidade da ética em contextos desafiadores.

Esse tópico incita a desentranhar as camadas mais profundas da maldade humana, destacando a habilidade do autor em oferecer uma visão penetrante e provocativa sobre a profunda relação entre o homem, sua moralidade e o ambiente que o circunda. Rosenfield (2006) ressalta que Rosa jamais tentou abordar assuntos religiosos e metafísicos pelo viés dogmático, evitando interpolações ao longo de sua narrativa.

## **5 Religiosidade como Redenção e como Conflito**

Ao entrelaçar elementos espirituais, Guimarães Rosa desafia a dicotomia convencional entre a fé e os dilemas éticos, apresentando uma narrativa rica em matizes que ilustram a complexidade das interações entre o divino e o humano. A religiosidade, em *Maria Mutema*, é apresentada não como um mero componente ritualístico, mas como uma força que permeia a própria essência dos personagens. Maria, em sua jornada de adversidades, encontra na fé uma bússola para navegar pelos territórios áridos da vida. A devoção manifesta-se não apenas como uma série de práticas, mas como uma busca ardente por redenção e significado em meio à dureza do sertão.

A redenção proporcionada pela religiosidade, entretanto, não é isenta de conflitos. Guimarães Rosa, com sua habilidade singular, questiona como a busca pela transcendência espiritual pode coexistir com as sombras da maldade inerente à condição humana. A religião, longe de ser um “remédio” moral, torna-se um campo de batalha onde os personagens confrontam-se com seus próprios demônios interiores, desafiando as convenções éticas e as expectativas espirituais. Com efeito, a narrativa sugere que, no sertão, a religiosidade não é apenas um refúgio seguro, mas também um terreno em que a ambiguidade moral se desdobra. Os personagens, em sua busca por redenção, veem-se diante de escolhas difíceis, ora com a linha tênue entre o certo e o errado ora diante do abismo entre o bem e o mal. A religiosidade, então, não é retratada como uma solução simplista, mas como um desafio constante que instiga a reflexão sobre a natureza humana e suas contradições.

Guimarães Rosa transcende os estereótipos convencionais sobre a fé na literatura ao explorar a religiosidade como redenção e conflito. Ele nos apresenta com uma abordagem matizada que reconhece a profundidade da experiência espiritual, ao mesmo tempo em que não hesita em expor as complexidades éticas inerentes à busca pelo divino. *Maria Mutema*, assim, não é apenas uma figura em busca de redenção, mas um veículo através do qual Guimarães Rosa nos convida a refletir sobre os dilemas universais que permeiam a interseção entre o sagrado e o profano.

## **6 Reflexões Além das Veredas - A Profundidade Insondável de Maria Mutema**

O sertão, Maria Mutema, a maldade e a religiosidade convergem para formar um panorama complexo e multifacetado que nos instiga a contemplar as dualidades inerentes à condição humana.

De forma brilhante, Araujo consegue expressar o tormento do personagem Riobaldo, constatamos que temas filosóficos tão bem explorados no estudo de Grande Sertão: Veredas, que, em análise menos ampla, podem passar despercebidos, ficam evidenciados. As preocupações filosóficas sobre a natureza da identidade pessoal e da autenticidade, discussão sobre moralidade e livre-arbítrio levam a uma compreensão mais profunda da filosofia subjacente à obra de Rosa.

Trazendo a obra Grande Sertão: Veredas para a perspectiva da sociologia e do direito, podemos citar o livro “As formas do falso”, em cujas páginas Galvão (1986), faz um estudo de como as leis são representadas de várias maneiras tanto em Rosa quanto em Os Sertões (Euclides da Cunha), quiçá as obras mais representativas da vida no sertão brasileiro, especialmente através da figura do jagunço, que vive à margem da sociedade e muitas vezes opera fora das normas legais estabelecidas. O protagonista Riobaldo, que é um jagunço, reflete sobre questões de moralidade, justiça e legalidade ao longo da narrativa.

Nessa perspectiva, a relação entre leis e falsidade é analisada, investigação que relembra como as leis (formais ou informais) podem ser manipuladas ou até distorcidas para servir a interesses pessoais ou políticos - pluralismo jurídico presente na sociedade.

A obra, que é rica em contrastes, e mesmo em uso de antíteses, na leitura de Galvão (1986) coloca o jagunço como a figura do homem mais bravo e mais inútil da terra. A autora filosofa sobre a relação entre bravura e inutilidade, palavras que, à primeira vista, não conversam entre si, mas após tecer vários comentários sobre o tema, vai dissecando o assunto e mostrando e demonstrando a grandeza que tais substantivos guardam no contexto, com amplitude de significado.

No capítulo “A lei e a lei do mais forte”, Galvão (1986), trata a lei como algo relativo ao sertão, sujeita à interpretação e aplicação variável conforme o contexto e os interesses dos poderosos locais. Riobaldo e outros personagens frequentemente se veem em situações em que têm que decidir entre obedecer às leis sociais e morais convencionais ou seguir um código de ética próprio, muitas vezes associado à honra e à lealdade dentro do grupo de jagunços.



“Os óculos do direito codificado em normas ideais de conduta refratam a realidade do jagunço, esse vivente tão inútil quanto utilizado” (GALVÃO, p. 21, 1986). Portanto, é possível que em “As formas do Falso”, Galvão (1986), analise como Guimarães Rosa aborda essas questões de legalidade e moralidade dentro do contexto da obra, explorando como os personagens lidam com as leis estabelecidas e como a mentira pode ser usada como uma forma de contornar ou desafiar essas leis.

Barros (2019), trata da constatação de ambiguidade na vida do homem do sertão, o qual é visto ora como útil ora como inútil, sendo a utilidade do sertanejo ligada intrinsecamente a ações de violência. No ambiente do sertão de Rosa, a lei só pode ser imposta por práticas de violência; os jagunços se armam com o objetivo de “garantir” a ordem pública. Nesse contexto, vale o dito popular “manda quem pode, obedece quem tem juízo”.

Ainda com foco na obra de Galvão, podemos citar que a noção de legalidade em Grande Sertão: Veredas é frequentemente desafiada. Um jagunço tipicamente é um fora da lei que vai agindo conforme as circunstâncias que, muitas vezes, desafiam as convenções legais. A narrativa se desenrola em uma região em que muitas vezes os códigos de conduta são determinados mais por relações sociais e acordos informais do que por leis formais, o que propicia um ambiente em que a aplicação da justiça pode ser altamente subjetiva.

## **7 Conclusão**

A naturalização da maldade, entrelaçada com a dureza da geografia sertaneja, desafia-nos a questionar até que ponto as circunstâncias moldam a ética e se a maldade, por vezes, torna-se uma sombra inseparável da condição humana. A religiosidade é apresentada como um desafio constante, uma jornada que envolve não apenas a devoção, mas também a confrontação honesta consigo mesmo.

Assim, ao fecharmos as páginas deste artigo, somos convidados a não apenas admirar a genialidade literária de Guimarães Rosa, mas a internalizar as provocações filosóficas que ele apresenta. A maldade e a religiosidade, entrelaçadas nas veredas do sertão, persistem como reflexões atemporais que ressoam para além das páginas, convidando-nos a explorar as profundezas insondáveis da condição humana.

## REFERÊNCIAS

ALTIVO, M. Ensaios e resenhas labirinto de significados. **Rascunho o jornal de literatura do Brasil**, 2021. Disponível em: <https://rascunho.com.br/ensaios-e-resenhas/labirinto-de-significados/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

BARROS, Vinícius Victor Araújo. “**Viver é muito perigoso**”: as diferentes noções de justiça em grande sertão: veredas. 2019. 103 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

FERREIRA, M. A.; BAGGIO FILHO, H.; MOURA, L. C. **A geografia do Grande Sertão: veredas**. Diamantina: Ed. UFVJM, 2023.

GALVÃO, W. N. **As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade do grande sertão: Veredas**. 2ª edição – São Paulo: Ed. Perspectiva, 1986.

MOEBUS, M. N. N. **Grande sertão: veredas – o Sertão como desvelamento da Condição humana**. Dissertação de mestrado, Montes Claros, 2011.

ROSENFELD, K. H. **Desenveredando Rosa: a obra de J.G. Rosa e outros ensaios rosianos**. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2006.

ROSENFELD, K. H. **Grande Sertão: Veredas roteiro de leitura**. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2008.

UTÉZA, F. **JGR: Metafísica do Grande Sertão**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo. 1994.

## A INFLUÊNCIA TOMISTA E O CARÁTER MÍTICO-TEOLÓGICO DO *INFERNO* DE DANTE ALIGHIERI

Vitor César Zille Noronha<sup>327</sup>

**Resumo:** Dante Alighieri intitulou sua trilogia de *Comédia*, em sentido aristotélico. Focando no primeiro tomo, o *Inferno*, analisamos alguns elementos alegóricos em diálogo com a teologia escolástica. A justiça divina na *Divina Comédia* é influenciada pela *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, lida em perspectiva tomista, que categoriza disposições morais em vício, incontinença e bruteza. A estrutura do *Inferno* e a categorização dos pecados refletem a teologia tomista, onde a graça divina é um dom necessário para a salvação. Dante incorpora a doutrina do livre-arbítrio, essencial para a justiça divina, onde a alma escolhe entre salvação e condenação. O *Inferno* é uma alegoria da justiça divina, com punições respectivas aos pecados cometidos. A influência de Tomás de Aquino é evidente na *Divina Comédia*, onde a estrutura dos círculos segue a hierarquia de culpas e méritos, articulando de modo plástico-literário a relação entre graça e livre-arbítrio como fundamentais para a virtude e a salvação.

**Palavras-chave:** Dante Alighieri; Tomás de Aquino; Graça; Livre-Arbítrio; Inferno.

### INTRODUÇÃO

Dante Alighieri (1265-1321) nominou sua trilogia apenas de *Comédia*<sup>328</sup>, em sentido aristotélico (trata de homens comuns, em oposição à tragédia que trata de nobres, que pode adotar a forma de sátira política ou ideológica), mas a partir do século XVI, por influência de Baccaccio, os editores passaram a intitulá-la de *A Divina Comédia*. De acordo com o próprio Dante, sua obra-prima se tratava de uma comédia, pois começa de forma dramática e terrível no inferno e se concluiu de forma serena e jubilosa no paraíso (Zilles, 1988, p. 58). Trata-se de uma viagem poética de Dante ao além, através de três reinos: inferno, purgatório e paraíso. Cada um, respectivamente, dá origem a um livro. No que tange à presente apreciação, nos concentraremos, na primeira parte, *Inferno*, para analisar mais detidamente alguns elementos alegóricos ali presentes. Para, assim, a partir deles, poder estabelecer um diálogo com a teologia escolástica, especialmente tomista, a partir da qual eles são formulados por Dante.

### 1 CONTEÚDO MÍTICO-TEOLÓGICO

---

<sup>327</sup> Doutorando em Teologia pela FAJE, Mestre em Filosofia pela UFES, Bacharel em Teologia pelo CECATES e em Economia pela UFES. É bolsista FAPEMIG e Presbítero da Arquidiocese de Vitória do Espírito Santo.

<sup>328</sup> Por duas vezes a nomenclatura *comédia* aparece diretamente no próprio texto de Dante (ALIGHIERI, 2000a, p. 119 e 145).

O inferno é formado estratificadamente por nove círculos, três vales, dez valas e quatro giros. A organização apresentada é reflexo da compreensão medieval de que o universo foi criado em círculos concêntricos. Assim, quando Lúcifer caiu do Céu, teria sido precipitado de Jerusalém, na Terra Santa, e ali estaria o Portal do Inferno. Quanto mais perto da superfície, menos graves eram os pecados do penitente, quanto mais perto do centro da Terra, onde se encontrava Lúcifer, mais graves eram os pecados. Portanto, neste último caso também mais distante de Jerusalém, aqui entendida como lugar físico, mas também como Jerusalém celeste, enquanto cidade de Deus.

A justiça divina apresentada por Dante na obra é inspirada na leitura medieval da obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, na qual são apresentadas “as disposições morais a serem evitadas, que são de três espécies: o vício, a incontinência e a bruteza” (ARISTÓTELES, 2002, p. 116). Na releitura dantesca, a alma incontinente tem culpa, mas a culpa é menos grave do que o dolo (má-fé), a vontade de pecar no vício. Não obstante, quando esta vontade se origina da natureza animal, é menos grave do que aquele pecado cometido com inteligência e de forma premeditada. Além disso, é menos grave alguém pecar contra um desconhecido do que contra um conhecido, pois se quebra a confiança e apresenta-se a ele como indefeso. Por isso a traição é considerada por Dante o pior pecado e os traidores estão no último círculo do inferno.

Assim, o encontro com Virgílio é o encontro com a razão, condição necessária da virtude, por isso era necessário este encontro para que Dante pudesse sair da sua selva selvagem. Enquanto Virgílio é expressão de toda a inteligência humana, os valores naturais e a filosofia, se coloca como um caminho necessário para escolher o sentido mais elevado do mundo e das coisas. Não obstante, acima dele está Beatriz, expressão da sabedoria divina e portadora da Revelação. Enquanto Virgílio era a filosofia, Beatriz era a teologia; novamente, do ponto de vista tomista, a teologia era a soberana entre as ciências e a filosofia era serva da teologia. Por isso que Virgílio pode guiá-lo no Inferno e no Purgatório, pois representa toda ciência e saber humano, mas não pode adentrar ao Céu, o que somente se pode fazer com a ciência divina de Beatriz.

## **2 A INFLUÊNCIA ESCOLÁSTICA, ESPECIALMENTE TOMISTA, EM DANTE**

Santo Tomás de Aquino aparece explicitamente no *Paraíso* como figura destacada. Na sua epopeia místico-literária, Dante o encontra no Céu do Sol, o quarto círculo do *Paraíso*, o qual é dedicado aos grandes teólogos e doutores da Igreja. No canto X Dante contempla, juntamente com sua guia Beatriz, um grupo festivo de doze espírito dançando felizes, mas é somente um deles que se destaca dos demais

e apresenta todos os outros aos visitantes, Santo Tomás de Aquino. Em seguida, já no canto XI, faz um belo elogio a São Francisco e em seguida a Santo Domingos. Assim, Dante tributa sua dupla influência a ambas as ordens medicantes, que, segundo ele, tinham um mesmo fim: “Do primeiro direi, fazendo assim/ o apreço de um o do outro compreende,/ pois foi obra dos dois para um só fim” (Alighieri, 2000c, p. 80). Este fim, que é a glória de Deus, importantíssima na obra teológica de Aquino e presumida na construção literária de Dante, como veremos a seguir. Compreendida como fim, mas também como princípio, como fica explícito no momento do encontro de ambos: “Olhando para seu Filho e para o Amor/ que um, como o outro, eternamente inspira,/ o inefável Primeiro Valor” (Alighieri, 2000c, p. 71).

A obra de Santo Tomas teve notória influência em Dante, mas, a rigor, ele o lia com “inteligência de artista”, isto é, não somente “captando em profundidade fina e acertadamente a letra”, como também “acompanhando a justa compreensão das teses filosófico-teológicas do Aquinate com um vasto panorama de visões plásticas” (Sambataro, 2021, p. 25). Tal influência aparece lapidarmente na estruturação da obra prima de Dante. O Doutor Angélico já havia dedicado atenção nas *Sentenças* sobre o *Inferno*, o *Purgatório* e o *Paraíso*, estabelecendo claramente que “a cada estado dos pecadores deveria corresponder um lugar distinto de expiação”<sup>329</sup> ou, ainda, “existem diferentes quantidades de recompensas e punições de acordo com as diferenças de culpa e mérito”<sup>330</sup> (Aquino, 2019). Não por acaso, tais estágios salvíficos – os propriamente condenados, os que estão se purificando para a salvação e os terminantemente salvos – são plasmados literariamente em cada um dos três tomos da *Divina Comédia*. Não obstante, em cada um deles também há uma hierarquia interna, segundo um escalonamento de culpa e mérito, que se equiparam exatamente à teologia de Santo Tomás de Aquino.

A teologia tomista, aquela que fundamenta a construção artística de Dante, compreende a graça como dom gratuito e imerecido de Deus. Ela não pode ser conquistada através de méritos humanos, mas o ser humano pode cooperar com ela, o que é indispensável para a sua salvação. Assim, somente através da graça, o ser humano pode participar da vida divina. E se uma pessoa morresse sem ser batizado e, portanto, sem ter recebido a graça santificante através do Sacramento do Batismo? Ele responde, ainda nas *Sentenças*, que sem o batismo, “se alguém morrer em pecado original”, mas apenas com “pecado venial”, “nenhum dos receptáculos atribuídos a ele seria apropriado”. Em outras palavras, não seria

---

<sup>329</sup> *Sentenças* IV, d.45, q.1, a.3, arg.6.

<sup>330</sup> *Sentenças* IV, d.45, q.1, a.3, arg.7.

apropriado ir para o inferno, o purgatório ou o paraíso. Portanto, “é certo que ele não estaria no Paraíso, uma vez que carece de graça”; “igualmente, não estaria no Purgatório, porque lá só há penas temporais, enquanto a ele é devida uma pena perpétua”; “do mesmo modo, não estaria no Inferno dos condenados, pois carece de pecado mortal”. Assim sendo, concluiu: “é necessário considerar um sexto receptáculo”<sup>331</sup> (AQUINO, 2019). Justamente, esse lugar escatológico é colocado por Dante no primeiro círculo do *Inferno*, no qual aparece o *Limbo*. Isto é, no limbo as almas não contemplam a Deus, que é a felicidade plena e a visão beatífica, mas vivem na felicidade natural, pois não têm pecado mortal pessoal para serem condenadas e, concomitantemente, não foram alcançadas pela graça de Cristo para serem salvos. Seguindo a regra, Aquino e Dante convergem, um em linguagem propriamente teológica, o outro em poética.

Se a obra-prima de Dante é estratificada segundo a resposta humana à graça, excetuando o limbo, como já vimos, então é útil recorrer à compreensão de Santo Tomás sobre a relação entre graça e livre-arbítrio. Podendo, assim, compreender como se dá nele a noção de mérito e culpa, fundamental para Dante estruturar cada círculo dos três estágios salvíficos, que garante a soberania de Deus no ato salvífico, mas, ao mesmo tempo, deixa espaço para o ser humano cooperar com Ele. Assim, segundo a *Suma Teológica*, a graça é dom sobrenatural doado por Deus e infundido no ser humano, que excede suas capacidades naturais e lhe permite alcançar o bem eterno (AQUINO, 2010c, p. 867). Mesmo que a graça “não se identifica com a virtude. Ela é disposição anterior às virtudes infusas das quais é o princípio e a raiz” (AQUINO, 2010c, p. 872). Assim, se a virtude é uma disposição para o que é perfeito, moldando-se a natureza humana através da prática das virtudes, as virtudes adquiridas aperfeiçoam o ser humano e podem ser conquistadas de acordo com a razão natural, já as virtudes infusas são recebidas como dom. Não obstante, as virtudes adquiridas também preparam o ser humano, apesar de não serem dado suficiente, para receber a graça e, por meio dela, doada exclusivamente por Deus, adquiriram as virtudes infusas que o prepara para a natureza superior, a divina. Portanto, o livre-arbítrio coopera com a graça e por meio dela chega às virtudes que a mera natureza humana não pode adquirir por si mesma, necessitando de recebê-la pela graça. Tendo dito isso, resta a questão, como fica o mérito do ser humano? Essa resposta é fundamental para se entender a apropriação da teologia tomista presente na *Divina Comédia*, pois nessa lógica é que as personagens se encontram em algum lugar das três partes – inferno, purgatório ou paraíso –, em algum dos trinta e

---

<sup>331</sup> *Sentencias* IV, d.45, q.1, a.3, arg.6.

três cantos, hierarquizados numa crescente de vícios e virtudes, sendo os primeiros a negação dos segundos. Assim, nos responde Santo Tomás: “A graça, por intermédio das virtudes é o princípio da ação meritória, como a essência da alma por intermédio de suas potências é o princípio de suas ações” (Aquino, 2010c, p. 874). Alegoricamente, especifica a mesma questão: “a graça é comparada à vontade, como o motor em relação à coisa movida, como é a comparação do cavaleiro e do cavalo, e não como o acidente em relação ao seu sujeito” (Aquino, 2010c, p. 874). Portanto, quanto mais a vontade se deixa conduzir pela graça, mais vive segundo a virtude e, portanto, mais tem mérito. Assim, não há mérito salvífico algum sem a graça, bem como o livre-arbítrio precisa de colaborar com ela para que haja uma vida virtuosa.

Quando analisamos o poema sacro de Dante, portanto, não observamos somente uma ordem muito específica no seu sentido estrutural, isto é, uma opção plástico-literária que ordena seu desenvolvimento de modo lógico-estratificado. Observamos ainda, numa leitura mais atenta, a hierarquia de valores através das categorias morais que bebem da ética aristotélica e da filosofia escolástica – a rigor, da primeira através das lentes da segunda. Assim sendo, o método escolástico está ali presente, através da sua estrutura típica – *quaestiones, sed contra e respondeo* –, intentando sempre a síntese entre fé e razão. Claramente, lá estão as mesmas categorias morais, não exatamente enquanto categorias filosófico-teológicas, mas sim plástico-literárias. Não obstante, em ambos os casos, a ordem se dirige sempre a um fim, a uma ordem superior, uma ordem que se explica e justifica desde esse fim, que é Deus.

Na *Divina Comédia*, Dante apresenta um princípio fundamental que organiza e dá sentido a toda a realidade: a Glória de Deus como o fim que move o universo. No início do *Paraíso*, ele escreve: "A glória do Senhor, que tudo move,/ no Universo difunde-se e esplandece/ onde mais, onde menos se comprove" (Alighieri, 2000c, p. 13). Esse conceito, de claríssima origem escolástico-tomista, é reafirmado no final do mesmo tomo: "já a minha ânsia, e a vontade, volvé-las/ fazia, qual roda igualmente movida,/ o Amor que move o Sol e as outras estrelas" (Alighieri, 2000c, p. 234). Nesse último trecho da *Comédia*, fica claro que o poeta já não se movia pela sua vontade, mas o próprio Deus – o Amor que move o Sol e as outras estrelas –, tal como se move uma roda. Isto é, Deus aparece como causa do movimento, mas também como fim do mesmo movimento. Por isso, tal concepção não é tão tributária a aristotélica, que via Deus como motor imóvel de todo o real, mas não propriamente como fim do mesmo real. Isso só pode ser acrescentado através da visão tomista, que

considera a noção cristã de providência, na qual a moção de Deus não somente cria e coloca em movimento, mas também pela sua graça conduz a um fim, do qual Ele mesmo é a origem e tudo é conduzido para a sua glória. Isto é, como nos diz Santo Tomás na *Suma Teológica*, “a vida eterna é um fim que ultrapassa a natureza humana”. Assim sendo, “o homem, por suas forças naturais, não pode produzir as obras meritórias que estejam proporcionadas à vida eterna”. Então, conclui que “precisa-se de uma força superior, que é exatamente a força da graça” e que “sem a graça, o homem não pode merecer a vida eterna” (Aquino, 2010c, p. 852). Deus é Amor, e esse Amor é o sentido último pelo qual tudo existe. Não apenas cria, mas também atrai todas as criaturas de volta a si como fim último. Não apenas move, mas atrai a todos no mesmo movimento a si. Assim, a realidade tem uma inclinação natural para Deus, um desejo inscrito no coração humano. Isso é experimentado por Dante no seu itinerário literário, mas também místico-espiritual, na *Divina Comédia*.

## CONCLUSÃO

Dante faz uma preciosa síntese dos mitos antigos, seus deuses, personagens e heróis, à luz da concepção cristã medieval de mundo. Brillantemente toda esta releitura da cultura antiga é conformada com a mais avançada teologia medieval. A *Divina Comédia* é um tratado místico e artístico sobre o destino do homem, através da descrição da peregrinação de Dante pelos três reinos do além, vai aprendendo com Virgílio (razão humana e filosofia) e Beatriz (razão divina e teologia) a condição humana no mundo presente. Suas paixões políticas, nacionais e cristãs não prejudicam tal objetivo, mas ao contrário dão o brilho e a vivacidade do enredo, que apesar de antigo permanece novo. É uma obra do mundo medieval, mas transcende o mundo medieval; é uma poesia admirável, mas sem perder uma lucidez profunda; é uma síntese esplendorosa da ciência, religião e filosofia medieval, mas não é apenas uma síntese; é expressão da doutrina católica medieval, especialmente tomista, mas não é doutrinária; é muito situado no seu tempo sócio-histórico, mas tem abrangência universal. Sem dúvida, uma obra a ser lida, relida, conhecida, estudada, admirada e atualizada. O caráter mítico-teológico de suas imagens plásticas, bem como o modo pelo qual bebe como fonte e estabelece diálogo com a teologia escolástica, ainda permanecem um inesgotável tesouro estético, místico, literário e – por que não? – teológico.

## REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno**. São Paulo: Editora 34, 2000a.



ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Purgatório**. São Paulo: Editora 34, 2000b.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Paraíso**. São Paulo: Editora 34, 2000c.

ALIGHIERI, Dante. **Convívio**. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

ALIGHIERI, Dante. **Monarquia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

AQUINO, Tommaso. *Scriptum super Sententiis* [Sentenças]. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/snp4045.html>, 2019. Acessado em: 08 jun. 2024.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Volume 1: Parte I – questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2010a.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Volume 2: Parte I – questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2010b.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Volume 4: I seção da II parte: questões 49-114. São Paulo: Loyola, 2010c.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

BÁRTOLI, M. Principios fundamentales de la enseñanza cristiana en la «Divina Comedia»: la recepción de Tomás de Aquino en la obra de Dante. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 79, n. 305, p. 1549–1570, 2024.

BOCCACCIO, G. **Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante**. Bari: Laterza & Figli, 1918

BOSI, Alfredo. **O Ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CHESTERTON, Gilbert. **San Francisco de Asís**. Buenos Aires: Lohlé, 1988.

FRANCO ÚNIOR, **Hilário**. O poeta que amava o amor: o discurso de Dante Alighieri. *Ler História*, São Paulo, n. 11, 1997.

HOLMES, George. **Dante**. Lisboa: Dom Quizote, 1981.

SAMBATARO, Patricia. Dante y la Escolástica. **Revista Chilena de Estudios Medievales**, Santiago, n. 20 (2021), p. 19-33.

ZILLES, Urbano. A DIVINA COMÉDIA DE DANTE ALIGHIERI, **Letras de Hoje**, n. 3, Porto Alegre, 1988.

# GT 13



**Protestantismo**

# GT 13

## **Coordenação:**

Dr. Ricardo Bitum - Mackenzie

## **Ementa:**

O GT Protestantismos visa oferecer uma visão abrangente sobre o Protestantismo, desde suas origens até suas manifestações contemporâneas, abordando aspectos históricos, teológicos, sociais e culturais. A inclusão de Teologias protestantes decoloniais (teologias do sul) representa um passo essencial para compreender a diversidade e a riqueza do pensamento teológico protestante à luz dos desafios contemporâneos globais. Esta temática visa explorar como o Protestantismo e suas diversas expressões teológicas respondem e contribuem para o diálogo e a prática em contextos afetados pelo colonialismo e pela necessidade de decolonização, bem como por perspectivas originárias do Sul Global. As Teologias Decoloniais surgem como uma crítica ao legado do colonialismo na construção do conhecimento teológico e na prática da igreja. Elas buscam dismantlar as estruturas de poder que marginalizam vozes não europeias e não ocidentais na teologia cristã, propondo uma releitura da fé cristã a partir das perspectivas dos povos historicamente oprimidos pelo colonialismo. Esta abordagem enfatiza a importância de reconhecer e valorizar os contextos culturais e históricos específicos na interpretação da fé cristã, promovendo uma teologia que seja verdadeiramente global e inclusiva.

**PRESENÇA LUTERANA: UM SACERDÓCIO QUE CAMINHA PARA O TERCEIRO  
SÉCULO NO CONTEXTO BRASILEIRO**

*Fabiano Schmidt*<sup>332</sup>

**Resumo:** Intitulada como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a IECLB, Igreja de Jesus Cristo no país, é formada por comunidades e pessoas filiadas a ela. Ela anuncia o evangelho, acolhe todas as pessoas sem distinção, promove o amor, a paz e a justiça na sociedade brasileira e no mundo. Professa a sua fé no evangelho que oferece perdão, vida e salvação e confessa essa mesma fé no trino Deus. Essa pesquisa, no entanto, buscará identificar a importância de resgatar o sacerdócio geral de todas as pessoas que creem, principalmente no que diz respeito, à formação de lideranças para a celebração dos sacramentos e momentos litúrgicos. A ênfase desta pesquisa é em torno das pessoas leigas, que possam auxiliar na formação de lideranças e na motivação dos trabalhos comunitários dentro dos mais diversos contextos da IECLB, assim como, teólogos formados e teólogas formadas pelas instituições que possuem vínculo com a IECLB, com sua formação acadêmica, bíblica e teológica, que podem ser inseridos e inseridas nas atividades das comunidades luteranas no Brasil, assim como o apóstolo Paulo e muitos outros personagens importantes na tarefa de dar continuidade no sacerdócio das pessoas que creem, fora inserido na sua época. Se torna preciso e urgente pensar sobre o conceito do sacerdócio geral em sua dimensão teológica, prática e social de todas as pessoas que creem visando compreender seu papel e sua importância na dinâmica para o funcionamento das atividades comunitárias. Em torno de atuais inquietações que motivam esta pesquisa dentre elas encontram-se, o ministério leigo e sua vivência entre as pessoas luteranas, a importância de resgatar o sacerdócio geral, como as comunidades cristãs estão valorizando os dons das pessoas que se colocam a serviço da comunidade, para a IECLB os teólogos não ordenados e teólogas não ordenadas são ferramentas de testemunhar a missão de Deus. A mesma está sendo realizada a partir de mapeamento bibliográfico e coleta de materiais de fonte primária e secundária. Os resultados, de certa forma bibliográficos coletados até então, mostram a dificuldade que existe em capacitar e preparar lideranças comunitárias, para a prática de momentos litúrgicos, principalmente, em caráter emergencial, que são demandas em campos missionários e comunidades que perpassam momentos comuns da continuidade e assim, trocas de campos ministeriais, processo que leva alguns meses, podendo se entender para um ou mais anos.

**Palavras-chave:** Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; formação; lideranças; celebrações; emergências

---

<sup>332</sup> Bacharelado em Teologia pelas Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Pós-graduação em Ministério Eclesiástico na IECLB pelas Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Mestrando em Teologia pelas Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Integrante do grupo de pesquisa “História do Cristianismo na América Latina” sob a responsabilidade do Prof. Dr. Wilhelm Wachholz e “Lutero e a Teologia da Reforma” (LUTER) sob a responsabilidade do Prof. Dr. Eduardo Sales de Lima, com o qual registro minha gratidão pela cooperação na escrita deste artigo. Contato: [fabiano@estudante.adl.org.br](mailto:fabiano@estudante.adl.org.br).

## **Introdução**

O mundo moderno do qual vivemos, tem se destacado pela intensa fragilidade e escassez nas relações de cuidado. O cuidado é fundamental e necessário em cada uma das relações, seja entre as pessoas ou com toda criação. Como um todo do qual somos, “nós seres humanos não somos criaturas solitárias e autossuficientes” (Oliveira, 2018, p. 91). E é por isso que “viver é mais que existir, viver implica cuidar-se e cuidar, num movimento relacional que transcende o trabalho necessário à sobrevivência” (Oliveira, 2018, p. 32). Um dos espaços para exercer esse cuidado, é o espaço comunitário dentro da IECLB, através do sacerdócio geral.

O sacerdócio geral de todas as pessoas que creem, principalmente seu conceito, é de fundamental importância para compreender as bases teológicas que moldam muitas denominações religiosas cristãs, inclusive a IECLB. Oferecem assim, uma compreensão profunda da fé e das crenças que influenciam e interferem nas práticas religiosas e nas estruturas eclesiais.

No entanto, mediante a notável preocupação com o surgimento da crise de vocação de pessoas leigas para auxiliar nos processos de cuidado na IECLB, como teólogos formados e teólogas formadas por instituições que possuem vínculo com a mesma, é importante pensar de que modo essas pessoas, a partir do imenso e intenso conhecimento que possuem podem se inserir nos mais diversos contextos comunitários presentes no Brasil.

### **1 IECLB: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**

No início do século XIX, a Europa estava passando por uma série de crises políticas e econômicas, incluindo guerras napoleônicas, instabilidade política e mudanças econômicas. Muitas pessoas estavam buscando melhores oportunidades de vida em outras partes do mundo.

O Brasil, que se tornou independente de Portugal em 1822, começou a incentivar a imigração europeia para colonizar e desenvolver suas terras. A partir de 1824, o governo brasileiro começou a promover a imigração alemã, oferecendo terras gratuitas e outras vantagens. Os primeiros imigrantes luteranos alemães chegaram em 1824 e se estabeleceram principalmente no sul do Brasil, nas províncias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

No ano de 1817, próximo ao Mar Báltico, surge uma província na Prússia, nomeada Pomerânia. Uma região marcada pelo solo úmido, arenoso e fértil, banhado por rios e lagos. Com a unificação da Alemanha, em 1871, a Pomerânia se tornou um dos Estados do Império Alemão até o ano de 1945. Todavia, com o fim da II Guerra Mundial (1939-1945), a Pomerânia deixou de existir no mapa europeu. Com o Tratado de Potsdam (Rölke, 2016), a Alemanha ficou com a parte da Pomerânia Anterior, e a Polônia com a Pomerânia Posterior (Stur, 2018).

A agricultura predominava na região da antiga Pomerânia. Destacavam o cultivo da batata-inglesa, da cevada, da beterraba, do centeio, do trigo e do fumo, com a prática da horticultura e a criação de animais de pequeno porte. Manifestavam, assim, a íntima relação que os pomeranos e as pomeranas tinham com a terra, o seu cultivo, o mesmo pode ser dito em relação a fé e às superstições (Stur, 2018).

A situação das sucessivas guerras na primeira metade do passado século foi criadora de muita miséria, destruição e frustração. Muita gente perdeu sua terra, suas casas e demais bens, inclusive parentes e família; a oferta para migração e começo novo em novas áreas foi bem-vinda. Por outro lado, a possibilidade de migrar foi uma solução para os muitos presos dos quais o governo tinha que se livrar nesta época de pós-guerras (Gaede, 1978, p. 3).

Mediante esta situação, surgiu um forte movimento de pomeranos e outros imigrantes contrários à Nova Agenda de Ofícios Religiosos, que decidiram emigrar da Pomerânia, por não poderem confessar sua fé livremente e nem celebrar os cultos. Muitos desses, no entanto, procuraram a permissão do rei para poderem emigrar. O rei da Prússia concedeu a permissão mesmo sendo contra esse movimento. Em 1839, um grupo constituído por 570 colonos embarcou no porto inglês de Liverpool, em direção aos Estados Unidos (Rölke, 2016).

Neste meio tempo, existia uma intensa burocracia para impedir a emigração. Após o cumprimento de todas as exigências legais, aqueles e aquelas “sem cidadania” viajavam até o Porto de Hamburgo para o embarque. Contudo, existiam “brechas” criadas por agenciadores para facilitar a emigração dos pomeranos, mesmo não tendo todos os documentos exigidos pelo Governo. Para os agenciadores, não embarcar emigrantes saudáveis significava perda de dinheiro (Stur, 2018).

Os movimentos de emigração não ocorreram apenas para os Estados Unidos em 1839. Houve grupos que foram para a Austrália, Estados Unidos, Canadá, Brasil, Chile, Guatemala e África do Sul. No Brasil, esses grupos foram para os estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Minas Gerais,

Espírito Santo, Paraná e Rondônia (migração). A motivação deu-se por conflitos internos e pela invasão estrangeira, em busca de melhores condições de vida.

## **2 A chegada em terras brasileiras e os desafios**

Os imigrantes luteranos trouxeram consigo sua fé e tradições. Eles fundaram comunidades e igrejas luteranas, que se tornaram centros da vida social e religiosa. As primeiras comunidades luteranas foram estabelecidas em cidades como São Leopoldo, Novo Hamburgo e Blumenau.

Ao longo do século XIX e início do século XX, a imigração luterana continuou, com muitos imigrantes se estabelecendo em outras regiões do sul do Brasil, como Paraná e Espírito Santo. As comunidades luteranas cresceram e se diversificaram, estabelecendo escolas, hospitais e outras instituições sociais e culturais.

Hoje, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) é uma das maiores denominações protestantes no país. As comunidades luteranas continuam a ser uma parte vibrante e ativa da sociedade brasileira, contribuindo para a diversidade religiosa e cultural do Brasil.

Esta contextualização sobre a IECLB (Igreja evangélica Luterana no Brasil), quer também ser uma base para que assim possamos compreender o papel de lideranças luteranas nas comunidades luteranas e nas demandas sociais e culturais que fazem parte dos contextos brasileiros onde se vive a prática da fé protestante no Brasil e na América Latina.

## **3 Todos os Crentes são Sacerdotes?**

Lutero argumentou que, através do batismo, todos os cristãos se tornam sacerdotes. Isso significa que não há uma classe especial de pessoas (o clero) com acesso exclusivo a Deus ou com a autoridade exclusiva para ministrar os sacramentos e interpretar as Escrituras.

Todos os crentes têm a responsabilidade de compartilhar e ensinar a Palavra de Deus, bem como de cuidar uns dos outros. Isso democratiza a fé cristã e coloca a responsabilidade espiritual nas mãos de todos os membros da comunidade, não apenas dos líderes religiosos.

O sacerdócio geral promove uma visão de comunidade baseada na igualdade. Todos os membros da igreja têm o mesmo status espiritual e são chamados a servir uns aos outros.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Assim como Lutero ensinou, a IECLB e outras igrejas luteranas no Brasil enfatizam que todos os crentes têm acesso direto a Deus, sem a necessidade de intermediários. Isso é refletido nas práticas de culto e na teologia da igreja.

Sendo assim, o conceito de sacerdócio geral de todas as pessoas que creem é um tema fundamental na teologia cristã, oferecendo uma compreensão inclusiva e participativa do papel de cada indivíduo na prática religiosa. Ao longo dos séculos, a ideia do sacerdócio geral tem atravessado diversas interpretações teológicas e apresentado desafios e oportunidades.

Essa pesquisa se ocupa com a análise do conceito de sacerdócio geral em sua dimensão teológica, prática e social de todas as pessoas que creem visando compreender seu papel e sua importância na dinâmica para o funcionamento das atividades comunitárias. No entanto, torna-se necessário a reflexão de forma crítica e cautelosa, em torno das seguintes e atuais inquietações: o ministério leigo está sendo vivenciado entre as pessoas luteranas? Onde acontece esse agir de Deus, somente através de ministros ordenados e ministras ordenadas? O que é sacerdócio geral de todas as pessoas que creem? Qual a importância de resgatar o sacerdócio geral? A Educação Cristã Contínua é vivenciada nas comunidades? O que é a formação de lideranças? Qual a importância de formar lideranças nas comunidades da IECLB? O que é ministério eclesial? O que é vocação? De que forma, a comunidade cristã pode valorizar os dons das pessoas que se colocam a serviço da comunidade? Qual a visão que a IECLB tem de teólogos não ordenados e teólogas não ordenadas? De que forma essas pessoas não ordenadas podem contribuir com o trabalho da igreja no Brasil?

No entanto, mediante a notável preocupação com o surgimento da crise de vocação de pessoas leigas para auxiliar nos processos de cuidado na IECLB, como teólogos formados e teólogas formadas por instituições que possuem vínculo com ela, é importante pensar de que modo essas pessoas, a partir do imenso e intenso conhecimento que possuem podem se inserir nos mais diversos contextos comunitários presentes no Brasil.

Mesmo com as tecnologias presentes em quase todos os lugares, na grande maioria, não é possível chegar com acessibilidade às pessoas que precisam de apoio, consolo e orientação no momento de perda, de angústia e morte ao seu redor e no contexto familiar. Esses sentimentos podem contribuir e desencadear no crescimento de transtornos psíquicos na população. Momentos, onde também, a igreja e a espiritualidade podem ser afetadas.

Para este momento de dificuldades, faz-se necessário refletir sobre a práxis pastoral da igreja e dos locais de cuidado da pessoa humana. Levando em consideração que a teologia pastoral pode operar um valioso papel para a igreja e principalmente para as pessoas que precisam do cuidado através do sacerdócio geral de todas as pessoas que creem. Porém, a ausência de pessoas capacitadas para esta função gera uma grande preocupação para ministros e ministras, como para as pessoas que são membros das comunidades luteranas no contexto brasileiro.

### **Conclusão**

Em suma, se faz urgente e necessário, pesquisar sobre o sacerdócio geral de todas as pessoas que creem, não apenas para o entendimento teológico, mas também para a compreensão das implicações práticas e sociais dessa doutrina dentro das comunidades religiosas, oferecendo um olhar aprofundado sobre a relação entre crença, identidade e prática religiosa.

A pesquisa é de cunho bibliográfico baseado na análise das referências bibliográficas, documentos de fontes primárias ou secundárias sobre a temática que abrange a problemática da pesquisa. A metodologia usada perpassa por mapeamento bibliográfico e o da própria coleta de material, dos quais são realizadas comparações desses materiais, visando construir conceitos e respostas embasadas cientificamente.

### **Referências**

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Constituição da IECLB**. Porto Alegre/RS, 2010.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão [1520]. In: **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016. v. 2, p. 277-340.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Vocação e profissão**: reflexões teológicas e práticas sobre o ministério na igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2020. 72 p.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Nossa fé, nossa vida**: guia da vida comunitária na IECLB. Nova ed., rev. e ampl., 12. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016. 44p.

GAEDE NETO, Rodolfo. **Os pomeranos no Estado do Espírito Santo**: seu passado, sua situação atual, um desafio para a Igreja. São Leopoldo, 1978. 35 p.

RÖLKE, Helmar R. **Raízes da imigração alemã**: história e cultura alemã no Estado do Espírito Santo. Vitória, ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016. 621 p.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

STUR, Carlos Rominik. **Pomeranos**: os primórdios da colonização e a importância da religiosidade na formação da cultura pomerana no Espírito Santo e Minas Gerais. Vitória, ES: Gráfica e Editora GSA, 2018. 378 p.

## GENTRIFICAÇÃO DE IGREJAS PENTECOSTAIS: UMA REFLEXÃO SOBRE METODOLOGIAS CIENTÍFICAS E O USO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL<sup>333</sup>

*Natália Fernandes Mororó\**

**Resumo:** As pesquisas acadêmicas voltadas para o fenômeno social da religião são constituídas por artigos científicos, livros teóricos, análises de campo, observações, entrevistas, questionários e diversos métodos que asseguram a consistência e veracidade do estudo em questão. Contudo, nos últimos anos, a utilização da inteligência artificial como apoio metodológico tem sido alvo de debates dentro da academia. Esta comunicação tem como objetivo principal comparar as semelhanças e nuances encontradas em estudos realizados por pesquisadores da área do fenômeno religioso, localizados em plataformas como o Google Acadêmico, com pesquisas feitas pelo ChatGPT. A problematização da busca englobará o tema “gentrificação das igrejas pentecostais e seu público-alvo”. Espera-se que esta comparação revele reflexões sobre as limitações do uso de inteligência artificial na pesquisa acadêmica sobre religião, como também sua eficácia. Além disso, este estudo pretende contribuir, de alguma maneira, para a discussão sobre a integração de novas tecnologias nas ciências humanas, incentivando uma reflexão sobre como esses métodos podem complementar ou não as abordagens tradicionais e ampliar a compreensão dos fenômenos religiosos contemporâneos.

**Palavras-chave:** Metodologia Científica; gentrificação; pentecostais; IA.

### Introdução

Os fenômenos religiosos vêm ganhando destaque nas pesquisas acadêmicas para a compreensão de diversos fatores da sociedade, há numerosas áreas que os estudam, como é o caso da Ciências Sociais, Filosofia, Psicologia e Teologia, abordando uma diversidade metodológica que cada área proporciona. Convém destacar que é majoritário entre as áreas de estudos científicos coletar pesquisas teóricas e ir, em alguns casos, a campo. Recentemente, há reflexões sobre a utilização das inteligências artificiais nos estudos acadêmicos como uma ferramenta de apoio metodológico, isso pelo fato do questionamento de sua aplicabilidade e eficácia nas ciências humanas.

Este trabalho tem como tentativa explorar essas questões com a problemática da “gentrificação das igrejas pentecostais e seu público-alvo”, comparando a produção de conhecimento acadêmico tradicional baseados, sobretudo, em referências teóricas que utilizam de dados empíricos, com os

---

<sup>333</sup> *O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.*

\* Graduada em Ciências Sociais e Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. É membra do grupo de pesquisa “Religião, Linguagem e Cultura” e “Ética, política e religião: questões de fundamentação”, ambos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: nf.mororo@icloud.com

resultados gerados pelo ChatGPT. Ao longo da construção desta tentativa pode-se perceber que as respostas do tema em questão caminham para uma similaridade, contudo, será pontuado como a inteligência artificial não recorre ao uso de referenciais teóricos, mas contextualiza de maneira ampla as implicações negativas e os aspectos positivos da gentrificação de igrejas.

Como objetivo específico este estudo gira em torno das potencialidades e limitações da IA em reproduzir ou complementar o rigor metodológico esperado em pesquisas acadêmicas, particularmente na Ciências da Religião. Para tanto, o resultado é uma análise comparativa entre as conclusões de estudos conduzidos pela antropóloga Cristina Rocha e demais pesquisadores sobre o tema encontrado na plataforma Google Acadêmico, com as respostas obtidas por meio da inteligência artificial, ChatGPT. Ao construir esse panorama, espera-se identificar semelhanças e divergências nos resultados e estimular uma reflexão sobre o uso que tecnologias como a IA podem desempenhar nas pesquisas sobre os fenômenos religiosos.

## **1 O conceito de Gentrificação**

A fim de aproximar a noção de infraestrutura religiosa com a noção de reformulação da política urbana, foi pesquisado em artigos acadêmicos disponíveis na plataforma Google Acadêmico, definições do conceito de “gentrificação”. Em síntese, pode-se compreender gentrificação como um processo geográfico e político iniciado no final de 1980. Isso pois, cidades de todo o mundo, essencialmente as metrópoles industriais, passaram a controlar seus ambientes para uma forma “mercadológica” de gerenciamento, estimulando um crescimento econômico. Conforme aponta David Harvey (1989), havia projetos de renovação urbana que buscavam atrair novas atividades e pudessem impactar positivamente na economia. Com esse objetivo em mente foram construídos restaurantes, espaços poliesportivos, parques temáticos, centros de convenções, shopping centers sofisticados e hotéis para estimular uma “competição” urbana entre as atrações do “capital”. Nas palavras de Harvey (1989, p. 32, tradução nossa) “reforçar a imagem da cidade através da organização de espaços urbanos espetaculares tornou-se um meio de atrair capital e pessoas [...] num período (desde 1973) de competição interurbana intensificada e de empresariamento urbano”.

A gentrificação pode ser definida como um processo socioespacial que implica em diversas reestruturações urbanas e uma delas é a migração de uma nova classe social para os centros urbanos devido a sua proximidade com os valores culturais consumistas implantados. Conseqüentemente,

ocorre uma valorização imobiliária desses locais centrais que culmina no afastamento e desalojamento da classe social operária ou classe de baixa renda.

Se a reestruturação que iniciou agora continua na sua atual direção, nós podemos esperar por importantes mudanças na estrutura urbana [...]. A conclusão lógica da reestruturação atual [...] seria a de um centro urbano dominado pelos profissionais-executivos, pelas funções financeiras e administrativas, residências das classes média e média alta e mais os serviços necessários a estas classes tais como hotéis, restaurantes, comércio, cinema e cultura [...]. O corolário disto seria um desalojamento substancial da classe trabalhadora para os velhos subúrbios e a periferia urbana (Smith, 1986, p. 32, tradução nossa).

Com a definição do conceito, cabe o questionamento: a gentrificação diz respeito somente a uma mudança na estrutura urbana (que resulta no distanciamento da classe operária dos centros da economia urbana)? Ou a gentrificação se estende para além disso?

Ademais, a gentrificação é resultado do sistema capitalista na pós-modernidade que reconfigura os espaços socioespaciais, perfis de pertencimento e até mesmo o espaço religioso. Não obstante, Harvey aponta que nesse sistema há uma necessidade de um ambiente físico compatível com a sua própria imagem econômica, fazendo com que o espaço geográfico e sua infraestrutura se tornem um espaço materializado e de certa forma mais “afetuoso” para as novas classes que habitam naquele espaço. Em síntese, a distinção entre classes sociais e “marcação” (ou presença) territorial recorrente do processo de gentrificação se estende de diversas formas, e entre elas está presente a vida religiosa e seus modos infraestruturais.

## 2 Gentrificação das “Churches”

Com a transformação dos ambientes socioespaciais derivado da gentrificação, pesquisadores analisam que as igrejas também se incluem nesse processo de afastamento de uma classe e a inclusão de outra, muito pelo fato de serem “diferentes” em seus modos de adoração e os perfis socioeconômicos. Um exemplo de instituição religiosa que mais se “enquadra” nesse conceito é a *Hillsong Church* que se tornou um fenômeno religioso global. Em especial no Brasil, os jovens pertencentes a essa denominação são em sua maioria de classe média-alta e assimilam a infraestrutura dessa igreja quase como uma distinção de classes sociais.

De acordo com Cristina Rocha (2016, 2021a, 2021b) as infraestruturas que a *Hillsong* aprimora em seu ambiente de implantação perpassa por “edifícios de igrejas inteligentes, paisagens sonoras modernas e mídia digital. [...] essas infraestruturas comunicam sucesso, excitação, modernidade e

cosmopolitismo a um público brasileiro de classe média alta que aspira romper com as tradições pentecostais que atendem aos pobres e se tornam cidadãos globais” (Rocha, 2021b, p. 247). A antropóloga concorda com outros pesquisadores da área que afirmam sobre a *Hillsong Church* ser uma mega igreja que promove um estilo de vida para além do consumismo, chegando a atrair jovens que vivenciam uma subcultura urbana pós-moderna. Desse modo, a instituição religiosa cria, de certo modo, uma geografia de pertencimento aos jovens de classe média-alta por incorporar estéticas, design, práticas e localizações do mundo “secular”.

Rocha ao se atentar na aplicação do termo “infraestrutura” em seus textos, explica que essa noção é uma combinação de estudos de mobilidade e de religião material. A autora menciona a importância de refletir sobre a infraestrutura e o seu modo de trazer modernidade para além das criadas pelo Estado (estradas, monumentos e edifícios – como apontada mais acima), e compreender que há uma infraestrutura religiosa que provoca os mesmos efeitos de afetividade. Em outras palavras “em relação às estruturas estatais, as infraestruturas religiosas também ‘dominaram a imaginação [...] [e] vir a representar a possibilidade de ser moderno, de ter futuro’” (Rocha, 2021b, p. 249, tradução nossa). Nesse sentido, a *Hillsong* e todos os seus elementos de infraestruturas (desde localização e seus produtos no mercado como músicas e roupas) dá aos brasileiros de classe média-alta “um sentimento de pertencimento a uma comunidade global, rica e bem-sucedida, à medida que se separam das formas e materialidade dos pobres do país” (Rocha, 2021a, p. 13, tradução nossa). No cenário brasileiro é explícito a preferência da classe média-alta com a *Hillsong Church* e outras igrejas que se inspiraram em seu modelo, muito pelo fato do local em que estão localizadas e o modo ritualístico que se diferencia de igrejas pentecostais tradicionais.

A logística geográfica contribui e provoca um sentimento de pertencimento a paisagens urbanas e de modernidade para seus membros.

Antes da pandemia de Covid-19, quando todas as suas atividades passavam a ser on-line a Hillsong São Paulo realizava seus cultos de domingo no Villagio JK, uma boate frequentada por jovens e profissionais de classe média alta da cidade. Localizada na Vila Olímpia, um bairro de luxo perto do centro financeiro desta cidade global, a discoteca está nas imediações de restaurantes, hotéis, bancos, corporações e um centro comercial. Em noites diferentes dos domingos, Villagio JK hospeda bandas, bem como funções privadas para corporações multinacionais, bancos e escolas exclusivas. A arquitetura do local reflete seu público exigente: possui um telhado retrátil sobre a área de estar do teatro; um jardim no último piso; corredores, quartos e móveis bem projetados; e uma fachada preta inteligente. Aos domingos, antes de cada um dos cinco cultos da igreja, o estacionamento lotado e as filas de jovens que serpenteiam ao redor do quarteirão não são tão cheias em noites de eventos seculares. Os congregantes e seus pastores também se vestem com trajes semelhantes aos clientes seculares

do local: jeans de marca, camisas polo e de grife, camisetas e regatas e vestidos da moda (Rocha, 2021b, p. 250, tradução nossa).

Ao resgatar pontos importantes como a escolha de localizações da *Hillsong Church*, é perceptível que seu público-alvo é a classe média-alta. Segundo Brenneman e Miller (2016, p. 83), a estrutura física construída pela igreja comunica os valores e significados particulares de quem a frequenta, assim como para aqueles que nunca nem entraram nela, mas tiram suas conclusões com base nos membros frequentadores, design e a arquitetura do edifício.

A metodologia científica aplicada nesses estudos levantados em grande parte feito por Cristina Rocha se constituiu em trabalho de campo já em consolidação por mais de cinco anos, na Austrália e no Brasil. Foram feitas coletas de dados e entrevistas com os fiéis da *Hillsong Church* e membros que se inspiraram nela para construir suas igrejas. Há ainda a inclusão do método bibliográfico que aprimorou o conhecimento sobre os termos “cristianismo cool”, “modernidade” e as “distinções sociais”, além das observações e etnografias feitas pela autora.

## 2.1 Gentrificação de Igrejas pela inteligência artificial

Ao que concerne a IA foi utilizado a plataforma ChatGPT, direcionando-a a seguinte pergunta: “Me ajude a expandir uma ideia de gentrificar de igrejas”. A definição e contextualização que a plataforma gerou foi:

**Gentrificação de Igrejas** refere-se ao processo pelo qual igrejas em áreas urbanas, muitas vezes em bairros de baixa renda ou historicamente marginalizados, são transformadas ou substituídas para atender a um público mais abastado e moderno. Esse fenômeno pode ocorrer de várias maneiras e ter diferentes implicações sociais, culturais e econômicas.

**Conclusão:** A gentrificação de igrejas é um fenômeno complexo que reflete as mudanças urbanas e sociais mais amplas. Enquanto algumas igrejas conseguem se adaptar e prosperar, outras podem enfrentar desafios significativos. A chave está em encontrar um equilíbrio que preserve a identidade e a missão original da igreja, ao mesmo tempo em que abraça as oportunidades trazidas por uma população em mudança.

Após essas definições, a resposta da plataforma alongou-se ao explicar o fenômeno e dividiu em três partes com explicações sobre os “fatores contribuintes”; os “Impactos Culturais e Sociais” e os “Exemplos práticos”:



**Quadro 1:** Consequências da gentrificação de igrejas

Fatores Contribuintes: Desenvolvimento Urbano	Impactos Culturais e Sociais	Exemplos Práticos
<p><b>Renovação Urbana:</b> Em muitas cidades, a renovação de bairros antigos pode levar ao aumento do valor dos imóveis, resultando em uma população mais rica e muitas vezes menos diversa.</p>	<p><b>a. Alteração da Identidade Religiosa</b></p> <p><b>Mudança nos Estilos de Culto:</b> Igrejas podem adaptar suas práticas para atrair a nova população, adotando estilos de culto mais contemporâneos ou "worship", que se alinham melhor com os gostos da classe média alta.</p> <p><b>Perda de Tradições:</b> Práticas e tradições que eram importantes para a comunidade original podem ser desvalorizadas ou abandonadas.</p>	<p><b>a. Transformação Física</b></p> <p><b>Reforma de Edifícios:</b> Igrejas históricas são renovadas para atrair um público mais moderno, com melhorias estéticas e tecnológicas.</p> <p><b>Venda de Propriedades:</b> Algumas igrejas podem ser vendidas e convertidas em outros tipos de espaços, como condomínios de luxo ou espaços comerciais.</p>
<p><b>Pressão Imobiliária:</b> Igrejas localizadas em áreas em crescimento podem ser vendidas ou remodeladas para outros usos, como residências de luxo, restaurantes, ou espaços culturais, caso não consigam manter o espaço devido ao aumento dos custos.</p>	<p><b>b. Inclusão e Exclusão</b></p> <p><b>Inclusão Aparente:</b> Igrejas podem parecer mais inclusivas e abertas, mas na prática, podem alienar os antigos frequentadores ao mudar suas linguagens e práticas para atender a novos membros mais afluentes.</p> <p><b>Exclusão Econômica:</b> Com o aumento dos custos, algumas igrejas podem introduzir taxas para eventos ou serviços que eram anteriormente gratuitos, excluindo membros de baixa renda.</p>	<p><b>b. Mudança nas Práticas</b></p> <p><b>Cultos e Atividades:</b> Mudança no horário dos cultos para atender aos novos moradores, introdução de novas atividades e programas que atendem aos interesses da nova população.</p> <p><b>Linguagem e Estilo:</b> Adaptação da linguagem usada nos serviços religiosos para refletir um público mais educado e urbano</p>

Fonte: Elaboração própria a partir de respostas geradas pela Inteligência Artificial (CHAT GPT).

Ao final das contribuições sobre o tema, a plataforma sugeriu novas formas para expandir as pesquisas e os debates sobre o conteúdo questionado. Indagou se a partir das sugestões fornecidas é possível chegar a uma visão mais abrangente e crítica sobre o fenômeno da gentrificação de igrejas, destacando suas complexidades e implicações positivas e negativas. As sugestões para as pesquisas foram: “Estudos de Caso”: Analisar exemplos específicos de igrejas que passaram por processos de gentrificações em

*diferentes cidades; “Impactos de Longo Prazo”: Investigar como a gentrificação de igrejas afeta a coesão comunitária e a identidade religiosa a longo prazo e “Políticas Públicas”: Discutir o papel das políticas urbanas na preservação de espaços religiosos e na promoção da inclusão social.*

### **Considerações Finais**

O campo da Ciências da Religião é constituído por áreas interdisciplinares que promove o diálogo do fenômeno religioso e o compartilhamento de diversas metodologias acadêmicas. Este estudo por se tratar de científico e de âmbito acadêmico resgatou as idas ao campo relatados por Rocha e demais pesquisadores que concluíram, por meio de entrevistas, referencial teórico e observações que, para os jovens cristãos de classe média-alta, há uma possibilidade de se criar uma identidade cristã aceitável em relação ao mundo secular com o advento da gentrificação. Importante mencionar que por muito tempo a sociedade e o ambiente acadêmico adotaram “um estigma de classe associado ao pentecostalismo, uma religião que historicamente foi adotada pelos setores pobres e inferiores da classe média” (Rocha, 2021a, p. 13, tradução nossa). Com isso, chega-se à conclusão de que a gentrificação não se limita somente aos espaços socioespaciais materiais, se expande para a espiritualidade, afeto e a sentimentos de pertencimento e exclusão entre as classes sociais.

Ao se tratar da inteligência artificial, a plataforma escolhida possibilitou a ampliação da visão sobre a gentrificação e as igrejas evangélicas. O ChatGPT evidenciou o recorte da distinção de classes, o que está presente nos estudos elaborados pelos acadêmicos relatados. Por isso, pode-se afirmar que a utilização da IA ajuda a sintetizar a discussão da literatura, porém, não há menções de estudiosos da área, ou mesmo, indicações de locais bibliográficos que pudesse contribuir para a temática. Há sugestões de como enriquecer o debate sugerindo: estudos de casos; observação de longo prazo e acompanhamento as políticas públicas. Todas as sugestões apontadas foram notórias e essenciais para os pesquisadores da religião levantados através do Google Acadêmico. Em síntese, não se tira a possibilidade de que a Inteligência Artificial pode servir como um apoio nas revisões bibliográficas, ajudando com hipóteses de formações de pesquisas emergentes.

**Referências**

BRENNEMAN, R.; MILLER, B. When Bricks Matter: Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings. **Sociology of Religion** 77 (1), 2016. p. 82–101.

HARVEY, D. **The condition of Postmodernity**: na enquiry into the origins of cultural change. Oxford: Publishers, 1989.

ROCHA, C. A Megaigreja Hillsong no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional entre o Brasil e a Austrália. **Plural**, 23(2), 2016, p. 162-181.

ROCHA, C. Cool Christianity: The Fashion-Celebrity-Megachurch Industrial Complex. **Material Religion**, 2021a. p. 1-24.

ROCHA, C. Global Religious Infrastructures: The Australian Megachurch Hillsong in Brazil. **Social compass**, 68(2), 2021b, p. 245–257.

SMITH, N.; WILLIAMS, P. Alternatives to orthodoxy: invitation to a debate. In: SMITH, N. e WILLIAMS, P. (orgs.). **Gentrification of the city**. Londres, Allen e Unwin, 1986.

## MODA SECULAR E SEUS PARADOXOS ESTÉTICOS: OS IMPACTOS DA GLOBALIZAÇÃO SOBRE O SAGRADO PENTECOSTAL

Rosa Maria Pereira de Melo<sup>334</sup>

**Resumo:** Por que os usos e costumes sagrados da moda tornam-se obsoletos no meio pentecostal, mas são tão supervalorizados no mundo secular? O objetivo deste artigo é discutir as mudanças na tradição pentecostal assembleiana, na relação com a moda, considerando seu crescimento, sua pluralidade denominacional, a influência da globalização e a carência de peças modestas disponíveis para o consumo de mulheres pentecostais, especificamente de denim, à mercê de um mercado de moda que investe bilhões em novos *designs* de passarelas, além de seduzir com as novidades dos cosméticos, procedimentos no corpo e roupas cada vez mais ajustadas à pele. Para este trabalho foi utilizada a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de imagens de produtos, partindo de referenciais da psicologia junguiana e do pentecostalismo clássico. O sagrado puritano no vestuário vem perdendo espaço, vive-se numa época de relativismos e escândalos porque a moda aguça o olhar e desejos desregrados de consumo, sendo já possível a qualquer hora certa imersão virtual no Metaverso através de *avatars*, e no cotidiano imitar performances de personagens de jogos, a exemplo do mundo dos *cosplays*. Estrelas de cinema paralelamente às cantoras evangélicas, são as novas *influencers* de moda, em contrapartida vem aumentando as patologias ansiosas para se encaixar no corpo fabricado, dessacralizado e bricolado.

**Palavras-chave:** usos e costumes; moda; globalização; sagrado; dessacralização

### INTRODUÇÃO

Como referencial teórico: serão usados os conceitos de Mircea Eliade: “sagrado e profano”, para apresentar a importância dos usos e costumes sagrados e como está concebida a ideia de “santo” na atualidade pelos evangélicos pentecostais clássicos. Discute-se que o ensino da santidade representa uma importante forma de resistência contracultural, inconsciente à massificação e dessacralização da moda; manifesta nas zelosas expressões de antigas lideranças: “crente tem que ser diferente”, “mundo e igreja não se misturam”, “roupas de crente”, “crente mundano”; repercutindo positivamente sobre a integração emocional e espiritual das pessoas em suas comunidades, no viver com modéstia e simplicidade. “De uma perspectiva cristã, poder-se-ia dizer igualmente que a não religião equivale a uma nova ‘queda’ do homem: o homem a religioso

---

<sup>334</sup> Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduada em Psicologia e Licenciada em História, ambos pela Universidade de Pernambuco (UPE). Especialista em História (UPE). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5548594919295133> Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3270-6326> E-mail: [rosamariapsi2011@hotmail.com](mailto:rosamariapsi2011@hotmail.com)

teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de compreendê-la e assumi-la; [...]” (Eliade, 1992, p. 101).

## 1 A SANTIFICAÇÃO DO CORPO NA DISCIPLINA DOS USOS E COSTUMES DA ASSEMBLEIA DE DEUS

Na perspectiva assembleiana, o mundano provoca a profanação do santo<sup>335</sup>, a exemplo do uso de elementos da moda “hipermoderna”, para utilizar um conceito cunhado por Lipovetsky (2020), exacerbando valores da época atual. A moda contemporânea absorve temas religiosos e os dessacraliza, porém, a moda é uma categoria do religioso. “As decorações corporais ou artefatuais não têm a beleza e a sedução como únicas finalidades. Nas culturas de costumes, os adornos do corpo revelam a posição social, a idade [...]” (Lipovetsky, 2020. p. 136).

### 1.1 Usos e costumes santos

A santidade aqui abordada tem sua base na categoria sagrado do universo judaico-cristão. A Bíblia é a base dos usos e costumes santos, aqui considerados sagrados, separados para o culto. “A fonte transbordante do qual o homem religioso bebe é o *numinoso*, este é o núcleo central do sagrado [...]. Apresenta-se sob a forma do mistério, [...]” (Crotti, 2019. p. 45). No Novo Testamento, o corpo é um templo para honrar a Jesus e testemunhar seus ensinamentos. Jonathan Edwards *et al.* (2020, p. 4) afirmaram que “[...] ao longo de mais de dois milênios de história da Igreja, a santidade sempre foi, e permanece sendo, a vocação de todos os salvos e não pode ser negociada por qualquer valor ou doutrina ‘da moda’.”

Os usos e costumes fazem parte do legado cultural de qualquer povo e grupo social, servem para o identificar e para mostrar o que se acha pertinente. Estão carregados de ensinamentos e regras que julgamos necessárias para coesão e sobrevivência cultural. São pensados a partir de um fundamento moral e religioso, conscientes ou inconscientes agem no campo simbólico.

---

<sup>335</sup> No Antigo Testamento, a palavra “santificar” tem, frequentemente, o significado de separar, o que significa tomar algo anteriormente comum, que poderia ter sido legitimamente destinado a usos comuns, e colocá-lo à parte para servir somente a Deus. Isso era, então, chamado santificado ou santo. Tomemos como exemplo em Êxodo 13:2 — “Consagra-me todo primogênito”. EDWARDS, Jonathan; SPURGEON, Charles Haddon; WESLEY, John; WHITEFIELD, George. **Grandes pregadores falam sobre santidade**. Publicações Pão Diário, 20 de jun. de 2020, p. 49.

É importante salientar que o Pentecostalismo tem sua base nos Movimentos de Santidade e consagração da Rua Azusa, tendo os seus principais divulgadores os missionários daí oriundos, chegando ao Brasil por volta de 1910. A Assembleia de Deus vai ter início a partir de 1911, com destaque para a inclusão feminina nas atividades ministeriais, classes e etnias. A evangelização repercute nos usos e costumes da sociedade brasileira. Nesse período, tem-se um intenso processo de industrialização mundial enquanto os missionários, no Brasil, fazem uma incursão nos subúrbios, numa época que se valoriza a coleta da borracha, no Pará.

## 2 O PARADOXO DA MODA E SEUS TRAUMAS ESTÉTICOS

Os estilos de vestes da década de 1910, período da chegada e desenvolvimento do pentecostalismo, até 1990, passam por diferentes momentos: da explosão da moda no cinema e passarelas, e acontecimentos políticos; que influenciaram o modo da mulher religiosa vestir-se. Gilles Lipovetsky (2020, p. 59) diz que: “As roupas têm diversas funções, mas uma dentre elas é diminuir a sinalização sexual. Mesmo as sociedades que gozam de uma grande liberdade de costumes dissimulam a região genital dos homens e das mulheres.”

Mesmo tendo o *jeans*<sup>336</sup>, a princípio, propósitos inclusivo e eclético, existe uma escassez de saia de denim evasê, em modelagem de trapézio, a preferida de Jacqueline Kennedy, para mulheres evangélicas tradicionais e outros perfis de mulheres, formais e executivas. A peça é muito procurada por ser um tecido basicamente de denim, grosso podendo disfarçar as curvas, livre de transparência, preferido por sua versatilidade e possibilidade de pudor, além de trazer um aspecto muito jovial até para consumidoras de mais idade.

É importante considerar a padronização do mercado da moda em saias com suas modelagens impositivas, repetitivas e desconstrutivas da moral cristã, sendo cada vez mais escasso o estilo modesto, religioso e cultural. Com isso, se eleva os valores pela quantidade de tecido usado, simplicidade e escassez desse produto, sendo mais acessível em *sites* de grandes marcas que exploram em valores por essa carência. Todavia, populariza-se os estilos de saias: sereia e lápis, muito ajustado ao corpo, onde

---

<sup>336</sup> “No século XXI, o *jeans* continua a percorrer seu caminho próprio em busca de inovação, aprimoramento tecnológico e ousadias estéticas, acompanhando as tendências de moda, atingindo também o universo das artes visuais. E, dentro das premissas contemporâneas da moda, é ideal para os trabalhos de customização e reciclagem associados à moda inclusiva, moda circular e moda limpa dentro dos fundamentos da sustentabilidade”. BRAGA, João. **História da moda**: uma narrativa; ilustrado por Adilson Euzébio. 11 ed. São Paulo: D’Livros Editora, 2022, p. 163.

se dar muita ênfase às regiões erógenas e às curvas femininas, contrariando antigas doutrinas e disciplinas ascéticas pentecostais, de castrações libidinal e egóica.

## 2.1 A rebeldia da calça comprida na Assembleia de Deus

A calça<sup>337</sup> é um importante elemento de desconstrução de regras do puritanismo dado ao enfoque as silhuetas do corpo, referencial midiático e subjetividades embutida. O uso da calça comprida tem sido relativizado, por isso tende a ser a peça mais usada fora do espaço do templo assembleiano, devido a sua acessibilidade e variedade no mercado, uma vez que a tendência da moda moderna se baseia na desconstrução da tradição, imposição progressista, erotismo e feminismo. “Ganhou força na moda masculina a partir de 1953, graças ao filme O selvagem (*The Wild One*, dirigido por *László Benedek*), estrelado por Marlon Brando, que usava uma calça comprida *jeans*, uma *T-shirt* branca e uma jaqueta [...]” (Braga, 2022, p. 160).

A calça comprida é a peça da discórdia até hoje no mundo pentecostal, pois o seu uso esteve relacionado a masculinização e sensualização. Foi aderida pela sua versatilidade para o trabalho e uso de bicicletas. Sua adoção está ligada a também a rebeldia de jovens, emancipação da mulher e sua participação em atividades antes realizadas apenas por homens. “O *jeans* ficou então mais associado às roupas de lazer do que às roupas de trabalho. Mais do que isso, o *jeans* ficou vinculado ao comportamento jovem e, especialmente, como identidade de rebeldia e transgressão” (Braga, 2022, p. 162). Sua adesão ao corpo e marcação das formas femininas, ainda são motivos de resistência quanto ao seu uso no meio pentecostal.

## 2.2 Os traumas estéticos

‘Convém ressaltar que “nenhum setor se reinventa tanto como o da moda” (Revista Vogue Brasil, novembro, 2021, p. 25). Popularmente, o tradicional é “velho”, e é a cada dia mais ridicularizado e desprezado, as linhas de expressão do rosto e toda forma de decadência do corpo são disfarçadas, sendo a idade omitida. Mas há a vantagem do retorno às origens culturais na moda, a memória e a história têm seu valor de redenção. “Brigando pela sobrevivência e hegemonia, em função da

---

<sup>337</sup> “Na virada dos anos 1960 para 1970, surgiu o modelo boca de sino, ou pata de elefante, que muito marcou época e comportamento juntos aos *hippies*, além dos bordados nas calças e o acréscimo das nesgas nas laterais inferiores externas das pernas. Durante a nova década, inúmeros outros modelos foram aparecendo, sobrepondo-se ao modelo tradicional de corte reto e cinco bolsos: *baggy*, *semibaggy*, *clochard* etc. Nesse período, surge o famoso “*jeans com lycra*”, da junção do denim com fios de elastano”. BRAGA, João. **História da moda: uma narrativa**; ilustrado por Adilson Euzébio. 11 ed. São Paulo: D’Livros Editora, 2022, p. 162-163.

competitividade, as empresas não podem existir sem publicidade, que se tornou o nervo do comércio. [...] A publicidade tem, hoje, uma penetração muito grande em todas as atividades” (Santos, 2012, p. 40).

Com isso, visa-se problematizar os efeitos das mudanças nos usos e costumes primordiais e identitários da Assembleia de Deus. O que caracterizaria, de fato, o pentecostalismo clássico hoje? Seria necessário a rememoração da história coletiva do grupo e a revisitação de suas antigas doutrinas e disciplinas? E um investimento maior em ilustração para os adolescentes (*ethos* ilustrado) de seus heróis desbravadores? Dado a influência do *design* dos *games*, animes e mangás. “[...] um mundo físico fabricado pelo homem, cuja utilização, aliás, permite que o mundo se torne esse mundo confuso e confusamente percebido. [...] se produz a história humana que é a verdadeira responsável pela criação da torre de babel em que vive a nossa sociedade globalizada” (Santos, 2012, p. 17).

Na minha pesquisa de tese vem sendo utilizado Maurice Halbwachs para falar da falta valorização da memória coletiva, uma vez que ocorre certo desaparecimento de inferências culturais do mundo pentecostal, sobretudo no mercado de moda modesta para a mulher de tradição puritana, situação que a obriga a seguir tendências descoladas do mercado *fashion*, sem muito discernir as ideologias intrínsecas. “A memória coletiva se distingue da história pelo menos sob dois aspectos. É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência [...]” (Halbwachs, 1990, p. 81).

### 2.3 O corte químico do “véu”

O cabelo é uma parte do corpo muito valorizada, mas vem sendo dilacerado. Há uma série de produtos e procedimentos no mercado que vêm sendo experimentados. Todavia, o mau uso tem causado efeitos traumáticos, mexendo com a autoestima da mulher, o chamado corte químico é um exemplo que leva à perda total ou parcial do cabelo.

O cabelo, no mundo puritano, tinha um valor simbólico, a base para uniformidade cultural cristã era o texto bíblico: “[...] o cabelo foi dado no lugar do véu” (I Co. 11:15). Atualmente, vem sendo muito subestimado, pois há um aumento da procura por alisamentos e cortes de estrelas entre as pentecostais. Entretanto, têm peso no feminismo e culturas tradicionais, o corte curto simboliza liberdade e igualdade de gênero. Além disso, o cabelo virgem e longo é muito caro no mercado para



produção de perucas e apliques de mulheres que querem fazer diferentes penteados da moda e aumentar a feminilidade. As heroínas arquetípicas de jogos e princesas de contos de fadas, nesses casos, são alguns referenciais reproduzidos.

### 3 O INCONSCIENTE NA MODA METAVERSO

Para Freud, o fator biológico libidinal regia todo o psiquismo, emergindo na forma de conteúdo inconsciente nos sonhos e nas neuroses paralisantes. Para Jung, isso seria uma redundância absurda. Era preciso considerar fenômenos oriundos da alma e do espírito, marcas em dimensões mais profundas. Para isso, elaborou a Teoria dos Arquétipos, dos padrões que se repetem, aqui refiro ao simbolismo da moda e dos jogos.

A semelhança entre personagens mitológicos que ressurgem no coletivo, no cinema e na literatura em diferentes tempos, é impressionante, mesmos deuses e demônios com roupagem e trajés novos. Também existe uma conexão entre o mundo das artes, estética, mitologia e tecnologias. “[...] psicologia é mitologizante: os nossos conceitos habituais, seja na psicanálise tradicional, seja na psicologia analítica de Jung – ego, id, superego, *anima*, *animus*, *Self*, sombra, velho sábio, *senex*, *puer*, Grande Mãe, Criança Divina – de certo modo tornaram-se ‘figuras míticas’” (Barcellos, 2019, p. 152).

O Metaverso já é uma realidade interativa, muito apreciada no mundo dos jogos virtuais, com sua produção de personagens imortais. Cada vez mais absorvida e resultante das escolhas subjetivas e criativas de seus apreciadores, já tem presença em passarelas de moda do Brasil, lançando tendências e comportamentos, com referências mitológicas surrealistas. A experiência emocional é muito importante no mercado de consumo. “A convicção pressupõe uma coerência do *self* que não é adequada facilmente ao sujeito volátil e adaptável do capitalismo avançado” (Eagleton, 2016, posição 3109).

#### 3.1 Animalização dos jogos e seus arquétipos

A indústria cultural de massa e suas tecnologias incidem sobre o psiquismo de adolescentes, construindo subjetivamente arquétipos e *avatares*<sup>338</sup> em novos universos fictícios no *Metaverso*, sem

---

<sup>338</sup> Avatares: “[...] um *design* cria a identidade visual de uma empresa ou profissional, mas no caso do Metaverso, o desenvolvedor de avatar criará a sua imagem em uma personagem que pode socializar, trabalhar, promover produtos e realizar outras aplicações”. BEM, Santiago de; SERAFIM, Juliana. **O futuro da internet: Metaverso**. São Paulo, SP: *Literare Books International*, 2022, p. 42.

cobranças reais e diminutas proibições. “Nenhuma indústria cria tanta moda como dos *games*” (Revista Vogue Brasil, novembro, 2021, p. 28). Com isso, há os riscos de muitos adoecimentos emocionais e morais, pois indivíduos são lançados em tramas repetitivas de violência e desamparo, que exigem reforços e recompensas cada vez maiores, incorporando subjetivamente personagens antissociais. São longas horas isolados nos jogos e distanciamento de suas famílias, onde falta afeto.

Paralelo aos *games*<sup>339</sup>, são lançadas unhas postiças alongadas no formato de garras. A princípio sem notável utilidade, dificultam o tocar em recipientes com as pontas dos dedos, também dificultando a higienização feminina e afazeres domésticos, sendo altamente arriscadas para a saúde pelo acúmulo de microrganismos debaixo delas; juntam-se ao conjunto de produtos<sup>340</sup> que podem ser comprados e consumidos, lixas, cremes, esmaltes coloridos e a diversidade de decoração.

Portanto, com a mudança de valores na inserção de usos e costumes globalizados, o herói comum, moralista, passa a ser desvalorizado, onde se desvela um lado sombrio e niilista no divertimento, o vilão torna-se mimeticamente cultuado e popular.

## CONCLUSÃO

A mulher pentecostal traz uma história de resiliência aos estigmas e estereótipos que adquiriu durante sua trajetória de fé no mercado de beleza. Sobretudo, quando eram sinais essas mulheres manterem uma aparência desconectada dos padrões da moda da época. Sendo comum o uso de cabelo longo, rosto natural, unhas curtas e descoloridas, vestes passando um pouco do joelho, não ajustadas ao corpo, normalmente produzidas por elas mesmas ou costureiras específicas, sendo muitas vezes as próprias fiéis as desenhistas de suas peças. Todavia, hoje temos uma moda ideológica que desconstrói padrões e reconfigura-se cada vez mais sexualizada, retoma-se conceitos revolucionários renovando o mercado de moda pentecostal. A santificação do corpo funcionaria como uma barreira que evitaria

---

<sup>339</sup> “O estilo *Free Fire* invade as passarelas do São Paulo *Fashion Week*. Onde tem inovação, tem Santander. Estamos promovendo com SPFW o primeiro desfile de *skins* virtuais em uma semana de moda do mundo. Aproximando a indústria da moda da indústria de *games*, não estamos apenas somando. Estamos criando uma nova cadeia de empreendedorismo”. REVISTA VOGUE BRASIL. **Cripto looks, skins assinados, tecidos interativos, NFTs: A moda invade o metaverso.** Novembro, p. 29.

<sup>340</sup> “A nova geração será educada para usar roupas virtuais com as chamadas *skins* dos jogos. Elas são roupas e acessórios usados para construir um avatar e têm se tornado a porta de entrada da moda no mundo digital, principalmente para se comunicar com o público mais jovem. Esse seguimento no Metaverso será sinônimo de acessibilidade e democratização. Uma forma de levar para um número maior de pessoas, o privilégio de estar vestido – mesmo que digitalmente – com um produto/marca que acompanha”. BEM, Santiago de; SERAFIM, Juliana. **O futuro da internet: Metaverso.** São Paulo, SP: *Literare Books International*, 2022, p. 34-35.

que outras pessoas fossem influenciadas de maneira profana pelo olhar, desenvolvendo a cobiça, ao mesmo tempo que age como contracultura, reafirmando a fé do grupo. É também uma forma inconsciente de resistência à globalização que padroniza desejos e costumes.

## REFERÊNCIAS

BARCELLOS, Gustavo. **Mitologias arquetípicas:** figurações divinas e configurações humanas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BRAGA, João. **História da moda:** uma narrativa; ilustrado por Adilson Euzébio. 11. ed. - São Paulo: D'Livros Editora, 2022.

CROTTI, Diogo. **O Numinoso em Rudolf Otto.** Editora Universo Teológico.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura.** Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016. Livro eletrônico.

EDWARDS, Jonathan; SPURGEON, Charles Haddon; WESLEY, John; WHITEFIELD, George. **Grandes pregadores falam sobre santidade.** Publicações Pão Diário, 2020. Livro eletrônico.

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

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade da sedução:** democracia e narcisismo na hipermodernidade liberal. Tradução de Idalina Lopes. Barueri, SP: Manole, 2020.

REVISTA VOGUE BRASIL. **Cripto looks, skins assinados, tecidos interativos, NFTs:** A moda invade o metaverso. Novembro, 2021.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. 22 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

## MELANCHTHON E AS FUNÇÕES DA LEI: UMA BREVE ANÁLISE HISTÓRICA E TEOLÓGICA

Rubia Campos Guimarães Cruz<sup>341</sup>

**Resumo:** O protestantismo, desde sua origem, abarca o cuidadoso estudo e debate de conceitos teológicos. Central para o desenvolvimento do protestantismo foi a definição da hermenêutica de lei e evangelho, iniciada por Lutero e presente também no pensamento de outros reformadores. Além disso, é essencial focar individualmente nesses conceitos para compreender suas origens e significados. “A noção de que a lei tem usos ou funções é um conceito peculiarmente protestante” (Wengert, 1997, l. 2108), e é precisamente essa análise que este trabalho se propõe a realizar. Com base no pensamento do humanista e reformador Filipe Melanchthon, busca-se compreender o primeiro aparecimento dos usos da lei em seu pensamento, o contexto em que ele desenvolveu essa ideia, o que esses usos representam e a definição que cada um deles carrega. Este estudo, portanto, volta-se às origens do protestantismo para entender melhor este importante conceito: a lei. Melanchthon, um dos principais teólogos da Reforma, teve um papel fundamental na formulação e desenvolvimento dos usos da lei, destacando seus diferentes usos (funções); mais especificamente três. Compreender essas funções, bem como suas origens, é crucial para entender o impacto da Reforma Protestante na teologia cristã e nas práticas religiosas contemporâneas. Assim, este trabalho contribui para um entendimento mais profundo do pensamento reformador e sua relevância atual.

**Palavras-chave:** Melanchthon; lei; funções; história; teologia.

### Introdução

O protestantismo, desde suas origens, tem sido marcado por um profundo compromisso com o estudo e o debate teológico. Este movimento religioso, iniciado por Martinho Lutero no início do século XVI, buscou reformar a Igreja Católica e enfatizar a importância da *Sola Scriptura*, ou a autoridade exclusiva das Escrituras. Os reformadores protestantes acreditavam que a correta interpretação da Bíblia era essencial para a vida cristã e para a formação de uma sociedade justa e moralmente ordenada.

Nesse contexto, a teologia reformada desenvolveu conceitos fundamentais, como a distinção entre lei e evangelho (Melanchthon, 2018, p. 135-263; CR, 21, 116-159), que continuam a influenciar o pensamento teológico até hoje. A análise das funções da lei, em particular, tem sido uma área de grande interesse, pois abrange a maneira como a lei divina é percebida e aplicada na vida dos crentes e em sua vivência geral.

---

<sup>341</sup> Mestra em Ciência da Religião, UFJF, Capes, [rubiacamposgc@gmail.com](mailto:rubiacamposgc@gmail.com)

Filipe Melanchthon (1497-1560), contemporâneo e colaborador próximo de Martinho Lutero, é reconhecido como uma figura central no desenvolvimento da teologia protestante. Como humanista e reformador, Melanchthon trouxe uma perspectiva única para a Reforma, combinando seu profundo conhecimento das línguas clássicas e da filosofia com sua paixão pela reforma religiosa. Ele foi fundamental na sistematização das doutrinas luteranas, através de várias obras, mas principalmente por meio dos *Loci Theologici*, que foram revisados e expandidos ao longo de sua vida para refletir seu pensamento teológico sempre em evolução.

Com relação à chave hermenêutica, lei e evangelho, central na Reforma, Melanchthon não apenas adotou as distinções de Lutero entre lei e evangelho (Scheible, 2013), mas também desenvolveu sua compreensão própria, valorizando em especial o âmbito da lei (Gross, 2017). Mais especificamente, ele traz uma compreensão própria das funções da lei, destacando a importância da lei como um guia moral contínuo para os cristãos.

Neste trabalho, especificamente, desejamos olhar para este desenvolvimento do âmbito da lei no pensamento de Melanchthon, apresentando em primeiro lugar os três usos da lei defendidos por ele, em segundo lugar o desenvolvimento que este tema sofre nos *Loci Theologici* (partindo de todas as épocas referenciais deste escrito, a saber primeira, segunda e terceira época), culminando na primeira aparição dos usos da lei no seu pensamento.

## **1 Os Três Usos da Lei Segundo Melanchthon**

Durante a Reforma Protestante, desenvolveu-se uma concepção teológica vital sobre os três usos da lei, que desempenha um papel fundamental na compreensão de sua função na vida cristã. Tanto Martinho Lutero quanto Filipe Melanchthon delinearão essas funções para explicar como a lei divina opera em diferentes contextos para instruir, guiar e disciplinar os crentes. Essas funções da lei incluem o uso pedagógico ou civil, o uso teológico e o uso em relação aos regenerados. Cada uma dessas funções revela um aspecto distinto da relação do ser humano com a lei de Deus, ressaltando a importância contínua da lei mesmo após a justificação pela fé.

Hägglund (1999, p. 190) destaca essas funções. A primeira função da lei, também chamada de uso pedagógico ou civil (*usus civilis*), envolve tanto a instrução sobre o pecado quanto a regulação da ordem social. Melanchthon via a lei como um instrumento fundamental para manter a ordem pública

e promover o bem comum. A lei atua como um freio contra o comportamento desordenado, incentivando a prática do bem e prevenindo o mal. Este uso civil da lei é essencial para a coesão social e a justiça, estabelecendo padrões de comportamento que todos devem seguir para garantir a paz e a ordem na sociedade.

A segunda função da lei, conhecida como uso teológico (*usus theologicus*), está centrada na revelação do pecado e na condução dos indivíduos à reflexão sobre a graça divina. Melanchthon acreditava que a lei expunha a verdadeira natureza pecaminosa do ser humano, demonstrando a incapacidade de alcançar a justiça por meio de seus próprios esforços. Esta função teológica da lei desperta a consciência para a necessidade de um Salvador, levando os indivíduos a reconhecerem sua dependência da graça de Deus, que é oferecida através do evangelho.

O terceiro uso da lei (*usus tertius in renatis*) refere-se ao papel da lei na vida dos regenerados, ou seja, daqueles que já foram justificados pela fé. Para Melanchthon, mesmo os crentes renovados pela fé necessitam da lei como um guia contínuo para sua conduta moral e ética. Este uso específico se destina àqueles que são justos pela fé, com a função de ensinar-lhes sobre as boas obras; ou seja, as obras que agradam a Deus e a obediência a Deus que é exercida através delas.

## **2 Desenvolvimento dos Usos da Lei nos *Loci Theologici***

Nos *Loci Theologici*, principal escrito teológico de Melanchthon, em todas as suas três épocas, datado de 1521 a 1559, vemos que Melanchthon trabalha bastante sobre o tema da lei, e depois introduz os três usos da lei, e vai expandindo-os em cada época referencial.

### **2.1 Semelhanças entre as Épocas**

Em todas as três épocas dos *Loci*, Melanchthon consistentemente estrutura sua abordagem da lei em três categorias: natural, divina e humana (tal como iniciado nos *Loci* de 1521; Melanchthon, 2018, p. 135; CR, 21, 116). A lei natural é vista como uma ordem inscrita por Deus na mente humana, orientando o comportamento de maneira inata. A lei divina é sancionada nas Escrituras, subdividida em leis morais, judiciais e cerimoniais, enquanto a lei humana é instituída pelos seres humanos e inclui tanto as leis civis quanto as pontifícias.

Em cada época, Melanchthon mantém a visão original de que a lei tem o poder de revelar o pecado (Melanchthon, 2018, p. 227; CR, 21, 147), ou seja, aborda um entendimento da lei como um meio de expor a natureza pecaminosa do ser humano; o que permanece constante ao longo das revisões dos *Loci*, sendo sempre mais bem desenvolvido.

## 2.2 Diferenças entre as Épocas

Apesar das semelhanças estruturais, Melanchthon desenvolve e aprofunda significativamente sua compreensão da lei ao longo das três épocas dos *Loci*. Na primeira época, a ênfase está na distinção básica entre os tipos de lei e na introdução da função da lei em revelar o pecado (tal como pontuado anteriormente), com uma referência tímida ao uso teológico da lei. Nesta fase, Melanchthon ainda não apresenta explicitamente os três usos da lei, mas foca principalmente na ab-rogação das leis judiciais e cerimoniais com a chegada do evangelho, e na limitação do poder acusador da lei moral (MELANCHTHON, 2018, p. 357; CR, 21, 192).

Na segunda época, Melanchthon introduz uma nova profundidade à sua análise, apresentando explicitamente os três usos da lei: o uso civil, que promove a ordem social; o uso teológico, que revela o pecado; e o uso relacionado aos regenerados, que orienta os crentes na prática das boas obras (MELANCHTHON, 1535 [2019], p. 105; CR, 21, p. 405).. Ele também enfatiza a necessidade de perfeita obediência à lei divina, diferenciando-a mais claramente das leis humanas que se preocupam apenas com o comportamento externo. Além disso, Melanchthon faz uma conexão mais explícita entre a lei natural e as leis morais do decálogo, e explora novas distinções entre mandamentos e conselhos (MELANCHTHON, 1535 [2019]; CR, 21).

Na terceira época, Melanchthon aprofunda ainda mais sua análise, mantendo a divisão tripartida da lei, mas oferecendo uma interpretação mais rica e detalhada da lei moral. Ele explora as implicações teológicas da lei em relação à natureza humana, à condição de queda, e à necessidade de restauração, comparando a lei natural com o decálogo de forma mais direta. Os três usos da lei são mantidos, com explicações semelhantes às da segunda época, mas Melanchthon acrescenta justificativas adicionais para a obediência à lei civil e discute novos tópicos, como a vingança e reparação, refletindo um desenvolvimento contínuo em sua compreensão da aplicação prática da lei na vida cristã (Melanchthon, 1559 [2011]; CR, 21).

### 3 Primeira Aparição dos Usos da Lei no Pensamento de Melanchthon

Temos então: Melanchthon salta de um uso da lei, nem tão explicitamente abordado nos *Loci* de 1521, para três usos já nos *Loci* de 1535, o que permanece até a última idade, no texto de 1559. Sendo assim, além de mostrar o que cada um significa, consideramos importante mostrar a cronologia através da qual esses conceitos aparecem no pensamento do autor.

A análise de Wengert (1997) sobre a evolução dos usos da lei em Melanchthon é essencial para compreender como essa ideia se desenvolveu ao longo do tempo. Segundo Wengert, as divisões da lei, que evoluíram de uma única função em 1521 para três funções em 1535, não surgiram originalmente nos *Loci*. Melanchthon começou a formular essas ideias em outros escritos antes de incorporá-las formalmente.

Por exemplo, em seu tratado de 1524, *Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae*, já era possível identificar dois usos da lei (Wengert, 1997, L. 2119). Mais adiante, entre 1527 e 1528, em seu trabalho *Scholía on Colossians*, Melanchthon novamente define essas duas funções da lei (Wengert, 1997, L. 2129). E em seu comentário aos Romanos de 1532, ele ainda descrevia apenas dois usos da lei (Wengert, 1997, L. 2162); mas sempre evoluindo em seus argumentos.

Sendo assim, Wengert observa que a complexidade das funções da lei começam a ser ampliadas a partir de 1527, uma vez que já se vê uma expansão do argumento de Melanchthon sobre *Colossenses*; inicialmente composto por seis páginas, aumentado para doze em 1528. Mas foi exatamente em 1534, que Melanchthon reescreveu seções desses comentários, introduzindo o terceiro uso da lei em sua discussão (Wengert, 1997, L. 2176-2177).

Ali, o humanista e reformador, sai de duas funções da lei para três, apontando que a lei foi dada por Deus não apenas para coagir (primeiro uso) e humilhar (segundo uso), mas também para guiar os justos na prática da obediência (ou seja, terceiro uso) (Wengert, 1997, L. 2163-2171). Usos esse que ele, então, vai aprofundar nas edições de seu *Loci Theologici*.

### Conclusão

Portanto, embora Melanchthon tenha articulado de maneira mais sistemática os três usos da lei nos *Loci Theologici*, é importante reconhecer que essa evolução teológica não surgiu de forma isolada nessa obra. Na verdade, a discussão sobre os usos da lei já aparecia em outros escritos, onde ele



começou a explorar e desenvolver essas ideias de maneira mais experimental e menos formalizada. Esses escritos iniciais funcionaram como um terreno fértil para as reflexões de Melanchthon, permitindo-lhe moldar e amadurecer o conceito que mais tarde seria consolidado nos *Loci*.

A transição de dois para três usos da lei reflete um amadurecimento teológico que está intrinsecamente ligado à necessidade de responder aos desafios práticos e doutrinários que surgiam no contexto da Reforma, bem como uma tentativa de harmonizar a liberdade cristã com a responsabilidade ética. A pesquisa que se seguirá se aprofundará nesses aspectos, investigando como Melanchthon chegou a essa formulação e quais influências e circunstâncias contribuíram para o desenvolvimento do terceiro uso da lei, que se tornaria um elemento central em sua teologia.

### Referências

- GROSS, Eduardo. A filosofia teológica de Filipe Melanchthon: Estudos contemporâneos, legado e relevância para a filosofia da religião. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 44, n. 140, p. 481-502, Set/Dez., 2017.
- HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. 6. ed. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1999.
- MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Edição crítica, bilíngue. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal, p. 9-28, 2018.
- MELANCHTHON, Philip. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. Translation, introduction and notes by Christian Preus. Saint Louis: Concordia, 2014.
- MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes Theologici (1535)**. Translated from the original Latin by Paul. A. Rydecki. Malone: Repristination Press, 2019.
- MELANCHTHON, Philip. **The Chief Theological Topics: Loci Praecipui Theologici 1559**. Translated by J. A.O Preus. Second English Edition, 2011.
- MELANTON, Philippus. *Loci commvnes rervm theologicarvm sev hypotyposes theologicae*. In: BRETSCHNEIDER, Karl. Gottlieb; BINDSEIL, Henricus Ernestus (Eds.). **Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia**, v. XXI, col. 60-229. Brunsviga: Schwetschke, 1854.
- SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- WENGERT, Timothy J. **Law and Gospel: Philip Melanchthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia**. Paternoster, Baker, 1997. E-book Kindle.



# GT 14

**Espiritualidades,  
pluralidades e diálogos**

# GT 14

## **Coordenação:**

Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro - (UFJF)

Dr. Gilbraz Aragão - UNICAP

Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas

Dr<sup>a</sup>. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões - UFJF

Dr<sup>a</sup>. Rita Grassi

## **Ementa:**

O Grupo de Pesquisa “Espiritualidades, pluralidades, e diálogos” tem foco nas espiritualidades e nos diálogos, investiga a pluralidade religiosa atual e práticas emergentes de diálogo entre religiões, fés e convicções no Brasil, discernindo uma mística transreligiosa em meio às transformações sociais e desenvolvendo um princípio pluralista para refletir sobre o quadro de pluralidade cultural. Desde 2008, o grupo se dedica a criar uma rede interuniversitária, que vem dando maior impulso à reflexão, com eventos e publicações compartilhadas nos seminários anuais do Grupo, além de sessões comuns nos congressos da Soter e da Anptecre. Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro, oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião e as convergências entre elas. Ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. Os objetivos do GT são: Investigar a pluralidade religiosa atual e as experiências de diálogos e de cooperação, discernindo práticas inter-religiosas, interfés e interconvicções, e também místicas e espiritualidades transreligiosas para o nosso tempo, que é marcadamente de mudanças culturais e de pluralismos sociais. Os diálogos que vêm sendo ensaiados no Brasil, tanto institucionalmente como nos entrelugares periféricos das culturas populares, fazem repensar o compromisso ético das religiões com a promoção da justiça e da paz, assim como, ao mesmo tempo, desafiam as reflexões acadêmicas.

## PASSOS E IMPASSES DO DIÁLOGO TRANSRELIGIOSO

*Gilbraz S. Aragão<sup>342</sup>*

**Resumo:** Para avançar nos encontros dialógicos entre diferentes culturas religiosas, pensamos que é preciso passar do terceiro ausente ao terceiro incluído, do “diá-logo” ao “triá-logo”, e ultrapassar uma visão identitarista do religioso por uma visão relacional do transreligioso. Na busca de outra forma de racionalidade intercultural e inter-religiosa, precisamos restituir em qualquer situação de comparação um ponto de vista mediador de um terceiro intérprete, que pode superar a posição horizontal e frontal da distância e dar lugar a uma inteligência superior, deslocando cada um dos pontos de vista e permitindo estabelecer relações e convivência em meio às controvérsias.

**Palavras-chave:** Ciências da Religião; diálogo inter-religioso; transreligiosidade.

### Introdução

A comunicação busca aprofundar o conceito de transreligiosidade, cartografando os passos e impasses dessa compreensão da experiência espiritual. A nossa situação de pluralidade provoca debates e confrontos inter-religiosos, buscas de orações e engajamentos comuns, que acabam, assim, despertando místicas transreligiosas. O transreligioso assegura a tradução de uma tradição espiritual para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse. A transreligiosidade, por seu turno, enquanto reflexão sobre esse movimento cultural e espiritual, desenvolve-se a partir da transdisciplinaridade, que é uma modelização de sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do terceiro incluído.

Enquanto modo para organizar os estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística transreligiosa: em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outros níveis, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons diferentes de todas as tradições espirituais. Para avançar na superação dos impasses rumo a essa compreensão transreligiosa das experiências espirituais, vamos partir de um estudo de caso.

---

<sup>342</sup> Doutor em Teologia. Professor no campo dos estudos de religião na UNICAP, onde coordena o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. E-mail: gilbraz.aragao@unicap.br

## 1 O caso: militância no campo das religiões e direitos

O nosso Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife<sup>343</sup> promove, desde a Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), estudos sobre a diversidade religiosa e assessora atividades sobre o diálogo entre tradições espirituais, sempre articulando fóruns civis de Direitos Humanos e comissões religiosas de ecumenismo. Pensamos que as pessoas e instituições religiosas devem se encontrar, não para ficar admirando mutuamente suas crenças, mas para descobrir causas comuns nas quais se envolver, como a justiça socioambiental. Por isso, desde o ano 2000 somos parceiros da Coalición\_Religiones\_Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil<sup>344</sup>, coletivo de religiosos e estudiosos que tem agido como grupo organizado da sociedade civil, sobretudo junto à Organização dos Estados Americanos (OEA)<sup>345</sup>.

Em espaços intergovernamentais como este cresceu a presença de atores que posicionam vozes tradicionalistas de matiz religioso, que se opõem aos avanços modernos dos direitos trabalhistas e ecológicos, que desrespeitam a diversidade sexual e cultural. Confrontando-os, a Coalizão articula religiosos progressistas e estudiosos das religiosidades no continente, para o fortalecimento da democracia e da laicidade do Estado, a defesa da liberdade religiosa e dos Direitos Humanos, começando pela proteção aos grupos vulneráveis – o que deve ser princípio espiritual e humanizante (veja-se, a propósito, o relatório “Freedom of religion or belief and Gender Equality”, do Conselho de Direitos Humanos da ONU<sup>346</sup>).

Fruto dessa parceria, o Observatório da UNICAP já se envolveu em projeto de comunicação e, também, em publicações conjuntas, além de marcar presença em eventos e discussões virtuais promovidas pela Coalizão sobre fés e sociedade nas Américas. Na Assembleia da OEA em 2021 colaboramos online, porém ativamente, na discussão sobre liberdade religiosa<sup>347</sup>. E, enquanto coordenador do Observatório, fui convidado para compor a delegação de estudiosos das religiões na

---

<sup>343</sup> <https://www1.unicap.br/observatorio2>

<sup>344</sup> <https://otrosruces.org/proyectos/>

<sup>345</sup> <https://www.oas.org/pt/>

<sup>346</sup> [https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Religion/A\\_HRC\\_43\\_48\\_AdvanceUneditedVerison.docx](https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Religion/A_HRC_43_48_AdvanceUneditedVerison.docx)

<sup>347</sup>

<https://www.facebook.com/gilbraz.aragao/posts/pfbid02hsybSm9g1oMKCiR3g7g38TXGshQaVsTCwa1LDPoCYjACHwqCjYBApG7cufBMUAX9l>

52ª Assembleia Geral da OEA e nos eventos paralelos promovidos pela Coalizão em Lima (Peru), de 3 a 6 de outubro de 2022.

No dia 5, das 9 às 13 horas, no Centro de Convenções de Lima, ocorreu a principal atividade do coletivo prevista na Assembleia: o “Diálogo dos Chefes de Delegação, o Secretário Geral da OEA e os Representantes das Organizações da Sociedade Civil”<sup>348</sup>, onde foi apresentada uma Declaração da Coalizão<sup>349</sup>, em vista do aprofundamento das Resoluções sobre Liberdade Religiosa<sup>350</sup>. Propugnamos que esse conceito e legislação não degenerem em apologia do proselitismo das Igrejas e justificação de submissões de gênero e de raça e dos pobres em geral, mas firmem-se como salvaguarda do respeito à diversidade de crenças e convicções – que devem se reconhecer no serviço à Casa Comum e no louvor à Bênção Original, que nos cria e desenvolve na diversidade de sexualidades e culturas, crenças e espiritualidades. Mas, além disso, também participei no “Encontro Ampliado de Coalizões sobre Estratégias Interseccionais de Laicidade na OEA”<sup>351</sup> e no evento público “Liberdade Religiosa e Democracia na América Latina”, que ocorreram durante o dia 4 no Lyz Business Hotel.

O tema da 52ª Assembleia da OEA<sup>352</sup> no Peru foi “Juntos contra a desigualdade e a discriminação”, que reflete os desafios humanistas e democráticos de inclusão em vários níveis, dos empobrecidos e dos marginalizados, sendo que os espaços religiosos promovem respeito à dignidade humana, mas por vezes são também fonte de violência a grupos discriminados em nossas culturas. No âmbito desses fenômenos, o conceito de liberdade religiosa desempenha um papel central no quadro de uma disputa de significado que serve a cada um desses casos: ser um elemento que pode levar à promoção do respeito irrestrito pelo direito de pertencimento, bem como um instrumento político-jurídico para legitimar práticas discriminatórias em nome de uma crença particular excluindo os outros. Por essa razão, é necessário um amplo debate sobre o significado da liberdade religiosa em termos de direitos, em seus sentidos mais fundamentais, como liberdade mesmo, como inclusão e proteção (veja-se, à pg. 177 do documento final<sup>353</sup>, como ficou a resolução 2022 da OEA sobre liberdade religiosa).

---

<sup>348</sup> <https://alc-noticias.net/es/2022/10/05/coalicion-presente-en-oea-afirma-nos-preocupa-la-forma-en-que-los-discursos-religiosos-y-de-fe-son-instrumentalizados-para-estigmatizar-y-discriminar/>

<sup>349</sup> <https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2022/10/Declaracao-Coalizao-2022.pdf>

<sup>350</sup> <https://www1.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2022/10/RESOLUCIONES-OEA-LIBERTAD-RELIGIOSA-2019-22.pdf>

<sup>351</sup> <https://alc-noticias.net/es/2022/10/04/coalicion-creencias-religiones-y-espiritualidade-en-la-oea-los-discursos-de-odio-buscan-control-sobre-los-cuerpos/>

<sup>352</sup> <https://www.oas.org/pt/council/AG/>

<sup>353</sup> [https://scm.oas.org/doc\\_public/PORTUGUESE/HIST\\_22/AG08673P03.docx](https://scm.oas.org/doc_public/PORTUGUESE/HIST_22/AG08673P03.docx)

Enquanto embaixadores discutiam políticas públicas compartilhadas com especialistas e observadores na Assembleia da OEA, que é o mais antigo sistema institucional internacional, com base nos fundamentos da segurança e desenvolvimento integral, democracia e Direitos Humanos, os grupos cristãos fundamentalistas desfilaram pela cidade de Lima com faixas dizendo que “a América é pró-vida: fora OEA”, “a mulher é definida pela biologia e não pela ideologia”, “a OEA é ateia e te quer sem Deus e sem família”. O trabalho da nossa Coalizão no Peru foi um exercício que reuniu vários atores do campo religioso para confrontar essa ideologia teológica reacionária, aprofundando os sentidos de espiritualidade, de vida e de liberdade. Em decorrência dessa militância, posteriormente a Secretaria-Geral da OEA emitiu uma Declaração sobre a promoção e proteção da liberdade de religião ou crença<sup>354</sup>.

Nas disputas entre os grupos religiosos, em torno desse evento e igualmente na vida cotidiana de quem vive nas Américas, há um terceiro ausente, o outro e suas alteridades, que precisa ser incluído em vista da terapeutização dos identitarismos. Isso demanda boas práticas e/ou boas teorias sobre a liberdade religiosa.

### **2 A teoria: fundamentos para políticas de liberdade religiosa**

Em muitos casos, o conceito de liberdade religiosa é usado para mascarar o pretense direito ao proselitismo violento, normalmente por parte de grupos cristãos hegemônicos em nosso continente, contra as culturas e religiões, sobretudo afro-indígenas, de negros e/ou pobres – de quem se rouba as almas para melhor explorar os corpos depois. A Comissão dos Estados Unidos sobre Liberdade Religiosa Internacional (USCIRF) lançou em 2023 um Relatório sobre Liberdade Religiosa para Comunidades Indígenas na América Latina<sup>355</sup>, com informações detalhadas sobre violações recentes da liberdade religiosa contra comunidades e indivíduos indígenas, incluindo discriminação em instituições públicas, prevenção de rituais, abuso verbal e ataques violentos. Também analisa os mecanismos internacionais destinados a proteger a liberdade religiosa dos povos indígenas, como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, e documenta medidas legais

---

<sup>354</sup> [https://www.oas.org/pt/centro\\_midia/nota\\_imprensa.asp?sCodigo=P-008/23](https://www.oas.org/pt/centro_midia/nota_imprensa.asp?sCodigo=P-008/23)

<sup>355</sup> <https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2023-06/2023%20Religious%20Freedom%20Violations%20Against%20Indigenous%20Communities%20in%20Latin%20America%20v2.pdf>

nacionais relacionadas à proteção do direito dos povos indígenas de manifestar sua religião, bem como uma avaliação de como os estados estão defendendo esses direitos.

Ainda em 2023, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA publicou um importante Estudo sobre Liberdade de Religião e Crença: Padrões Interamericanos<sup>356</sup>, que cartografa o alcance do direito à liberdade de religião e crença entre nós, mostra quais os padrões interamericanos de compreensão desse direito, além de mapear os grupos em situação de vulnerabilidade quanto à liberdade religiosa, entre elas pessoas LgbtI e crianças, povos indígenas e afrodescendentes, defensores dos Direitos Humanos e pessoas privadas de liberdade.

Resenhando a melhor reflexão sobre o tema, podemos indicar os seguintes fundamentos para boas práticas e políticas de liberdade religiosa. Para estimular a coexistência das diversas tradições espirituais, a liberdade religiosa e de crença, ou de convicção, está presente desde o início do movimento de Direitos Humanos e é geralmente assumida como condição inerente ao modelo de Estado liberal, dominante nas sociedades ocidentais. A liberdade religiosa, que visa o respeito e reconhecimento da pluralidade de religiões, crenças, convicções e estilos de vida, é o direito fundamental de cada pessoa ou grupo a acreditar, celebrar liturgicamente e expressar eticamente sua religião ou crença (ou não crença, ou convicção filosófica, ou espiritualidade pós ou não religiosa também), bem como o direito a mudar de opinião a respeito de modo livre, com a garantia de que isso não prejudica outras dimensões de suas vidas. Esse conceito tem uma dimensão individual, pois a experiência mística radica na consciência pessoal; mas também uma dimensão comunitária, porque as tradições espirituais são vivenciadas em comunidades de mitos, ritos e interditos compartilhados.

Como pauta dos Direitos Humanos, o respeito à diversidade religiosa insere-se na garantia da liberdade de religião e crença, expresso no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nesse sentido, o respeito às espiritualidades da humanidade e a defesa da liberdade religiosa implicam, simultaneamente, no combate à intolerância religiosa e na proteção da diversidade que compõe o pluralismo religioso e cultural, reconhecendo a reverência àquilo que as pessoas e grupos consideram sagrado como de importância fundamental na promoção de uma cultura de paz. Além da Declaração dos Direitos Humanos, a liberdade religiosa é garantida no Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, na Convenção dos Direitos da Criança, nas Convenções Americana e Europeia de Direitos

---

<sup>356</sup> [https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2024/Estudio\\_LRC.pdf](https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2024/Estudio_LRC.pdf)



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Humanos. As limitações a esse direito são aquelas necessárias para proteger o bem-estar e os direitos das outras pessoas e grupos, ou seja, o direito à liberdade religiosa é interdependente com os outros direitos fundamentais que visam o bem comum.

No Estado Democrático de Direito, o cidadão tem a garantia de poder assumir sua religiosidade sem restrições, da mesma forma que aceita conviver pacificamente com aqueles que preferem professar outra religião ou não ter crença alguma. A liberdade de crença, da qual deriva a liberdade de culto e de organização religiosa, encerra um conteúdo jurídico que implica em liberdade de crer ou não crer, direito de escolher conforme o livre arbítrio, a uma crença ou filosofia, engajando-se em sua associação; e medidas de proteção incluindo a objeção de consciência, a possibilidade de o indivíduo invocar sua crença religiosa para eximir-se de certas obrigações, sob a condição de cumprimento de prestação alternativa (como nos casos de serviço militar, restrições alimentares e dias sagrados). Então, uma boa compreensão da liberdade religiosa se combina com a defesa da laicidade do Estado e nos permite avançar na administração de controvérsias sobre o respeito à diversidade.

### **Conclusão**

A gente não deve temer a laicidade, porque ela é garantia da verdadeira liberdade de crença e convicção. Para uma sociedade crescer, socioeconomicamente, o governo precisa controlar o proselitismo religioso e regradar o uso de símbolos religiosos em espaços públicos (além de não submeter questões legais, como a educação dos fatos religiosos, a interesses de alguma religião privilegiada). Os cientistas da religião devem transformar o Ensino Religioso nas escolas públicas em aprendizagens críticas e transdisciplinares sobre as espiritualidades humanas, para que a meninada aprenda a respeitar a nossa diversidade cultural. E os teólogos precisam trabalhar nas catequeses e escolas das igrejas, para que os crentes desenvolvam uma fé esclarecida e capaz de dialogar com outras convicções filosóficas e espiritualidades religiosas.

Numa sociedade democrática moderna, as pessoas religiosas devem rezar e discutir os problemas sociais à luz de sua tradição e escrituras, atualizando e aprofundando valores humanos que, então, os seus líderes comunitários e lideranças políticas podem (de forma autônoma e madura, e não em nome de igreja ou para uma igreja) traduzir em argumentos racionais para o debate público, em favor do bem comum. Não é o caso de apadrinhamento particular com o Estado, por cima, mas de articulação por baixo, na Sociedade Civil. Assim se pode avançar na administração da diversidade e das

suas controvérsias. Assim, a gente pode descobrir, em diferentes sons e mantras religiosos, um sonho humano comum, e passar do terceiro ausente ao terceiro incluído, do “diá-logo” ao “triá-logo”, e ultrapassar uma visão identitarista do religioso por uma visão relacional do transreligioso.

### **Referências**

ARAGÃO, Gilbraz. Leitura transreligiosa da diversidade espiritual. In: RIBEIRO, Claudio (Org.). Horizontes plurais: espiritualidades, pluralidades e diálogos. São Paulo: Editora Pluralidades, 2023, p. 39-76.

ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao transreligioso. In: TEPEDINO, Ana e ROCHA, Alessandro (Orgs.). A teia do conhecimento. São Paulo: Paulinas, 2009.

BARROS, Marcelo. Fé cristã e espiritualidade transreligiosa. In: ARAGÃO, Gilbraz e VICENTE, Mariano (Orgs.). Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo. Recife: OTRR, 2015.

RIBEIRO, Cláudio. O princípio pluralista. São Paulo: Loyola, 2020.

## INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL, CONVERGÊNCIA NBIC E TETRAGRAMA DA CONTEMPORANEIDADE

*\*José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral*

**Resumo:** A religião das soluções – o que equivale ao transumanismo – enseja o poderio em execução, o afluxo NBIC, a ferramenta-esperança dos devotos da fé tecnófila, uma crença racional e existencial, científica e tecnológica que cultua o tetragrama da contemporaneidade, o que tem a inteligência artificial como coração. A referida religião oportuniza aos seus adeptos, pensar e sentir, desejar e lutar, buscar e trabalhar incansável e devotamente pelos possíveis ansiados, a saber: vida temporal indefinida, saudável, bem-humorada e dotada de sentido e significados. Esta comunicação tem um objetivo: demonstrar os desdobramentos, alcances, pertinência e atualidade do paradigma da melhoria, o que é possibilitado pelas conquistas exponenciais e disruptivas da Nanotecnologia, Biotecnologia, Informática e Cognitivismo, os quatro nomes representados pelas quatro letras sagradas da contemporaneidade. Sobre os resultados encontrados, a presente reflexão foca em apenas um como objeto de aprofundamento, discussão e partilha: a deidade vindoura, a que tende impactar o discurso clássico de Deus e as promessas tradicionais das religiões, já que o que se nomeia Deus, tende a ser afetado pelo que se chama práxis soteriológica NBIC, a que oportuniza um jeito outro de ver e viver, conviver e acreditar. Em suas enésimas possibilidades, a inteligência artificial é uma existência de possíveis, incontornáveis, incontrolláveis e inusitados; eis o ineditismo da religião em ascensão.

**Palavras-chave:** IA; transumanismo; fé tecnófila; escatologia secular.

### Introdução

No alvorecer de uma nova era tecnológica intitulada “paradigma da melhoria”, emerge uma crença que transcende os limites tradicionais das fés de caráter religioso: o transumanismo, ou como transignificado, a “religião das soluções”. Esta instância análoga à religião não se enraíza em dogmas espirituais, mas no poderio e nas promessas da “nanotecnologia”, “biotecnologia”, “informática” e “cognitivismo” – palavras que constituem o que mundialmente se intitula “convergência NBIC” (Giorgini; Magnin, 2023, p. 35). O “coração pulsante” da crença solucionista é a inteligência artificial, vista como a ferramenta-esperança dos devotos da fé tecnófila.

Na era de ascensão do “paradigma da melhoria”, a racionalidade científica se entrelaça com um desejo existencial profundo – o de não deixar de viver, formando uma crença que cultua o tetragrama da contemporaneidade como possibilidade de efetivação do referido desejo. Os adeptos da religião das soluções são movidos por um fervor de caracterização religiosa, já que se empenham, incessante e

devotamente, na busca de uma vida amortal, a que anseia pelo prolongamento indefinido da existência, visando superar as consequências da finitude.

O presente texto – que tem por finalidade desdobrar os alcances, pertinência e atualidade do “paradigma da melhoria” humana – está organizado em dois tópicos. O primeiro tópico – designado *A religião das soluções* – objetiva descrever o transumanismo e o porquê de sua equiparação à uma instância análoga à religião. Já o segundo tópico – nomeado *A deidade vindoura* – intenciona caracterizar os aspectos do “deus por vir”, a práxis soteriológica NBIC<sup>357</sup>. A descrição do primeiro tópico e a caracterização do segundo tópico têm por finalidade promover fundamentos e aspirações do movimento transumanista.

## 1 A religião das soluções

Em perspectiva global, o que é o solucionismo? Ele é um nome atribuído às intenções e aos projetos transumanistas, sendo o solucionismo, conforme Ferry (2018, p. 30), o que trata de uma crença “inabalável nas virtudes reencontradas do progresso”. O transumanismo – movimento filosófico de teorização densa, ação tecnocientífica sistemática e investimento financeiro estratégico – visa alcançar a beatitude terrenal<sup>358</sup>, porque “tem como alvo de sua busca espiritual a transcendência das limitações determinadas pela fisicalidade cerebral e pela corporeidade biológica” (Cabral, 2024, p. 48).

O transumanismo – transmutado em religião das soluções – “não é uma fantasia, traduzindo um projeto. Há um esforço coletivo neste sentido, que envolve recursos técnicos, científicos e financeiros, com avanços consideráveis” (Santos, 2020, p. 249). Para endossar o exposto, é válido ressaltar que

De fato salta aos olhos que algumas tecnologias, até pouco tempo restritas aos roteiros, livros ou contos de ficção, hoje estão disponíveis. Transplantes dos mais diversos órgãos, próteses avançadas, exoesqueletos mecânicos, nanotecnologia aplicada à medicina, engenharia genética, as tecnologias de realidade virtual, todos estes avanços biotecnológicos estão cada vez mais integrados ao cotidiano,

---

<sup>357</sup> É a expressão que atua como sinônimo de “convergência NBIC”. Práxis soteriológica é a “ferramenta bionanotecnológica de fabricação da condição humana vindoura; é uma expressão cunhada pelo [autor deste texto em sua tese de doutoramento para] designar a convergência NBIC no contexto das ciências que lidam com o fenômeno religioso” (Cabral, 2024, p. 31).

<sup>358</sup> Expressão para denominar a felicidade de quem recepciona as benesses do tetragrama da contemporaneidade no aqui da visibilidade – a existência – e não no lá da invisibilidade – a eternidade.

utilizando técnicas que pretendem *melhorar* significativamente a animalidade do ser humano, potencializando suas funções e ampliando sua duração biológica (Santos, 2020, p. 249, grifo nosso).

Para atuar o *melhoramento* pretendido, hodiernamente, tem-se o CRISPR<sup>359</sup>, ferramenta biotecnológica de edição genética que permite aos cientistas fazer alterações precisas no DNA de organismos vivos. Esta ferramenta – usada amplamente em pesquisas biomédicas e biotecnológicas devido à sua capacidade de editar genes com alta precisão, eficiência e versatilidade – corrobora com a esperança da religião das soluções, posto que a ambição científica coincide com a ânsia transumanista, pois ambas as áreas, a da ciência com a técnica e a da filosofia transumanista com a teoria compartilham um objetivo comum: o da superação das limitações humanas naturais.

O CRISPR é uma das realizações que efetiva a era paradigmática da melhoria, já que a ferramenta de edição genética em questão possibilita a modificação precisa do DNA humano, permitindo a correção de doenças genéticas, o aprimoramento das capacidades físicas e cognitivas e a potencialização da extensão da longevidade. Os alcances enunciados são expressões dos objetivos transumanistas, uma vez que o transumanismo defende o uso de tecnologias avançadas para melhorar e transcender a condição humana, promovendo a evolução contínua da espécie *sapiens*.

No contexto das pretensões tecnoevolutivas, enseja-se uma questão: Por que o movimento filosófico transumanista é considerado uma instância análoga à religião? Como resposta à pergunta que se impõe, disponibiliza-se, a seguir, o “Quadro 1” – intitulado *Analogia entre religiões de salvação* – no qual o legente tem a oportunidade de aprofundar parcialmente razões que enquadram o transumanismo como uma entidade que funciona de modo análogo à hegemônica religião ocidental, o cristianismo.

---

<sup>359</sup> Sigla inglesa de abreviação dos seguintes nomes: *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* (CRISPR), que em português significa: *Conjunto de Repetições Palindrômicas Curtas Regularmente Interespaçadas*. O que é o CRISPR? Em síntese, ele é uma ferramenta de edição do DNA. A referida ferramenta é “um sofisticado método de edição genética baseado em um sistema de imunidade bacteriano contra infecções virais, que vem sendo estudado e aprimorado desde 2011. Atualmente, cientistas do mundo inteiro utilizam a técnica para edição de genes para as mais diversas aplicações. Na área de saúde humana, o CRISPR apresenta um grande potencial para revolucionar a maneira como lidamos com doenças genéticas desafiadoras para a medicina” (Nascimento, 2021). Para aprofundar sobre o CRISPR, acessar o site *Profissão Biotec*. Disponível em: <https://profissaobiotec.com.br/crispr-funcionamento-pode-revolucionar-medicina/>. Acesso em: 07 jul. 2024.

Quadro 1 – Analogia entre religiões de salvação

Objetivo	Religião das soluções	Religião cristã	Convergência	Divergência
1] Teleológico	Transcender as limitações humanas pela tecnologia	Alcançar a salvação através da fé em Jesus Cristo	Transcendência e “eternidade”	Transcendência tecnocientífica <i>versus</i> transcendência espiritual
2] Soteriológico	Recepcionar as benesses da convergência NBIC	Receber os frutos da graça divina pelas obras da caridade	A busca por “redenção”	Dependência da tecnologia <i>versus</i> dependência da fé
3] Escatológico	Vencer os efeitos da finitude	Viver na eternidade divina	Esperança no prolongamento da vida	Aspiração pelo mundo do aquém <i>versus</i> aspiração pelo mundo do além

Fonte: Cabral (2024)

Em perspectiva comparada, o “Quadro 1” sintetiza o que é específico aos objetivos da religião das soluções e o que é peculiar aos objetivos da religião cristã em três aspectos, a saber: o teleológico, o soteriológico e o escatológico. A analogia apresenta também o que converge e o que diverge entre as instâncias equiparadas. O esforço comparativo-hermenêutico visa demonstrar como a religião das soluções tematiza, seculariza e evidencia uma proposta de fé, a tecnofilia, substancial e espiritualmente diferente da religião cristã e, ao mesmo tempo, existencial e politicamente semelhante em aspirações, promessas e esperanças.

## 2 A deidade vindoura

O que a fé cristã chama Deus – “o criador de tudo quanto existe” (Rubio, 1989, p. 91), a religião das soluções nomeia “tetragrama da contemporaneidade” – o poderio imanente, exponencial e disruptivo que se projeta “como o que concorre ao cargo de salvador messiânico” (Mercer; Trothen, 2021, p. 217, tradução nossa), isto é, “o que promete libertar a condição humana do sofrimento corporal, do envelhecimento e da morte” (Cabral, 2024, p. 217). A deidade vindoura corresponde à

convergência NBIC, constituída por quatro letras igualmente às quatro letras hebraicas que compõem a transliteração YHWH.

O tetragrama da contemporaneidade é o mesmo que práxis soteriológica NBIC. Tanto a expressão tetragrama da contemporaneidade quanto práxis soteriológica NBIC foram criadas para responder à uma dupla necessidade epistemológica, sendo a primeira, a de criação de termos correlatos para significar o que científica e globalmente se chama convergência NBIC, e a segunda, a de inserir os termos correlatos no conjunto de conceitos inerentes à área do conhecimento que trabalha com Teologia e Ciências da Religião.

Conceitualmente, o que é o tetragrama da contemporaneidade? As quatro letras secularmente sagradas é “a ferramenta-esperança da religião das soluções” (Cabral, 2024, p. 31). Ele – “e não um ser metaempírico – é o consolo, a esperança e o depositário de confiança” (Cabral, 2024, p. 156). Com o que se afirma, deseja-se promover a seguinte ideia: as possibilidades oriundas do tetragrama da contemporaneidade ensejam “novos modos de conhecimento, de predição e de ação” (Giorgini; Magnin, 2023, p. 31).

O tetragrama da contemporaneidade não substitui o ser metaempírico dos monoteísmos ocidentais, mas se apresenta como uma entidade imanente e intencionalmente efetiva, eficiente e eficaz que diferentemente de Deus, Alá e Javé atua na história da individualidade corpórea as benesses da beatitude terrenal, atendendo, competente e atenciosamente, as demandas existenciais do ser humano envolto pela finitude. Para a religião das soluções, a previdência, e não a providência, é o alvo, o contexto ou o motivador que inaugura na interioridade dos adeptos da tecnorreligião uma convicção inabalável nas “soluções” profetizadas pela deidade vindoura.

A confiança na atuação previdente do tetragrama da contemporaneidade tem como inspiração os alcances e promessas da biologia sintética, uma área emergente da ciência que

promete desvendar como a vida é criada e como pode ser recriada, para os mais diversos propósitos: [...] ajudar a curar sem medicamentos prescritos, cultivar carne sem abater animais e construir famílias quando a natureza falha. [...] No século XX, os biólogos se concentraram em separar as coisas (tecidos, células, proteínas) para aprender como funcionavam. Neste século, uma nova geração de cientistas está tentando construir novos materiais a partir dos blocos de construção de vida, e muitos outros já estão tendo êxito no campo incipiente da biologia sintética. Os engenheiros estão arquitetando novos sistemas de computador para a biologia e as startups estão vendendo impressoras capazes de transformar códigos de computador em organismos vivos. Os arquitetos de rede estão usando o DNA como discos rígidos. Os

pesquisadores estão desenvolvendo sistemas body-on-a-chip: imagine um dominó translúcido integrado aos órgãos humanos em nanoescala que vive e cresce fora do corpo humano. Juntos, biólogos, engenheiros, cientistas da computação e muitos outros engendraram uma máquina da criação: um aparato complexo de pessoas, laboratórios de pesquisa, sistemas computacionais, agências governamentais e empresas que estão criando interpretações, bem como formas de vida. *A máquina da criação* [ = tetragrama da contemporaneidade] *impulsionará a grande transformação da humanidade – que já está em andamento*. Em breve, a vida não será mais fruto do acaso, e sim o resultado de design, seleção e escolha. A máquina da criação determinará como [conceber] e como [definir] a família, como [identificar] doenças e [tratar] o envelhecimento, onde [construir] casas e como [se alimentar de forma correta]. Ela desempenhará papel determinante no gerenciamento de... emergência climática e, por fim, em [tudo o que diz respeito à] sobrevivência em longo prazo como espécie (Webb, 2023, p. 28-30, grifo nosso).

A biologia sintética – o conhecimento disruptivo que contextualiza a confiança na convergência NBIC – tem um só objetivo: “obter acesso às células para escrever um novo – e possivelmente melhor – código biológico” (Webb, 2023, p. 28). A ferramenta biotecnológica em execução, a que insufla ânimo na interioridade dos adeptos da religião das soluções, engendra uma esperança geradora de uma postura “mística” que diverge da postura religiosa cristã, uma vez que a religião das soluções acredita que

os que pertencem à tecnosfera, a esfera do paradigma da informação[,] passam a nutrir uma interioridade que aposta na providência, que é inerente ao potencial humano, e não na providência, que é intrínseca a Deus. O tempo de crescente expressão da fé tecnófila é um momento em que a criatividade tecnológica pode concorrer com os próprios milagres divinos, já que [a religião das soluções] ensejada pela [tecnociência que em seus alcances e buscas] oportuniza uma maneira alternativa – porque inovadora – e disruptiva – porque complexa – de ver e lidar com a natureza, a vida e a humanidade (Cabral, 2024, p. 239-240).

No contexto da tecnosfera, enseja-se uma pretensão: a caracterização parcial do “deus por vir” em comparação com o ser metaempírico judeu-cristão. No “Quadro 2” – intitulado *Analogia entre as entidades dignas de confiança*, o leitor tem a oportunidade de conhecer uma tríade de aspectos da práxis soteriológica NBIC; aspectos especificamente escolhidos e expostos em três critérios de caracterização.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Quadro 2 – Analogia entre as entidades dignas de confiança

Critérios da caracterização	Tetragrama da contemporaneidade	Deus
1] Natureza	Entidade imanente (poderosa e providente)	Entidade transcendente (poderosa e providente)
2] Função	Recrutar e melhorar a condição humana <b>Alvo: ensinar a vida amortal</b>	Criar e manter o universo <b>Alvo: ensinar a vida eterna</b>
3] Esperança	Confiança nas ferramentas da bionanotecnologia	Confiança nos frutos da graça divina

Fonte: Cabral (2024)

Em perspectiva comparada, o “Quadro 2” sintetiza o que é específico do tetragrama da contemporaneidade e o que é peculiar de Deus em três critérios, a saber: natureza, função e esperança. A analogia apresenta também o alvo inerente à deidade NBIC e o alvo próprio da divindade YHWH. O esforço comparativo-hermenêutico objetiva demonstrar como o transumanismo é um sistema de crença análogo “às convicções religiosas não porque o próprio movimento se considere fundamental e originalmente religioso, mas porque se impõe como uma cosmovisão[; uma] visão de mundo que inaugura outros modos de pensar e viver, sentir e conviver” (Cabral, 2024, p. 239).

### Conclusão

O que se deseja concluir da reflexão designada *Inteligência artificial, convergência NBIC e tetragrama da contemporaneidade*? Deseja-se concluir o seguinte: o transumanismo transmutado em religião das soluções promove uma crença em ascensão, a fé tecnófila, a que se faz “resposta aos anseios hodiernos por vigor físico, longevidade indefinida e bom humor” (Cabral, 2024, p. 13). Na esteira da fé tecnófila,

surge o que se denomina escatologia secular, “uma faceta da esperança que certifica o transumanismo como movimento que sacraliza o mundo do aquém em virtude da implementação da matusaleridade, uma alternativa ao mundo do além” (Cabral, 2024, p. 232).

A escatologia secular, a que é enrobustecida pela fé tecnófila, com sua promessa de uma vida repleta de novas possibilidades, apresenta-se como um desafio e uma oportunidade para a humanidade, incitando reflexões profundas sobre o futuro da fé religiosa no contexto de um mundo cada vez mais encantado pela tecnologia. Os alcances exponenciais e disruptivos da tecnociência, e suas promessas, estão engenhando um predicado original ao seu “deus”, o de providente, em oposição ao predicado de providente atribuído a Deus, o nome divino hegemônico do Ocidente. Por que a deidade vindoura tende a impactar o discurso clássico de Deus e as promessas tradicionais das religiões? Porque o que a religião cristã promete no mundo do além a religião das soluções promete no mundo do aquém.

## Referências

CABRAL, J. F. R. S. **Crenças transumanistas**: a superação do envelhecimento, o fim da morte e o advento do fibiigital, 2024. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2024. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1853>. Acesso em: 08 jul. 2024.

FERRY, Luc. **A revolução transumanista**. Barueri: Manole, 2018.

GIORGINI, Pierre; MAGNIN, Thierry. **Entrando na civilização de algoritmos**: desafios éticos em perspectiva de ciência e fé. Aparecida: Santuário, 2023.

NASCIMENTO, L. X. CRISPR/Cas9: Como funciona e como pode revolucionar a medicina moderna?. **Revista Blog do Profissão Biotec**, v.8, 2021. Disponível em: <https://profissaobiotec.com.br/crispr-funcionamento-pode-revolucionar-medicina/>. Acesso em: 07 jul. 2024.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

SANTOS, Agripino. **Tecnonatureza, transumanismo e pós-modernidade**: o direito na hiperaceleração biotecnológica. Salvador: Editora JusPodivm, 2020.

WEBB, Amy. **A máquina da criação**: nossa jornada para reescrever a vida na era da biologia sintética. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2023. *E-book*.

## IDENTIDADE CRISTÃ E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*José Renato Peixinbo Cruz<sup>360</sup>*

**Resumo:** O presente artigo busca abordar a temática do diálogo inter-religioso partindo do pressuposto de que para um verdadeiro diálogo, as diferentes partes envolvidas devem ter clareza de sua própria identidade de crença. Para isso, é feito um esboço entre alguns autores da teologia, bem como documentos eclesiais que fundamentam essa questão identitária do Cristianismo com suas nuances e até certas controversas, aprofundando, portanto, a atitude do diálogo como parte essencial da ação missionária e da vivência e propagação da fé cristã em nossos tempos, diante de desafios tão exorbitantes.

**Palavras-chave:** diálogo inter-religioso; identidade cristã; salvação; fé; pluralismo.

### INTRODUÇÃO

O diálogo inter-religioso constitui neste início de século, um dos maiores desafios para a humanidade, desabrochando igualmente tempos de oportunidade. Sem paz entre as religiões, não haverá paz no mundo. Todavia, esta esfera de fraternidade e diálogo ainda está longe de ser alcançada. Basta olharmos o conflito entre Israel e a Faixa de Gaza, que de alguma maneira tem um fundo religioso ideológico, bem como por outras vertentes espalhadas por todo o nosso país, atitudes e ações preconceituosas e intolerantes nas relações e práticas sociais, políticas e religiosas de nosso tempo. Diante disso, conhecer melhor nossa própria crença e propor reflexões, estudos e ações sobre o diálogo é fundamental para eliminar barreiras e criar modos de pensar e agir, capazes de nos unir em vista de um bem maior e para o próprio existir humano.

Com base em autores, personalidades e líderes religiosos, através da hermenêutica transdisciplinar e partindo da tentativa de uma melhor compreensão do que vem a ser o diálogo inter-religioso, passando por fundamentos da fé cristã, contextualizando e aprofundando conceitos, fatos e atitudes concretas de diálogo, nos propomos a apresentar tamanha urgência e relevância da temática em questão, bem como propor caminhos viáveis e necessários para sua concretização. A relevância desta contribuição fundamenta-se na certeza de que, em tempos de pluralidade religiosa, sem diálogo inter-religioso é impossível viver o evangelho de Cristo.

---

<sup>360</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP, MINTER com a Faculdade Católica de Feira de Santana-Bahia. E-mail: rpeixin@gmail.com

## 1 DEFINIÇÃO DE DIÁLOGO

Segundo Swidler (1988, p. 16), diálogo significa “conversa entre duas ou mais pessoas que têm diferentes pontos de vista, objetivando, antes de tudo, que cada participante aprenda alguma coisa do outro, de forma que ele ou ela possa mudar e crescer”. Isso implica que cada participante queira também dividir com os outros sua compreensão a respeito do assunto. O fato de eu saber que meu companheiro de diálogo acredita mais “nisto” do que “naquilo”, muda, proporcionalmente, minha atitude para com o outro e uma mudança em minha atitude é algo importante, porque significa crescimento em mim. A atitude ao iniciar um diálogo deve ser colocar-se com a disposição de aprender, de mudar e crescer, e não de forçar a mudança do *outro*.

O Documento *Diálogo e Missão* (DM), também define diálogo como “conjunto de relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (DM, 1964 n. 3). O teólogo Teixeira (2010) afirma: “o que conta no diálogo é a reciprocidade existencial, o ‘intercâmbio de dons’, a dinâmica relacional que envolve a semelhança e a diferença em processo rico de abertura, escuta e enriquecimento mútuos”. O autor continua explicando que, condição essencial para esse diálogo é a virtude da humildade, abertura e respeito ao diferente. É preciso reconhecer valores nas convicções religiosas do outro, sendo que esta convicção é fundada numa “experiência de revelação”.

Tem-se algumas regras clássicas para o diálogo inter-religioso. Antes de qualquer regra é essencial “disposição e prontidão para ouvir a outra pessoa” (SWIDLER, 1988, p. 78). Ainda segundo o mesmo autor, pode acontecer que em vez de ouvir o outro a pessoa já queira preparar sua contestação ou resposta e não escute de fato a posição do outro. É necessário silêncio em si mesmo para compreender o irmão não-cristão da forma que ele se entende. Chegando a vez de falar será uma palavra dirigida a um companheiro que foi escutado e entendido. Vejamos as dez regras propostas por Swidler:

*Primeira:* O propósito primeiro do diálogo é aprender, isto é, mudar e crescer na compreensão da realidade para agir de acordo com a mesma. *Segunda:* O diálogo inter-religioso deve ser um projeto dos dois lados – tanto dentro de cada comunidade religiosa como entre as comunidades religiosas. *Terceira:* Cada participante deve entrar no diálogo com sinceridade e honestidade total – a falta de sinceridade não apenas impede o diálogo como também o faz o não assumir a sinceridade do parceiro. Isto é, sem confiança não há diálogo. *Quarta:* No diálogo Inter-religioso não devemos estabelecer comparações entre nossos ideais e a prática do outro. Pelo contrário, devemos comparar nossos ideais com o do parceiro, nossa prática com a dele. *Quinta:* Cada participante deve definir-se. Somente um muçulmano, por

exemplo, pode definir com autenticidade o que significa ser muçulmano. Outros apenas podem dizer o que lhes parece. *Sexta*: cada participante deve vir para o diálogo sem preconceitos rígidos e superficiais, no tocante a quais sejam os pontos de discordância. *Sétima*: O diálogo só tem lugar entre iguais. Ambos devem aprender um do outro. Se, por exemplo, o muçulmano considera o hinduísmo como inferior, ou vice-versa, não haverá diálogo. *Oitava*: O diálogo só se realiza na base da mútua confiança. *Nona*: A pessoa que vai participar de um diálogo Inter-religioso deve possuir um mínimo de autocrítica tanto com referência a si mesma como com referência à sua própria tradição religiosa. *Décima*: Cada participante deve ocasionalmente procurar experimentar a religião ou ideologia do outro “de dentro, pois uma religião não é algo que está apenas na cabeça das pessoas, mas que está no espírito, no coração e no “ser inteiro” (Swidler, 1988, p.80-84).

### 2A DOCTRINA CRISTÃ

O teólogo Miranda (1998), diz que sempre há mudanças históricas e sócio-culturais que implicam mudança na ação da Igreja e visões teológicas novas e condizentes com o momento histórico. Esse início de milênio, por exemplo, é um tempo paradoxal. De um lado, temos uma busca incessante do sagrado; do outro, uma sociedade pluralista, uma cultura secularizada e uma exaltação do individualismo. Tal realidade é um desafio à noção cristã de salvação, que deve manter sua identidade em meio à pressão de novas leituras, mas também poder se articular e se expressar de modo significativo para hoje.

É exatamente nesta perspectiva da clareza de Identidade, mas também das novas “leituras” dos tempos modernos e do desafio concreto do diálogo que a Igreja e a teologia cristã são desafiadas concretamente. Cabe retomar a quinta regra para o diálogo apresentada por Swidler (1988, p. 81): “cada participante do diálogo deve definir-se”. *Teixeira* no seu artigo (*Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença*) também diz:

O diálogo inter-religioso pressupõe convicções religiosas [...] Os cristãos não podem dissimular a própria fé em Jesus Cristo. Por sua vez, reconhecemos nos seus interlocutores, o direito e o dever inalienáveis de se empenhar no diálogo preservando suas próprias convicções pessoais (Teixeira, 2010)

Uma passagem bíblica do livro de Isaias expressa muito bem esses dois eixos sobre os quais apóia-se todo diálogo: o empenho na afirmação de identidade e o desafio da abertura: “Alarga o espaço da tua tenda, estende as cortinas das tuas moradas, alonga as cordas reforça as estacas” (Is 54,2). No diálogo autêntico, não há uma dispersão da identidade nem a fusão da mesma num “sincretismo” vago, mas a afirmação da sua singularidade.

Como foi apresentado anteriormente, a salvação é em última instância a comunhão plena com Deus. Na doutrina cristã, o caminho único, perfeito e absoluto para alcançá-la, revelado pelo próprio

Deus através de seu Espírito, é o próprio Jesus Cristo; fora d'ele ninguém se salva. Na doutrina islâmica, por exemplo, a salvação consiste na fidelidade a Allá, único Deus e Salvador, portanto, só sendo fiel ao que o Islã prescreve é possível alcançar a salvação. Abrir-se ao diálogo e proximidade inter-religiosa não é abrir mão do princípio fundante da sua crença, mas enriquecê-la, reinterpretá-la e criar caminhos de compreensão e vivência que sejam harmônica, humana, plena e consequentemente divina e salvífica.

É fundamental compreender que quando os cristãos se colocam para o diálogo, por diferentes caminhos que este se dê, a verdade última a ser esclarecida é Cristo como “Deus e Senhor (Tt: 2,13). A razão para isso segundo Wolff (2004), é que a revelação realizada em Jesus Cristo possui uma plenitude que não encontra equivalência em nenhuma outra possibilidade de comunicação entre Deus e a humanidade. A verdade da fé cristã se impõe por si mesma, pois não é uma estratégia do diálogo, mas o seu conteúdo imprescindível. Aqui não se trata de impor as convicções, os termos, a linguagem cristã, mas a certeza de que o conteúdo último, pleno e perfeito do existir humano é o Mistério de Cristo. A missão cristã passa justamente por esse diálogo, pois no encontro com o diferente, crescemos em humanidade e fé o cristão e o outro e esta é nossa verdadeira missão.

João Paulo II chegou a afirmar na alocução aos cardeais da cúria, depois do encontro inter-religioso de Assis, que “toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, misteriosamente presente no coração de toda pessoa humana”, texto também presente na *RM* n. 29 (*Redemptoris Missio*). Entretanto, a *RM* dá uma resposta magnânima:

A universalidade da salvação em Cristo não significa que ela se destina apenas àqueles que, de maneira explícita, crêem em Cristo e entraram na Igreja. Se é destinada a todos, a salvação deve ser posta concretamente à disposição de todos. É evidente, porém, que, hoje como no passado, muitos homens não têm a possibilidade de conhecer ou aceitar a revelação do Evangelho, e de entrar na Igreja. Vivem em condições socio-culturais que não os permitem, e frequentemente foram educados noutras tradições religiosas. Para eles, a salvação de Cristo torna-se acessível em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente a sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do Seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo: ela permite a cada um alcançar a salvação, com a sua livre colaboração (*RM* 1990, n. 10)

Assim sendo, Cristo como nos é revelado pelas Sagradas Escrituras, pelo Magistério da Igreja e pela Teologia Cristã, foi enviado pelo Pai e n'ele deu-se a plenitude da salvação. Os membros de outras religiões, também serão salvos pela graça de Cristo, que de modo misterioso também os atinge. Todavia, o Cristo deve ser anunciado, pois o cristão carrega consigo algo “a mais”, “um privilégio”, dado pela graça de Deus, e que por isso, é responsável por testemunhar com fé e vida essa graça

recebida. Quanto mais esse testemunho for concretizado, mais, enfim, todos tornar-se-ão plenos da graça, plenos da salvação.

O Papa Francisco, mesmo não tendo publicado nenhum documento oficial sobre o diálogo, tem se pronunciado e mostrado atitudes concretas inúmeras vezes a esse respeito, buscando total abertura para um diálogo autêntico. Para o atual pontífice, não se alcançará paz no mundo sem diálogo entre as religiões. Neste sentido, destaca-se a Declaração conjunta assinada pelo Papa Francisco e o Grande Imam de Al-Azhar Ahmed Al-Tayyib, a declaração: *fraternidade humana. Em prol da paz mundial e da convivência comum*, (2019). Quanto mais os líderes religiosos ou fiéis se encontrarem, mais crescerá o respeito e a acolhida mútua, assim o diferente não será ameaça, mas o companheiro na busca do transcendente.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As exigências para o diálogo inter-religioso, forçosamente conduz a teologia cristã a uma leitura dos tempos condizentes com a realidade desse mesmo tempo. Esse fato tem provocado avanços extraordinários no que se refere à compreensão de Jesus Cristo e à missão de cada um de seus seguidores, bem como da Igreja, como depositária de sua mensagem. No entanto, a tentativa de oferecer uma resposta, às vezes, ultrapassa certos limites da reflexão magisterial, levando o mesmo a se pronunciar e demonstrar com clareza a posição e Verdade Revelada defendida e compreendida pela Igreja.

A DI (*Dominus Iesus*) foi um documento marcante no que se refere à preocupação em vista de algumas reflexões acerca do diálogo que parecem “ir longe demais”, colocando em questão a própria identidade cristã. A DI, portanto, não pretende provocar um retrocesso ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso, como alguns críticos chegam a afirmar. Pelo contrário, pretende demonstrar que não obstante à urgência do diálogo, não se pode abrir mão da verdadeira revelação no que há de mais essencial: Jesus Cristo como único mediador e salvador, Filho Encarnado, plenitude da Revelação Divina (DI 5.6), Verbo do Pai, que age para a salvação de todos (DI 9.10); Não se alcança a comunhão com Deus sem comunhão com seu Filho (DI 15); a Igreja é, enfim, sacramento dessa ação cristológica e o agir de Cristo, por sua vez, ultrapassa os meios visíveis da Igreja, mas passa por Ela (DI 20-22).

Não se pode mais negar valores e elementos salvíficos contidos em outras religiões não-cristãs; é possível encontrar em religiões diferentes da cristã, pessoas que vivem em um grau de santidade bem elevado, o que não seria possível se a graça divina não agisse nelas. Deus quer salvar a todos e encontra formas de comunicar o seu Espírito a povos explicitamente não cristãos, o que não significa, de modo algum uma diminuição ou mesmo nivelamento do Cristianismo às outras crenças. O amor infinito, esta perfeição da mensagem cristã, não se encontra em nenhuma outra tradição religiosa, o que não implica afirmar que a prática dos cristãos seja perfeita. Dessa elucidação torna-se visível a universalidade de Cristo. Essa mensagem de perfeição, que não se limita ao Cristianismo, é finalmente a mensagem divina à toda humanidade e, no mais profundo avanço do diálogo entre as religiões, a culminância será sempre o mistério cristológico, “amor sem medida”.

## CONCLUSÃO

Portanto, o presente artigo terá realizado seu intento, se após sua conclusão, tenha sido capaz de levar aos que dele tomaram conhecimento, uma clareza maior a respeito da necessidade do diálogo inter-religioso, não como forma de relativizar a fé cristã, mas pelo contrário, exercício indispensável do amor cristão. O entendimento de que a verdade da fé cristã, em princípio, não exclui nenhum ser humano, mas a Verdade que é Cristo deve ser anunciada a todos os povos e nações, só será possível no caminho do diálogo e não do proselitismo, pois o Anúncio deve ser adequado à situação dos tempos e culturas de cada povo, de cada filho de Deus. Em suma, sejamos profundamente conhecedores das bases das nossas crenças religiosas, mas nunca deixemos de nos colocarmos como interlocutores, haja vista, quanto mais fechados em nós mesmo mais longe estaremos de uma experiência verdadeira mente transcendente e divina.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALEM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja.** Roma, 21.11.1965.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II . **Declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs.** Roma, 28.10.1965.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus*. São Paulo: Paulinas, 2009.



FRANCIS, Pope. **Apostolic Journey of his Holiness Pope Francis to the Republic of Korea on the occasion of the 6th Asian Youth Day**. 13 - 18 August 2014. Available at: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/august/documents/papa-francesco\\_20140817\\_corea-vescovi--asia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140817_corea-vescovi--asia.html). Accessed 14 December 2021.

HORIZONTE – revista de estudos da Teologia e Ciências da Religião 2(3). PANASIEWICZ Roberley. Maio 2009. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html). Acesso em: 05 julho 2024.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. São Paulo: Paulinas, 1999.

MIRANDA, Mário França de. Salvação ou salvações? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro. v. 58, n. 229, p. 137-163, 1998.

PHAN, Peter. **Salvação Universal, Identidade Cristã, Missão da Igreja**. 2009. Disponível em: [http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=26579](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=26579). Acesso em: 02 nov 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio**. São Paulo: Paulinas, 1996.

PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO BRASIL. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/vidacrista/papa-francisco-e-o-dialogo-inter-religioso/#gsc.tab=0> Acesso em: 05 jul. 2024.

SWIDLER, Leonard. **Cristãos e não-cristãos em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 1988. p.16. 76-84.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença**. Disponível em: [http://www.Missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms\\_Artigos\\_pdf\\_49.pdf](http://www.Missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_Artigos_pdf_49.pdf). Número 44 – Janeiro de 2004. Acesso em: 29 out. 2010.

UNISINOS, Instituto Humanitas. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/589537-novo-presidente-do-pontificio-conselho-para-o-dialogo-inter-religioso-e-espanhol>. Acesso em: 04 jul. 2024.

WOLFF, Elias. **Ministros do diálogo**. São Paulo: Paulus, 2004.

## NA ESCOLA E NA UNIVERSIDADE: O DIÁLOGO NA CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2024

*Luís Felipe Lobão de Souza Macário\**

**Resumo:** Artigo sobre a Campanha da Fraternidade realizada no ano de 2024 – com o tema “Fraternidade e Amizade Social” e com o lema “Vós sois todos irmãos e irmãs” –, utilizando como principais fontes de pesquisa os subsídios “CF na escola” – Ensino Fundamental (1º ao 5º ano), Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) e Ensino Médio –, “Proposta de Projeto Pedagógico-Pastoral Interdisciplinar: CF 60 anos” e “CF na Universidade”, todos contidos em seu manual. Através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, o trabalho procura destacar a origem da CF 2024, seus objetivos gerais e específicos, tendo por meta identificar o seu diálogo com a Carta Encíclica Fratelli Tutti – sobre a fraternidade e a amizade social – sua inspiração e guia, assim como a sua preocupação em dialogar com a BNCC – Base Nacional Comum Curricular – e em estimular o diálogo interdisciplinar e entre religião e ciência. Partindo de um pequeno histórico sobre as origens das campanhas da fraternidade, o trabalho tem, por conclusão, a constatação da preocupação da CNBB – organizadora das CFs – em agir em consonância com o magistério do Papa Francisco, buscando construir, através do diálogo para com o outro e com a ciência, a amizade social nos diversos ambientes e a superação do obscurantismo religioso.

**Palavras-chave:** religião; campanha da Fraternidade; diálogo; amizade Social.

### INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende discorrer sobre a Campanha da Fraternidade realizada no ano de 2024 – com o tema “Fraternidade e Amizade Social” e com o lema “Vós sois todos irmãos e irmãs” –, especificamente sobre seus subsídios “CF na escola” – Ensino Fundamental (1º ao 5º ano), Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) e Ensino Médio (este incluindo a “Proposta de Projeto Pedagógico-Pastoral Interdisciplinar: CF 60 anos”) – e “CF na Universidade”, todos contidos em seu manual.

Através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, o trabalho procura destacar a origem da CF 2024, seus objetivos gerais e específicos, tendo por meta identificar o seu diálogo com a Carta Encíclica Fratelli Tutti – sobre a fraternidade e a amizade social – sua inspiração e guia, assim como a sua preocupação em dialogar com a BNCC – Base Nacional Comum Curricular – e em estimular o diálogo interdisciplinar e entre religião e ciência.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade, destacando alguns dos seus objetivos permanentes e características – a partir de informações contidas nos próprios subsídios em análise –, apresentando a CF 2024 e as cartas encíclicas com as quais ela dialoga. Na segunda, abordo como os subsídios da última campanha, elaborados para a educação básica, apresentam o tema da amizade e dialogam com a BNCC. Finalmente, na terceira parte, destaco como o subsídio “CF na Universidade” trata o tema da amizade, em diálogo com a ciência, a política, a “Casa Comum” e a economia.

### **1 CAMPANHAS DA FRATERNIDADE E AMIZADE SOCIAL**

A Campanha da Fraternidade (CF) é anualmente promovida pela Igreja Católica no Brasil (CNBB, 2023d, p. 381). Ela teve início em 1962, em Nísia Floresta, Arquidiocese de Natal (RN), por intermédio de Dom Eugenio Sales, como um enfrentamento à pobreza e à miséria que assolavam o povo, tendo como objetivo arrecadar fundos para atividades assistenciais (CNBB, 2023b, p. 350; CNBB, 2023d, p. 392). Em 1964, no contexto do Concílio Vaticano II – cuja ideia é pensar uma Igreja envolvida com a realidade das pessoas, fazendo com que o Evangelho sirva de luz para iluminar vidas e transformá-las –, a CF foi realizada pela primeira vez em âmbito nacional. Um dos seus grandes propagadores foi Dom Helder Camara, que ficou conhecido internacionalmente pela defesa dos direitos humanos (CNBB, 2023c, p. 376; CNBB, 2023d, p. 381 e 391-393).

A Campanha busca educar o cristão para a vida em fraternidade, com base nas exigências do Evangelho – justiça e amor – propondo despertá-los para um caminho de conversão comunitária, comprometendo-se com a vida e o cuidado com os irmãos e irmãs mais fragilizados (CNBB, 2023c, p. 373; CNBB, 2023d, p. 385 e 392-393). A cada ano, ela aborda um tema que retrata um problema social da população brasileira, tendo como objetivo transformar a sociedade, por meio da conversão, à luz da fé cristã (CNBB, 2023d, p. 392-393). Ao longo de seus sessenta anos, já tratou de diversos temas – assumidos como seu compromisso e ação –, agrupados em fases específicas, tradução do posicionamento da Igreja e das pessoas em seu dia a dia (CNBB, 2023b, p. 355; CNBB, 2023d, p. 381). Esses temas, por vezes, repetem-se, o que significa que a situação tratada não encontrou solução, restando irresoluta (CNBB, 2023b, p. 363).

Embora a Campanha da Fraternidade seja uma ação da Igreja Católica Apostólica Romana do Brasil, desde o ano 2000, a cada cerca de cinco anos, ela é realizada de forma ecumênica, assumindo o

compromisso de fortalecer o diálogo com a sociedade e com outras denominações cristãs e com a proposta de trazer para perto pessoas de outras confissões que também desejem a paz, a harmonia, a justiça social em um diálogo amoroso, vencendo barreiras de segregação entre os filhos de um único Pai (CNBB, 2023b, p. 359; CNBB, 2023d, p. 388).

O tema da primeira Campanha da Fraternidade foi “Igreja em Renovação” e o lema, “Lembre-se: você também é Igreja”, ainda atuais e exigindo, dos católicos, atenção, reflexão e ação, especialmente se considerada a convocação do Papa Francisco de agir como uma “Igreja em saída” (CNBB, 2023b, p. 350-351). Em 2024, ao completar seis décadas de existência em edição nacional, a CF traz o tema “Fraternidade e Amizade Social” e o lema “Vós sois todos irmãos e irmãs” (cf. Mt 23,8) (CNBB, 2023a, p. 6), apresentando como objetivo geral despertar “para o valor e a beleza da fraternidade humana, promovendo e fortalecendo os vínculos da amizade social, para que, em Jesus Cristo, a paz seja realidade entre todas as pessoas e povos” e como objetivos específicos, dentre outros, conscientizar “sobre a necessidade de construir a unidade em meio à pluralidade, superando divisões e polarizações” e incentivar e promover “iniciativas de reconciliação entre pessoas, famílias, comunidades, grupos e povos” (CNBB, 2023a, p. 7), em diálogo com a Encíclica *Laudato Si'* e, principalmente, com a Encíclica *Fratelli Tutti*, ambas do atual Pontífice.

Para escrever a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, Francisco se inspirou em São Francisco de Assis, estabelecendo-o como modelo de dialogante, porque este escutava a voz da natureza, considerando-se irmanado ao sol, ao mar e ao vento, mas ainda mais próximo aos seus semelhantes, reconhecendo, valorizando e amando a todos, independentemente da distância em que se encontrava, de onde havia nascido ou habitava, de sua cor ou religião, andando com os pobres, abandonados e doentes e chegando, até mesmo, durante o período das Cruzadas, a viajar ao Egito para visitar o Sultão Malik-al-Kamil, sem negar sua própria identidade (FT, n. 1-3, 48 e 286). Neste documento, o Papa “apresenta o seu projeto de fraternidade, baseado na amizade social e no amor político, tendo o diálogo como caminho necessário para a cultura do encontro” (CNBB, 2023f, n. 15). A Amizade Social seria “o amor presente nas relações sociais; é o amor como base da relação entre as pessoas e os povos; é o amor feito cultura” (CNBB, 2023f, n. 17).

Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco designa o nosso planeta de casa comum, por ser um bem partilhado coletivo, confiado a nós por Deus e que nos acolhe em seus braços, sendo herança comum de crentes e não-crentes. Ele chama a atenção para a grave degradação de nosso meio

ambiente – através do esgotamento progressivo dos recursos não-renováveis, das diversas formas de poluição e até da ameaça ao patrimônio histórico, artístico e cultural –, destacando que o urgente desafio de buscar um desenvolvimento sustentável para protegê-lo – e conseqüentemente preservar o bem comum – deve unir toda a família humana, inclusive as comunidades aborígenes (LS, n. 1, 5, 13, 20, 22, 93, 95, 107, 143, 146 e 157).

## 2 CF NA ESCOLA

Os subsídios “CF na escola: Ensino Fundamental (1º ao 5º ano)”, “CF na escola: Ensino Fundamental (6º ao 9º ano)”<sup>361</sup> e “CF na escola: Ensino Médio” estão organizados em quatro encontros, apresentando os mesmos temas, que são “A Amizade Social: conceito, experiência e beleza” (1º encontro), “A Amizade Ameaçada: atitudes e comportamentos que ferem” (2º encontro), “Fortalecendo a Amizade Social” (3º encontro) e “Gente Amiga: experiências pessoais e de grupos” (4º encontro), repetindo, em sua maioria, os mesmo objetivos, como, dentre outros, “refletir sobre a importância da amizade social nas relações humanas fraternas e saudáveis” (CNBB, 2023b, p. 347; CNBB, 2023c, p. 365; CNBB, 2023d, p. 378) e “apontar propostas e caminhos para fortalecer a amizade social” (CNBB, 2023b, p. 356; CNBB, 2023c, p. 371; CNBB, 2023d, p. 386).

Tais subsídios dialogam com a BNCC<sup>362</sup>, indicando as competências a serem alcançadas, como, por exemplo a competência 6,

valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade (CNBB, 2023b, p. 352).

e a competência 7,

argumentar, com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e promovam os direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e

---

<sup>361</sup> Cabe ressaltar que o ensino fundamental, de acordo com os documentos oficiais, é dividido em: Anos iniciais do ensino fundamental, que correspondem do 1º ao 5º ano; e Anos finais do ensino fundamental, que englobam do 6º ao 9º ano.

<sup>362</sup> O site da BNCC (<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>) explica que “a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica”.

global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si, dos outros e do planeta (CNBB, 2023b, p. 347 e 360).

Também são indicadas competências socioemocionais a serem desenvolvidas, tal como “promover o envolvimento do estudante com o próximo, levando em conta empatia, respeito e aceitação da diversidade; manifestação de ações de escuta ativa, comunicação clara e cooperação com os colegas” (CNBB, 2023d, p. 383), e compromissos do Pacto Educativo Global, como “formar as consciências para a pluralidade com respeito e diálogo por meio da desconstrução de discursos e tendências protecionistas, que estimulam a egolatria e as disputas identitárias” (CNBB, 2023d, p. 383).

Em suas dinâmicas, enquanto o subsídio para o primeiro segmento do Ensino Fundamental indica que “a primeira proposta é apresentar o conceito de amizade” (CNBB, 2023b, p. 349), o subsídio para o segundo segmento propõe “trabalhar a Amizade Social e o seu fortalecimento em meio a sociedade atual” (CNBB, 2023c, p. 371) e o material para o Ensino Médio convida a firmar compromissos – pessoais e da turma – com a vivência da Amizade Social (CNBB, 2023d, p. 390).

### **3 CF NA UNIVERSIDADE**

O subsídio “CF na universidade” também está organizado em quatro encontros, cujos temas são “Amizade Social e Cooperação na Ciência” (1º encontro), “Política como mais alta expressão da Caridade” (2º encontro), “Casa Comum e os desafios das sombras de um mundo fechado” (3º encontro) e “Amizade Social e Economia de Francisco e Clara” (4º encontro), propondo que fossem proporcionados momentos de oração de forma ecumênica (CNBB, 2023e, p. 408).

O primeiro encontro dialoga com a ciência, contextualizando que “o progresso científico é uma poderosa ferramenta de construção de pontes, de mitigação dos problemas sociais, de fortalecimento da coesão social e de promoção do bem comum”, identificando que, “nos últimos tempos, também a ciência foi atingida pelas disputas ideológicas e pelas narrativas de desmoralização” e acrescentando que “a Igreja sempre viu na ciência uma aliada para promoção da fraternidade e da justiça, para a difusão do conhecimento e para a consolidação dos direitos humanos” (CNBB, 2023e, p. 397). Também são elencados cinco desafios de fraternidade para a Ciência no Brasil, que são a polarização ideológica, o obscurantismo religioso, o academicismo excessivo, o distanciamento da realidade e o racismo acadêmico (CNBB, 2023e, p. 400-402).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O segundo encontro dialoga com a política, contextualizando que “o regime democrático exige mudanças necessárias na dimensão social” e que, “se a meta a ser alcançada é o desenvolvimento integral, a política deve ser organizada no sentido de oferecer oportunidades igual a todos os homens e mulheres”, com o regime político atual no Brasil precisando “ser repensado por homens e mulheres comprometidos com a vida humana” (CNBB, 2023e, p. 406).

O terceiro encontro dialoga com a “Casa Comum”, objetivando “refletir sobre as sombras geradas pela falta de cuidado da Casa Comum, abordando suas causas e relacionando-as com a proposta do Papa Francisco de Amizade Social” (CNBB, 2023e, p. 413), contextualizando como sombras, dentre outras, “as consequências negativas de um modelo econômico e social que prioriza o lucro e a exploração desmedida dos recursos naturais, sem considerar os limites do planeta e o bem-estar das pessoas” (CNBB, 2023e, p. 412) e “a desigualdade social, que se manifesta em diferentes níveis, seja entre países, regiões ou dentro das próprias nações” (CNBB, 2023e, p. 412-413).

Enfim, o quarto encontro dialoga com a economia, tendo como objetivo “analisar como a Amizade Social e a Economia estão relacionadas, de modo a propiciar a superação das desigualdades sociais” (CNBB, 2023e, p. 420), contextualizando que:

se, por um lado, precisamos entender que a Amizade Social é um conceito mais alargado e não simplesmente algo que esteja vinculado a um sentimento provindo de uma efêmera relação entre pessoas, por outro lado, precisamos entender que a Economia não pode ser um apanágio de um grupo de especialistas que definem a cobrança de impostos, a elaboração dos orçamentos com as receitas públicas e a sua distribuição, sob a influência e os interesses do mercado e de seus valores sociais, como algo que tem vida por si mesmo” (CNBB, 2023e, p. 418).

## CONCLUSÃO

Através deste trabalho, podemos constatar a preocupação da CNBB – organizadora das Campanhas da Fraternidade – em agir em consonância com o magistério do Papa Francisco, ao usar, como base de reflexão para a CF 2024, a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* – sobre a fraternidade e a amizade social –, assim como já havia acontecido por ocasião da CFE 2016, organizada pelo CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil –, em que foi tratado um tema relacionado à *Laudato Si'* – sobre o Cuidado da Casa Comum –, também utilizada como referência pela Campanha ano atual. Tal sintonia entre a Conferência brasileira e o atual Pontífice é significativa, diante dos ataques que este vem sofrendo por parte dos setores mais conservadores da Igreja Católica.

Ao, mais uma vez, buscar construir, na sociedade brasileira, uma cultura de paz, harmonia e justiça social, a CF 2024 parece-me ter sido a mais dialogal das Campanhas da Fraternidade promovidas pela CNBB, estimulando o diálogo para com a sociedade e para com outras denominações cristãs, propondo inclusive, através dos subsídios analisados, a realização de orações de caráter ecumênico.

Finalmente, buscando animar a amizade social nos diversos ambientes, de modo a colaborar com a superação das barreiras da segregação, os subsídios analisados demonstram a iniciativa da CF 2024 em dialogar com a política, com a economia e com a ciência, denunciando, dentre outros, a polarização ideológica e o obscurantismo religioso, tão notórios recentemente, como desafios para a construção da fraternidade, não apenas no campo científico, mas para a sociedade brasileira como um todo.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023a.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CF na escola: ensino fundamental (1º ao 5º ano). In: CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023b. páginas 346-363.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CF na escola: ensino fundamental (6º ao 9º ano). In: CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023c. páginas 364-376.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CF na escola: ensino médio. In: CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023d. páginas 377-395.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CF na universidade. In: CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023e. páginas 396-424.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Texto-base. In: CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade 2024**: manual. Brasília: Edições CNBB, 2023f. páginas 14-81.



ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a Fraternidade e a Amizade Social.** São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o Cuidado da Casa Comum.** São Paulo: Paulinas, 2015.

## RELIGIÃO COMPARADA NA OBRA AMERÍNDIA DE ADÉLIA DE CARVALHO

*Luis Carlos de Lima Pacheco<sup>363\*</sup>*

**Resumo:** A comunicação apresenta o estudo comparado das figuras de Maria, do cristianismo, e de Pacha Mama, do povo quéchua da América do Sul, presente na pintura “Ameríndia” da artista plástica Adélia Carvalho (1937-2022). A religiosa salesiana nordestina e “artista da caminhada”, Adélia Carvalho, produziu uma volumosa obra artística inspirada na Teologia da Libertação, com destaque para as ilustrações do CEHILA Popular, iniciativa do Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina, e para os famosos painéis do Curso de Verão do CESEEP, o Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular. A obra Ameríndia foi apresentada no Curso de Verão de 2015. A pintura representa a história do cristianismo na América Latina e Caribe com uma impressionante riqueza simbólica que converge para a figura central de Maria com elementos da Mãe-Terra do povo ameríndio quéchua, também chamada de Pacha Mama. Para esse estudo comparado utilizo elementos de uma metodologia comparativa do estudo da religião, de Oliver Freiberger, e o referencial de conhecimento complexo transdisciplinar de Edgard Morin e Barsarab Nicolescu em diálogo com a psicologia analítica de Carl Gustav Jung e o princípio pluralista de Cláudio Ribeiro. A simbologia presente na obra aponta para a interculturalidade e transreligiosidade presentes na formação da espiritualidade ameríndia e pode dar pistas para compreendermos melhor o pluralismo cultural e religioso de nosso continente, bem como as contribuições e a atualidade de uma espiritualidade genuinamente latino-americana.

**Palavras-chave:** religião comparada; transreligiosidade; complexidade; teologia da libertação; arquétipo

### 1 INTRODUÇÃO

Conheci o trabalho de Adélia Carvalho, em 2011, quando a entrevistei no Programa Teologando (Programa, 2011) e ela estava dando as primeiras pinceladas na tela que viria a ser a obra Ameríndia (óleo sobre tela, 105 x 86 cm, 2011). Adélia foi uma fiel participante do Grupo de Estudo Transdisciplinaridade e Diálogo, ligado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, encantando todos com sua simplicidade e ternura. No Curso de Verão de 2015, em Belo Horizonte, Adélia Carvalho apresentou a pintura Ameríndia ao público. Na ocasião do falecimento da artista em 2022, o teólogo Eduardo Hoornaert a homenageou, afirmando que a obra Ameríndia “representa, por meio de uma proliferação de símbolos, a história de cinco séculos de cristianismo no continente ameríndio e as esperanças que o povo latino-americano nutre” (Hoornaert, 2022).

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, luca.pacheco@unicap.br

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A figura dominante da obra é uma mulher indígena grávida, sentada num tapete com os braços abertos. A figura divina claramente remete à Maria no cristianismo, e à figura da Mãe-Terra nas religiões indígenas. Nesse trabalho procuro fazer um estudo comparado da figura de Maria e da Pachamama do povo quéchua, a Deusa Mãe-Terra de maior expressão nas religiões indígenas latino-americanas, a partir da riqueza simbólica da obra de Adélia Carvalho. O estudo procura elucidar elementos que nos ajudem na reflexão sobre o pluralismo cultural e religioso de nosso continente e sua contribuição para uma espiritualidade genuinamente latino-americana do cuidado com a Terra Mãe.

Na primeira parte do trabalho, apresento a obra *Ameríndia* e sua simbologia, na segunda parte analiso a obra com os referenciais teóricos da complexidade/transdisciplinaridade e dos arquétipos da psicologia analítica, e nas considerações finais introduzo uma reflexão sobre a transreligiosidade e o princípio pluralista.

### 2 AMERÍNDIA

Figura 01 – *Ameríndia*



Fonte: Adélia Carvalho, Óleo sobre tela (105 x 86 cm), 2011.

A obra *Ameríndia* tem uma composição circular simétrica que une os elementos visuais em torno da figura central da Deusa sentada em um tapete indígena. O grande círculo mescla as esferas do sagrado e profano numa interseção entre símbolos cristãos e indígenas. Um semicírculo no topo é emoldurado com padrões das tapeçarias e cerâmicas indígenas e faz uma interseção com o círculo central da deusa. De dentro do semicírculo um cordeiro, derrama o seu sangue que escorre pelos corpos de duas serpentes que descem circundando o rosto da Deusa e se encontram numa ave que

adorna os ombros da divindade com suas asas e com o bico apontando para uma jóia que adorna o seu ceio. Os símbolos continuam sua composição ascendente na direção de outro círculo, o ventre da Deusa, que abriga uma criança iluminada. A Deusa está adornada com penas e jóias. Ela tem a pele morena dos indígenas, traços grossos, olhos grandes, característica comum nas obras de Adélia, e olha diretamente para nós, os observadores. Seus braços estão abertos e as palmas das mãos viradas para o observador, ao mesmo tempo apontam para as margens do grande círculo, onde se apresenta a realidade latino-americana. De seus punhos brotam chamas de fogo e duas flores que ladeiam a Deusa, uma com pétalas rosadas e outra com pétalas azuis. No topo do grande círculo outro semicírculo faz uma intercessão em forma de um galho de cajueiro repleto de folhas e frutos. No fundo vemos o cosmo estrelado.

Os elementos figurativos da história e realidade latino-americanas estão nas margens do grande círculo e ocupam as laterais do quadro. No lado esquerdo vemos uma narrativa visual do processo de colonização desde as grandes navegações, passando pelo derramamento do sangue indígena com a anuência da Igreja, simbolizado pela água do batismo forçada derramada das hastes de uma cruz em forma de cabo de uma adaga que derrama sangue sobre uma índia, passando pela escravidão simbolizada por um canal e uma ama de leite acorrentada amamentando uma criança branca enquanto a criança negra derrama lágrimas, até chegar a uma paisagem urbana que contrasta edifícios e fábricas com uma favela, terminando em uma espiral de fogo.

No lado direito vemos as bandeiras da China, Estados Unidos e Brasil mescladas umas nas outras descortinando retirantes nordestinos. Logo abaixo duas crianças, uma segura um prato vazio e a outra uma flor branca. Mais abaixo duas crianças estiradas com marcas de bala derramam sangue sobre duas manilhas que equilibram a composição com a espiral de fogo do outro lado e escorrem esgoto sobre crânios humanos. É inegável o impacto visual da obra. No entanto, devido às limitações desse artigo, proponho uma análise da figura central da Deusa através de um estudo comparado sobre a Maria do cristianismo e a Pachamama, Mãe-Terra.

### **3 MARIA E PACHA MAMA**

Oliver Freiberger (2021) apresenta como elementos constitutivos para a configuração de um estudo comparativo os objetivos, modos, escalas e escopos de comparação. As escalas de comparação podem se configurar como estudos microcomparativos, que abordam itens muito específicos, como

certos indivíduos, ou estudos macrocomparativos, que comparam religiões inteiras, ou várias religiões em vista de um fenômeno. Os escopos de comparação podem ser contextual/relacional ou transcultural/analógico. Minha pesquisa se configura num estudo microcomparativo das figuras de Maria e a Mãe-Terra na obra *Ameríndia* de Adélia Carvalho e visa iluminar e refletir sobre a interculturalidade e transreligiosidade presentes na formação de uma espiritualidade genuinamente latino americana e caribenha.

A teoria complexa-transdisciplinar de Edgar Morin (2005) e Barsarab Nicolescu (2002) dialogam com Freibergger na tarefa do estudo comparado. Para Freibergger (2021), o processo comparativo deve considerar a seleção, descrição, justaposição, redescrição, retificação e formação teórica. Ele apresenta o conceito de “terço da comparação”, ou *tertium comparationis*, um ponto ou questão que deve ser selecionado em relação ao qual dois ou mais itens devem ser comparados. Na concepção de diversos níveis de Realidade (Nicolescu, 2002, p. 45) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (Lupasco, 1994) há um terceiro termo que faz a ligação entre os diversos níveis de realidade que podem parecer opostos num olhar superficial e, no entanto, se reconciliam em outros níveis de realidade. No estudo comparativo das figuras de Maria e da Mãe-Terra o terço de comparação é o sagrado feminino (Campbell, 2018; McLean, 2020), ou o arquétipo da Grande Mãe telúrica (Jung, 2002, p. 92; Neumann, 1963), energia arquetípica que reconcilia a relação do ser humano com a sacralidade da natureza, negligenciada pelo patriarcalismo das religiões monoteístas.

As imagens do cordeiro imolado, das serpentes, da ave e da criança são símbolos da nova criação que evocam energias arquetípicas de transformação. No cristianismo o Cordeiro imolado é o Cristo que dá a própria vida para resgatar a humanidade. As serpentes têm significado cosmológico em diversas culturas e religiões, como o Uroboros grego, a serpente circular que engolia a sua própria cauda, representando a destruição e a eterna renovação do universo (O’Connell, 2016. p. 140). Na mitologia, o uroboros representa a totalidade como símbolo dos pais primordiais unidos, que se dividem posteriormente na figura do Grande Pai e da Grande Mãe. E nas cosmogonias indígenas a serpente desempenha também o papel criador e de transformação. A ave é identificada com o Espírito Santo pelos cristãos, a terceira pessoa da Santíssima Trindade que une o Pai e o Filho e transforma a face da terra. Os xamãs indígenas incorporam as aves em seus vôos espirituais. A criança é o Filho de Maria no cristianismo, Deus que se faz homem e vem habitar entre nós para mostrar o seu amor incondicional, sobretudo aos massacrados pela opressão. O arquétipo da Criança Divina, o *Puer*

*Aeternus* (Jung, 2002, p. 161), remete ao despertar de uma nova possibilidade, de uma potencialidade de vida, mesmo diante do sofrimento e opressão, que a obra de Adélia denuncia e aponta. Essa nova criação é plasmada no útero Maria, a Mãe-Terra, Grande Mãe, gerando novo cosmo, onde a natureza é respeitada, na imagem da interseção entre o grande círculo central e o semicírculo formado pelo cajueiro cheio de folhas e frutos, bem como pelas duas flores que surgem das mãos da Deusa reconciliando os dois opostos que se complementam, o masculino e o feminino.

A Grande Mãe, figura arquetípica presente em várias culturas e religiões, é personificada na cultura ancestral dos Incas, um grupo indígena que habitava as terras da Cordilheira dos Andes, como Pachamama, a Mãe-Terra. A palavra Pacha tem um sentido mais amplo, significando toda a natureza e o cosmos. Pachamama é a Mãe Natureza, o princípio da fertilidade agrícola, personificada como mãe cuidadora da natureza e da vida, protetora dos seres que habitam seu seio, considerados seus filhos até os dias atuais, pois a devoção à Pachamama resistiu a séculos de imposição religiosa europeia e “sobrevive até os dias de hoje na cultura e religiosidade quéchua” (Oliveira, 2013, p. 352).

Com a chegada dos conquistadores espanhóis em 1532, a tentativa de erradicar a religião pagã inca foi marcada por violência, punições e uma rápida imposição do catolicismo. Essa imposição serviu como pretexto para desmantelar e saquear os tesouros incas, incluindo objetos de ouro e prata, folhas e barras dedicadas aos deuses andinos, realidade vivida em toda a América Latina nesse período. Essa imposição abrupta também influenciou as expressões artísticas. Os primeiros mestres da arte na colônia eram frades, padres e monges das ordens religiosas que acompanharam os primeiros espanhóis na sua chegada a Cuzco em 1533, incluindo os jesuítas, franciscanos e dominicanos. Eles ensinaram aos Incas como retratar os recém introduzidos santos e virgens católicos em pinturas que decorariam as novas igrejas construídas sobre templos e lugares sagrados incas. Os artistas incas, ao representar as virgens como formas de montanhas e os santos com pele morena, fundiram elementos católicos com a cultura andina. Essa fusão resultou na sobreposição iconográfica, característica central do estilo artístico conhecido como Escuela Cusqueña, gênero que floresceu entre os séculos XVI e XVIII. Nessa transformação, a Mãe-Terra permaneceu como a divindade onipresente nos Andes peruanos, representada como montanhas virgens na figura de Maria, cujos vestidos lembravam as montanhas (Pachamama, 2024). Já na Ameríndia de Adélia Carvalho vemos a figura da Mãe-Terra totalmente indígena nos seus traços, cores e vestimenta, agora investida com os símbolos cristãos do Cordeiro, do Espírito Santo e da Conceção Divina. Ela é também a Maria dos cristãos.

Na iconografia religiosa, desde a chegada dos espanhóis, os rituais e oferendas a Pachamama continuaram a se desenvolver ao longo do período colonial em locais remotos e escondidos. O principal ato de devoção à Mãe-Terra é chamado *Shala*, ou “pago” à Pachamama, que consiste em um culto de oferendas pelos dons da terra, correspondendo à visão social da cultura andina (Oliverira, 2013, p. 354). Embora o dia mais auspicioso seja o 1º de agosto, esse ritual pode ser realizado na primeira sexta feira de qualquer mês.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença de elementos simbólicos dos povos indígenas, na obra *Ameríndia* de Adélia Carvalho, aponta para a passagem de uma visão identitarista do religioso para uma visão relacional do transreligioso (Gilbraz, 2023). A arte da religiosa salesiana é a expressão de uma mística que transcende sua própria tradição espiritual na direção de uma espiritualidade que recolhe os encontros e desencontros que plasmaram a religiosidade latino-americana. A *Ameríndia* de Adélia é ao mesmo tempo a Maria do cristianismo e a Pachamama dos povos ameríndios, com rosto próprio e corpo cultural concreto. A obra articula em imagens os conceitos de decolonialidade, hibridismo, entre-lugares e pensamento ameríndio.

Adélia é filha da Teologia da Libertação e sua obra expressa a resistência ativa dos povos ameríndios ao longo de 500 anos, marcada não só pelos encontros e desencontros do período colonial, mas sobretudo pela preservação de suas línguas nativas, seus cultos, suas orações, seus lugares sagrados, seus símbolos e sua esperança, representada na obra pela Criança Divina. Seu olhar sobre a pluralidade não se esgota nas práticas sociopolíticas e nas contradições dos discursos religiosos, porque o grande círculo da Deusa, âmbito do sagrado feminino, realiza interseções que unem sagrado e profano, Cordeiro imolado e povo sofrido, frutos da terra e exploração socioambiental. De acordo com o princípio pluralista, fundamentado na ideia de Homi Bhabha de que existe um terceiro espaço que não pertence a mim ou ao outro (Simões, 2022), as interseções circulares da obra de Adélia são entre-lugares que fazem emergir novas sínteses de uma espiritualidade do cuidado com a Terra Mãe.

Esses espaços tomados como entre-lugares nos contextos coloniais e pós-coloniais exigem uma abordagem não dualista, uma abordagem desse terceiro que concebe a pluralidade como princípio aberto para experiências de transreligiosidade. A abordagem do sagrado feminino nessa pintura nos

convoca a um novo modo de conhecer a partir das epistemologias do sul, no exercício de olhares decoloniais genuinamente latino-americanos.

## REFERÊNCIAS

CAMPBELL, J. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2018.

CARVALHO, Adélia. **Ameríndia**. 2011. Óleo sobre tela, 105 x 86 cm. Coleção particular.

GILBRAZ, Aragão; SOUZA, Maruilson. O sentido e o fim das religiões: Wilfred Smith e uma teologia mundial fundamental para o triálogo. **Paralellus**, Recife, v. 14, n. 34, p. 49-74, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2352/2178>. Acesso em: 22 jul. 2023.

HOORNAERT, Eduardo. A arte de Adélia Carvalho: uma homenagem de Eduardo Hoornaert. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo: Unisinos, 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621393-a-arte-de-adelia-carvalho>. Acesso em: 14 Mai. 2024.

JUNG C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUPASCO, S.; MAILLY-NESLE, S.; NICOLESCU, B. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

McLEAN, Adam. **A Deusa Tríplice**: em busca do feminino arquetípico. Editora Cultrix, 2020.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NEUMANN, E. **The Great Mother**: an analysis of archetype. Princeton: Princeton University Press, 1963.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

O'CONNELL, Mark; AIREY, Raje. **Almanaque ilustrado dos símbolos**: origens, significados, utilização e revelações: os códigos secretos dos mistérios, magia e sabedoria de todos os tempos. São Paulo: Editora Escala, 2016.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **O agir de Deus nos Andes**: diálogo e missão com os quéchuas. 2013. Orientador: Mario de França Miranda. 2013. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PACHAMAMA: A Mãe Terra na mitologia inca. Vídeo (7 min). Contos de todos os cantos, 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mmLkWBEM07U&t=41s>. Acesso em 30 Jun. 2024.

PROGRAMA Teologando. **A Bíblia como inspiração para uma arte libertadora**. Direção: Luca Pacheco. Entrevistados: Irmã Adélia Carvalho; Dom Sebastião Armando. Vídeo (15 min). v. 4.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

UNICAP, 2011. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=afQP\\_6bgG\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=afQP_6bgG_A). Acesso em 10 Jun. 2024.

SIMÕES, Maria Cecília. Fronteiras, alteridade e povos indígenas: acerca da decolonialidade e do princípio pluralista. In: OLIVEIRA, Cláudio (Org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Editora Recriar, 2022, p. 127-144.

## CONSTELAÇÕES FAMILIARES E ESPIRITUALIDADE SISTÊMICA COMO PRÁTICA INTER-RELIGIOSA

*Marcelo Leandro de Campos<sup>364</sup>*

**Resumo:** As constelações familiares são uma prática terapêutica feita em grupo, criadas por um ex-padre católico alemão, Bert Hellinger, no final da década de 1980, e que trabalha a partir da concepção de ser possível acessar a memória de uma consciência familiar coletiva. Ao longo destas décadas o trabalho de Hellinger foi se distanciando de suas referências de origem, a terapia familiar fenomenológica como praticada por terapeutas famosos como Virginia Satyr e o psiquiatra Iván Bözörményi-Nagy, e se aproximando de referências xamânicas e espiritualistas. Nesse novo formato a terapia começou a ser apropriada por diversos grupos como uma prática espiritualista, dando origem a uma série de novas atividades, de caráter ritual ou de saúde espiritual, como as constelações xamânicas, constelações reencarnacionistas, espiritualidade sistêmica, constelação dos orixás, constelação quântica, constelação do Espírito Santo (esta oriunda do universo neopentecostal), Cosmic Power, rituais sistêmicos, etc. Essas práticas usam como referencial a teoria dos Campos Morfogenéticos do biólogo Rupert Sheldrake. Ao mesmo tempo que se afirma como prática espiritualista, a constelação familiar também tem uma crescente atuação como prática integrativa de saúde, sendo utilizada nas juntas de mediação familiar do sistema judiciário, nas escolas e nas empresas, onde busca se afirmar como prática baseada em ciência com evidências empíricas, gerando uma série de tensões com a comunidade científica das áreas ligadas à saúde. O propósito de nosso trabalho é apresentar uma breve análise do surgimento e evolução destas práticas, num contexto histórico-cultural, e de suas possíveis implicações em dois debates maiores: o de secularização e desinstitucionalização das práticas religiosas na contemporaneidade, por um lado, e o diálogo entre religião e ciência no campo da saúde pública.

**Palavras-chave:** constelação familiar; espiritualidade sistêmica; práticas integrativas de saúde

### Introdução

Nosso tema insere-se no vasto campo das reflexões sobre a secularização, o processo em que as esferas da sociedade adquirem autonomia em relação ao religioso, e que por sua vez vão produzir uma reconfiguração do campo religioso frente às transformações culturais e sociais que ocorrem. A partir desta realidade, nossa reflexão gira em torno das relações reversivas entre o religioso e o que vai se definindo como secular, em contextos de modernidade. Tal dinâmica chama a atenção para o fato de que os valores e práticas seculares se convertem, eles próprios, no ponto de partida de novas religiosidades, que se esforçam para dar conta de demandas e desafios emergentes no novo cenário.

---

<sup>364</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Campinas, com bolsa concedida pelo Núcleo de Atenção Solidária (NAS) da própria instituição. E-mail: [mlcampos\\_2005@hotmail.com](mailto:mlcampos_2005@hotmail.com)

Para tanto, o presente artigo elegeu um domínio da vida moderna e secular que, historicamente, é um dos primeiros a se constituir de forma autônoma em relação à religião: o da medicina, cujos profissionais credenciados por instituições laicas e com o monopólio do exercício profissional foi inicialmente garantido pela nascente legislação dos Estados modernos europeus. Especificamente, aborda uma das chamadas práticas integrativas e complementares de saúde, a Constelação Familiar.

### **Práticas integrativas e complementares de saúde**

Como já mencionamos, a ascensão do iluminismo na Europa, nos séculos XVIII e XIX, e sua luta com o catolicismo pelo monopólio do poder sociocultural, teve como um dos primeiros campos de batalha o mundo da cura. O médico, e os novos ambientes hospitalares laicizados surgem como uma das primeiras autoridades legitimadas pelas nascentes ciências positivas.

Embora o novo modelo biomecânico da medicina alopática tenha permitido progressos espantosos (a expectativa de vida do ser humano praticamente dobrou nas sociedades mais avançadas), a complexidade das novas sociedades modernas também se revelou um terreno fértil para novos problemas de saúde, sobretudo de fundo emocional. Tudo isso gerou um movimento crescente de buscar novas alternativas, muitas vezes a partir das práticas medicinais tradicionais anteriores à revolução científica. Esse debate tem conduzido a um esforço de conciliação entre a medicina alopática ocidental e os saberes médicos tradicionais; essa “medicina integrativa”, como normalmente é chamada, preconiza uma abordagem multidisciplinar e interdisciplinar no processo de cura dos pacientes, a partir de uma visão holística que admite que a espiritualidade não institucional, desvinculada das tradições religiosas, pode ser usada com sucesso como componente do tratamento. Perspectiva que torna esta nova medicina um objeto legítimo de pesquisa pelo cientista da religião.

Desde a década de 1970, a Organização Mundial da Saúde tem construído um paradigma de saúde pública conhecido como atenção primária (ou básica) à saúde. Esse modelo reconhece o importante papel das medicinas tradicionais em diferentes sociedades, sendo o ponto de partida para a construção do conceito de “Práticas Integrativas e Complementares” (PICS). O Brasil é referência em atenção primária e universalização do acesso a cuidados básicos, com a capilaridade oferecida pela rede do SUS. Também, somos referência mundial em utilização das PICS no sistema público de saúde, através do PNPIC (Programa Nacional de Práticas Integrativas e Complementares de Saúde), instituído em 2006 (Santos, 2023).

A iniciativa da OMS começou contemplando práticas medicinais tradicionais, como a Medicina Chinesa, a Acupuntura, a Medicina Ayurvédica e a Iridologia. Progressivamente, o campo das chamadas Práticas Integrativas e Complementares (PICS) foi incluindo técnicas que são, na verdade, releituras religiosas ou espiritualistas de práticas tradicionais, como demonstra ser o caso da Medicina Antroposófica, do Reiki. No Brasil, o PNPIC começou em 2006 com 5 práticas: Acupuntura, Homeopatia, Fitoterapia, Antroposofia e Termalismo. Em 2017, foram incluídas mais 14: Arteterapia, Ayurveda, Biodança, Dança Circular, Meditação, Musicoterapia, Naturopatia, Osteopatia, Quiropraxia, Reflexoterapia, Reiki, Shantala, Terapia Comunitária Integrativa e Yoga. Outras 10 práticas foram agregadas no ano seguinte, 2018: Apiterapia, Aromaterapia, Bioenergética, Constelação Familiar, Cromoterapia, Geoterapia, Hipnoterapia, Imposição de mãos, Ozonioterapia e Terapia de Florais. De forma que, atualmente, o PNPIC reconhece 29 práticas integrativas (MS, 2018, p. 7).

Há vínculos substanciais entre as práticas integrativas e a onda de espiritualidades modernas, a Nova Era: é no âmbito dos movimentos da contracultura, que práticas terapêuticas como meditação, yoga e modalidades orientais de atenção à saúde se expandem no Ocidente. A associação que articula nova era, saúde e terapias alternativas, forma uma espécie de vínculo tautológico, em que as próprias terapias passam a servir para instituir os marcos do que seja a nova era e, ao mesmo tempo, a nova era serve para explicar o fenômeno das terapias alternativas (Kemp, Lewis, 2007).

A medicina tradicional, por sua vez, tem se oposto de forma veemente e até violenta ao novo paradigma; tanto a Associação Médica Brasileira (AMB) como o Conselho Federal de Medicina destacam o caráter não científico das práticas, como, no seu entender, a violação do chamado “ato médico”, na medida em que as práticas são oferecidas por profissionais que não são médicos; a CFM chegou a classificar a iniciativa do governo, de permitir as práticas no SUS, de “ultrajante” (CFM 2018; Globo 2018).

### **A Constelação Familiar**

As chamadas Constelações Familiares foram criadas pelo terapeuta alemão Bert Hellinger (1925 – 2019). Hellinger era um padre católico de uma ordem jesuíta; o interesse por terapia familiar o faria abandonar a vida clerical e estudar psicanálise, na década de 1970. Teve contato com as técnicas de terapia familiar de Virginia Satyr, com psicodrama e hipnose ericksoniana. No final da década de 1980, começou a desenvolver uma técnica própria de terapia em grupo, *Familienstellen* (posicionamento

familiar), mais conhecida como Constelação Familiar. A técnica usa a lógica projetiva, ao formar uma imagem espacial das dinâmicas familiares utilizando pessoas para representarem os membros da família. A partir da projeção inicial os representantes se movimentam e dialogam, ajudando o facilitador a montar uma “imagem de solução” do problema proposto pelo cliente.

Ao teorizar sobre sua terapia, os livros de Hellinger revelam uma profunda ligação com a concepção católico-cristã de família (que será profundamente criticada, à medida que sua técnica passa a ser utilizada em ambientes laicos, tais como as varas de mediação judicial) e com elementos espiritualistas oriundos do Tao Te King e do xamanismo.

Assim, de maneira resumida, podemos afirmar que a Constelação Familiar nasce no contexto das práticas de Terapia Familiar. Acompanhando os trabalhos de Virginia Satir e Milton Erickson, Hellinger cria um set terapêutico não dialógico, lúdico e indutivo, em que o ator principal, que se revela nas interações entre os representantes, é uma consciência coletiva da família, sua “alma”.

Hellinger busca, inicialmente, reconhecimento acadêmico para seu; ele passa a integrar associações de terapia sistêmica e terapia familiar na Alemanha, e produz, em parceria com Gunthard Weber<sup>365</sup> e Hunter Beaumont<sup>366</sup>, dois conhecidos acadêmicos do universo psicoterapêutico, o livro *A Simetria Oculta do Amor*. No início do século XXI, a partir do casamento com Sophie Hellinger, uma entusiasta da medicina tradicional chinesa, e da constituição de um centro próprio de formação de terapeutas, a Hellinger Schule, Hellinger se distancia do campo tradicional de terapia familiar e passa a oferecer uma releitura da técnica, chamada primeiro de *Novas Constelações*, e posteriormente, já com clara influência de sua esposa, de *Cosmic Power*.

Neste momento, embora utilizando o mesmo nome, *Constelações Sistêmicas* (não apenas familiares, mas adaptadas a outros contextos coletivos, como empresas, escolas, etc.), diversos alunos de Hellinger se afastam dele e seguem utilizando a técnica em seu caráter estritamente terapêutico, dialogando com a terapia familiar e com psicologia sistêmica; podemos destacar, neste movimento, Ursula Francke e Matthias Varga.

---

<sup>365</sup> Psiquiatra alemão (1940 - ).

<sup>366</sup> Psicólogo norte-americano (1943-2023); figura eminente no universo da terapia Gestalt.

Ao mesmo tempo, diversos terapeutas acompanham o movimento metafísico de Hellinger, também oferecendo releituras neste sentido. É o caso de Brigitte Champetier, Francesca Mason e principalmente de Dan Kampenhout.

A prática das constelações, como ocorre com todas as práticas integrativas, é condenada por associações de psicólogos e rotulada como pseudociência; em nota técnica, o Conselho Nacional de Psicologia também acusa a prática de reproduzir um modelo patriarcal de família, ser homofóbica e culpabilizar a vítima de abusos (CFP 2023).

### **Conclusão: uma prática inter-religiosa**

Como se pode constatar, a trajetória de evolução das constelações familiares segue, de forma concomitante, duas trajetórias bastante diversas e em alguma medida contraditórias: de um lado, ela busca se afirmar como uma prática terapêutica com base acadêmica, a partir de referenciais teóricos como a teoria das fidelidades inconscientes transgeracionais do psiquiatra Borzomeni-Nagy, do Pensamento Sistêmico e do trabalho de Reconstrução Familiar da psicóloga norte-americana Virginia Satir, com uso cada vez mais comuns em ambientes laicos como as varas de mediação familiar do sistema judiciário, em escolas e empresas.

De outro lado, assumida como uma “arte de cura” e como um “tratamento espiritual”, as constelações, de forma progressiva, têm sido apropriadas por diferentes tipos de religiosidades, em caráter cada vez mais não institucional, em centros holísticos e espaços alternativos. Especificamente no Brasil, nós encontramos a prática das constelações oferecidas por padres católicos como Josafá Moraes, em Campinas, Miguel Angelo B. Meneghelli, em Sorocaba, e Pedro Camilo, em Serra-ES.

Mais recentemente, a prática tem sido apropriada pelo universo neopentecostal, aqui interpretada como uma prática a serviço do Espírito Santo. Talita Nascimento fala em constelação cristã e é a criadora do movimento “constelar com a Bíblia” (Nascimento, s/d); diversas terapeutas se definem como “consteladoras cristãs”.

São mais comuns os consteladores no universo espiritualista; Ana Lucia Moret, de Valinhos, por exemplo, além das constelações, também oferece atendimentos de Transpsicanálise, Reiki Xamânico Estelar, Apometria e Regressão. É também comum a ideia de constelar existências anteriores, reencarnações da pessoa (IBHT, s/d), constelar o mapa astral e seu signo (Nakata, 2017),

ou que dialogam com religiosidades de origem africana: Marcio Ferrari, de São Paulo, desenvolveu a Constelação dos Orixás e oferece um curso de formação de terapeutas nessa área (Ferrari, s/d).

Entre as hipóteses que explicam o fenômeno, podemos pensar na “secularização da espiritualidade”, um processo em que o religioso se desloca e recompõe de forma institucional, social, cultural ou política para dar conta das expectativas do novo contexto sócio-cultural da modernidade (Casanova, 2006); ou ainda na teoria do mercado econômico, proposta por autores como Peter Berger e Pierre Bourdieu: no novo ambiente social de pluralismo religioso a religião estaria se tornando cada vez mais privatizada, tornando-se um assunto de escolha ou preferência do indivíduo ou núcleo familiar. Isso faria com que as religiões passem a competir umas com outras, submetidas à lógica do mercado, em busca de mais “fieis” ou de consumidores de bens religiosos; assim, fenômenos como a desinstitucionalização, ou a conversão de elementos religiosos em produtos de caráter cultural ou terapêutico, seriam estratégias para alargar o universo de consumidores potenciais de suas práticas (Sung, 2014. p. 291).

A religião e a espiritualidade, na medida em que concebem o ser como parte integrante e integrada com toda criação, naturalmente têm uma concepção sistêmica da vida, e é comum que reflexões oriundas do pensamento sistêmico, como o campo terapêutico baseado nesta premissa, tenham boa aceitação dentro do campo religioso. A constelação familiar, na medida em que insere o indivíduo numa “alma” familiar de forma inclusiva e respeitosa em relação à sua ancestralidade, naturalmente toca num tema caro à maioria dos contextos religiosos; “honrar pai e mãe” é um mandamento que extrapola em muito as fronteiras cristãs. A constelação, tornada agora um ritual, oferece uma experiência de vivência pessoal com esta “alma” familiar, principalmente no sentido de oferecer um lugar aos diferentes, aos excluídos, o que parece explicar sua crescente apropriação pelo universo religioso e/ou espiritualista. Nesse sentido, parece ser um mecanismo alinhado com aquilo que o professor Claudio Ribeiro chama de “princípio pluralista”, na medida em que estimula convergências e diferentes formas de alteridade e inclusão (2020, p. 25-26), primeiro dentro da própria família, e em seguida em relação à sociedade como um todo, pensada sistemicamente como uma grande família e um destino comum de pertencimento.

## Referências

BRASIL. Ministério da Saúde. Saúde consolida 29 modalidades de práticas integrativas no SUS. 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/arquivos/praticas-integrativas-pdf>. Acesso em: 18 jul. 2024.

CFM. Para CFM, práticas integrativas incorporadas ao SUS não têm fundamento científico. 13/03/2018. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/para-cfm-praticas-integrativas-incorporadas-ao-sus-nao-tem-fundamento-cientifico>. Acesso em: 18 jul. 2024.

CNS. Comissão Intersetorial de Promoção, Proteção e Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (CIPPISPICS). S/ data. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/comissoes-cns/ceppspics>. Acesso em: 18 jul. 2024.

CASANOVA, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”. The Hedgehog Review, vol. 8, nos. 1-2, Spring & Sumer 2006, pp. 7-22.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). Nota Técnica 01/2023. 03/03/2023. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/documentos/nota-tecnica-1-2023-visa-a-orientar-psicologas-e-psicologos-sobre-a-pratica-da-constelacao-familiar-tambem-denominada-constelacoes-familiares-sistemicas/>. Acesso em: 18 jul. 2024.

FERRARI, Marcio. Comunidade Constelação dos Orixás. S/ data. Disponível em: <https://comunidadeconstelacaodosorixas.com/>. Acesso em: 18 jul. 2024.

GLOBO, O. Médicos atacam inclusão de terapias alternativas no SUS: 'Ultrajante'. Edição online de 14/03/2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/medicos-atacam-inclusao-de-terapias-alternativas-no-sus-ultrajante-22489264>. Acesso em: 18 jul. 2024.

KEMP, D.; LEWIS, J. Handbook of New Age. Boston: 2007.

NAKATA, Elizabeth. Constelação Familiar Sistêmica e Astrologia. 14/11/2017. Disponível em: <https://www.elizabethnakata.com/artigos/289/;consultado>. Acesso em: 18 jul. 2024.

IBTH. Constelação Familiar e Reencarnação. S/ data. Disponível em:

<https://institutobrasileirodeterapiasholisticas.com/constelacao-familiar-explorando-vidas-passadas-e-conexoes-presentes/>. Acesso em: 18 jul. 2024.

NASCIMENTO, Talita. **Constelar com a Bíblia**. S/ data. Disponível em: <https://www.instagram.com/talitanascimento.constelacao/reels/>. Acesso em: 18 jul. 2024.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista**. São Paulo: Loyola, 2020.

SANTOS, Martins Filho. Panorama de distribuição das Práticas Integrativas e Complementares em saúde no cenário da Atenção Básica do Brasil. Revista Pró-UniverSUS. 2023; 14(2) Suplemento; 15-20.



ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

SUNG, J. M. Mercado religioso e mercado como religião. **HORIZONTE** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, n. 34, p. 290-315, 25 jun. 2014.

## CONVIVÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO: A INTERAÇÃO ENTRE *MAE CHI* E MONJAS ORDENADAS NO BUDISMO CONTEMPORÂNEO

*Nirvana França*<sup>367</sup>

**Resumo:** A questão da ordenação feminina no budismo revela profundas complexidades e disparidades. Na Tailândia, as mulheres que buscam a vida monástica são restritas ao status de *mae chi*, um tipo de ordenação que as reconhece apenas como leigas de cabeça raspada, negando-lhes o reconhecimento formal e o acesso à ordenação plena como *bhikkhunīs*. Esta limitação é sustentada por monges conservadores que argumentam que a linhagem Theravāda de *bhikkhunīs* se extinguiu, tornando impossível a ordenação plena dentro desta tradição. Em contrapartida, em países como China, Coreia, Taiwan e Vietnã, a ordenação completa de monjas é permitida, criando um contraste notável com a situação na Tailândia. Também se destaca a prática de monjas Theravāda no Sri Lanka, que obtiveram a ordenação *bhikkhunī* através de linhagens Mahayana, desafiando as alegações de impraticabilidade e impulsionando a visibilidade e o status das mulheres no budismo. Casos exemplares incluem a *bhikkhunī* Pannavati na Indonésia e o mosteiro Songdhammakalyani na Tailândia, administrado por Dhammananda *Bhikkhunī*, que reflete a complexidade e os desafios enfrentados pelas mulheres no caminho da ordenação. No entanto, a negação da ordenação plena para as *mae chi* na Tailândia implica uma marginalização que vai além do simples reconhecimento social, afetando seu acesso à educação religiosa e à autonomia. A situação é ainda mais complexa quando observamos a repercussão internacional, como no caso de Ajahn Brahm, que enfrentou excomunhão por ordenar monjas na Austrália, desafiando normas estabelecidas pela tradição tailandesa. Este cenário ilustra um movimento gradual, embora complexo, em direção à igualdade de gênero no budismo contemporâneo, onde a convivência entre *mae chi* e monjas ordenadas pode ser vista como um microcosmo das transformações mais amplas em curso na busca por justiça e inclusão no contexto religioso. Em 2020, com aproximadamente 270 monjas na Tailândia buscando a ordenação plena no exterior, essas dinâmicas refletem uma luta contínua por reconhecimento e igualdade, apontando para um futuro em que a igualdade de gênero no budismo possa ser mais amplamente alcançada. Para que tal cenário seja abordado na comunicação, foi feita pesquisa bibliográfica e documentos, em artigos e sites de internet sobre o assunto.

**Palavras-chave:** Budismo; monjas budistas; *Mae Chi*; *Bhikkhunī*.

---

<sup>367</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestranda in Master in Arts and Buddhist Studies pela University of Kelanya (Buddha Dharma Center of Hong Kong). Graduada em Direito pela Universidade Salesiana Unisal. Graduada em Pali and Buddhist Studies pela University of Kelanya (Buddha Dharma Center of Hong Kong). Professora do Instituto Pramāṇa.

## Introdução

A situação das mulheres na Tailândia é complexa, marcada por desafios sociais, econômicos e culturais. No contexto de um país onde o Budismo Theravāda é a religião oficial, as mulheres enfrentam desigualdades que são reforçadas tanto pelas normas religiosas quanto pelas tradições culturais. Embora a Tailândia tenha feito progressos em várias áreas de direitos das mulheres, muitas ainda enfrentam discriminação e preconceito que estão enraizados nas percepções tradicionais de gênero. Culturalmente, as mulheres tailandesas são vistas através da lente das normas que enfatizam a sua subserviência e o seu papel como cuidadoras e donas de casa. Essa visão é perpetuada por crenças religiosas que interpretam o nascimento feminino como resultado de um *karma*<sup>368</sup> inferior. Tais crenças não apenas diminuem o status das mulheres, mas também limitam suas oportunidades de progresso em várias esferas da vida pública e privada (Tomalin, 2006).

Economicamente, as mulheres na Tailândia enfrentam disparidades em termos de renda e oportunidades de emprego. Embora haja uma presença crescente de mulheres no mercado de trabalho, elas frequentemente ocupam posições de menor prestígio e recebem salários mais baixos em comparação com seus colegas masculinos. Setores como o trabalho doméstico, a agricultura e a indústria de serviços veem uma alta concentração de mulheres, muitas vezes em condições de trabalho precárias e com pouca proteção social (Tomalin, 2006). Essas circunstâncias são agravadas pela falta de políticas de apoio à maternidade e à igualdade de gênero no local de trabalho, que poderiam ajudar a mitigar as desvantagens econômicas que as mulheres enfrentam.

Socialmente, as mulheres tailandesas enfrentam desafios adicionais, incluindo altas taxas de violência doméstica e tráfico de pessoas. A violência contra as mulheres é um problema persistente que é frequentemente subnotificado e inadequadamente tratado pelas autoridades devido a atitudes culturais que normalizam ou minimizam o abuso (Tomalin, 2006). O tráfico de pessoas, particularmente para exploração sexual, é outro problema, com muitas mulheres e meninas sendo vulneráveis devido a fatores econômicos e sociais. A falta de acesso a uma educação de qualidade e a oportunidades econômicas está entre as principais causas que levam à exploração, perpetuando um ciclo de pobreza e abuso (Tomalin, 2006).

---

<sup>368</sup> *Karma*, em sânscrito significa ação. No contexto aqui apresentando seria o resultado das ações. *Karma* negativo seria um *karma* ruim, indesejado, cujo resultado será sofrimento.

## 1 As Mae Chi

As *mae chi* na Tailândia desempenham um papel significativo no Budismo Theravāda contemporâneo, embora enfrentem limitações institucionais e sociais. Essas mulheres seguem uma vida monástica sem a ordenação completa como *bhikkhunis*<sup>369</sup>, aderindo a oito ou dez preceitos e dedicando-se à meditação e ao estudo dos textos budistas (Payutto, 2013). Historicamente, as *mae chi* surgiram como uma resposta à falta de alternativas formais para as mulheres que desejavam seguir um caminho religioso dentro da Tradição Theravāda. Apesar de sua dedicação e prática, as *mae chi* ocupam uma posição inferior na hierarquia religiosa, refletida na restrição de recursos educacionais, apoio financeiro inadequado e reconhecimento social limitado (Tomalin, 2006).

A vida das *mae chi* é marcada por desafios, incluindo a realização de tarefas domésticas nos templos e a dependência de doações que são escassas por serem percebidas como geradoras de menos mérito em comparação às doações feitas aos monges (Steven & McDaniel, 2005). Essa disparidade não apenas limita o avanço dos estudos religiosos das *mae chi*, mas também reduz seu status dentro da comunidade budista. As doações menores e o apoio financeiro restrito refletem e reforçam a visão tradicional de que as mulheres têm um papel secundário na hierarquia religiosa (Steven & McDaniel, 2005; Ashiwa, 2007). Este contexto cria barreiras adicionais para o desenvolvimento e a educação das *mae chi*, restringindo suas oportunidades de contribuir de maneira mais ampla e reconhecida para a vida religiosa.

No entanto, a contribuição das *mae chi* para a educação budista e a prática religiosa é notável. Muitas delas atingiram altos níveis de proficiência em Pāli<sup>370</sup> e no *Abhidhamma*<sup>371</sup>, atuando como professoras em instituições respeitadas e desempenhando um papel importante na preservação e disseminação do conhecimento budista. Apesar de suas importantes contribuições, as *mae chi* continuam a enfrentar barreiras devido à falta de reconhecimento formal e ao apoio limitado das

---

<sup>369</sup> *Bhikkhuni*, é uma monja budista plenamente ordenada, ou seja, ela possui 311 votos. Para alcançar tal posição ela deve preencher uma série de requisitos, que inclui uma cerimônia de ordenação com uma assembleia de monges plenamente ordenados e monjas plenamente ordenadas.

<sup>370</sup> Pāli é uma língua utilizada nos textos canônicos do Budismo Theravāda.

<sup>371</sup> *Abhidhamma* é um dos grandes cestos de ensinamentos budistas (*piṭaka*), correspondente a teoria da realidade. A importância de as mulheres estarem estudando e se aprofundando neste grupo de texto reside no fato de que normalmente eles não são ensinados às mulheres por uma crença de que devido a sua profundidade e complexidade as mulheres não seriam capazes de entender, devendo se ater em especial a cesta dos Discursos (*Sutta*), porque eles seriam mais simples, ou que elas deveriam se dedicar apenas a recitações, o que seria compatível a capacidade feminina.

autoridades religiosas e governamentais. Essa marginalização institucional impede que as *mae chi* tenham acesso a benefícios e direitos concedidos aos monges, como subsídios de transporte e programas educacionais patrocinados pelo Estado (Tomalin, 2006; Ashiwa, 2007, Seeger, 2022). Essa situação que perpetua a visão de subordinação das mulheres na hierarquia religiosa, restringe ainda mais suas oportunidades de crescimento e participação plena na comunidade budista. As condições de vida muitas vezes inadequadas e a falta de oportunidades educacionais são desafios adicionais enfrentados por essas mulheres dedicadas.

Essa percepção de menor mérito, enraizada nas normas culturais e religiosas que veem as mulheres como ocupando um papel secundário na hierarquia budista. Como resultado, as *mae chi* muitas vezes vivem em condições precárias, com acesso limitado a recursos educacionais e de saúde. A criação de instituições educacionais dedicadas, como o Mahapajapati Theri College, é um passo na direção certa, mas a transformação real dependerá da implementação de políticas que reconheçam e valorizem as contribuições das *mae chi*, garantindo-lhes acesso igualitário a benefícios e direitos, e promovendo mudanças nas percepções culturais sobre o papel das mulheres na religião (Seeger, 2022).

## **2 O Surgimento de *Bhikkhunis***

O movimento de restabelecimento do ordenamento monástico feminino das *bhikkhunis* no Budismo Theravāda representa uma transformação na busca pela igualdade de gênero dentro da tradição budista. Historicamente, a ordem das *bhikkhunis* existiu na época do Buda, mas desapareceu em muitos países do Sudeste Asiático por vários séculos. No final do século XX, esforços foram feitos para reviver a ordenação das *bhikkhunis*, com eventos notáveis como a ordenação de mulheres no Sri Lanka em 1998, que foi um marco neste movimento (Ashiwa, 2007). Este renascimento não só visou restaurar uma tradição antiga, mas também abordar as desigualdades de gênero profundamente enraizadas nas práticas e hierarquias budistas.

No Sri Lanka, o movimento de ordenamento das *bhikkhunis* encontrou tanto apoio quanto resistência. A ordenação de 1998 em Bodhgaya, Índia, onde mais de cem mulheres, incluindo vinte do Sri Lanka, foram ordenadas, trouxe à tona debates sobre autenticidade e legitimidade dentro da comunidade budista (Ashiwa, 2007). Líderes budistas proeminentes, como o Dalai Lama, expressaram seu apoio ao movimento, enquanto outros dentro da comunidade monástica tradicional expressaram preocupações sobre a validade das ordenações e o potencial de divisões dentro da *Saṅgha*. Esse evento

foi um catalisador para discussões contínuas sobre o papel das mulheres no Budismo Theravāda e a necessidade de uma reforma inclusiva (Ashiwa, 2007).

Na Tailândia, a situação é igualmente complexa. As *mae chi*, que seguem uma vida monástica sem a ordenação completa como *bhikkhunis*, enfrentam inúmeras dificuldades e limitações institucionais. O movimento para o ordenamento das *bhikkhunis* na Tailândia busca não apenas restaurar uma tradição, mas também proporcionar um status mais igualitário e digno para as mulheres monásticas. No entanto, essa iniciativa enfrenta resistência considerável de segmentos conservadores da comunidade monástica que temem que a ordenação das *bhikkhunis* possa desestabilizar a hierarquia estabelecida (Collins & McDaniel, 2005; Tomalin, 2006; Payutto 2013).

O movimento de ordenamento das *bhikkhunis* também tem implicações para a educação e empoderamento das mulheres no Budismo Theravāda. Ao fornecer às mulheres a oportunidade de alcançar a ordenação plena, o movimento abre caminho para um maior envolvimento feminino em papéis de liderança religiosa e educativa. Instituições como o Mahapajapati Theri College exemplificam esforços para melhorar a educação e formação das mulheres monásticas, preparando-as para desempenhar papéis proeminentes dentro da *Sangha* (Comunidade monástica) (Tomalin, 2006). Essas mudanças são essenciais para desafiar as percepções tradicionais de gênero e promover uma maior inclusão dentro da comunidade budista.

O movimento de restabelecimento do ordenamento monástico feminino enfrenta desafios, mas também apresenta oportunidades para a transformação social e religiosa. A marginalização institucional e cultural das mulheres na tradição Theravāda exige uma abordagem abrangente que inclua reconhecimento legal, apoio institucional e mudanças nas percepções culturais sobre o papel das mulheres no Budismo. Ao promover a igualdade de gênero e a inclusão, o movimento para a ordenação das *bhikkhunis* pode contribuir para um Budismo Theravāda mais justo e equitativo, onde todas as praticantes, independentemente do gênero, possam florescer e contribuir plenamente para a vida religiosa e social (Seeger, 2022).

### **Palavras finais**

A análise da convivência e transformação no contexto do Budismo Theravāda contemporâneo revela uma complexa dinâmica de desafios e progressos em relação à igualdade de gênero. As *mae chi* e

as *bhikkhunis* representam duas facetas da luta das mulheres por reconhecimento e inclusão dentro da tradição budista. Embora as *mae chi* desempenhem papéis importantes na preservação e disseminação do conhecimento budista, elas enfrentam uma série de limitações institucionais e sociais que dificultam seu pleno desenvolvimento. A falta de reconhecimento legal e apoio institucional perpetua uma visão tradicional de subordinação feminina, restringindo suas oportunidades de crescimento e participação na vida religiosa. As reformas necessárias para melhorar o status das *mae chi* incluem a criação de políticas inclusivas e o reconhecimento formal de suas contribuições, aspectos que são fundamentais para uma maior igualdade dentro da *Saṅgha*.

O movimento de restabelecimento do ordenamento das *bhikkhunis* é um passo na direção de um Budismo Theravāda mais inclusivo e equitativo. As ordenações realizadas no final do século XX, especialmente no Sri Lanka, marcam um ponto de virada, desafiando as normas tradicionais e abrindo caminho para um maior envolvimento feminino em papéis de liderança religiosa. A resistência encontrada destaca a necessidade de um diálogo contínuo e a disposição para reavaliar práticas e crenças estabelecidas. As experiências das *bhikkhunis* fornecem um modelo de como a igualdade de gênero pode ser integrada na tradição budista, promovendo um ambiente onde todos os praticantes possam florescer.

## REFERÊNCIAS

ASHIWA, Yoshiko. The Revival of Nun Ordination of the Theravada Tradition in Sri Lanka: A Landscape of the Culture in the Contemporary World. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 70, No. 3 (2007), pp. 611-630. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43610995>. Acesso em: 09 jul. 2024.

COLLINS, Steven, & MCDANIEL, Justin. Buddhist 'nuns' (mae chi) and the teaching of Pali in contemporary Thailand. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 73, No. 2 (Jun., 2005), pp. 329-356. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40926533>. Acesso em: 09 jul. 2024.

PAYUTTO, Phra (Bhikkhu); SEEGER, Martin. **The Buddhist Discipline in Relation to Bhikkhunis**. Wat Nyanavesakavan. 2013. Disponível em: <https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdf/the-buddhist-discipline-in-relation-to-bhikkhunis-questions-and-answers-phra-payutto-and-dr-martin-seeger.pdf> Acesso em: 24 jan. 2024,

SEEGER, Martin. **The Fragmentary History of Female Monasticism in Thailand:** Community Formation and Development of Monastic Rules by Thai Mae Chis. *Religions*, 2022, 13(11), 1042. Disponível em: <https://www.mdpi.com/journal/religions>.

TOMALIN, Emma. The Thai Bhikkhuni Movement and Women's Empowerment. **Gender and Development**, Vol. 14, No. 3, Working with Faith-Based Communities (Nov., 2006), pp. 385-397. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20461161>. Acesso em: 09 jul. 2024.



**UM CATOLICISMO EM MUTAÇÃO: MANTENA, DE CIDADE CATÓLICA  
TESTEMUNHA UMA NOVA ERA EM SUA HISTÓRIA RELIGIOSA**

*Wagner Ferreira Vaz*<sup>372</sup>

**Resumo:** A pluralidade religiosa contemporânea é reflexo da diversidade cultural e social que caracteriza o mundo atual. Em muitas regiões, observamos uma coexistência de diversas tradições religiosas e espirituais, às vezes interagindo de maneiras complexas e multifacetadas, exigindo experiências de diálogos e de cooperação relacionadas à pluralidade religiosa. Assim, a mudança na composição religiosa de uma cidade pode ser influenciada por uma série de fatores, como migração, mudanças demográficas, influência cultural e social, entre outros. O aumento da presença evangélica em Mantena pode refletir uma tendência mais ampla observada em muitas regiões do Brasil e do mundo, onde as denominações evangélicas têm experimentado um crescimento significativo nas últimas décadas. Todavia, essa comunicação objetiva apresentar os resultados de uma pesquisa sobre as mudanças pelas quais passa a Igreja Católica Romana em Mantena/MG, buscando refletir sobre a seguinte questão: quais fatores podem explicar a desafeição pelo catolicismo romano Mantena/MG? Os conceitos de desafeição religiosa, desigrejados e campo religioso, apoiados em autores como Pedro A. Oliveira (2012), Leonel, Guilherme (2009), Faustino Teixeira (2005), Danièle Hervieu-Léger (2005), bem como os dados do Censo IBGE de 2010 e a pesquisa de campo, fundamentam teoricamente este estudo. A metodologia escolhida é o estudo de caso, baseado na pesquisa realizada durante as Santas Missões Populares, entre os dias 08 a 15 de outubro de 2023, com famílias residentes na área rural e urbana da Paróquia Santo Antônio, na cidade de Mantena/MG. Assim, o catolicismo, uma vez dominante, agora divide espaço com um evangelismo vibrante em ascensão, refletindo as complexidades e dinâmicas de uma comunidade que sugere um catolicismo em mudança.

**Palavras-chave:** pluralismo; desafeição religiosa; desigrejados; catolicismo.

## **INTRODUÇÃO**

O artigo tem como finalidade abordar a questão da evolução do protestantismo em relação ao declínio do catolicismo em Mantena, enfatizando a importância de entender as transformações na identidade religiosa de uma cidade historicamente católica. O trabalho discutirá a relevância de examinar as mudanças no cenário histórico e religioso local, assim como as novas maneiras de fé e prática religiosa que surgem.

Também será ressaltada a importância de investigar o papel das instituições religiosas nas alterações ocorridas e como essas mudanças afetam o dia a dia dos fiéis, buscando compreender as percepções e reações da comunidade católica. Por último, será sublinhada a necessidade de reflexões

---

<sup>372</sup> Doutorando em Ciências da Religião – PUC/MG.

teológicas acerca dessas transformações, além de serem apresentadas as perspectivas futuras para o catolicismo em Mantena/MG.

## **CONTEXTO HISTÓRICO**

Mantena teve suas terras colonizadas e evangelizadas a partir de 1930, com a chegada dos Frades Capuchinhos Italianos. Período também que Minas Gerais e Espírito Santo disputavam essa faixa de terra, ficando conhecida na história, como o período do contestado. Em 1944, foi erigida a Paróquia Santo Antônio. Em 2023 preparando os fiéis para celebrarem com festa o jubileu da paróquia, realizaram-se as santas Missões Populares, de onde extraímos os dados da pesquisa - 08 a 15 de outubro de 2023 - que abaixo estará disponibilizado em gráficos. A pesquisa demonstra a evolução do pluralismo religioso no interior do país, em municípios pequenos, onde predominavam a fé católica.

## **O PLURALISMO RELIGIOSO GERA NOVAS EXPRESSÕES DE FÉ E PRÁTICA RELIGIOSA**

O IBGE ainda não divulgou os dados sobre a filiação religiosa referenciada no último censo 2021/22, onde poderá oferecer novos leques de reflexão e produção de conteúdo. Porém, para Marli Turetti Andrade, o “pluralismo religioso é um fenômeno social que desafia o ser humano a conviver com diferentes formas de religião e cultura. Abre espaço para a cosmovisão religiosa, e representa a liberdade de crença e a valorização de todas as manifestações religiosas” (Andrade, 2022, p.1). Contudo, a colisão entre jovens e instituições religiosas, faz refletir que o pluralismo religioso precisa ter uma abordagem aberta e inclusiva, buscando compreender e apreciar as diferentes perspectivas e práticas religiosas ou não práticas que coexistem em uma sociedade. Isso implica que as diferentes tradições religiosas reconheçam e respeitem os indivíduos a viverem na sua liberdade, seguindo e praticando suas próprias crenças ou negá-las. O pluralismo religioso deve promover a tolerância, o diálogo inter-religioso e a convivência pacífica entre pessoas de diferentes origens e crenças.

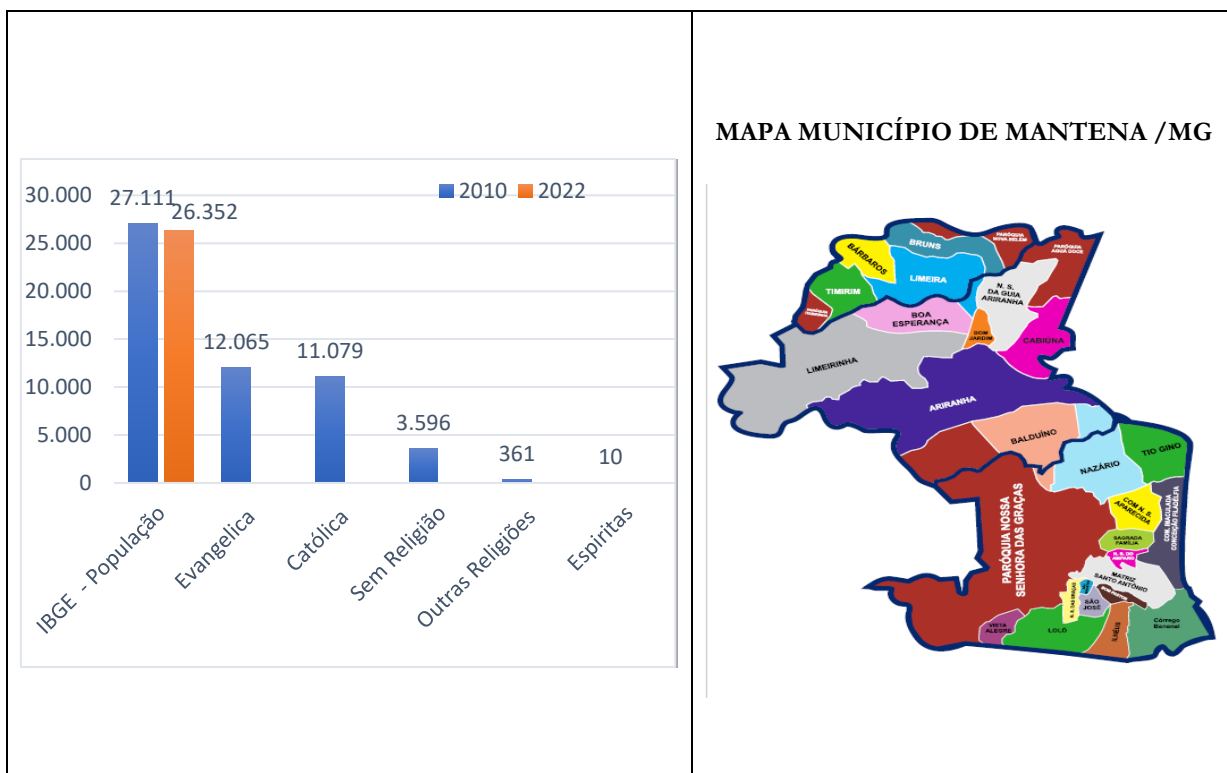
De acordo com Peter Berger, o conceito de pluralismo “é uma situação social, na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas, pacificamente e interagem amigavelmente” (Berger, 2017, p. 20). Assim, a tese central de Berger consiste na ideia de que a modernidade não caracteriza, necessariamente, um recuo da religião, mas que o pluralismo possibilita a coexistência das variedades dos discursos religiosos e mesmo seculares, numa adequação do

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

fenômeno religioso à experiência global do pluralismo como realidade que se impõe. Portanto, o “pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas” (Berger, 2017, p. 83).

Porém, segundo o autor, para que o pluralismo “desencadeie a sua plena dinâmica, deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas” (Berger, 2017, p. 20).

QUADRO 01 – DADOS IBGE 2010/2022



Fonte: Dados IBGE 2010 e 2022.

Podemos dizer que com a globalização e a chegada de novas correntes migratórias, Mantena viu o surgimento de novas expressões de fé e prática religiosa, incluindo a chegada de diferentes denominações protestantes e a expansão de movimentos espirituais alternativos. Além disso, a cidade passou a abrigar grupos e comunidades religiosas de origem africana, trazendo consigo novas manifestações culturais e rituais religiosos. Essas novas expressões têm impactado a identidade religiosa da cidade, gerando debates e questionamentos sobre a tradicional hegemonia católica e incentivando a diversidade e o diálogo inter-religioso.

Segundo Roberlei Panasiewicz (2010, 0.114), estudioso do teólogo Cláudio Geffré, “o pluralismo religioso tem feito de forma particular, a teologia cristã repensar Jesus Cristo, a Igreja, a salvação e a missão”, enquanto, os sem religião, os desigrejados afastam-se do pensamento religioso e buscam viverem o pluralismo em sua essência, desinstitucionalizando, como fica demonstrado na pesquisa Datafolha de maio de 2022, que 49% dos entrevistados se dizem católicos, 26% evangélicos e 14% sem religião — já acima dos 8% sem religião identificados no último Censo. Entre os jovens de 16 a 24, o percentual dos sem religião chega a 25% em âmbito nacional” (Carranço, 9/05/2022). A pesquisa aponta que no RJ, os sem religião nessa faixa etária chegam a 34%, também acima de evangélicos (32%), católicos (17%) e demais religiões (17%).

Assim, o artigo publicado recentemente pelos pesquisadores: Claudete Beise Ulrich; Edison Lucas Fabricio; Wagner Ferreira Vaz oferece luzes nessas questões da desafeição. Ao analisarem os resultados da pesquisa do mestrado apontaram as seguintes conclusões:

A pesquisa demonstra que o catolicismo está em processo de transformação, isto é, não são mais os Sacramentos que mantêm os fiéis na Igreja. Neste sentido, percebe-se uma desafeição à instituição, como apontado por Oliveira (2012) muito mais do que um trânsito religioso. Há uma desafeição em relação à Igreja Católica que se mostra na pouca participação nas missas. Percebeu-se também um afastamento do fiel em relação à prática dos Sacramentos. O Batismo é o Sacramento ainda mais realizado, seguido da primeira comunhão, mas a Crisma e o Casamento são menos praticados. Oliveira aponta que a não participação nas missas revela a desafeição ao catolicismo (Ulrich; Fabricio; Vaz, 2019, p. 653 -654).

Ao lermos Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 15-16), a autora apresenta “a igreja como ponto de referência, o lugar em que se concentrava toda a vida da comunidade. As festas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade e o sino da matriz definia as horas e a vida” das famílias. Com a entrada das comunidades evangélicas, esses elementos “sagrados católicos” vão perdendo seu lugar na cidade, o sino não tem mais seu repicar, as festas e procissões com uma diminuição drásticas de fiéis, tudo isso leva a impactos e mudanças no cotidiano destes em Mantena e muda o ritmo religioso no interior do país.

## IMPACTO DAS MUDANÇAS NO COTIDIANO DOS FIÉIS EM MANTENA

Com a evolução do catolicismo em Mantena, observa-se um impacto significativo nas práticas diárias dos fiéis. As mudanças na forma de vivenciar a religião têm influenciado diretamente a rotina e as interações sociais dos adeptos. Novas expressões de fé, como grupos de oração e encontros de formação, passaram a fazer parte do cotidiano, oferecendo oportunidades de crescimento espiritual e

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

fortalecimento da identidade católica. Além disso, a participação em eventos eclesiais e a adesão a causas sociais promovidas pela Igreja Católica têm se tornado mais presentes, impactando a forma como os fiéis se envolvem na comunidade e se relacionam com a fé.

A Paróquia Santo Antônio – Mantena/MG contou com 720 missionários/as que entre os dias 08 a 15 de outubro 2023 visitaram as famílias das 27 comunidades que compõem a Paróquia Santo Antônio - Mantena. Foram visitadas 3.895 famílias, somando 10.419 pessoas e encontraram 1.945 casas fechadas. Tendo uma média de 2,65 pessoas por família.

### QUADRO 01 – DADOS DA PESQUISA



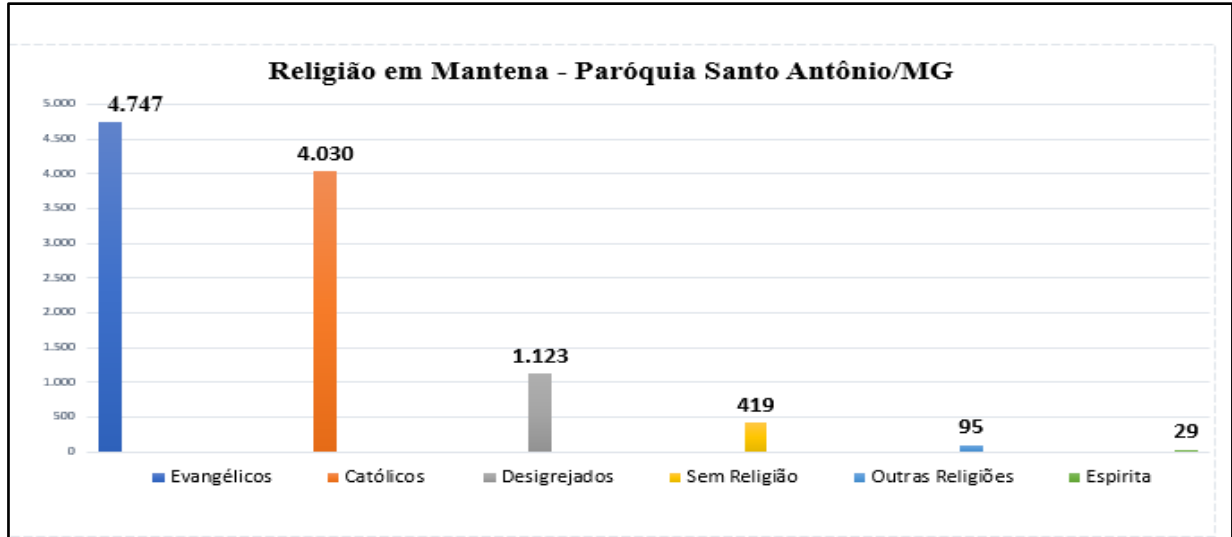
Fonte: Dados da pesquisa de campo – 08 a 15/2023 – Paróquia Santo Antônio - Mantena

Após a análise das transformações no catolicismo em Mantena, realizou-se uma pesquisa para compreender as percepções e reações da comunidade católica local. Os resultados revelaram uma diversidade de opiniões e atitudes em relação às mudanças ocorridas na identidade religiosa da cidade. Alguns fiéis expressaram preocupação com a perda de tradições e valores católicos, enquanto outros demonstraram entusiasmo com as novas formas de expressão de fé. Além disso, houve aqueles que adotaram uma postura mais neutra, buscando entender as mudanças antes de formar uma opinião definitiva. Essas percepções e reações oferecem insights valiosos para compreender o impacto das transformações no catolicismo e a maneira como a comunidade católica local está lidando com essas mudanças. Em Mantena contenta-se um trânsito religioso grande de católicos que vão para as igrejas evangélicas, mas também, entre evangélicos que mudam de igrejas permitindo que as pessoas circulem de uma religião para outra, sem ficar presa em uma instituição. Para Pierucci:

Nas sociedades pós-tradicionais os indivíduos tendem a se desencajar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer [...]. Dessa forma se desencadearia um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais (Pierucci, 2004, p. 19).

Ao analisar a evolução do evangelismo em Mantena, é inevitável também realizar reflexões teológicas sobre as mudanças ocorridas. É importante considerar os aspectos doutrinários e teológicos que fundamentam a fé católica e como esses elementos têm sido afetados pelas transformações na identidade religiosa da cidade. Como há um movimento de crítica e até de acusações de idolatria, os costumes de procissões, via sacras e outras manifestações católicas deixaram de serem feitos e tornou-se uma paróquia de liturgia dentro da igreja, com pouca manifestação pública dessas celebrações. Por um período grande Mantena vivenciou um afronto religioso entre católicos e protestantes em questões doutrinárias, desrespeito e falta de diálogo religioso. Pelo gráfico veremos a evolução religiosa de Mantena, com um alto número de desigrejados.

GRÁFICO 02- RELIGIÃO EM MANTENA



Fonte: dados da pesquisa de campo – 08 a 15/2023 – Paróquia Santo Antônio - Mantena

### ANALISANDO OS DADOS

Ao analisar os gráficos em dados de percentagens, assim são compreendidos: **45,37%** da população que reside no território da paróquia Santo Antônio – Mantena/MG são evangélicos, enquanto, **38,52%** são católicos. Temos assim, **6,85%** a mais de evangélicos do que católicos nas áreas

da paróquia; **11%** consideram desigrejados; **4%** afirmam serem sem religião; **1%** pertencem a outras religiões e pouco mais de **0,11%** são espíritas. Das **357** famílias não casadas na Igreja, somente **33%** manifestaram o desejo de realizar o sacramento matrimonial, enquanto, **67%** não querem casar na Igreja católica.

A tese de Jacildo da Silva Duarte (2021), nos ajuda a compreender também a realidade de Mantena. Na sua pesquisa de campo, Jacildo Duarte comprovou que os desigrejados, “a maioria não pretende retornar ao convívio institucional. Cerca de 70% apresentam uma acentuada aversão ao cristianismo institucionalizado, com tendência crescente à secularização, em função do crescimento científico tecnológico” (Duarte, 2021, p. 168). Porém, é preciso levar em conta, que ao sair da instituição, uma carga negativa vai com a pessoa, e apontou que a igreja precisa lidar com a “propaganda negativa que o grupo dos desigrejados vem fazendo e fará desestimular as pessoas a procurarem as igrejas.” (Duarte, 2021, p. 168). Contudo, Jacildo credita na conta da igreja, que esses desigrejados, ao deixarem a instituição “se sentem livres e mais úteis ao reino de Deus do que quando participavam de uma igreja institucionalizada, e tem o poder de persuasão maior” (Duarte, 2-21, p. 168).

### CONCLUSÃO

Pela conclusão da pesquisa, foi possível observar que o Catolicismo em Mantena passou por transformações significativas ao longo dos anos, resultando em novas expressões de fé e prática religiosa, bem como em um impacto no cotidiano dos fiéis. No entanto, a comunidade católica mantém suas raízes profundamente fixadas na cidade. Para o futuro, é importante acompanhar de perto as tendências e mudanças na identidade religiosa em Mantena, a fim de compreender como esses aspectos continuarão a influenciar a vida dos fiéis e a dinâmica da comunidade. Além disso, é necessário refletir sobre o papel das instituições religiosas diante dessas transformações e como elas podem se adaptar e responder às necessidades e demandas dos fiéis, mantendo viva a tradição católica na cidade.

Foi feita uma pergunta e a pesquisa trouxe luzes sobre ela: quais fatores podem explicar a desafeição pelo catolicismo em Mantena/MG? Constatou-se, através da pesquisa, que na Paróquia Santo Antônio – Mantena/MG, não há um grande trânsito religioso, mas sim uma desafeição religiosa – isto é, a pertença à comunidade católica é bastante frágil, principalmente entre a juventude e idosos, uma vez, que os filhos convertidos forçam os pais (mais idosos) acompanharem nessa nova igreja.

Há pouco conhecimento sobre a forma de ser católico. Reconhece-se que, se não houver uma mudança na forma de ensinar – capacitar o fiel a ser católico, continuará a transferência de fiéis para as igrejas evangélicas. Também cresceu o número dos desigrejados, que é o primeiro passo para no futuro serem sem religião. Portanto, **constata-se uma desafeição pela Igreja cristã**, seja ela católica ou evangélica nessa paróquia, uma vez, que o número dos desigrejados chegou a 11%; somando os 4% sem religião; 1% de outras convicções religiosas, soma-se que **16%** deixaram o cristianismo para trás, quer dizer, é um esvaziar-se do conceito de pertença cristã.

Assim, o catolicismo que no passado rebanhava a maioria dos fiéis cristãos em Mantena, hoje divide espaço com um evangelismo vibrante em ascensão, refletindo as complexidades e dinâmicas de uma comunidade que sugere um catolicismo em mudança. Por fim, conclui-se essa comunicação parafraseando Fonseca: a “secularização não significa ateísmo ou mesmo desaparecimento das religiões, ela só não ocupa mais a centralidade e o poder que um dia teve na vida dessa pessoa” (Fonseca, 2011, p. 15).

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Marli Turetti Rabelo (dr<sup>a</sup>). **O impacto do pluralismo religioso**. 13 de set. de 2022. Disponível em: <https://www.uninter.com/noticias/o-impacto-do-pluralismo-religioso> . Acesso em: 09 maio 2024.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 2017.
- CARRANÇA, Thais. **Jovens 'sem religião' superam católicos e evangélicos em SP e Rio**. Da BBC News Brasil em São Paulo, 9 maio 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61329257>. Acesso em: 15 jun. 2024.
- DUARTE, Jacildo da Silva. **A Desinstitucionalização religiosa nas Igrejas diante da nova realidade nas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais Brasileiras: novos caminhos de uma quarta onda do pentecostalismo**. 2021. 205f. Tese (Doutorado em ciências sociais) – Universidade do Vale do Rio dos sinos – UNISINOS – Programa de Pós-graduação em Ciências sociais – Brasília, 2021.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas; São Paulo: Paulinas, 2<sup>a</sup> ed. 2010
- PIERUCCI, Antônio Flavio. **Secularização e declínio do catolicismo**. In: SOUZA, Beatriz Muniz; SÁ MARTINO, Luís Mauro. (Org.) *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

ULRICH, Claudete Beise; Fabrício, Edison Lucas; Vaz, Wagner Ferreira. Um catolicismo em mutação: práticas sacramentais e desafeição religiosa observada a partir da Paróquia São Sebastião, Diocese de Teófilo Otoni/MG. **Religare**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 16, n. 2, p.636–658, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/47915>. Acesso em: 18 jun. 2024.

## ATIVISMO ACADÊMICO: A PESQUISA COMO ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO E SUAS INTERSECCIONALIDADES

*Werbert Cirilo Gonçalves*<sup>373</sup>

**Resumo:** Esta comunicação tem como objetivo principal apresentar nossa pesquisa atual sobre o “ativismo acadêmico”. Este ativismo é inspirado nas reflexões sobre pautas raciais e na temática do empoderamento negro. Além disso, incorpora as contribuições e debates do Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo sobre a transversalidade e interdependência de outras pautas sociais necessárias para a superação do racismo religioso e da intolerância. Assim, temos desenvolvido uma metodologia que incentiva os pesquisadores a adotarem um ativismo acadêmico que visa o envolvimento crítico e engajado com as questões sociais, promovendo uma transformação nas lógicas e atitudes que perpetuam desigualdades e injustiças. É sabido que apesar das conquistas significativas de direitos em diversas áreas da sociedade, percebemos que os direitos humanos estão em situação de risco, exigindo nossa constante vigilância. Por isso, é cada vez mais urgente uma forma eficaz de participação e engajamento coletivo dos que pensam e reconhecem o valor desses direitos. A comunicação está estruturada em duas partes principais: 1) Ativismo Acadêmico e 2) Ativismo acadêmico em defesa das pautas raciais. Nossa abordagem dialoga com os trabalhos de Kimberlé Crenshaw, Barbara Bryant Solomon, André Luiz Leite e Angela Davis, entre outros. Enfim, reconhecemos a necessidade de pensar a transversalidade do ativismo, considerando a diversidade dos grupos sociais e a pluralidade das causas. É essencial reconhecer a interdependência das pautas e compreender a urgência das demandas que buscam socorrer os grupos mais vulneráveis. Concluímos enfatizando a urgência de um grande pacto acadêmico para garantir os direitos civis, políticos e sociais, além do engajamento contínuo e da luta pela igualdade e justiça social.

**Palavras-chave:** ativismo acadêmico; racismo religioso; interseccionalidade.

### Introdução

Gostaria de convidá-los a fazer uma imersão vívida em uma cena de violência religiosa e opressão, através da história de uma jovem negra umbandista. Nascida em uma sociedade permeada pelo racismo estético e religioso, ela enfrenta múltiplas formas de discriminação, desafiando as normas preconceituosas e lutando por sua identidade e liberdade espiritual. Em meio a uma estrutura social que desconstrói e lhe faz odiar a sua estética negra, por um instante, uma menina se alegra com a sua beleza identitária em frente ao espelho. Colocando guias e o manto branco sobre seu corpo, ainda inocente e tão vulnerável, sob olhares que se recusam a louvar a sua gente, ela sai contente e empoderada, protegida por seus orixás. Seu caminho é certo e sua espiritualidade se estende, na companhia de sua comunidade e dos seus parentes. Agora, empoderada e reconhecendo a beleza que

---

<sup>373</sup> Doutor em Ciências da Religião e especialista em Filosofia e Direitos Humanos. Professor no Instituto Santo Tomás de Aquino - ISTA BH. E-mail: werbert.cirilo@gmail.com

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

há em seu sorriso de menina, seu coração está em festa. Na pureza de sua fé, ela caminha, carregando o peso da ancestralidade e a leveza do seu espírito santo. Seus passos ressoam em meio aos sagrados cantos, ecoando a resistência de um povo que persiste andando.

Porém, hoje, numa encruzilhada, perto de alguma estátua de um bandeirante europeu, dois homens, não ateus, crentes de pele igual à sua, não a deixam esquecer que sua estética e seu corpo não são livres. Entre um sorriso e os cantos de subida ao terreiro, uma pedra, apanhada no chão da vida, lhe atinge a cabeça. Seus agentes violadores, devotos do Senhor da paz e do amor ao próximo, acreditam que aquele corpo infantil seja mais perigoso e demoníaco do que a imagem do Deus racista que produziu aquele inimigo inocente.

Deitado no espaço público, suja de vermelho o chão como os seus ancestrais e ascendentes. Aqueles devotos racistas, embora em fuga, se entendem numa missão religiosa, lutando contra o mal. Ninguém pode reprimir os agressores, pois um porta um livro sagrado e outro uma arma na mão. Mas, engana-se quem teme a arma, pois é a interpretação que torna o primeiro objeto mais nefasto que o segundo. Sacrilégio proposital e provocador.

Não sei vocês, mas, eu, homem negro, agora me constranjo. Eu que sempre passo perto da escultura do Borba Gato (bandeirante), me questiono: o que a colonialidade fez com os meus olhos e com a minha indignação? Por que a educação que recebi ainda me domestica e me torna cúmplice, no meu silêncio? E olho para a minha científica produção e me lembro que a pesquisa acadêmica é genuína quando também contribui para a transformação. E penso: o que tenho produzido para modificar essa sociedade?

Quem somos no cenário de violência? O que somos quando o conjunto de nossa produção é esteticamente linda, delicada, recatada, puramente religiosa e silenciosa? Se não somos defensores, nem vítimas e nem agressores, somos observadores. Se não admitimos a violência, mas não nos envolvemos, seremos cúmplices, e nossa consciência precisará encontrar as mesmas justificativas que consolam e evitam a insônia dos covardes. E entre os observadores da violência, está a sociedade, você e eu. Nada escapa aos nossos olhos curiosos, ao mesmo tempo tudo escapa. Estamos tão perto para acompanhar o caso e tão longe para não nos envolvermos.

Mesmo no chão, a menina provoca todos os outros a uma decolonial conversão. Ela sabe que cada guia sobre seu peito é um símbolo de força; cada toque do tambor, um batimento de seu coração. Ela não está só, a presença dos orixás a envolve, transformando dor em coragem, preconceito em resistência. Que bom que o empoderamento pertence ao grupo social fragilizado, pois se dependesse de nós, a sociedade não reconheceria seu valor sagrado. E com cada pedra que encontra, constrói seu caminho, com cada cicatriz, fortalece sua história, seu destino. E enquanto houver aqueles que não aceitam e se recusam a ver, haverá também os que, como ela, persistem em existir com poder.

### **1 Ativismo Acadêmico**

Em cenas de violência social, é possível identificar diversos papéis importantes. Além das vítimas e dos agentes violadores, muitas vezes há outros atores presentes nas cenas urbanas de violência. Com uma leitura mais qualificada e atenta, de certo modo, reconheceremos que nesses cenários não existem puramente espectadores, tal como aqueles que assistem um espetáculo de circo ou teatro. Todos que ali estão acabam desempenhando um papel determinante. Mesmo que não admitam, eles escolhem ou o lado da vítima ou o lado do violador. Dessa forma, podemos identificar diferentes figuras nessas cenas: aqueles que apoiam e incitam a violência e aqueles que defendem e se tornam a rede de apoio. No entanto, há também aquelas outras figuras que merecem atenção: os observadores passivos. Estes podem ser divididos em duas formas de agentes passivos: o violador passivo e o defensor passivo.

O violador passivo é aquele que não age nem apoia diretamente a violência, mas que está presente no cenário e não se incomoda ou se constrange com a violência contra a vítima; e com essa atitude contribui para a perpetuação da violência, pois sua passividade é expressão de uma sociedade permissiva e indiferente à dor dos outros. Já o defensor passivo, embora não concorde com os atos de violência, opta por não se opor, seja por medo de alguma retaliação do opressor ou de se comprometer e assumir o cuidado com a vítima. É a partir dessas duas últimas figuras que queremos abordar o ativismo negro e acadêmico. Uma vez que somos moldados pelo que pesquisamos (ou que nossas pesquisas refletem algo sobre nós), precisamos nos perguntar: quem somos nós nos cenários cotidianos de violência que os diversos grupos sociais enfrentam, principalmente nos contextos de intolerância religiosa e opressões étnico-raciais? Somos defensores passivos que não participamos, mas concordamos com as violências porque estamos ideologicamente alinhados aos agentes violadores?

Ou, somos como os defensores passivos que reconhecem as violações, são contra elas, mas preferem o conforto dos escritórios de estudo e uma vida confortável em meio às atividades acadêmicas?

O estudo sobre a questão racial destaca a relevância do ativismo como tema central. Autores como Angela Davis, Frantz Fanon, Conceição Evaristo, Abdias Nascimento, Achille Mbembe, Chimamanda Adichie, Silvio Almeida, e outros, exemplificam o conceito de “ativismo acadêmico”, que combina a produção intelectual com práticas engajadas para promover transformações sociais. Vale dizer que a maior referência deste tipo de ativismo é o feminismo negro e intersetorial como de Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, Barbara Solomon, Sueli Carneiro, Lélia González e Neuza Souza. Esse ativismo é crucial para compreender as dinâmicas do poder, as estratégias de resistência adotadas por grupos marginalizados e a transversalidade das pautas sociais que assolam de modo diferente os grupos e classes sociais.

O termo “ativismo”, entretanto, não é compreendido de forma unânime, sendo descrito de diferentes maneiras, porém, de modo geral, é considerado uma forma de envolvimento social e político que visa transformar a realidade em benefício do bem comum (ABBAGNANO, 2007). O termo ativismo tem sido usado com frequência para dizer das formas de ação que implicam em transformações sociais. Em alguns momentos é associado à militância e, em tempos de ativismo nas redes sociais, tem sido preterido em relação ao termo engajamento social.<sup>374</sup> De todo modo, em qualquer pesquisa sobre os defensores de pautas sociais e de direitos humanos, a categoria mais utilizada é ativismo.

Posto isso, temos denominado de ativismo acadêmico a forma de engajamento em que pesquisadores, educadores e estudantes utilizam o conhecimento científico e teórico produzido na academia para promover mudanças sociais, combater injustiças e empoderar grupos marginalizados.

---

<sup>374</sup> No Brasil, movimentos sociais recentes, especialmente liderados por jovens, têm preferido o termo “ativismo” em vez de “militância”, devido à conotação partidária que “militância” adquiriu na mídia, particularmente entre grupos liberal-conservadores (LEITE, FONTES, YASUI, 2018). Essa distinção simplista gerou estigmatização, com o “militante reativo” sendo visto como retrógrado e o “ativista criativo” como agente de mudança (LEITE, 2019). Ainda que a origem etimológica (soldado, guerra) provoque certo desconforto devido às violações de direitos humanos praticadas por militares, a militância possui uma história significativa nos movimentos sindicais e se consolidou como uma ação política fundamental para a transformação social (VALVERDE, 1987). Dessa forma, militância, com sua disciplina e centralização, e ativismo, com sua experimentação e autonomia, se complementam em diversas formas de ação coletiva, sendo essenciais para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Vale dizer que o termo “engajamento social” tem sido usado como substituto para evitar as controvérsias ideológicas ligadas aos outros dois termos, especialmente nas redes sociais.

Esse tipo de ativismo vai além da pesquisa e da teoria, buscando impactar a sociedade de maneira prática, por meio de ações concretas, informações qualificadas e dados de pesquisas, sempre com um compromisso ético e com a verdade.

## **2 Ativismo acadêmico em defesa das pautas raciais**

O ativismo, como prática social e política, vai além de denunciar injustiças e desigualdades raciais; ele propõe ações concretas para transformar a sociedade. Ao estudarmos teóricos e ativistas influentes, percebemos a necessidade de integrar essas perspectivas em nossos estudos, reconhecendo que teoria e prática são indissociáveis na luta contra o racismo. Assim, consideramos o ativismo como uma dimensão essencial tanto na análise quanto na ação, incluindo a pesquisa científica como enfrentamento ao racismo religioso e suas interseccionalidades, reforçando nosso compromisso com a mudança social e a justiça racial; por isso, a seguir, destacamos alguns pontos importantes.

*A. Rigor científico:* A pesquisa acadêmica desempenha um papel central ao descrever e compreender a realidade de forma precisa, sendo crucial para desconstruir e combater o racismo religioso e as suas outras formas, a desinformação, a demonização e ameaças frequentes à transformação social. O ativismo acadêmico fundamenta ações sociais e políticas em evidências, tornando as estratégias de mudança mais eficazes e alinhadas com a verdade. Ele requer atenção a dados (observatórios), novas pesquisas, defesa de pautas e transversalidade, mantendo a imparcialidade na pesquisa. Ademais, critérios como rigor metodológico, avaliação independente, transparência, conformidade ética e a publicação de dados são essenciais para garantir a objetividade e a ausência de manipulação, contribuindo para a compreensão e o discernimento sobre os problemas e as melhores estratégias para a superação das violências.

*B. Vida e teoria:* O ativismo acadêmico é uma poderosa ferramenta de transformação social, empoderando grupos marginalizados por meio da produção e disseminação de conhecimento. Ao inserir esses grupos no processo acadêmico, especialmente as comunidades negras religiosas, o ativismo lhes dá voz e os capacita a se tornarem agentes de mudança, utilizando a pesquisa para identificar e articular suas realidades e necessidades (Solomon, 1994). A pesquisa acadêmica deve alinhar-se à vida prática, servindo como base teórica para o ativismo e as lutas sociais.

C. *Educação decolonial, diálogo interreligioso e intercultural*: A pesquisa é fundamental para o desenvolvimento de uma educação decolonizadora e de políticas transformadoras, inclusive desconstruindo imagens ideológicas e religiosas que se opõem à diversidade e pluralidade, bem como as *necroimagens* de Deus (o Deus da morte). Não por acaso, Angela Davis (2012) afirmava que era essencial discutir a libertação das mentes tanto quanto a libertação da sociedade. Nesse sentido, uma educação decolonial se torna imprescindível, pois promove uma abordagem crítica que se opõe à domesticação das consciências, contribuindo para libertar mentes aprisionadas por processos de adestramento e passividade promovidos pelo racismo religioso e outras violências. Enfrentar o racismo e garantir a igualdade social requer três elementos essenciais: educação para conscientização crítica do racismo estrutural e outras formas de opressão; empoderamento de grupos marginalizados; e uma atitude política e cidadã de participação ativa na formulação e implementação de políticas públicas que promovam o bem comum.

D. *Diálogo e política pública*: O diálogo, que não se resume a uma conversa e tolerância, constrói-se com políticas que mediam conflitos e interesses. O reconhecimento da diversidade e da pluralidade depende também de resistência e luta. Compreender que a transformação social e o combate ao racismo e à violência exigem políticas que assegurem qualidade, igualdade e justiça social é um passo determinante. A tolerância e o diálogo étnico-cultural e religioso não podem ser alcançados sem um engajamento político efetivo: o diálogo precisa da política e vice-versa. Apenas por meio de políticas de igualdade e justiça social podemos desconstruir as estruturas que instrumentalizam o racismo na sociedade.

E. *Pluralidade, transversalidade e interseccionalidade das pautas sociais*: As pautas sociais estão interligadas e afetam especialmente grupos vulneráveis, intensificando a violência e a fragilidade de seus direitos. Ignorar a conexão entre marcadores sociais, como racismo e sexismo, é o primeiro passo para o fracasso das lutas por igualdade. Grupos de ativismo político que não compreendem essa transversalidade contribuem para a invisibilidade interseccional e a subinclusão, negligenciando demandas de grupos “menores”. Como Crenshaw (1989) destacou, sistemas discriminatórios criam desigualdades estruturais que afetam mulheres, raças, etnias, classes e outras categorias, tornando o racismo, sexismo, patriarcalismo e intolerância religiosa ainda mais ferozes contra corpos subalternizados. Por isso, o ativismo acadêmico deve ser também plural e interseccional lutando contra

as formas de opressão de maneira integrada, considerando as interseções de diferentes identidades marginalizadas.

*E. Pacto acadêmico e direitos humanos:* É certo que somos a geração com mais direitos conquistados necessários à nossa sobrevivência e liberdade; mas, com certo espanto, temos visto muitas mentes aprisionadas por ideologias desumanizadoras renunciando a esses mesmos direitos. Talvez uma das maiores guerras do nosso tempo seja pela defesa dos direitos humanos, frequentemente ameaçados. Nesse contexto, todos nós, defensores da diversidade, da pluralidade e da justiça social, devemos nos envolver ativamente, antes que seja tarde. Esse envolvimento precisa ser articulado em várias frentes, justificando a necessidade de um pacto acadêmico em defesa dos direitos humanos e da justiça social. O ativismo acadêmico exige que pesquisadores e instituições se comprometam a utilizar seu conhecimento e influência para promover a igualdade e combater as desigualdades que ainda persistem na sociedade. Esse compromisso transforma a academia em um espaço de estudo, reflexão e ação concreta por uma sociedade mais justa, inclusiva e plural.

### **Considerações finais**

As discussões em nosso grupo de trabalho e em outros GTs são parte de uma ação coletiva voltada para a reflexão sobre pautas sociais críticas e a garantia de igualdade com justiça social. Nesse contexto, o ativismo acadêmico destaca a necessidade de um pacto em defesa dos direitos humanos, exigindo que pesquisadores e instituições utilizem seu conhecimento e influência para promover uma sociedade mais justa e inclusiva. Através dessa aliança entre teoria, prática e política, reafirmamos a importância de uma abordagem plural, integral, transversal, interseccional e comprometida, capaz de enfrentar as diversas formas de discriminação e desigualdade, avançando rumo a um futuro mais equitativo e justo.

### **Referências**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **Chicago Unbound** - journal of the University of Chicago Legal Forum, v. 1989, iss. 1, article 8. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 09 jul. 2023.



## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

DAVIS, Angela. **The meaning of freedom:** and other difficult dialogues. San Francisco: City Lights, 2012.

LEITE, André Luis; FONTES, Flávio Fernandes; YASUI, Silvio. Para (re)colocar um problema: a militância em questão. **Trends in psychology**, Ribeirão Preto, v. 26, n. 2, p. 565-577 - Jun. 2018

LEITE, André Luis. Entrevista especial com André Luis Leite. *In*: MACHADO, Ricardo. Manifestações, ativismo e militância: novas formas de compreender a democracia. **Adital** - Revista do Instituto Humanitas UNISINOS, IHU Online. São Leopoldo, 13 dez. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/595114-manifestacoes-ativismo-e-militancia-novas-formas-de-compreender-a-democracia-entrevista-especial-com-andre-luis-leite>. Acesso em: 19 jul. 2024.

SOLOMON, Barbara Bryant. **Black empowerment:** social work in oppressed communities (1976). New York: Columbia University Press, 1994.

VALVERDE, Monclar. **Militância e poder:** elementos para uma genealogia da atitude militante. Salvador: EDUFBA, 1987.



**GT 15**

**Teologia Prática e Formação  
em Perspectiva  
Interdisciplinar**

# GT 15

## **Coordenação:**

Dr. André Phillippe Pereira - Faculdade Católica de Santa Catarina

Dr<sup>a</sup>. Clélia Peretti - PUCRS

Dr. Edimar Cardoso Ribeiro - PUC Chile

Dr. Everaldo dos Santos Mendes - UC/UFBA

Dr<sup>a</sup>. Gleyds Silva Domingues - FABAPAR

## **Ementa:**

O GT de Teologia Prática foca na realidade a partir da perspectiva antropológico-social, buscando compreender o significado e as expressões humanas em várias áreas, como religião, história, educação, cultura e direitos humanos. O objetivo é refletir sobre o papel da teologia na contemporaneidade e suas implicações na formação de teólogos e lideranças comunitárias, considerando o pensamento, ação e sentimentos humanos na Igreja e na sociedade. O GT analisa questões históricas, políticas, educacionais, religiosas e sociais e seu impacto na sociedade contemporânea, além de promover a justiça e os direitos humanos. A Teologia Prática é pensada em diálogo com diferentes áreas do conhecimento, visando compreender a formação dos grupos humanos e das identidades. O GT recepciona estudos e pesquisas que versem sobre questões teológicas imbricadas em linguagem, cultura, gênero, educação, história, tradição, religião, violência(s), direitos humanos e justiça, que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito das práxis teológicas.

**INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA PRÁXIS PASTORAL: UM ESTUDO SOBRE OS IMPACTOS DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA AÇÃO EVANGELIZADORA À LUZ DA VISÃO DA IGREJA CATÓLICA**

*Adamo Fernando Valeque<sup>375</sup>*

*Henry Anyine<sup>376</sup>*

**Resumo:** O processo de evangelização entendido como compartilhamento da fé, emana do mandato de Cristo, que desde os primeiros tempos, ordenou os seus discípulos, a se deslocarem para todo mundo, para anunciar mensagem de esperança, ser testemunhas do amor, e fomentar a vida comunitária como meio de vivência do amor (Marcos 16,15). Os discípulos, por sua vez, respondendo ao desejo de Cristo, se espalharam para todo o mundo, fundaram diversas comunidades cristãs e multiplicaram o número dos seguidores do nazareno. Tal experiência da memória da vida e os ensinamentos de Cristo foram tão marcantes que deram até a sua vida, por amor a Cristo. Passados dois mil anos de caminhada da Igreja, o mundo viu-se invadido propositalmente com ofertas de produtos e serviços, devidamente selecionados pela lógica da inteligência artificial das redes, que estudam e monitoram nossos padrões e atitudes no mundo digital. Neste mundo digitalizado, as práticas digitais enfrentam novos desafios e oportunidades. O diálogo entre teologia e cultura digital apresenta-se como uma oportunidade de evangelizar, a inteligência artificial pode facilitar no compartilhamento da fé.

**Palavra-chave:** inteligência artificial; Papa Francisco; sabedoria; Igreja, pastoral.

## **INTRODUÇÃO**

O presente fenômeno da inteligência artificial, tem seu impacto em diversos campos da vida social. Sua atuação tem transformado nossa maneira de perceber os diversos eventos naturais e humanos. O presente artigo visa discutir sobre o tema da inteligência artificial, analisando, sobretudo, os seus impactos na ação evangelizadora. No decurso deste tema fascinante e empolgante, contamos com a inspiração dos apelos do Papa Francisco que exorta para uma “sabedoria do coração “no uso da inteligência artificial, para garantir uma comunicação mais humana e responsável. A inteligência artificial possui um conjunto de implicações, que têm transformado nossa forma de viver e de nos relacionar. Porém, neste artigo, nos focaremos no campo religioso, sobretudo na ação evangelizadora, aspiramos analisar, como a inteligência artificial tem impactado o processo de evangelização.

---

<sup>375</sup> Mestrando e pesquisador em teologia, na Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP).

<sup>376</sup> Mestrando em teologia, na Pontifícia Universidade de São Paulo, (PUC-SP).

## **1 A CULTURA DIGITAL E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

Nas últimas décadas, um pouco por todos os campos da vida social, discute-se sobre o tema da inteligência artificial. Trata-se de um fenômeno que vem ganhando espaço de debate, e muitas opiniões são de comum acordo que vivemos atualmente a era digital; e com ela vemos a sociedade trabalhar arduamente para humanizar os robôs, ajudando-os a pensar, sentir, refletir e colaborar, ao mesmo tempo, em que robotizamos os seres humanos, com atividades profissionais cada vez menores, repetitivas e abundantes. Por outro lado, a questão das possibilidades e limites da mente e da alma humana costumam ser discutidas, como uma área das ciências cognitivas, ou de teorias sobre consciência sobre si mesmo (Jansen; Klein, 2024.p.105).

Além de nos preocuparmos em oferecer uma definição do que é a inteligência artificial, o mais certo seria descrever as características da inteligência artificial. Na perspectiva de Rich e Knight, o principal objetivo da inteligência artificial “desenvolver sistemas e realizar tarefas que no momento são mais realizadas pelos seres humanos que por máquinas, ou não possuem solução algorítmica viável pela computação” (RICH; KNIGHT, 1991, p.58). A inteligência artificial pode ser definida como “a capacidade de máquinas e sistemas realizarem tarefas que exigiam inteligência humana” (SILVA, 2024, p.17). Suas aplicações vão desde análise de dados até interações personalizadas, passando pela criação de conteúdos e solução de aprendizado automatizado.

A Inteligência Artificial ganhou notoriedade e atenção de todo o mundo de maneira muito rápida, assim como é comum nos tempos de velocidade exponencial em que vivemos. O ponto de partida foi o lançamento de um aplicativo chamado ChatGPT que, mediante algoritmos, leva informações aos usuários em segundos, através da consulta de uma base de dados global.

A reflexão, em torno do tema da inteligência artificial, apresenta-se como transversal, num contexto em que pode ser acessado a partir de dispositivos móveis e a qualquer instância. Olhando na internet, nos deparamos com diversas plataformas de inteligência artificial dispostas a nos auxiliarem nas diversas atividades que precisamos desenvolver, pois elas se encontram disponíveis e acessíveis ao público. Entre tais plataformas destacam-se a ChatGPT, a Bard, que vulgarmente se conhece com Gemini. Estes dois canais são os mais usados e abertos ao público, através deles é possível criar conteúdo de modo fácil e rápido, e trazer resultados desejados.

É que qualquer tecnologia é criada para facilitar o ser humano na realização das suas diversas tarefas. A grande diferença com a tecnologia da Inteligência artificial com as outras é que ela consiste na imitação do ser humano, relacionada às atividades de forma lógica na execução de tarefas, que até então era reservado ao ser humano (MACHADO, 2023. p. 41).

A cultura digital já está enraizada na cultura social e econômica do mundo pós-moderno, diversas empresas hoje já nascem digitais, ou seja, sem espaços físicos e escritórios, onde os seus colaboradores poderiam se “encontrar” e “interagir”. Ao contrário, este “encontro” ocorre pelas ferramentas de salas virtuais, ou seja, digitalmente. Os produtos também são criados e vendidos de maneira digital e o encontro pessoal deixa de existir.

## **2 UMA VISÃO DA IGREJA CATÓLICA SOBRE O TEMA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

Falar de inteligência artificial pode parecer redundante, repetitivo, dada à euforia que presenciamos sobre a notável evolução nos sistemas tecnológicos, em especial a inteligência artificial ou as inteligências artificiais. Propomos oferecer as reflexões importantes que norteiam o caminho da Igreja da Inteligência Artificial, esse eixo é porque a Igreja se interessa pela inteligência artificial.

A inteligência artificial tem sido um tema de crescente interesse e preocupação em diversos setores da sociedade, incluindo a Igreja. Com seu potencial para transformar aspectos fundamentais da vida humana, desde o trabalho até a ética, a inteligência artificial exige uma reflexão profunda sobre seu impacto na dignidade humana e na justiça social. Este ensaio detalha a abordagem da Igreja Católica sobre a inteligência artificial, enfatizando os ensinamentos dos Papas João XXIII, Bento XVI e Francisco, além das diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

A questão principal nessa parte, é olhar o porquê da Igreja se interessar pela inteligência. Podemos compreender que a igreja louva o progresso tecnológico quando está a serviço do ser humano, por isso, o magistério defende a primazia humana e o faz por razões e fundamentos bíblicos, teológicos e a sua identidade essencial que é evangelizar. O Papa Francisco, na sua mensagem para o Dia Mundial da Paz neste ano, nos lembra que 2024:

o fundamento bíblico do ser humano é a inteligência isto é a expressão da dignidade que nos foi dada pelo criador que nos fez a sua imagem e semelhança conforme o livro de Genesis e nos tornou capazes através da

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Liberdade e do conhecimento de responder ao seu amor (Francisco, Papa. 57º Dia Mundial da Paz- Inteligência Artificial e Paz).

Por outro lado, é imprescindível recordar que, já em 2015, na *Landato Si (105)*, o papa dizia que “o crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores e à consciência”. O Papa Francisco também criticou a *tecnocracia*; uma abordagem que privilegia o progresso tecnológico em detrimento das considerações éticas e sociais. Ele enfatizou que a tecnologia deve estar a serviço da humanidade e da criação, promovendo um desenvolvimento sustentável e inclusivo.

Em seu outro discurso na conferência “*Our Common Good in the Digital Age*” (2019), Francisco destacou os desafios e oportunidades trazidos pela inteligência artificial. Ele sublinhou a importância de uma ética global para a inteligência artificial, que incluía princípios como transparência, responsabilidade e respeito pela dignidade humana. Nisso, alertou para os perigos do uso da inteligência artificial em práticas discriminatórias ou para a violação da privacidade.

Diante disso, Igreja também não deixa de apontar e os desafios que inteligência artificial coloca que não são apenas de origem técnica mas também antropológica, educacional, social e política, por exemplo, ela proporciona economia de esforços uma produção mais eficiente transporte mais fáceis e mercados mais dinâmicos bem como a revolução nos processos de recolher os dados, entretanto ao mesmo tempo que precisamos estar conscientes das rápidas transformações é preciso geri-la de maneira que possam salvar guardar os direitos humanos fundamentais respeitando as instituições e as leis que promovem o progresso humano integral.

Por fim, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) tem sido uma voz ativa na discussão sobre as implicações da inteligência artificial. A CNBB enfatiza a importância de uma abordagem ética e humanista na aplicação de novas tecnologias, com foco na justiça social e no bem-estar comum. Nos documentos pastorais, a CNBB alerta para os riscos associados à inteligência artificial, como a automação do trabalho, que pode levar à perda de empregos e a questões de privacidade. Em suas orientações, a CNBB destaca a necessidade de uma inteligência artificial, que seja desenvolvida e utilizada com um forte senso de responsabilidade social e moral.

### **3 INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SUAS POSSIBILIDADES DE EVANGELIZAÇÃO**

Em contraste ao desenvolvimento das máquinas, encontramos a evangelização, como processo da comunicação da fé, que por muitos séculos vem sendo adotado a diversos fenômenos e situações. O fenômeno da evangelização remonta desde a vida pública de Jesus. A evangelização, que traduz no anúncio da boa nova do reino, se apresenta como essência da ação e ser de Jesus com os seus discípulos.

A catequese tem a finalidade de “aprofundar o primeiro anúncio do evangelho, levar o catequizando a conhecer, acolher, celebrar e vivenciar o mistério de Deus. Conduz o coração à entrega a Deus” (Catecismo da Igreja Católica (CIC) n. 426–429.) Portanto, por meio destes canais, a Igreja educa os indivíduos sobre os princípios da fé, mas também o leva a emergir numa experiência de fé que transcende o próprio indivíduo. São duas formas que levam o indivíduo a manter contato com a novidade apresentada por Cristo, que levam as pessoas a viverem uma vida nova em Cristo, criando laços de unidade entre si.

Desde as origens do cristianismo, a evangelização foi feita de diversas formas conforme o contexto socio-regionais. Porém, nas últimas décadas, a disseminação do evangelho foi significativamente ampliada pelas tecnologias digitais, fazendo com que tenha um alcance mais amplo, até muitas vezes que transcende as barreiras físicas e culturais. Sendo que a cultura digital é caracterizada, uma pluralidade de ideias e crenças, pelo que o processo da evangelização é desafiado a se articular segundo lógica de mercado, utilitarista e imediatista.

O processo de evangelização requer se adaptar a este novo ambiente, aproveitando os meios digitais para a difusão do evangelho, além de propor um diálogo intercultural e religiosa respeitando a diversidade. Daí que este cenário exige dos evangelizadores uma postura alinhada aos princípios do evangelho, que leve a uma transformação que transcenda o sistema consumista e individualista predominante na cultura digital. Os canais digitais sem dúvidas nos oferecem diversas possibilidades de pesquisar, expressar nossas opiniões, até mesmo promover práticas do bem comum.

A era digital e a inteligência artificial trouxeram, traz e trará ainda muito mais impactos e transformações em nossas vidas. Neste ponto de vista, recorreremos ao Papa Francisco, que nos chama atenção sobre a necessidade de orientar os algoritmos da inteligência artificial, de forma consciente e



responsável, atendendo as diferentes formas de comunicação que acompanham as redes sociais e a internet. (FRANCISCO, 12 de maio 2024).

Para Papa Francisco, os sistemas de inteligência artificial devem ser vistos como uma oportunidade de crescimento, pois pode contribuir para o processo de libertação da ignorância e facilitar a troca de informações entre os diferentes povos e gerações, tornando assim acessível e compressível um patrimônio de conhecimentos, escrito em épocas passadas, ou permitir as pessoas se comunicarem em linguagem outrora desconhecida (Papa Francisco, 12 de maio 2024).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Depois de debruçar-se sobre inteligência artificial na práxis pastoral -um estudo sobre os impactos da inteligência artificial na ação evangelizadora à luz do Papa Francisco, concluímos que, o tema da inteligência artificial acompanha a história humanidade sendo que nas últimas décadas impulsionado com o desenvolvimento tecnológico tem ganhado um espaço em vários campos da vida social. O recorte de estudo aqui apresentado mostra a necessidade de a Igreja acompanhar e marcar presença no desenvolvimento e na reflexão sobre o tema da inteligência artificial, além de ser um recurso a ser usado no processo do compartilhamento da fé. Não só isso, no nosso estudo deixamos claros que, observado os desdobramentos da inteligência artificial, não só ela oferece ferramentas para a evangelização, mas também se apresenta como um desafio ético, teológico que necessita de uma reflexão mais profunda e clara.

O magistério do Papa Francisco e as orientações da CNBB enfatizam a necessidade de uma abordagem ética, centrada na dignidade humana e no bem comum. A inteligência artificial, quando desenvolvida e utilizada de maneira responsável, pode ser uma ferramenta poderosa para promover o bem-estar e a justiça social. Contudo, é imperativo que a Igreja continue a refletir e dialogar sobre esses temas, garantindo que o progresso tecnológico sirva verdadeiramente à humanidade e à criação. Assim sendo, a Igreja Católica pode e deve usufruir das tecnologias de inteligência artificial para ensinar as crianças e jovens adultos sobre a Catequese, considerando seus níveis de conhecimento sobre as verdades da Igreja e de forma pedagógica e catequética, identificarem seus *gaps* de conhecimento e direcionarem seus ensinamentos com gamificação e outras ferramentas que estimulam e engajam no aprendizado de todos.

## REFERÊNCIAS

- AMARO da Silva, Aline et al. **Escolhendo Jesus: Jovens Cristãos para uma nova sociedade.** Petrópolis–RJ: Vozes, 2018.
- BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- CELAM. Documento da V conferência de Aparecida. São Paulo: Paulus 2007.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Promulgado por JOÃO PAULO II, Papa. Trad. CNBB. São Paulo :Loyola,1987.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **61ª Assembleia Geral da CNBB**, Aparecida. disponível em <https://www.cnbb.org.br/assembleia-geral-da-cnbb-conclui-com-celebracao-econsagracao-a-padroeira-do-brasil/>. Acesso em :19 abr. 2024.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si, sobre o cuidado da casa comum.** São Paulo, Paulinas, 2015.
- FRANCISCO Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. **57º Dia Mundial da Paz-Inteligência Artificial e Paz.** Vaticano disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 01 jan 2024.
- JANSEN Ludger; KLEIN, Rebbeska A. (Orgs.). **Alma digital: Digitalização da mente, consciência virtual e esperança de ressurreição.** São Paulo: Ideia e Letras, 2024.
- MACHADO. V. **Inteligência artificial: os desafios da Igreja na nova onda da internet.** Cristão na mídia. Disponível em: <https://cristaonamidia>. Acesso em: 25 ju. 2024.
- RICH, E; KNIGHT, K. *Artificial Intelligence*. 2ed. Sl. McGraw-Hill, 1991.
- SANTÁLEA, Lucia. **Neo-humano: a sétima revolução cognitiva do sapiens.** São Paulo: Paulus 2022.
- SILVA, Aline Amaro; FAUSTINO. Vinicius Ragel. Inteligência artificial e evangelização: perspectivas no processo de compartilhamento de dados da fé. **Revista científica Dossiê: Inteligência artificial e evangelização: perspectivas no processo de compartilhamento de dados da fé.** Florianópolis: Encontros teológicos, VOL39, n. 1. Janeiro–Abril.2024.

## O HOMEM PÓS-MODERNO, A ERA CIBERNÉTICA E A EDUCAÇÃO DA FÉ: UM DIÁLOGO POSSÍVEL

*Valdirlei Augusto Chiquito*<sup>377</sup>

**Resumo:** A educação da fé na era cibernética enfrenta o paradoxo de aproximar e distanciar as pessoas nas suas relações reais, apesar do amplo acesso a informações e recursos relacionados à fé. Percebe-se que a comunicação da fé na era digital enfrenta desafios únicos e complexos, como a sobrecarga de informações provenientes de várias fontes e que podem levar à difusão de interpretações errôneas e à falta de orientação. Como hipótese considera-se possível educar a fé no contexto cibernético da pós-modernidade, apesar dos desafios apresentados pela abundância de informações e pelo relativismo. Objetiva-se, assim, discutir a relação do ser humano na pós-modernidade com a era cibernética e a educação da fé, mostrando que, mesmo diante dos desafios, é possível manter viva a chama da fé através do diálogo. Será adotada uma abordagem qualitativa, fundamentada em revisão bibliográfica e documental para explorar os fundamentos teóricos da importância da fé na vida comunitária eclesial. Como resultado, buscar-se-á demonstrar que a transmissão da fé em um mundo cibernético é viável e que superar os desafios requer uma abordagem adaptativa para a comunicação da fé, considerando as necessidades e expectativas em constante evolução das pessoas inseridas nesse contexto.

**Palavras-chave:** pós-modernidade; educação da Fé; comunidade; era cibernética; fé.

### INTRODUÇÃO

Não se pode ignorar mais que o mundo atualmente é baseado na Internet (Castells, 2003, p. 9), em tempo real (online), com novas sociabilidades e sensibilidades, no qual o advento da Internet colocou em curso grandes transformações nas relações sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas. O campo cultural da era pós-moderna, ao qual o ser humano está inserido, é marcado por características que refletem as profundas transformações culturais, sociais, tecnológicas, econômicas e religiosas dos últimos tempos. Essa nova realidade, marcada com suas características distintivas, exige uma nova abordagem para a educação da fé e transmissão dos valores espirituais.

Diante de uma realidade marcada pela fragmentação, pluralidade e fluidez, esse contexto, altamente complexo, afeta direta e indiretamente a identidade e a visão de mundo das pessoas, sobretudo no campo da fé. A educação da fé na era cibernética, enfrenta um paradoxo de aproximar

---

<sup>377</sup> Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Especialista em Catequética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Bacharel em Teologia pelo Studium Theologicum afiliado à Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: chiquito72@gmail.com

e distanciar as pessoas das suas relações reais, apesar do amplo acesso a informações e recursos relacionados à fé.

Dessa forma, a fé, na era digital, enfrenta desafios únicos e complexos, como a sobrecarga de informações provenientes de várias fontes e que podem levar à difusão de interpretações errôneas e à falta de orientação. Esta pesquisa procura explorar os principais desafios que a cultura pós-moderna impõe à fé, analisando como essas dificuldades podem ser enfrentadas e superadas.

## **1 A CULTURA PÓS-MODERNA: UMA MUDANÇA NO PENSAR E NO AGIR DO SER HUMANO**

A Igreja, em sua missão contínua para a implantação do Reino de Deus aqui na terra, sempre teve a preocupação de estar intimamente ligada com a realidade do ser humano aqui na terra. Ela, como afirma em seu documento eclesial, entende que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias do ser humano atual, especialmente dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS, n. 1). A missão da Igreja foi, é e sempre será árdua no exercício da educação da fé, como confirma o Documento de Aparecida ressaltando

que “os povos da América Latina e do Caribe vive hoje uma realidade marcada por grandes mudanças que afetam profundamente suas vidas” (DAP, 2008, n. 33)

Deve-se ter consciência de que hoje o ser humano está imerso e marcado fortemente pelas mídias digitais. Sodré fala de uma “mídiatização” inserida fortemente no contexto e no comportamento do ser humano atual (2012, p. 21). Em sua obra “Antropologia do Espelho”, ele ressalta que a pós-modernidade com o advento das mídias digitais teve uma virada copernicana na vida das pessoas. A mídiatização, tão ressaltada por Sodré, é a articulação do funcionamento das mídias sociais com o funcionamento das instituições em geral. Sendo assim, tais processos de “mídiatização” ganham força à medida que as tecnologias vão avançando em nossa história. A Internet, segundo Sodré, “não é meramente um instrumento ou um simples meio. mas sim um ambiente”, com uma forma de viver própria que configura uma nova postura do mundo e das pessoas se relacionarem, pois elas “moldam um novo *bios* e um novo *ethos* (2012, p. 32).

As tecnologias caminham a passos largos, pois elas possibilitam a criação de aparelhos e sistemas que passam a fazer parte da vida do homem hodierno, “chegando a serem considerados como uma extensão dele próprio” (McLuhan, 1974, p. 36). O que, a décadas atrás era para Marshall McLuhan apenas uma possibilidade, hoje torna-se uma realidade constatável: o ser humano já não se entende sem os meios eletrônicos de comunicação, sem os aparelhos modernos que usa diariamente para o trabalho ou para se comunicar a ponto de se sentir perdido quando não o tem em suas mãos ou mesmo quando a uma conexão não está à altura das suas necessidades ou não funciona com a velocidade desejada.

Convém ressaltar que “a internet tornou-se a alavanca na transição para uma nova forma de sociedade – a sociedade em rede. Um novo padrão sociotécnico emerge nessa interação” (Castells, 2003, p. 8-10). Nessa visão, as tecnologias modernas e, cada vez mais, aprimoradas e melhoradas, criam um mundo em que as relações sociais são tecidas pelas redes digitais de informação e comunicação. Por outro lado, a tecnologia tem seu papel fundamental no mundo atual pela capacidade de agilizar e simplificar as coisas, seja no espaço-tempo ou na forma de conduzir a sociedade.

Faz-se necessário compreender como essa mudança interfere no processo de evolução da humanidade e, conseqüentemente, no comportamento e na forma de ser e agir, principalmente na relação com o sagrado. A Igreja, que tem a missão de continuar levando a mensagem do Evangelho e o nome de Jesus a todos os povos, encontra, numa era digital, grandes desafios que a desafiam na arte da educação e manutenção da fé.

## **2 A ERA CIBERNÉTICA E SEUS GRANDES DESAFIOS PARA O CAMPO DA FÉ**

A pós-modernidade, marcada por uma ruptura com os paradigmas modernos e um questionamento das grandes narrativas, trouxe consigo, uma série de desafios e transformações que afetam diversas esferas da vida humana, incluindo a fé religiosa. Este período, caracterizado por uma pluralidade de perspectivas, a valorização da subjetividade e a desconfiança em relação às certezas, coloca a fé em um cenário de constante adaptação e reavaliação.

Um dos principais desafios impostos pela cultura pós-moderna à fé é a fragmentação da verdade. Na modernidade, a verdade era vista como única e objetiva, algo que podia ser descoberto e entendido através da razão e da ciência. Contudo, na pós-modernidade, a verdade é percebida como

múltipla e relativa, variando de acordo com contextos culturais e individuais. Esse relativismo pode gerar uma crise de identidade para as tradições religiosas, que muitas vezes se baseiam em verdades universais e imutáveis.

Outro desafio significativo é a crescente secularização. A pós-modernidade tem promovido uma separação cada vez maior entre o sagrado e o secular, resultando em uma sociedade onde a religião é frequentemente vista como irrelevante ou antiquada. Este processo não apenas diminui a influência das instituições religiosas, mas também impacta a maneira como os indivíduos percebem e vivenciam sua espiritualidade.

A hiper conectividade e a digitalização também representam desafios notáveis. A era digital trouxe novas formas de interação e comunicação, que alteram profundamente a experiência religiosa. Castells (2003, p. 12) afirma que “a utilização da internet no processo comunicativo tem ampla influência sobre a forma de se viver em sociedade”. Por um lado, a tecnologia oferece novas oportunidades para a evangelização e a prática da fé. Por outro, ela pode fomentar distrações e superficialidade nas relações pessoais e espirituais, além de criar bolhas de informação que reforçam preconceitos e desinformação.

Além disso, a ênfase pós-moderna na individualidade e na autonomia pessoal pode entrar em conflito com as demandas comunitárias e de obediência presentes em muitas tradições religiosas. A pós-modernidade molda um novo padrão de sociedade, com forte acento no individualismo. Para Bauman (2022, p. 35), “a dinâmica vivida na rede favorece a consolidação do individualismo e das relações descompromissadas, baseadas em relacionamentos líquidos”. A noção de que cada indivíduo pode construir sua própria espiritualidade, independente de uma comunidade ou de uma doutrina estabelecida, desafia a autoridade e a coesão das instituições religiosas tradicionais.

Não podemos desaminar no exercício da missão, como afirma o Documento de Aparecida (2008, n. 33) quando diz que: “como discípulos de Jesus Cristo, sentimo-nos desafiados a discernir os “sinais dos tempos”, à luz do Espírito Santo, para nos colocar a serviço do Reino, anunciado por Jesus, que veio para que todos tenham vida e “para que a tenham em plenitude” (Jo 10,10).

Por fim, a pluralidade religiosa e a coexistência de múltiplas crenças no mesmo espaço cultural exigem uma nova abordagem para o diálogo inter-religioso. As religiões são chamadas a encontrar

maneiras de coexistir pacificamente e a dialogar de forma construtiva, sem perder sua identidade ou comprometer seus princípios fundamentais. A cultura da pós-modernidade apresenta um conjunto complexo de desafios para a fé religiosa. No entanto, esses desafios também podem ser vistos como oportunidades para a renovação e o fortalecimento da fé, incentivando um diálogo mais profundo e uma reflexão mais autêntica sobre o papel da religião na vida contemporânea.

### **3 COMO EDUCAR NA FÉ EM UM SOLO “VIRTUAL”?**

A era digital transformou profundamente a maneira como as pessoas se comunicam, aprendem e interagem. Em meio a essa revolução tecnológica, educar na fé apresenta desafios e oportunidades únicos. Este artigo explora como a educação da fé pode ser adaptada e enriquecida no solo virtual, examinando as ferramentas digitais disponíveis, as metodologias eficazes e as questões éticas e pastorais envolvidas, como lembra o questionamento de Carmo (2016, p. 17): “a fé cristã e pós-modernidade são incompatíveis?”.

Evangelizar no ambiente digital é um dos grandes desafios da Igreja na atualidade, pois a internet trouxe mudanças culturais que afetam diretamente a forma do ser humano se comunicar e agir, principalmente no campo da fé. Portanto, só será possível achar caminhos compatíveis com a evangelização nessa nova forma de agir da humanidade se houver uma compreensão exata da complexidade dessa nova realidade pós-moderna que tem o seu maior foco na realidade virtual/digital.

Há que alimentar a fé e a esperança, pois estamos seguros de que essa sociedade se apresenta como terra incógnita para a fé cristã, mas também como terra fértil para a semeadura da Palavra de Deus. As características da sociedade atual não são moralmente boas nem más; são apenas traços de um tempo (Carmo, 2016, p. 198).

Vale lembrar o que nos afirma Castells que as tecnologias criam um mundo onde as relações sociais são, de fato, regidas fortemente pelas mídias sociais, com tudo aquilo de bom e de desafios que ela traz, como já foi mencionado anteriormente, mas que elas são moldáveis a partir da utilização que o próprio indivíduo dá para tal realidade desafiadora. O Papa João Paulo II já afirmava na sua Carta Encíclica *Redemptoris missio* (1990, n. 37), que era “necessário integrar a mensagem cristã nessa nova cultura criada pelas modernas comunicações”. Destacam-se, aqui, algumas oportunidades da Educação na fé pode ter dentro do contexto pós-moderno e na era digital:

**Acessibilidade e Inclusão:** A tecnologia digital permite que a educação da fé alcance pessoas em diversas partes do mundo, superando barreiras geográficas e físicas. Cursos online, palestras e recursos digitais podem ser acessados por quem está em locais remotos ou por aqueles com limitações de mobilidade.

**Recursos interativos:** A utilização de recursos multimídia, como vídeos, podcasts e infográficos, pode tornar o aprendizado mais dinâmico e envolvente. Ferramentas interativas, como fóruns de discussão, podem ajudar a aprofundar a compreensão e a reflexão sobre temas de fé.

**Comunidades virtuais:** Plataformas de redes sociais e fóruns online possibilitam a formação de comunidades virtuais onde os fiéis podem compartilhar experiências, dúvidas e testemunhos. Essas comunidades, embora virtuais, podem proporcionar um sentido de pertença e apoio espiritual.

**Formação contínua:** A educação na fé pode ser contínua e flexível na era digital. A disponibilidade de recursos online permite que os fiéis aprendam no seu próprio ritmo e de acordo com sua própria agenda, promovendo um aprendizado contínuo e adaptado às necessidades individuais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A transição para a era cibernética trouxe consigo uma série de mudanças profundas na maneira de como a sociedade funciona, impactando diretamente a identidade e a espiritualidade do homem pós-moderno. A pós-modernidade, caracterizada pelo relativismo, fragmentação, individualismo e pluralismo, apresenta desafios significativos para a educação da fé. No entanto, a era cibernética que introduz esses desafios e, também oferece oportunidades únicas para a transmissão e vivência da fé.

A cultura pós-moderna, com suas características únicas, apresenta desafios significativos para a fé. No entanto, ao reconhecer esses desafios e adotar estratégias adaptativas, é possível transmitir a fé de maneira significativa e relevante para as gerações atuais e futuras. A integração cuidadosa das tradições de fé com as realidades pós-modernas pode levar a uma revitalização da espiritualidade em um mundo em constante transformação.

A era digital oferece um solo fértil e desafiador para a educação da fé. Ao aproveitar as ferramentas e recursos disponíveis, e ao enfrentar os desafios com uma abordagem pastoral cuidadosa,



é possível criar um ambiente virtual enriquecedor para a formação espiritual. A integração harmoniosa entre tradição e inovação pode conduzir a uma vivência da fé mais profunda e abrangente, adaptada às exigências e oportunidades do mundo contemporâneo. Pois, “a Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais” (DAp, 2008, n. 11).

Como Sacramento Universal da Salvação, a Igreja precisa assumir a postura de um diálogo cada vez mais abrangente para entender com maior maturidade que os desafios da pós-modernidade não são diferentes dos desafios de todos os tempos. Compreender, por fim, que ela perpassou cada etapa de sua história sob a guarda do Espírito Santo e que sempre encontra resposta plausível para cada desafios ou problemas que o contexto lhe apresentar.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Edições Loyola. São Paulo: 2001.

BAUMAN, Zimunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 7. ed. Brasília. São Paulo: Paulus, 2008.

CARMO, Solange Maria do. **Catequese no mundo atual: crises, desafios e um novo paradigma para a catequese**. São Paulo: Paulus, 2016.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet**. Reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em redes**. São Paulo: Paz & Terra, 1999.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Redemptoris missio**. Vaticano: 1990. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação: como extensões do homem**. Editora Cultrix, 1974.

MCLUHAN, Marshall. **A Galáxia de Gutenberg**. São Paulo: USP, 1972.

SODRÉ, Muniz. **Antropologia do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

## EQUILÍBRIO ENTRE ESPIRITUALIDADE E ADMINISTRAÇÃO: INOVAÇÕES NA GESTÃO PASTORAL PAROQUIAL

*Clarice Nesi Bonato*<sup>378</sup>

*Sonia Maria Gaio*<sup>379</sup>

**Resumo:** A administração paroquial enfrenta o desafio de se adaptar às rápidas mudanças sociais mantendo sua essência espiritual. Este artigo propõe investigar como uma gestão pastoral humanizada e eficiente pode contribuir para a missão da Igreja na salvação das almas e no atendimento administrativo. A principal questão de pesquisa é: como a gestão pastoral pode equilibrar as necessidades administrativas com o acompanhamento espiritual em um contexto de mudanças sociais aceleradas? A hipótese sugere que uma gestão que valorize as virtudes e integre práticas administrativas eficientes com o acompanhamento espiritual pode melhorar significativamente a atuação paroquial. Os objetivos visam analisar a importância do acompanhamento espiritual na gestão paroquial, identificar práticas de gestão que promovam a valorização das virtudes e propor um modelo de gestão pastoral que harmonize aspectos administrativos e espirituais. Será adotada uma abordagem qualitativa, com análise de documentos eclesiais e diálogo informal com líderes paroquiais para entender as práticas atuais e identificar oportunidades de melhoria. Espera-se desenvolver um modelo de gestão pastoral que possa ser implementado em paróquias, promovendo uma administração mais humanizada e eficaz, capaz de responder às necessidades contemporâneas sem perder o foco na missão espiritual da Igreja.

**Palavras-chave:** gestão paroquial; acompanhamento espiritual; mudanças sociais; valorização das virtudes; administração eclesial.

### INTRODUÇÃO

A gestão paroquial está em constante evolução, buscando revitalizar-se por meio de estratégias adaptativas e um enraizamento espiritual profundo. Comentaristas contemporâneos, como o Papa Francisco em sua exortação apostólica “*Evangelii Gaudium*” (2013), enfatiza a necessidade de uma “conversão pastoral” que seja missionária e acolhedora. Essa abordagem incentiva uma gestão eficaz e, ao mesmo tempo, espiritualmente significativa.

---

<sup>378</sup> Teóloga, Pós-Graduada em Espiritualidade, Mística e Acompanhamento Espiritual. PUCPR. E-mail: claricenesibonato64@gmail.com

<sup>379</sup> Teóloga, Mestre em Teologia. PUCPR. E-mail: soniagaio@yahoo.com.br

A renovação pastoral também reconhece que cada membro da comunidade paroquial possui dons únicos. Inspirados em Romanos 12,4-8<sup>380</sup>, os líderes paroquiais valorizam esses talentos e habilidades. A gestão adaptativa utiliza esses dons para enfrentar os desafios contemporâneos, sempre mantendo a fidelidade à missão da Igreja. Assim, a inovação na gestão paroquial não apenas se adapta às mudanças, mas também se nutre da espiritualidade, promovendo uma comunidade acolhedora e comprometida com sua missão divina.

Textos bíblicos, como Isaías 43,19, onde Deus fala sobre fazer algo novo e abrir caminhos no deserto, inspiram uma abordagem inovadora na gestão paroquial. Em Atos 15, 28-29, vemos os apóstolos adaptando práticas para acolher novos crentes sem impor fardos desnecessários, um exemplo de adaptação para a inclusão e crescimento da comunidade. A liderança paroquial deve ser resiliente e flexível, como Paulo sugere em 1 Coríntios 9, 22-23, tornando-se “tudo para todos” para ganhar o maior número possível. Isso implica uma disposição para aprender e crescer continuamente, com raízes nos valores do evangelho.

A gestão paroquial, no contexto das mudanças sociais, exige uma abordagem que harmonize princípios bíblicos com estratégias eficientes de liderança. Em Miquéias 6,8, somos lembrados da importância da justiça, misericórdia e humildade como qualidades essenciais para liderar em tempos de transformação. Mateus 25,35-40 enfatiza a responsabilidade de cuidar dos necessitados, chamando a Igreja a ser um refúgio em meio às adversidades sociais. Tiago 1,27 destaca a pureza da religião manifestada no cuidado com órfãos e viúvas, incentivando uma gestão pastoral que responda proativamente às necessidades da comunidade. A harmonização eficiente entre gestão e espiritualidade reflete-se na capacidade de adaptar-se às mudanças, mantendo a integridade do evangelho.

### **1 EQUILÍBRIO NA ADMINISTRAÇÃO PAROQUIAL NO SÉCULO XXI**

A gestão paroquial enfrenta o desafio de integrar espiritualidade e gestão de forma equilibrada. Alguns princípios bíblicos são essenciais nesse contexto: Provérbios 11,14 ressalta a importância do conselho sábio na liderança: líderes precisam buscar conselhos sábios para uma gestão eficaz; a

---

<sup>380</sup> “Como num só corpo temos muitos membros, cada qual com uma função diferente, assim nós, embora muitos, somos em Cristo um só corpo e, cada um de nós, membros uns dos outros. Temos dons diferentes, segundo a graça que nos foi dada. É o dom da profecia? Profetizemos em proporção com a fé recebida. É o dom do serviço? Prestemos esse serviço. É o dom de ensinar? Dedicemo-nos ao ensino. É o dom de exortar? Exortemos. Quem distribui donativos, faça-o com simplicidade; quem preside, presida com solicitude; quem se dedica a obras de misericórdia, faça-o com alegria”.

sabedoria orienta decisões que impactam na comunidade paroquial. A espiritualidade se entrelaça com a gestão quando líderes como Neemias no capítulo 2,17-18 apresenta uma visão inspirada e um planejamento estratégico para reconstruir Jerusalém. Efésios 4,11-12 destaca o equipamento dos santos para o trabalho do ministério, refletindo a necessidade de desenvolver talentos e recursos dentro da comunidade paroquial, pois a gestão eficiente serve à missão da igreja. Nessa perspectiva, a administração paroquial no século XXI requer uma liderança espiritualmente enraizada e gerencialmente competente, mantendo o foco na missão e nos valores cristãos.

Desse modo, a renovação das paróquias exige a reformulação de suas estruturas, para que se tornem uma rede de comunidades e grupos capazes de se articular, permitindo que seus reformulação de suas estruturas A partir da paróquia, é necessário anunciar o que Jesus Cristo “fez e ensinou” (Atos 1,1) enquanto esteve entre nós. Sua pessoa e sua obra são a boa nova de salvação anunciada pelos ministros e testemunhas da Palavra, inspirados pelo Espírito. Toda paróquia é chamada a ser o espaço onde se recebe e acolhe a Palavra, onde se celebra e expressa na adoração do Corpo de Cristo, sendo assim a fonte dinâmica do discipulado missionário (DAp 172).

Vale ressaltar, segundo o Documento de Aparecida que “[...] nenhuma comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favoreçam a transmissão da fé” (DAp 365).

## **2 GESTÃO PASTORAL E MUDANÇAS SOCIAIS: CAMINHOS PARA UMA HARMONIZAÇÃO EFICIENTE**

A gestão eficiente é um princípio essencial em qualquer contexto, inclusive na administração paroquial. A Bíblia oferece uma nova perspectiva que podem guiar líderes nessa tarefa. Vejamos alguns exemplos: Êxodo 18,21 destaca a importância de dividir responsabilidades e a necessidade de escolher líderes competentes e íntegros. Em Romanos 12,6-8 menciona diferentes dons, incluindo o dom da administração e Lucas 14,28-30 enfatiza o planejamento prévio para evitar dificuldades futuras.

É importante reconhecer que, mesmo sendo cheios do Espírito e amando ao Senhor, não estamos imunes a momentos difíceis. Jesus, em João 16,33, nos alerta: “No mundo, passais por aflições; mas tende bom ânimo; eu venci o mundo”. A palavra “aflição” nesse versículo, no grego, é “thlipsis”,

que significa pressão, tribulação, angústia. Em Filipenses 4,12-13, Paulo compartilha sua perspectiva: “Tudo posso naquele que me fortalece.” A confiança em Deus nos fortalecerá em todas as situações.

Entretanto, é inegável que muitos irmãos enfrentam dificuldades variadas. Nesse contexto, é essencial que as igrejas locais se mobilizem para ações sociais efetivas. Além disso, a Doutrina Social da Igreja (DSI) tem suas raízes nas Escrituras Sagradas, especialmente nos Evangelhos. As encíclicas escritas por diferentes papas ao longo de décadas refletem sobre a realidade social, política, cultural e econômica. A DSI serve como farol e bússola para a ação evangelizadora da Igreja, especialmente para o laicato engajado nas Pastorais Sociais, traduzindo assim, a fé em ações concretas.

Porém, nem toda ação social, por mais nobre que seja, constitui uma Pastoral Social. O que caracteriza uma Pastoral Social é sua intenção de interferir na organização da sociedade, transformando-a em função das necessidades e direitos dos pobres e necessitados.

### **3 VIRTUDES EM AÇÃO. UM MODELO DE GESTÃO PAROQUIAL HUMANIZADO**

O Catecismo da Igreja Católica em seu parágrafo n. 1804 começa afirmando que “as virtudes humanas são atitudes firmes, disposições estáveis e aperfeiçoamentos habituais da inteligência e da vontade”. Essas virtudes não são tendências instintivas ou espontâneas, como traços de temperamento, mas devem ser adquiridas com empenho e esforço constante. Portanto, chamamos essas virtudes de “virtudes adquiridas”.

As virtudes humanas já eram conhecidas e valorizadas pelos pagãos há milênios. Platão formulou as quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Aristóteles e os filósofos estoicos (como Epiteto, Cícero e Sêneca) aprofundaram essas virtudes, e valores semelhantes também estão presentes nas tradições éticas do confucionismo, hinduísmo e budismo. O cristianismo não rejeitou esses valores; pelo contrário, assumiu a doutrina clássica das virtudes, como fez com todos os valores autênticos da sabedoria pagã.

Embora o ideal pagão apreciase as virtudes como um desafio de grandeza pessoal, o cristianismo acrescentou uma dimensão essencial: o amor. As virtudes cristãs são permeadas pelo amor, e o amor é a “alma” dessas virtudes.

Porém, enquanto valorizamos as virtudes humanas, reconhecemos que elas ainda têm insuficiências. A alma cristã entende que a cura interior, a graça e o perdão de Deus são essenciais para fortalecer essas virtudes. O modelo de perfeição das virtudes humanas é Jesus, cujo amor e exemplo nos guiam na busca pela excelência.

#### **4 ADMINISTRAÇÃO PAROQUIAL: OS CONSELHOS NA PARTICIPAÇÃO PASTORAL E ADMINISTRATIVA**

Na atividade paroquial, assim como em outros campos, a administração envolve a organização e disposição dos recursos humanos e materiais para alcançar os objetivos desejados. Administrar uma paróquia requer experiência, habilidades interpessoais, estabelecimento de políticas, controle eficiente dos recursos e outras qualidades essenciais. A seguir, destacaremos alguns cargos e funções presentes na administração paroquial:

1. Governo da Diocese: O bispo é responsável pelo governo da diocese e deve contar com o conselho presbiteral. Considerando que a paróquia é uma filial da diocese, mas com personalidade jurídica própria, o bispo nomeia o pároco ou administrador paroquial como representante legal da paróquia.

2. Conselho Pastoral Paroquial: Esse órgão, presidido pelo pároco, reúne fiéis que auxiliam na promoção da ação pastoral. O Conselho oferece orientações, aconselhamento e julgamento, contribuindo para a prudência na vida pastoral e nos assuntos organizacionais da paróquia. Sua característica é consultiva, não deliberativa.

3. Conselho Econômico: Esse órgão é regido pelo direito universal e pelas normas estabelecidas pelo bispo diocesano. Os fiéis, escolhidos de acordo com essas normas, auxiliam o pároco na administração dos bens da paróquia.

Os conselhos desempenham um papel fundamental na participação pastoral e administrativa da paróquia, garantindo uma gestão eficaz guiada pela graça divina e pelo amor ao serviço a Deus e à comunidade. O pároco, como representante da paróquia, tem responsabilidades pessoais e diretas, não podendo renunciar a elas. Além disso, ele deve prestar contas à comunidade e separar rigorosamente os assuntos individuais e familiares da administração paroquial. Acolher bem é essencial, especialmente nas secretarias paroquiais, para promover a cultura do encontro e a evangelização.

## 5 RENOVAÇÃO PASTORAL: GESTÃO PAROQUIAL ADAPTATIVA E ESPIRITUALMENTE ENRAIZADA

A Igreja em saída é uma Igreja com as portas abertas, acolhendo a todos. “Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido” (EG 46). Significa que todos podem participar de alguma forma, da vida eclesial, fazendo parte da comunidade, e nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer (EG 47). O Espírito Santo é essencial para a missão e a gestão paroquial. O aconselhamento pastoral, com base na Bíblia, e no Espírito Santo, assume várias formas e teologias, com peculiaridades e maneiras diversas de ser exercido, é parte do cuidado pastoral levando as pessoas a descobrirem seus potenciais.

Na pós-modernidade, o aconselhamento deve ser como uma **comunidade terapêutica**, promovendo cura e bem-estar. Essa abordagem valoriza a Bíblia e disciplinas espirituais, considerando a integralidade das pessoas: corpo, emoções, espiritualidade e relacionamentos. Nessa perspectiva, Schwarz<sup>381</sup> (*apud* Schlender, 2003, p.19) defende que uma Igreja relevante na pós-modernidade deve adotar como marcas: “liderança capacitadora, ministérios orientados para os dons, espiritualidade contagiante, estruturas funcionais, culto inspirador, grupos familiares, evangelização orientada para as necessidades e relacionamentos marcados pelo amor fraternal”.

Em tempos atuais, o aconselhamento pastoral enfrenta desafios. Termos como velocidade, individualismo e relativismo orientam os relacionamentos e a religiosidade. Os movimentos de cura interior, embora promissores devem ser complementados com o cuidado pastoral.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gestão paroquial é um desafio complexo especialmente na atualidade. Não basta apenas alterar o nome da paróquia para “comunidade de comunidades”. A gestão adaptativa requer uma abordagem que combine fidelidade à missão da igreja com inovação e relevância. Isso envolve cuidado pastoral, liderança capacitadora e uma compreensão profunda das necessidades das pessoas. A paróquia deve ser um lugar de acolhimento, formação e missão, promovendo a cultura do encontro e a evangelização. O Espírito Santo é essencial nesse processo, guiando e inspirando a gestão paroquial. Afinal, a transformação das estruturas sociais começa na comunidade local, e a paróquia desempenha

---

<sup>381</sup> Schwarz *apud* Schlender, 2003, p.19.

um papel fundamental nesse contexto. O cuidado com o próximo é responsabilidade de toda a comunidade

A renovação das paróquias exige reformulação de estruturas, tornando-as redes de comunidades e grupos. Nas comunidades o que realmente importa é o tipo de relacionamento que se estabelece, entre o clero e os leigos, entre os próprios leigos. Busca-se uma vivência mais comunitária da fé cristã, de acordo com o Evangelho. A ação evangelizadora das comunidades paroquiais deve priorizar o tempo, o interesse e os recursos dedicados às pessoas, não apenas a reuniões prolixas e projetos no papel. A pastoral paroquial muitas vezes se concentra em atividades e tarefas. Os conselhos desempenham papel fundamental na gestão paroquial, guiada pela graça divina e pelo amor ao serviço a Deus e à comunidade.

O Papa Francisco nos convida a invocar “Maria, Mãe da evangelização”, para que possamos levar a todos o Evangelho da vida que vence a morte, com santa audácia e novos caminhos.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 7. ed. Brasília. São Paulo: Paulus, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. A Conversão Pastoral da comunidade paroquial a serviço da missão evangelizadora da Igreja. **Documentos da Igreja**, 63. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Documentos Pontifícios 17. Brasília: Edições CNBB, 2013.

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIBANIO, João Batista. **A Religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

NOE, Sidnei Vilmar. Ideias introdutórias ao conceito Comunidade terapêutica. In: \_\_\_\_\_; HOCH, Lothar Carlos (Orgs.). **Comunidade terapêutica**: cuidando do ser através das relações de ajuda. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 7-12.

SCHEEFFER, Ruth. **Aconselhamento psicológico**. 7.ed. São Paulo: Atlas, 1993, 190p.

SCHLENDER, Itamar Elói. Desafios da pós-modernidade para a formação de comunidades eclesiais terapêuticas. In: SCHLENDER, Itamar Elói; HOCH, Lothar Carlos (Orgs.). **Comunidade terapêutica**: cuidando do ser através das relações de ajuda. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 13-24.



ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

SATHLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado pastoral em tempos de insegurança**: uma hermenêutica teológico-pastoral. São Paulo: UMESP; ASTE, 2004.

## CATEQUÉTICA A SERVIÇO DE UMA IGREJA SINODAL<sup>382</sup>

*Clelia Peretti*<sup>383</sup>

**Resumo:** Este estudo analisa a catequese no contexto de uma Igreja sinodal, focando na renovação da comunidade cristã através da sinodalidade, refletida em atitudes espirituais e processos eclesiais. A metodologia inclui análise teológica e pastoral, baseada nos documentos do Concílio Vaticano II e nos ensinamentos do Papa Francisco, particularmente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, onde o papa apresenta várias interpelações para a catequética como evangelização. O estudo destaca a necessidade de mudanças estruturais e culturais para manter o cristianismo relevante e inclusivo, com a catequese como elemento central no processo de renovação, promovendo a iniciação cristã e a sinodalidade. A catequese missionária é enfatizada como essencial para alcançar a comunhão com Cristo, valorizando o acompanhamento pessoal e a inculturação da fé. O Diretório para a Catequese (2020) é citado como um recurso chave, destacando a ação do Espírito Santo na formação da fé e na vida da Igreja, incentivando a participação ativa dos fiéis como discípulos missionários. O estudo vincula a sinodalidade e a iniciação cristã, reforçando a missão da Igreja e a formação teológica. A catequese é apresentada como inclusiva e sinodal, envolvendo todos na missão da Igreja e na formação para a vida comunitária e a espiritualidade de comunhão. O resultado esperado é uma compreensão mais profunda da renovação eclesial proposta pelo Papa Francisco, visando uma Igreja mais missionária e diversificada. A fé é vivenciada na comunidade, parte integrante da vida cristã, do testemunho e da evangelização. O cultivo de uma espiritualidade de comunhão permite alcançar a luz da Trindade no rosto do irmão, compartilhando alegrias e sofrimentos, cuidando das necessidades do outro e oferecendo uma amizade profunda e verdadeira. A sinodalidade é apresentada como um caminho vital para a renovação da Igreja, promovendo uma comunidade cristã mais unida e engajada na missão de Deus.

**Palavras-chave:** sinodalidade; catequese; comunhão; Espírito Santo; renovação eclesial.

## INTRODUÇÃO

O tema *Catequética a serviço de uma Igreja Sinodal* aborda a renovação da comunidade cristã através da sinodalidade, refletindo a dinâmica trinitária de Deus e a missão de comunhão e serviço. O Concílio Vaticano II destaca a Igreja como povo unido pela Trindade, chamando todos os batizados a exercerem suas vocações e ministérios. A sinodalidade é vista como um caminho histórico da Igreja,

---

<sup>382</sup> Este resumo é parte da Palestra proferida no IX Simpósio de Teologia da PUC-Rio - A Catequese a Serviço de uma Igreja Sinodal. 06 de junho de 2024. <https://www.even3.com.br/simposiodeteologia2024/>.

<sup>383</sup> Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo-RS. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Teologia. E-mail: [cpkperetti@gmail.com](mailto:cpkperetti@gmail.com)

essencial para o serviço do Reino de Deus e para o testemunho de fraternidade eclesial e dedicação missionária.

A renovação requer o reconhecimento do primado da graça e a tradução de experiências espirituais maduras em processos comunitários. A sinodalidade, enraizada na Tradição, renova a oração, o discernimento e a energia missionária. A atividade missionária da Igreja, vital para sua identidade, enfrentou declínios e renovações ao longo da história, com o Concílio Vaticano II marcando um ponto de modernização significativo.

Nos últimos sessenta anos, a Igreja passou por várias fases de aceitação e retrocessos, culminando na eleição do Papa Francisco, que trouxe um novo vigor ao processo de renovação. A Conferência de Aparecida em 2007, liderada pelo então Cardeal Bergoglio, enfatizou a missão dos discípulos e a necessidade de renovação pastoral (CELAM, 2022, n. 154). As encíclicas de Francisco, *Laudato Si'* (2015), *Fratelli Tutti* (2020) e a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) reforçam a missão da Igreja como uma comunidade discipular e missionária, pedindo diálogo sobre o futuro do planeta e a promoção da fraternidade social (FT, n. 6).

A Igreja é chamada a uma nova fase evangelizadora, buscando ser mais missionária e diversificada, e a revisar o processo de transmissão da fé. A catequese, como serviço à Igreja e ao mundo, desempenha um papel essencial na formação de discípulos missionários e na promoção de uma Igreja sinodal que caminha junto, ouvindo a voz do Espírito Santo.

## 1 INTERPELAÇÕES PARA A CATEQUÉTICA

A renovação eclesial proposta pelo Papa Francisco, articulada nas Encíclicas e na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), é um chamado à Igreja para uma nova fase evangelizadora, mais missionária e diversificada. O Papa enfatiza a necessidade de uma catequese que parta da realidade, seja processual, dialógica e inclusiva, e que seja motivada por uma profunda espiritualidade. Essa visão é reforçada pelo Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica de 2019, que destaca a importância da inculturação do Evangelho e da ecologia integral na catequese.

A catequese inculturada respeita e integra os valores culturais dos povos, enquanto a catequese como encontro com a Palavra promove a experiência da presença amorosa de Deus. A liturgia, a ecologia integral e a sinodalidade são aspectos importantes para uma catequese que reflete a missão da

Igreja em saída. O Papa Francisco argumenta que a missão da Igreja deve ser uma resposta aos desafios contemporâneos, promovendo a participação e autonomia, especialmente entre os pobres.

A transformação proposta requer olhar para dentro e para fora da Igreja, buscando uma verdade que transforme e motive a missão. A missão deve ser inclusiva e vivida como uma atitude permanente, renovando as estruturas eclesiais para avançar em uma conversão pastoral e missionária. O discernimento é essencial neste processo, ouvindo as particularidades e a consciência dos tradicionalmente não escutados.

Nesse sentido, a Igreja deve ser uma comunidade viva, capaz de dialogar com o mundo e refletir a diversidade da graça de Deus. A catequese, como serviço à Igreja e ao mundo, deve formar discípulos missionários que respondam com fé e coragem à voz do Espírito Santo. A prática da escuta sinodal é fundamental para a vida e missão da Igreja, tornando a catequese vital para a transmissão e aprofundamento da fé cristã. A catequética, portanto, desempenha um papel essencial na transmissão da fé cristã e na formação dos discípulos de Cristo, adaptando-se e acolhendo as diferenças para promover uma evangelização mais inclusiva e abrangente.

## **1 PILARES PARA UMA IGREJA SINODAL**

A Igreja Sinodal, conforme delineada pelo Papa Francisco, é construída sobre os pilares de comunhão, participação e missão, com o Espírito Santo no centro. Esta Igreja é uma comunidade de fé que caminha junta, discernindo a vontade de Deus através do Espírito. A sinodalidade não é apenas um evento, mas um modo de vida que envolve todos os membros da Igreja em um processo contínuo de conversão e missão.

A catequese, neste contexto, é um processo de iniciação à vida cristã que reflete a sinodalidade da Igreja. Ela é um caminho que leva os fiéis a uma comunhão mais profunda com Cristo e com a comunidade eclesial. O Diretório para a Catequese de 2020 destaca a importância de uma abordagem sinodal na formação cristã, onde a catequese é um processo compartilhado de crescimento na fé, envolvendo tanto os que iniciam quanto os que são iniciados.

A Igreja Sinodal é chamada a ser uma comunidade que escuta e responde ao Espírito Santo, promovendo uma fé viva e ativa. O papel do catequista é fundamental neste processo, servindo como

um guia que acompanha, ouve e acolhe, ajudando a formar discípulos missionários comprometidos com a missão da Igreja no mundo.

A catequese, no coração da missão da Igreja, é um encontro transformador entre o Evangelho e a vida diária. Não se trata apenas de seguir um currículo, mas de “caminhar com o outro”, criando um espaço para perguntas genuínas e descobertas de fé. Este processo sinodal de iniciação à vida cristã é um convite à jornada comum, onde a Igreja, como mãe, guia seus filhos no caminho de Cristo, respeitando as tensões e diversidades culturais.

A Igreja é chamada a ser uma comunidade missionária, onde cada pessoa, sustentada pelo Espírito Santo, aprende a ouvir, discernir e responder ao chamado divino. A catequese, portanto, é mais do que educação; é formação para uma vida de fé ativa e corajosa. A escuta sinodal é essencial, pois aprofunda a fé e fortalece a comunidade eclesial, tornando a catequese um pilar para a transmissão da fé.

Para promover uma catequese inclusiva, é essencial acolher a todos, personalizar programas, promover diálogo e escuta ativa, fornecer formação inclusiva aos catequistas, celebrar a diversidade cultural e espiritual, garantir a inclusão de pessoas com deficiência e incentivar a participação ativa. Essas estratégias, durante um período de escuta sinodal, permitem que a catequese se renove, tornando-se uma experiência de fé mais autêntica e frutífera para todos na comunidade eclesial.

## **2 SINODALIDADE E INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ**

A catequética em perspectiva missionária, enfatiza a finalidade do processo catequético, que é a comunhão íntima com Cristo. Isso requer um processo de acompanhamento para a interiorização do Evangelho, envolvendo a pessoa em sua singularidade de vida. Apenas uma catequese que se esforça para amadurecer a resposta original de fé de cada pessoa pode atingir essa finalidade.

O Diretório atual para a Catequese, publicado em 2020, n. 3, reitera a importância da catequese acompanhar o amadurecimento de uma mentalidade de fé em uma dinâmica de transformação, que é uma ação espiritual. Isso é uma forma original e necessária de inculturação da fé. Este Diretório (2020, 4) oferece perspectivas sobre a natureza e finalidade da catequese, fruto do discernimento eclesial das últimas décadas. Ele reitera a confiança no Espírito Santo, presente e atuante na Igreja, no mundo e nos corações, trazendo alegria, serenidade e responsabilidade ao compromisso catequético.

O ato de fé, nascido do amor que deseja conhecer mais a Jesus, faz da iniciação dos crentes na vida cristã um encontro vivo com Ele. A Igreja, como mistério de comunhão, é animada pelo Espírito e gera uma nova vida. Assim, reafirma-se o papel da comunidade cristã como o lugar natural onde a vida cristã é gerada e amadurecida.

O processo de evangelização e catequese é, acima de tudo, uma ação espiritual que exige que os catequistas sejam verdadeiros evangelizadores com Espírito e colaboradores leais dos pastores. Reconhece-se o papel crucial dos batizados. Em sua dignidade como filhos de Deus, todos são participantes ativos da proposta catequética, não meros receptores passivos, e são chamados a se tornarem autênticos discípulos missionários.

Viver o mistério da fé em relação com o Senhor tem implicações profundas para o anúncio do Evangelho. Isso requer a superação de todas as contraposições entre conteúdo e método, entre fé e vida. Esta conexão intrínseca entre fé e vida nos leva ao próximo ponto: os sacramentos da iniciação cristã.

Os sacramentos da iniciação cristã conferem a todos os discípulos de Jesus a responsabilidade da missão da Igreja. Leigos, consagrados e ministros ordenados, embora tenham diferentes carismas e vocações, e exerçam diferentes papéis, todos formam um só corpo em Cristo. Esta unidade na diversidade é a essência da corresponsabilidade, que é fundamental para a sinodalidade em todos os níveis da Igreja.

A sinodalidade, por sua vez, está intrinsecamente ligada à iniciação cristã. A iniciação cristã fornece orientações para os percursos formativos, com o aprofundamento do querigma, ou seja, do encontro com Jesus Cristo, no centro da formação. Este encontro com Cristo nos lembra que todos somos pecadores chamados à santidade, comprometidos em caminhos de conversão e alimentados pelo desejo de santidade, sustentados por muitas testemunhas.

Portanto, vemos que a fé, a vida, a missão da Igreja, a sinodalidade e a iniciação cristã estão todas interligadas, formando um tecido coeso que sustenta a vida e a missão da Igreja. Este tecido coeso é fortalecido pela formação do Povo de Deus, que abrange muitos aspectos, incluindo a formação teológica e o desenvolvimento de competências específicas.

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

Essas competências, como corresponsabilidade, escuta, discernimento, diálogo ecumênico e inter-religioso, serviço aos pobres, cuidado com o meio ambiente, compromisso digital, facilitação do discernimento e diálogo no Espírito, construção de consenso e resolução de conflitos, são fundamentais para a sinodalidade da Igreja. É importante dar atenção especial à formação catequética de crianças e jovens, que deve envolver a participação ativa da comunidade. Esta participação ativa é um reflexo da sinodalidade da Igreja, onde todos caminham juntos.

A formação para uma Igreja sinodal deve ser realizada de maneira sinodal, ou seja, todo o Povo de Deus se forma juntos enquanto caminham juntos. Esta caminhada conjunta é a essência da sinodalidade. É necessário superar a mentalidade de delegação presente em muitos aspectos da pastoral. A formação sinodal visa permitir que o Povo de Deus viva plenamente sua vocação batismal em todos os aspectos da vida e tornar cada pessoa capaz de participar ativamente na missão da Igreja, de acordo com os carismas e vocações de cada um. Esta participação ativa na missão da Igreja é o resultado final da sinodalidade e da formação do Povo de Deus (DpC<sup>384</sup> 83).

### CONCLUSÃO

Em conclusão, reitera-se que a catequese é um elemento vital para a edificação de uma Igreja Sinodal. Ela transcende a mera transmissão de conhecimento, atuando como um instrumento de cultivo da fé viva e da comunhão com Cristo. A catequese convida os fiéis a mergulhar no mistério pascal, o cerne da fé cristã, e a abraçar uma esperança e amor que se estendem para além do tempo, em direção à eternidade (DpC 426).

Assim, a catequese se estabelece como essencial na missão eclesial de formar discípulos conscientes e engajados, aptos a testemunhar o Evangelho e a contribuir para uma comunidade eclesial integrada e missionária (DpC 427). A prática catequética, inspirada no modelo de Jesus, é multifacetada e visa não somente educar sobre os mistérios da fé, mas também fomentar uma vida de comunhão e pertença comunitária. Ela promove um aprofundamento na mensagem cristã, explorando as Escrituras, a Tradição e o Credo, e integra esse conhecimento ao processo de amadurecimento da fé. Além disso, a catequese anima o mistério de Cristo, facilitando a compreensão e a vivência das celebrações litúrgicas e dos sacramentos, enriquecendo a jornada espiritual dos fiéis.

---

<sup>384</sup> DpC – Diretório para a Catequese (2020).

Do mesmo modo, a missão catequética inspira uma transformação pessoal, alinhada com a dignidade de ser filho de Deus e viver segundo os ensinamentos do Cristo ressuscitado. Isso implica adotar um estilo de vida que espelhe as Bem-aventuranças e a santidade, orientando os cristãos a agir com virtude e caridade em todas as circunstâncias da vida. Por fim, a catequese educa para a vida em comunidade, reforçando o senso de pertencimento à Igreja e promovendo a comunhão eclesial. Ela encoraja o diálogo, a corresponsabilidade e a participação ativa na construção da comunidade, sublinhando que a fé cristã é vivenciada primordialmente na comunidade, essencial para o testemunho e a evangelização. Por meio de uma espiritualidade de comunhão, os fiéis são chamados a reconhecer a presença de Deus no próximo, compartilhando alegrias e tristezas, e cultivando relações profundas e sinceras.

## REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium***. 17ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2008.

CELAM. **Para uma Igreja Sinodal em saída para as periferias**: reflexões e propostas pastorais a partir da Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e o Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2022.

CNBB. **Crêterios e Itinerários para a Instituição do Ministério de Catequista**: Documento 112. Brasília: Edições CNBB, 2022.

CNBB. **Diretório Nacional de Catequese**: Documento 84. São Paulo: Paulinas, 2011.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Querida Amazônia**. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Motu Próprio *Antiquum Ministerium***. Brasília: Edições CNBB, 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a Catequese**. São Paulo: Paulus, 2020.



## OFICINAS PARA CAPACITAÇÃO DE LÍDERES DE LOUVOR NAS COMUNIDADES LUTERANAS EM CURITIBA

*Daniel Decker Reinke*<sup>385</sup>

**Resumo:** O culto coletivo é o encontro que congrega Deus e a Igreja. Ao pensar nele, faz-se necessária, a elaboração, a organização e a ministração de uma liturgia que facilite a interação entre o adorador e o ser adorado. Para tanto, o culto, a música e o louvor são fundamentais, principalmente, quando atrelados à experiência de fé e a expressão de adoração. Diante do exposto, surgem as questões: como a música pode contribuir para a edificação daqueles que participam do culto? De forma específica, a música pode contribuir nas celebrações cúlticas luteranas na contemporaneidade? A problemática deste trabalho é resultado da inquietação do pesquisador, concernente a importância da música nos cultos luteranos e sua contribuição para o contato com Deus. Por isso, este projeto propõe oficinas que auxiliem os líderes de louvor luteranos de Curitiba a pensarem e estruturarem a liturgia de suas comunidades, bem como a música e o louvor. São analisadas as liturgias definidas pelo livro de culto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), as reformas propostas pelo reformador Martinho Lutero para o culto. A partir disso, visa-se desenvolver alternativas para um culto contemporâneo, contendo boa fundamentação bíblico-teológica, incidindo sobre todos os aspectos litúrgicos, principalmente a música. A forma de pesquisa ou abordagem para este trabalho, foi qualitativa e de cunho teórico-conceitual, foram abordadas literaturas e artigos voltados para o culto cristão, liturgia e história da igreja. O procedimento foi bibliográfico, o que permitiu não apenas delimitar o tema, mas contextualizar o objeto do problema a partir de obras já existentes.

**Palavras-chave:** culto; liturgia; contemporâneo; música; louvor.

### INTRODUÇÃO

As igrejas históricas têm o desafio de lidar com o contemporâneo em suas celebrações e necessitam oferecer um culto edificante e agradável. Um culto com estes aspectos, é permeado também, pela música, pois a mesma, está dentre os elementos principais da liturgia. O apóstolo Paulo em Colossenses 3.16 (NVI), nos fala: “Habite ricamente em vocês a palavra de Cristo; ensinem e aconselhem-se uns aos outros com toda a sabedoria, e cantem salmos, hinos e cânticos espirituais com gratidão a Deus em seus corações.”. Cantar salmos, hinos e cânticos espirituais enquadra-se, conforme o texto de Colossenses, na edificação daqueles que participam dos cultos, além da palavra de Cristo e

---

<sup>385</sup> Mestrando em Teologia nas Faculdades Batista do Paraná, Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Evangélica em Curitiba e Bacharel em Administração pela Faculdade Anhanguera de Pelotas-RS. Ministro de Louvor e pastor de jovens da Comunidade Luterana Nova Esperança, Portão, Curitiba-PR. E-mail: deckerreinke@gmail.com.br.

o aconselhar-se uns aos outros. Assim, este trabalho propõe oficinas que auxiliem na capacitação dos líderes de louvor luteranos a pensarem o culto e a liturgia de forma a serem agradáveis, acessíveis e edificantes.

São analisadas as liturgias definidas pelo livro de culto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil- IECLB, as reformas propostas pelo reformador Martinho Lutero tanto na estrutura litúrgica, quanto na música. A forma de pesquisa ou abordagem para este trabalho, foi qualitativa e de cunho teórico-conceitual. Foram abordadas literaturas e artigos voltados para o culto cristão, liturgia e história da igreja, além do procedimento ser bibliográfico.

## **1 A REFORMA PROTESTANTE E O CULTO COLETIVO: CONTEXTO E PRINCÍPIOS PARA REESTRUTURAÇÕES LITÚRGICAS**

A reforma protestante, veio como uma resposta a um período turbulento, em uma sociedade marcada por problemas sociais, econômicos, políticos e religiosos. Havia um descontentamento geral por parte da nação alemã, principalmente quanto a postura e vivência do clero romano, a religião havia sido “coisificada”, a graça estava ligada a objetos como as relíquias e as indulgências denotavam o comércio da fé (Lienhard, 1998, p.25).

Piedade e respeito estavam presentes no culto comunitário, contudo, a hóstia havia suplantado a comunhão, a veneração do sangue e das chagas de Cristo tomaram o lugar do culto a Cristo, a prática do rosário privilegiava o rito e a repetição, substituindo a meditação pessoal (Lienhard, 1998, p.25). Era necessário, o retorno as Escrituras, o que se tornou uma marca indelével da Reforma, perpassando o próprio culto.

Juntamente com a centralidade das Escrituras, estava a necessidade da clareza da pregação e dos atos litúrgicos. Este então é o primeiro de três axiomas que fundamentaram a reforma do culto. Como consequência da clareza da Palavra, a própria liturgia deveria ser clara, possibilitando a participação da comunidade na celebração do culto, o que aponta para o segundo axioma, ou seja, a participação ativa dos comungantes na liturgia (Lathrop, 2011, p.224). Esses dois princípios impulsionaram a ênfase luterana na pregação, no canto de hinos comunitários, na participação da Ceia e o emprego da língua materna no culto.

O terceiro axioma trata da crítica a toda coerção em questões de culto, principalmente quando há o propósito de basear-se em autoridade divina. Assim, para que sejam inseridas modificações no culto, faz-se necessária a instrução e o amor (Lathrop, 2011, p.224). Isso atesta o fato de Lutero ter sido possivelmente o mais criativo dos reformadores e ao mesmo tempo o mais conservador (Matos, 2008, p.177), influenciando a reforma da liturgia na missa romana, ao invés de propor uma nova liturgia. Portanto, as reformas realizadas por Lutero na missa romana e no desenvolvimento do culto alemão, foram influenciadas por estes três axiomas, facilitando o acesso as pessoas simples e os jovens.

## **2 LITURGIAS LUTERANAS EM SOLO BRASILEIRO**

Os imigrantes alemães ao desembarcarem no Brasil, trouxeram duas tradições litúrgicas: a Prussiana e a Bávara. A liturgia Prussiana surgiu da união das tradições reformada e luterana pelo rei da Prússia, Frederico Guilherme III, definindo a estrutura de culto da maioria das comunidades da IECLB no sul do Brasil.

Já a litúrgica Bávara e que até hoje identifica o culto luterano no estado do Espírito Santo (“liturgia capixaba”) é provinda do sul da Alemanha (Martini, 2003, p.16). No entanto, a IECLB mediante o Concílio Geral da Igreja de 2000, aprovou como liturgia oficial o *ordo*.<sup>386</sup> Segue abaixo uma tabela com análise comparativa entre as liturgias.

---

<sup>386</sup> Um conjunto de elementos e formas usados para realizar o encontro entre Deus e a comunidade. E é a partir desse processo que se constituíram as grandes *familias litúrgicas*, que mantêm os núcleos básicos comuns.” (Martini, 2003, p.15).

**Tabela 1 – Comparativo entre as três liturgias reconhecidas pela IECLB.**

<b>LITURGIA DE ENTRADA</b>		
<b>Prussiana</b>	<b>Bávara</b>	<b>Oficial da IECLB</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Chegada</li> <li>- Sino</li> <li>- Oração preparatória individual</li> <li>- Prelúdio</li> <li>- Versículo de entrada</li> <li>- Acolhida</li> <li>- Cântico de entrada</li> <li>- Intróito com Glória Patri</li>   <li>- Confissão de pecados (É seguida pela exclamação Tem piedade de nós, Senhor!, tradução de Kyrie eleison)</li> <li>- Absolvição ou Anúncio da graça</li>   <li>- Glória in excelsis (Como resposta da comunidade ao anúncio da graça)</li> <li>- Oração do dia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Chegada</li> <li>- Sino</li> <li>- Oração preparatória individual</li> <li>- Prelúdio</li> <li>- Versículo de entrada</li> <li>- Acolhida</li> <li>- Cântico de entrada</li>   <li>- Voto inicial</li>   <li>- Confissão de pecados</li>   <li>- Absolvição</li> <li>- Intróito com Glória Patri</li> <li>- Kyrie eleison (Como saudação a Jesus Cristo)</li> <li>- Gloria in excelsis (Alegria pela vinda de Jesus como Salvador)</li> <li>- Oração do dia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Chegada</li> <li>- Sino</li> <li>- Oração preparatória individual</li> <li>- Prelúdio</li> <li>- Versículo de entrada</li> <li>- Acolhida</li> <li>- Cântico de entrada</li>   <li>- Voto inicial</li>   <li>- Saudação apostólica</li> <li>- Oração preparatória da comunidade</li>   <li>A Oração preparatória da comunidade pode ter o caráter de confissão de pecados.</li>   <li>Uma das formas da Confissão de pecados é com a Absolvição.</li> <li>- Kyrie eleison (como lamento pelas dores do mundo)</li> <li>- Gloria in excelsis (O louvor da comunidade por que Deus se faz presente na Palavra e nos Sacramentos)</li>   <li>- Oração do dia</li> </ul>
<b>LITURGIA DA PALAVRA</b>		

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Leituras bíblicas (Determinadas pelo Lecionário)</li> <li>- Cânticos intermediários</li> <li>- Confissão de fé</li> <li>- Hino</li> <li>- Pregação</li> <li>- Hino</li> <li>- Comunicações</li> <li>- Oração memorial</li> <li>- Oração geral da igreja</li> <li>- Ofertas (utiliza a expressão ofertório)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Leituras bíblicas (Determinadas pelo Lecionário)</li> <li>- Cânticos intermediários</li> <li>- Confissão de fé</li> <li>- Hino</li> <li>- Pregação</li> <li>- Hino</li> <li>- Comunicações</li> <li>- Oração memorial</li> <li>- Oração geral da igreja</li> <li>- Ofertas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Leituras bíblicas (Determinadas pelo Lecionário. Distingue-se pelo regate do Salmo, após o texto do AT)</li> <li>- Cânticos intermediários (Com destaque para a aclamação do Evangelho)</li> <li>- Hino</li> <li>- Pregação (Com sugestão de múltiplas formas de pregação)</li> <li>- Hino</li> <li>- Confissão de fé</li> <li>- Comunicações (Sobre assuntos que precisam ser incluídos na Oração geral da Igreja)</li> <li>- Oração memorial</li> <li>- Oração geral da igreja (Inclui agradecimentos e faz uso de preces breves, subscritas com um refrão pela comunidade)</li> </ul>
--	--	---

<b>LITURGIA DA CEIA DO SENHOR</b>		
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hino</li> <li>- Confissão de pecados (Admoestação com vistas a Ceia)</li> <li>- Diálogo</li> <li>- Prefácio</li> <li>- Sanctus</li> <li>- Palavras de Instituição</li> <li>- Pai Nosso</li> <li>- Cordeiro de Deus</li> <li>- Comunhão</li> <li>- Hinos (Durante a comunhão)</li> <li>- Oração</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hino</li> <li>- Diálogo</li> <li>- Prefácio</li> <li>- Sanctus</li> <li>- Anamnese*</li> <li>- Epiclese*</li> <li>- Dípticos*</li> <li>- Doxologia*</li> <li>(*Considerados facultativos)</li> <li>- Palavras de Instituição</li> <li>- Pai Nosso</li> <li>- Saudação da paz</li> <li>- Cordeiro de Deus</li> <li>- Distribuição (Comunhão)</li> <li>- Hinos (Durante a comunhão)</li> <li>- Versículo final</li> <li>- Oração</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hino</li> <li>- Preparo de mesa e Ofertório (O recolhimento das ofertas ocorre aqui)</li> <li>- Oração do Ofertório</li> <li>- Diálogo</li> <li>- Oração eucarística</li> <li>Prefácio</li> <li>Sanctus</li> <li>Anamnese</li> <li>Narrativa da Instituição</li> <li>Epiclese</li> <li>Mementos ou Dípticos</li> <li>Doxologia</li> <li>- Pai Nosso</li> <li>- Fração</li> <li>- Cordeiro de Deus</li> <li>- Comunhão</li> <li>- Hinos – Música (Durante a comunhão)</li> <li>- Oração pós-comunhão</li> </ul>
<b>LITURGIA DE SAÍDA</b>		
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hino</li> <li>- Bênção</li> <li>- Hino</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bênção</li> <li>- Hino</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Avisos gerais</li> <li>- Hino</li> <li>- Bênção</li> </ul>

- Poslúdio  - Sino	- Envio (como uma opção)  - Oração mental de saída  - Poslúdio  - Sino	- Envio  - Oração silenciosa individual  - Poslúdio  - Sino
--------------------------	--	---

Fonte: Martini, 2003.

Ao comparar as duas tradições litúrgicas, a prussiana e a capixaba, com a liturgia oficial, constatam-se os elementos centrais do ordo (Escrituras e a Ceia do Senhor), o qual foi legado pela história da igreja cristã e confirmada pela base confessional da IECLB (Martini, 2003, p.21). Percebe-se, também, que as duas liturgias enfatizam de forma distinta alguns elementos da Liturgia da Ceia do Senhor, além de concepções divergentes acerca da interpretação de certos elementos da liturgia e elementos do ordo clássico que permaneceram ausentes (Martini, 2003, p.21).

### 3 A MÚSICA NO CULTO COLETIVO CONFORME LUTERO

Até o momento da Reforma, a música tinha muito mais o papel especulativo, ou seja, especulações místicas ou alegóricas (Schalk, 2006, p.21). Além disso, haviam dois modelos de canto no período medieval, o melismático ou Canto Gregoriano e o métrico. Estes dois modelos, estavam presentes no canto da igreja primitiva, contudo, ao longo do período medieval, a igreja romana passou a utilizar com maior intensidade o modelo melismático (Fontes; Almeida, 2020, p.61).

Em resposta à complexidade do canto e à inacessibilidade ao culto, Lutero propôs a simplificação das músicas, seja nos arranjos ou na letra (escrita na língua materna), o reformador em seus conhecimentos musicais, atuou como compositor e trabalhou musicalmente o culto alemão. Ele soube simplificar o canto gregoriano, eliminou todas as ligaduras, de modo que para cada sílaba houvesse um tom, as palavras de instituição da eucaristia também passaram a ser cantadas e o *Sanctus* recebeu dele nova composição musical (Lutero, 2000, p.476). O propósito final era justamente facilitar o acesso a mensagem das Escrituras.

Outro recurso utilizado por Lutero, foi o *contrafactum*, ou seja, o aproveitamento de melodias bem conhecidas e nelas se acrescentavam novos textos na língua local (Ewald, 2017, p.19). Além disso, a partir da Reforma, o canto permitiu ao ouvinte juntar-se e incluir a sua própria experiência (Cavaco, 2017, p.170). Este incluir, tornou o culto dinâmico, retornando assim ao canto comunitário e o exercício do sacerdócio geral de todos os crentes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar os aspectos reformados por Lutero no culto coletivo, encontram-se fundamentos importantes e aplicáveis ao século XXI. Pensando sobre a capacitação de líderes de louvor luteranos, a partir de oficinas, é possível destacar pontos como: 1) O culto não caracteriza-se mais como um sacrifício. Isso significa que as pessoas não participam com o intuito de alcançar o favor de Deus, mas sim com o propósito de adorá-lo com suas orações, louvor e ofertas, em resposta ao seu convite e agir graciosos, 2) O culto deve apresentar uma linguagem simples e clara para que o comungante possa ter acesso facilitado as Escrituras. Este aspecto deve estar presente tanto nos atos litúrgicos, quanto na música a ser executada, 3) A comunidade deve ser ativa no empreendimento litúrgico, por isso, as músicas deverão ser uma mescla entre o atual e o histórico, podendo utilizar-se de arranjos mais contemporâneos (Keller, 2017, p.239), 4).

Ao planejar o culto, deve-se analisar as pessoas da comunidade, formatando a celebração cültica com elas em mente (Keller, 2014, p.357). Todos estes itens elencados só farão sentido se estiverem ancorados nas Escrituras, pois são elas que dão testemunho de Cristo, o centro do culto cristão.

## REFERÊNCIAS

CAVACO, Tiago. **Cuidado com o alemão**: três dentadas que Martinho Lutero dá à nossa época. São Paulo: Vida Nova, 2017.

EWALD, Werner. **Musica Luterana** – 500 anos. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

FONTES, Filipe C.; ALMEIDA, João B. **A igreja local e a música no Culto**: o canto calvinista e os desafios contemporâneos. Brasília: Monergismo, 2020.

KELLER, Timothy J. Adoração Reformada Globalizada. *In*: ASHTON, Mark; HUGUES, R. Kent; KELLER, Timothy J.; CARSON, D.A (ed). **Louvor**: análise teológica e prática. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 197-240.



KELLER, Timothy. **Igreja centrada**: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LATHROP, Gordon W. O culto no contexto luterano. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (eds). **Manual de Ciência Litúrgica**. v.1 .São Leopoldo: EST / Sinodal, 2011, p. 220-233.

LIENHARD, Marc. **Martim Lutero: tempo, vida, mensagem**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LUTERO, Martinho. Missa Alemã e Ordem do Culto. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7: Vida em Comunidade: Comunidade – Ministério – Culto – Sacramentos – Visitação – Catecismos – Hinos.

MARTINI, Romeu R. **Livro de Culto**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da teologia histórica**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

SCHALK, Carl F. **Lutero e a música**: paradigmas de louvor. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

**EVANGELIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO NA ARAUCANÍA CHILENA (1848-1896). ABORDAGENS A PARTIR DO PENSAMENTO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO**

*Edilmar Cardoso Ribeiro*<sup>387</sup>

**Resumo:** A pesquisa proposta tem como foco a análise da relação entre evangelização e civilização na Araucanía chilena entre 1848 e 1896, sob uma perspectiva decolonial. A problemática central reside na influência histórica da percepção de civilização associada ao cristianismo e como essa visão moldou as práticas de evangelização na região, especialmente entre os missionários capuchinos italianos. Este contexto histórico específico, marcado por transformações sociais, políticas e religiosas na região mapuche, torna essencial compreender as dinâmicas da evangelização e sua ligação com os processos civilizatórios. O objetivo da pesquisa é realizar uma análise crítica dos fundamentos teórico-conceituais que sustentam a relação entre evangelização e civilização, explorando as implicações históricas e teológicas desses conceitos e sua interação com o pensamento decolonial latino-americano. Pretende-se, assim, contribuir para uma compreensão mais profunda das práticas religiosas e educativas implementadas pelos capuchinos italianos na região, destacando os elementos de colonialidade e decolonialidade presentes nesse contexto. O método da pesquisa envolverá a análise minuciosa do corpus documental capuchino, a revisão bibliográfica da literatura especializada em pensamento decolonial latino-americano e a aplicação de uma abordagem crítica na interpretação dos dados coletados. Serão identificados possíveis padrões, evoluções e contradições nas práticas evangelizadoras e civilizatórias dos missionários, bem como suas implicações na compreensão da colonialidade e decolonialidade na região estudada.

**Palavras-chave:** civilização; vangelização; mapuche; povos indígenas; pensamento decolonial latino-americano

## **INTRODUÇÃO**

Este trabalho intitulado “Evangelização e Civilização na Araucanía chilena (1848-1896). Abordagens a partir do pensamento decolonial latino-americano” tem como objetivo analisar a atividade missionária realizada pelos capuchinhos italianos na Araucanía chilena durante o período compreendido entre 1848 e 1896, propondo uma abordagem a partir do pensamento decolonial latino-americano.

Metodologicamente, optou-se por uma pesquisa documental e de revisão bibliográfica. Este trabalho está enquadrado em uma história missionária que, simultaneamente, abrange a história social, política e cultural no processo de evangelização.

Nosso interesse reside em explorar, no *corpus* documental capuchinho, os matizes históricos e teológicos das concepções de evangelização e civilização, bem como as práticas

---

<sup>387</sup> Doutor em História da Igreja pela Pontificia Università Gregoriana — PUG. Professor da Facultad de Teología da Pontificia Universidad Católica de Chile — PUC Chile. E-mail: [edilmar.cardoso@uc.cl](mailto:edilmar.cardoso@uc.cl).

religiosas e educativas implementadas pelos capuchinhos italianos na Araucanía chilena entre 1848 e 1896. A perspectiva do pensamento decolonial latino-americano nos facilitará a análise e identificação das implicações e impactos da colonialidade e decolonialidade na compreensão e atuação dos capuchinhos italianos.

## 1 CAPUCHINHOS E POVO MAPUCHE

Em 16 de fevereiro de 1848, foi assinado em Roma um acordo entre o governo chileno de Manuel Bulnes e a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que acordava a vinda de missionários para a Araucanía. O acordo surgiu por iniciativa do Governo chileno que, diante da necessidade de missionários para continuar a evangelização do povo mapuche e para que também colaborassem no plano de civilização, solicitou missionários à Santa Sé (Noggler, 1982; Pamplona, 1911; Reschio, 1890). A evangelização é uma prioridade para os capuchinhos, e eles têm se comprometido em missões em todo o mundo, combinando a vida contemplativa com a ação missionária na Igreja Católica (Noggler, 1982; Pamplona, 1911; Reschio, 1890; Röttingen, 1921).

Em 23 de outubro de 1848, o Chile recebeu os primeiros 12 capuchinhos, todos originários da província romana capuchinha na Itália. Entre 1848 e 1889, chegaram ao Chile aproximadamente 121 religiosos. No entanto, nem todos exerciam seu trabalho na Araucanía. A partir da década de 1880, devido às dificuldades impostas às ordens religiosas na Itália durante o processo de unificação política, que resultou no fechamento de numerosos conventos, a Ordem dos Capuchinhos se deparou com uma diminuição constante no número de missionários disponíveis para suas diversas missões ao redor do mundo, incluindo a do Chile. Como resultado, a partir de 1896, os capuchinhos italianos foram gradualmente substituídos por capuchinhos da província da Baviera, Alemanha (Azócar Avendaño; Flores Chávez, 2016; Noggler, 1982; Pamplona, 1911; Reschio, 1890).

Ao chegarem à região da Araucanía, dez estações missionárias foram confiadas aos cuidados dos capuchinhos: Valdivia (fundada pelos jesuítas em 1633 e entregue aos franciscanos em 1767), San José de Mariquina (fundada em 1752), Quinchilca (fundada em 1778), Río Bueno (fundada em 1778), Daglipulli (fundada em 1787), Quilacahuín (fundada em 1794), Coyunco (fundada em 1794), San Juan de la Costa (fundada em 1806), Pilmaiquén (fundada em 1843) e Thumagh (fundada em 1847). Além destas, os capuchinhos fundaram outras estações missionárias entre a população mapuche não cristã, que incluem: Bajo Imperial (1850), Queule (1854), Toltén (1862), Pelchuquín (1864), Rahue (1863), Purulón (1874) e Boroa (1884).

Nessas estações missionárias, os capuchinhos dedicaram-se a trabalhos religiosos e educativos. Entre as atividades religiosas, estão todas aquelas voltadas para converter os mapuche ao catolicismo e para manter o catolicismo entre as populações já cristãs. Isso inclui a construção de novas igrejas, administração dos sacramentos, difusão de devoções religiosas, pregações, catecismo, entre outros. Por outro lado, as atividades educativas desenvolveram-se mais especificamente no âmbito das escolas para meninos e meninas para ensiná-los a ler e escrever e nos ateliês para ensino de ofícios (Noggler, 1982; Pamplona, 1911; Reschio, 1890).

O povo mapuche, também conhecido como araucanos ou *rechés*, representa o grupo indígena mais numeroso do Chile e da Argentina. Historicamente, eles estabeleceram seus assentamentos entre os rios Itata e Toltén, na região centro-sul do Chile, e no sudoeste da Argentina. No Chile, os mapuche se destacam como um dos povos originários mais proeminentes, tanto por sua relevância demográfica e social, quanto por seu forte senso de identidade cultural. Ao longo da história, os mapuche demonstraram uma notável capacidade de resistência e adaptação diante da dinâmica de colonização e de contato fronteiriço com espanhóis e chilenos. Apesar dos desafios e conflitos, eles conseguiram preservar suas culturas e tradições, e continuam lutando pelo reconhecimento de seus direitos e pela conservação de seu patrimônio cultural (Bengoa, 2008).

A cosmovisão mapuche se baseia na existência de um universo composto por vários planos sobrepostos. Na parte superior está o *Wenu Mapu* ou “terra de cima”, onde residem os deuses e as mesmas ações que na *Mapu* ou terra são realizadas pelos homens. Em contrapartida, o *Minche Mapu* ou “terra de baixo” representa o mal e as profundezas, habitado por espíritos malignos. A religião mapuche compreende um conjunto de crenças e práticas religiosas próprias de sua cultura. O conceito mapuche de religião é o *taiñ feyentún*, um conjunto de crenças que só fazem sentido quando vivenciadas através de ritos cerimoniais (Alonqueo Piutrin, 1982; Huaiquinao, 2016, 2020).

## 1 EVANGELIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO

Historicamente, a percepção do que foi considerado civilizado influenciou a compreensão e as práticas de evangelização cristã. Em vários contextos e períodos históricos, o cristianismo foi associado a certas formas de civilização, como a greco-romana, franca, espanhola e portuguesa. Desta forma, ser cristão foi equiparado a ser civilizado, enquanto ser selvagem ou bárbaro foi associado à ausência de cristianismo. Até hoje, a presença da religião cristã e suas dinâmicas de evangelização, juntamente com sua intenção de civilizar (ou seja, estabelecer uma forma de entender e viver de acordo com a doutrina e moral cristã), geram tensões, adaptações e conflitos.

As práticas civilizatórias têm uma longa história, no entanto, o conceito de civilização surgiu na teoria política do século XVIII, sendo utilizado pela primeira vez pelo francês Marquês de Mirabeau em 1756 em sua obra *L'Ami des hommes*. Para Mirabeau, a civilização consiste em “a suavização dos costumes, a urbanidade, a cortesia e os conhecimentos divulgados de maneira que observem as boas formas e ocupem o lugar de leis de detalhe” (Karmy Bolton, 2016, p. 18).

Em seus inícios, a civilização estava associada à suavização dos costumes, a urbanidade e a cortesia, buscando estabelecer uma ordem social baseada em normas e conhecimentos compartilhados. Mirabeau e outros de seus contemporâneos pretendiam

instaurar uma ordem social que promovesse a observância espontânea das normas da sociedade, promovendo a urbanidade e a cortesia como elementos (Pezoa; Smith, 2019; Smith, 2021).

No entanto, o conceito de civilização seguiu diversas trajetórias semânticas, submetendo-se a críticas e reinterpretações que refletem as mutações nas percepções de cultura, identidade e poder ao longo do tempo. Notavelmente, no final do século XIX, o conceito de civilização começou a ser entendido de maneira mais plural e essencial. Começou a ser visto como um processo dinâmico com ciclos de nascimento, crescimento e morte, o que demonstra a complexidade e a progressão das sociedades humanas. Em termos gerais, o termo civilização tem sido usado para denotar o avanço cultural, social e econômico das comunidades, bem como para ditar padrões de comportamento e coexistência comunitária (Pezoa; Smith, 2019; Smith, 2021; Starobinski, 1999; Taboada, 2017).

Na América Latina, a noção de civilização foi moldada pela difusão de ideias euro-francesas do século XVIII, que foram reinterpretadas para se encaixar nos contextos locais, evidenciando uma notável adaptabilidade conceitual. Segundo Douglas Kristopher, os letrados do século XIX na América Latina desempenharam um papel crucial na formulação coletiva da noção de civilização na região. Esses letrados tinham concepções diversas de civilização, que refletiam sua posição nas margens de uma civilização eurocêntrica e seu papel na construção de identidades culturais nacionais (Smith, 2021).

No contexto da expansão territorial do Estado chileno, o conceito de “civilização” foi utilizado de maneira dual e antitética. Por um lado, a civilização era apresentada como um atributo positivo associado à modernidade, ao progresso, à indústria e ao desenvolvimento econômico. Esta visão da civilização era contraposta à noção de “barbárie”, utilizada para descrever os povos indígenas, em particular os mapuche. A elite dirigente chilena empregou o conceito de “civilização” para justificar a expansão territorial do Estado para o sul e o norte, argumentando que a incorporação de novos territórios era necessária para levar a civilização a regiões consideradas bárbaras ou atrasadas. Esta dicotomia entre civilização e barbárie permitiu legitimar a violência associada à conquista desses territórios e conceder um sentido de missão histórica à elite chilena em sua expansão territorial (CID, 2012).

Os estudos pós-coloniais analisaram profundamente o conceito de civilização, questionando as continuidades coloniais nas ideias tradicionais e revelando as dinâmicas de poder, dominação e exclusão inerentes. Pensadores pós-coloniais destacados, como Aimé Césaire e Frantz Fanon, revelaram as paradoxos do humanismo civilizatório, destacando as estruturas de opressão e exploração ocultas por trás da noção de civilização. A crítica pós-colonial sustenta que o termo civilização tem sido historicamente utilizado para justificar a colonização, a exploração de recursos e a imposição de valores culturais ocidentais sobre povos subjugados, operando como uma ferramenta de poder para afirmar a supremacia de certas culturas e perpetuar um sistema de dominação e subordinação (SMITH, 2021).

No contexto cristão, o conceito de evangelização refere-se ao mandato que Jesus Cristo deu aos seus discípulos: “Ide, portanto, e fazei discípulos de todas as nações” (Mt 28,19). Este mandato é interpretado como uma diretriz de Jesus para propagar o Evangelho

e batizar os habitantes de todas as regiões do mundo, com o objetivo de expandir a Igreja. Este preceito constitui o fundamento e o motor da missão das igrejas cristãs. No entanto, à medida que a religião cristã se expandia em territórios e culturas não judaicas, a implementação deste mandato representava um desafio significativo. A difusão, adaptação, adoção e imposição do cristianismo em diversos contextos, culturas e povos ao longo da história impulsionaram transformações culturais, sociais e religiosas. Ao longo deste processo histórico, textos bíblicos como Mateus 28,19 e Lucas 14,23 foram interpretados por cristãos católicos e protestantes para justificar a missão durante a era do colonialismo (Silber, 2021).

O próprio conceito de missão ou evangelização tem sido historicamente condicionado pelos diversos contextos históricos e culturais, experimentando uma evolução significativa e adaptando-se às mudanças culturais, sociais e teológicas (Müller, 1988; Pellitero, 2018). Em um sentido amplo, a evangelização abrange uma variedade de atividades relacionadas à difusão e fortalecimento da fé cristã, enquanto, em um sentido estrito, se concentra especificamente na proclamação do evangelho àqueles que ainda não foram alcançados pela mensagem cristã.

No contexto latino-americano, um dos problemas históricos associados à evangelização cristã tem sido sua ligação com os processos de conquista e colonização do Novo Mundo. Durante a era da expansão colonial europeia, a atividade missionária muitas vezes se entrelaçava com os interesses coloniais das potências europeias, gerando tensões e conflitos éticos. A colonização frequentemente se justificava com o pretexto de difundir a fé cristã entre as populações indígenas, mas, na prática, a religião era usada como um instrumento de dominação e controle sobre os povos colonizados. Já no século XVI, figuras como Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Domingo de Santo Tomás e outros levantaram a voz contra a ligação entre evangelização e o processo violento de conquista. Esta estreita relação entre a evangelização e o violento processo de conquista foi duramente criticada por figuras destacadas como Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas e Domingo de Santo Tomás, entre outros (Müller, 1988; Pellitero, 2018).

De acordo com Stefan Silber, as teologias pós-coloniais, que são influenciadas pelos estudos pós-coloniais, perseguem três objetivos fundamentais. Em primeiro lugar, esforçam-se para descobrir e expor a cumplicidade da teologia nas relações coloniais, tanto históricas quanto contemporâneas. Em segundo lugar, dedicam-se à criação e desenvolvimento de ferramentas teológicas que possam contrariar a hegemonia epistemológica da cultura predominante. Por último, comprometem-se a orientar sua produção teológica para o serviço dos grupos subalternos, elaborando-a em um diálogo constante com esses grupos (Silber, 2021).

No final da década de 1990, surgiu o pensamento decolonial latino-americano. Esta abordagem intelectual originou-se a partir das pesquisas realizadas por acadêmicos latino-americanos, que, impulsionados por um interesse crítico nas interseções entre modernidade, colonialidade e conhecimento no contexto latino-americano, formaram o Grupo Modernidade/Colonialidade (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). As categorias conceituais formuladas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade representam uma contribuição

significativa e robusta para o campo dos estudos críticos latino-americanos. Embora o conceito de civilização não tenha sido explicitamente debatido dentro do Grupo Modernidade/Colonialidade, a crítica à modernidade, entendida como um processo unidirecional de progresso e desenvolvimento, tem sido utilizada para justificar a dominação e exploração dos povos colonizados. Portanto, propõe-se uma reavaliação da noção de civilização a partir de uma perspectiva crítica e descolonizadora, que reconheça a diversidade cultural, a interconexão histórica e a complexidade das relações de poder em um mundo globalizado e decolonial (Smith, 2021).

## 1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa está atualmente em desenvolvimento e, por isso, ainda não temos resultados a apresentar. No entanto, acreditamos que ela traz algumas inovações científicas que passaremos a enumerar. A primeira novidade deste projeto reside na abordagem metodológica adotada para a análise do material de estudo: propõe-se uma exploração sistemática e crítica do *corpus* documental capuchinho (manuscritos).

Os estudos existentes sobre a atividade missionária dos capuchinhos na Araucanía muitas vezes carecem de uma exploração sistemática do *corpus* documental capuchinho. Um estudo sistemático desses documentos permitirá ampliar o conhecimento sobre a atividade missionária capuchinha durante um período crucial para o povo mapuche.

A segunda novidade da proposta reside em sua abordagem temática: caracteriza-se a representação histórica e teológica das ideias de evangelização e civilização no *corpus* documental capuchinho. Esta caracterização é essencial para analisar as atividades religiosas e educativas realizadas pelos capuchinhos. Na literatura existente, esses conceitos muitas vezes são apresentados de maneira implícita, sem serem problematizados nem utilizados como ponto de partida para uma análise da atividade religiosa e educativa dos capuchinhos italianos.

A terceira novidade deste projeto manifesta-se na adoção de um quadro teórico e conceitual baseado no pensamento decolonial latino-americano. A intervenção dos capuchinhos na Araucanía recebeu pouca atenção a partir da abordagem decolonial, evidenciando uma lacuna na historiografia crítica e não apologética. Por meio de uma análise exaustiva do *corpus* documental capuchinho, este estudo aspira a preencher essa lacuna, desvendando as expressões de colonialidade e decolonialidade nas aceções e estratégias de evangelização e civilização. Dada a relevância da questão mapuche para o Estado chileno na atualidade, considera-se que a análise das dinâmicas de evangelização, vinculadas aos processos civilizatórios, contribui significativamente para a compreensão das tensões existentes no *Wall Mapu* no presente.

## REFERÊNCIAS

ALONQUEO PIUTRIN, M. **Instituciones religiosas del pueblo mapuche**: ngillathún, ul.uthún, machitún y ngeikurrehwen. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1982.

AZÓCAR AVENDAÑO, A.; FLORES CHÁVEZ, J. E. **Evangelizar, civilizar y chilénizar a los mapuche**. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en la Araucanía. Temuco, Chile: Editorial Universidad de Sevilla, 2016.

BENGOA, J. **Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX**. 7. ed. corr ed. Santiago: Lom Ed, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (EDS.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores : Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC : Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, 2007.

CID, G. De la Araucanía a Lima: los usos del concepto “civilización” en la expansión territorial del Estado chileno, 1855-1883. v. 38, n. 2, p. 265–283, 2012.

HUAIQUINAO, J. Ñ. **ayñ Mapuche Kimün. Espistemología Mapuche – Sabiduría y conocimientos**. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2016.

HUAIQUINAO, J. Ñ. Astronomía, Cosmovisión y religiosidad Mapuche. n. Fundación Aitue, 2020.

KARMY BOLTON, R. El nómos de la civilización: Para una genealogía de la razón imperial. Em: **Escritos bárbaros**. Santiago: LOM, 2016. p. 15–37.

MÜLLER, K. **Teología de la Misión**. Navarra, España: Verbo Divino, 1988.

NOGGLER, A. **Cuatrocientos años de misión entre los araucanos**. [s.l.] . Editorial San Francisco, Padre las Casas., 1982.

PAMPLONA, I. DE. **Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)**. Santiago de Chile: Imprenta, 1911.

PELLITERO, R. **Teología de la Misión**. Pamplona: EUNSA, 2018.

PEZOA, E. R.; SMITH, D. K. Civilización: genealogías e historias de una noción. Introducción. v. 23, p. 21–48, 2019.

RESCHIO, A. DE. **L’Araucania. Memorie inedite delle missioni dei FF. MM. Cappuccini nel Chili**. Roma: Tipographia, 1890.

RÖTTINGEN, B. DE. **Crónica de la Prefectura Apostólica de La Araucanía, 1896-1921**. [s.l.] Documento mecanografiado, 1921. v. I y II



SILBER, S. **Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales.** Cochabamba-Bolivia: Itinerarios - Edición digital, 2021.

SMITH, D. K. **El trasfondo conceptual de civilización en la crítica postcolonial latinoamericana (1990-2010).** Tesis de doctorado—Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2021.

STAROBINSKI, J. **La palabra civilización.** v. 3, p. 9–36, 1999.

TABOADA, H. G. H. **En busca de una civilización:** Para una historia del concepto en América Latina. v. II, n. 3, p. 170–192, 2017.

## EX-VOTO, TEATRO E DIREITOS HUMANOS: O DRAMA “O PAGADOR DE PROMESSAS”, DE DIAS GOMES

*Everaldo dos Santos Mendes*<sup>388</sup>

**Resumo:** Nesta pesquisa, elegi como objeto de estudo a ação ex-votiva de Zé-do-Burro em “O Pagador de Promessas”, do teatrólogo Dias Gomes. Na peça examinada, Zé-do-Burro, para cumprir uma promessa pendente com Iansã [no sincretismo religioso, Santa Bárbara] pela cura de Nicolau [um burro que parece gente], divide sua propriedade rural entre os pobres e carrega uma cruz de madeira por sessenta léguas, para depositá-la na Igreja de Santa Bárbara [Salvador, Bahia, Brasil]. Partindo da teologia como reflexão crítica da práxis histórica, investiguei a ação ex-votiva de Zé-do-Burro em “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes. No itinerário teórico-metodológico, elegi a pesquisa qualitativa, de impostação bibliográfica e documental. Para tanto, escolhi um *corpus*: “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes. Por conveniência, estabeleci uma unidade de tempo: 1960 a 1962. Na sequência, selecionei unidade de espaço: o sertão da Bahia. Por fim, optei por uma unidade de ação: ex-voto, teatro e direitos humanos. Zé-do-Burro e Rosa chegam à igreja de madrugada. Padre Olavo recusa-se a receber o ex-voto de Zé-do-Burro, impedindo-lhe a desobriga. No exterior da igreja, Zé-do-Burro é explorado por candomblecistas e jornalistas. Permanece — teimosamente — nas escadarias do espaço litúrgico católico, onde recebe apoio dos pobres, defendendo-lhe o direito de pagar a promessa. Padre Olavo aciona a polícia, estabelecendo-se um confronto com os manifestantes — o que culmina na morte de Zé-do-Burro. Na última cena, os capoeiras entram na igreja com a cruz ex-votiva; sobre ela, o corpo de [finado] Zé-do-Burro. Nas veredas de um mundo governado pelo uso legítimo de forças soberanas, cada um de nós *in status viae*, desamparado e só como o indefeso Zé-do-Burro, guarda a sua promessa pendente — e, no ato de desobriga, poderá esbarrar num Padre Olavo: um símbolo de intolerância universal.

**Palavras-chave:** Ex-voto; ação ex-votiva; literatura; antropologia teológica; diversidade religiosa.

### PALAVRAS PRIMEIRAS

No ano de 1960, a peça “O Pagador de Promessas”, do dramaturgo soteropolitano Alfredo de Freitas Dias Gomes, foi encenada pela primeira vez em São Paulo, no Teatro Brasileiro de Comédia — TBC. Nesta peça, narra-se o calvário de Zé-do-Burro:

---

<sup>388</sup> Professor-pesquisador de Pós-doutorado Estratégico do Programa de Pós-graduação em Museologia — PPGMuseu da Universidade Federal da Bahia — UFBA. Bolsista CAPES/BRASIL: Projeto Ex-votos das Américas. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio [e Universidade de Lisboa — ULisboa]. Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas [e Universidade de Coimbra — UC]. Estágio Pós-doutoral pelo Programa de Pós-graduação em Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC-SP. Pós-doutoramento em Direitos Humanos, Saúde e Justiça pela Universidade de Coimbra — UC. E-mail: everaldo.mendes@ufba.br.

ZÉ

[*Olhando a igreja.*] É essa. Só pode ser essa.

[Rosa pára também, junto aos degraus, cansada, enfasiada e deixando já entrever uma revolta que se avoluma].

ROSA

E agora? Está fechada.

ZÉ

É cedo ainda. Vamos esperar que abra (Gomes, 2010, p. 21).

Zé-do-Burro, para cumprir uma promessa feita a Iansã [Santa Bárbara, no sincretismo religioso] pela cura de Nicolau [burro com “alma de gente”], divide o seu sítio com os lavradores pobres e carrega uma pesada cruz de madeira — ex-voto<sup>389</sup> — no percurso de sete léguas, na esperança de depositá-la no interior da Igreja de Santa Bárbara, na cidade de Salvador, Bahia, Brasil. Padre Olavo, respaldado pelas autoridades eclesiásticas, não lhe permite a desobriga, depois de longos dias de espera (Gomes, 2010). No ano de 1962, inspirou um filme homônimo, dirigido por Anselmo Duarte [com grande elenco composto por Dionísio Azevedo, Roberto Ferreira, Geraldo Del Rey, Othon Bastos, Leonardo Villar e Glória Menezes], vencedor do prêmio “Palma de ouro” no Festival de Cannes.

[...] *O pagador de promessas* carregou a sua cruz não só em dezenas e dezenas de palcos nacionais, como também em inúmeros teatros fora das nossas fronteiras, desde Nova Iorque até Varsóvia. Transformado em filme, *O pagador de promessas* trouxe ao cinema brasileiro a sua maior consagração e promoção internacional [...] (Michalski, 1982, p. 10).

Na presente pesquisa, inquietaram-me três questões, delineadas em antropologia teológica, que me deram fôlego para escrever este texto: [i] Zé-do-Burro, quem é e a qual terra ele pertence? [ii] Qual a sua promessa e o seu ex-voto? [iii] Na Igreja de Santa Bárbara, como ocorreu ato de desobriga do ex-voto de Zé-do-Burro? Na teologia, a antropologia ocupa um lugar central, não só porque é feita por seres humanos, mas porque a humanidade pode iluminar e esclarecer o caminho e a compreensão da revelação de D’us (Bingemer, 2015).

---

<sup>389</sup> De acordo com o Prof. Dr. José Cláudio Alves de Oliveira, Coordenador do Projeto Ex-votos das Américas, Programa de Pós-Graduação em Museologia — PPGMuseu da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia — UFBA, a palavra ex-voto, etimologicamente, origina-se no latim *ex-voto*, cuja preposição *ex* representa a “causa de, em virtude de” e voto advém de *votum*, que na língua e cultura portuguesa designa “voto”, relativo *votum*, originado de *vovère* [fazer voto, obrigar-se, prometer em voto, oferecer, dedicar, consagrar] (Oliveira, 2019, p. 113).

Partindo da teologia como reflexão crítica da práxis histórica, pesquisei a ação ex-votiva de Zé-do-Burro em “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes. No itinerário teórico-metodológico, elegi a pesquisa qualitativa, de impostação bibliográfica e documental. Para tanto, escolhi um *corpus*: “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes. Por conveniência, estabeleci uma unidade de tempo: 1960 a 1962. Na sequência, selecionei unidade de espaço: o sertão da Bahia. Por fim, elegi uma unidade de ação: ex-voto, teatro e direitos humanos.

## O CORPUS

ZÉ

*[Balança a cabeça, na maior infelicidade.]* Não sei, Rosa não sei. Há duas horas que tento compreender... mas estou tonto tonto como se tivesse levado um coice no meio da testa. Já não entendo nada parece que me viraram pelo avesso e estou vendo as coisas ao contrário do que elas são. O céu no lugar do inferno... o demônio no lugar dos santos (Gomes, 2010, p. 81).

Na peça “O Pagador de Promessas”, Zé-do-Burro, depois de percorrer sessenta léguas, obstina-se em permanecer na escadaria da Igreja de Santa Bárbara, na esperança de que se convençam de seus propósitos santificados: desobrigar o seu ex-voto [uma pesada cruz de madeira], para agradecer a cura de Nicolau — um burro com “alma de gente”, seu companheiro dileto, que não o largava hora nenhuma do dia ou da noite (Magaldi, 2017).

No Terceiro Ato, descortina-se:

ZÉ

Me deixe, Rosa! Não venha pra cá!

*Zé-do-Burro, de faca em punho, recua em direção à igreja. Sobe um ou dois degraus, de costas. O Padre vem por trás e dá uma pancada em seu braço, fazendo com que a faca vá cair no meio da praça. Zé-do-Burro corre e abaixa-se para apanhá-la. Os policiais aproveitam e caem sobre ele para subjugá-lo. E os capoeiras caem sobre os policiais para defendê-lo. Zé-do-Burro desaparece na onda humana. Ouve-se um tiro. A multidão se dispersa como num estouro de boiada. Fica apenas Zé-do-Burro no meio da praça, com as mãos sobre o ventre. Ele dá ainda um passo em direção à igreja e cai morto.*

ROSA

*[Num grito.]* Zé! *[Corre para ele.]*

PADRE

*[Num começo de reconhecimento de culpa.]* Virgem Santíssima!

DELEGADO

*[Para o Secreta.]* Vamos buscar reforço. *[Sai, seguido do Secreta e do Guarda.]*

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

*O Padre desce os degraus da igreja, em direção do corpo de Zé-do-Burro.*

ROSA

[*Com rancor.*] Não chegue perto! (Gomes, 2010, p. 170-171).

Padre Olavo desce os degraus da igreja, em direção ao corpo de Zé-do-Burro: “Queria encomendar a alma dele [...]” (Gomes, 2010, p. 171).

Encomendar a quem? Ao Demônio?

*O Padre baixa a cabeça e volta ao alto da escada. Bonitão surge na ladeira. Mestre Coca consulta os companheiros com o olhar. Todos compreendem a sua intenção e respondem afirmativamente com a cabeça. Mestre Coca inclina-se diante de Zé-do-Burro, segurando-o pelos braços, os outros capoeiras se aproximam também e ajudam a carregar o corpo. Colocam-no sobre a cruz, de costas, com os braços estendidos, como um crucificado. Carregam-no assim, como numa padiola, e avançam para a igreja. Bonitão segura Rosa por um braço, tentando levá-la dali. Mas Rosa o repele com um sajanão e segue os capoeiras. Bonitão dá de ombros e sobe a ladeira. Intimidados, o Padre e o Sacristão recuam, a Beata foge e os capoeiras entram na igreja com a cruz, sobre ela o corpo de Zé-do-Burro. O Galego, Dedé e Rosa fecham o cortejo. Só Minha Tia permanece em cena. Quando uma trovoadá tremenda desaba sobre a praça.*

MINHA TIA

[Encolhe-se toda, amedrontada, toca com as pontas dos dedos o chão e a testa]  
Éparrei minha mãe!

E O PANO CAI LENTAMENTE (Gomes, 2010, p. 171-172).

Nas veredas de um mundo governado por forças superiores, cada um de nós, desamparado e só como o indefeso Zé-do-Burro, guarda a sua promessa pendente — e, a qualquer momento, poderá esbarrar num Padre Olavo. Na peça, Padre Olavo não se revela um símbolo de intolerância religiosa, mas de intolerância universal:

[...] Veste batina, podia vestir farda ou toga. É padre, podia ser dono de um truste. E Zé-do-Burro, crente do interior da Bahia, podia ter nascido em qualquer parte do mundo, muito embora o sincretismo religioso e o atraso social, que provocam o conflito ético, sejam problemas locais, façam parte de uma realidade brasileira. *O Pagador de Promessas* não é uma peça anticlerical — espero que isso seja entendido [...] (Gomes, 2010, p. 16).

Na peça, Zé-do-Burro é trucidado não pela Igreja, mas por toda uma organização social, na qual somente o povo das ruas consegue sentir com Zé-do-Burro e — numa atitude de cuidado [*cura*] — ao seu lado se coloca, inicialmente por empatia [*Einfühlung*] e depois pela conscientização produzida pelo impacto emocional de sua morte. Nas especulações de Edith Stein, a empatia — uma vivência *sui generis* — não se reduz a mera percepção externa; a sua peculiaridade reside na experiência de um “eu” que sente, imediatamente, que está diante de um “tu”, de tal modo que possa dizer “nós” (Stein, 2005).

Através dos ex-votos corações sangram e com o seu sangue vai sendo escrita a história dos sofrimentos do povo nordestino, vítima das secas, dos latifúndios, das doenças e da fome. O ex-voto, na sua ingênua exageração de milagres é, na verdade, um veículo da linguagem popular, dos seus sentimentos. Agradecimento a Deus e protesto contra dificuldades e apuros da vida (Beltrão, 1971, p. 148).

Na fábula, construída sobre elementos folclóricos, antropológicos, teológicos e sociais da realidade do sertão da Bahia, o ato heróico de invadir a Igreja de Santa Bárbara [espaço litúrgico cristão católico] revela um nítido sentido de vitória popular e destruição de uma engrenagem social da qual a Igreja comunga com o Estado da Bahia. Na História da Bahia, ilustra-se o exposto na "Guerra do Fim do Mundo" [1896 a 1897], conforme expressou Vargas Llosa (1981), popularmente conhecida como “Guerra de Canudos”,<sup>390</sup> principalmente nas articulações das “romarias preparadoras de caminhos”, sob encomenda à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos — OFM Cap. (Mendes, 2020).

Na peça de Dias Gomes, o sincretismo religioso que motiva o drama da ação ex-votiva de Zé-do-Burro revela-se um fato comum nas diversas regiões brasileiras que, no período da escravidão, receberam influência da diversidade cultural, social e religiosa dos povos de África. Não podendo praticar livremente o culto aos seus deuses nagôs, os povos escravizados burlavam a vigilância dos senhores brancos, dizendo-lhes que cultuavam santos católicos (Gomes, 2010). No Primeiro Ato, encena-se:

PADRE

Candomblé?!

ZÉ

Sim, é um candomblé que tem duas léguas adiante da minha roça. [*Com a consciência de quem cometeu uma falta, mas não muito grave.*] Eu sei que seu vigário vai ralhar comigo. Eu também nunca fui muito de frequentar terreiro de candomblé. Mas o pobre Nicolau estava morrendo. Não custava tentar. Se não fizesse bem, mal não fazia. E eu fui. Conte pra Mãe-de-Santo o meu caso. Ela disse que era mesmo com Iansã, dona dos raios e das trovoadas. Iansã tinha ferido Nicolau... pra ela eu devia fazer uma obrigação, quer dizer: uma promessa. Mas tinha que ser uma promessa bem grande, porque Iansã, que tinha ferido Nicolau com um raio, não ia voltar atrás por qualquer bobagem. E eu me lembrei então que Iansã é Santa Bárbara e prometi que se Nicolau ficasse bom eu carregava uma cruz de madeira de minha roça até a Igreja dela, no dia de sua festa, uma cruz tão pesada como a de Cristo.

PADRE

[*Como se anotasse as palavras.*] Tão pesada como a de Cristo. O senhor prometeu isso a...

ZÉ

---

<sup>390</sup> Trata-se do Belo Monte, sonhado pelo peregrino Antônio Conselheiro e seu povo: “[...] a terra da promessa, onde corre um rio de leite e são de cusuz de milho as barrancas” (Cunha, 1998, p.169).

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

A Santa Bárbara.

PADRE

A Iansã!

ZÉ

É a mesma coisa... (Gomes, 2010, p. 64-65).

Neste excerto, observei que os povos de África buscavam uma correspondência entre os deuses nagôs e os santos católicos. Na Bahia, identificou-se: [i] Oxalá [o maior dos Orixás] com Nosso Senhor do Bonfim; [ii] Iansã [divindade do fogo] com Santa Bárbara; [iii] Oxóssi [deus da caça] com São Jorge; [iv] Exu [orixá malfazejo] com o diabo cristão. Não obstante, a Igreja Católica reage ao fenômeno religioso do sincretismo [assim como reagiu ao criptojudaísmo, sob a espada do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição]. Neste cenário de intolerância religiosa, a posição de Padre Olavo revela-se perfeitamente “lógica”, considerando-se os princípios de defesa da religião católica (Gomes, 2010).

De acordo com Dias Gomes, o que lhe interessa na peça de teatro “O Pagador de Promessas” não é o dogmatismo cristão, a intolerância religiosa. Interessa-lhe “[...] a crueldade de uma engrenagem social construída sobre um falso conceito de liberdade [...]” (Gomes, 2010, p. 17). Zé-do-Burro — sertanejo baiano do século XX — é um homem livre, apenas por definição! Nas imbricações entre ex-voto, teatro e direitos humanos, importou-me a exploração de que ele é vítima. Na confissão de Dias Gomes:

*O Pagador de Promessas* nasceu, principalmente, dessa consciência que tenho de ser explorado e impotente para fazer uso da liberdade que, em princípio, me é concedida. Da luta que travo com a sociedade, quando desejo fazer valer o meu direito de escolha, para seguir o meu próprio caminho e não aquele que ela me impõe. Do conflito interior em que me debato permanentemente, sabendo que o preço da minha sobrevivência é a prostituição total ou parcial. Zé-do-Burro faz aquilo que eu desejaria fazer — morre para não conceder. Não se prostitui. E sua morte não é inútil, não é um gesto de afirmação individualista, porque dá consciência ao povo, que carrega seu cadáver como bandeira (Gomes, 2010, p. 17).

No século XXI, Walter Kasper elucida que a Igreja — morena, mas formosa — traz estampadas no rosto muitas manchas e rugas, “[...] nas quais se reflete alguma coisa da carga e do esforço, e de alguns fracassos nos dois mil anos de sua história [...]” (Kasper, 2012, p. 415). Por definição, Zé-do-Burro revela-se uma pessoa consciente e livre: “[...] Por definição, apenas [...]” (Gomes, 2010, p. 16). Prosseguindo, para adentrar o campo dos direitos humanos, importou-me que o Estado é soberano [uso legítimo da força] e a Igreja, às vezes,

anuncia o Evangelho calando-se diante das injustiças sociais — “[...] e assim a consciência faz de todos nós covardes [...]” (Shakespeare, **Hamlet**, Ato III, Cena I).

### **POR FIM, [...]**

Então Iahweh disse a Moisés:

“Escreve isso para memorial num livro [...]” (Êx 17, 14).

No século XX, Gabriel Marcel expressou que o ser humano não é um problema que a ciência pode resolver, mas um mistério que se reconhece: aceita-se ou rejeita-se. No diálogo “Teeteto”, Platão põe a seguinte anedota na boca de Sócrates:

**Sócrates:** Ora, considera o caso de Tales, Teodoro. Enquanto estudava os astros e olhava para cima, caiu num poço. E uma divertida e espirituosa serva trácia zombou dele — dizem — porque mostrava-se tão ansioso por conhecer as coisas do céu que não conseguia ver o que se encontrava ali diante de si sob seus próprios pés [...] (Platão, **Teeteto**, 174a).

Na peça “O Pagador de Promessas”, aplica-se esta mesma pilhéria a todas as pessoas que passam suas vidas devotando-se à ciência. No drama da ação ex-votiva de Zé-do-Burro, a violência dos opressores [que os faz também desumanizados] não instaura uma outra vocação: a do ser menos. Paulo Freire diz que como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos — mais cedo ou mais tarde — a lutar contra quem os fez menos. No tear do existir, esta luta somente adquire sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar a sua humanidade, não se sentem idealisticamente opressores, nem se tornem opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade de ambos (Freire, 2018a).

[...] E aí está a grande tarefa humanística e histórica dos oprimidos — libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da liberdade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos. Por isto é que o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua ‘generosidade’ continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A ‘ordem’ social injusta é a fonte geradora, permanente, desta ‘generosidade’ que se nutre da morte, do desalento e da miséria (Freire, 2018a, p. 41-42).

Nas letras deste excerto, o partejamento de uma “teologia do oprimido” imbricada em ex-voto, teatro e direitos humanos só será possível no dia que os oprimidos tomarem consciência e liberdade de que estão em “*conditio inhumana*” (Agamben, 2017, p. 41) de “hospedeiros do opressor”. Permanecendo na dualidade na qual ser é parecer com o



opressor, torna-se impossível fazê-lo (Freire, 2018a). No escrito “Os condenados da terra”, Frantz Fanon observa que “[...] o colonizado é um invejoso [...]” (Fanon, 2021, p. 43).

Neste cenário, proponho a justiça restauradora, cujo propósito não é punitivo, mas restaurador, curativo:

[...] Ela estabelece como ponto central a humanidade do culpado das mais baixas atrocidades, sem desistir de ninguém, acreditando na bondade essencial de todos que foram criados à imagem de Deus, defendendo que mesmo o pior de nós é filho de Deus e que tem o potencial de ser uma pessoa melhor, alguém que pode ser salvo, reabilitado, que não precisa ser alienado, mas sim, reintegrado à comunidade [...] (Tutu, 2012, p. 62).

Na peça “O Pagador de Promessas”, a violência dos opressores abre uma cratera antropológica e perturba o equilíbrio social, que deve ser recuperado. Na sociedade contemporânea, essa cratera precisa ser fechada, num processo em que o opressor e o oprimido possam se reconciliar e retornar à Paz (Tutu, 2012).

Na “Poética”, Aristóteles diz que a arte é uma imitação [*mimesis*] da natureza: a arte recria o princípio criador das coisas. Na pena de Aristóteles, a “natureza” não é o conjunto das coisas criadas, mas sim o próprio princípio criador de todas as coisas. Partindo da experiência de Zé-do-Burro, deparei-me, empaticamente, com duas perguntas grandes: [i] Quem de nós, humanos como Zé-do-Burro, não tem uma promessa pendente? [ii] No santuário do mundo, onde podemos desobrigar o nosso ex-voto?

Na peça “O Pagador de Promessas”, de Dias Gomes [e nossa], conscientizei-me de que a pedagogia do oprimido, de Paulo Freire — um saber impossível de ser elaborado pelos ferozes opressores — pode ser um dos instrumentos para esta descoberta crítica: “[...] a dos oprimidos por si mesmos e a dos opressores pelos oprimidos, como manifestações da desumanização” (Freire, 2018a, p. 43).

No palco do [r]existir, Zé-do-Burro — simplório camponês do sertão do estado da Bahia [capiáu] — não se revela esperançoso por pura teimosia, mas por um imperativo existencial e histórico (Freire, 2018b): “Não... mesmo que ela me abandone, eu preciso ir até o fim. Ainda que já não seja por ela... que seja só pra eu ficar em paz comigo mesmo” (Gomes, 2010, p. 165). No ex-terior da Igreja de Santa Bárbara [escadaria de quatro ou cinco degraus], Zé-do-Burro “desobriga” o seu ex-voto [uma pesada cruz de madeira], que testemunha o milagre da cura de Nicolau: “[...] um símbolo representativo das atitudes e do desenvolvimento de cada aspecto cultural [...]” (Oliveira, 2016, p. 194). Na obra de arte,

identifica-se um símbolo quando algo da plenitude do sentido das coisas penetra na mente humana e é captado e apresentado de tal modo que a plenitude do sentido, inexaurível para o conhecimento humano, seja misteriosamente insinuada (Stein, 2004).

Na qualidade de *media*, o ex-voto de Zé-do-Buro é um documento. Dito em linguagem antropológica: um monumento (Oliveira, 2016). Por seu valor imaterial, preenche os requisitos para inscrever-se como patrimônio histórico da Bahia e da Humanidade. Nada mais? Nada mais, absolutamente, para não nos desviarmos da teologia antropológica, da história e do Mistério! Na presente pesquisa, não busquei explicação, consciente de que não se explica uma história; narra-se (Amado, 2012). Padre Olavo — “[...] enquanto estudava os astros e olhava para cima [...]” (Platão, **Teeteto**, 174a) — não viu que os seres humanos são as palavras com as quais D’us narra sua história (Schillebeeckx, 1994).

O “O Pagador de Promessas” reflete um profundo, coerente e sincero engajamento ideológico-político e aspira à construção de um combativo contributo dialético para a luta por uma ordem social justa — e não sermões religiosos e morais. Yan Michalski considera que a importância maior da obra em tela reside no ato de anunciar a um país atormentado, dividido em facções e grupos de opiniões [aparentemente irreconciliáveis] uma boa-nova que é, apesar dos acentos de indignação, um grito de confiança ecoado da alma da alma dos seres humanos: incompreendidos, perseguidos, acusados e executados. No século XXI, Zé-do-Buro estende-nos a mão, falando-nos numa linguagem ex-votiva de fé, esperança, empatia, bondade, generosidade, lealdade e respeito ao ser humano [humano como ele]. Nas veredas do mundo, o ser reside na linguagem (Heidegger, 2003).

Por fim, quem souber compreender essa linguagem alcançará um lugar de desobriga do seu ex-voto no maior dos Santuários: o dos seres humanos conscientes e livres. Por teimosia, quem insistir em se recusar — mesmo sob o mais moralizador dos pretextos — a aceitar essa oferta de diálogo optará pelo lado dos opressores (Michalski, 1982).

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

AMADO, Jorge. **Gabriela, cravo e canela**: crônica de uma cidade do interior. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e Folclore**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: Campanha de Canudos** — Edição crítica de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ática, 1998.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. António Massano. 2. ed. Lisboa: Letra Livre, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 66. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 24. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b.

GOMES, Dias. **O pagador de promessas**. 51. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: USF, 2003.

KASPER, Walter. **A Igreja Católica: essência, realidade e missão**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012.

MAGALDI, Sábato. Prólogo. In: GOMES, Dias. **O pagador de promessas**. 63. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

MENDES, Everaldo dos Santos. **O Estado em Edith Stein: uma reflexão onto-teológico-política da “comunidade estatal” na contemporaneidade**. 614 f. Tese [Doutorado em Teologia], Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

MICHALSKI, Yan. Prefácio. In: GOMES, Dias. **O Santo Inquérito**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **Ex-votos: comunicação, documentos e memória social**. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ecus/issue/view/1847>. Acesso em: 14 maio 2024.

PLATÃO. Teeteto [ou do conhecimento], 174a. In: PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto [ou do conhecimento], Sofista [ou do ser], Protágoras [ou sofistas]**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

SHAKESPEARE, William. Hamlet, Ato III, Cena I. In: SHAKESPEARE, William. **A Tragédia de Hamlet, Príncipe da Dinamarca**. Trad. Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

STEIN, Edith. Sobre el Problema de la Empatía. In: STEIN, Edith. **Obras completas, II: escritos filosóficos [Etapa fenomenológica: 1915-1920]**. vol. 2. Trad. Constantino Ruiz

Garrido e José Luis Caballero Bono. Vitoria: El Carmen; Madrid: Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2005.

TUTU, Desmond. **Deus não é cristão e outras provocações**. Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

## SOS RIO GRANDE DO SUL: A PRÁTICA DA DIACONIA EXPRESSA EM AÇÕES DE COMPAIXÃO E JUSTIÇA ESTENDIDAS ÀS VÍTIMAS DA INUNDAÇÃO

*Gleyds Silva Domingues*<sup>391</sup>

**Resumo:** A proposta do artigo é descrever a inserção da prática da diaconia mediada por ações de compaixão e justiça, diante das vítimas da inundação ocorrida recentemente no Rio Grande do Sul. Não se tem a intenção de adentrar o campo das politizações levantadas, mas de perceber o quanto a Teologia Prática se estabelece como resposta efetiva às necessidades e demandas do ser humano. Outrossim, observa-se a comoção por parte da população brasileira que se mobilizou na prestação de socorro emergencial, seguido, ainda, pelo trabalho de associações beneficentes de natureza social, mantidas por comunidades eclesíásticas em resposta ao sofrimento gerado. A questão que norteia a discussão parte da seguinte problemática: que indícios podem ser percebidos da prática da diaconia na ação prestada por comunidades eclesíásticas junto às vítimas da inundação no Rio Grande do Sul? E, ainda, que repercussões podem ser extraídas de suas ações? A intenção não é tecer críticas ao trabalho efetivado, mas de trazer elementos caracterizadores que identificam a prática da diaconia em suas ações. Para tal discussão, é preciso delimitar o campo da pesquisa ao eleger o trabalho de duas associações beneficentes mantidas pela denominação batista no estado do Paraná, devido a sua proximidade e acompanhamento das ações desenvolvidas nas redes sociais, bem como na prática litúrgica destas comunidades. Nesse sentido, utiliza-se da pesquisa do tipo bibliográfico e descritivo com uma abordagem qualitativa. Considera-se que a prática da diaconia é uma resposta sensível a dor humana e que pode, sim, atuar em meio ao sofrimento, na medida em que demonstra em suas ações a empatia, o acolhimento e o sentimento de alteridade para com o próximo.

**Palavras-chave:** diaconia; compaixão e justiça; acolhimento em meio ao sofrimento.

### INTRODUÇÃO

A prática da diaconia guarda relação direta com a práxis teológica a ser efetivada diante do princípio de amar a Deus e ao próximo. Para tal, precisa estar atenta ao que ocorre na realidade, ou seja, aos clamores levantados em diferentes circunstâncias, quer sejam econômicas, espirituais, sociais, emocionais. O certo é que não se pode ficar inerte diante do sofrimento e da injustiça. É preciso assumir e expressar a voz profética.

---

<sup>391</sup> Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora da FABAPAR e da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Ensino Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores (LAPPUC). Orcid 0000-0002-4254-321X. E-mail: professora.gleyds@fabapar.com.br

A voz profética apresenta-se com duas possibilidades de anunciar e denunciar diante das situações observadas. Ao mesmo tempo em que gera esperança, ela se indigna com atos que produzem o mal-estar social, a partir da manifestação da violência em diferentes esferas, seja física, social, psicológica e espiritual. Ela defende e se posiciona sempre a favor da vida e da liberdade humana.

Compreende-se, ainda, que a partir da práxis teológica pautada na reflexão em ação, é que se tem um caminho a ser percorrido no processo do fazer diaconal. Afinal, é preciso manter uma postura ativa, proativa e reativa frente às demandas a serem enfrentadas, tal como em casos de acidentes e ou desastres naturais e que atinge diretamente as pessoas em sua dignidade.

É diante dos acontecimentos que se observa a prática da diaconia em ação, o que indica que a capacidade de sua resposta é pautada na maneira como conscientiza, mobiliza e promove o bem maior. Afinal, é no viver diário que se pode comprovar a essência do amor manifesto, indo além de palavras ditadas.

A questão que norteia a discussão parte da seguinte problemática: que indícios podem ser percebidos da prática da diaconia na ação prestada por comunidades eclesiais junto às vítimas da inundação no Rio Grande do Sul? E, ainda, que repercussões podem ser extraídas de suas ações? A intenção não é tecer críticas ao trabalho efetivado, mas de trazer elementos caracterizadores que identificam a prática da diaconia em suas ações.

Nesse sentido, é que se propõe a investigar a prática da diaconia efetivada por duas associações beneficentes, vinculadas a duas comunidades eclesiais da cidade de Curitiba, que atuaram de maneira participativa e responsável, diante da calamidade instalada no estado do Rio Grande do Sul, devido à inundação por ele sofrida.

Para tal discussão, é preciso delimitar o campo da pesquisa ao eger o trabalho dessas associações beneficentes mantidas pela denominação batista, devido a sua proximidade e acompanhamento das ações desenvolvidas nas redes sociais, bem como na prática litúrgica destas comunidades.

Para tal intento, utiliza-se da pesquisa do tipo bibliográfico e descritivo com uma abordagem qualitativa. Bibliográfico porque se faz uso de aportes teóricos que ajudam no processo de construção dos argumentos. Descritivo, porque pauta na apresentação de ações

e de sua caracterização diante do fenômeno investigado. É qualitativa, porque se tem a intenção de fazer uma leitura diante dos dados observados.

Espera-se contribuir com discussões e aprofundamentos no campo da Teologia Prática e que podem ser ampliados, revisitados, confrontados e ressignificados diante das afirmações efetivadas, bem como do caminho teórico-metodológico eleito para a composição dos argumentos.

## **1 E POR FALAR DE TEOLOGIA PRÁTICA NA PERSPECTIVA DA PRÁTICA DIACONAL**

A Teologia Prática é um campo que promove conhecimento em ação, o que lhe assegura um lugar peculiar, visto que está em constante diálogo com a realidade, além de manter-se aberta para as questões que são levantadas sobre o ser, estar e agir no mundo. Ela, portanto, é essencial para intervir com justiça, amor e compaixão na realidade. Por esse motivo é que Libânio (2011, p. 12) ressalta que a ela “faz a ponte entre a pastoral e a teologia, entre teoria e prática, permitindo um ir e vir fecundo”

As perguntas que norteiam a ação da Teologia Prática são definidas por Farris (2012, p. 86), assim: “como deveríamos viver e por que devemos viver dessa maneira”. A partir delas, é possível encontrar não apenas o procedimento, mas as razões que essenciais à conduta humana, portanto, elas indicam que existe um sentido existencial para a vida, a ser observado por homens e mulheres em forma de uma resposta em ação.

A resposta em ação pode ser considerada como um meio de evidenciar na prática princípios que pautam o viver em comunidade. Esses princípios têm por base o amar a Deus e ao próximo, visto que o olhar não está voltado para a individualidade, mas para unidade na diversidade, ou seja, ser um com o outro. É na convivência, no compartilhamento, na comunhão que se faz Teologia Prática, ou seja, é um estar com o outro em prol de uma missão.

Ao refletir sobre o sentido de ser da Teologia Prática, Volkman (2011, p. 73) ressalta que ela “está a serviço da igreja na medida em que reflete teórica e sistematicamente sobre a forma e os meios dessa igreja ser fiel a essa sua incumbência”. Isso indica tanto o espaço ocupado, como sua atenção em efetivar a obra de Cristo. Isso porque o seu objeto está alicerçado nas “ações das pessoas que professam a fé cristã nas igrejas e nas sociedades” (Schneider-Harpprecht, 2011, p. 17).

Uma das maneiras de materializar o sentido de ser da práxis teológica está na proposta a ser efetivada pela prática da diaconia, que tem como eixo o servir. A sua definição está ancorada em três vertentes, tal como expresso por Nordstokke (2011, p. 238-239). A primeira, diz respeito à perspectiva da ação social; a segunda, à de ministério; e a terceira, à de ser um princípio fundamental da igreja.

Não se quer, aqui, escolher uma vertente para a diaconia, mas conjugá-las à luz da sua inserção na realidade diante da situação encontrada. Isso indica que a prática exercida não se limita “a uma ação da Igreja, mas uma parte constituinte de seu receber, ser e agir no mundo, enfim, de sua própria vida” (Domingues; Ruppenthal Jr, 2015, p. 69).

Define-se diaconia como “**ação**, a partir da **identidade cristã**, num **contexto** de sofrimento e injustiça, com a finalidade de **transformar** (Nordstokke, 2011, p. 238, grifos da autora).

A prática da diaconia atua como uma ferramenta indispensável para demonstrar o amor de Cristo e, ainda, de pensar e efetivar ações pautadas no resgate e no reconhecimento do valor do ser humano. Afinal, a marca de uma Igreja está em viver a essencialidade do evangelho, tal como afirmam Gusso e Gusso (2015, p. 41), que “uma igreja diaconal, que serve como Jesus ensinou, não pode descuidar dos de fora”.

A prática diaconal está assentada não apenas em proclamar o amor de Cristo, mas comunicá-lo ativamente, integralmente por meio de ações que são efetivadas na realidade. São essas que fazem a diferença do sentido de ser igreja que serve e vive a partir de princípios pautados na mensagem do reino. Destaca-se dentre eles, a compaixão, que pode ser compreendida como um sentimento firmado na alteridade e na empatia. No olhar para o outro e dispor-se em ajuda, acolhimento e reconhecimento de seu valor, enquanto pessoa.

Os princípios pautados na mensagem do reino, podem ser encontrados nos trabalhos de Stott (1997, p. 96-99), em quatro premissas básicas: 1) viver como exemplo; 2) conviver com o diferente; 3) influenciar a sociedade; 4) preservar sua identidade. Se, cada comunidade eclesial incorporá-las em sua prática diaconal, pode-se vislumbrar mudanças profundas na comunidade em que é atingida por seu serviço e missão.

É com o olhar atento para a realidade, que a Igreja apresenta-se para socorrer, assistir, colaborar e solidarizar-se em amor com o necessitado. E, ainda, proclamar sobre o reino de Cristo. Por isso, que não se tem como desvincular a mensagem do serviço e nem o serviço da mensagem, eles caminham lado a lado. Diante disso, cabe agora descrever a prática



diaconal efetivada por duas Associações Beneficentes, vinculadas a duas comunidades eclesiais na cidade de Curitiba, Paraná, diante da calamidade ocorrida no corrente ano no Rio Grande do Sul.

## **2 MOBILIZAÇÃO, PRESTAÇÃO DE SOCORRO EMERGENCIAL E ACOLHIMENTO ÀS VÍTIMAS DA INUNDAÇÃO**

A base da prática diaconal é sustentada pela reflexão em ação, o que indica que antes de qualquer medida a ser desenvolvida, faz-se necessário pensar estrategicamente, a fim de que o processo de operacionalização possa transcorrer com qualidade e êxito, é claro que não se pode contabilizar cem por cento, mas, intenciona-se evitar ao máximo possíveis contratempos ou entraves ao processo.

Compreende-se que a primeira instância da ação é mobilizar para um fim<sup>392</sup>. Para isso, as associações beneficentes utilizaram além da sua plataforma, as redes sociais, convocando a comunidade em geral para que pudessem aderir ao projeto a ser executado. A primeira associação beneficente pesquisada foi a Associação Batista de Ação Social de Curitiba - ABASC<sup>393</sup>, braço social da Primeira Igreja Batista de Curitiba; e a segunda, Associação Beneficente Curitibaana - ABCVida, braço social da Igreja Batista do Bacacheri<sup>394</sup>.

O pedido inicial de ajuda girava em torno de doações alimentícias, higiene e vestuário. A partir dos vídeos, contata-se que houve tanto a adesão de voluntários como um volume expressivo de arrecadações em prol das vítimas das inundações. Rapidamente, foi feito um apelo para que as doações pudessem ser concentradas em materiais de higiene e limpeza, visto que as de vestuário e alimentação tinham superado a expectativa de seus promotores.

Além das doações arrecadadas, ocorreram parcerias com outras denominações e comunidade em geral, no sentido que pudessem cooperar com o processo. Foram enviados

---

<sup>392</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C6wvRtsOZXc/?locale=id&hl=ar>  
[https://www.instagram.com/pibcuritiba/p/C69cskEOcYT/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/pibcuritiba/p/C69cskEOcYT/?img_index=1) Acesso em 18 de julho de 2024.

<sup>393</sup> Disponível em: <https://pibcuritiba.org.br/2024/07/05/mega-bazar-abasc/> ;  
[https://www.facebook.com/story.php/?story\\_fbid=736212898687824&id=100068973621859&\\_rdr](https://www.facebook.com/story.php/?story_fbid=736212898687824&id=100068973621859&_rdr)  
Acesso 18 de julho de 2024.

<sup>394</sup> Disponível em: [https://www.facebook.com/abcvidaoficial/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/abcvidaoficial/?locale=pt_BR)  
<https://www.facebook.com/abcvidaoficial/videos/ajude-o-rio-grande-do-sul/481457748003814/> Acesso em 18 de julho de 2024.

os suprimentos, como também, participaram uma quantidade expressiva de voluntários no ato de organização e distribuição dessas doações. O que permite afirmar que neste tipo de ação, é a igreja fazendo diferença no meio em que está inserida.

Esse tipo de prática corrobora com as afirmações de Gusso e Gusso (2015, 44), quando dizem que “uma igreja diaconal, empenhada em servir e cuidar dos de dentro e dos de fora, dando atenção e direcionando esforços de cuidados tanto à parte material quanto à espiritual, é a igreja que se desenvolve no mesmo sentimento de Jesus”. O que pressupõe enfatizar que não se pode distanciar-se daquele que é o exemplo maior a ser seguido.

Ainda, Nordstokke (2011, p. 244-245) acrescenta dois eixos fundamentais à razão de ser da prática da diaconia, a saber: visitação e hospitalidade. O primeiro, indica o ato de se dispor para ir ao encontro do outro; o segundo, de receber com alegria, oferecendo a pessoa o melhor. Isso evidencia que a diaconia tem natureza inclusiva e acolhedora, visto que não está interessada em si mesma, mas em servir com excelência ao próximo.

O servir ao próximo é a máxima enfatizada pelas associações beneficentes investigadas. Isso não quer dizer que as associações são perfeitas, mas esmeram-se em cumprir com os objetivos levantados. É claro que existe um percurso que trilharam, mas é possível ver que muito já conquistaram, principalmente, porque as duas são certificadas pelo CEBAS (Certificação de Entidades Beneficentes de Assistência Social).

Assevera que as associações beneficentes representam o sentido de ser igreja, por este motivo, é que se pode concordar com Volkmann (2011, p. 86), ao declarar que “ministério é da igreja, de todo o povo de Deus. A ela cabe a tarefa de anunciar o evangelho, dando assim continuidade à obra de Cristo e colocando aqui e agora sinais do reino de Deus”, e esses são manifestos pela prática diaconal exercida.

As associações beneficentes para que ganhem legitimidade e reconhecimento público precisam assegurar transparência em suas ações, como ter e manter um posicionamento ético, talvez, seja por tal motivo que haja engajamento de pessoas nas propostas de ação levantadas, o que lhe garante não apenas mobilizar, mas agregar recursos humanos, materiais em seus empreendimentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao retomar a questão que auxiliou a discussão sobre os indícios que podem ser percebidos da prática da diaconia na ação prestada por comunidades eclesiais junto às vítimas da inundação no Rio Grande do Sul e que repercussões podem ser extraídas de suas ações, pode-se dizer que sua natureza está fundamentada na compaixão manifesta em Cristo.

Ainda, pode-se ressaltar que a base que movimenta a prática diaconal é o servir ao próximo em amor, Isso porque há o reconhecimento do seu valor, enquanto pessoa, por isso, que não se fala apenas de ajuda humanitária, mas de demonstração efetiva do que é viver o evangelho de Cristo.

Pensa-se, ainda, que a prática diaconal comunica a justiça permeada pelo amor a Deus e ao próximo. Não se faz distanciada da mensagem do reino, antes busca-se concretizá-la em forma de ações que evidenciam o sentido de ser igreja, que proclama e vive com uma missão.

Observa-se, que as limitações enfrentadas na realidade social pelas associações beneficentes não são impeditivas do fazer diaconal, antes, são elas que impulsionam o seu agir, principalmente, quando se está diante de calamidades quer seja de ordem natural ou não. O importante é estar atento para ouvir e estender a mão diante do sofrimento.

As associações beneficentes têm um caminho a ser percorrido, contudo, é no esforço em prol da justiça ao desamparado que elas encontram a sua missão que não cessa, mas que se aperfeiçoa em forma de resposta à dor. O certo é que não se pode ficar em silêncio ou na passividade diante do sofrimento, o qual requer uma medida emergente e eficiente, a fim de que se possa minimizar seus efeitos, substituindo pela esperança.

## REFERÊNCIAS

DOMINGUES, Gleyds Silva; RUPPHENTAL NETO, Willibaldo. Para além da redoma: o sentido de uma teologia prática. In: SOUZA, Edilson Soares de; RUPPHENTAL NETO, Willibaldo. **Cuidando de vidas**: pesquisas nas áreas de teoria e prática do cuidado pastoral. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015.

FARRIS, James. Teologia Prática: identidade passada e atual. **Revista Ciência da Religião: História e Sociedade**. V.10, n.1, 2012, p. 84-112.

GUSSO, Antonio Renato; GUSSO, Sandra de Fátima Krüger. A Igreja Diaconal: um exemplo de cuidado eclesial com base em Atos 6.1-7. In: SOUZA, Edilson Soares de; RUPPHENTAL NETO, Willibaldo. **Cuidando de vidas**: pesquisas nas áreas de teoria e prática do cuidado pastoral. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015.

LIBÂNIO, João Batista. Apresentação. In: SCHENEIDER-HARPPRECHT, Cristoph; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia Prática**: no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

NORDSTOKKE, Kjell. Diaconia. In: SCHENEIDER-HARPPRECHT, Cristoph; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia Prática**: no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

SCHENEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. Introdução. In: SCHENEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia Prática**: no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

STOTT, John. **Mentalidade Cristã**: posicionamento do cristão em uma sociedade não cristã. São Paulo: ABEC, 1997.

VOLKMANN, Martin. Teologia Prática e o ministério da igreja. In: SCHENEIDER-HARPPRECHT, Cristoph; ZWETSCH, Roberto E. **Teologia Prática**: no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

## DESVENDANDO O REINO: UM ESTUDO SOBRE A PREGAÇÃO DAS PARÁBOLAS DE JESUS

*Guilherme Cardoso Ricardo Martins<sup>395</sup>*

**Resumo:** A Teologia Bíblica é uma disciplina primordial para a compreensão integral e contextualizada da Palavra de Deus. Sua abordagem proporciona relevância contínua na vida dos cristãos ao longo da história. No contexto neotestamentário, as Parábolas de Jesus constituem um grupo de ensinamentos breves, metafóricos e figurativos de profundo significado espiritual ao incorporar elementos cotidianos para ilustrar verdades espirituais sobre o Reino de Deus. O presente trabalho reflete sobre a pregação das parábolas de Jesus descritas nos Evangelhos. Apresenta-se como as parábolas eram pregadas por Jesus no contexto neotestamentário e como se deve-pregá-las na contemporaneidade. Investiga os discursos de Jesus por meio de parábolas, analisando seu conteúdo e impacto na sociedade neotestamentária e contemporânea. A partir de uma revisão bibliográfica, examina-se a maneira que as parábolas foram utilizadas por Jesus como ferramentas de ensino sobre o Reino de Deus e como elas influenciaram o público da época. Em seguida, serão investigadas as parábolas de Jesus ao longo da história da revelação bíblica. Por fim, analisa-se a pregação das parábolas de Jesus para o cristianismo no contexto brasileiro contemporâneo. Este trabalho visa contribuir com o estudo sobre a relevância da pregação das parábolas de Jesus, com o propósito de enaltecer o Reino de Deus.

**Palavras-chave:** Evangelhos; parábolas; teologia; hermenêutica; pregação; homilética.

### INTRODUÇÃO

A revelação bíblica é um tema central na teologia cristã, pois representa a forma pela qual Deus escolheu manifestar-se e comunicar-se com a humanidade. Ladd (2003, p. 38) afirma que “o propósito óbvio da Bíblia é contar a história a respeito de Deus e de seus atos na história para a salvação da humanidade”. Para Sproul (2017, p. 11), a teologia pode ser entendida como “tudo que Deus nos revelou na Escritura Sagrada”. Por sua vez, Champlin (2013, p. 396) a descreve como “o estudo da religião, que culmina em uma síntese ou filosofia da religião; além disso, uma pesquisa crítica da religião, especialmente da religião cristã”. Assim sendo, a teologia constitui uma reflexão racional sobre a natureza e a essência do Criador (Geisler, 2010).

Por meio das Escrituras Sagradas, os crentes têm acesso à vontade e ao caráter divino, encontrando orientação para a fé e a vida cristã. Seu objetivo é fundamentalmente sobre entender Deus como revelado por meio de Jesus Cristo.

---

<sup>395</sup> Especialista em Teologia do Novo Testamento Aplicada (FABAPAR). Membro da Adventist Theological Society (ATS). Pastor da Igreja Adventista do Sétimo Dia. E-mail: guilhermecrmartins@outlook.com

A revelação ocorreu nos eventos únicos da história redentora. Esses eventos foram acompanhados pela palavra de interpretação dada por Deus. A palavra, tanto falada quanto escrita, é em si mesma uma parte do evento total. A Bíblia é, ao mesmo tempo, o registro dessa história redentora e o produto final da interpretação da palavra. Constitui-se na explanação necessária e normativa do caráter de revelação dos atos reveladores de Deus, pois ela própria encontra-se incluída na revelação de Deus por intermédio do complexo ato-palavra que constitui a revelação (Ladd, 2003, p. 44-45).

A teologia se estabelece, de forma abrangente, com a existência humana pela autocomunicação divina na revelação bíblica. Especificamente, isso se manifesta na fé daqueles que, reconhecem e confessam essa revelação divina como realizada em benefício próprio. Dado a isso, a razão, entendida como a capacidade humana de perceber, conceituar e expressar, permite que todos, incluindo os crentes, participem ativamente do esforço teológico de compreender a revelação de Deus através das Escrituras Sagradas (Barth, 2007).

## **1Teologia Bíblica**

Enquanto disciplina, a Teologia tem sido discutida ao longo dos séculos sob diversas abordagens e definições. Essas discussões evoluíram amplamente em resposta à busca por entender o relacionamento entre o divino e o humano, devido à centralidade do Criador. As disciplinas teológicas englobam um vasto espectro de campos acadêmicos e práticos dedicados ao estudo da religião, suas doutrinas, práticas e contextos históricos.

A influência das disciplinas teológicas na formação e no aprofundamento da compreensão teológica é indiscutível, moldando a interpretação, o ensino e a aplicação das crenças religiosas de maneira significativa. A Teologia Bíblica “é aquele ramo da teologia exegética que lida com o processo da autorrevelação de Deus registrada na Bíblia” (Vos, 2010, p. 18). É uma disciplina central na compreensão, interpretação e aplicação da Bíblia Sagrada.

A Teologia Bíblica concentra-se em compreender as Escrituras como um conjunto unificado de revelações, composta de diferentes autores, contextos históricos e gêneros literários. De acordo com Miranda (2011, p. 12), a Bíblia é “a fonte teológica de maior relevância e a autoridade final dentro da tradição cristã”.

Dessa maneira, a Teologia Bíblica possui por objetivo compreender o desenvolvimento histórico e progressivo da revelação divina nas Escrituras de maneira unificada (Goldsworth, 2018). Essa disciplina proporciona sólido alicerce sobre entendimento heterogeneidade da interpretação bíblica, a maneira na qual os textos bíblicos

se inter-relacionam com os principais temas teológicos (VOS, 2010). Dessa forma, a teologia bíblica é essencial para se evitar leituras anacrônicas da Bíblia Sagrada e proporciona que a aplicação das Escrituras seja fidedigna ao contexto original (Carson, 2001).

## **2 Teologia do Novo Testamento**

A Teologia do Novo Testamento é uma disciplina especializada no estudo e na interpretação dos escritos neotestamentários. Tem por objetivo compreender e articular os principais temas no Novo Testamento, ressaltando os ensinamentos de Jesus e Sua história (Ladd, 2003). Um dos seus recursos presentes é o emprego da tipologia, onde eventos, personagens e instituições do Antigo Testamento são vistos como prefigurações de realidades no Novo Testamento (Clowney, 2021).

Além da investigação textual, a Teologia do Novo Testamento dedica-se a compreender o significado teológico dos escritos neotestamentários para a comunidade eclesial (Wright, 1997). Os princípios éticos derivados da Teologia do Novo Testamento são fundamentais para a formação moral dos cristãos contemporâneos (Hays, 1996). Um dos desafios contemporâneos é a integração da Teologia do Novo Testamento com outras disciplinas bíblicas e teológicas (Gorman, 2017).

## **3. Os evangelhos e as parábolas de Jesus**

Os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João são amplamente reconhecidos como as principais fontes sobre os ensinamentos de Jesus Cristo. Teologicamente, são vistos como inspirados pelo Espírito Santo e, portanto, são considerados uma revelação divina sobre Jesus Cristo. Eles apresentam Jesus como o Messias prometido no Antigo Testamento, o Filho de Deus, e o Salvador da humanidade (Morris, 2003). São considerados uma forma única de literatura, frequentemente descritos como biografias teológicas, as quais são fontes primárias para o estudo histórico de Jesus Cristo (Burrige, 2004).

As parábolas são narrativas curtas e didáticas que utilizam cenários e personagens cotidianos para ilustrar verdades espirituais profundas. São caracterizadas por sua simplicidade, brevidade e capacidade de provocar reflexão (Snodgrass, 2016).

Contando parábolas, Jesus desenhava quadros verbais que retratavam o mundo ao seu redor. Ensinando através das parábolas, ele descrevia aquilo que acontecia na vida real. Isto é, ele usava uma história tirada do cotidiano, para, através de um fato já aceito e conhecido, ensinar uma nova lição. Essa lição, na maior parte das

vezes, vinha no final da história e provocava um impacto que precisava de tempo para ser entendido e assimilado (Kistemaker, 1992, p. 15).

Além disso, as parábolas necessitam ser interpretadas com foco em seu ponto central de comparação, valorizando sua abordagem literária e estrutura narrativa. Da mesma forma, precisam ser compreendidas à luz do contexto histórico do primeiro século: as expectativas messiânicas, as práticas religiosas judaicas e as condições socioeconômicas da época (Blomberg, 2022; Jeremias, 1986). Elas podem ser classificadas em três grupos:

1) Inauguração do Reino: 14 parábolas que tratam de como o Reino de Deus foi implantado neste mundo; 2) Dimensão do Reino: outro grupo de 14 parábolas que tratam de como o ser humano pode entrar no Reino de Deus; 3) Consumação do Reino: mais 14 parábolas que tratam das coisas a respeito do Reino de Deus que ainda estão por vir (Kunz, 2021, p. 24).

Outro aspecto relevante é que as parábolas também ensinam lições espirituais profundas, frequentemente usando paradoxos e surpresas para desestabilizar expectativas e provocar reflexão. Kuruvilla (2013, p. 57, tradução nossa), destaca: “Alegorias, parábolas e fábulas morais são todos exemplos de declarações que apoiam tais mundos projetados. Ao contar uma história, um ponto é apresentado, um mundo é retratado”.<sup>396</sup> Sua eficiência está na acessibilidade da linguagem e na facilidade de memorização. “As parábolas de Jesus estão entre as mais conhecidas e mais influentes histórias da humanidade” (Snodgrass, 2016, p. 23). A simples estrutura narrativa e o uso de imagens familiares auxiliam os ouvintes a recordarem e refletirem sobre as lições ensinadas, tendo por objetivo principal o desvendamento sobre a realidade do Reino Celestial (Wright, 1994).

O objetivo imediato de uma parábola é ser algo bastante atraente e, ao ser atraente, ela redireciona a atenção e desarma o ouvinte. O objetivo final de uma parábola é despertar uma compreensão mais aprofundada, estimular a consciência e levar os ouvintes a uma ação. A razão principal por que as parábolas de Jesus são histórias com propósito é, como veremos, o fato de elas servirem como instrumentos proféticos, uma ferramenta de uso especial das pessoas que são portadoras de uma mensagem divina (Snodgrass, 2016, p. 34).

Na literatura neotestamentária, as parábolas de Jesus constituíam um elemento central de Seu ministério ao proporcionar uma mensagem que envolvesse os seus ouvintes e os direcionasse a reflexão sobre verdades espirituais (Dodd, 2010). Jesus foi capaz de transmitir conceitos espirituais profundos em uma linguagem acessível, envolvente, impactante e transformadora para os Seus ouvintes. É uma combinação de simplicidade

---

<sup>396</sup> "Allegories, parables, and moral fables are all examples of utterances supporting such projected worlds. By the telling of a tale, a point is made, a world is portrayed".



aliado a profundidade, relacionando as experiências cotidianas e familiares ao Seu público para comunicar os valores do Reino de Deus (Blomberg, 2022).

As parábolas de Jesus têm sido interpretadas em três diferentes perspectivas: “1) Há os que procuram e esperam apenas traçar uma correspondência muito geral entre o sinal e a coisa significada; 2) Outros descem aos mínimos detalhes, na sua compreensão; e 3) Outros, ainda, tomam uma posição média e conciliadora” (Kunz, 2021, p. 29). Diante disso, é essencial abordar as parábolas com uma metodologia que respeite toda a sua profundidade e complexidade. Elas não apenas comunicam verdades espirituais, mas também são poderosos instrumentos de transformação. Por meio de sua narrativa, as parábolas oferecem múltiplas camadas de significado, convidando os leitores a uma reflexão profunda que vai além de uma simples interpretação (Crossan, 1973; Scott, 1989).

#### **4 A pregação das parábolas de Jesus**

As parábolas de Jesus comunicam verdades teológicas fundamentais sobre o Reino de Deus, como sua natureza inclusiva, seu crescimento misterioso e seu chamado à responsabilidade e ao serviço. A parábola do Fariseu e do Publicano (Lucas 18:9-14), por exemplo, contrasta a arrogância religiosa com a humildade sincera, ensinando sobre a verdadeira natureza da justificação diante de Deus. Comunicam verdades teológicas fundamentais sobre o Reino de Deus (Snodgrass, 2016; Blomberg, 2022).

Já a parábola do Semeador (Mateus 13:1-23) revela como a mensagem do Reino é recebida de maneiras diferentes por diferentes pessoas, destacando a soberania de Deus e a responsabilidade humana na recepção da Palavra. As parábolas são vistas também como instrumentos de revelação progressiva do Reino de Deus. Descrevem sobre a natureza e a dinâmica do Reino, se valendo de metáforas e alegorias para comunicar sua presença oculta e seu crescimento inevitável. Por sua vez, a parábola do Grão de Mostarda (Marcos 4:30-32) ilustra como o Reino de Deus começa pequeno, mas cresce até se tornar uma grande realidade (Snodgrass, 2016; Blomberg, 2022).

A pregação das parábolas de Jesus precisa dialogar com essas ênfases, ao mesmo tempo em que proporciona uma interpretação teológica rica e profunda dos escritos neotestamentários (Blomberg, 2019). Sobre o papel da pregação, Olyott (2008, p. 149) declara que:

A pregação é o meio que Deus usa para vivificar os mortos e edificar os vivos. Se cremos nisso, não ousaremos nos aproximar da pregação de qualquer outra maneira, exceto com um espírito de oração, seriedade e estudo. Nosso dom de pregação vem de Deus; o desenvolvimento desse dom é nossa responsabilidade.

As parábolas de Jesus utilizam situações cotidianas e imagens familiares para comunicar verdades espirituais e teológicas profundas (Blomberg, 2019). Essa característica torna as parábolas adequadas para a pregação em um contexto culturalmente diverso como o brasileiro, onde diferentes grupos podem se identificar com as narrativas e extrair delas significados relevantes. Robinson (2002, p. 22) define a pregação expositiva nos seguintes termos:

A pregação expositiva é a comunicação de um conceito bíblico, derivado de, e transmitido através de um estudo histórico, gramatical e literário de uma passagem em seu contexto, que o Espírito Santo primeiramente aplica à personalidade e experiência do pregador, e depois, através dele, a seus ouvintes.

No contexto brasileiro, onde questões de ética e moralidade são frequentemente debatidas, as parábolas de Jesus oferecem uma base sólida para a reflexão e a transformação pessoal e comunitária, e convidam os ouvintes a participar no Reino de Deus (Keener, 2017; Lopes, 2008).

O Brasil é um país marcado por uma grande diversidade cultural e religiosa: “Numa sociedade pluralista, como a nossa, as opiniões, as convicções, as profissões de fé, exprimem-se e publicam-se livremente” (Ricouer, 1997, p. 176). A miscigenação e o pluralismo concebem um ambiente desafiador para a pregação das parábolas de Jesus, requerendo sensibilidade cultural e contextualização teológica (Blomberg, 2019). Nesse sentido, Corrêa (2008, p. 149) destaca que: “A religiosidade por ser uma manifestação cultural de natureza imaterial é considerada como patrimônio cultural. Ela diz respeito à identidade de grupos formadores da sociedade brasileira, objetivada por meio de diferentes formas de expressão”.

Contextualizando as mensagens de Jesus para o cenário brasileiro, os expositores das parábolas de Jesus comunicam o Reino de Deus de maneira acessível, memorável e impactante, promovendo transformação pessoal e comunitária. À medida que os pregadores adaptam essas histórias atemporais ao contexto contemporâneo, utilizando os meios de comunicação e abordando questões contemporâneas, as parábolas de Jesus continuam a ser um elemento vital e transformador da proclamação cristã (Long, 2005; Lohfink, 2012).

Com a ascensão da mídia digital, esta também influenciou a maneira como as parábolas de Jesus são pregadas e aplicadas às questões contemporâneas. Ao se utilizar de

plataformas digitais para adequar as novas tendências comunicacionais, favorece a compreensão das parábolas de Jesus e aplicação diante das questões contemporâneas as novas gerações (Campbell; Tsuria, 2022; Schmit, 2009).

A abordagem narrativa na pregação valoriza a capacidade das parábolas de contar histórias que envolvem os ouvintes emocionalmente e intelectualmente. A utilização de técnicas de *storytelling* e da pregação narrativa pode contribuir para tornar as parábolas mais vivas e relevantes para o público brasileiro, que possui uma rica tradição oral e cultural de contar histórias (Miller, 2006; Marinho, 2008).

### **Conclusão**

Como fontes primárias, os Evangelhos são centrais para a teologia cristã, oferecendo uma visão singular e valiosa da mensagem de Jesus e de Sua missão. Em suma, os ensinamentos de Jesus são um elemento central nos Evangelhos. Costumeiramente utilizava as parábolas, histórias ilustrativas, para transmitir seus ensinamentos de maneira clara e acessível, convidando Seus ouvintes a uma resposta ativa e vívida. Jesus usou exemplos do cotidiano para ilustrar os princípios mais profundos do Reino de Deus.

As parábolas são narrativas acompanhadas que transmitem lições espirituais e éticas, e são uma parte significativa do ensino de Jesus registrado nos Evangelhos. As parábolas cumpriram um papel crucial no ministério de Jesus, permitindo-lhe ensinar verdades complexas de forma simples e compreensíveis para as pessoas comuns. Seu propósito principal era transmitir lições espirituais e éticas, usando situações e personagens comuns do cotidiano das pessoas do primeiro século.

Ao fazer isso, Jesus conseguiu captar a atenção de seu público, que se identificava com as histórias contadas, e, ao mesmo tempo, desafiava-os a refletir sobre questões mais profundas. Embora as parábolas de Jesus tenham sido proferidas há quase dois milênios, sua mensagem continua sendo relevante nos dias de hoje. Ao compreender a natureza das parábolas e seu impacto na audiência, os pregadores podem aproveitar esses recursos valiosos para compartilhar a mensagem do evangelho de maneira eficaz, inspirada e transformadora.

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.
- BLOMBERG, Craig L. **Interpretando as Parábolas**. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- BLOMBERG, Craig L. **Pregando as parábolas: da interpretação responsável à proclamação poderosa**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- BURRIDGE, Richard A. **What are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography**. Waco: Baylor University Press, 2004.
- CAMPBELL, Heidi; TSURIA, Ruth. **Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds**. New York, Routledge, 2022.
- CARSON, D. A. **Os Perigos da Interpretação Bíblica: a exegese e suas falácias**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2013.
- CLOWNEY, Edmund. **Pregando Cristo em toda a Escritura**. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- CORRÊA, Rosa Lydíia Teixeira. **Cultura e Diversidade**. Curitiba: IBPEX, 2008.
- CROSSAN, John Dominic. **In Parables: The Challenge of the Historical Jesus**. New York: Harper & Row, 1973.
- DODD, Charles H. **As Parábolas do Reino**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- GEISLER, Norman Leo. **Teologia Sistemática: Introdução à Teologia**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- GOLDSWORTHY, Graeme. **Introdução à Teologia Bíblica: o Desenvolvimento do Evangelho em toda a Escritura**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- GORMAN, Michael J. **Introdução a Exegese Bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- HAYS, Richard B. **The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creationa Contemporary Introduction to New Testament Ethic**. San Francisco: HarperOne, 1996.
- JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1986.
- KEENER, Craig. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- KISTEMAKER, Simon J. **As Parábolas de Jesus**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

KUNZ, Claiton André. **As Parábolas de Jesus e seu Ensino sobre o Reino de Deus**. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2021.

KURUVILLA, Abraham. **A Manual for Preaching: The Journey from Text to Sermon**. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LOHFINK, Gerhard. **A Igreja que Jesus Queria: Dimensão Comunitária da fé Cristã**. São Paulo: Academia Cristã, 2012.

LONG, Thomas G. **The Witness of Preaching**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

LOPES, Hernandes Dias. **Pregação Expositiva: sua Importância para o Crescimento da Igreja**. São Paulo: Hagnos, 2008.

MARINHO, Robson Moura. **A Arte de Pregar: 2. ed. Revisada e Ampliada**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

MILLER, Calvin. **Preaching: The Art of Narrative Exposition**. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

MIRANDA, Valtair Afonso. **Fundamentos da Teologia Bíblica**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MORRIS, Leon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

OLYOTT, Stuart. **Pregação Pura e Simples**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2008.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1997.

ROBINSON, Haddon W. **Pregação Expositiva: o Desenvolvimento e a Entrega de Sermões Expositivos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2002.

SCHMITT, Clayton J. **Sent and Gathered: A Worship Manual for the Missional Church**. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SCOTT, Bernard Brandon. **Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

SNODGRASS, Klyne. **Compreendendo Todas As Parábolas de Jesus: Guia Completo**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

SPROUL, Robert Charles. **Somos todos Teólogos: uma Introdução à Teologia Sistemática**. São José dos Campos: Fiel Editora, 2017.

VOS, Geerhardus. **Teologia bíblica: Antigo e Novo Testamentos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WRIGHT, N. T. **Jesus and the Victory of God**. Minneapolis, Fortress Press, 1997.

## A ESCOLA BÍBLICA DOMINICAL DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS DO MINISTÉRIO DE MADUREIRA

*José Batista de Oliveira\**

**Resumo:** A Escola Bíblica Dominical é essencial para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira. A presente pesquisa ocupa-se em expor como a Escola Bíblica Dominical, por meio da revista Betel Dominical, publicada pela Editora Betel, contribuiu para o fortalecimento desta identidade. A metodologia adotada caracteriza-se como pesquisa bibliográfica qualitativa, com o emprego de fontes, ou seja, as revistas publicadas pela Editora Betel, delimitando o período de 1991 a 1993. O conjunto de análise textual apresenta respostas ao questionamento central da pesquisa, que é compreender como a Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira contribuiu para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja. Os resultados da pesquisa mostraram como se deu essa contribuição. A Escola Bíblica Dominical dessa igreja é uma instituição de ensino religioso em atividade contínua e permanente. Por serem voltados para a educação cristã, os temas abordados contribuem para o fortalecimento da identidade religiosa. A análise dos temas tratados nas revistas Betel Dominical mostra que os objetivos das lições dessa revista estavam alinhados com a finalidade formativa. Os resultados da pesquisa indicam que os temas estudados na revista Betel Dominical estão relacionados à vida diária dos membros dessa denominação religiosa.

**Palavras-chave:** Escola Bíblica Dominical; fortalecimento; identidade.

### INTRODUÇÃO

Trata-se de investigar como a Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira contribuiu para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja. Nesse sentido, interessa-nos responder também às questões correlatas, a saber: quando a Escola Bíblica Dominical foi implantada nessa instituição religiosa; o que levou a Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira a fundar a Editora Betel e publicar a Revista Betel Dominical, destacando os principais acontecimentos relacionados a esse fato; e quais os temas abordados nas revistas Betel Dominical, no período de 1991 a 1993, que contribuiu para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja.

Nesse contexto, dois meses após a fundação da Igreja Assembleia de Deus, que inicialmente se chamava Missão da Fé Apostólica, seus fundadores Daniel Berg e Gunnar Vingren, realizaram a primeira aula de Escola Bíblica Dominical (Araújo, 2014, p. 137). A implantação da Escola Bíblica Dominical na Igreja Assembleia de Deus teve impactos no

---

\* Doutor em Ciências da Religião na PUC GOIÁS, josebatistaovp@gmail.com

fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja. As revistas utilizadas por essa escola são e continuam sendo destinadas ao ensino de adultos, jovens, adolescentes e crianças e os temas bíblicos ensinados estão relacionados às crenças religiosas dos membros dessa igreja (Oliveira, 2023, p. 45-46).

Vale ressaltar que a Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira era ligada à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB e utilizava em suas escolas bíblicas a revista publicada pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD. Em 1989, por causa de divergências estatutárias, essa igreja foi desligada da CGADB (Daniel, 2004, p. 525), o que conduziu a fundar a Editora Betel, que passaria a publicar a revista Betel Dominical.

Nesse sentido, o Bispo Samuel Ferreira, Presidente Executivo da Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira - CONAMAD, ao comentar sobre a importância da revista Betel Dominical para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja, declarou: “dessa forma, todos os alunos da Escola Bíblica Dominical, professores e obreiros da atualidade agora também podem desfrutar dos ensinamentos extraídos da Palavra de Deus que forjaram toda uma geração de cristãos” (Coleção Betel Dominical, 2019, p. 8). Vejamos, no tópico a seguir, como foi implantada a Escola Bíblica Dominical na Igreja Assembleia de Deus do Brasil.

## **1 INÍCIO DA ESCOLA BÍBLICA DOMINICAL NA IGREJA ASSEMBLEIAS DE DEUS**

O presente tópico apresenta, ainda que de forma resumida, o período inicial da Escola Bíblica Dominical na Igreja Assembleia de Deus do Brasil e a participação dos fundadores dessa igreja, Daniel Berg e Gunnar Vingren nesse processo, que a criaram logo após a fundação dessa instituição religiosa.

Dois meses após a fundação da Assembleia de Deus de Belém (Missão da Fé Apostólica), no mês de agosto de 1911, foi realizada a primeira aula de Escola Dominical, na residência de José Batista Carvalho, na Av. São Jerônimo, em Belém/PA (Araújo, 2014, p. 137). Ao comentar sobre a Escola Bíblica Dominical na Igreja Assembleia de Deus, Alencar (2019, p. 111) declara: “Desde seu nascimento, existe a *Escola Bíblica Dominical – EBD*”.

Quanto a participação do missionário sueco Gunnar Vingren, fundador da Assembleia de Deus no Brasil, na fundação da Escola Bíblica Dominical, constata-se que

antes de iniciar a obra missionária no Brasil, já havia adquirido experiência na área do ensino religioso em seu país de origem, nesse sentido, Vingren declara: “Aos 18 anos fui batizado nas águas. Isto aconteceu numa igreja batista em Wraka, Smaland, Suécia, no mês de março ou abril de 1897. Nesse mesmo ano tornei-me sucessor de meu pai no trabalho da Escola Dominical” (Vingren, 2007, p. 20).

Ainda sobre seus conhecimentos teológicos Gunnar Vingren declara: “No fim de setembro de 1904, fui para Chicago, a fim de começar um curso de quatro anos no seminário teológico sueco dos batistas” (Vingren, 2007, p. 24). Vale a pena ressaltar que, a Igreja Filadélfia de Estocolmo, Suécia, liderada por Lewi Pethus, dava suporte ao missionário Gunnar Vingren em sua obra missionária no Brasil e, que dois anos depois dessa igreja ter sido excluída da União Batista Sueca, veio a tornar-se a primeira igreja pentecostal do país, abrindo a sua própria escola bíblica (Araújo, 2015, p. 282).

Assim, o sistema de ensino religioso, por meio de Escola Bíblica, implantado na Igreja Assembleia de Deus do Brasil, foi inspirado no modelo adotado pelos pentecostais suecos. Segundo Araújo (2015, p. 282) “Todos os missionários e missionárias suecos enviados ao Brasil, começando por Samuel Nyström em 1916, tiveram que passar por uma escola bíblica na Suécia”.

Nesse contexto, no ano de 1919, o Jornal Boa Semente, criado por Gunnar Vingren, publicou o suplemento ‘Estudos Dominicais’. Estas foram as primeiras lições impressas. Elas foram publicadas em forma de suplemento dentro do jornal, no formato de esboços, abordando um tema para o período de três meses (Araújo; Ribeiro, 2008, Citado Por Lima, p. 37)

Vale destacar que, no Brasil, as escolas bíblicas eram, também, a base para a fundação de novas igrejas, como ocorreu no Rio de Janeiro, onde um grupo de fiéis iniciou uma escola bíblica na casa da família Brito e, depois, naquele mesmo lugar, fundaram uma Igreja Assembleia de Deus (Conde, 2017 *apud* Oliveira, 2023, p. 46).

## **2 FUNDAÇÃO DA EDITORA BETEL**

A Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, fundadora da Editora Betel, responsável pela publicação da revista Betel Dominical, foi fundada pelo Pastor Paulo Leivas Macalão, no bairro de Madureira/RJ. Essa igreja era filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB, até ser desligada dessa Convenção em 1989.



Nesse sentido, segundo Araújo (2015 *apud* Oliveira, 2023, p. 118), em 5 de setembro de 1989, após conflitos estatutários e disputas por territórios entre as Assembleias de Deus do Ministério de Madureira e a CGADB, o Ministério de Madureira e suas respectivas convenções foram desligados da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil.

Vale destacar que, no período em que a Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira foi filiada à CGADB, as revistas utilizadas na escola bíblica dominical dessa igreja eram publicadas pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, editora oficial da CGADB.

Após seu desligamento da CGADB, a Igreja Assembleia de Deus, do Ministério de Madureira, por meio de sua Convenção Geral CONAMAD, fundou, em 1º de maio de 1991, a Editora Betel que passou a publicar a revista Betel Dominical, utilizada em todas as escolas bíblicas dominicais dessa denominação religiosa.

Segundo Manoel Ferreira, Bispo Primaz Mundial e presidente vitalício da Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira - CONAMAD, o objetivo da fundação da Editora Betel foi “propagar o Evangelho e servir o nosso segmento dentro dos nossos princípios doutrinários e da nossa Convenção Nacional” (Ferreira, 2020, p. 136).

Vale a pena ressaltar que, no período de 1991 a 1993, foram publicadas somente revistas para os alunos da Escola Bíblica Dominical, após esse período foram publicadas revistas para os professores com auxílios pedagógicos suplementares. Nesse período foram publicadas 9 revistas, contendo 117 lições com temas que motivam e conduzem à reflexão bíblica.

Nota-se que, os comentaristas das revistas Betel Dominical, publicadas pela Editora Betel, são Bispos e Pastores dessa denominação religiosa, e os temas abordados, como veremos a seguir, estão relacionados às doutrinas bíblicas que fundamentam às crenças religiosas dos fiéis dessa igreja.

### **3 TEMAS ABORDADOS NAS REVISTAS BETEL DOMINICAL**

A literatura utilizada na Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira é a revista Betel Dominical, publicada trimestralmente pela Editora Betel. Assim, a cada trimestre a revista Betel Dominical aborda um tema específico, fundamentado nas Escrituras Sagradas.

Por conseguinte, a Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, é uma instituição de ensino religioso permanente. Capta-se que nas escolas bíblicas dominicais, os fiéis dessa igreja estudam temas bíblicos relacionados às suas crenças religiosas.

Nesse contexto, no período de 1991 a 1993, a Editora Betel publicou a revista Betel Dominical com temas relacionados a sua confissão religiosa. A primeira revista Betel Dominical foi publicada no 4º trimestre de 1991, o comentarista dessa revista foi o Bispo Primaz Mundial Manoel Ferreira, que discorreu sobre o tema “Estudo sobre o Espírito Santo”, este assunto está relacionado às crenças pentecostais dos fiéis assembleianos.

Na primeira revista Betel Dominical, publicada pela Editora Betel, foram abordados os subtemas: A Personalidade do Espírito Santo; A Divindade do Espírito Santo; O Espírito Santo – O Deus que fala; O Espírito Santo entre os incrédulos; Transformados pelo Espírito Santo; Resgatados pelo Espírito Santo; Habitados pelo Espírito Santo; O Espírito Santo na vida do crente; O Espírito Santo antes do pentecoste; A Promessa do batismo no Espírito Santo; Exigências – Batismo no Espírito Santo; O Batismo com o Espírito Santo e o falar em línguas estranhas (Coleção Betel Dominical, 2019, p. 15).

No ano de 1992, os comentaristas das revistas Betel Dominical abordaram os temas: Antigo Testamento VI (1º Trimestre); Teologia Sistemática VIII (2º Trimestre); Novo Testamento I (3º Trimestre) e Aconselhamento Cristão (4º Trimestre). No ano de 1993 foram estudados os temas: O Livro de Atos (1º Trimestre); Tipologia: Os mistérios de Deus revelados (2º Trimestre); Bíblia: Constituição espiritual da igreja (3º Trimestre) e Família: Instituição divina para o bem-estar da sociedade (Coleção Betel Dominical, 2019, p. 305; 363; 421).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir do exame dos temas das revistas Betel Dominical, da Editora Betel, da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, publicadas no período de 1991 a 1993, pode-se declarar que a Escola Bíblica Dominical dessa instituição religiosa contribuiu para o fortalecimento da identidade religiosa dos fiéis dessa igreja.

Constata-se que a experiência de Gunnar Vingren, fundador da Igreja Assembleia de Deus no Brasil, com Escola Bíblica em seu país de origem, Suécia, também colaborou ativamente para a implantação das Escolas Bíblicas Dominicais nessa igreja. Já, a ruptura da

Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira com a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB, a motivou a fundar a Editora Betel e publicar a revista Betel Dominical, utilizada na Escola Bíblica Dominical.

Nesse contexto, a revistas Betel Dominical, de publicação trimestral, aborda temas relacionados a crença religiosa dos fiéis da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, com fundamento nas Escrituras Sagradas. A Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, é uma instituição de ensino religioso permanente, onde seus fiéis estudam as doutrinas bíblicas que fortalecem sua identidade religiosa.

A Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira oferece a oportunidade àqueles que se dedicam ao ensino religioso de exercerem as funções de professores e comentaristas de revistas. Vale ressaltar que muitos professores de Escola Bíblica Dominical já possuem experiências na área do ensino, por serem professores de escolas públicas e particulares. O trabalho na Escola Bíblica Dominical é voluntário, isto é, sem custos para a igreja.

A Escola Bíblica Dominical da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira é reconhecida pelos fiéis dessa igreja como “o melhor curso teológico”, por ser permanente e proporcionar aos membros dessa instituição religiosa estudos que fortalecem sua fé e identidade religiosa.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleia de Deus – 1911 a 2011**. 2ª edição ampliada. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.

ARAÚJO, Isael de. **100 acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.

COLEÇÃO BETEL DOMINICAL. *Volume I, 1991-1993*. Rio de Janeiro: Editora Betel, 2019.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

FERREIRA, Manoel. **Bispo Manoel Ferreira: Vida, ministério, legado**. Rio de Janeiro: Editora Betel, 2020.

LIMA, Maria José Costa. **Escola Bíblica Dominical no PECC: Um projeto de aperfeiçoamento da educação cristã na IEADAM**. 185 f. *Tese (Doutorado em Teologia)* Faculdades EST, São Leopoldo, 2020.

OLIVEIRA, José Batista de. **A Igreja Assembleia de Deus na construção de Brasília (1956-2018)**. 2023. 210 f. *Tese (Doutorado em Ciências da Religião)* - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023.

VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro Gunnar Vingren**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2007.

## A CATEQUESE VISTA PELA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: A TECNOLOGIA EM DIÁLOGO COM A FÉ

*Kedma Aparecida Alves Soares*<sup>\*397</sup>

**Resumo:** A formação catequética é um período essencial de aprendizado e integração para aqueles que buscam compreender e abraçar a fé cristã. Atualmente, essa formação está entrelaçada com uma sociedade em evolução, exigindo adaptações nas interações culturais, familiares, educacionais e tecnológicas. A comunicação proposta visa harmonizar a formação catequética com as dinâmicas da sociedade moderna, empregando a Inteligência Artificial (IA) para expandir a fé e fomentar uma comunicação mais humanizada e consciente. Por meio de uma metodologia reflexiva e crítica, o formador catequético guiará os iniciantes cristãos no uso ético dos meios de comunicação e da IA inspirando-se na prática comunicativa do início do cristianismo e adaptando-a aos desafios atuais. Espera-se que a formação produza catequizandos aptos a compreender e aplicar a fé de forma criativa e crítica, utilizando a tecnologia para reforçar sua espiritualidade e contribuir para uma sociedade mais conectada e humanizadora. O catequista, através da formação, pode questionar e demonstrar aos catequizandos o conhecimento nas esferas religiosa e tecnológica, incentivando o uso prudente e conectado, transformando habilidades em criatividade e pensamento crítico. Questões como “Como podemos comunicar a mensagem de Deus recontando a história cristã com significado?” e “Como podemos melhor cuidar do ser humano envolvido com a IA?” são centrais. Através da fé, busca-se refletir sobre o valor da criação e das coisas criadas para promover uma conexão mais humanizadora com o planeta. Na educação da fé, exemplos práticos, histórias pessoais e linguagem acessível são utilizados para tornar o conteúdo mais cativante e compreensível para os catequizandos, tanto no aspecto humano quanto técnico.

**Palavras-chave:** catequese; comunicação; inteligência

### INTRODUÇÃO

A formação catequética é um período essencial de aprendizado e integração para aqueles que buscam compreender e abraçar a fé cristã. Atualmente, essa formação está entrelaçada com uma sociedade em evolução, exigindo adaptações nas interações culturais, familiares, educacionais e tecnológicas. Mas voltando para a catequese, tradicionalmente, é o processo de ensino dos fundamentos da fé cristã, geralmente realizada por meio de instruções, celebrações e práticas comunitárias.

---

\*Doutorado em andamento pela PUCPR em Teologia e Sociedade e Mestra em Teologia e Evangelização pela PUCPR. Pós *Latu Sensu* em Teologia NT, Ciência da Religião, Gestão administrativa e Metodologia do Ensino Superior e graduação em Letras. Atua na coordenação Diocesana de catequese de Cornélio Procópio - PR. E-mail: kedmasoares@hotmail.com

No entanto, a era digital e a emergência da “inteligência artificial” (IA) têm proporcionado novas possibilidades e desafios para a catequese. Neste artigo demonstro que a IA pode ser integrada na catequese e oferece novas perspectivas para a educação cristã. Este é um tema interessante que une tecnologia moderna com práticas religiosas tradicionais, ou seja, na linguagem bíblica, um comunicado sobre Deus, o antigo e o novo se unem.

## **1 A IA EM DIÁLOGO COM A CATEQUESE**

A comunicação proposta visa harmonizar a formação catequética com as dinâmicas da sociedade moderna, empregando a IA para expandir a fé e fomentar uma comunicação mais humanizada e consciente. Logo a seguir vamos entender o que vem ser a IA em visibilidade na fé, em exemplos, como assistentes virtuais que respondem a perguntas sobre a fé, fornece informações sobre as escrituras e ajuda na resolução de dúvidas. É apoio para todos que possuem o acesso.

Segundo Dionizio (2020, p.181) relatou no livro “Sociologia da Religião”: juntamente com outros autores e o seu subtítulo é a Espiritualidade e religião no ciberespaço, ela referiu o seguinte, “observamos um paradoxo: ao mesmo tempo que o ciberespaço facilita o acesso dos indivíduos ao conteúdo religioso, o relativiza, o confronta e lhe oferece outras opções”.

Os aplicativos utilizam IA para personalizar o aprendizado de acordo com o nível de conhecimento e as necessidades de cada catequizando. A própria IA pode analisar dados de participação e progresso, que ajuda os catequistas a identificarem as áreas que necessitam de mais atenção no aprendizado dos catequizandos. Além disso, pode utilizar recursos recreativos, como perguntas e respostas, ilustrações, características, símbolos etc.

## **2 A COMPREENSÃO DO PASSADO E O PRESENTE**

Por meio da metodologia reflexiva e crítica, o catequista pode guiar os iniciantes cristãos no uso ético dos meios de comunicação e da IA inspirando-se na prática comunicativa do início do cristianismo e adaptando-a aos desafios atuais. O acesso das ferramentas de IA pode tornar a catequese mais acessível para as pessoas com deficiência ou que vivem em áreas remotas. As ferramentas interativas e multimídia podem tornar o aprendizado mais envolvente e interessante para as crianças e jovens.

Os catequistas, por sua vez, podem economizar tempo ao utilizar assistentes virtuais para tarefas repetitivas, permitindo que se concentrem em atividades mais significativas.

Aqui, onde atuo, tivemos bons resultados pelo uso das ferramentas interativas, na época da COVID, que facilitou muito o nosso trabalho. Além do que os catequizandos viam e seguiam livremente no celular.

Espera-se que a formação torne os catequizandos aptos a compreender e aplicar a fé de forma criativa e crítica, utilizando a tecnologia para reforçar sua espiritualidade e contribuir para uma sociedade mais conectada e humanizada. Todos podem ter acesso tanto no público ou privado, quanto aos conteúdos ensinados, que sejam teologicamente corretos e alinhados com os três pilares da Igreja: Sagrada Escritura, Sagrada Tradição e Magistério.

### **3 O HUMANO E A MÁQUINA EM DIÁLOGO**

O catequista, através da formação, pode questionar e demonstrar aos catequizandos o conhecimento nas esferas religiosa e tecnológica, incentivando o uso prudente da conexão, transformando habilidades em criatividade e pensamento crítico. Simondon (1969) ilustrou em sua obra os modos relacionais entre os humanos e a tecnologia, problematizando as categorias de divindade e máquina. E o exemplo desta magnitude é o filme “Uma Odisseia no Espaço (de 1968)”. Onde o homem conversa com a máquina.

Simondon (1969) tratava do conceito de tecnofobia (grego - *téchne*) que tem habilidade de se realizar um ofício e *Phobia* (grego - medo) segundo o qual os objetos e os instrumentos tecnológicos se configuram de duas formas no imaginário humano: uma junção, a reunião material em forma de um objeto inanimado e uma ameaça para a humanidade.

A IA tem riscos? Sim, o risco pode gerar a dependência excessiva de ferramentas tecnológicas, negligenciando o aspecto comunitário e pessoal da catequese. Questões “Como podemos comunicar a mensagem de Deus recontando a história cristã com significado?” e “Como podemos melhor cuidar do ser humano envolvido com a IA?” Estas questões são centrais. Segundo Coppi (2024), os algoritmos desempenham papel pertinente na IA com capacidade de analisar grandes volumes de dados e detectar semelhanças que podem passar despercebidas aos nossos olhos.

O uso da IA envolve a coleta e análise de dados pessoais, o que levanta preocupações sobre a privacidade e a segurança das informações dos catequizandos. A dependência excessiva de tecnologias pode desumanizar o processo catequético, que tradicionalmente é muito pessoal e comunitário.

O Papa Francisco (2013) tem uma grande contribuição neste processo com relação à *Evangelium Gadium*, que referiu “[...] prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças [...] enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar”: “Dai-lhes vós mesmos de comer” [...] Francisco (2013, n. 49). Este convite do Papa Francisco é a mensagem que continua a ecoar nos encontros catequéticos, com a fala, o canto, a reflexão, a mensagem que se torna pão da palavra e missão em nossas realidades da comunidade.

#### **4 RECRIAR O CRIADO**

A relação entre tecnologia e fé é complexa, e tem constante evolução. No futuro, a IA pode se tornar uma ferramenta ainda mais integrada na catequese, com potencial para transformar a forma como ensinamos e aprendemos sobre a fé. No entanto, é crucial abordar essa integração com uma visão crítica, garantindo que a tecnologia sirva para fortalecer, e não substituir, os aspectos humanos e espirituais da catequese.

Garantir que as respostas e materiais fornecidos pela IA sejam teologicamente corretos é essencial para manter a integridade da educação religiosa. Através da fé, busca-se refletir sobre o valor da criação e das coisas criadas para promover uma conexão mais humanizadora com o planeta. Desta forma pode desenvolver a prática de uma Igreja em saída, que segundo a Dionísio (2020) parafraseou: uma nova saída missionária: “[...] as estradas digitais são um campo essencial na nova ‘saída’ missionária [...]” Francisco (2013, n. 20).

Na educação da fé, com exemplos práticos, histórias pessoais e linguagem acessível são utilizados para tornar o conteúdo mais cativante e compreensível aos catequizandos, tanto no aspecto humano quanto técnico. Exemplos disso são as nossas paróquias e comunidades: que pode implementar tecnologias tanto dentro e além muros catequéticos, pela PASCUM, gravações, imagem, símbolos da mensagem do Evangelho.

A inteligência artificial oferece inúmeras oportunidades para enriquecer a catequese, tornando-a mais acessível, personalizada e envolvente. No entanto, é essencial equilibrar a inovação tecnológica com as tradições e valores da fé, garantindo que a IA seja uma aliada no processo de ensino cristão, sem comprometer a essência da experiência catequética.



O diálogo contínuo entre tecnologia e fé será fundamental para navegar este novo território de forma ética e eficaz. Na educação da fé, exemplos práticos, histórias pessoais e linguagem acessível, uma vez utilizados vão se tornar o conteúdo mais cativante e compreensível aos catequizandos, tanto no aspecto humano quanto técnico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A IA também pode contribuir na catequese e na família pelo conteúdo mais efetivo é compreensivo e avançar por etapas importantes de autonomia intelectual. Sem perder o referencial do passado, que serviu de alicerce tanto no pensamento, construção e superação das dificuldades, às vezes encontradas no passado da educação da fé, hoje pode ser um retrato atual e preciso.

## REFERÊNCIAS

ALGORITMICOS. Disponível em:

<https://humanas.blog.scielo.org/blog/2024/07/01/estrategias-pedagogicas-podem-minimizar-os-impactos-negativos-dos-algoritmos-no-processo-de-aprendizagem/>. Acesso em: 03 jul. 2024.

DIONÍSIO, Mayara Joice. **Espiritualidade e religião no ciberespaço**. Disponível em: <https://italo.grupoa.education/plataforma/course/1292016/content/15713440>. Acesso em: 03 jul de 2024.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.

SIMONDON, G. ***Du mode d'existence des objets techniques***. Paris: Aubier, 1969.

## EDUCAR A CONSCIÊNCIA. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS PARA A FORMAÇÃO PRESBITERAL

*Rafael Henrique da Costa\**

**Resumo:** Esta pesquisa aborda a importância da educação da consciência para a formação presbiteral, destacando as perspectivas teológicas fundamentais para esse processo. Em um mundo marcado por rápidas mudanças e desafios éticos cada vez mais complexos, a educação da consciência torna-se uma necessidade, principalmente no processo formativo presbiteral, pois os presbíteros são chamados a serem formadores de discípulos missionários, capacitando os leigos para assumirem responsabilidades eclesiais. Porém, a instabilidade das vocações no período formativo tem sido um grande desafio o que pode ser atribuído a uma série de fatores, como crises de identidade, pressões externas e desafios pessoais. Nesse contexto, a educação da consciência desempenha um papel essencial, oferecendo aos seminaristas os recursos necessários para enfrentar os desafios e discernir com clareza o chamado de Deus em suas vidas. A contribuição da teologia moral e do magistério do Papa Francisco pode fornecer orientações e inspiração para ajudar os seminaristas a cultivarem uma consciência sólida e firme em sua trajetória vocacional, formando assim, uma consciência correta de si e do seu propósito de vida desde o início do processo formativo, construindo assim a identidade pessoal. Para investigar essa temática, será utilizada uma metodologia qualitativa, com base em revisão bibliográfica e análise documental do magistério da Igreja e escritos teológicos relevantes. A espiritualidade desempenha um papel fundamental na educação da consciência na formação presbiteral, proporcionando uma base sólida para o desenvolvimento moral e ético dos futuros líderes religiosos. Através da intimidade com Deus, do discernimento espiritual, da mística e do compromisso social, os seminaristas são capacitados a cultivar uma consciência informada pela fé e comprometida com os valores do Evangelho.

**Palavras-chave:** educação da consciência; formação presbiteral; discernimento; espiritualidade; liderança.

### INTRODUÇÃO

Durante toda a história sempre houve uma grande preocupação com os princípios morais e éticos da pessoa humana. Podemos ver isso dentro da própria filosofia, da psicologia, da ética. Falar da moralidade é fazer uma pesquisa interdisciplinar. No contexto atual, faz-se necessário percorrer a importância de um dos aspectos da realidade moral da pessoa que é a consciência.

O objetivo deste trabalho é despertar um olhar específico de como se faz necessário a educação da consciência dentro de um processo formativo específico: o da formação presbiteral. Portanto, trabalhamos a importância da educação da consciência a partir do princípio teológico-moral, que contribui para a formação do ser humano como um todo.

---

\* Doutorando em Teologia na PUCPR. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com

## 1 O SEMINÁRIO COMO LUGAR PARA EDUCAR A CONSCIÊNCIA

Educar a consciência envolve um processo contínuo de formação moral e ética, buscando desenvolver a capacidade de discernimento entre o bem e o mal, de acordo com os princípios e valores do Evangelho. É um caminho de autoconhecimento, reflexão e tomada de decisões conscientes, que leva em consideração não apenas normas externas, mas também a voz interior que orienta a conduta humana.

Sabemos pela reflexão socrática que a palavra educar traz em si o significado de trazer para fora, logo, o processo formativo de educação da consciência realça-nos a realidade de trazer para fora a singularidade de cada formando e permitir que ele tome consciência da sua verdade, permitindo, ser formado segundo os critérios da formação à vida presbiteral.

Para o processo de educação da consciência os seminários são os locais onde a formação sistemática acontece. É preciso ter claro o sentido originário deste lugar.

A palavra seminário tem sua origem no latim *seminarium*, proveniente de *semen*, *seminis*, isto é, 'semente'. Seu sentido originário era o de viveiro de plantas, onde as sementes se desenvolvem e como mudas são plantadas no solo. Percebe-se o caráter que o seminário adquire: lugar de crescimento, de educação. Por muito tempo os seminários e casas religiosas se ocuparam da Educação, a própria palavra deriva seu significado do latim, tanto *educare*, no sentido de transmitir conhecimentos quanto *educere*, ato de fazer desabrochar potencialidades, desenvolvendo a personalidade do indivíduo, lugar não somente de se desenvolver, mas que cumpre uma finalidade (Paula; Nascimento, 2018).

Percebemos que o seminário possui a finalidade de educar consciências em vista da vida presbiteral. Porém, não podemos enxergar somente um local como casa para adquirir conhecimentos, mas um lugar onde também se forma a dimensão relacional. Mas, é preciso lembrar que o significado inicial sobre os seminários e a formação à vida presbiteral:

O cânon 18 da 23ª Sessão do Concílio de Trento fornece de várias maneiras indicações sobre o perfil ideal e a formação dos futuros ministros ordenados: devem ser jovens formados para 'fugir dos prazeres do mundo' e levar uma vida à insígnia de 'piedade e religião'. Por isso, são criados seminários, com o duplo propósito de separar desde a mais tenra idade um número adequado de adolescentes (nos seminários 'menores'), entre os quais identificar os candidatos adequados à formação adequada para o ministério (nos seminários 'maiores'). O critério fundamental de seleção para os futuros sacerdotes é a escolha entre aqueles que, além de saber ler e escrever, mostrem por 'ímpeto e vontade' estar sempre 'a serviço de Deus e da Igreja'. Os pilares de sua formação são a liturgia, a Escritura e as homilias e a vida dos santos (Larini, 2022).

Nota-se a ênfase por uma vida intelectual e espiritual, colocando os seminários como um lugar em que o indivíduo deve entrar numa forma, dificultando a dimensão relacional e dialogal que faça o seminarista crescer nas relações. Em tempos pós conciliar, podemos perceber uma grande mudança:

O Seminário é, pois, uma *comunidade eclesial educativa*, mais, uma particular comunidade educante. E é o fim específico a determinar-lhe a fisionomia, ou seja, o acompanhamento vocacional dos futuros sacerdotes, e, portanto, o discernimento da sua vocação, a ajuda para lhe corresponder e a preparação para receber o sacramento da Ordem com as graças e as responsabilidades próprias, pelas quais o sacerdote é configurado a Jesus Cristo Cabeça e Pastor e é habilitado e comprometido a partilhar a Sua missão de salvação na Igreja e no mundo. Enquanto comunidade educante, a inteira vida do seminário, nas suas mais diversas expressões, está empenhada na formação humana, espiritual, intelectual e pastoral dos futuros presbíteros: trata-se de uma formação que, embora assuma tantos aspectos comuns à formação humana e cristã de todos os membros da Igreja, apresenta conteúdos, modalidades e características que decorrem especificamente do seu fim principal, que é o de preparar para o sacerdócio (João Paulo II, 1992).

Vemos a partir de então uma forte tendência na educação da consciência, uma preocupação com todas as dimensões do ser humano vocacionado ao presbiterato.

Os formadores do seminário devem, portanto, assumir uma postura dialogal-relacional, facilitando um processo sinodal, que faça o seminarista vivenciar um processo de discernimento de si e de sua vocação. Ao mesmo tempo o diálogo entre formador e formando deve ser vivido aos moldes de Cristo com seus apóstolos, uma sinodalidade fraterna.

Falar de Sinodalidade é também falar de conversão eclesial na atualidade, é trazer à tona o verdadeiro sentido de ser Igreja, que se abre para a escuta de um, alguns e todos. A participação e colaboração ativa entre os membros de uma comunidade eclesial faz acontecer o modelo Sinodal de Igreja, acabando assim com todo tipo de clericalismo que gera abusos de autoridade e que faz um movimento não-relacional, gerando distanciamento e proporcionando a realidade colonizador e colonizado.

Fica claro, portanto, que a conversão para uma Igreja Sinodal faz acontecer a participação ativa na comunidade formativa da fé, buscando uma convivência mais colaborativa, inclusiva e comprometida com a transformação pessoal e social.

## **2 O FORMADOR COMO EDUCADOR DE CONSCIÊNCIAS**

A educação da consciência tem uma importância crucial pois, a consciência, entendida como capacidade moral e ética de discernir entre o bem e o mal, é fundamental para guiar as motivações, decisões e ações dos presbíteros ao longo de seu ministério. Uma consciência bem-educada, permite aos presbíteros aplicarem os ensinamentos éticos e morais da fé cristã de maneira prática e relevante pois, serão capacitados a lidar com questões complexas e desafiadoras da vida contemporânea, não se limitando apenas ao conhecimento

teórico, mas englobando uma profunda interiorização dos princípios evangélicos que orientam a vida pastoral e fortalecendo a integridade pessoal e ministerial.

Os formadores possuem a missão de educar consciências, permitindo também serem formados e cultivar uma consciência sensível à voz de Deus, para ajudar o formando a desenvolver uma identidade pessoal sólida e autêntica, enraizada na verdade e na liberdade. É preciso clarificar que a responsabilidade do processo formativo deve incluir uma pedagogia interdisciplinar, onde todas as dimensões do ser humano seja abrangida. O formador é apenas um dos membros da equipe formativa, sobre ele não pode recair toda a responsabilidade de todo o processo.

Os membros da comunidade diocesana a que pertence o candidato são corresponsáveis pela formação presbiteral, segundo distintos níveis, modos e competências: o Bispo, como Pastor responsável pela comunidade diocesana; o presbitério, como âmbito de comunhão fraterna no exercício do ministério ordenado; a comunidade dos formadores do Seminário, como mediação espiritual e pedagógica; os professores, oferecendo o suporte intelectual que torna possível a formação integral; o pessoal administrativo, os profissionais e especialistas, com o testemunho de fé e de vida, e também da sua competência profissional; finalmente, os próprios seminaristas, como protagonistas do processo de amadurecimento integral, juntamente com a família de cada um, a paróquia de origem, e eventualmente as associações, movimentos ou outras instituições eclesiais (CDF, 2022, p. 127).

No entanto, a formação presbiteral enfrenta desafios significativos, especialmente relacionados aos abusos de poder. Esses abusos representam uma grave distorção da verdadeira natureza da vida presbiteral, que deve ser uma vida de serviço ao outro, caracterizada pela humildade, pela oferta desinteressada e pelo amor ao próximo.

A manipulação distorce a consciência e incapacita os indivíduos para as decisões e o discernimento da vontade de Deus em suas vidas. Além disso, cria um ambiente tóxico que dificulta o desenvolvimento de uma identidade pessoal autêntica e saudável.

E uma das tentações mais graves que a Igreja está a viver hoje, sabeis melhor do que eu, é quando vos apresentam esquemas rígidos de formação. Não é? Só rigidez... Nasceram congregações religiosas que são um desastre, e tiveram de ser lentamente fechadas, congregações de uma rigidez incrível... E no fundo, por detrás desta rigidez, escondia-se uma verdadeira podridão. Por isso é importante discernir bem, no curso da formação, como acompanhar os rapazes. (Francisco, 2022).

Atualmente, a formação presbiteral desempenha um papel importante na vida e missão da Igreja, conforme delineado pela *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* e muito enfatizado pelo Papa Francisco em seus ensinamentos magisteriais. A *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* - documento oficial da Igreja sobre a formação dos

candidatos ao sacerdócio - destaca a importância de uma formação integral que englobe não apenas os aspectos intelectuais e acadêmicos, mas também os espirituais, pastorais e humanos. Isso reflete um compromisso com a formação de presbíteros que sejam capazes não apenas de transmitir o ensinamento da fé, mas também de acompanhar e orientar o povo de Deus em suas necessidades espirituais e sociais.

### **3 EDUCAR A CONSCIÊNCIA PARA...**

A educação da consciência precisa percorrer um itinerário que faça o formando tomar consciência de si par ir ao encontro do outro. Isso nada mais é do que o sentido vivencial evangélico que forma consciências livres capazes de discernir, tomar decisões, reconhecer e vivenciar sua vocação. Propomos, então, um itinerário onde se faz preciso educar para: a construção da identidade pessoal, o discernimento, a liberdade e o compromisso social:

a) a construção da identidade: o ser humano está em um profundo processo de vir a ser, nessa realidade, o processo formativo deve levar o formando a ter um conhecimento de si, e ser reconhecido como uma pessoa singular, descobrindo suas potencialidades para poder servir a Igreja e renunciar às fragilidades caminhando para uma integração pessoal;

b) o discernimento: o Papa Francisco tem falado muito sobre o discernimento, pois, segundo ele, contribui para um processo vital que ajuda a identificar e seguir a vontade de Deus em suas vidas. Os ensinamentos do Papa Francisco destacam que o discernimento não se limita a tomar decisões práticas, mas envolve uma profunda reflexão espiritual. Para os seminaristas, essa prática é de suma importância para o desenvolver, permitindo que eles tenham atitudes com discernimento em relação às suas responsabilidades como sacerdotes;

c) A liberdade: todo processo da formação da consciência segundo a moral cristã, deve levar ao conhecimento e à liberdade. O seminarista deve ser levado a um processo de liberdade interior a partir da educação da consciência, fazendo que ele possa tomar decisões que dão sentido a sua vida, e com a finalidade do ministério presbiteral;

d) Compromisso social: A educação da consciência de um seminarista desempenha um papel crucial no fortalecimento de seu compromisso social, pois forma a base para um serviço autêntico e comprometido com a justiça e a dignidade humana. A formação não pode alienar a vida do seminarista, fechando para as realidades sociais, mas deve leva-lo à realidade concreta permitindo-o conhecer as diversas dimensões da sociedade humana. Esse processo envolve a reflexão ética e moral, a compreensão das injustiças e a capacidade de responder de maneira apropriada às realidades sociais, alinhando sua vocação com o chamado à

solidariedade e ao serviço, integrando os valores evangélicos em seu compromisso social e contribuindo para um mundo mais justo e compassivo.

Vimos que essas perspectivas teológicas podem contribuir com o processo de educação da consciência, contribuindo com a formação sistemática vivenciada na preparação para o ministério presbiteral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que a educação da consciência contribui para que o candidato à vida presbiteral tenha a responsabilidade de assumir sua finalidade com liberdade e com alteridade. Mais ainda, contribui para que tenha consciência de si e com liberdade possa assumir a vocação na sua totalidade.

O caminho do discernimento alimenta a vida espiritual, permitindo que o formando tome decisões maduras e, fazendo que sua caminhada vocacional seja pautada no seu modo de relacionar com Deus, sabendo que o diálogo sempre será um caminho sinodal que afasta todo tipo de abuso de poder e de consciência. O presbítero deve ser um homem maduro capaz de servir sem manipular, o seminário deve ser o lugar para que essa integralidade aconteça.

## REFERÊNCIAS

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **O dom da vocação presbiteral**: Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis. Brasília: Edições CNBB, 2017.

FRANCISCO, Papa. *Discurso do Papa Francisco aos participantes no curso para reitores e formadores dos seminários na América Latina*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221110-corso-seminari-americalatina.html>. Acesso em: 07 ago. 2024.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_25031992\\_pastores-dabo-vobis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html). Acesso em: 07 ago. 2024.

LARINI, Ricardo. *Sobre a formação dos presbíteros católicos*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/619303-sobre-a-formacao-dos-presbiteros-catolicos-artigo-de-riccardo-larini>. Acesso em: 07 ago. 2024.

PAULA, Rafael Amorim de; NASCIMENTO, Alexsandro Medeiros do. *Os significados da experiência interna da formação presbiteral*. Disponível em:

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S180968672018000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672018000100004)  
Acesso em: 07 ago. 2024.

**MOVIMENTO CULTURAL DO SAMBA DE IPIRÁ E ENSINO RELIGIOSO:  
SUAS TESSITURAS, RELIGIOSIDADES E EXPRESSÃO TRANSRELIGIOSA  
EM DIÁLOGO COM A BNCC, NA BAHIA**

*Tobias Santana de Carvalho\**

**Resumo:** Historicamente, o samba de Ipirá [Bahia] manifesta-se como um fenômeno transreligioso, ao desvelar uma espiritualidade lúdica que se constrói nos entre-lugares e culturas que o embasam: as tessituras e influências das religiosidades europeia, afro-brasileiras e indígenas. O samba de Ipirá, na Bahia, é um fenômeno transreligioso que revela uma espiritualidade lúdica, resultado das influências das religiosidades europeias, afro-brasileiras e indígenas. Este estudo oferece uma importante chave de leitura que interliga as Ciências da Religião, a Historiografia e a Educação, especialmente no contexto do Ensino Religioso. Assim sendo, considera-se a Base Nacional Comum Curricular - BNCC, de modo particular os dispositivos legais: as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, mas sobretudo, a própria cultura e religiosidades desveladas no samba de Ipirá, enquanto espiritualidade lúdica e objeto de conhecimento para o Ensino Religioso. Fundamentalmente, é através desse movimento transreligioso e cultural, em que há a integração das religiosidades afro-brasileiras, indígenas e europeia como manifestação cultural, religiosa e patrimônio do lugar, uma vez que é estabelecida também, uma necessária e profunda reflexão sobre tais fenômenos que se manifestam nós e vem ao encontro para reconduzir-nos ao interior de nós mesmos. Essa pesquisa não se limita a uma abordagem quantitativa ou historiográfica, mas busca evidenciar as influências dessas religiosidades no samba de Ipirá e sua epifania, mostrando como esse movimento cultural pode agregar o ensino religioso através de narrativas, saberes, musicalidade e espiritualidade lúdica. Partindo da história de Ipirá, o estudo investiga os povos originários do local: os indígenas Tupis, Tapuias e Paiaias, além dos colonizadores europeus e africanos que chegaram à Bahia. Para tanto, desenvolvemos uma pesquisa qualitativa e bibliográfica para explorar o contexto histórico-cultural e social de Ipirá, situado na Bacia do Jacuípe, na Bahia, um território conhecido desde o século XVI. O estudo finaliza ao destacar a importância de compreender as diversidades e tessituras das religiosidades presentes no samba de Ipirá, considerando-o um referencial substancial da cultura e do movimento transreligioso que contribui para a construção do ser humano em sua dimensão imanente e transcendente.

**Palavras-chaves:** Ipirá [Bahia]; religiosidades europeias; afro-brasileiras e indígenas; ensino religioso; BNCC.

## **INTRODUÇÃO**

Atualmente, testemunhamos a uma velocidade e amplitude sem precedentes de transformações culturais, sociais e morais, sobretudo durante a época que foi “batizada” de Pós-Modernidade, como outrora nomeou o sociólogo polonês Zygmunt Bauman<sup>398</sup>. Essas

---

\* Mestrando em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. E-mail: tobyasan@gmail.com.

<sup>398</sup> Zygmunt Bauman (1927-2017) foi um sociólogo, pensador, professor e escritor polonês, uma das vozes mais críticas da sociedade contemporânea. Criou a expressão “Modernidade Líquida” para classificar a fluidez do mundo onde os indivíduos não possuem mais padrão de referência.



transformações geram incerteza, instabilidade e um esquecimento das raízes e tradições culturais e religiosas do lugar. Um exemplo dessa dinâmica é o samba de Ipirá, que integra influências religiosas e culturais nativo-indígenas, africanas e europeias, sendo uma manifestação cultural, transreligiosa e lúdico-espiritual.

Este estudo se volta para a importância do samba de Ipirá como expressão cultural e religiosa, explorando como ele reflete e integra essas religiosidades. A pesquisa dialoga com a BNCC e as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que versam antes de qualquer coisa, sobre a valorização das diversidades culturais e religiosas presentes no Brasil, cabendo destacar assim, as imbricações do samba de Ipirá para a prática do ensino religioso, uma vez que, evidencia-se esta vasta teia de manifestações culturais e religiosas.

A religião, sendo um fenômeno universal, é uma parte fundamental das diversas culturas e tradições. Este estudo investiga como integrar e valorizar as diversidades culturais e religiosas no contexto educacional e no ensino religioso, utilizando o samba de Ipirá como exemplo, em conformidade com as diretrizes da BNCC. A fenomenologia é aplicada para explorar essas manifestações culturais e espirituais, promovendo um diálogo intercultural, mas especialmente, transreligioso presente no movimento cultural que é o samba de Ipirá.

O samba de Ipirá, é embasado por influências afro-brasileiras, indígenas e europeias, interação visível em sua manifestação. A relevância do estudo é reforçada pelas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que obrigam o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas brasileiras. Por fim, esse estudo busca entender e comunicar as raízes históricas e culturais do samba de Ipirá, revelando sua importância como uma manifestação cultural-religiosa rica, que se perpetua de geração em geração que pode se transformar em objeto de estudo e do conhecimento para o ensino religioso, em conformidade com a BNCC.

## **1. A MANIFESTAÇÃO DE UMA ESPIRITUALIDADE LÚDICA, TRANSRELIGIOSA E CULTURAL: O SAMBA DE IPIRÁ**

A pesquisa em questão foca na importância do samba de Ipirá para a manifestação cultural e religiosa, bem como explora a forma como ele reflete e integra as religiosidades e culturas que o embasam. O respaldo legal e curricular para este estudo é fornecido pela BNCC e pelas leis supracitadas e que regem a valorização das manifestações culturais e das religiosidades presentes no Brasil. O artigo contextualiza as manifestações religiosas afro-

brasileiras e indígenas, bem como, as tessituras europeias no samba de Ipirá, Bahia, e discute suas implicações para a prática do ensino religioso, baseando-se nos princípios e diretrizes da BNCC. O estudo fenomenológico dessa manifestação procura responder como é possível integrar essas manifestações culturais, espirituais e religiosas ao ensino, visualizando a diversidade cultural brasileira e fomentando a valorização intercultural presente nesse samba.

No que tange ao fenômeno religioso, percebe-se sua universalidade, ou seja, ele é universal, está presente em várias culturas, povos e tradições. Portanto, resta-nos uma pergunta fundamental: em face do Ensino Religioso e, por conseguinte, suas práticas, tomando como base a Base Nacional Comum Curricular - BNCC, como integrar e promover a valorização e o reconhecimento das diversidades culturais e religiosas a partir do samba de Ipirá, no contexto educacional e para o próprio ensino religioso?

A cultura e a religião, como princípios fenomenológicos, nos levam a refletir sobre os fenômenos que nos conectam e mostram manifestações culturais e lúdico-espirituais, como se vê com o samba de Ipirá. Este estudo o analisa como uma prática cultural que integra as influências religiosas afro-brasileiras, indígenas e europeias como visto, destacando elementos como tradições, festas, músicas, instrumentos, etc. Investiga ainda, essas influências e ressalta a relevância desse estudo no contexto do Ensino Religioso, especialmente à luz das leis que exigem o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. A pesquisa também, explora o encontro histórico entre colonizadores, colonos e os povos originários e negros africanos, destacando a integração dessas influências no Ensino Religioso e na BNCC. Adiante, intencionamos impotar a questão fundamental à luz da fenomenologia e seu sentido, sobre o que é a religião, destacando seu conceito e características partindo de sua intrínseca relação com a cultura e ancestralidades dos povos originários destas terras e dos que aqui chegaram. Nas palavras de Bello (1998, p. 10), o contato com diferentes povos despertou o interesse por “outras” formas de vida, que foram estudadas em suas particularidades. Assim, afirma-se enfaticamente que a Religião e a Cultura, enquanto fenômenos, são realidades concretas que caracterizam o “outro” e o “diferente”, formalizando cosmovisões e maneiras de estar no mundo fenomenologicamente. Partindo do princípio de que a religião é um fenômeno universal, Wilges (2003, p. 9) considera que esta afirmação é corroborada pela etnologia e pela história das religiões. Nesse sentido, há muito mais do que uma simples descrição ou narrativas, mas existe uma vivência e experiências intensas com as diversas manifestações religiosas e culturais e continua:

Para Cícero: 'Não há povo tão primitivo, tão bárbaro, que não admita a existência de deuses, ainda que se engane sobre a sua natureza'. Já para Max Scheler (filósofo alemão contemporâneo): 'Há uma lei essencial: todo espírito finito, crê em um Deus ou em um ídolo'. 'A descrença em Deus, ou melhor a alucinação, persistente, que leva a pôr um bem similar em lugar de Deus (como o Estado, a arte, uma mulher, o dinheiro, a ciência, etc.) ou tratá-lo como se fosse um Deus, tem sempre uma causa especial na vida do homem (Wilges, 2003, p. 9).

Substancialmente, o samba de Ipirá é desvelado como uma manifestação cultural e religiosa que se perpetua de geração em geração, sustentada por sua história e tradição. Amparado por uma pesquisa bibliográfica e de campo, o estudo explora as raízes históricas e as influências das religiosidades afro-brasileiras, indígenas e europeias no samba de Ipirá, que se revela como um movimento transreligioso, cultural e de uma forte e visível espiritualidade lúdica. Esse samba, sai de ambientes específicos como casas, terreiros, festas de santos, etc., e agora, expande-se para a praça pública, onde se firma como um fenômeno cultural e transreligioso próprio do lugar.

## **2. DOS DISPOSITIVOS LEGAIS À COMPREENSÃO E MANIFESTAÇÃO DO SAMBA DE IPIRÁ [BAHIA] AO ENSINO RELIGIOSO**

Este estudo pretende ser uma importante leitura para a reflexão sobre o Ensino Religioso e a importância das influências das religiosidades afro-brasileiras e indígenas no samba de Ipirá (Bahia), em relação à BNCC. A pesquisa busca analisar esses fenômenos culturais e religiosos, promovendo uma compreensão e valorização desse movimento cultural e transreligioso, destacando a relevância dessas influências no contexto educacional. Além disso, esse estudo, visa descrever, propor e estabelecer uma relação entre essas influências e o Ensino Religioso, reconhecendo e valorizando narrativas e expressões culturais que historicamente foram ignoradas ou silenciadas. De acordo com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2017 p.435), a Constituição Federal de 1988 (artigo 210) e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997), são estabelecidos e normatizados os princípios e fundamentos que devem alicerçar as epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso. Este componente curricular, parte integrante da formação básica do cidadão, tem a função educacional de assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa, sem proselitismo. Embora a matrícula seja facultativa, sua oferta é obrigatória; a natureza e as finalidades pedagógicas do Ensino Religioso são distintas da confessionalidade.

Esta pesquisa visa conferir reconhecimento e importância à diversidade cultural e religiosa consolidada no Brasil, na Bahia, no Território de Identidade Bacia do Jacuípe e em

Ipirá. Essa diversidade é fruto das ancestralidades, dos povos originários, dos colonizadores e colonos, e dos africanos trazidos para o trabalho escravo, que deixaram suas vivências e marcas religiosas e culturais. Estas são essenciais para um Ensino Religioso concreto, não demagógico ou tendencioso-confessional.

A BNCC estabelece quatro objetivos centrais para o Ensino Religioso: a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas presentes na realidade dos educandos; b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, promovendo os direitos humanos; c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e ao pluralismo de ideias, conforme a Constituição Federal; d) Ajudar os educandos a construir seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e cidadania.

Por fim, este estudo consolidará os elementos indispensáveis para a compreensão e o conhecimento da diversidade e das influências das religiosidades afro-brasileiras e indígenas em nossa cultura. Estes elementos podem se constituir como objeto de conhecimento e base referencial para o Ensino Religioso, pois o ser humano se constrói a partir de um conjunto de relações tecidas em determinado contexto histórico-social, em um movimento contínuo de apropriação e produção cultural. Nesse processo, o sujeito se constitui como um ser de imanência (dimensão concreta, biológica) e de transcendência (dimensão subjetiva, simbólica).

### **3 ESTRUTURAÇÃO E DEFINIÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E CULTURAIS QUE CONSTITUEM O SAMBA DE IPIRÁ [BAHIA]**

Partindo da história de Ipirá, pesquisamos os povos originários do local: índios gentios (Tupis, Tapuias e Paiaíás), colonizadores e colonos europeus e africanos que à Bahia chegaram provenientes do tráfico negreiro em vista do trabalho escravo e por conseguinte desumanização. No caso de Ipirá, o processo de ocupação das terras, assim como várias regiões do estado, tem resquícios do período sesmeiro: algumas famílias recebiam as terras, doadas pela coroa portuguesa, existindo ainda a relação de ocupação das terras que não eram cultivadas por esses sesmeiros e que posteriormente seria regularizada.

Em seus primórdios, Ipirá, diante do que pontua Santos (2003, p.17), é um dos lugares mais antigos da Bahia. Suas terras são concebidas já no século XVI, desde o período

e colonial. Seus primitivos habitantes eram os índios gentios, uma ramificação da tribo dos Tupis. No que tange ao povoamento, ainda segundo Santos (2003, p. 30 aspas do autor), o primeiro núcleo de povoação foi a “Fazenda do Camisão”. O primeiro rancheiro da atual Ipirá foi o português Valério Pereira de Azevedo, que recebeu as terras do Rei de Portugal, em meados do século XVII, ele ficou conhecido como o “Homem do Camisão”, por trajar camisolões rústicos de algodão, derivou de suas roupas o topônimo “Camisão” para o rancho, que se tornaria depois “Fazenda” e em seguida, “Povoado do Camisão”, que mais tarde fora chamado de Vila de Sant’Ana do Camisão, de acordo com o livro “A Saga do Camisão Rumo a Ipirá”.

No que tange à experiência religiosa enquanto subordinada à cultura, é, por conseguinte, fenomenológica. Segundo Ales Bello (1998, p. 11), a Fenomenologia da Religião, que, graças à genialidade de Van der Leeuw<sup>399</sup> investiga o sentido da experiência religiosa, propriamente dita, mostrando sua especificidade e, portanto, de maneira indireta, a possibilidade de ser suprimida. Cabe ressaltar que nesta inter-relação étnica dos povos que aqui se encontraram numa perspectiva da existência e das relações humanas, mas, fundamentalmente, religiosa e cultural, em que os primitivos povoadores de Ipirá se depararam, desvelando de modo singular e marcante a diversidade, não só cultural, mas sobretudo, religiosa e espiritual, constituindo suas experiências com o sagrado, o que se pode constatar com o movimento transreligioso, lúdico- espiritual e cultural manifestado a posteriori no samba de Ipirá.

## CONCLUSÃO

A partir da BNCC, em sua competência específica 5, em que se visa identificar e combater as diversas formas de injustiça, preconceito e violência, adotando princípios éticos, democráticos, inclusivos e solidários, e respeitando os Direitos Humanos. O exercício de reflexão, que preside a construção do pensamento filosófico, permite aos jovens compreenderem os fundamentos da ética em diferentes culturas, estimulando o respeito às diferenças (linguísticas, culturais, religiosas, étnico-raciais etc.), à cidadania e aos Direitos Humanos. Ao realizar esse exercício na abordagem de circunstâncias da vida cotidiana, os estudantes podem desnaturalizar condutas, relativizar costumes e perceber a desigualdade, o preconceito e a discriminação presentes em atitudes, gestos e silenciamentos, avaliando as

---

<sup>399</sup> Gerardus van der Leeuw, nasceu em 18 de março de 1890, Haia; faleceu em 18 de novembro de 1950, Utrecht, Neth. Teólogo reformado holandês e historiador das religiões, que contribuiu significativamente para a análise fenomenológica (descritiva) da experiência religiosa.

ambiguidades e contradições presentes em políticas públicas tanto de âmbito nacional como internacional (Brasil, 2017, p. 577).

Finalmente, este estudo busca destacar a importância do samba de Ipirá como objeto de conhecimento para o Ensino Religioso, valorizando suas influências afro-brasileiras e indígenas no contexto da educação e suas diretrizes. Essas influências são fundamentais para a formação da consciência histórica e para a aplicação de conhecimentos teológico-históricos, conforme a BNCC e as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008. O objetivo é integrar essas manifestações culturais ao currículo educacional, fortalecendo o diálogo intercultural e o Ensino Religioso.

## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Camillo César da. **III Encontro Baiano de Estudos em Cultura**. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/04/Etnografia-do-samba-de-roda-a-roda-vista-de-dentro-patrimonio-imaterial-Atualidades-e-registros.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2021.

BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Rural. **Território de Identidade Bacia do Jacuípe** – Perfil Sintético. Disponível em: [http://www.portalsdr.ba.gov.br/intranetsdr/model\\_territorio/Arquivos\\_pdf/Perfil\\_Bacia%20do%20Jacuipe.pdf](http://www.portalsdr.ba.gov.br/intranetsdr/model_territorio/Arquivos_pdf/Perfil_Bacia%20do%20Jacuipe.pdf) Acesso em: 12 ago. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ALES BELLO, Angela. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017.

BARRETO, Agildo Souza. **A Praça da Bandeira e outras Bandeiras**. Ipirá, BA: ISEGO, 2003.

IPHAN. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano**. Dossiê IPHAN 4: Ministério da Cultura, 2006.

LIMA, Eliseu dos Santos. **Relações entre Senhores e Escravos em Monte Alegre, nos últimos anos da Escravidão no Brasil (1870 – 1875)**. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de Ciências Humanas - Campus IV, Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Jacobina, 2013.

SANTIAGO, Pedro; *et al.* **Por dentro da História**. 2. ed. São Paulo: Escala Educacional, 2016.

SANTOS, Dilemar Costa. **A Saga do Camisão: história do Camisão desde o século XVI aos dias de 2003**. Ipirá, BA: Radami, 2003.

WILGES. Irineu. **Cultura Religiosa**: as religiões no mundo. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.



# GT 16

## **Hermenêutica Bíblica: Economia e Inteligência Artificial**



# GT 16

## **Coordenação:**

Dra. Gláucia Loureiro de Paula - PUC Goiás

Dr. João Luiz Correia Júnior - UNICAP

Dr. Valmor da Silva - PUC Goiás

Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento - UNICAP

## **Ementa:**

As hermenêuticas da Bíblia atualizam os textos sagrados para os mais diversificados contextos da realidade nacional. Em consonância com a temática do presente congresso, o convite é para apresentar pesquisas que contemplem a Escritura, preferencialmente em seus desafios atuais à sociedade e à religião, no tocante aos temas relativos a economia e a inteligência artificial. A realidade econômica marginaliza pobres e descarta massas de pessoas vulneráveis, quer nos tempos bíblicos, quer na época atual. Nesse horizonte hermenêutico, certamente, a Bíblia e a realidade socioeconômica se encontram, para oportunizar contribuições iluminadoras. A inteligência artificial se apresenta, igualmente, como uma realidade desafiadora, com suas múltiplas consequências. O objetivo deste GT é confrontar questões atuais à luz da Bíblia, reunindo propostas de pesquisas relacionadas ao Antigo e a ao Novo Testamentos, a partir da temática geral do Congresso, "Economia e Inteligência Artificial: Desafios à Sociedade e à Religião". Nessa perspectiva ampla, podem ser apresentadas comunicações sobre livros ou perícopes da Bíblia, temas ou terminologias próprias, personagens ou perspectivas religiosas. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica. O objetivo é reunir pessoas que se ocupam da pesquisa bíblica, para partilhar os resultados de seus estudos, em torno à temática do Congresso. Dada a relevância e atualidade do tema, a hipótese é de partilha e discussão em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou conjuntas.

## OSÉIAS 14,4-7 SOB A PERSPECTIVA DE ROBERTO DE JESUS SILVA: HERMENÊUTICA PARA HOJE

*Gilmar Tavares Reis*<sup>400</sup>

**Resumo:** Este estudo investiga a interpretação de Roberto de Jesus Silva sobre uma passagem de Oséias 14,4-7, destacando como sua abordagem hermenêutica pode ser aplicada aos contextos contemporâneos. A análise hermenêutica de Silva oferece uma visão que enfatiza a fonte de fertilidade e bênção. Compreender essa perspectiva é crucial para fortalecer a prática religiosa. De que maneira a hermenêutica de Silva pode ser aplicada de forma relevante no contexto atual, de modo a reforçar a fé e a prática religiosa baseada no Yahweh? A interpretação de Silva, ao destacar Yahweh como fonte de prosperidade e restauração, oferece uma base teológica sólida que pode ajudar no entendimento do texto em questão. Explorar a relevância da hermenêutica de Silva para a interpretação contemporânea da passagem de Oséias, proporcionando insights aplicáveis à teologia e à prática religiosa atual. Analisar a abordagem hermenêutica de Roberto de Jesus Silva. Identificar os elementos teológicos centrais em sua interpretação. Avaliar a aplicabilidade dessa interpretação no contexto religioso moderno. Demonstrar como essa hermenêutica pode fortalecer os laços de amor e convivência. Este estudo investiga a passagem de Oséias através da hermenêutica de Roberto de Jesus Silva, um teólogo brasileiro. A análise se concentra na exclusividade de Yahweh como fonte de fertilidade e bênção, um tema que Silva explora profundamente. O trabalho busca entender essa abordagem. A pesquisa propõe que a interpretação de Silva não só enriquece a compreensão do texto bíblico, mas também oferece uma base sólida para fortalecer a fé contemporâneas plural. Ao enfatizar Yahweh, o estudo destaca a importância de uma leitura exegética, hermenêutica e contextualizada da Escritura, demonstrando seu poder de influência na sociedade.

**Palavras-chave:** hermenêutica; Teologia; interpretação; Oséias; Yahweh.

### 1 INTRODUÇÃO

Este artigo intitulado "Oséias 14,4-7 sob a perspectiva de Roberto de Jesus Silva: Hermenêutica para Hoje" explora a interpretação contemporânea das escrituras sagradas, mostrando como a hermenêutica, enquanto metodologia, continua a ser uma ferramenta essencial para decifrar textos antigos e aplicá-los a questões modernas. Este trabalho destaca a análise de Oséias 14,4-7 através das lentes de Silva, que combina percepções teológicas com considerações culturais e históricas, para oferecer uma interpretação que ressoa com o público contemporâneo.

A hermenêutica é essencial na interpretação de textos variados, moldando nossa compreensão de:

- a. Narrativas literárias;
- b. Eventos históricos; e
- c. Debates filosóficos.

A capacidade de contextualizar informações, considerando as nuances de cada época e sociedade, permite que interpretações antigas sejam vistas sob novas luzes. Este método não apenas resgata o significado original dos textos, mas também facilita o diálogo entre o passado e o presente, mostrando que as lições de antigas escrituras são ainda aplicáveis às realidades contemporâneas.

Roberto de Jesus Silva, ao interpretar Oséias 14,4-7, não se limita a uma análise exegética tradicional; ele infunde sua interpretação com considerações culturais que destacam a relevância do texto para questões atuais. Ao fazer isso, Silva não apenas estuda a mensagem bíblica em seu contexto original, mas também propõe como essas antigas palavras podem orientar a sociedade moderna em seus desafios morais e espirituais.

## **2 HERMENÊUTICA: INTERPRETAÇÃO CONTEXTUALIZADA**

A hermenêutica, enquanto metodologia de interpretação, tem papel crucial na análise de textos, sejam eles literários, históricos ou filosóficos. Carvalho destaca que "Essa mesma construção identitária, tomada do ponto de vista do campo, se instaura enquanto horizonte de atribuição de sentidos para o ambiental, constituindo, portanto, o campo de possibilidades do sujeito ecológico" (2003, p. 300). Esta observação sublinha a importância da contextualização na interpretação hermenêutica, enfatizando como o entendimento pode variar significativamente dependendo do contexto em que é aplicado.

A hermenêutica é particularmente relevante na pesquisa educacional, onde serve como uma ferramenta para decifrar discursos e linguagens que moldam a compreensão histórica e cultural. Segundo De Moraes Sidi, "as pesquisas educacionais apresentam a utilização da abordagem hermenêutica em alguma de suas fases, ou em muitas delas, para entender os discursos e os jogos de linguagem atinentes às questões da historicidade humana" (2017, p. 11). Isso mostra a capacidade da hermenêutica de adaptar-se e aplicar-se a diversas formas de conhecimento e informação.

Dias sugere que "as possibilidades de re-descobrimto de verdades ou racionalidades parciais novas dependem intrinsecamente da capacidade renovadora deste

esforço de interpretação" (1998, p. 34). Este comentário ressalta a natureza dinâmica da hermenêutica, que não só interpreta textos em seu contexto original, mas também os reinterpreta em novos contextos.

Dilthey aponta a necessidade de uma fundamentação teórica sólida para a hermenêutica, argumentando que "A hermenêutica deve fundamentar teoricamente a validade universal da interpretação – sobre a qual se baseia toda a certeza da história – em contraposição à contínua invasão da arbitrariedade romântica e da subjetividade cética no âmbito da história" (1999, p. 32). Isso é crucial para garantir que a interpretação hermenêutica mantenha sua integridade e relevância ao longo do tempo.

Rohden (2020, p. 20) reflete sobre o processo de interpretação ao dizer que "[...] os que amam o saber não é de correspondência – objetiva ou subjetiva –, mas de coerência ou de certa conformidade entre o modo de ser e de pensar que não pode ser daquele da dialética do senhor e do escravo". Este pensamento destaca a importância da empatia e do entendimento mútuo na interpretação hermenêutica.

Stein enfatiza a importância do cuidado conceitual na pesquisa, explicando que "Existe essa possibilidade e a necessidade desse cuidado conceitual, esse cuidado na pesquisa das ideias, a história das ideias, a história dos conceitos, é muito importante porque significa um exercício em função daquilo que vamos falar" (Stein, 2004, p. 103). Este cuidado é fundamental para a precisão e profundidade na interpretação hermenêutica.

Veronese discute o papel do pluralismo metodológico na pesquisa social, afirmando que "O conceito de pluralismo metodológico – algo que o método também permite – também tem importante papel quando se faz pesquisa social visando a teorização sobre um tema e a produção de conhecimento crítico" (2006, p. 93). Isso indica a flexibilidade e a abertura da hermenêutica para diferentes perspectivas e abordagens.

### **3 OSÉIAS 14,4-7 SEGUNDO ROBERTO DE JESUS SILVA**

A hermenêutica de Roberto de Jesus Silva oferece uma perspectiva única e contextualizada para a interpretação de Oséias 14,4-7, particularmente em sua abordagem da teologia latino-americana. Silva enfatiza a importância de entender as Escrituras em seu contexto histórico e cultural, proporcionando uma análise rica e detalhada que ressoa com as questões contemporâneas. Segundo Silva, "Yahweh é suficiente, pois domina e controla tudo, ele é o Deus da fertilidade, ele é Anat e Asherá" (2022, p. 482-483).

O contexto histórico é fundamental para compreender Oséias 14,4-7. A exortação do profeta ao arrependimento de Israel deve ser vista à luz das condições sociopolíticas da época. Conforme Gerstenberger, "o texto pode ter sido produzido no período exílico ou pós-exílico, devido ao conceito de Yahweh único Deus, no v. 2" (2007, p. 259-262). Este período foi marcado por intensas transformações e desafios, que influenciaram profundamente a mensagem profética.

O estudo de Silva destaca a relação entre a fidelidade a Yahweh e a rejeição das alianças com potências estrangeiras e idolatrias. Isso é evidente na afirmação de que "A Assíria não nos salvará, não cavalgaremos sobre o cavalo e não diremos mais é nosso Elohim às obras de nossas mãos" (Oséias 14,4). Jensen complementa ao situar a perícopie historicamente entre 745-727 a.C., "durante a ascensão do rei da Assíria Tiglatpileser III" (2009, p. 123-125).

Silva explora a complexidade das metáforas utilizadas pelo profeta. No versículo 6, por exemplo, há uma promessa de prosperidade: "seus galhos se espalharão, seu esplendor será como o da oliveira e seu cheiro como o do Líbano" (Oséias 14,6-7). Kirst analisa o termo "veyiah" e propõe uma leitura alternativa que enriquece ainda mais a compreensão do texto: "O v. 6 é marcado pela sigla 'prp' (que significa 'proposto') no termo veyiah – 'e destruirá' – por veyit, uma variante do imperfeito de tov – 'bom', portanto, o significado fica 'agradar' ou, seguindo o imperfeito, 'e agrada'" (2007, p. 88).

A identificação de Yahweh com deidades femininas da fertilidade, como Anat e Asherá, é uma característica distintiva da exegese de Silva. Ele argumenta que "para Oseias, Anat e Asherá não são necessárias, pois Yahweh é o possuidor da fertilidade" (Silva, 2022, p. 482-483). Ottermann apoia essa visão ao destacar que "Oseias, um ardente defensor de Yahweh, transmite que Yahweh é a 'própria' Anat e a Asherá de Israel" (2006, p. 273-282).

A crítica textual também é abordada na hermenêutica de Silva. Schökel e Diaz notam que "trata-se de um acréscimo em estilo sapiencial, não seguindo o tema do retorno à Yahweh teu Elohim, apresentado no início da perícopie de Os 14,2" (2004, p. 951). Isso sugere que as adições tardias ao texto refletem uma evolução na compreensão teológica e nas necessidades litúrgicas da comunidade israelita.

Silva enfatiza a importância do arrependimento sincero e da rejeição da idolatria como condições para a restauração de Israel. Von Rad observa que "o profeta se direciona a

Israel em nome de Yahweh, exortando Israel em forma de um pedido de arrependimento, visto no v. 1-2, como também a rejeição dos ídolos, destacada no v. 3" (Silva, 2006, p. 569).

O contexto de devastação e conquista assíria é crucial para entender a mensagem de esperança e renovação em Oséias. Schwantes aponta que "a devastação assíria cercou Jerusalém em 701 a.C., como um 'pássaro engaiolado'" (1987, p. 24-29). Este cenário de desespero intensifica a promessa de cura e amor divino em Oséias 14,5: "Eu curei a sua apostasia e os amarei com generosidade, eis minha face se voltou para vós" (Oséias 14,5).

A exegese de Silva revela a harmonia e a repetição poética dentro da perícope, especialmente no uso de imagens de fertilidade e renovação. Yofre observa que "seus galhos se espalharão, seu esplendor será como o da oliveira e seu cheiro como o do Líbano" são "repetições claramente harmônicas em nossa perícope" (2000, p. 97).

A análise crítica de Wolff sobre o contexto histórico reforça a relevância da mensagem de Oséias para os contemporâneos do profeta: "não nos fornecem ao menos uma pista do lugar histórico de nosso texto" (1974, p. 231-238). No entanto, a hermenêutica de Silva proporciona uma interpretação rica e multifacetada que conecta os temas antigos de arrependimento e restauração com os desafios modernos, como a economia e a inteligência artificial.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A hermenêutica de Roberto de Jesus Silva, aplicada a Oséias 14,4-7, é um exemplo de como textos antigos podem ser revitalizados para falar poderosamente aos dilemas do mundo moderno. Silva nos apresenta uma análise que vai além do estudo acadêmico, oferecendo uma perspectiva que é tanto reflexiva quanto aplicável, evidenciando a continuidade e a relevância da sabedoria bíblica em novos contextos.

Através do estudo de Silva, percebemos que a hermenêutica não é meramente uma técnica de interpretação, mas uma ponte que liga a tradição à inovação, o arcaico ao contemporâneo. Ao focar a flexibilidade e a profundidade da hermenêutica, Silva demonstra que é possível extrair significados contemporâneos de textos milenares, aplicando-os de maneiras que ressoem com as preocupações atuais da humanidade.

Este processo interpretativo não só ajuda a compreender melhor os textos em si, mas também facilita uma maior empatia e compreensão entre gerações distintas. As questões

enfrentadas por Israel nos tempos de Oséias, como apresentadas por Silva, oferecem paralelos com os desafios de hoje, desde questões de fé e identidade até as complexidades das relações internacionais e da integridade cultural.

A abordagem de Silva encoraja um diálogo contínuo entre o texto bíblico e o leitor moderno, mostrando que a Bíblia não é um documento estático, mas uma fonte viva de sabedoria e orientação. Sua interpretação nos convida a refletir sobre como podemos melhor viver nossos valores em um mundo em rápida mudança, usando as ferramentas da hermenêutica para encontrar respostas que sejam ao mesmo tempo fiéis ao texto e relevantes para o presente.

## 5 REFERÊNCIAS

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. **Biografia, identidade e narrativa**: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes antropológicos*, v. 9, p. 283-302, 2003.

DE MORAES SIDI, Pilar; CONTE, Elaine. A hermenêutica como possibilidade metodológica à pesquisa em educação. **Revista ibero-americana de estudos em educação**, v. 12, n. 4, p. 1942-1954, 2017.

DIAS, Maria Odila Silva. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 17, 1998.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica (1900). **Numen**, v. 2, n. 1, 1999.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

GERSTENBERGER, Erhard. Tradução de Nelson Kilpp. **Teologia no Antigo Testamento**: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal/ CEBI, 2007.

JENSEN, José. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009.

KIRST, Nelson. **Dicionário Hebraico Português e Aramaico Português**. 19. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTERMANN, Monika. Eu sou Anat e tua Aserá... Yhweh e Aserá (não só) no Livro de Oséias. **Artigo publicado no livro Profecia e Esperança**: Um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Unisinos, 2020.

SCHÖKEL, Luís Alonso e J.L. Sicre Dias. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel**. Localização e Origens. Vol. 1. 4. ed. São Leopoldo: Oikos, 1987.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Edipucrs, 2004.

VERONESE, Marília Veríssimo; GUARESCHI, Pedrinho Arcides. **Hermenêutica de Profundidade na pesquisa social**. Ciências Sociais Unisinos, v. 42, n. 2, p. 85-93, 2006.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Targumim, 2006.

WOLFF, Hans Walter. **A Commentary on The Book of the Prophet Hosea**. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

YOFRE, Horacio Simian. **El Desierto de los Dioses: Teología e História em El libro de Oseas**. Roma: Ediciones El Almendro, 1992.



**A BUSCA DE FUNDAMENTOS: CONVERGÊNCIAS E  
CONTRADIÇÕES ENTRE “LEITURA POPULAR DA BÍBLIA” E “LEITURA  
FUNDAMENTALISTA”**

*João Luiz Correia Júnior<sup>401</sup>*

*Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento<sup>402</sup>*

**Resumo:** A busca de fundamentos é sempre necessária, sobretudo quando ocorrem mudanças profundas que destroem o quadro tradicional de referências. Nesse contexto, buscamos investigar os fundamentos da Religião por meio de suas Sagradas Escrituras, particularmente no texto base da fé cristã, a Bíblia bem como as suas formas de interpretação. Tanto a “Leitura Popular da Bíblia” quanto a “Leitura Fundamentalista da Bíblia” têm algo em comum: a busca por fundamentos na fé em meio à perda de plausibilidade dos valores considerados fundamentais para a humanidade. Mas o que diferencia uma leitura da outra quanto à forma de interpretar a Bíblia? Quais os reflexos de cada tipo de leitura na compreensão e na vivência da fé cristã? Partindo dessas questões, a pesquisa tem como objetivo apresentar aspectos comuns e contraditórios entre as duas abordagens. A metodologia utilizada é a da pesquisa bibliográfica nas áreas da exegese e da hermenêutica bíblica latino-americana, bem como da investigação crítica sobre o fundamentalismo bíblico. Constatamos que, embora compartilhem o mesmo objetivo, as duas vertentes conduzem a posturas opostas. No caso da “Leitura Fundamentalista da Bíblia”, há a análise superficial do texto bíblico; fé alienada; tradicionalismo religioso e neoconservadorismo moral; fechamento em Igrejas que servem de curral eleitoral; política autoritária centrada em líderes autocratas, neocapitalistas e belicistas. No caso da “Leitura Popular da Bíblia”, há a análise crítica do texto sagrado por meio da exegese e da hermenêutica bíblica contemporânea; fé lúcida, com 338 consciência crítica da realidade; participação em comunidades de fé abertas e engajadas na defesa dos direitos humanos, e na promoção de políticas públicas que promovem a ecologia integral, em parceria com a sociedade civil. Espera-se com este trabalho fortalecer a reflexão crítica sobre a dimensão da fé religiosa, em suas consequências éticas e morais no contexto sociopolítico e econômico do tempo presente.

**Palavras-chave:** texto sagrado; alienação religiosa; fé; consciência crítica.

## **INTRODUÇÃO**

O presente estudo tem como finalidade apresentar alguns aspectos comuns e contraditórios entre a Leitura Popular da Bíblia (LPB) e a Leitura Fundamentalista da Bíblia (LFB). As duas vertentes têm como ponto de referência a Bíblia e objetivam encontrar nela fundamentos para a vida. Contudo, levam a concepções religiosas diferentes e a

---

uperior e graduação em Letras. Atua na coordenação Diocesana de catequese de Cornélio Procópio - PR. E-mail: kedmasoares@hotmail.com

\* Doutorando em Teologia na PUCPR. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com

\* Mestrando em Ciências da Religião da Universidade Católica

comportamentos opostos. A “LFB”, por meio de análise superficial do texto bíblico, leva à fé

autoritária centrada em líderes autocratas com apoio bélico-militar, servindo a interesses do neocapitalismo que busca o lucro a qualquer custo. A “LPB”, por meio da análise crítica do texto utilizando recursos da moderna exegese e hermenêutica da Bíblia contextualizada, leva à fé lúcida, que não se fecha na Igreja, mas que, alimentada pela consciência crítica da realidade, engaja-se na defesa dos direitos humanos e de políticas públicas que promovem a ecologia integral, com grupos de pessoas de boa vontade da sociedade civil.

Abordamos esse tema em dois pontos: 1) Aspectos comuns entre Leitura Fundamentalista e Leitura Popular da Bíblia; 2) Aspectos contraditórios e divergentes entre as duas Leituras.

## **1 LEITURA FUNDAMENTALISTA E LEITURA POPULAR DA BÍBLIA: ASPECTOS CONVERGENTES**

A Leitura Fundamentalista e a Leitura Popular da Bíblia têm aspectos semelhantes, como: a) a busca de fundamentos para a vida pessoal e comunitária; b) a utilização do mesmo texto, a Sagrada Escritura, como fundamento. De acordo com Carlos Mesters, nunca se buscou tanto os fundamentos como hoje, pois jamais tivemos tantas mudanças em tão pouco tempo, em tão grande quantidade, em tantos níveis da vida e em tal profundidade. Nunca estivemos tão desligados dos fundamentos da vida: desligados da natureza, da realidade, do nosso passado, da nossa cultura, desligados de nós mesmos e dos fundamentos últimos da própria existência. (Mesters, 2007, p.93).

Vejamos como essa busca por fundamentos dá-se nas duas formas de interpretação da Bíblia.

### **1.1A BUSCA DE FUNDAMENTOS POR MEIO DO FUNDAMENTALISMO BÍBLICO**

O fenômeno compreendido como “Fundamentalismo” tem a característica de proporcionar às pessoas fragilizadas e inseguras o apoio, os fundamentos e as consolações espirituais que oferecem a sensação psíquica de segurança. (Türcke, 1995, p. 51). O problema é que, segundo Flickinger (1995, p. 7), o fundamentalismo decreta certezas questionáveis pela razão e pela ciência moderna. Para manter as pretensas verdades que defende, ele não escuta

o contraditório e ignora qualquer crítica desfavorável. É esse o ponto nevrálgico e perigoso que impulsiona os grupos fundamentalistas à intolerância e à violência contra seus oponentes.

A ideologia fundamentalista está disseminada em todos os sistemas (científicos, políticos, econômicos, culturais, religiosos) que se apresentam como portadores exclusivos da verdade (Boff, 2009, p.37). O Fundamentalismo, desse modo, não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina, procurando se aferrar a valores conservadores que negam as conquistas da sociedade na contemporaneidade. Ele assume a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, postura que exige contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade originária. Aqueles que se consideram portadores da verdade absoluta não podem aceitar a plausibilidade de outra concepção. Isso os conduz a intolerância, que gera o menosprezo por quem pensa diferente, a agressividade, a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Dos conflitos ideológicos irrompem incontáveis vítimas. (Boff, 2009, p. 49-50).

Não é de se estranhar que o Fundamentalismo encontre campo fértil na Religião, em suas diversas expressões e instituições. No Cristianismo, o Fundamentalismo bíblico não se interessa por uma compreensão crítica da Bíblia, mas pretende assegurar e tornar infalíveis determinadas ideias, posições e doutrinas preconcebidas e bem definidas, valendo-se da Bíblia. A exegese está destinada a confirmar com autoridade divina o que o movimento já havia fixado previamente como seus objetivos. Em outras palavras, a Bíblia foi rebaixada à condição de mero depósito de munição para a guerra ideológica contra o adversário teológico ou político, e para melhor armar-se ideologicamente, invocando Deus como aliado de sua causa (Galindo, 1994, p. 286-287).

## **1.2A BUSCA DE FUNDAMENTOS POR MEIO DA LEITURA POPULAR DA BÍBLIA**

A Leitura Popular da Bíblia também é utilizada na busca de fundamentos que ajudem a discernir sobre como agir no agora da realidade, mantendo a fé no Deus da Vida. Mas o faz por meio da leitura crítica da Bíblia a partir dos modernos métodos exegéticos, como procedimento necessário para uma hermenêutica atualizada dos Textos Sagrados.

Esse trabalho de estudo crítico da Bíblia começou na Alemanha, no campo protestante, em meados do século XIX, como consequência das escavações arqueológicas e

dos avanços no terreno da história e das ciências naturais, e não tardou em invadir o campo católico, sobretudo na França. Seus pioneiros foram, no lado protestante alemão, Julius Wellhausen (1844-1912); no catolicismo francês, os dominicanos J. M. Lagrange (1855-1938), fundador da *Ecole Biblique* de Jerusalém (em 1890), e Roland de Vaux, seu sucessor na direção desse centro de estudos até os anos 60, e em Roma, o jesuíta (depois cardeal) Agostinho Bea. Todos eles sofreram forte oposição e perseguições; porém, os dois últimos puderam também saborear os frutos positivos desse trabalho exegético. (Galindo, 1994, p. 285).

## **2 LEITURA FUNDAMENTALISTA E LEITURA POPULAR DA BÍBLIA: ASPECTOS CONTRADITÓRIOS**

A palavra “contraditório” é tomada aqui para ressaltar o sentido divergente, contrário, inverso, oposto entre as duas leituras da Bíblia. Esses elementos contraditórios podem ser constatados objetivamente tanto na metodologia de análise do texto quanto nos efeitos que as duas Leituras causam na vida das pessoas, individualmente e comunitariamente. Assim, apresentamos alguns aspectos contraditórios (divergentes) entre as duas leituras: a) Quanto à metodologia de análise do texto; b) Quanto às repercussões na vida das pessoas.

### **2.1 DIFERENÇAS QUANTO À METODOLOGIA DOS ESTUDOS DA BÍBLIA**

Vejamos algumas diferenças em cada uma das Leituras que estão sendo destacadas neste trabalho.

#### **2.1.1 A abordagem dos estudos bíblicos na Leitura Fundamentalista**

A leitura fundamentalista não segue método acadêmico algum; logo, não é pertinente denominá-la de interpretação ou hermenêutica, supondo a utilização sistemática de algum método reconhecido na área da pesquisa bíblica. Por isso, segundo Fitzmyer (1997, p. 65-66), a Pontifícia Comissão Bíblica da Igreja Católica, no documento publicado em 1993, “A interpretação da Bíblia na Igreja”, na seção que trata sobre o tema do Fundamentalismo bíblico, decidiu utilizar o termo “leitura fundamentalista” em vez de “método fundamentalista”, para não equipará-la aos outros métodos exegéticos e abordagens hermenêuticas (Fitzmyer, 1997, p.66).

Ao não levar em conta o caráter histórico da revelação bíblica, Fitzmyer adverte que a leitura fundamentalista não admite que a Palavra de Deus inspirada tenha sido expressa na

linguagem de autores humanos, e considera o autor humano como um mero escriba que registrou a mensagem divina. (Fitzmyer, 1997, p.67).

Dessa forma, começou-se a construir uma doutrina da inspiração na qual se elimina toda mediação humana na origem da Bíblia. Desligando a Bíblia de todo processo histórico, elimina-se dela todo vestígio de dúvida, e o texto se converte em autoridade e verdade absoluta. (Galindo, 1994, p. 287-288).

No Fundamentalismo bíblico, a Sagrada Escritura assume, assim, a condição de fonte exclusiva de todo conhecimento, não apenas teológico. Igreja e mundo passam a depender, conseqüentemente, da interpretação literal do texto bíblico. Qualquer alternativa deve obrigatoriamente traduzir a intenção de negação, ou mesmo destruição, da revelação divina e da civilização cristã. A investigação científica das escrituras, a crítica bíblica, é um desses perigos. (Velasques Filho, 1990a, p. 118).

### **2.1.2 A abordagem dos estudos bíblicos na Leitura Popular**

Na Leitura Popular da Bíblia, a análise dos textos baseia-se no método histórico-crítico, que inclui o estudo das línguas bíblicas, grego e hebraico, a pesquisa comparativa dos escritos originais e das fontes literárias, bem como das descobertas arqueológicas. O objetivo é revelar o ambiente cultural em que as Escrituras foram redigidas, reconhecendo que estas são produtos desse contexto histórico.

Contudo, como método desenvolvido na A. L., a Leitura Popular da Bíblia adota uma exegese e hermenêutica decolonizadas, baseadas em autores e autoras latino-americanos, comprometidos com a causa da libertação.

## **2.2 DIFERENÇAS QUANTO ÀS REPERCUSSÕES NA VIDA DAS PESSOAS**

Vejamos algumas repercussões que, diferentemente, a Leitura Fundamentalista da Bíblia e a Leitura Popular da Bíblia causam na vida pessoal e comunitária.

### **2.2.1 Repercussões causadas pela Leitura Fundamentalista da Bíblia**

Quais repercussões o Fundamentalismo bíblico causa na vida pessoal, comunitária e social?<sup>403</sup>

Na vida pessoal, o Fundamentalismo Bíblico provoca uma espécie de “alienação” religiosa, pois infunde na consciência uma falsa certeza que impossibilita uma visão crítica e criteriosa da realidade em que a pessoa está inserida. Do ponto de vista psicológico, especialmente em pessoas que se sentem fragilizadas, o fundamentalismo bíblico pode levar ao fanatismo religioso, que pode ocasionar o adoecimento mental. Como apontam as pesquisas de Dalgarrondo, “o excesso de religiosidade, o fanatismo religioso, as práticas religiosas intensas, assim como determinadas formas de religiosidade (como as espiritualistas e as religiosidades de “povos primitivos”) seriam propiciadores do adoecimento mental” (2008, p. 147). Esse adoecimento é muito frequente nos recém-convertidos devido à pressão exercida pela comunidade religiosa, que mantém um sistema complexo de controle dos seus membros, através de vias formais, como as regras de disciplina, ou informais. (Velasques Filho, 1990b, p. 227).

Na vida familiar, a família carnal passa a ter seu valor relativizado e, por vezes, negado, caso não pertença à mesma comunidade de fé. Segundo uma leitura fundamentalista de Mc 3,31-35, a verdadeira família carnal de Jesus passa a ser a nova comunidade religiosa recém-adotada. (Velasques Filho, 1990b, p.226). Por conta do Fundamentalismo bíblico, percebe-se um alto índice de violência no seio da família:

- Uso da vara na educação dos filhos com justificativas bíblico-religiosas de proteger a criança das perversidades do mundo e preservá-las para Deus. (Gondim, 1998, p.14).
- A relação marido-mulher sob o impacto do fundamentalista bíblico por meio de trechos neotestamentários que, interpretados ao pé da letra, podem fortalecer o machismo e, em muitos casos, levar à violência doméstica. Por exemplo, trechos de Ef 5,22-23, pincelados do seu contexto literário: “As mulheres estejam sujeitas aos maridos”.

Na vida em sociedade, cresce a participação de fundamentalistas católicos e protestantes na política, inclusive no Brasil. Como é bastante conhecido, o fenômeno bolsonarista se apoia bastante nesse fundamentalismo neoconservador, encontrando adeptos

---

<sup>403</sup> Zygmunt Bauman (1927-2017) foi um sociólogo, pensador, professor e escritor polonês, uma das vozes mais críticas da sociedade contemporânea. Criou a expressão “Modernidade Líquida” para classificar a fluidez do mundo onde os indivíduos não possuem mais padrão de referência.

<sup>403</sup> Gerardus van der Leeuw, nasceu em 18 de março de 1890, Haia; faleceu em 18 de novembro de 1950,

não só entre Igrejas pós-pentecostais, mas também em setores da Igreja Católica. Muitos trabalhos acadêmicos começam a ser publicados com mais frequência sobre o assunto.

### **2.2.2 Repercussões causadas pela Leitura Popular da Bíblia**

A Leitura Popular da Bíblia tem repercussões positivas na vida das pessoas que passaram por essa experiência. Desde a década de 70, tem sido o método de estudos bíblicos assumido e aprofundado, na prática, pelo Centro de Estudos Bíblicos (CEBI). Com a Bíblia como texto de referência, trata-se de uma prática educativa que contribui para o aprofundamento dos fundamentos da fé cristã, com o objetivo de a formar uma consciência crítica.

Desse modo, há de se destacar a estreita relação entre a Leitura Popular da Bíblia e a Educação Popular. Essas duas práticas educativas têm influências mútuas, diferenciações e inspirações no método Ver, Julgar e Agir. Como processo educativo e místico, a Leitura Popular da Bíblia gerou adesões e transformações na compreensão de mundo e nas opções políticas e profissionais de várias pessoas nas comunidades cristãs católicas e protestantes do Brasil.

A Leitura Popular da Bíblia é uma experiência revolucionária que pode iluminar a atual conjuntura religiosa brasileira, marcada pela polarização e pelo fundamentalismo, pois a Leitura Popular da Bíblia desperta para uma ação na realidade e um compromisso com os empobrecidos como exigência ética da fé em Jesus. A religião sempre tem uma presença política na sociedade, seja revolucionária ou conservadora. A maneira como lemos o mundo e a Palavra de Deus é que vai definir nossas opções.<sup>404</sup>

## **CONCLUSÃO**

O grande risco da busca de fundamentos é reconhecer o texto sagrado como Palavra Divina que contém as verdades sobre o mundo e as normas para a vida. Essa concepção abre margem para o fundamentalismo e a instrumentalização do texto sagrado para manipular as consciências a partir de uma leitura descontextualizada e literal.

Infelizmente, essa leitura tem forte influência nos grupos neopentecostais, sejam católicos ou evangélicos. Espera-se, com este trabalho, fortalecer a reflexão crítica sobre a

dimensão da fé religiosa, em suas consequências éticas e morais no contexto sócio-político-econômico do tempo que se chama “hoje”.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz**: desafio para o século XXI. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 110 p.

DALGALARRONDO, Paulo. Religião, psicopatologia e saúde mental. Porto Alegre: Artmed, 2008, 288p.

FITZMYER, Joseph A. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997. 107p.

FLICKINGER, Hans-Georg. Apresentação. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. 76p.

GALINDO, Florêncio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. 532p.

GONDIM, Ricardo. **É proibido**: o que a Bíblia permite e a igreja proíbe. São Paulo: Mundo Cristão, 1998. p. 183.

MESTES, Carlos. Fundamentalismo, Religião, Ética e Transformação Social. Como buscar e encontrar os fundamentos da vida. In: SOTER. **Religião e Transformação Social no Brasil Hoje**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 93-112.

TÜRCKE, Christoph. Fundamentalismo. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. 75p.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990a. p. 111-132.

VELASQUES FILHO, Prócoro. “Sim” a Deus e “Não” à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antônio Gouveia; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990b. p. 205-232.



**SAGRADA ESCRITURA: INSTRUMENTO DE DEUS PARA REALIZAR A  
UNIDADE ENTRE OS CRISTÃOS**

*José Landes Marinho Soares<sup>405\*</sup>*

*Lucileide Cavalcante Silva<sup>\*406\*</sup>*

**Resumo:** Vivemos em um tempo de muitos conflitos, guerras, polarizações e intolerância. Esse contexto desafia as Igrejas Cristãs a encontrarem novos caminhos na construção de uma sociedade mais justa, solidária, fraterna e iluminada pela esperança. Neste cenário, o Ecumenismo é o sonho cristão de viver a unidade na diversidade. Pois, a divisão gera empobrecimento e nega a vocação primeira de todas as Igrejas Cristãs: a unidade. Assim, o presente texto busca apresentar a Bíblia, a partir do Decreto *Unitatis Redintegratio* – DUR, como elemento básico e fundamental para vivência do Ecumenismo cristão. Para alcançar este propósito, três etapas serão necessárias: primeiro, discorrer sobre o Concílio de Niceia (325) como impulso inicial por parte da Igreja Católica na busca de um caminho de comunhão entre os cristãos e cristãs. Na segunda, apresenta uma contextualização do DUR, destacando a sua importância para a caminhada ecumênica no cristianismo. Por fim, destaca a contribuição da Bíblia como literatura e Palavra de Deus, na construção da unidade entre cristãos e cristãs. A Bíblia, texto sagrado dos cristãos, tem em seu processo de formação características ecumênicas, elementos comuns, como a cultura judaica, na sustentação da vida cristã. Jesus de Nazaré é o fundamento indispensável para qualquer Igreja ou comunidade que se denomina cristã. A metodologia utilizada será a bibliográfica.

**Palavras-chave:** Bíblia; unidade; ecumenismo; Igrejas Cristãs; Jesus Cristo

## **1 Introdução**

O Concílio Vaticano II foi um dos maiores acontecimentos da Igreja Católica no século XX. Sua realização produziu o impulso necessário para que o catolicismo saísse de sua zona de conforto e se abrisse para dialogar com a sociedade e suas instituições. O diálogo entre as Igrejas Cristãs foi uma das preocupações do Vaticano II e para contribuir de forma mais efetiva, a assembleia conciliar elaborou o DUR, que propõe caminhos para que se realize

---

Procópio - PR. E-mail: kedmasoares@hotmail.com

\* Doutorando em Teologia na PUCPR. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com

\* Mestrando em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. E-mail: tobyasan@gmail.com.

<sup>405</sup> Zygmunt Bauman (1927-2017) foi um sociólogo,

go, pensador, professor e escritor polonês, uma das vozes mais críticas da sociedade contemporânea. Criou a expressão “Modernidade Líquida” para classificar a fluidez do mundo onde os indivíduos não possuem mais padrão de referência.

<sup>406</sup> Gerardus van der Leeuw, nasceu em 18 de março de 1890, Haia; faleceu em 18 de novembro de 1950, Utrecht, Neth. Teólogo reformado holandês e hi

a unidade entre os cristãos e cristãs. O texto nasce com a importante missão de ser luz no caminho ecumênico das diversas confissões cristãs.

Portanto, o *Unitatis Redintegratio* procura ser uma resposta ao desejo de unidade suscitado por Deus no mais íntimo dos cristãos e cristãs separados. Nessa tarefa, a Bíblia tem o potencial de ser luz a iluminar o retorno à comunhão. Seus textos trazem muitas características ecumênicas, que devem ser discernidas, valorizadas e colocadas a serviço das comunidades cristãs. Destaca-se Jesus Cristo, elo indissociável entre o Antigo e Novo Testamento, revelação plena e definitiva da fisionomia de Deus.

## 2 O Concílio de Niceia (325)

O Concílio de Niceia aconteceu no ano 325 e foi o primeiro Concílio Ecumênico da história da Igreja. Em 2025 será celebrado o aniversário de 1700 anos deste importante acontecimento. Em muitas de suas falas o Papa Francisco costuma dizer que os cristãos e cristãs precisam visitar Niceia, para assim descobrirem o quanto esse evento foi e continua sendo importante para a existência da Igreja Católica e do cristianismo em geral.

O Concílio de Niceia marcou a história do Cristianismo, impactou seu desenvolvimento e continua sendo um ponto de referência para os estudos teológicos desenvolvidos pelas diversas Igrejas Cristãs. Em Niceia foram discutidos temas importantes, um exemplo é a forma de professar a fé, gestada durante o concílio, desenvolvida e aperfeiçoada pelos concílios posteriores, que representa um patrimônio comum a todos os cristãos e cristãs. Portanto, pesquisar sobre Niceia significa procurar compreender uma parte importante do passado e do presente das Igrejas e da sociedade do século XXI (Burigana, 2024).

É importante redescobrir Niceia: é importante pela sua riqueza espiritual, por aquele estilo sinodal que foi inaugurado e reforçado com a celebração do Concílio de Niceia, o primeiro concílio ecumênico universal da Igreja Católica. Mas Redescobrir Niceia para o Papa Francisco, também significa voltar a esses temas, desde a importância da Bíblia até e a centralidade da celebração da Páscoa até a definição dos critérios para a data da Páscoa, o papel da mulher, o diaconato, do presbiterato e aquela formulação da fé que coloca no centro a missão de Cristo, portanto retornar a Niceia é um tema que permite a Igreja, não apenas a Igreja Católica abordar de forma ecumênica e compartilhada tantos temas que ainda representam desafios abertos para a Igreja que se questiona no século XXI sobre como testemunhar Cristo Salvador dos povos (Burigana, 2024).

A confissão de fé que surge em Niceia é algo novo, visto que é o primeiro credo elaborado e publicado por um concílio ecumênico, logo, tem a possibilidade de reivindicar uma autoridade universal. Por outro lado, é um ponto de chegada de um caminho percorrido

nos últimos três séculos, ou seja, aglutina resumidamente em suas palavras e expressões uma gama de conteúdos e discussões teológicas dos primeiros três séculos de Cristianismo. No Concílio de Constantinopla (381), foram feitos alguns acréscimos ao credo de Niceia e este permanece até os dias atuais como fundamento da fé professada pelos cristãos e cristãs (Curzel, 2023).

Nascido em contexto helenístico, tendo elementos filosóficos em seu texto, o credo de Niceia tem em sua base pequenas fórmulas vindas dos textos bíblicos, o que lhe coloca em comunhão direta com a forma de vida das primeiras comunidades cristãs. Portanto, sendo a profissão de fé de Niceia elemento importante na busca pela unidade no cristianismo, é possível verificar que os textos bíblicos desde o início são indispensáveis à vivência do Ecumenismo.

O DUR, apresenta um subtítulo que discorre sobre o estudo da Bíblia no Ecumenismo, e neste, encontra-se a afirmação de que a Sagrada Escritura é instrumento indispensável para alcançar a tão sonhada unidade cristã.

### **3 Contextualização do Decreto *Unitatis Redintegratio* e sua importância para unidade dos cristãos**

O Papa Paulo VI em 1964, promulga o Decreto *Unitatis Redintegratio* (restauração da unidade), decreto do Concílio Vaticano II (1962-1965) sobre o Ecumenismo. Este Concílio deu passos significativos em relação ao diálogo entre cristãos das Igrejas Orientais e das Igrejas oriundas da Reforma.

Por movimento ecuménico» entendem-se as atividades e iniciativas, que são suscitadas e ordenadas, segundo as várias necessidades da Igreja e oportunidades dos tempos, no sentido de favorecer a unidade dos cristãos. Tais são: primeiro, todos os esforços para eliminar palavras, juízos e ações que, segundo a equidade e a verdade, não correspondem à condição dos irmãos separados e, por isso, tornam mais difíceis as relações com eles; depois, o «diálogo» estabelecido entre peritos competentes, em reuniões de cristãos das diversas Igrejas em Comunidades, organizadas em espírito religioso, em que cada qual explica mais profundamente a doutrina da sua Comunhão e apresenta com clareza as suas características. Com este diálogo, todos adquirem um conhecimento mais verdadeiro e um apreço mais justo da doutrina e da vida de cada Comunhão. Então estas Comunhões conseguem também uma mais ampla colaboração em certas obrigações que a consciência cristã exige em vista do bem comum. E onde for possível, reúnem-se em oração unânime. Enfim, todos examinam a sua fidelidade à vontade de Cristo acerca da Igreja e, na medida da necessidade, levam vigorosamente por diante o trabalho de renovação e de reforma (*Unitatis Redintegratio*, 1997, p.19).

De fato, o diálogo encontra-se na base da construção do Ecumenismo, pois, permite comunicar algo de sua experiência religiosa e acolher com confiança o que os outros partilham de si próprios. O diálogo ecumênico proporciona um campo de interação recíproca em que os membros das diferentes Igrejas e Comunidades Eclesiais valorizem a escuta do diferente e permitam-se conhecer uma ao outro.

O decreto destaca alguns elementos comuns às Igrejas Cristãs, como a fé, a origem apostólica, o episcopado, os sacramentos, a eucaristia e o uso da Bíblia. O conceito de *koinonia* revela a natureza da relação existente entre elas, como Igrejas-irmãs, que brotaram da entrega radical de Jesus na cruz, da eucaristia, da confiança absoluta em Deus, da fé em comum pela caridade, mesmo sem vínculos jurídicos (Wolff, 2012, p. 31).

#### **4 Bíblia: instrumento de Deus para o Ecumenismo**

O concílio ecumênico de Niceia abriu o caminho para os demais concílios ecumênicos. Em seu título trouxe expresso esse desejo dos cristãos de viverem a unidade, de sentarem-se como irmãos e irmãs para tomarem decisões importantes, que lhes ajudassem a viver com fidelidade a Boa Nova trazida por Jesus. O Concílio Vaticano II, por meio de seus documentos, especialmente do DUR reafirmou de forma mais evidente a importância do Ecumenismo dentro do Cristianismo: “Promover o restabelecimento da unidade entre todos os cristãos é uma das principais intenções do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II” (*Unitatis Redintegratio*, 1997, n. 1).

No DUR, dos muitos elementos importantes para a vivência do Ecumenismo, especificamente em um de seus números, trata do estudo da Bíblia no Ecumenismo, no qual se sobressai o seguinte: “No entanto, no próprio diálogo a Sagrada Escritura é um exímio instrumento na poderosa mão de Deus para a consecução daquela unidade que o Salvador oferece a todos os homens” (*Unitatis Redintegratio*, 1997, n. 21). Partindo dessa premissa, na continuidade, serão apresentadas três características presentes na própria Bíblia, fundamentais para a vivência do Ecumenismo: a unidade da Bíblia; a tradição judaica e por último a pessoa de Jesus Cristo, visto a partir da perspectiva cristã como centro da mensagem de toda a Bíblia.

##### **4.1 A unidade da Bíblia**

Quando tomamos a Bíblia nas mãos, a vemos como um todo, mesmo que seja constituída por muitos escritos, redigidos em tempos diversos e com o auxílio de muitos

gêneros literários. No entanto, sua unidade foi confirmada pela constituição de um cânon e advém do fato de que todos os seus escritos são Palavra de Deus (Arens, 2007, p. 201).

Muitos estudos de introdução à Bíblia apresentam a complexidade de todo o seu processo de formação, da elaboração de cada escrito, a quantidade de anos necessários até chegar à definição de seu cânone. Portanto, seria ingenuidade afirmar que entre os textos bíblicos existe uma uniformidade e harmonia perfeitas. Seria mais correto dizer que “na Bíblia há diversidade dentro de sua unidade, [...] a unidade não significou nunca uniformidade” (Arens, 2007, p. 202).

Teorias e interpretações fundamentalistas é que costumam colocar todos os escritos bíblicos dentro de uma uniformidade histórica, cronológica e religiosa, apenas com o objetivo de justificar suas ideologias com a utilização da Bíblia como fundamento. Esse tipo de atitude acaba sendo um contratestemunho no tocante a unidade da Bíblia. Acaba ignorando questões sérias quando se trata da diversidade de seus textos e testemunhos, que já foram radicadas e confirmadas entre estudiosos competentes e reconhecidos no campo dos estudos bíblicos.

Em sua globalidade, os textos da Bíblia testemunham as múltiplas manifestações de Deus na história: os inícios, a evolução e a culminação definitiva em Jesus Cristo. No todo, cada escrito tem sua própria riqueza e é testemunho de um conjunto de vivências religiosas diferentes e às vezes complementares de outros escritos. Mesmo se tratando do mesmo Deus, a experiência e a compreensão desse Deus são diferentes, pagam tributo ao seu tempo histórico, a situação concreta do povo, da comunidade (Arens, 2007, p. 204).

Portanto, unidade e uniformidade não são palavras sinônimas. O que existe é uma “continuidade evolutiva” (Arens, 2007, p. 204). Seria incorreto forçar o texto a dizer algo que ele não pode dizer, seria negar uma importante característica e testemunho da Bíblia, ou seja, que é possível existir unidade respeitando as diferenças, acolhendo cada uma em sua singularidade e assim ir formando uma colcha de retalhos que após terminada é capaz de enfeitar um ambiente e proteger contra o frio.

Para os cristãos e cristãs, o Antigo Testamento e o Novo Testamento são Palavra de Deus, o caráter de Palavra de Deus é o fio condutor, unificador, é o pano de fundo, é o que constitui a unidade da Bíblia. É importante não esquecermos desta realidade fundamental.

#### **4.2 A tradição judaica**

O Cristianismo nasceu discretamente dentro do judaísmo. Por bastante tempo, judeus e cristãos frequentaram a mesma sinagoga. A Bíblia de Jesus e de seus discípulos, como também dos primeiros cristãos era as Escrituras hebraicas. Jesus foi plenamente judeu, rezava como judeu, ia ao templo anualmente cumprir o que prescrevia sua religião. Seus pais eram pessoas tementes a Deus que procuraram educar o filho segundo as tradições de seu povo.

O Antigo Testamento tomou sua forma final no judaísmo dos quatro ou cinco últimos séculos que precederam a era cristã. Esse judaísmo foi também o ambiente de origem do Novo Testamento e da Igreja nascente. Numerosos estudos de história judaica antiga e principalmente as pesquisas suscitadas pelas descobertas de Qumrân colocaram em relevo a complexidade do mundo judeu, em terra de Israel e na diáspora, ao longo deste período (Interpretação da Bíblia na Igreja, 2004, p. 205).

São as tradições judaicas antigas que dão acesso a um melhor conhecimento da *Septuaginta* (Bíblia judaica dos Setenta), que posteriormente se tornou a primeira parte da Bíblia cristã (Antigo Testamento) durante os primeiros séculos da Igreja, e no Oriente até os dias atuais (Interpretação da Bíblia na Igreja, 2004, p. 206). Atualmente, os cristãos que buscam conhecer e viver melhor a sua fé, devem procurar conhecer mais a fundo as tradições antigas do Judaísmo, quanto menos se conhece da cultura judaica que gestou o Antigo Testamento e o Novo Testamento, maior a probabilidade de distorções no que tange a aspectos importantes do Cristianismo.

#### **4.3 Jesus Cristo: centro da vida cristã**

Eis como a pessoa de Jesus pode iluminar o Ecumenismo. Jesus é o centro, o ponto de partida e de chegada. “É essencial para os cristãos confessarem Jesus Cristo como “Filho de Deus, “Salvador do mundo”, ou “Redentor da humanidade”, mas sem reduzir sua pessoa a uma sublime abstração” (Pagola, 2014, p. 566). “Jesus não foi um cometa que, vindo do céu, entrou na sociedade judaica e novamente desapareceu dela” (Theissen, 2008, p. 50). Viver a vida cristã é fazer a experiência de caminhar com uma pessoa concreta e não com uma ideia. É na concretude da vida de Jesus que estão presentes os elementos necessários para o caminho de unidade.

As intuições básicas para o Ecumenismo estão presentes na forma como Jesus se relacionava com as pessoas e instituições de seu tempo e na imagem de Deus que apresentava, não por suas palavras, mas especialmente por suas ações. “Se Deus existe, parece-se com Jesus. A maneira de ser, as palavras, os gestos e reações de Jesus são detalhes

da revelação de Deus” (Pagola, 2014, p. 267). Sem manter “os olhos fixos em Jesus” (cf. Hb 12,2), o caminho para a unidade torna-se impossível de ser percorrido.

A unidade é um desejo do coração de Deus revelado por Jesus em um dos seus muitos momentos de oração pessoal. “Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim” (Jo 17,22-23). Portanto, ter Jesus como referência essencial no Ecumenismo é assumir concretamente as causas de sua vida. Essa capacidade de alargar a vida em prol da libertação dos pobres e oprimidos, os prediletos de Deus.

A divisão é contrária à vontade do Pai, do Filho e do Espírito, é motivo de escândalo perante o mundo e prejudica o anúncio do Reino de Deus que Jesus realizou com perfeita autenticidade (*Unitatis Redintegratio*, 1997, n. 1).

## 5 Considerações Finais

Sem negar as dificuldades de interpretação de alguns de seus textos, a Bíblia continua sendo o ponto de referência mais seguro e concreto para vivência do Ecumenismo. Somente por meio de seus escritos é possível ter acesso à pessoa de Jesus (histórico ou o Cristo da fé), fundamento do Cristianismo que traz em seu seio uma diversidade de comunidades que fincam suas raízes na vida e missão de Jesus.

A convicção de que somos todos irmãos e irmãs, ultrapassa o desconforto do individualismo. Procura-se evidenciar que em Jesus somos existencialmente fraternos, corresponsáveis uns pelos outros e pela casa-comum.

O caminho para a comunhão dentro do Cristianismo é e sempre será desafiador. No entanto, os cristãos e cristãs sabem que a unidade cristã é dom de Deus que precisa encontrar corações acolhedores que recebam a semente da unidade com paciência e persistência históricas, para que ela germine e gere frutos em abundância para o Reino de Deus e para sociedade em geral.

## Referências

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem Mitos**. São Paulo: Paulus, 2007.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

CURZEL, Chiara. Instituto Humanitas Unisinos. 2023. **Niceia**: 1.700 anos de fé compartilhada. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/632721-niceia-1-700-anos-de-fe-compartilhada-entrevista-com-chiara-curzel>. Acesso em: 20 jul. 2024.

DECRETO CONCILIAR UNITATIS REDINTEGRATIO. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

BURIGANA, Ricardo. **O Concílio de Niceia (325)**. Youtube, 28 de julho de 2024. 5min31s. Disponível em: <https://youtu.be/iPpewNgdpjA?si=BwEcF0Dn4i09LAW8>. Acesso em: 28 jul. 2024.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2014.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. Documentos sobre a Bíblia e sua Interpretação (1893-1993). São Paulo: Paulus, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O Movimento de Jesus**: história social de uma revolução de valores. São Paulo: Loyola, 2008.

WOLFF, Elias. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: Textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012.



## A INFLUÊNCIA DA BÍBLIA SAGRADA NA VIDA E NA OBRA DE DOM BOSCO

*Kenia Magalhães Gonçalves\**

**Resumo:** Este Artigo visa apresentar a influência da Bíblia Sagrada na vida e na obra de Dom Bosco. Desde a sua infância, ele considerou-a como fonte principal de orientação para a sua vida e para o seu trabalho com os jovens. Esta influência o inspirou a publicar *História Sagrada*. A metodologia está pautada em apresentar a forma utilizada por Dom Bosco com a centralidade na Bíblia, por meio do catecismo a ensinar os valores cristãos e a incentivar as práticas religiosas católicas. Desta forma, o resultado esperado é demonstrar a utilização da Bíblia por Dom Bosco na evangelização e nos ensinamentos da palavra de Deus. A experiência educativa de Dom Bosco junto à juventude está enraizada sobre a Bíblia e, especificamente, sobre as palavras e ações do Mestre Jesus de Nazaré. O primeiro ensinamento de Dom Bosco era “iluminar a mente” e completava que “a mente é iluminada pelo conhecimento da Bíblia”. O segundo objetivo era “tornar bom o coração” e este ensinamento se consegue “através do ensino da moral e da religião”. Através do seu Catecismo, fornecia aos jovens uma “cultura bíblica”, isto é, um conhecimento dos fatos contidos nas Escrituras, a sua proposta de sabedoria humana para a juventude.

Palavra-chave: Bíblia sagrada; João Bosco; escrituras.

### INTRODUÇÃO

A Influência da Bíblia Sagrada na vida e na obra de Dom Bosco revela a importância dada por ele mesmo à Bíblia Sagrada por toda a sua vida e obra. Primeiramente, convém ressaltar que João Bosco nasceu em Castelnuovo d’Asti, na Itália, em 16 de agosto de 1815. Perdeu o pai muito cedo, aos dois anos de idade, por isso foi educado pela mãe, a camponesa Margarida Occhiena, que era analfabeta, mas procurava aprender sobre a Bíblia, para criar a sua família nos princípios da fé e da caridade. “Após os ensinamentos de sua mãe, João Bosco entrou em contato com a palavra de Deus participando do catecismo e da pregação” (Wirth, 2015, p. 746).

Aos nove anos de idade, João Bosco teve um sonho profético. O sonho expressava violência por parte de jovens desordeiros, que se transformavam em feras, e ele reagia também com violência, “bofetões”, para tentar modificar a situação. Só depois percebeu que a mudança daqueles jovens passava pela confiança, pelo amor, pelo carinho; uma ideia que o acompanhou por toda a vida. Ficou profundamente gravado em sua mente e condicionou sua maneira de viver e de pensar.

Além do mais, um belo exemplo, de aproximar as crianças, adolescentes e os jovens da oração e dos princípios evangélicos, foi quando ainda criança, aos onze anos de idade, ele aprendeu alguns truques de saltimbanco (dava saltos mortais, imitava a andorinha, andava com as mãos, caminhava, saltava e dançava na corda) para atrair os vizinhos, outros garotos, para rezar e aprender o catecismo, praticar a oração e os princípios evangélicos, como estratégia de participação para com a plateia amiga e participativa.

Dessa maneira, desse momento de evangelização, por meio também da descontração e da brincadeira, todas as pessoas ali presentes “diziam que vinham para ouvir a pregação, fazíamos todos o sinal da cruz e rezávamos uma a *Ave-Maria* antes e depois das minhas narrativas” (Ferreira, 2018, p. 42). Dito isto, estava cumprida a ação planejada por aquele “menino prodígio”.

Uma vez que, nas palavras de Ferreira (2018), “Memórias do Oratório de São Francisco de Sales”, Dom Bosco narra uma espécie de oratório festivo ao dizer:

[...] quando menino, durante o inverno, reunia os seus vizinhos no estábulo para ler algumas histórias de livros que o Pe. Lacqua, seu professor, lhe emprestava. [...] “diziam que vinham para ouvir a pregação, fazíamos todos o sinal da cruz e rezávamos uma a *Ave-Maria* antes e depois das minhas narrativas (Ferreira, 2018, p. 42).

Depois de tempos passados, em virtude destas apresentações artísticas de Dom Bosco, enquanto ainda criança, essas apresentações inspiraram-lhe a escrita de *História Sagrada*, em 1847, que teve como objetivo "popularizar o conhecimento da Bíblia Sagrada" e consequentemente, fortalecer o catolicismo.

Seu objetivo era ‘popularizar o máximo possível o conhecimento da Bíblia Sagrada, que é o fundamento da nossa santa religião’, razão pela qual nenhum outro ensinamento é mais útil e mais importante do que isso. Para compor seu livro, ele leu uma dúzia de trabalhos semelhantes, mas seu método tinha algo de original, que seu biógrafo descreve nestes termos: ‘O que há de mais fecundo neste livro é o seu método pedagógico, que consiste em extrair de cada fato da Escritura uma máxima educacional e expressá-la de uma maneira que seja adaptada à idade dos jovens’ (Wirth, 2015, p. 751).

Contudo, *A História Sagrada*, foi publicada no começo para as crianças terem o primeiro contato com a Bíblia, de maneira mais acessível para uma melhor compreensão da História. Depois, esta foi reimpressa e publicada por quase duas dezenas, dezenove vezes no total, no período em que ainda estava vivo, até a data da sua morte no ano de 1888, no dia 31 de janeiro, na primeira casa salesiana do mundo, no bairro de Valdocco, na cidade de Turim, na Itália. No domingo de Páscoa de 1934, em 1º de abril ele foi canonizado pelo Papa Pio XI.

Para exemplificar, Dom Bosco apresenta o Antigo Testamento e o Novo Testamento na *História Sagrada*, subdividida em sete etapas.

1) da criação do mundo até o dilúvio; 2) do dilúvio ao chamado de Abraão; 3) da vocação de Abraão até o êxodo do Egito; 4) saída do Egito à fundação do Templo de Salomão; 5) fundação do Templo de Salomão à passagem dos hebreus para a Babilônia; 6) de passagem para a Babilônia até o nascimento de Cristo; 7) do nascimento do Cristo até sua ascensão ao céu. Nas edições posteriores, acrescentou como apêndice um 1dicionário de termos relativos à geografia, instituições e ritos mais citados na História Sagrada”, uma apresentação das ‘moedas, pesos e medidas usadas pelos hebreus com seus correspondentes no sistema métrico’, bem como uma “geografia da Terra Santa’ (Wirth, 2015, p. 752).

Diante disso, Dom Bosco dedicava-se tanto a dar maior visibilidade a Bíblia Sagrada que, “decidiu adornar as paredes e arcadas da casa do Oratório com inscrições extraída das Escrituras. [...] ele queria até as paredes falar da necessidade da salvação da alma”. (Wirth, 2015, p. 750) e para a justificativa desta ação, ele disse:

Sob esses pórticos, os jovens às vezes param quando estão cansados de brincar ou estão caminhando. Visitantes que vêm para vários motivos no Oratório, aguardem aqui o momento de serem acolhidos. Um e todos outros ao verem estas inscrições são tomados pela curiosidade de ler, nem que seja para passar o tempo [...], (já no) edifício construído em 1861, ele colocou sete novas inscrições retiradas de Escritura, especialmente sobre o tema da adolescência. Finalmente, mais quatro inscrições bíblicas foram adicionadas em 1864 para lembrar a importância da salvação da alma, da oração, do canto e da confissão (Wirth, 2015, p. 750).

Assim, todas as pessoas que passavam por perto do local ou entravam nos Oratórios Salesianos, mantinham contato com a Bíblia Sagrada, por meio de escritas e pinturas lúdicas. Dom Bosco sempre foi um educador social nato.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por tudo isso, para Dom Bosco, a Bíblia Sagrada era uma fonte de inspiração e sabedoria para compreender as escolhas dos jovens observando-os e escutando-os, e ao mesmo tempo ajudá-los a encontrar sentido e propósito cristão em suas vidas para chegar ao seu objetivo principal, a salvação das almas, por meio da pregação da Palavra de Deus a toda a comunidade local e das redondezas de Valdocco, desde a sua infância.

No entanto, é importante destacar que Dom Bosco não apenas promovia a leitura e o estudo da Bíblia, mas também acreditava na importância de vivenciar seus ensinamentos no dia a dia. Ele incentivava os jovens a colocarem em prática o que aprendia nas Escrituras, especialmente ao que diz respeito ao amor a Deus e ao próximo, à justiça, à caridade e à honestidade.

Por todas essas razões, a devoção de Dom Bosco pela Bíblia Sagrada é um exemplo de fé cristã católica. Seu legado continua a influenciar muitas pessoas em todo o mundo, especialmente aqueles que buscam viver de acordo com os valores do Evangelho e fazer a diferença na vida dos jovens ajudando-os a cultivar suas virtudes, que são essenciais para uma vida plena e feliz.

Enfim, São João Dom Bosco foi um santo padre que procurou por toda a sua trajetória, popularizar a Bíblia Sagrada e fortalecer a igreja católica. Dedicou toda a sua vida, mesmo antes de se tornar padre, principalmente às crianças, aos adolescentes e aos jovens, sempre os tratou com amor de pai, especialmente aqueles que são membros da família salesiana, fundada por ele. Os salesianos mantêm uma forte tradição de estudo da Bíblia e de sua aplicação na vida dos jovens, seguindo o exemplo de seu fundador. Trata-se de um modelo para todos aqueles que buscam crescer na fé e no relacionamento com Deus.

## REFERÊNCIAS

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

BRAIDO, Pietro. *Prevenir, não reprimir*. o sistema preventivo de Dom Bosco. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

CERIA, Padre Eugenio. *Dom Bosco com Deus*. São Paulo: Editora Salesiana, 2014.

FERREIRA, Antônio da Silva. *Memórias do Oratório de São Francisco de Sales*. 1815-1855/São João Bosco; tradução Fausto Santa Catarina; edição revista e ampliada, Brasília: Edebê, 2018.

JOÃO BOSCO. *História Sagrada*. Nova Edição Brasileira Ilustrada. 10<sup>a</sup> edição, São Paulo: Livraria Salesiana, 1949.

SANDRINI, Marcos. *Dom Bosco: presente de Deus para as juventudes*. São Paulo: Paulus, 2018.

TEREZIO, Bosco. *Dom Bosco: uma biografia nova*. (traduzido por Atílio Cancian). – 2. ed. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1987.

WIRTH, Morand. *Referência e uso da escritura sagrada na experiência Educacional de Dom Bosco*. Disponível em site eletrônico em: <http://www.salesian.online> . Acesso em: 14 abr. 2024.

WIRTH, Morand. *Dom Bosco e a Bíblia*. Disponível em: <http://www.salesian.online>. Acesso em: 22 abr.2024.

## HERMENÊUTICA E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: INDICADORES DE FUNDAMENTALISMOS EM SUAS APLICAÇÕES

*Lucas Fernandes do Nascimento\**

**Resumo:** Este trabalho teve por objetivo o estudo da relação entre hermenêutica bíblica e inteligência artificial. Propomos demonstrar indicadores em que se verifica possibilidades de fundamentalismos na aplicação da IA, no contexto eclesial ou como leitura popular dos textos sagrados. Diante disto, levantamos a seguinte questão: No âmbito religioso, em que se interpreta os textos das sagradas escrituras, a aplicação da inteligência artificial tenderia para possíveis interpretações em que se constata fundamentalismos? Pois entendendo a IA como uma tecnologia de leitura de códigos pré-estabelecidos ou de algorítmicos, para subsequente aplicação aprimorada de inteligências e atividades desenvolvidas por humanos, surge o problema do não-humano e questões de ética numa simples ou complexa abordagem dos textos bíblicos. O fundamentalismo, método de leitura rejeitado pela Igreja (Dias da Silva, 2023), apresenta-se como desvirtuação dos objetivos e propósitos, tencionados pelos autores, na leitura bíblica. Sendo assim, podemos identificar possíveis tendências à leitura e/ou método rejeitado através de usos de partes dos textos bíblicos numa perspectiva tecnológica e não-humano. Partindo desta abordagem, poderemos tecer uma crítica à inteligência artificial enquanto mecanismo tecnológico e de uso, propriamente dito, no contexto da religião, das hermenêuticas e do uso da Bíblia Sagrada. Portanto, demonstraremos indicadores da aplicação da IA no delineamento das hermenêuticas dos textos bíblicos, que tende para e/ou configura-se fundamentalismos.

**Palavras-chave:** hermenêutica; inteligência artificial; Teologia; Bíblia.

### INTRODUÇÃO

A hermenêutica bíblica, com seus métodos, tem papel fundamental no estudo e na interpretação dos textos sagrados. A partir dela, podemos fazer relação com diversas temáticas outras, que não somente às dos manuscritos, mas atuais, como a que surge na modernidade com alto ímpeto de importância, a Inteligência artificial (por vezes, IA). Tal relação se apresenta como desafiadora à Teologia, a qual estuda o teor do conteúdo sagrado em relação aos meios que desafiam a religião na atualidade, quer no âmbito estritamente religioso ou no meio social em que a teologia está inserida. Pensar a IA na comunidade religiosa e/ou Igreja, por exemplo, nos permite verificar qual seu impacto na atuação da religião na humanidade, desta forma, a teologia não deve se ausentar em analisar tal proposta moderna.

Encaminhando-se para a proposta de trabalho, indagamos se no âmbito religioso, com a aplicação da inteligência artificial, possibilitaria fundamentalismos nos estudos bíblicos feitos pela comunidade religiosa? E no âmbito social, da missão evangelizadora, com o uso da IA tenderia para fundamentalismos? O fundamentalismo se configura como um método de leitura com excessos de interpretações, análise que desvirtuam o real sentido de adequação de um texto e/ou princípio, resultando, portanto, em ações que ferem a dignidade humana. Segundo Dias da Silva (2023), em seu artigo intitulado: “*Quem tem medo do método histórico-crítico?*”, afirma ser o fundamentalismo o único método de análise do texto sagrado rejeitado pela Igreja. Pensar a inteligência artificial no meio religioso, é pensar questões éticas e humanas, pois pela aplicação da IA, presencia-se excessos ocasionados de fundamentalismos.

A inteligência artificial, é uma decodificação de algorítmicos visando realizar tarefas inteligentes geralmente realizadas por humanos (Oliveira, 2018). Por se tratar de máquinas, subentende-se uma desumanização da tarefa realizada, quaisquer que sejam. Portanto, um desafio à hermenêutica bíblica se se pensar a IA entremeada na religião; seria um grande problema pensar a espiritualidade da máquina, a mesma pensada em relação aos seres humanos, os quais estabelecem relação direta com Deus.

### **1 Leitura a partir da hermenêutica bíblica de indicadores de fundamentalismos**

Nossa proposta de estudo, como dito na introdução, é analisar a relação entre hermenêutica bíblica e possíveis aplicação da inteligência artificial no contexto da religião cristã. Sendo assim, para verificarmos a efetividade da IA na religião, faremos uso de interpretações com o método teológico da hermenêutica, para assim constata indícios de fundamentalismos na ação da inteligência artificial quer no âmbito eclético ou da leitura popular da Bíblia. Mas afinal, o que vem a ser fundamentalismo? Desde já, salientamos que existem várias facetas deste movimento; o político é um deles, mas fala-se também de fundamentalismo islâmico, do qual derivou-se os demais. Do que estamos tratando, diz respeito ao fundamentalismo religioso. Desta forma, nosso objetivo é constatar excessos na religião, ocasionados pela IA.

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista (Boff, 2002, p. 25).

Desta forma, assim conceitua fundamentalismo Boff (2002). Mas, passando adiante, verifiquemos a contextualização e/ou inserção da Inteligência artificial no ambiente de fé dos cristãos. Para efeito também de conceituação, o que dizem ser a IA? Segundo Oliveira (2018, p. 10), inteligência artificial: “É uma definição que nos chama a comparar as ações dos computadores com as nossas próprias para definirmos se estamos diante de um comportamento inteligente ou não.” IA é a realização de atividades e/ou tarefas por máquinas/computadores que se assemelha às realizadas por humanos, de forma inteligente e precisa, através de decodificação, leitura de algorítmicos.

Assim, avancemos para o contexto propriamente dito de suas aplicações no contexto eclesial e de divulgação dos escritos sagrados de maneira geral. A inteligência artificial poderia exercer atividades que dizem respeito à atuação de humanos no âmbito da Igreja e sociedade? Esperemos que sim, mas sem fundamentalismo. Pode auxiliar, mas por se tratar de maquinaria, e ações previamente estabelecidas, pode-se constatar a presença de excessos.

### 1.1 A inteligência artificial no contexto eclesial

A Igreja fundada por Jesus Cristo se desenvolveu ao longo dos primeiros séculos aos dias atuais, que, apesar de suas dificuldades de ordem espiritual e/ou física, cresceu e desenvolve diversas atividades voltadas para o desenrolar da espiritualidade dos povos e estabelecer o contato dela direto com Deus através da devoção. Mas algo inquieta-nos na modernidade, que é o avanço da tecnologia e suas ramificações, que possibilita a chegada do carácter da Inteligência artificial em praticamente todos os setores da sociedade, inclusive, na Igreja. Sendo assim, cabe à hermenêutica bíblica, cuidar desta questão enquanto problema de interpretação na aplicação da IA.

A inteligência artificial vem transformando as formas como vivemos, nos relacionamos e percebemos o amor (LEE, 2019). Isto geraria uma série de problemas se em ação no contexto eclesiológico. Como aperceber-se do amor de Deus pela máquina na atividade da pregação cristã? Parece bizarro, no entanto, não é impossível que elas (as máquinas) exerçam tal tarefa. A máquina desenvolve espiritualidade? E se organizássemos nossos sermões pela tecnologia intitulada *ChatG.P.T?* Tecnologia esta que perguntamos a ela e, como resposta, nos apresenta o que queremos. Não se trata de questões referenciais, o que poderia ser útil como uma concordância bíblica, mas de produto fim último, mensagem entregue pela máquina, pela tecnologia.

É preciso que se observe que o que está em jogo são questões éticas e, que dizem respeito ao não-humano. Por agora, perguntamos como a máquina terá percepções de nossa humanidade por inteiro? Elas não percebem qual o real anseio da comunidade religiosa numa de suas reuniões, por exemplo. Portanto, passível de produzirem conteúdos com excessos de interpretações, a fim de, posteriormente, serem entregues à comunidade de fé. Ou seja, também, passível de produzir fundamentalismos nos valores e conteúdo de fé, os quais a Igreja desenvolve com compromisso e, de efetiva adequação.

## 1.2 A inteligência artificial no contexto popular

No contexto da missão da Igreja, na sua missão evangelizadora, também podemos encontrar indícios e/ou indicadores de fundamentalismos. Sendo assim, é no âmbito da religião como um todo que se torna preocupante sua inserção, pois voltamos a reiterar que, por se tratar de tecnologia e/ou máquinas e atuação, trata-se de questões éticas e dizem respeito ao não-humano. Seria um grande problema se esposemos um totem digital com constantes passagens e referências das sagradas escrituras, pois assim surge a questão do entendes o que lê e/ou, se há alguém para lhe explicar. Numa linguagem estritamente devocional e litúrgica, não se agradaria Deus diante disto, pois é seu desejo que todos se salvem que amem a fé, a qual é também racional.

Não poderíamos esquecer que, na missão evangelizadora, pessoas vocacionadas por Deus é que realizam tal atividade; o que seria difícil alguma máquina ser vocacionada por Deus para tal. A inteligência artificial poderia realizar a tarefa evangelizadora da Igreja? Acreditamos que sim, no entanto, presenciariamos muitas distorções e desvirtuações do real propósito desta missão confiada aos humanos; constariamos fundamentalismos, como por exemplo, o não compadecimento com a dor e/ou sofrimento de quem se está proclamando, por parte da máquina. Por vezes, poderíamos falar de mídias digitais, que serviriam como auxílio no cumprimento da missão.

Enfim, qual seria a utilidade da inteligência artificial para o contexto em que, efetivamente, se ensina e proclama as escrituras sagradas? Ousariamos dizer, nenhuma. Pois distancia-se, a IA, de padrões expressivamente e efetivamente éticos e de humanidade, questões centrais quando o assunto seja a relação homem e Deus. É o homem que se compadece, que perdoa, que exerce o amor de Deus para a realização da atividade redentora dos homens que pecam, que precisam ser apresentados diante de Deus para seu respectivo estabelecimento de um relacionamento contínuo de devoção. A máquina, nisto, não permite.



## CONCLUSÃO

Diante do exposto, chegamos para não concluir, ao final deste trabalho que objetivou fazer relação entre hermenêutica bíblica e inteligência artificial. Decidimos encaminhar nossa pesquisa para a aplicação da inteligência artificial no âmbito religioso, mais precisamente no que diz respeito ao contexto de comunidade de fé, que é um dos setores da sociedade contemporânea, e a missão evangelizadora, possibilitando leitura propriamente dita da Bíblia, ao que desta comunidade não participam, por enquanto. Assim, se estruturou nosso trabalho, com um único tópico sobre leitura a partir de hermenêuticas bíblicas de indicadores de fundamentalismos, tendo como foco, a inteligência artificial, tema central de nosso estudo.

Para não finalizar, perguntamos se a inteligência artificial produzirá Ciborgues – relação entre homem e máquina, em organismos -, capaz de desenvolver a espiritualidade que a máquina não produz? Pois não podemos negar as fragilidades perceptíveis nesta relação moderna em relação a Deus que é desde o princípio. Sendo Ele, numa linguagem grega, o início, o meio e o fim. A hermenêutica que faz relação de mediação com a linguagem e as palavras de Deus realiza um importante trabalho que possibilita mediações entre a IA em seus pontos positivos que auxiliam em parte, não sendo aqui a ideia de Ciborgue, para que o humano realize integralmente as tarefas dadas por Deus a ele.

## REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- LEE, Kai-Fu. Um projeto para a coexistência entre os humanos e a IA. In: LEE, Kai-Fu. **Inteligência artificial**: como os robôs estão mudando o mundo, a forma como amamos, nos relacionamos, trabalhamos e vivemos. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. pp. 218-248.
- OLIVEIRA, R. **Inteligência artificial**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional, 2018.
- PRADO, José Luiz Gonzaga do. O fundamentalismo. **Estudos bíblicos**, Petrópolis, vol. 35, n. 140, p. 363-378, out/dez. 2018. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB>. Acesso em: 27 janeiro 2023.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- TEIXEIRA, J. F. **Inteligência artificial**: uma odisséia da mente. São Paulo: Paulus, 2009.

**CORPO, MENTE E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DO TEXTO  
BÍBLICO 1Ts 5,23**

*Madson Machado de Medeiros Ferro<sup>407</sup>*

**Resumo:** Ao longo dos séculos, as interações entre corpo, mente e religião têm sido profundamente exploradas pela teologia e pela filosofia, buscando esclarecer suas complexas relações. Na história cristã, esse diálogo foi frequentemente conflituoso, com muitos cristãos subestimando a importância do corpo em favor da mente e da espiritualidade. Ao investigar o encontro entre a Bíblia e a filosofia, pensadores como Descartes, Platão e Aristóteles oferecem perspectivas sobre a interação entre corpo e mente, contrastando com interpretações históricas que por vezes distorceram a visão original cristã. O objetivo deste estudo é analisar o texto bíblico de 1Ts 5,23 e explorar como diversas abordagens filosóficas interpretam o diálogo entre corpo, mente e religião. A metodologia adotada será a pesquisa bibliográfica descritiva, utilizando-se da hermenêutica bíblica para interpretar o texto sagrado para os cristãos e serão selecionadas e analisadas obras de alguns filósofos que discutiram a relação entre corpo e mente no contexto religioso. Os resultados esperados deste estudo são de grande importância para entender a extensão em que a teologia e a filosofia buscaram e ainda buscam compreender como o corpo e a mente estão intrinsecamente interligados com a religião. Espera-se que esta análise revele resultados valiosos sobre as contribuições teológicas e filosóficas para a compreensão dessas complexas e muitas vezes conflituosas relações, oferecendo uma base sólida para futuros estudos e debates sobre o tema.

**Palavras-chave:** corpo; mente; religião; filosofia.

## INTRODUÇÃO

Nesta comunicação vamos navegar em uma jornada de reflexões hermenêuticas, adentraremos o cenário da espiritualidade cristã a partir de 1Ts 5,23, buscando desvendar os intrincados tecidos das práticas, valores e crenças que moldaram a experiência religiosa dos primeiros cristãos. Com um olhar vivo mergulharemos nas profundezas da compreensão da vida espiritual desses fiéis, explorando não apenas suas ações externas, mas também os anseios, motivações e convicções que impulsionaram suas devoções.

Destacaremos em primeiro plano como a filosofia moldou alguns pensamentos dos cristãos originais, partindo do dualismo ontológico Platônico até as sátiras estoicas de Juvenal.<sup>408</sup> Em segundo plano destacaremos como os primeiros seguidores de Jesus de Nazaré encaravam a dimensão corpo, mente e religião a partir do texto bíblico de 1Ts 5,23, que é

---

<sup>407</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP, e-mail: madson.00000849964@unicap.br.

Professor e escritor polonês, uma das vozes mais críticas da sociedade contemporânea. Criou a expressão “Modernidade Líquida” para classificar a fluidez do mundo onde os indivíduos não possuem mais padrão de referência.

<sup>408</sup> Gerardus van der Leeuw, nasceu em 18 de março de 1890, Haia; faleceu em 18 de novembro de 1950, Utrecht, Neth. Teólogo reformado holandês e historiador das religiões, que contribuiu

atribuído ao apóstolo Paulo, onde em três pontos destacaremos o cuidado com o espírito, em seguida o cuidado com a alma tida por “vida” e por fim o cuidado com o corpo dentro da perspectiva cristã primitiva.

## 1 DUALISMO CORPO E MENTE: DA ONTOLOGIA PLATÔNICA A POESIA DE JUVENAL

O dualismo ontológico platônico, que se refere ao estudo do ser e da realidade segundo Platão, apresenta uma das mais influentes e profundas abordagens sobre o dualismo corpo-mente. Platão, um dos maiores filósofos da antiguidade, desenvolveu uma visão dualista da existência que separa claramente o mundo material do mundo das ideias, também conhecido como mundo das Formas. Platão propôs que a realidade está dividida em dois reinos distintos: o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível é aquele que percebemos através dos sentidos e é composto por objetos físicos e mutáveis. Este mundo é considerado imperfeito e ilusório.

O agora doutor em Filosofia Márcio Santos em sua tese de doutorado intitulada construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides, clarifica as ideias sobre o dualismo ontológico de Platão no discurso do *Fédon* onde ele afirma:

Nesse sentido, se as Ideias caracterizam a realidade pura e estável, sempre idêntica a si mesma, o ‘realmente real’ (*ὄντως ὄν*), as coisas sensíveis, por sua vez, dadas a sua instabilidade e a sua ‘existência’ (forma de realidade) apenas derivada (desde as próprias Ideias), caracterizam o ‘devir’. Sob o ponto de vista ontológico, portanto, a teoria platônica das Ideias, já no *Fédon*, estabelece, com muita clareza, o contraste entre o ‘devir’ (i.e., o ser derivado e em constante movimento) das coisas sensíveis, por um lado, e a ‘realidade’ (plena e imutável, aquilo que é ‘realmente real’) das Ideias, por outro lado. Isso configura o ‘dualismo ontológico’ na teoria platônica das Ideias, ou seja, a afirmação de ‘dois tipos de realidade’ (*δύο εἴδη τῶν ὄντων*, 79a6), a saber: um ‘absoluto’ e ‘pleno em si mesmo’ – as Ideias – e outro ‘relativo’ e ‘derivado’ (desde aquele primeiro) – as coisas sensíveis (Santos, 2010, p. 36-37).

O comentário de Márcio Santos sobre a teoria das Ideias de Platão destaca a distinção fundamental entre dois tipos de realidade: as Ideias e as coisas sensíveis. No pensamento platônico, as Ideias representam a realidade pura, estável e imutável, que é "realmente real" (*ὄντως ὄν*). Em contraste, as coisas sensíveis são instáveis e possuem uma existência derivada das Ideias, caracterizando-se pelo "devir" - um estado de constante mudança e movimento. Essa distinção configura o dualismo ontológico na filosofia de Platão, onde há uma separação clara entre a realidade absoluta e plena das Ideias e a realidade relativa e derivada das coisas sensíveis.

Diferenciando-se dessa linha de pensamento a frase "*mens sana in corpore sano*" é uma expressão latina que se tornou conhecida na Educação Física e nas áreas relacionadas à saúde e ao bem-estar. Atribui-se sua origem ao poeta romano Juvenal, no poema Sátira X, a expressão destaca a importância do equilíbrio e da integração entre a saúde mental e física. Ela sugere que uma mente saudável está intrinsecamente ligada a um corpo saudável mutuamente. Essa ideia ressalta a interdependência entre os aspectos psicológicos e físicos do humano. A frase reconhece que o cuidado com o corpo deve ser acompanhado pelo cuidado com a mente, destacando a necessidade de uma abordagem holística para cada pessoa.

A expressão continua a ser amplamente citada e aplicada na sociedade contemporânea, especialmente em contextos relacionados à saúde, educação física, psicologia e bem-estar. Ela serve como um lembrete poderoso da importância de cuidar tanto da mente quanto do corpo para uma vida saudável e plena como notamos nos escritos de Ramiro Meneses:

Essa famosa frase do poeta romano Juvenal, que quer dizer: mente sã num corpo são, expressa a importância da prática de exercícios físicos. Já sabemos que o exercício físico tem um papel imprescindível na saúde física, mas é importante ressaltar os benefícios que ele traz para a saúde mental. Adultos que vivem, principalmente, nas cidades grandes têm sua saúde mental afetada pelas condições de trabalho, ritmo intenso, sobrecarga, aumento de horas extras, tensões, frustrações e por muitas outras condições a que são submetidos (Meneses, 2014, p. 203).

A citação de Meneses destaca a relevância da frase "*mente sã em corpo são*" atribuída a Juvenal, para ressaltar a importância da prática de exercícios físicos não apenas para a saúde física, mas também para a saúde mental. Essa relação entre a prática regular de exercícios físicos e a promoção da saúde mental reconhecida desde tempos antigos, pela sociedade greco-romana, inclusive na elaboração dos primeiros jogos olímpicos que ocorreram em Olímpia na Grécia, demonstra como o ser humano sempre se esforçou para buscar uma qualidade de vida integral que inclusive no estilo de vida contemporâneo, como podemos notar no artigo *mens sana in corpore sano*: pelos caminhos da atividade física e da saúde, de Meneses (2014, p. 203), esses estudos mais atuais provam a relação inevitável entre o corpo e a mente.

## **2 REFLEXÕES HERMENÊUTICAS SOBRE A ESPIRITUALIDADE CRISTÃ: UMA ANÁLISE A PARTIR DO TEXTO BÍBLICO DE 1Ts 5,23**

Com um olhar crítico mergulharemos nas profundezas da compreensão da vida espiritual dos primeiros cristãos, explorando não apenas suas ações externas, mas também os anseios, motivações e convicções que impulsionaram suas devoções. Por meio de uma análise acurada, almejaremos destacar os princípios, as práticas enraizadas e os ensinamentos transmitidos, lançando luz sobre a compreensão da “boa vida” e seu significado profundo neste contexto religioso singular. No primeiro século, tempo em que o cristianismo crescia e se fortalecia, a cidade de Tessalônica ficava na região da Macedônia.

## 2.1 CUIDADOS COM O ESPÍRITO NA PERSPECTIVA CRISTÃ

Na passagem “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.” (Bíblia ARA, 1Ts 5,23, p. 798), A espiritualidade cristã, profundamente enraizada nas tradições bíblicas e na vida de Jesus de Nazaré, oferece uma abordagem rica e multifacetada para o cuidado com o espírito. Central à fé cristã é a crença na dignidade intrínseca do ser humano como criação de Deus, feito à Sua imagem e semelhança. Este entendimento fundamenta a importância do cuidado espiritual, visto não apenas como uma prática religiosa, mas como uma jornada integral que envolve o crescimento pessoal, a comunhão com Deus e a transformação da vida.

A palavra (πνεῦμα - pneúma – vento ou espírito) que está no famoso versículo de 1 Ts 5, 23 é descrita pela Bíblia interlinear de estudo hub como:

Pneúma – propriamente, espírito, vento ou sopro. O significado (tradução) mais frequente de (pneúma) no NT é ‘espírito’ (‘Espírito’). Somente o contexto, entretanto, determina qual(is) sentido(s) é(são) significado(s). A contraparte hebraica (rúach) tem o mesmo significado que (pneúma), ou seja, também pode se referir a espírito, vento ou sopro (Bible, Hub).

Essa pode ser a alusão a uma ligação com o divino, assim como a palavra hebraica, parece estar ligando o ser humano ao seu criador como menciona Henry Hampton Halley “‘Espírito’ e ‘alma’ são frequentemente mencionados como sinônimos, mas aqui parece haver uma distinção. A alma é o princípio da vida, e o espírito é o órgão da comunhão com Deus.” (Halley, 2001, p. 660). A frase de Halley aborda a diferenciação entre 'espírito' e 'alma', conceitos que muitas vezes são utilizados de forma intercambiável, mas que possuem distinções sutis em várias tradições religiosas e filosóficas. Halley sugere que a alma é o princípio da vida, ou seja, a força vital que anima um ser vivo.

A distinção feita por Halley pode ajudar a esclarecer discussões sobre a natureza da existência humana e a relação com o divino, oferecendo uma perspectiva em que os dois termos, embora relacionados, têm funções e significados distintos. Esta abordagem pode enriquecer a compreensão das dinâmicas internas do ser humano e da sua conexão com algo maior.

## **2.2 CUIDADOS COM A ALMA SENDO “VIDA” NA PERSPECTIVA CRISTÃ**

O conceito de cuidado cristão com a alma, abordado aqui como "vida", é um tema profundamente enraizado na tradição cristã, enfatizando a integralidade do ser humano e a necessidade de cultivar uma vida plena e significativa. Este cuidado não se limita à dimensão espiritual, mas abrange todos os aspectos da existência humana, incluindo a amizade social e os cuidados emocionais. Em algumas perspectivas cristãs, a alma é considerada a essência da vida, um dom divino que precisa ser nutrido e cuidado. A vida, neste contexto, é vista como um todo indivisível, onde corpo, mente e espírito estão interligados.

Retomando os pensamentos de Halley, ele afirma: “Espírito' e 'alma' são frequentemente mencionados como sinônimos, mas aqui parece haver uma distinção. A alma é o princípio da vida, e o espírito é o órgão da comunhão com Deus.” (Halley, 2001, p. 660). É interessante observar a palavra grega usada por Paulo em 1Ts 5,23 (ψυχή – psuché - a respiração vital), descrita pela Bíblia interlinear de estudo Hub como “a alma é o resultado direto de Deus soprando seu dom de vida em uma pessoa, tornando-a um ser com alma” (Bible Hub).

A promoção da justiça social e a luta contra a discriminação e a desigualdade são igualmente importantes para garantir que todos os indivíduos possam prosperar. O movimento inicial de Jesus de Nazaré reflete bem esse aspecto como afirmam Corria Júnior e Gameleira Soares no capítulo quatro do livro *A espiritualidade de Jesus*:

Em grupo, Jesus e as pessoas com quem conviveu puderam se conhecer melhor, apoiando-se mutuamente em suas vulnerabilidades, fraquezas e virtudes, colocando seus dons materiais e talentos pessoais a serviço uns dos outros (por exemplo, isso está claro na cura da sogra de Pedro, em Mc 1,29-31) (Corria Júnior; Gameleira Soares, 2016, p. 65)

A frase de Correia Júnior e Gameleira Soares destaca a importância das dinâmicas grupais e do apoio mútuo no ministério de Jesus, evidenciando como ele e seus seguidores se beneficiaram da convivência comunitária. Em grupo, eles puderam se conhecer melhor, compartilhando vulnerabilidades, fraquezas e virtudes, e colocando seus dons e talentos a

serviço uns dos outros. No contexto do ministério de Jesus, a convivência em grupo era fundamental. Jesus não operava de forma isolada; ele se cercava de discípulos e seguidores com quem compartilhava sua vida cotidiana.

### 2.3 CUIDADOS COM A ALMA SENDO “VIDA” NA PERSPECTIVA CRISTÃ

O corpo, como nossa morada física, é o veículo através do qual interagimos com o mundo. Cuidar dele é essencial para sustentar a saúde física, e uma abordagem holística reconhece que a saúde do corpo está inextricavelmente ligada à saúde mental e espiritual.

Na cultura grega, a exibição do corpo nu era uma forma de demonstrar saúde, vitalidade e beleza física. Além disso, a busca pela perfeição envolvia tanto o físico quanto o intelecto, sugerindo que a excelência humana era vista como um equilíbrio entre um corpo saudável e uma mente brilhante. Essa visão holística da beleza e da perfeição humana reflete a filosofia grega de valorização do "*kalokagathia*," um termo que combina "*kalós*" (belo), "*kaí*" (e) e "*agathos*" (bom), simbolizando a união ideal de beleza física e virtude moral.

Em um dossiê sobre espiritualidade e saúde, o professor Fabrício Possebon (2016, p. 118), escreve sobre a experiência grega arcaica trazendo interpretações de palavras gregas e suas múltiplas significações. E faz uma interpretação dos termos gregos que unificam o corpo e a mente, como cita:

Mesmo uma dor de cabeça nem sempre é sentida como algo no interior da cabeça. Toda essa realidade está espalhada no vocabulário antigo. Assim foi entendido a fonte do pensamento e das emoções em diversas partes ou órgãos do tronco: no coração, *kardía*, no fígado, *hêpar*, no diafragma, *phrén*, no peito ou nas entranhas, *thymós*. Há vocábulos gerais que parecem abranger mais do que os órgãos nomeados, destes termos destaca-se *noûs*, que vamos traduzir como mente, ânimo, inteligência, pensamento, emoções, sentimentos. O termo latino *mens*, mente, possui um equivalente grego, *ménos*: mente, que também significa impulso, força (Possebon, 2016, p.118).

A frase de Possebon explora a compreensão dos antigos gregos das origens do pensamento e das emoções, ilustrando como esses conceitos eram distribuídos entre diferentes partes do corpo na visão dos gregos antigos. Ao afirmar que "mesmo uma dor de cabeça nem sempre é sentida como algo no interior da cabeça" (Possebon, 2016, p.118), o professor aponta para a percepção somática e dispersa da dor e das emoções nas culturas antigas gregas. Com um estudo profundo sobre as palavras e significados, Possebon (2016, p. 118) identifica como o ser humano é integrado, alguns gregos que diferenciavam os pensamentos de Platão e Aristóteles.

## CONCLUSÃO

Nesta comunicação, embarcamos em uma jornada de reflexões hermenêuticas, explorando a espiritualidade cristã a partir de 1Ts 5,23. Buscamos desvendar os intricados tecidos das práticas, valores e crenças que moldaram a experiência religiosa dos primeiros cristãos. Com um olhar atento, mergulhamos nas profundezas da compreensão da vida espiritual desses fiéis, analisando não apenas suas ações externas, mas também os anseios, motivações e convicções que impulsionaram suas devoções. Destacamos como a filosofia influenciou alguns pensamentos dos cristãos originais, partindo do dualismo ontológico platônico até as sátiras estoicas de Juvenal. Em seguida, analisamos como os primeiros seguidores de Jesus de Nazaré percebiam a relação entre corpo, mente e religião, com base no texto bíblico de 1Ts 5,23, atribuído ao apóstolo Paulo. Através de uma análise em três pontos, destacamos o cuidado com o espírito, a alma entendida como "vida" e, por fim, o cuidado com o corpo dentro da perspectiva cristã primitiva.

## REFERÊNCIAS

BIBLE, Hub. **Grego Koine.** Disponível em: [https://biblehub.com/whdc/1\\_thessalonians/5.htm](https://biblehub.com/whdc/1_thessalonians/5.htm). Acesso em: 07 jun. 2024.

BÍBLIA, Sagrada. **Antigo e Novo Testamentos.** Tradução: João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014. 896 p.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz; GAMELEIRA SOARES, Sebastião Armando. **A espiritualidade de Jesus.** São Paulo: Paulinas, 2016.

HALLEY, Henry Hampton. **Manual Bíblico de Halley.** Tradução de Gordon Chown; revisão de Alderi de Souza Matos. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MENESES, R. D. B. **Mens sana in corpore sano:** pelos caminhos da atividade física e da saúde. Centro Regional do Porto, Portugal: Editora Prosopon Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne, 2014.

POSSEBON, Fabrício. **Espiritualidade e saúde:** A experiência grega arcaica. Cultura e comunidade, Belo Horizonte, Brasil, v.11 n.20, p. 115-128, jul./dez. 2016 ISSN 1983-2478.

SANTOS, Márcio. **Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão:** dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS – Porto Alegre, 2010.



**“AINDA QUE EU FALE, A DOR NÃO PARA” (JÓ 16,6): A DIGNIDADE DA PESSOA QUE SOFRE**

*PELINSKI, Márcio José<sup>409</sup>*

**Resumo:** Os processos de humanização e comunicação em saúde primam pelo reconhecimento e respeito para com a pessoa que sofre, resguardando sua dignidade e protagonismo enquanto indivíduo. Enfrentando a fragilidade causada pela doença, a pessoa enferma pode ter diminuídas suas capacidades biológicas e aguçadas outras faculdades de seus sentidos. Para refletir o tema em dinâmica bíblico-pastoral será tomado o protótipo do sofredor Jó, já que os relatos do Livro de Jó poderão ser vistos como uma experiência de aconselhamento pastoral: Jó em busca de sentido e compreensão é orientado e acusado por seus interlocutores em longas discussões, mas por fim, o protagonista se volta destes amigos para Deus e este diga sua palavra. O objetivo de pesquisa é analisar a comunicação entre Jó e seus interlocutores no texto bíblico, verificando possibilidades e desafios pastorais de comunicação em saúde. A pesquisa busca ainda, verificar a perspectiva de compreensão da pessoa que sofre frente aos discursos religiosos recebidos por ela e a importância de uma espiritualidade integral, que ajuda a pessoa enferma na busca de sentido diante de seus sofrimentos. Para esta pesquisa sobre Jó e a dignidade da pessoa que sofre, será utilizada a metodologia de Revisão de Literatura (pesquisa qualitativa), considerando obras de importantes autores e comentaristas sobre o livro de Jó, os documentos da Igreja que colaboram com a temática e obras sobre humanização, espiritualidade e comunicação em saúde de autores da área.

**Palavras-chave:** Jó; enfermidade; sofrimento; aconselhamento pastoral.

## **INTRODUÇÃO**

De que forma consideramos a alteridade de quem sofre? A fragilidade com a qual a pessoa enferma se encontra pode diminuir suas capacidades biológicas e ampliar outras faculdades de seus sentidos. Nos tempos atuais, cuida-se da doença e não da pessoa, pois “(...) não temos cuidado. Somos cuidado. Sem cuidado deixamos de ser humanos” (BOFF, 1999, p. 171). Por falta de conhecimento ou de altruísmo, em muitos casos, a condição de quem sofre é desconsiderada por seus interlocutores, sejam eles familiares, profissionais e/ou agentes de pastoral. Motivados por sentimentos de benevolência que a atenção com o doente nos desperta, os cuidadores acreditam que tudo o que se faz com o objetivo de confortar a pessoa doente é válido (sobretudo na técnica), esquecendo-se da dignidade de quem sofre no protagonismo de suas próprias decisões.

---

<sup>409</sup> Mestre, Especialista e Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Professor-tutor nos cursos da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional (UNINTER). *E-mail:* marciopelinski@hotmail.com

A ação de visitar uma pessoa enferma é antecipada por difíceis perguntas e por julgamentos prévios que influenciam a mente dos envolvidos: O que dizer para alguém que está enfermo? Por que ele está sofrendo assim? Cometeu algum pecado ou está pagando por algum erro? Foi abandonado por Deus ou amaldiçoado? Está pagando por algum mal que ele ou alguém de sua família fez? Se o ministro de minha comunidade vem me visitar é porque vou morrer, não há mais chance? O protagonista narrado no livro de Jó vive esta experiência: alguém que sofre, questiona e pede por dignidade diante dos discursos de seus visitantes, que o condenam como castigado por Deus. Conforme aponta João Paulo II em uma locução sobre o tema das pessoas enfermas e sua relação com Jó:

Jó, no entanto, contesta a verdade do princípio que identifica o sofrimento com o castigo do pecado; e faz isso baseando-se na própria situação pessoal. Ele, efetivamente, tem consciência de não ter merecido semelhante castigo; e, por outro lado, vai expondo o bem que praticou durante a sua vida. Por fim, o próprio Deus desaprova os amigos de Jó pelas suas acusações e reconhece que Jó não é culpado. O seu sofrimento é o de um inocente: deve ser aceito como um mistério, que o homem não está em condições de entender totalmente com a sua inteligência (1984, n. 11).

Estas perguntas e suas tentativas de respostas podem gerar, sobretudo na perspectiva da pessoa enferma, dificuldades psicológicas, sociais e espirituais, que em nada contribuirão com o seu tratamento e com a compreensão e enfrentamento da situação imposta.

O objetivo de pesquisa é analisar a comunicação entre Jó e seus interlocutores no texto bíblico, verificando possibilidades e desafios pastorais de comunicação em saúde. A pesquisa busca ainda, verificar a perspectiva de compreensão da pessoa que sofre frente aos discursos religiosos recebidos por ela e a importância de uma espiritualidade integral, que ajuda a pessoa enferma na busca de sentido diante de seus sofrimentos. Para esta pesquisa sobre Jó e a dignidade da pessoa que sofre, será utilizada a metodologia de Revisão de Literatura (pesquisa qualitativa), considerando obras de importantes autores e comentadores sobre o livro de Jó, os documentos da Igreja que colaboram com a temática e obras sobre humanização, espiritualidade e comunicação em saúde de autores da área.

## **2 Jó e a dignidade da pessoa que sofre**

O Livro de Jó é um dos mais conhecidos livros do Antigo Testamento, mas, apesar da publicidade de seu personagem principal, passa despercebida para muitos a profundidade do texto, em que nos diálogos traçados, Jó como personagem não é alguém passivo: ele luta, questiona, reclama, rebela-se e defende-se de acusações de que a causa de seu sofrimento é uma vida injusta e que ele está penando por seus pecados. Sobre isto, contribui Harrington:

Jó tornou-se uma figura de proverbial paciência, mas quem se deu ao trabalho de ler o livro bem pode ter-se visto em dificuldade para compreender como ele veio a ganhar tal reputação. Afinal de contas, ele amaldiçoa o dia do seu nascimento, em termos nada equívocos, e mais de uma vez brinda a Deus com um ultimato. (1985, p. 321).

Para a compreensão do pano de fundo do livro de Jó, é necessário o contexto de um problema religioso ainda não sistematizado no período pós-exílico: as noções escatológicas. Para a noção teológica do autor de Jó, a retribuição ou castigo do ser humano deveria ocorrer ainda em vida. É a teologia da retribuição onde “cada qual receberá a sorte que corresponda às suas obras” (Gonzáles, 1976, p. 37). Pensamento religioso que possui seus fundamentos em textos sapienciais como os do Sl 37, Pr 2,21s e na teologia do Deuteronômio, sendo doutrina que atribui ao justo prosperidade e ao pecador as adversidades (Mckenzie, 1983, p. 487).

Na dinâmica da Teologia da retribuição que espera salvação ou sofrimento em vida, nos diálogos do livro, o personagem Jó é provado por um grande sofrimento sendo inocente: uma quebra de paradigma. O livro apresenta de forma perspicaz, a pergunta sobre o “porquê” do sofrimento e mostra também que ele atinge o inocente (cf. João Paulo II, 1984, n. 12). Os interlocutores (amigos de Jó) são representantes desta teologia oficial tradicional de Israel que defende que o sofrimento é fruto do pecado, sendo os amigos como personificações de posições teológicas (Rossi, 2019, p. 160; Clines, 2004, p. 553). Contribui ainda a pesquisa de Harrington:

O sofrimento é castigo pelo pecado; se um homem sofre é porque é um pecador – os fatos têm de se adaptar ao ponto de vista tradicional! Consequentemente para confortarem o que sofre, fazem-lhe ver que ele deve ser um pecador – e um grande pecador, por sinal, a julgar pelos seus sofrimentos – e tornam-se cada vez mais insistentes ante os seus protestos de inocência (Harrington, 1985, p. 324).

O enredo do livro ficará entre as explicações e o sofrimento de Jó *versus* estes discursos de convencimento dos seus amigos (Elifaz, Bildad e Sofar). Indiferentemente se é um sofrimento-castigo ou um sofrimento-prova como afirma o quarto amigo (Eliú) em Jó 33,19 (ASENSIO, 2005, p 185), para os quatro Jó pecou. Nos capítulos, os amigos argumentam com Jó sobre os temas da sorte dos ímpios, sobre a felicidade dos justos e sobre a impureza de tudo diante de Deus (LEVEQUE, 1987, p. 43). Ainda sobre o sofrimento como castigo pelo pecado no livro de Jó, contribui João Paulo II:

Na opinião manifestada pelos amigos de Jó exprime-se uma convicção que também se encontra na consciência moral da humanidade: a ordem moral objetiva exige uma pena para a transgressão, para o pecado e para o crime. Sob este ponto

de vista, o sofrimento aparece como um “mal justificado”. A convicção daqueles que explicam o sofrimento como castigo pelo pecado apoia-se na ordem da justiça, e isso corresponde à opinião expressa por um dos amigos de Jó: ‘Pelo que vi, aqueles que cultivam a iniquidade e os que semeiam a maldade também as colhem’ (Jó 4,8). (1984, n. 10).

A lição do livro de Jó é de que “A reflexão sapiencial compreendeu que, se é verdade que o sofrimento e a morte entraram no mundo pelo pecado, não é, porém, sempre verdade que o sofrimento de uma pessoa seja sinal de seu pecado pessoal” (Lovato, 2011, p. 36-37). Jó defende-se consciente de sua condição de justo.

O motivo do justo que sofre é um questionamento sem resposta para muitas pessoas ainda no século XXI. Esta teologia da retribuição que era problema nos tempos da escrita de Jó é reafirmada por movimentos religiosos da atualidade. Denominações cristãs relacionadas com esta teologia possuem grande força de influência nos meios de comunicação, atingindo desta forma não somente os seus membros, mas qualquer pessoa que acessa diferentes mídias. Esta teologia influencia a formação dos discursos e compreensões religiosas diante da enfermidade, criando dificuldades nas relações de ajuda e aconselhamento pastoral. As pessoas enfermas buscam nos meios de comunicação respostas ou conforto para seus problemas.

Como visto, o aconselhamento pastoral é uma modalidade de assistência espiritual, onde há dois atores: o aconselhador e o aconselhado. O aconselhador é aquele que exerce uma escuta ativa, e com ela, contribui para que o aconselhado partilhe suas dificuldades, tendo oportunidade de reorganizar seus problemas e encontrar por si caminhos para a solução. Nesta técnica de ajuda e escuta onde uma das partes tenta contribuir com o crescimento da outra parte. Sobre a definição de aconselhamento pastoral, segue a contribuição de Ferreira:

O aconselhamento pode ser definido como uma relação de ajuda em que uma pessoa, o conselheiro, busca assistir outra pessoa nos problemas e desafios que ela está enfrentando em sua vida. Tem como objetivo principal ajudar o aconselhado a desenvolver a maturidade cristã, a partir da mudança de sua forma de pensar. As demais mudanças ocorrerão na medida em que a renovação da mente pelos princípios da Palavra (Ferreira, 2014, p. 01).

Quando o aconselhado é alguém em processo de enfermidade, perguntas existenciais surgem e o discurso religioso (dele próprio e do aconselhador) podem auxiliar ou serem causadoras de problemas nesta relação. Como um exemplo do sofrimento de Jó diante das alocações, no contexto da seção do livro que trata de Jó e o diálogo com seus amigos,

(capítulos 3-27), a Nova Bíblia Pastoral (2014) coloca como título da perícopes de Jó 16,1-22 a expressão “Consolações inoportunas” que traduz o que um aconselhamento catastrófico pode gerar em alguém que sofre. A perícopes de Jó 16,1-22 exemplifica as expressões de sofrimento e a tempestade de emoções do personagem, originadas dos discursos dos amigos. De forma específica esta perícopes é um discurso de Jó replicando Elifaz que o questionou no capítulo anterior. Como um consolador inoportuno, Elifaz usa da teologia da retribuição e acusa causas geradoras do sofrimento de Jó. Vejamos a resposta de Jó em 16,1-22:

<sup>1</sup> Então Jó tomou a palavra e respondeu: <sup>2</sup>Já ouvi tantas coisas deste tipo. Todos vocês são consoladores inconvenientes! <sup>3</sup>Chegaram ao fim suas palavras vazias? O que é que leva você a responder assim? <sup>4</sup>Também eu falaria igual a vocês, se estivessem no meu lugar. <sup>5</sup>Eu montaria discursos contra vocês, e contra vocês eu balançaria minha cabeça. Eu os confortaria com a minha boca, e os movimentos de meus lábios acalmariam vocês. <sup>6</sup>Ainda que eu fale, a minha dor não para; ainda que eu me cale, ela não me deixa. <sup>7</sup>Agora, porém, ela me deixou cansado, e destruiu toda a minha comunidade. <sup>8</sup>Ela me encheu de rugas, e se tornou testemunha contra mim; e minha magreza em denuncia na cara. <sup>9</sup>Ele me devora com sua ira e me detesta, range os dentes contra mim, crava em mim olhos inimigos. <sup>10</sup>Eles abrem a boca contra mim para me humilhar, me batem na face e todos se juntam contra mim. <sup>11</sup>Deus me entregou a um perverso, e me atirou nas mãos dos ímpios. <sup>12</sup>Eu vivia tranquilo, e ele me esmagou. Agarrou-me pela nuca e me esfaqueou, fazendo de mim o seu alvo. <sup>13</sup>Seus arqueiros me cercaram. Ele atravessa os meus rins sem piedade, e derrama por terra o meu fel. <sup>14</sup>Ele me destrói com brecha em cima de brecha, e investe como guerreiro contra mim. <sup>15</sup>Costurei um pano de saco sobre minha pele, e mergulhei o rosto no pó. <sup>16</sup>Minha face está vermelha de tanto chorar, e sobre minhas pálpebras está a sombra da morte, <sup>17</sup>apesar de não haver violência em minhas mãos, e minha oração ser sincera. <sup>18</sup>Ó terra, não cubra o meu sangue, nem se encontre lugar para o meu lamento. <sup>19</sup>Agora eu tenho uma testemunha nos céus, e está o meu fiador lá nas alturas. <sup>20</sup>Meus amigos zombam de mim, mas meus olhos derramam lágrimas para Deus. <sup>21</sup>Que o homem possa defender a sua causa junto a Deus, como qualquer um deveria fazer junto a seu semelhante. <sup>22</sup>Pois o número dos meus anos está chegando ao fim, e eu vou tomando o caminho sem volta (Nova Bíblia Pastoral, 2014, p. 639-640).

Na perícopes, deparamo-nos com um Jó desconhecido do senso comum. Estes versos apresentam um Jó que questiona, que reclama e sobretudo defende-se dos discursos vazios que o ferem. Quais seriam hoje os discursos vazios? Com certeza, além dos ainda atuais que são frutos da teologia da retribuição, também os conselhos relacionados à conversão, à

invocação do perdão dos pecados, sobre penitência, sobre o estímulo para a barganha com Deus para receber a cura, entre outros.

As narrativas do Livro de Jó podem ser vistas como uma experiência negativa de aconselhamento por parte dos aconselhadores: Jó em busca de sentido e compreensão busca a Deus e é aconselhado por seus interlocutores. Após discussões longas, “Jó se volta dos amigos para Deus para que este diga sua palavra. Após o discurso inesperado de outro amigo (Eliú), aparece efetivamente uma intervenção de Deus que provoca uma confissão e um silêncio (González, 1976, p. 36), silêncio que no aconselhamento pastoral é contemplação do mistério e sinal de respeito. Conforme João Paulo II, o “próprio Deus desaprova os amigos de Jó pelas suas acusações (...) o seu sofrimento é o de um inocente: deve ser aceite como um mistério, que o homem não está em condições de entender totalmente com a sua inteligência” (1984, n. 11). O aconselhador é alguém que precisa ter paciência, escuta ativa e saber silenciar. Em analogia, os amigos de Jó não são nem de longe modelos de conselheiros: traçam longos discursos, não escutam a pessoa enferma, colocam fardos imerecidos e escolhem palavras para magoar.

No final da literatura (Jó 42,5), encontramos um Jó, que graças ao seu esforço e espiritualidade integrada, organiza seus sentimentos, perguntas e encontra o sentido do sofrimento na relação com Deus e aprendeu que “o sofrimento não desmente o amor de Deus, mas manifesta o mistério. E a descoberta deste mistério, como sua aceitação, são partes essenciais da atitude de fé” (Lovato, 2011, p. 37). A busca de sentido diante do sofrimento impõe-se a todos, pois “estamos numa sociedade secularizada em que o sofrer não tem sentido, e por isso somos incapazes de perceber o sentido do sofrimento” (Pessini, 2009, p. 57). Nesta busca, uma relação de aconselhamento pastoral que considera a alteridade é de extrema importância para a dignidade da pessoa que sofre.

## **CONCLUSÃO**

Em tempos de mídias sociais, onde todos querem falar e poucos querem ouvir, o clamor de quem sofre no escondimento e na solidão das casas, asilos e hospitais precisa ser ouvido. A enfermidade coloca para o enfermo muitos questionamentos que precisam ser por ele elaborado, e para isso, a figura de quem a escuta pode ser muito importante.

O papel de aconselhador pastoral é assumido por lideranças das comunidades cristãs, sendo estas lideranças a única forma da presença da comunidade religiosa na vida do enfermo, por isso, a importância deste apostolado tão caro na história do cristianismo.

A capacitação e compreensão do ser humano, por parte dos visitantes, ajudará na visão integral do ser humano, na consideração das dimensões da dignidade humana e na importância de uma comunicação positiva que contemple o mistério da pessoa enferma e o ajude na elaboração e compreensão de sua situação de forma plena. Os aconselhadores podem, diferente dos amigos de Jó, atuar como introdutores neste processo, para que assim como Jó, o aconselhado possa dizer: “Eu já te ouvi com meus ouvidos, mas agora os meus próprios olhos te veem” (Jó 42,5). Estas palavras parecem ser a conclusão de um itinerário espiritual amadurecido no sofrimento” (Lovato, 2011, p. 37), revelando um crescimento e a possibilidade de atingir o último grau do enfrentamento do sofrimento conforme o modelo de Kübler-Ross (2007): a aceitação.

Por fim, esta aceitação do que está sentindo e do que está por vir é sinal da aceitação e integração espiritual capaz de reorganizar vínculos e até de perdoar, pois, segundo Leveque “o que provoca a reviravolta na situação de Jó, não é apenas sua bela confissão de fé depois da palavra de Deus, mas também o fato dele interceder por aqueles que o haviam injuriado e ofendido (v. 10), pois isto constitui igualmente a obra do justo (Jó 42, 10-17). (1987, p. 81).

### Referências

ASENSIO, Víctor Morla. **Livros Sapienciais e outros escritos**. [Tradução Mário Gonçalves]. São Paulo: Ave Maria, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014.

BOFF, Leonardo. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento. *in*: **Revista Concilium 119 Espiritualidade**. Vozes, Petrópolis, 1976. (pp. 6-17)

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CLINES, David J. A. El Dios de Job. *In*: **Concilium Revista Internacional de Teología** (n. 307). Editorial Verbo Divino, 2004. (pp. 551 - 564).

FERREIRA, Valdecir. **Serviço de Escuta – Capacitação de Assessores CNBB**. 2014. Disponível em: <https://www.jovensconectados.org.br/wp-content/uploads/2014/08/Tema-01-Titulo-05.pdf>. Acesso em: 08 out. 2020.

GONZÁLEZ, Angel. Jó, o enfermo. *in*: **Revista Concilium** 119 **Espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 1976. (pp. 36-40).

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização**. [Tradução Josué Xavier, Alexandre Macintyre]. São Paulo: Paulus, 1985.

JOÃO PAULO II, Papa. ***Evangelium Vitae: carta encíclica sobre o valor e o caráter inviolável da vida humana***. 1995. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html). Acesso em: 08 out. 2020.

JOÃO PAULO II, Papa. ***Carta Apostólica Salvifici doloris: Sentido Cristão do Sofrimento Humano***. 1984. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html). Acesso em: 08 out. 2020.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LEVEQUE, Jean. **Jó - o livro e a mensagem**. São Paulo: Paulinas, 1987.

LOVATO, João Daniel. **A dignidade de quem sofre – São Francisco de Assis**. Curitiba: Gráfica São Leopoldo Mandic, 2011.

McKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. (trad. Álvaro Cunha). São Paulo: Paulus, 1983.

PESSINI, Léo. Humanização da dor e sofrimento humanos no contexto hospitalar. **Revista Bioética**, v. 10, n. 2, 2009. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/214](https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/214). Acesso em: 08 out. 2020.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Livros Proféticos e Sapienciais: profecia e sabedoria para bem viver. Curitiba. **Intersaberes**, 2019. (Série Princípios de Teologia Católica).



## O QUE A ECONOMIA DO LIVRO DE DEUTERONÔMIO TEM A CONTRIBUIR COM A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*Rodrigo dos Santos Simas<sup>410</sup>*

**Resumo:** O livro do Deuteronômio apresenta um modelo de economia que garante a dignidade existencial dos mais vulneráveis em serem protegidos em sua condição social, para a literatura veterotestamentária o órfão, a viúva e o estrangeiro são classificados como uma tríade de pessoas empobrecidas em seus direitos. Para o autor sagrado a pobreza e a miséria é sinônimo de desobediência aos Mandamentos de Deus, a prática da lei gera solidariedade e cuidado fraterno para com todos, a fome e a carência de atenção para com os menos favorecidos são indicativos de distanciamento da terra pensada por Deus a seus filhos e filhas. A atualidade é marcada pela contribuição da inteligência artificial que tornou a vida humana mais cômoda, rápida e carregada de informações globalizadas. A máquina e a força das técnicas científicas tem substituído o lugar humano na produção pela agilidade de instrumentos e aparelhos governados por sinais de telecomunicação. A tecnologia em si mesma não é má ou boa, seu atributo ético depende do ser humano que a utiliza, os menos favorecidos são e sempre serão a medida para indagarmos o avanço ou não da sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:** Economia; Solidariedade; Empobrecidos; Tecnologia.

### 1 INTRODUÇÃO

O livro do Deuteronômio oferece luz para pensar o cuidado solidário e fraterno com as pessoas menos favoráveis, a beira do ingresso na terra Prometida, isto é, próximos de um novo ciclo existencial e social, urge a necessidade de apontar a pessoa empobrecida enquanto parâmetro a ser sempre considerado nas decisões de organizações da vida comunitária e social.

A inteligência artificial abriu um ciclo existencial e social marcado pela praticidade e rapidez nas informações e nas execuções de trabalhos realizados pelas máquinas e agilidades provindas de aparelhos tecnológicos. Não obstante tantas características que apresentam inovações à sociedade existem também paradigmas éticos e morais a serem pensados mediante a influência da técnica e da computação sobre a vida e a sobrevivência humana.

Este trabalho pretende apresentar o ideal ético presente nos textos do livro do Deuteronômio que caracteriza a pessoa empobrecida como medida para pensar a lei e o comportamento social, visando a justiça e o direito que todos possuem em viver na terra e

---

<sup>410</sup> Mestrando em Ciências da Religião no MINTER (Mestrado Interinstitucional) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e da Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS) – E-mail: rodrigovianey@gmail.com

no tempo da liberdade, no ingresso da Terra prometida. À luz da literatura deuteronomista refletir a respeito da inteligência artificial e suas implicações nos tempos vigentes. Através de pesquisas bibliográficas será construído a fundamentação deste estudo. A conclusão visará apontar a mulher e o homem necessitado e fragilizado como medida ética para se pensar o uso e avanço da tecnologia hodierna.

## 2 Ética do livro de Deuteronômio aos empobrecidos

Deuteronômio é um projeto de vida para que o povo exerça fidelidade a Deus na terra prometida. As normas em Deuteronômio vão ao encontro do indefeso e do pobre. Para quem não tinha defesa, Deus mesmo se torna sua defesa. A lei está em função da viúva, do pobre, dos marginalizados. O grande apelo do deuteronômio é a construção de uma sociedade justa e fraterna. Assim constará em Deuteronômio (14,28-29):

A cada três anos tomarás o dízimo da tua colheita no terceiro ano e o colocarás em tuas portas. Virá então o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades, e eles comerão e se saciarão. Deste modo o Senhor teu Deus te abençoará em todo trabalho que a tua mão realizar.

O povo de Israel deve fundamentar uma ética fraterna. Reconhecer o outro como irmão. A ética fraterna se baseia em vê o próximo como irmão e irmã, fazer memória que todos foram libertados do Egito pelo mesmo Deus, essa irmandade é a base moral para se viver na Terra prometida que mana leite e mel. De acordo com o biblista e teólogo Johan Konings e a pesquisadora e antropóloga Zuleica Silvano (2020, p. 110): “a lei deuteronômica visa reforçar no coração do israelita fiel a consciência de focar a vivência da misericórdia, do direito, da justiça e da fidelidade, pilares de uma sociedade justa e fraterna”.

Deuteronômio aponta uma fé que acontece no cuidado para com o próximo. Endurecer o coração ao irmão, é imitar a opressão do faraó. O faraó possui um coração endurecido, o israelita deve possuir atitudes que liberte o irmão, para isso surge a ética da solidariedade fraterna que desenvolve sensibilidade em perceber as necessidades da pessoa vulnerável e empobrecida. A finalidade da lei mosaica é garantir o direito à vida do pobre (Dt 23, 25): “quando entrares na vinha do teu próximo poderás comer à vontade, até ficar saciado, mas nada carregues em teu cesto”.

Por conseguinte, o faminto tem direito de matar a fome entrando na terra alheia e consumindo o fruto que ali tiver, porém não pode levar consigo os frutos para comercializar. Existe um cuidado para com quem está com fome e ao mesmo tempo considera o trabalho do dono da terra, proibindo o empobrecido de levar mantimentos dentro do seu cesto. A

literatura deuteronomista utiliza a nomenclatura empobrecido por pensar que alguma pessoa ou instância tirou o direito do próximo em possuir alimento, segurança, moradia, vestimenta e recursos para bem viver.

Conforme o teólogo e biblista Eckart Otto (2011, p. 139), a sociedade pensada pelo livro de Deuteronomio está consciente de grupos marginais que vivem uma condição abaixo da pobreza e a fidelidade à lei e ao templo passa pela responsabilidade em sustentar esses grupos, uma vez que estes são membros da comunidade. Interessante, antes do povo de Israel ingressar na Terra Prometida precisa-se compreender que neste ciclo ou tempo novo não é para existir pessoas empobrecidas em seus direitos humanos e morais, todos deverão se tratar como irmãos.

## **2.1 Inteligência artificial: implicações no cuidado da fraternidade humana**

A atualidade é marcada pela contribuição da inteligência artificial que tornou a vida humana mais cômoda, rápida e carregada de informações globalizadas; a tecnologia criou uma comunicação global e instantânea, aproximou o diálogo, encurtou distâncias entre pessoas e países, a todo momento pode-se acompanhar quem se desejar independente da posição geográfica em que se encontre. Conforme o cientista da computação Luís da Cunha Lamb (2024, p. 109):

A inteligência artificial é hoje considerada uma tecnologia de propósito geral que tem causado implicações e disrupções mensuráveis sobre todos os aspectos da vida humana. Este amplo uso, a atenção obtida entre setores significativos da população e o impacto da IA nas últimas duas décadas sugeriram aos pesquisadores a preocupação quanto a aspectos éticos e riscos da área, que podem ir além dos resultados científicos e tecnológicos.

Desde 1950 (Barbosa; Bezerra, 2020, p. 94), a máquina e a força das técnicas científicas tem substituído o lugar humano na produção pela agilidade de instrumentos e aparelhos governados por sinais de telecomunicação. Não obstante tantas conquistas e avanços oriundos da inteligência artificial a sociedade contempla graves consequências por falta de equilíbrio entre a atuação humana e o uso correto da tecnologia, cresce assustadoramente o número de mulheres e homens ansiosos, depressivos e sem sentido existencial de permanecerem em meio a convivência social.

Por conseguinte, o desemprego, a fome, a falta de oportunidades no campo profissional tem fomentado desmotivação em meio a jovens e adultos, o número crescente de moradores de rua, a ausência de cuidado com os mais vulneráveis tem todos os dias

ganhado destaque nos noticiários. As inovações provocadas pela inteligência artificial exige rapidez no cuidado ético com a pessoa humana e nem tudo idealizado a partir das novas ferramentas e técnicas da computação tem considerado o lugar dos menos favorecidos em sua condição intelectual, econômica e profissional.

O Papa Francisco (2024) ao apontar a inteligência artificial salienta:

uso de tal tecnologia deve sempre respeitar a dignidade da pessoa humana e promover o bem comum. A Igreja ensina que a pessoa humana é feita à imagem e semelhança de Deus (CIC 1700), e, portanto, qualquer tecnologia, incluindo a IA, deve servir para realçar, e não diminuir, essa dignidade fundamental.

A reflexão do Papa chama atenção para que os sistemas de IA sirvam para complementar as capacidades humanas e não que os substitua. Surge uma questão ética a ser pensada: quais os limites entre o ser humano e a máquina e tecnologia? Todos os avanços deveriam ser alcançados em vista da melhoria e sustentação da pessoa humana. A partir do momento em que não se valoriza a vida e o serviço humano, fere a dignidade e o direito de sobrevivência de todos.

### **3 CONCLUSÃO**

A inteligência artificial está abrindo as portas de um novo tempo que exigirá leis e parâmetros éticos para garantir a sobrevivência e o bem de todos. O livro de Deuteronômio apresenta um projeto de vida e de fidelidade a Deus e de benevolência aos irmãos. Se a Lei é praticada e obedecida, haverá partilha e cuidado fraterno, evitando a fome e a exclusão do direito dos menos favorecidos.

No livro de Deuteronômio encontra-se uma contribuição para uma economia e inteligência artificial, a tecnologia em si mesma não é má ou boa, seu atributo ético depende do ser humano que a utiliza, os menos favorecidos são e sempre serão a medida para indagarmos o avanço ou não da sociedade contemporânea, assim como a condição de pobreza no Antigo Testamento indicam desvio da lei Divina, os caídos e marginalizados apontam um sistema frio e desumano, incapaz de garantir justiça, equidade e cuidado fraterno a todos os membros da sociedade.

A ética e moral deuteronomista apresenta um caminho de cuidado para com o ser humano, não basta apenas programar a tecnologia para executar, torna-se necessário convergir todo o avanço ao encontro do bem de todos, garantindo espaço para o trabalho

das pessoas, fornecendo a promoção humana e principalmente daqueles que se encontram em condições de pobreza e miserabilidade.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Xênia de Castro; BEZERRA, Ruth Ferreira. **Breve introdução à história da inteligência artificial.** Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/4730-Texto%20do%20artigo-13487-1-10-20210210.pdf>. Acesso em: 18 jul 2024.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO. **Inteligência artificial, sabedoria do coração e comunicação humana.** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-05/inteligencia-artificial-sabedoria-coracao-comunicacao-humana.html>. Acesso em: 18 jul 2024.

KONINGS, Johan; SILVANO, Zuleica Aparecido. **Escuta Israel:** reflexões sobre o Deuteronomio. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/602454-escuta-israel-reflexoes-sobre-o-deuteronomio>. Acesso em: 26 jul. 2024.

LAMB, Luis da Cunha. Ética em IA e IA ética: prolegômenos e estudo de casos significativos. **Revista USP:** São Paulo, n. 141, p.109, abril, 2024.

OTTO, E. **A Lei de Moisés.** São Paulo: Loyola, 2011.

## O ÍMPIO ACEITA SUBORNO: ANÁLISE DE PROVÉRBIOS 17,23

Valmor da Silva<sup>411</sup>

**Resumo:** Analisa o Provérbio bíblico, traduzido, conforme a *Bíblia de Jerusalém*: “O ímpio aceita suborno debaixo do manto, para distorcer o direito” (Pr 17,23). Compara as diversas traduções, em língua portuguesa, a partir do texto hebraico original, conforme a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Concentra a análise sobre o termo “suborno” (*šohad*), com o significado de “dom ou presente” e que, muitas vezes, é “de corrupção”, por isso as Bíblias o traduzem como “suborno, propina ou corrupção”. Estabelece a comparação com os outros três usos do termo “suborno” (*šohad*) em Provérbios (Pr 6,35; 17,8 e 21,14). Objetiva demonstrar, a partir do provérbio bíblico, a crítica à prática da corrupção como quebra da exigência do direito e da justiça. Teoricamente, a equivalência entre presente e suborno demonstra, em si, a ironia da prática da corrupção. Defende a hipótese segundo a qual, as práticas às escondidas, de “pegar presente do peito”, conforme o sentido literal do texto, caracterizam a distorção do direito das pessoas empobrecidas. Resulta da comparação uma prática criticada pelo provérbio bíblico que tem repercussões sobre contextos comuns na atualidade.

**Palavras-chave:** suborno; presente; provérbios 17,23.

### INTRODUÇÃO

Quatro provérbios, do livro bíblico de Provérbios, tematizam a corrupção, com emprego do substantivo *šohad* que, literalmente, significa presente. A curiosidade, no entanto, é que a maioria das Bíblias traduzem como suborno ou corrupção, o que se justifica plenamente, pois se trata de presente de corrupção. Tal terminologia expressa a própria realidade da corrupção, pois se trata de ação criminosa, com disfarces de honestidade. Após análise do termo *šohad* na Bíblia Hebraica, o artigo analisa os quatro usos do termo, traduzido por presente de corrupção.

### 1 CORRUPÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

O termo que as nossas Bíblias traduzem como “suborno, propina ou corrupção”, no original hebraico “presente ou dom”, é o substantivo hebraico *šohad* (dom), da raiz *šhd*,

---

<sup>411</sup> Doutorado em Ciências da Religião pela UMESP. Pós-Doutorado em Teologia pela FAJE. Professor Titular de Teologia e Ciências da Religião da PUC Goiás.

exatamente com o significado de “dom ou presente” e que, muitas vezes, é “de corrupção”. (Alonso Schökel, 2004, p. 664; Silvestri, 2018, p. 61-64; Hamilton, 1998, p. 2360-2361).<sup>412</sup>

Labuschagne (1985, col. 170) apresenta a estatística e o sentido do termo: “*šohad* (presente) (23 X, das quais 18 X com o sentido de ‘presente de suborno’ e 9 X com *lqh* como termo técnico para designar a aceitação do dinheiro de suborno; nunca se constrói com *ntn*)”<sup>413</sup>. Por exemplo, a sentença que fecha a lista de maldições do Deuteronômio declara: “Maldito aquele que aceitar suborno (*šohad*) para matar uma pessoa inocente” (Dt 27,25). Fecha igualmente a lista de exigências, para viver com Deus, quem “não empresta seu dinheiro exigindo juro, nem recebe suborno (*šohad*) contra o inocente” (Sl 15,5).

Dessa forma, a sociedade de Israel devia fundamentar-se sobre o combate à corrupção. Mas não é o que acontece na prática, principalmente a partir da monarquia, desde os filhos de Samuel, que fora ungido para instituir a prática da justiça. “Porém seus filhos não andaram nos caminhos dele, mas se tornaram gananciosos; recebiam suborno (*šohad*) e pervertiam a justiça” (1Sm 8,3).<sup>414</sup>

O presente de corrupção é comparado à prática de aliciamento à prostituta (Ez 16,33), e se situa principalmente no contexto do exercício da justiça. A metáfora que interpreta corrupção como prostituição se aplica a Jerusalém: “Ah, como a cidade fiel se tornou prostituta!” (Is 1,21). E, na sequência, o profeta denuncia os príncipes, companheiros de ladrões, porque “cada um deles ama o suborno (*šohad*) e anda atrás de presentes (*šal monim*). Não fazem justiça ao órfão, e a causa da viúva não chega diante deles” (Is 1,23).

## 2 SUBORNO EM PROVÉRBIOS

O livro de Provérbios registra quatro usos da palavra *šohad*, normalmente traduzida por suborno, mas com o significado original de presente: Pr 6,35; 17,8; 17,23 e 21,14 (Lisowsky, 1993, p. 1420).

### 2.1 Esposo traído não aceita presente de corrupção (Pr 6,35)

<sup>412</sup> Este item sobre a corrupção no Antigo Testamento está desenvolvido em Silva (2021).

<sup>413</sup> Em Pr 15,27 aparece *matanôt* (do verbo *ntn*) como presentes de suborno, formando paralelo com a expressão *baša' beša'* com o sentido de lucrar, defraudar (Alonso Schökel, 2004, p. 112).

<sup>414</sup> A palavra *terumah*, usada quase exclusivamente para o culto, no sentido de tributo, oferta ou doação, é usada como suborno em Pr 29,4: “Por meio da justiça, o rei dá estabilidade à terra, mas o que exige subornos (*Bíblia Sagrada Almeida*) a transtorna” (Langston, 1991, p. 19).

A primeira ocorrência de presente de corrupção se refere ao marido da adúltera, a exigir a vingança legal, diante do tribunal. A raiva incontida do esposo traído, além da vergonha pública, não permite que ele se deixe subornar, mesmo que o abusador multiplique oferta de presente (Waltke, 2011a, p. 458). No contexto literário, os provérbios anteriores colocam em paralelo o adultério e o roubo. No caso de roubo, as consequências consistem em restituição sétupla, pancada física e vergonha pública (Pr 6,31-33).

No caso do adultério, um tribunal marca o “dia da vingança” (v. 34), “provavelmente a data estabelecida para se debater o crime em questão” (Pinto, 2018, p. 83). Nesse tribunal, não há possibilidade de corrupção, em vista do ciúme do esposo traído.

לֹא-יִשָּׂא פָּנָי כָּל-פֶּפֶר וְלֹא-יֵאָכֵל כֶּי תִרְבֶּה-שֹׂחַד:

Traduzido literalmente:<sup>415</sup>

Não erguerá as faces de qualquer resgate (*kofer*),

E não concordará, ainda que aumentes presente (*šohad*) (Pr 6,35).

Tradução na *Bíblia de Jerusalém*:

Não aceitará compensações,

em nada consentirá, mesmo se aumentares os presentes (Pr 6,35).

As duas palavras para suborno estão em paralelo. O termo *šohad*, da segunda parte, literalmente significa presente ou oferta, como traduzem as Bíblias em português. O primeiro termo, *kofer*, com várias acepções, significa, no sentido número 4, resgate ou compensação. “O termo *kofer* indica a compensação passada por baixo do pano para obter um favor” (Pinto, 2018, p. 84).

Trata-se, portanto, de resgate ou indenização, termo legal para a tentativa de acordo com a pessoa ofendida, mediante oferta material (Waltke, 2011a, p. 458). Aqui as duas palavras, em paralelo, como em outras passagens da Bíblia, significam, igualmente, suborno (Alonso Schökel, 2004, p. 325).

---

<sup>415</sup> Para a tradução literal são consultados os Dicionários (Kirst et al, 2009; Alonso Schökel, 2004) e a tradução interlinear (Gusso, 2012).



## 2.2 Presente de corrupção faz o ímpio prosperar (Pr 17,8)

A segunda ocorrência de presente de corrupção está em Pr 17,8, num contexto de ditos diversos, sem aparente organização lógica, mas com conotação geral negativa. Todo o capítulo 17 possui essa característica, como pode ser exemplificado nos versículos que envolvem o que estamos analisando. O versículo anterior (Pr 17,7) é sobre estupidez e mentira, e o seguinte (v. 9) é sobre ofensa e inimizade. O contexto literário, bem como a ironia do dito argumentam em favor de uma interpretação negativa. Refere-se aos proprietários vilões, de diversa índole: insensato, preguiçoso, corrupto e rico (Waltke, 2011b, p. 89).

אָבֹר־תָּן הַשֹּׁחַד בְּעֵינַי בְּעֵלְיוֹ אֶל־כָּל־אִשֶּׁר יִפְנֶה יִשְׁכִּיל:

Traduzido literalmente:

Pedra de graça, o presente (*šohad*) aos olhos dos possuidores dele,  
para tudo o que se volta, prospera (Pr 17,8).

Tradução da *Bíblia de Jerusalém*:

O suborno é talismã para quem o dá:  
para qualquer lado que se volte tem sucesso (Pr 17,8).

“Pedra de graça” é um hápax. Traduzido como “talismã” (*Bíblia de Jerusalém*), e como “pedra mágica” (*Bíblia Sagrada Almeida, Bíblia do Peregrino e Bíblia Tradução Ecumênica*). Esta última traz a seguinte nota ao referido provérbio: “Literalmente *uma pedra de favor*, isto é, que traz sorte, talismã. Parece que na Antiguidade certas pedras preciosas eram tidas como dotadas de poderes mágicos”. O provérbio denota, de qualquer forma, o poder maléfico que a corrupção possui. Do ponto de vista ético “inquestionavelmente suborno é um problema”, como conclui o detalhado estudo sobre as possibilidades de interpretação do provérbio, Montgomery (2000, p. 143).

## 2.3 Presente de corrupção desvia o direito (Pr 17,23)

A terceira ocorrência de presente de corrupção, em Provérbios, leva para o âmbito jurídico. O contexto literário é do filho insensato (Pr 17,21.25), que preocupa o pai e

amargura a mãe, ao contrário da pessoa sábia e inteligente, do versículo seguinte (v. 24). (Waltke, 2011b, p. 104). O versículo deve ser interpretado à luz do v. 8, o anterior aqui analisado (Pinto, 2018, p. 171).

שֶׁחַד מִחֵיק רְשָׁע יִקַּח לְהַטּוֹת אֶרְקָהוֹת מִשְׁפָּט:

Traduzido literalmente:

Presente (*šohad*) de peito um mau agarrará,  
para desviar as vias do direito (*mišpat*) (Pr 17,23).

Tradução da *Bíblia de Jerusalém*:

O ímpio aceita suborno debaixo do manto,  
para distorcer o direito (Pr 17,23).

Em nota, a *Bíblia de Jerusalém* (2012, nota “b” a Pr 17,23) afirma: “Trata-se, é claro, dos subornos recebidos pelo juiz ou pela falsa testemunha; cf. 17,8; 18,16 e 21,14”. Presente do peito é o presente “às escondidas”, como traduz a *Bíblia Tradução Ecumênica*, que explica, em nota: “Literalmente *um presente tirado do seio*, de dentro da capa, dado às escondidas”. “Às escondidas” também traduz a *Bíblia do Peregrino*, que explica, em nota: “‘Às escondidas’ é em hebraico a dobra da túnica onde se guardam as coisas”. “Aqui é a cobertura de uma ação oculta e injusta” (Alonso Schökel; Vélchez Línchez, 1984, p. 367). As traduções interpretam, como se observa, conforme o Texto Massorético “do seio”, indicando a ação de quem tira do próprio manto a oferta furtiva para corromper. Mas a interpretação da LXX “no seio”, permite interpretar como a ação da pessoa que recebe ocultamente a ação corrupta (Fox, 2009, p. 635).

#### 2.4 Presente de corrupção acalma a raiva (Pr 21,14)

A quarta ocorrência de presente de corrupção intensifica a perversidade do ímpio que “tapa o ouvido ao clamor do fraco” (Pr 21,13), e “se espanta diante da prática do direito” (Pr 21,15), conforme os dois versículos que emolduram o analisado. Os dois Provérbios formam a inclusão ao dito sobre presente de corrupção. O anterior mostra a insensibilidade

das pessoas corruptas ao clamor dos pobres e o posterior revela a convivência com os presentes interesseiros (Waltke, 2011b, p. 242).

מתן בסתר יכפה אף וישחד בלחם חמה ענה:

Traduzido literalmente:

Dádiva (*matan*) no segredo acalmará a ira;

e presente (*šohad*) no peito, [acalma] furor forte (Pr 21,14).

Tradução da *Bíblia de Jerusalém*:

Presente secreto aplaca a ira;

suborno em sigilo, o furor violento (Pr 21,14).

Aqui formam paralelismo os dois sinônimos com o mesmo significado básico de dom ou presente de corrupção. Na primeira parte do versículo, encontra-se dádiva (*matan*), que também significa dom, presente, e ocorre em Gn 34,12; Nm 18,11; Pr 18,16; 19,6; 21,14 (Lisowsky, 1993, p. 885). O suborno (*matan*) ocorre em outro provérbio, que afirma: “O suborno (*matan*) que um homem faz lhe abre caminho e o conduz à presença dos grandes” (Pr 18,16). Com o mesmo sentido ocorre também *matanab*: “Quem é ávido de rapinas perturba sua casa, quem odeia subornos (*matanab*) viverá” (Pr 15,27).

“Presente (*šohad*) no peito” tem a interessante tradução “a oferta enfiada no bolso” pela *Bíblia Tradução Ecumênica*, que remete, em nota, para o uso anterior da mesma expressão em 17,23, como “no seio” ou “no manto” ou “dados no estojo”.

## CONCLUSÃO

A corrupção indica o lado perverso do ser humano em sociedade. O significado ambíguo do termo usado para corrupção ou suborno, no original hebraico, aponta para o seu aspecto maléfico, disfarçado de atitude positiva. A sua aplicação proverbial indica certa tolerância, velada pela ironia dos ditos. Existe o presente (*matan*, do verbo *ntn* = dar) com sentido positivo, de gratidão. Mas o presente (*šohad*, da raiz *šhd* = presentear) tem sempre conotação negativa, é sempre presente de corrupção. Esse segundo sentido o artigo quis ilustrar, com a análise dos quatro provérbios em questão.

## REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ALONSO SCHÖKEL, Luis e VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Provérbios**. Madrid: Cristiandad, 1984.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (BHS). KITTEL, Rudolf (Ed.). Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

FOX, Michael V. **Proverbs 10-31**. London: Yale, 2009. (The Anchor Bible, 18B).

GUSSO, Antônio Renato. **O livro de Provérbios analítico e interlinear: curso prático para aprimorar o conhecimento do hebraico bíblico**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

HAMILTON, Victor P. *shohad*, suborno, presente. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason, L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 2360-2361.

KIRST, Nelson *et al.* (Orgs.). **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 22. ed. São Leopoldo: Sinodal/Vozes, 2009. Várias edições.

LABUSCHAGNE, C. J. *ntn* Dar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Vol. II. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 159-189.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum hebräischen alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

MONTGOMERY, David J. “A Bribe is a Charm”: A Study of Proverbs 17:8. In: PACKER, J. I.; SODERLUND, Seven K. (Eds.). **The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke**. Grand Rapids: Zondervan, 2000. p. 134-149.

PINTO, Sebastião. **Provérbios: introdução, tradução, comentário**. São Paulo: Loyola, 2018.

SILVA, Valmor da. O combate à corrupção no Antigo Testamento. In: CORREIA JÚNIOR, João Luiz; FRIZZO, Antonio Carlos (Orgs.). **Bíblia e corrupção: olhares a partir**

do campo epistemológico das ciências da religião. São Paulo; Recife: Recriar; EDUPE, 2021. p. 37-54.

SILVESTRI, Francesco. Figure bibliche per interpretare la corruzione. **Studia Patavina**, Padova, v. 65, n. 1, p. 61-73, 2018.

WALTKE, Bruce K. **Provérbios**: Vol. 1, Capítulos 1-15. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2011a (Comentários do Antigo Testamento).

WALTKE, Bruce K. **Provérbios**: Vol. 2, Capítulos 15-31. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2011b (Comentários do Antigo Testamento).

## AVATARES TRANSMUTADOS: A IDEIA DA VIDA PÓS-HUMANA DO ESPÍRITO NA REALIDADE VIRTUAL E NO PÓS-HUMANISMO

Vanderlei Dorneles da Silva<sup>416</sup>

---

do holandês e historiador das religiões, que contribuiu significativamente para a análise fenomenológica (descritiva) da experiência religiosa.

<sup>416</sup> Pós-graduando em Ciências da Religião – PUC/Goiás. CAPES/FAPEG  
[contatogilmartavares@gmail.com](mailto:contatogilmartavares@gmail.com)

<sup>416</sup> Doutor em Teologia, com concentração na área dos Estudos Bíblicos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor Titular da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: [joao.correia@unicap.br](mailto:joao.correia@unicap.br).

<sup>416</sup> Doutora em Ciências da Religião, na Linha de Pesquisa Tradições Religiosas, Cultura e Sociedade, pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: [joao.correia@unicap.br](mailto:joao.correia@unicap.br).

<sup>416</sup> Os impactos psicossociais dessa abordagem fundamentalista foram estudados e apresentados recentemente na Dissertação de Mestrado de Valtemir Ramos Guimarães, publicados no site da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

(Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/365/1/valtemir\\_ramos\\_guimaraes.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/365/1/valtemir_ramos_guimaraes.pdf). Acesso em: 08 de jul de 2024). Apresentamos, a seguir, um recorte do que está apresentado naquela dissertação.

<sup>416</sup> Recente trabalho sobre esse tema foi defendido em Tese de Doutorado por Zélia Cristiana Pedrosa do Nascimento, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, intitulada “Leitura Popular da Bíblia como Prática de Educação para a Consciência Crítica: a Experiência do Cebi em Mossoró (Décadas de 80 e 90)”.

<sup>416\*</sup> Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2023.1). Mestre em Teologia pela UNICAP, 2022. Especialista em Hermenêutica Bíblica pela UNICAP, 2020. Graduado em Teologia pela UNICAP, 2017. Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza, 2012. Bolsista da CAPES. Contato: [jose.00000000889@unicap.br](mailto:jose.00000000889@unicap.br)

<sup>416\*\*</sup> Doutoranda em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco (2022). Mestre em Teologia na mesma Instituição (2017-2019) e graduada em Ciências da Religião pelo Instituto de Apoio ao Desenvolvimento da Universidade Estadual Vale do Acaraú (2003). Religiosa da Congregação das Missionárias Reparadoras do Coração de Jesus (MRCJ). [lucileide.2022801062@unicap.br](mailto:lucileide.2022801062@unicap.br)

\* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Graduado em Teologia pela Faculdade de Educação do Piauí (FAEPI). Bolsista CAPES. E-mail: [fernandes-l@outlook.com](mailto:fernandes-l@outlook.com).

<sup>416</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP, e-mail: [madson.00000849964@unicap.br](mailto:madson.00000849964@unicap.br).

<sup>416</sup> Poeta satírico romano nascido em Aquino, Apúlia, que deixou em seus poemas uma imagem crítica e mordaz da sociedade romana do século I e que permaneceu admirável ao longo dos séculos. De uma família abastada, obteve formação militar, mas ressentido por não obter um posto administrativo a serviço do imperador Domiciano, revelou-se de letras ao escrever uma sátira contra a parcialidade e o favoritismo da corte imperial, o que lhe valeu também o desterro na cidade egípcia de Syene, hoje Assuã, e o confisco de suas propriedades. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/biografia/decimo-junio-juvenal.htm>. Acesso em: 15 maio 2023.

<sup>416</sup> \*Mestre, Especialista e Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Professor-tutor nos cursos da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional (UNINTER). E-mail: [marciopelinski@hotmail.com](mailto:marciopelinski@hotmail.com)

<sup>416</sup> Mestrando em Ciências da Religião no MINTER (Mestrado Interinstitucional) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e da Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS) – E-mail: [rodrigovianey@gmail.com](mailto:rodrigovianey@gmail.com)

<sup>416</sup> Doutorado em Ciências da Religião pela UMESP. Pós-Doutorado em Teologia pela FAJE. Professor Titular de Teologia e Ciências da Religião da PUC Goiás.

<sup>416</sup> Este item sobre a corrupção no Antigo Testamento está desenvolvido em Silva (2021).

<sup>416</sup> Em Pr 15,27 aparece *matanôt* (do verbo *ntn*) como presentes de suborno, formando paralelo com a expressão *baša' beša'* com o sentido de lucrar, defraudar (Alonso Schökel, 2004, p. 112).

**Resumo:** O desenvolvimento da inteligência artificial e da realidade virtual tem impulsionado discussões sobre a possibilidade de uma existência pós-humana, onde a consciência humana pode ser transferida para avatares digitais. Este cenário é explorado pelo pós-humanismo, que vislumbra uma evolução tecnológica capaz de superar as limitações biológicas. Compreender as implicações dessa transformação é fundamental para avaliar os impactos éticos, filosóficos e sociais de uma existência digitalizada. A perspectiva pós-humanista propõe que a mente humana pode transcender o corpo físico, oferecendo uma nova dimensão de existência. A transferência de consciência para avatares digitais pode redefinir a identidade humana e levantar importantes questões éticas. Acredita-se que essa transferência permitirá uma nova forma de existência, desafiando as noções tradicionais de vida e morte e oferecendo um meio para a imortalidade virtual. Portanto, é essencial analisar a viabilidade e as implicações da transmutação de avatares na realidade virtual, avaliando suas consequências sobre a identidade, ética e filosofia humanas. A metodologia utilizada para este artigo inclui a revisão bibliográfica de estudos sobre inteligência artificial, realidade virtual e pós-humanismo, juntamente com análises teóricas e debates éticos sobre as possíveis consequências dessa transformação. Os resultados indicam que a transmutação de avatares pode permitir uma existência contínua e independente do corpo físico, trazendo à tona questões sobre a preservação da identidade e a ética da imortalidade digital. A ideia de avatares transmutados no contexto pós-humanista apresenta uma revolução na percepção da vida e da morte, enfatizando a necessidade de uma reflexão profunda sobre as implicações éticas e filosóficas dessa transformação tecnológica.

**Palavras-chave:** avatares transmutados; pós-humanismo; realidade virtual; imortalidade digital; consciência.

## 1INTRODUÇÃO

Uma questão relevante do ponto de vista da religião e da teologia nos debates atuais sobre inteligência artificial e pós-humanismo é a projeção de alguns pesquisadores de que, em breve, a realidade virtual não será apenas um ciberespaço onde as pessoas poderão viver e atuar como avatares. Prevê-se que a realidade virtual evolua para algo muito mais profundo e significativo, proporcionando não apenas uma experiência digital, mas uma nova forma de existência. Esse avanço tecnológico poderia permitir a transferência da consciência humana para ambientes virtuais ou corpos cibernéticos, desafiando as noções tradicionais de vida, morte e identidade.

---

<sup>416</sup> A palavra *terumah*, usada quase exclusivamente para o culto, no sentido de tributo, oferta ou doação, é usada como suborno em Pr 29,4: “Por meio da justiça, o rei dá estabilidade à terra, mas o que exige subornos (*Bíblia Sagrada Almeida*) a transtorna” (Langston, 1991, p. 19).

<sup>416</sup> Para a tradução literal são consultados os Dicionários (Kirst et al, 2009; Alonso Schökel, 2004) e a tradução interlinear (Gusso, 2012).

<sup>416</sup> Doutor em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicação e Artes, da Universidade de São Paulo (2009), e doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo (2020). Pós-doutor em Novo Testamento pela Andrews University (2020). E-mail: vanderlei.dorneles@unasp.edu.br

De fato, a expectativa é que ela crie as condições para uma revolução há muito desejada na vida humana: a possibilidade de transmitir o “espírito” ou a consciência do cérebro humano para um avatar encarnado ou mesmo para um corpo cibernético. Com isso, o que as pessoas atualmente realizam e desfrutam apenas como avatares no ciberespaço, elas poderão fazer através de um corpo cibernético, aprimorado. Essa intenção revela a ligação entre a realidade virtual e certas ambições humanas, como tornar-se semelhante a Deus, imortal e acima das limitações da condição humana temporal e espacial.

A noção de que a realidade virtual caminha para uma nova condição humana é também conhecida como “transumanismo”. Para analisar essa questão, é necessário compreender o que ela é e em que bases se funda essa nova perspectiva.

## **2 TECNOLOGIA E CONTROLE DO REAL**

Desde o início da civilização, a tecnologia é desenvolvida de acordo com as necessidades e desejos humanos. Cada cultura tem sua própria tecnologia. Em geral, as tecnologias têm como objetivo facilitar e até mesmo aperfeiçoar a vida humana. Neste esforço, a tecnologia também é aplicada para modificar características ou capacidades humanas. Existem máquinas, técnicas e medicamentos para melhorar a aparência física, o desempenho corporal e até mesmo as habilidades mentais. Assim, a característica comum é “o uso da tecnologia para fins de melhoria” da vida humana (Cole-Turner, 2011, p.1).

No entanto, a tecnologia da realidade virtual pode ir muito mais longe. A excitante possibilidade trazida pela inteligência artificial, um dos importantes componentes da realidade virtual, é que o ciberespaço seja a realidade de uma nova humanidade. No contexto tecnológico atual, é comum falar em “cérebro como informação”. Na verdade, há tempos muitos cientistas tratam “processos físicos e químicos como informação” (Tomaz, 2016, p. 229).

A presente era tecnológica parece visualizar a superação do padrão do real como objeto. A era da informação é o “ápice da noção matemática do real, segundo a qual tudo pode ser medido, representado e – agora – transmitido” ((Tomaz, 2016, 229). Cada parte da realidade foi definida como informação, incluindo matéria, DNA, sentimentos, processos químicos, átomos, células e assim por diante. Desta forma, a atual tecnologia da informação e a realidade virtual têm prometido um controle completo sobre a realidade, assegurando-a na forma de dados, imagens, textos, números ou códigos que podem ser armazenados e,



então, transmitidos. Diante disso, nada mais parece ser espiritual ou abstrato, nem inescrutável, nem impossível de se manipular. “Tudo é uma questão de ter acesso e de manusear corretamente a informação certa, porque, no fundo, tudo é informação” (Tomaz, 2016, p. 229).

Neste contexto, alguns acreditam que, assim que os seres humanos descobrirem como carregar dados mentais ou consciência – que agora são informações – em computadores, estarão apenas “a um leve passo da eventual salvação no mundo transcendente do ciberespaço” (Geraci, 2010, p. 34). Uma vez que puder ser armazenada e transmitida, a consciência ou a mente poderá ser inserida em “corpos robóticos” para então desfrutar a “possibilidade ilimitada da realidade virtual”, na qual “a realidade física perderá relevância à medida que for transmutada alquimicamente no ciberespaço” (Geraci, 2010, p. 34).

Transmutados da condição de “hardware” para “software”, os seres humanos experimentariam a realidade do “céu” como experimentam a “terra”. Assim, o encantamento da realidade virtual ou do ciberespaço é o fator-chave para o surgimento da esperança pós-humanista. “Os transumanistas acreditam que, através de escolhas criteriosas e do progresso tecno-científico, a humanidade pode transcender suas condições atuais e obter uma vida mais saudável, mais feliz e mais longa, possivelmente infinita” (Geraci, 2010, p. 14-15). No início dos anos 1990, a Associação Transumanista Mundial, atualmente “Humanity+”, declarou que “a humanidade será radicalmente mudada pela tecnologia no futuro. Prevemos a viabilidade de redesenhar a condição humana” (Borstein, 2015, p.16-17).

### **3 AVATARES TRANSMUTADOS**

As mudanças de percepção do real trazidas pelas tecnologias da inteligência vão além da simples inserção de avatares no ciberespaço. Elas colocam em perspectiva uma transformação na constituição do real e na própria natureza humana. A expectativa é que a “condição pós-humana” não se limite à substituição de partes do corpo por itens tecnológicos, mas que envolva uma mudança de consciência (Borstein, 2015, p. 13).

Além disso, a união cada vez mais profunda entre “humanos e máquinas” é considerada simbiótica e acabará gerando uma “criatura planetária”. Para muitos pesquisadores, o papel da realidade virtual e da inteligência artificial em um mundo pós-humano só pode ser compreendido dentro da rede de ligações entre a consciência, a realidade

e o corpo. Nessa perspectiva, a realidade virtual não é apenas um novo tipo de espaço, mas substitui a compreensão tradicional da relação entre o sujeito e o objeto, criando um “segundo mundo” ou “segunda vida” que estão constantemente sendo reproduzidos (Borstein, 2015, p. 14).

A noção de uma realidade em que as pessoas possam viver independentemente das limitações de tempo e espaço, separadas de seus corpos tangíveis e geográficos, e tendo a possibilidade de experimentar a vida sem restrições, confere à realidade virtual uma natureza quase religiosa. De fato, a perspectiva de seres transumanos existindo como avatares no ciberespaço nos leva a especulações sobre a imortalidade virtual. Alguns pesquisadores e pensadores na área de inteligência artificial defendem que as informações contidas no cérebro — que constituem as memórias, experiências e personalidade de uma pessoa — podem ser digitalizadas.

Se essas informações puderem ser tecnologicamente manipuladas e armazenadas, elas poderão ser baixadas em um host robótico ou de realidade virtual. Com atualizações e backups, o processo de upload e download pode ser repetido indefinidamente, permitindo que o eu virtual de uma pessoa seja virtualmente imortal (Waters, 2011, p. 167).

Os pós-humanistas veem o corpo biológico como um recipiente frágil e, portanto, um limitador do pleno potencial da mente. Assim, um corpo mais potente e tecnológico deve ser construído virtualmente, permitindo que a mente ou personalidade supere as limitações geográficas. Nesse sentido, os pós-humanistas acreditam que a humanidade está próxima de alcançar a almejada "condição salvífica e escatológica" há muito ansiada (Waters, 2011, p. 168).

Uma vez que a mente sobreviva e floresça, libertando-se do corpo físico, os humanos poderão assumir o controle de seu futuro evolutivo, transformando-se numa espécie pós-humana superior (Waters, 2011, p. 168). Portanto, a realidade virtual e o ciberespaço assumem uma perspectiva religiosa e escatológica (Benedikt, 1994, p. 14). Argumenta-se que o desejo humano de transcender as limitações materiais é, em sua essência, fundamentalmente religioso, e que o pós-humanismo responde a esses antigos desejos de vida eterna, harmonia e salvação (Petkovšek & Žalec, 2021, p. 11).

#### 4 CIBERESPAÇO E ILUSÃO

Embora os pós-humanistas estejam entusiasmados e esperançosos com a realidade virtual e a inteligência artificial, a projeção dos seres humanos no ciberespaço ainda é visualizada apenas na condição de avatares. Na linguagem contemporânea, um avatar é uma figura gerada por computador controlada por uma pessoa através de um computador. É uma imagem humana reproduzida na realidade virtual, uma representação gráfica de uma pessoa com a qual se pode interagir em tempo real (Coleman, 2011, p. 12).

A palavra “avatar” vem da religião hinduísta, onde se refere à manifestação de uma divindade ou de uma alma liberada em forma corporal na dimensão material da realidade (Coleman, 2011, p. 163; Achuthananda, 2019, p. 1). Nessa visão, a suposta realidade verdadeira é aquela das divindades e da alma, e sua manifestação na forma corporal é um desvio na dimensão material da realidade. O uso contemporâneo inverte essa perspectiva hinduísta, e a alma ou consciência tende a se deslocar do mundo material para inserir-se na hiper-realidade, o espaço tecnológico que parece reconstruir o antigo mundo encantado dos deuses e das almas.

Assim, a realidade virtual traz a noção de que a mente ou consciência pode ser transmitida a um corpo virtual que não é destrutível e vive acima dos limites do corpo material, um corpo desterritorializado. Tal perspectiva do corpo parece resgatar a noção platônica de que a alma pode viver fora do corpo, tornando-se possível através das novas tecnologias da inteligência.

Desse modo, a realidade virtual é vista como um espaço tecnológico, humanamente criado, onde as pessoas podem viver, mas apenas como avatares de si mesmas. Ela representa uma tentativa de reproduzir o mundo encantado e a realidade do espírito que os seres humanos destruíram nos tempos modernos e pós-modernos.

Essas são algumas características da cultura contemporânea que retratam o impacto da incerteza em um mundo que perdeu seus alicerces. Através das tecnologias, o ser humano espera tornar-se sujeito e medida de todas as coisas. Porém, quando isso se consolida finalmente, o ser humano percebe que retirou os alicerces de toda a realidade que o rodeia. Nesta condição, nada é sólido (Tomaz, 2016, p. 232).

De fato, a realidade virtual, o mundo dos avatares, é uma realidade fluida e líquida que pode ser dissolvida à medida que os computadores são desligados.

## 5. CONCLUSÃO

A ideia dos avatares transmutados explora uma das temáticas centrais do pós-humanismo: a transcendência das limitações biológicas e a possibilidade de uma nova forma de existência através da tecnologia. No centro desta perspectiva está a concepção de que a mente humana, ou o espírito, pode ser transferida para um ambiente virtual, onde poderá continuar a existir de maneira independente das restrições físicas do corpo.

Os avatares, nesse contexto, são mais do que meras representações digitais. Eles são projetados para se tornarem os veículos da consciência humana, proporcionando uma continuidade da identidade e da experiência em uma forma não-biológica. Essa transmutação é vista como um passo crucial na evolução humana, um meio de alcançar uma existência mais elevada e talvez até imortal.

A realidade virtual, ao criar espaços hiper-realistas, oferece um campo fértil para essas novas formas de existência. Não se trata apenas de viver em um espaço digital, mas de realmente habitar uma nova dimensão de realidade. Esta visão transforma a compreensão tradicional da relação entre mente e corpo, sugerindo que a essência do ser humano pode ser preservada e aprimorada em um ambiente tecnológico.

O pós-humanismo, ao abraçar essa possibilidade, desafia as noções convencionais de vida e morte. A ideia de que a mente pode ser transferida para um avatar ou corpo cibernético implica que a vida humana não termina com a morte do corpo biológico. Em vez disso, abre-se uma nova fronteira onde a consciência pode continuar a existir e evoluir.

Essa visão utópica, no entanto, levanta inúmeras questões éticas e filosóficas. Até que ponto a identidade e a individualidade são preservadas em um ambiente digital? O que significa ser humano em um mundo onde a distinção entre o biológico e o digital se torna cada vez mais tênue? E, finalmente, quais são as implicações de um futuro onde a imortalidade pode ser alcançada através da tecnologia?

Em conclusão, a ideia dos avatares transmutados e a vida pós-humana no contexto da realidade virtual e do pós-humanismo representa tanto um avanço tecnológico fascinante quanto um desafio profundo para nossa compreensão de nós mesmos e do nosso lugar no mundo. A busca pela transcendência e imortalidade, que durante muito tempo foi um tema religioso e filosófico, encontra agora um novo campo de exploração nas tecnologias emergentes. À medida que avançamos nessa direção, é importante abordar essas questões

com uma reflexão cuidadosa e ética, garantindo que a promessa de um futuro pós-humano seja acompanhada de uma compreensão profunda das suas implicações para a humanidade.

### Referências

ACHUTHANANDA, Swami. *Rama and the Early Avatars of Vishnu*. Book 3. Queensland, Australia: Relianz Communications Pty Ltd, 2019.

BENEDIKT, Michael. *Cyberspace: First Steps*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

BORNSTEIN, Thorsten Botz. *Virtual Reality: The Last Human Narrative?* Boston: Brill, 2015.

COLEMAN, B. *Hello Avatar: Rise of the Networked Generation*. Massachusetts: MIT Press, 2011.

COLE-TURNER, Ronald (ed.). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.

GERACI, Robert M. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. New York: Oxford University Press, 2010.

PETKOVŠEK, Robert; ŽALEC, Bojan (eds.). *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*. Zürich: Lit Verlag, 2021.

TOMAZ, Tales. “**Novas tecnologias e pós-modernidade: Definições para uma reflexão cristã.**” Em Vanderlei Dorneles (org.). *Mundo Virtual: Desafios e possibilidades das novas tecnologias da comunicação*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

WATERS, Brent. “**Whose Salvation?** Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions.” Em Ronald Cole-Turner (ed.). *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.



**GT 17**

**Interface Bioética, Saúde e  
Espiritualidade**

# GT 17

## **Coordenação:**

Dr. Waldir Souza - PUC PR

Dr. Paulo Franco Taitson - PUC Minas

Dr. Márcio Luiz - PUC PR

## **Ementa:**

O conceito de saúde abrange a totalidade do ser humano, a dimensão espiritual que a integra tem particular relevância em nossos tempos. As práticas para o cuidado espiritual, especialmente em Cuidados Paliativos pedem a contribuição da Teologia e Bioética de modo a promover a qualidade de vida e a dignidade na morte. Em tempos de pluralidade e interculturalidade, assim como os cuidados médicos, o voluntariado e a atividade pastoral das confessionalidades religiosas precisam de fundamentos e propostas críticas que subsidiem um atendimento espiritual preparado e profissionalizado. Assim, como todas as medicina, o cuidado com a questão do espírito deve ser oferecido com o máximo de qualidade. Este contexto corresponde às pretensões da Política Nacional de Humanização (PNH) que considera a integralidade do cuidado como um de seus princípios, e que tem como diretriz o acolhimento. O Grupo de Trabalho pretende reunir pesquisadores que atuem a partir desta perspectiva, direcionando seu debate e ampliação das ações que reflitam uma ética do cuidado. Portanto, "que sejam ultrapassadas as fronteiras, muitas vezes rígidas, dos diferentes núcleos de saber/poder que se ocupam da produção da saúde" (BRASIL, 2004) e sejam elaborados fundamentos bioéticos na atividade profissional guiada pelo prisma da fraternidade.

**RELAÇÕES ENTRE SAÚDE, BIOÉTICA E VULNERABILIDADES***BIESDORF, Anelise Wenningkamp<sup>417</sup>*

**Resumo:** O atual cenário histórico, palco explícito das biotecnologias e inteligências artificiais, desafia a humanidade e as ciências modernas a darem conta de resolver, ou pelo menos trazer luz, às consequências e resultados decorrentes das suas próprias invenções, ou seja, os avanços científicos tecnológicos trouxeram consigo muitos benefícios, no entanto, em paralelo, grandes reveses que carecem urgente de intervenções, antes que danos ainda maiores possam acontecer. Esses malefícios transitam pela saúde do meio ambiente, mas também nas “saúdes” do ser humano. Nesse sentido, a Bioética é uma das mais recentes disciplinas que tenta intervir no contexto presente, impondo reflexões coerentes no intuito de sinalizar, identificar as vulnerabilidades que estão ficando “descobertas” no decorrer desse processo desenfreado das evoluções. A partir das vulnerabilidades identificadas na sociedade de hoje, o objetivo dessa pesquisa é indicar algumas contribuições que a Bioética e a Teologia podem oferecer para auxiliar as frágeis relações entre saúde, política econômica e vulnerabilidades. O método é dedutivo bibliográfico, de abordagem qualitativa a partir das obras de: MARTINS, Alexandre Andrade. “Bioética, Saúde e Vulnerabilidade em defesa da dignidade dos vulneráveis” e ÁLVAREZ, Francisco. “Teologia da Saúde”. A presente pesquisa evidencia uma estreita relação entre as questões político econômicas e tecnocientíficas, com a saúde e a qualidade de vida do ser humano, tanto quanto da natureza. Principalmente nos países menos desenvolvidos como é o caso do Brasil e demais países da América Latina. Inclusive, questiona-se nessa pesquisa, se a Bioética principialista criada nos países de primeiro mundo, dá conta de abarcar as fraquezas estruturais que acometem os países latinos subdesenvolvidos, ou, precisaria ela, se adornar de novas perspectivas, para se tornar eficaz nas realidades latinas, como indica Martins: “A alta tecnologia no mundo da saúde está também presente na América Latina, mas, de forma excludente e elitista.(...) a Bioética nos países do terceiro mundo, precisa ser pensada do ponto de vista dos mais necessitados” (Martins, 2012, p. 74). Questionamentos como esse é que suscitam a participação da Teologia e da Bioética, com seus desdobramentos, a fim de cooperar em possíveis soluções ou alternativas de amenizar os “efeitos colaterais” que desafiam a sociedade e as religiões do atual momento histórico.

**Palavras-chave:** Bioética; Teologia; saúde; vulnerabilidades.

**Introdução**

As saúdes, doenças e vulnerabilidades são condições de todo ser humano. No entanto, são temas que envolvem uma série de elementos que precisam ser compreendidos para de fato identificar qual a responsabilidade, ou não, que a humanidade tem sobre sua saúde integral e suas vulnerabilidades.

---

<sup>417</sup> Graduanda do Curso de: Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Fundação Araucária. e-mail: anebiesdorf@gmail.com



O atual cenário histórico é palco explícito do quanto a complexidade antropológica perpassa pelas rotas da história, da cultura, da economia, da evolução (em todos os sentidos), redefinindo conceitos e reconstruindo novas formas de viver. Contudo, é nesse constante “construir” que podemos nos perguntar: Qual é a relação existente entre saúde e Vulnerabilidade? Como a Bioética e a Teologia podem intervir/contribuir nessas circunstâncias humanas da atual sociedade?

A partir desses questionamentos, se identifica que as vulnerabilidades, passam pelas realidades econômicas, pelos caminhos da espiritualidade, das inseguranças psicológicas e emocionais, em que a Teologia e a Bioética, junto com outras ciências humanas trafegam e podem coadjuvar seus conhecimentos, complementando a Medicina e outras áreas de suporte e tratamentos à saúde integral.

O problema encontrado atualmente é que o ser humano ainda é visto de maneira muito fragmentada e, por isso, as próprias ciências tem dificuldade de dialogar entre si e admitir que precisam se suplementar para alcançar a integralidade humana. São essas divergências que justificam a pesquisa no sentido de identificar as causas de muitas vulnerabilidades na América Latina que tem seu básico aquém do mínimo possível. Nesse cenário, a Bioética principialista mostra-se insuficiente para abarcar as diversas formas de misérias do continente latino.

Ao encontro dessa insuficiência, a Teologia da Libertação quer oferecer à Bioética, uma mudança de ótica como alternativa á realidade do terceiro mundo. Sair da visão vertical de “cima para baixo”, na qual ela foi criada, para uma visão de “baixo para cima”, ou seja, experienciar junto com os mais necessitados as reais situações de vivência. A partir desse lugar, sugerir possibilidades justas, coerentes e equitativas para as condições humanas impostas por um regime capitalista, consumista que oprime e explora.

Em paralelo a dura realidade, se evidencia também, a falta de uma linguagem própria para a saúde que, ficou visível apenas em oposição a doença, sem conteúdo próprio e sem direito de protagonizar a existência humana.

Sem pretensão de esgotar o assunto que é complexo, extenso, se abordará primeiro a falta de saúde objetiva que é fruto das condições socioeconômicas e das desigualdades sociais, que imperam historicamente esse continente e, segundo Martins, interessam ser mantidas pelos “sistemas” socioeconômicos e governamentais.

Em seguida, Francisco Álvarez nos leva a compreender diversos conceitos da saúde que, sempre é contagiada ou contaminada pela cultura, pelas interpretações de senso comum ou mesmo por definições interesseiras de uma sociedade que deseja lucrar às custas da ignorância humana. Em torno dessas faces interpretativas, se abordará a saúde subjetiva, a saúde Salvação que vai além da saúde biológica, vislumbra a saúde que penetra e define as biografias humanas. A saúde que está nas lentes do olhar e não apenas nos olhos biologicamente saudáveis.

### **A Saúde no contexto da América Latina**

Ao falarmos de vulnerabilidades é preciso lembrar que esse conceito é aplicado em vários contextos das ciências e da sociedade como um todo, mas, de forma geral significa uma condição de fragilidade de algo ou, de uma pessoa. Na pesquisa em questão, Martins aborda o tema da vulnerabilidade como fruto de uma série de circunstâncias que passa pelas condições socioeconômicas, resultando na falta de dignidade individual e coletiva das pessoas. O recorte geográfico utilizado pelo autor é o cenário da América Latina que, espera por uma Bioética que dê conta de oferecer saúde, dignidade, vida em abundância e menos opressão por parte do regime capitalista, consumista e predador do meio ambiente conforme relato.

A realidade Latino-americana é um desafio à Bioética. Sob a ameaça dos exageros nas pesquisas envolvendo o ser humano, principalmente na área da saúde após a segunda guerra mundial, nasce a Bioética como um saber interdisciplinar afim de defender a vida dos exageros do próprio ser humano. O modelo principialista da Bioética parida nos países de primeiro mundo, é insuficiente para conceder os direitos humanos ao subcontinente latino-americano marcado pela pobreza, desigualdade, exclusão e injustiça (Martins, 2012, p. 24-25).

A desigualdade é um câncer que atinge praticamente todas as dimensões da sociedade latino-americana. A evolução é quase insignificante uma vez que se resume ao assistencialismo, dar o pão hoje e no dia seguinte pode-se morrer na fila de um hospital por falta de vaga. O atendimento às necessidades básicas fica muito aquém do necessário para se manter qualquer nível de boa saúde (Martins, 2012, p. 27).

O continente latino-americano demanda pouco investimento para saúde pública. A saúde é um dos setores mais prejudicado financeiramente, sobretudo a médica que depende

cada vez mais da tecnologia. Existem dois polos opostos de assistência à saúde: a dos abastados, que são poucos e podem pagar a excelência de atendimento e tecnologia de ponta, e os pobres que são a maioria e, por não poderem pagar ao aparato tecnológico, ficam nas filas dos atendimentos precários de postos de saúde (Martins, 2012, p. 45 - 46).

Quanto à natureza que implica diretamente na saúde do ser humano Martins explica que o meio ambiente é outro fator que impacta diretamente a saúde dos povos latinos. A Terra é nossa casa comum, como Gaia, Pacha Mama ou Mãe Natureza, é ela que abriga a todos, possibilita a continuação da vida e oferece gratuitamente seus dons para nossa sobrevivência. A falta de cuidado e o desamor para com a Gaia, coloca em risco a existência da raça humana. Enquanto ela morre, sentimos as dores da agonia humana que, já em leito de morte, foi direto para a UTI com a devastação ecológica. Os grandes aglomerados humanos nas periferias das cidades, são potenciais motivos para o aumento da violência e marginalidade nos contextos de submundos que levam cada vez mais enfermidades e vulnerabilidades. A urbanização e industrialização aceleram a destruição diminuindo as áreas verde e espaços livres de lazer. As mudanças climáticas decorrentes do desmatamento e destruição tem aumentado as pragas, os desastres ecológicos, enchentes e secas que aumentam o efeito estufa e deixam a população ainda mais doentes, tanto biológica quanto psicologicamente (Martins, 2012, p. 58 - 63).

Martins aponta uma Bioética de intervenção como uma proposta eficaz. O cerne da questão no continente latino é a justiça social, ainda que a tecnologia chegue até aqui, poucos são os que usufruem dela e pensar esses problemas pela ótica dos pobres é o desafio proposto pela Teologia da Libertação. A Bioética principialista é um modelo “visto de cima”. A Teologia da Libertação apresenta um novo modelo que é a Bioética de intervenção, que veja a situação “de baixo”, junto com os pobres dos países subdesenvolvidos. Essa corrente defende que os sujeitos vulneráveis intervenham no plano social e adquiram autonomia e protagonismo no combate às desigualdades, portanto uma Bioética militante. A proposta da Bioética de intervenção é buscar práticas intervencionistas claras e enfáticas para se chegar à justiça social da equidade que, consiste na atitude de tratar as pessoas de maneira que o resultado seja justo, mesmo sendo diferentes entre si. Assim, a Bioética não será mais apenas uma orientação à prática, mas, o próprio instrumento de ação para a transformação social e defesa dos vulneráveis. A falta de educação, mantém na ignorância um povo que serve de massa de manobra política, fácil de ser explorado e enganado segundo os interesses particulares em tempos de eleição (Martins, 2012, p. 74 - 80).

A Teologia oferece à Bioética uma dimensão humana, transcendente, que limita o tirar desenfreado da natureza e propõem uma vida com relação ao futuro, a esperança e a utopia. A Teologia tem o conteúdo ontológico da existência humana, capaz de propor caminhos dentro do evento histórico e suscitar uma vida com sentido em todas as dimensões (Martins, 2012, p. 98 - 100).

## **A SAÚDE SALVAÇÃO COMO CONCEITO**

A partir do exposto acima, é possível constatar que a saúde latino-americana nunca foi contemplada como um todo. Portanto, abre-se uma nova janela para refletir a saúde sob conceitos que permitam adentrar na subjetividade humana conforme explica Álvarez.

A saúde em todas as suas dimensões é objeto principal da Teologia da Saúde, no entanto, como campo hermenêutico da mensagem cristã, não é exclusivo. A saúde se tornou um mundo sem limites e, por isso, é cada vez mais difícil defini-la pois, com frequência flerta com outras experiências humanas como o sofrimento e a doença. A saúde não pode ser vista como triunfalista, indicando desviar o olhar dos enfermos para os sadios, porque no mistério de Cristo, a saúde é frágil e busca da Salvação. Outro grave risco é absolutizar a saúde, como deusa e bem essencial nunca negado por Deus, ou, psicologizar a salvação enquadrando o evangelho na obrigação de dar saúde sem responsabilidade humana. Parece que estamos esquecendo que o sofrimento, a doença e a morte são experiências e processos que precisam ser vividos de forma tão saudáveis quanto a própria saúde (Álvarez, 2013, p. 45 - 50).

É preciso admitir que o ser humano terceirizou sua autonomia biográfica para a ciência e demais organizações afastando-se, assim, de si mesmo. Para chegar ao centro dessa questão será analisado três conceitos da saúde: 1) *Etimologicamente* Saúde deriva das línguas latinas que reflete totalidade, integridade. 2) *Sociologicamente*, a saúde se tornou uma concepção interessante por onde acontece a existência humana, do nascer até o morrer que suscita demandas econômicas, políticas, éticas, psicológicas entre tantas outras. 3) *Antropologicamente*, a saúde se refere a uma visão do ser humano. Quando perguntadas, a próprias organizações hospitalares e médicas tem dificuldades de dizer que saúde estão tratando, uma vez que, antropologicamente físico e psicológico são inseparáveis para o bem-estar humano (Álvarez, 2013, p. 54 - 56).

Existem ainda outras ideias sobre a saúde como a “vitalista”, que individualiza e reduz a saúde ao vigor do corpo e o funcionamento dos órgãos. Há também a concepção “utilitarista”, sadio é o que pode trabalhar. Nesse contexto não se leva em conta a possibilidade de o trabalho sequer gerar realização pessoal, pelo contrário, pode ser fonte de patologias que, são as chamadas doenças do trabalho. A concepção “médica” por sua vez, afirma que sadio é quem não precisa de médico, logo, é o saber médico que responde quando alguém está sadio ou doente. A concepção “psicológica” se caracteriza por sentir-se bem, ou seja, não basta objetivamente estar com saúde, é preciso percebê-la subjetivamente e, essas duas diferentes experiências da saúde se alternam na esteira de transtornos psicoespirituais ou patologias como depressão, fobias, ansiedades e o próprio vazio existencial (Álvarez, 2013, p. 57 - 64).

A Teologia da Saúde, diferente da Teologia da Libertação, em termos de saúde e plenitude não se restringe apenas a uma camada desfavorecida da sociedade, mas, também deve assistir os “doentes afortunados” que, embora tenham toda condição financeira favorável, não conseguem gozar da vida em plenitude conforme esclarece Álvarez.

A atual dimensão cultural evidencia a saúde como um elemento dentro do universo humano e reúne em seu entorno pobres e ricos que adoram a saúde como deusa. O cenário, é um verdadeiro tecido com tramas visíveis e invisíveis colocando a saúde em constantes encruzilhadas decisivas sobre o supérfluo e o essencial à vida. Há uma luta para vencer o último inimigo que é a morte, mas, simultaneamente uma tendência eutanásica, as possibilidades de transmitir a vida a todo custo e ao mesmo tempo rejeitar a vida como dom, a morte por excesso de medicação mas, também morte pela falta dela e de assistência, enquanto se exclama saúde, oferece-se uma vida louca colocando a saúde em lugar de objeto onde cabe até irresponsabilidade e desrespeito (Álvarez, 2013, p. 67 - 69).

A ambiguidade do bem-estar tomou proporções triunfalistas ao ponto de reduzir a saúde a um estágio de felicidade. Não necessariamente a enfermidade é um mal-estar, ou ainda, que todo mal-estar deva ser tratado medicamente. Em última instância, o bem-estar é mais subjetivo que objetivo porque não basta estar íntegro biologicamente, mas acima de tudo biograficamente em perfeição para sentir-se plenamente bem. O cuidado deve estar na invasão que a tríade, saúde-medicina-felicidade tem alcançado na sociedade. A Medicina não atua apenas nas necessidades do ser humano, além disso, aos seus “desejos” e caprichos

em que o ideal não é apenas ter saúde, mas, responder também aos mais variados desejos (Álvarez, 2013, p. 76 - 78).

## **Conclusão**

Sob a visão dos dois autores sobre a Bioética e a Teologia da Saúde, constata-se que a associação de saúde, e Salvação, são sensivelmente inseparáveis, inclusive salutar seria todo ser humano redescobrir sua vocação à Salvação, como criatura vinda do mistério. O sopro da vida se expressa pelo existir biológico, portanto, é por meio de um corpo que padece, adoece, mas também goza saúde, que existimos.

O hálito divino manifesta-se nas biografias, no cotidiano das incertezas, inseguranças e particularidades únicas que pertencem exclusivamente a cada indivíduo como uma peça necessária para tramar a plenitude do Reino.

Contudo, numerosas Biografias ficam pelo caminho, muito aquém do seu potencial de vida em função da pequenês humana que, em forma de “doenças” como: exclusão, opressão, descaso, abandono, desigualdade, consumismo, ganância e tantas outras formas doentias de viver, tolhem o direito de existir, ou de ter uma melhor qualidade de vida. Portanto, aliar saberes, ciências e luzes é uma alternativa coerente em busca da equidade, justiça e dignidade que ontologicamente pertence a todo ser humano.

Sem pretensão de dar uma conotação negativa ao atual momento histórico, é pertinente sinalizar que o mundo está doente e precisa urgentemente recalculas rotas mais humanizadoras para sobreviver a si mesmo e ao caótico diagnóstico que vem se instalando na sociedade contemporânea. É primordial entender que a dimensão ontológica precede a dimensão existencial. Essa é uma missão desafiadora, porém, saudável, que a Bioética e a Teologia podem contribuir na restituição das saúdes biológicas e biográficas que compõem a História da humanidade.

Contudo, o cenário atual apresenta desafios enormes a serem vencidos no campo econômico, ético e moral em que os valores cristãos estão corroídos. A ganância, o poderio e as manipulações interesseiras e ideológicas das tecnociências têm determinado a vida, a morte e escravidão do ser humano. As políticas públicas e as leis estão sempre atrasadas e aquém de oferecer segurança, vida e cuidado.

**REFERÊNCIAS**

ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da Saúde**. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2013.

MARTINS, Alexandre Andrade. **Bioética, Saúde e Vulnerabilidade em defesa da dignidade dos vulneráveis**. São Paulo: Paulus, 2012.

## O MODELO DIAMANTE NO CUIDADO ESPIRITUAL DE PESSOAS IDOSAS EM CUIDADOS PALIATIVOS

*Eva Gislane Barbosa<sup>418</sup>*

*Waldir Souza<sup>\*\*</sup>*

**Resumo:** Este estudo, “O Modelo Diamante no cuidado espiritual de pessoas idosas em Cuidados Paliativos” vincula-se a linha de concentração de pesquisa: TEOLOGIA SISTEMÁTICA, PASTORAL E ESPIRITUALIDADE, se insere na área de concentração Teologia Ético-Social do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Ao longo da história diversas concepções foram imbuídas aos conceitos de morte, saúde, doença e sofrimento a depender da época, cultura e contexto sociopolítico. O presente século é marcado pela visão da morte enquanto um processo medicalizado, solitário, silencioso e prolongado. Esse material é um recorte do projeto de doutorado que tem a intenção de analisar a aplicação prática de um modelo de cuidado espiritual conhecido como Modelo Diamante, do pesquisador holandês, Carlo Leget, junto às pessoas idosas em Cuidados Paliativos. A pesquisa será quantitativa, utilizando da técnica “observação participante” que permite obter dados sobre o fenômeno em estudo, através do contato direto com as pessoas envolvidas, traçando um diário de campo. O local escolhido para aplicação desse modelo será hospitais onde atendem o requisito do título do projeto. A pesquisa está em fase de construção, mesmo assim, o pré-projeto traz algumas premissas para refletir sobre o cuidado espiritual, sua relevância e necessidade para com as pessoas idosas que estão passando pelo processo de finitude ou em cuidados paliativos. Será que temos equipes qualificadas nesse contexto? O cuidado espiritual, não é uma abordagem sobre questões de religiosidade, mas sim de uma espiritualidade, de uma conexão com o que faz dar sentido à vida, que ajuda a reconectar com seus valores fundamentais proporcionando conforto e paz nos momentos de dor e sofrimento/tribulação.

**Palavras-chave:** cuidados paliativos; espiritualidade; pessoa idosa; descolonizar atendimento espiritual.

### Introdução

O cuidado espiritual em cuidados paliativos tem ganhado destaque nos últimos anos, especialmente quando voltado para a população idosa. Com o aumento da longevidade e a prevalência de doenças crônicas e terminais, a necessidade de abordar a espiritualidade no contexto dos cuidados paliativos torna-se fundamental. O Modelo Diamante, desenvolvido como uma abordagem holística, tem em vista integrar as dimensões física, emocional, social

---

<sup>418</sup> Mestre em teologia pela PUCPR, Doutoranda em Teologia e Sociedade pela PUCPR, CAPES.

[evagislane40@gmail.com](mailto:evagislane40@gmail.com)

<sup>\*\*</sup> Doutor em Teologia, professor PUCPR. [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)



e espiritual do paciente, proporcionando um cuidado integral e personalizado. Este artigo cogita explorar a aplicação do Modelo Diamante no cuidado espiritual de pessoas idosas em cuidados paliativos, destacando sua importância e eficácia.

Quando o ser humano se depara com a situação de uma enfermidade grave e progressiva, sem possibilidades de cura, é comum a busca de sentido para a experiência de sofrimento que tal situação suscita. Assim, a necessidade de apoio espiritual nessa busca tem sido um aspecto apontado por um número expressivo de pesquisas. Um atendimento espiritual acolhedor, capacitado e amoroso tem um impacto importante nos resultados em saúde, quer no contexto da Saúde Mental, em pacientes com câncer, pessoas idosas e no contexto dos Cuidados Paliativos. Sendo assim, o cuidado espiritual recebe a missão de ser uma estrutura de acolhimento, acompanhamento, de proteção e promoção da dignidade da pessoa humana em seu sofrimento, oportunizando um atendimento integral ao paciente, seus familiares e aos profissionais da saúde.

### **1 Mas, quem tem direito ao cuidado espiritual ou atendimento espiritual?**

O direito a receber assistência religiosa que está previsto na Constituição Federal do Brasil, em seu artigo 5º, no inciso VII, bem como na Lei Federal 9.982, de 14 de julho de 2000, a qual referenda o acesso de religiosos aos enfermos acamados, a saber: “dispõe sobre a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares públicas e privadas, bem como nos estabelecimentos prisionais civis e militares”, não quer dizer que está assistência supra todas as necessidades de uma pessoa fragilizada pela doença ou no enfrentamento de sua finitude, por isso o cuidado espiritual pode ser a oportunidade de atender algumas carências que não são alcançadas pela assistência religiosa.

Com a contribuição da teologia em diálogo com a bioética, pode-se oportunizar para esse cuidado espiritual a possibilidade de refletir e aprimorar suas competências tanto profissionais, como pessoais na práxis da cultura do cuidado. Há uma reflexão na conexão multidisciplinar da Teologia com as demais ciências na missão do cuidado espiritual, por haver questões que precisam ser observadas nesse contexto, como:

a) Como são preparadas as pessoas que atuam nas capelanias hospitalares ou nas pastorais da saúde? Será que esses movimentos estão promovendo e proporcionando um cuidado espiritual que atenda as dimensões do ser humano que está em cuidados paliativos?

b) Os Familiares que muitas vezes se tornam os cuidadores dessas pessoas em cuidados paliativos, estão sendo acolhidos por uma equipe multidisciplinar com uma escuta ativa e atenta aos sinais de cansaço, de angústia e de sofrimento? Quais as competências para compreender e dialogar com os familiares nesse processo?

c) Como está sendo realizado o acolhimento das pessoas doentes de outras denominações religiosas? Há um diálogo inter-religioso? E pessoas que são ateus, existe lugar para elas no cuidado espiritual? E quanto aos pacientes e/ou familiares que se declaram ateus, eles também têm o direito a receber cuidados espirituais?

d) Os familiares conseguem ser alcançados pela capelania ou apenas o atendimento fica restrito à pessoa hospitalizada?

e) Como é a oferta de formação em capelania hospitalar e nas pastorais da saúde, aborda-se em tais cursos ou formações, a questão das competências em cuidado espiritual?

## **2 Qual o papel do método diamante no cuidado espiritual?**

Os estudos recentes sobre o papel da assistência espiritual nos Cuidados Paliativos mostram que tal assistência é essencial às boas práticas nos Cuidados Paliativos (LEGET, 2018). A percepção da necessidade de integrar a espiritualidade nesse contexto de enfermidade crônica e progressiva levou pesquisadores/as e profissionais da Saúde, nos Estados Unidos e Europa, a realizarem conferências para refletir acerca dessa integração. Desse modo, a Conferência Internacional de Consenso estabeleceu um conceito de espiritualidade para embasar práticas de cuidado espiritual no contexto dos Cuidados Paliativos. Conceito este, assumido no presente estudo:

Espiritualidade é um aspecto dinâmico e intrínseco da humanidade por meio do qual as pessoas buscam sentido último, propósito e transcendência, experienciam a relação consigo mesmas, com a família, com outros, com a comunidade, a sociedade, a natureza e o significativo ou sagrado. A espiritualidade é manifesta por crenças, valores, tradições e práticas (Puchalski *et al.*, 2014, p. 646).

Assumir esse conceito de espiritualidade implica também no entendimento de que o cuidado espiritual a ser desenvolvido na Capelania em cuidados Paliativos não é sinônimo de “cuidado religioso” (Esperandio; Leget, 2020, p. 546). Neste estudo, cuidado espiritual é definido como um:

Tipo de assistência fundamentada na identificação e atenção a demandas ligadas à espiritualidade. Ou seja, o CE inclui auxiliar as pessoas na busca por sentido, propósito, esperança e conexão em situações que parecem profundamente sem sentido ou esperança [...]. Cuidado espiritual implica olhar acurado, escuta atenta e compassiva, que acolhe a pessoa que sofre, buscando minimizar seu sofrimento, seja ele físico, emocional, psicossocial ou espiritual (Esperandio; Leget, 2020, p. 546).

Dentro desse olhar, surge o modelo diamante, que vem sendo reconhecido na Europa e apresentado pelo Prof. Dr. Carlo Leget, desde 2018 aqui no Brasil, em suas aulas, seminários e cursos no Campus da PUCPR. Com a iniciativa da Professora Dr.<sup>a</sup> Mary Rute Esperandio, que, percebendo a urgência do tema nas universidades, ofereceu a possibilidade de expandir esse método especial de diálogo entre as pessoas responsáveis por um cuidado integral para com as pessoas que necessitam desse cuidado.

O cuidado espiritual contempla no exercício de sua missão uma ação acolhedora, protetora e de diálogo com o sagrado, mas é carente de uma atuação baseada em competências e habilidades, na prática do cuidado e assistência espiritual. Sendo assim, emergem tais questionamentos: quais seriam as competências e habilidades necessárias para um atendimento espiritual eficiente, acolhedor e amoroso dos agentes envolvidos na capelania ao prestar assistência espiritual e pastoral a pacientes em cuidados paliativos? É possível identificar as necessidades espirituais que atendam as demandas atuais do sofrimento humano de uma pessoa em seu estado de vulnerabilidade em cuidados paliativos? O modelo Diamante pode contribuir no cuidado espiritual de pessoas idosas em cuidados paliativos?

### **Conclusões**

O Modelo Diamante oferece uma estrutura valiosa para o cuidado espiritual de pessoas idosas em cuidados paliativos, abordando de maneira holística as diversas dimensões que compõem o ser humano. Ao integrar os aspectos físicos, emocionais, sociais e espirituais, o modelo não apenas melhora a qualidade de vida dos pacientes, mas também promove um cuidado mais humano e compassivo. A aplicabilidade do modelo está dando seus primeiros passos, mesmo sendo uma ocorrência forte com o prof. Leget na Noruega, aqui no Brasil é pouco conhecida e usada, mas em contextos de cuidados paliativos pode-se utilizar como uma forma de proximidade e acolhida. As Futuras pesquisas podem explorar ainda mais as potencialidades do Modelo Diamante, especialmente em diferentes contextos culturais e religiosos.

## Referências

CORTINA, Adela. **Ética mínima**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

ESPERANDIO, M.; LEGET, C. **Espiritualidade em cuidados paliativos no Brasil: revisão integrativa de literatura**. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 20, n. 2, p. 11–27, 28 set. 2020b.

LEGET, C. **Spiritual care and a new art of dying**. In: KELLY, E.; SWINTON, J. (Eds.). *Chaplaincy and the Soul of Health and Social Care: Fostering Spiritual Wellbeing in Emerging Paradigms of Care*. 1. ed. London: Jessica Kingsley Publishers, 2020. v. 1p. 231–241.

PESSINI, I; BERTACHINI, L. **Humanização e cuidados paliativos**. 5. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola. 2004.

PUCHALSKI, C. M. *et al.* Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus. **Journal of Palliative Medicine**, v. 17, n. 6, p. 642–656, jun. 2014.

SAUNDERS, Cicely. **Velai comigo: inspiração para uma vida em Cuidados Paliativos**. Salvador: Editor FSS, 2018, p. 94.

## SAÚDE E ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA DA RELIGIÃO VÍVIDA

Fabiana de Faria<sup>419</sup>

**Resumo:** A abordagem Religião Viva está focada nas narrativas e práticas religiosas, nos aspectos materiais e incorporados da religião, vivenciados na vida cotidiana. Nesta perspectiva, partimos da indagação sobre como é o cotidiano da relação entre espiritualidade e processos de adoecimento, em especial no enfrentamento de uma doença ameaçadora da vida. No estágio atual da pesquisa, objetivamos apresentar a abordagem da Religião Viva como instrumento para uma aproximação da história espiritual, das práticas e das narrativas religiosas cotidianas de pacientes em tratamento oncológico. Para o desenvolvimento e aplicabilidade da abordagem, buscamos nesse momento o aporte da revisão bibliográfica para uma futura análise qualitativa do campo. Nossa expectativa é utilizar a abordagem da Religião Viva para compreender a narrativa dos pacientes, evidenciando como a vivência religiosa/espiritual pode evidenciar coping religioso espiritual positivo ou negativo. A etapa atual de pesquisa de revisão bibliográfica contribuirá para desenvolver uma metodologia para trabalhar a abordagem em um Grupo de Apoio a Pacientes Oncológicos – o GAAPO, situado na cidade de Poços de Caldas, Minas Gerais. Sendo assim, nesta comunicação apresentaremos a estruturação preliminar da pesquisa e os primeiros avanços no trabalho de revisão bibliográfica sobre a abordagem da Religião Viva.

**Palavras-chave:** Ciência da Religião; religião viva; saúde e espiritualidade; *coping* religioso.

### Introdução

A religião/espiritualidade impactam nos processos de adoecimento, em especial no enfrentamento de uma doença ameaçadora da vida. Pelo viés da disciplina ciência da religião, mais especificamente, pela abordagem da Religião Viva, é possível criar uma metodologia, um recurso para ser utilizado como anamnese de pacientes oncológicas assistidas por um determinado grupo de apoio? A abordagem da religião viva pode evidenciar coping religioso espiritual positivo ou negativo? Buscando responder essas questões o foco da pesquisa e desenvolver e aplicar na metodologia que possibilite saber quando e como lidar com a dimensão religiosa/espiritual, sem ofender ou julgar as preferências religiosas de cada paciente, para colher e assistir as pacientes da forma mais humana e integral possível dentro de um grupo de apoio a pacientes oncológicas.

### 1. A religião Viva e a saúde

O tema da pesquisa é Religião e espiritualidade incorporadas na avaliação clínica: a

---

<sup>419</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e-mail: [fabiana.defaria@hotmail.com](mailto:fabiana.defaria@hotmail.com).

abordagem da religião vivida com instrumento de anamnese em um grupo de apoio a pacientes oncológicos. A escolha pela abordagem Religião Vivida para se pesquisar espiritualidade e saúde, se deu pelo fato de que a Religião Vivida começa seu trabalho pelas pessoas, Ammerman afirma que a abordagem surge de uma interrogação: “mas o que as pessoas comuns estavam realmente fazendo?” (Ammerman, 2021, p. 5, tradução nossa). Para a Religião Vivida, em síntese, o que interessa são “[...] os aspectos materiais e incorporados da religião tal como ocorrem na vida quotidiana, além de ouvir como as pessoas se explicam. Inclui as experiências do corpo e da mente” (Ammerman, 2014b, p. 190, tradução nossa).

A Religião Vivida visa restaurar a legitimidade de todas as práticas e as narrativas religiosas das pessoas, o que nos permite incluir pacientes em tratamento oncológico. Nos anos 1960, começaram a surgir estudos epidemiológicos que demonstravam a relação entre religiosidade e saúde do paciente. A identificação precoce, a avaliação adequada e o tratamento adequado da dor e de outros problemas físicos, psicológicos ou espirituais melhoram a qualidade de vida da paciente. A Religião Vivida tem em vista ouvir as narrativas e as práticas religiosas, respeitando a pluralidade dessas manifestações. Fato que nos aproxima da questão do impacto da religiosidade/espiritualidade diante ao enfrentamento de uma doença ameaçadora da vida.

A expectativa é que, ao demonstrar a relevância das práticas, das narrativas religiosas cotidianas na vida das pacientes, os profissionais, os voluntários e familiares que fazem parte da rede de apoio das pacientes, aprendam a reconhecer essas práticas e essas narrativas cotidianas como estratégias de enfrentamento durante e depois do tratamento. Convém que possam respeitá-las e, quando forem positivas, incentivá-las. Quando negativas, diante do que foi apresentado, encaminhar a paciente, ou qualquer outro membro da sua rede de apoio, que estejam necessitando de cuidados especiais para poderem ter suas demandas espirituais/religiosas atendidas, proporcionando melhor qualidade de vida e maior bem-estar geral.

A abordagem da religião vivida propõe-se a investigar como a religião é praticada na contemporaneidade, como ela é encontrada e vivenciada atualmente em ambientes públicos e privados, oficiais e informais, sagrados, seculares e religiosamente neutros. No nosso caso, o ambiente em questão é uma ONG, o GAAPO-Grupo de Apoio a Pacientes Oncológicos, que se dedica ao acolhimento e assistência a pacientes oncológicas e seus familiares. Trata-se de um espaço físico onde as pacientes desenvolvem diversas atividades (costura, artesanato, pilates, canto, fisioterapia), recebem apoio nutricional, psicológico, jurídico, etc.

Ao lado da religião, a espiritualidade é outra categoria discursiva de importância central na abordagem da Religião Viva. A Organização Mundial de Saúde — OMS, “[...] reconhece que a dimensão espiritual tem um papel importantíssimo na motivação das pessoas em todos os aspectos de sua vida [...]” e convida todos os seus Estados-membros “[...] a incluírem em suas políticas nacionais de saúde uma dimensão espiritual, conforme seus padrões sociais e culturais” (Tonio, 2022, p. 35). Em um documento importante sobre tratamento de pessoas com câncer, a OMS diz “[...] pacientes com câncer devem ser questionados sobre os aspectos espirituais de sua vida e isso deve ser considerado na condução de seu tratamento”; ou, ainda, “em casos de pacientes com câncer, a avaliação clínica é essencial e não deve ter como base apenas aspectos físicos, mas também sociais, psicológicos e espirituais” (WHO, 2002).

Em 2002 e 2017, a OMS atualizou a definição de Cuidados Paliativos, que é uma estratégia que melhora a qualidade de vida de pacientes (adultos e crianças) e suas famílias, que enfrentam problemas relacionados a doenças que ameaçam a sua vida. Os cuidados paliativos envolvem uma ampla abordagem multidisciplinar tanto fisicamente, no cuidado da própria doença, quanto psicológica, espiritual e socialmente, entendendo que cada indivíduo é único e o sofrimento é vivenciado de forma única. Nessa mesma perspectiva de que cada indivíduo é único, Pargament (1997) ressalta que a utilização do enfrentamento religioso só é justificada se as crenças religiosas fazem parte dos valores do paciente, uma vez que não se trata de utilizar a religiosidade como um instrumento, mas de valorizar esse recurso quando o indivíduo já a pratica. Como já mencionado, a abordagem da religião viva tem a pessoa como ponto de partida, e tem em vista compreender a pluralidade dessas vivências religiosas, manifestações desencadeadas a partir da diversidade humana. Por fim, acreditamos ser preciso avançar para o modelo biopsicossocioespiritual, no qual o ser humano é compreendido e tratado de acordo com sua complexidade e riqueza. Embora haja um longo caminho a percorrer, há uma crescente demanda por cuidados espirituais e paliativos de excelência, que tragam tranquilidade e conforto para os pacientes, seus entes queridos e profissionais da saúde. Acreditamos que a pesquisa contribuirá nesses esforços ao produzir um instrumento, baseado na experiência viva no cotidiano para a valorização da religiosidade/espiritualidade nos cuidados de saúde.

## **2 A Religião viva com instrumento de abordagem empírica**

Dado que cada pesquisa revela características particulares do objeto a ser investigado, torna-se necessário elaborar uma metodologia específica para atender às necessidades do fenômeno em questão. As técnicas que nortearão este estudo são a observação participante, a narrativa de história de vida e a pesquisa bibliográfica. As duas primeiras serão usadas tanto para a coleta, quanto para a análise dos dados, o que permitirá aprofundar as particularidades e características que o tema apresenta. É uma das abordagens utilizadas em estudos qualitativos, o nosso caso.

A terceira técnica será a revisão bibliográfica, que, em diálogo com os dados do campo, contribuirá para desenvolver uma metodologia para possibilitar a abordagem da religião vivida seja aplicada em um Grupo de Apoio a Pacientes Oncológicos — o GAAPO, situado na cidade de Poços de Caldas, Minas Gerais. Considerando o objetivo geral deste estudo, podemos caracterizá-lo como uma pesquisa empírica, por visar coletar dados observáveis e mensuráveis por meio de métodos e técnicas de pesquisa. Uma abordagem que tem em vista explicar ou entender fenômenos reais através da coleta de dados concretos, em vez de se basear em teorias ou ideias pré-concebidas. O uso dessas técnicas se faz adequado, uma vez que permite, através da narrativa de história vida, narrada pelos sujeitos da pesquisa em relação às suas práticas religiosas/espirituais, analisar como essas práticas impactam no seu processo de adoecimento e tratamento oncológico.

A pesquisa tem características interdisciplinares e visa investigar as questões que surgem do caráter secular e plural na atualidade. Busca contribuir com o estudo do senso religioso, atravessado pelo processo de transformação das práticas religiosas das sociedades contemporâneas ocidentais, pela individualização e pela desinstitucionalização da crença. Nesta perspectiva, aspiramos trabalhar interdisciplinarmente articulando com a área da saúde, analisar aspectos de caráter secular, plural e contemporâneos que poderão vir surgir nas práticas cotidianas das pacientes que frequentam o GAAPO.

### **Considerações Finais**

A pesquisa conta com a abordagem da religião vivida para favorecer o ouvir a voz, a corporeidade e as práticas religiosas/espirituais cotidianas de pacientes oncológicas. Avaliar o impacto da religião/espiritualidade em pacientes oncológicas assistidas pelo GAAPO, buscando identificar coping espiritual positivo e negativo. Destacamos o papel desse trabalho na aproximação da academia, através da disciplina Ciência da Religião, à prática clínica, ao identificar e compreender o fenômeno, no intuito de aperfeiçoar o atendimento realizado no



GAAPO por uma equipe multidisciplinar. O direito à assistência espiritual é garantido por lei, tanto no âmbito federal quanto estadual, em casos de internação. O presente trabalho poderá contribuir para a assistência espiritual alcançar novos campos de atuação, como, por exemplo, a assistência espiritual, profissional e não confessional, no Grupo de Apoio a Pacientes Oncológicos, o GAAPO que atende mais de 120 pacientes e seus familiares.

## REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Sacred stories, spiritual tribes**: Finding in everyday life. New York: Oxford University Press, 2014.

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Studying Lived Religion**: Contexts and Practices. New York: New York University, 2021.

GREENE BUSH, Ellen; PARGAMENT, Kenneth I. Family coping with chronic pain. **Families, Systems, & Health**, v. 15, n. 2, p. 147, 1997.

TONIOL, Rodrigo. **Espiritualidade incorporada**: pesquisas médicas, uso clínico e políticas públicas na legitimação da espiritualidade como fator de saúde. Porto Alegre: Zouk, 2022.

WORD HEALTH ORGANIZATION; 2022: Disponível em: <https://www.saude.df.gov.br/>. Acesso em: 10 jun. 2024.

## TÉCNICA, MEDICINA E ÉTICA: A PRÁTICA DE UMA MEDICINA RESPONSÁVEL DE ACORDO COM HANS JONAS

*Guilherme Vinícius Menezes Silva<sup>420</sup>*

**Resumo:** O artigo "Técnica, Medicina e Ética: A Prática de uma Medicina Responsável de Acordo com Hans Jonas" explora as reflexões do filósofo alemão sobre a prática médica em um contexto de avanços biomédicos e biotecnológicos. Jonas propõe uma abordagem ética que integra tanto os aspectos técnicos quanto humanísticos da profissão médica, destacando a importância de considerar os impactos éticos, filosóficos e sociais das novas tecnologias aplicadas à medicina. O problema central abordado é como a aplicação de tecnologias avançadas pode redefinir a identidade humana e as consequências éticas dessa transformação. A hipótese sugere que essas tecnologias permitirão uma nova forma de existência, desafiando as noções tradicionais de vida e morte e oferecendo um meio para a imortalidade digital. Os objetivos incluem analisar a viabilidade e as implicações éticas da prática médica responsável, conforme as reflexões de Jonas, especialmente no contexto das tecnologias emergentes. A metodologia baseia-se em uma revisão bibliográfica das obras de Jonas, complementada por análises teóricas e debates éticos. Os resultados indicam que a aplicação dessas tecnologias pode permitir uma existência contínua e independente do corpo físico, evidenciando a necessidade de uma prática médica que vá além da técnica, incorporando responsabilidade e respeito à individualidade do paciente. Em conclusão, o artigo destaca a importância de refletir profundamente sobre as implicações éticas e filosóficas das transformações tecnológicas na medicina, conforme a perspectiva de Hans Jonas, para assegurar uma prática médica responsável e humanizada.

**Palavras-chave:** ética médica; Hans Jonas; biotecnologia; responsabilidade; imortalidade digital.

### 1 INTRODUÇÃO

O avanço das tecnologias biomédicas e biotecnológicas tem trazido à tona questões éticas complexas que desafiam os princípios tradicionais da prática médica. Nesse contexto, o filósofo alemão Hans Jonas se destaca por suas reflexões sobre a prática responsável da medicina, propondo uma abordagem ética que leva em consideração tanto os aspectos

---

<sup>420</sup> Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2023). Durante a graduação, desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica intitulada "A metafísica nietzschiana na história do pensamento ocidental: a morte de Deus, o niilismo e a técnica segundo a hermenêutica heideggeriana", orientada pelo professor Renato Kirchner. Essa temática foi ampliada em seu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "A questão da técnica heideggeriana no ambiente digital", orientado pelo professor Marco Antonio Chabbouh Junior. Atualmente, é mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, com previsão de desenvolver um tema específico à luz do pensamento e da hermenêutica de Hans Jonas. E-mail: hesed.gui@gmail.com

técnicos quanto os humanísticos da profissão. Jonas argumenta que, além de dominar a técnica, os médicos devem exercer a “faculdade de julgar”, um tipo de conhecimento que une o saber teórico à intuição do particular, permitindo a aplicação adequada do abstrato ao concreto. A medicina, segundo Jonas, não é apenas uma ciência, mas uma arte que exige uma atenção cuidadosa ao paciente como indivíduo único e insubstituível.

Este artigo tem como objetivo explorar as ideias de Hans Jonas sobre a prática responsável da medicina, analisando suas propostas à luz dos desafios contemporâneos trazidos pela biomedicina e biotecnologia. Para tanto, serão examinados trechos das obras “Técnica, Medicina e Ética: Sobre a Prática do Princípio Responsabilidade” (2013) e “O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica” (2006). A partir dessas análises, busca-se compreender como as reflexões de Jonas podem iluminar questões atuais como a eutanásia, células-tronco, clonagem e aborto, oferecendo uma perspectiva ética que integra a responsabilidade com a vida, a dignidade humana e o respeito à individualidade de cada paciente.

Ao abordar essas temáticas, este artigo pretende contribuir para o debate sobre a ética médica, ressaltando a importância de uma prática que considere não apenas os avanços técnicos, mas também os valores humanísticos e a responsabilidade moral que devem guiar a profissão.

## **2. A Perspectiva de Hans Jonas Sobre o PL 1904/2024 e a Prática da Medicina Responsável**

Em diálogo atento com o avanço técnico na ciência e na medicina, Jonas aborda problemáticas éticas da biomedicina, biotecnologia, arte médica e responsabilidade humana. No avanço técnico-científico, por um lado, a realidade da genética já não é mais a mesma, visto que há avanços com impactos positivos, como as vacinas. Por outro lado, existem realidades que ainda são pontos de dúvidas, discussões e discordâncias na sociedade contemporânea, como a eutanásia, células-tronco, clonagem e aborto. Tais realidades constituem dilemas éticos e morais, frequentemente analisados e interpretados no âmbito de morais religiosas. Hans Jonas também propõe uma ontologia de caráter espiritual, que constitui a base do princípio da responsabilidade do homem em relação à vida.

Atualmente, o PL 1904/2024 propõe uma mudança constitucional na lei brasileira, equiparando a interrupção da gravidez após vinte e duas semanas ao crime de homicídio,

mesmo em casos de estupro. De fato, a Constituição brasileira já prevê a possibilidade legal de interrupção de gravidez em três casos: risco de morte da mãe, fetos anencéfalos e estupros. O PL 1904/2024, proposto por um grupo de políticos no Congresso Nacional, que em sua maioria se proclamam cristãos e defendem a vida por princípio, torna a discussão ainda mais polêmica. Assim, está sendo imposta uma visão da moral cristã, mesmo com o Estado sendo laico. De que forma o que Jonas pensou e escreveu pode iluminar essa problemática dentro de uma perspectiva de responsabilidade com a vida, mas com toda a vida, como diria o filósofo?

Para compreender a visão apresentada pelo filósofo, serão analisados e apresentados trechos da obra “Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade” (2013), mais especificamente o capítulo sete, intitulado “Arte médica e responsabilidade humana”. Esta obra é um desdobramento de “O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica” (2006). Logo no início do capítulo sete, Jonas afirma que a medicina é uma ciência e a profissão do médico é o exercício da arte a partir dos conhecimentos dessa ciência (Jonas, 2013, p. 155). Mas, afinal, do que se trata a arte médica, título do capítulo? Ele tenta definir a arte médica enquanto função do médico. Embora a medicina use também a “*téchne*” (técnica), diferentemente de outras artes que usam da técnica para construir algo, a medicina está mais ligada ao cuidar ou curar, sendo chamada por alguns de “arte da cura”.

Diferente de outras artes técnicas que produzem algo, a medicina trabalha com o organismo vivo do ser humano. Como afirma o autor: “Primeiro, há que se observar que para o médico a matéria sobre a qual exerce sua arte, a qual ele 'ordena', é em si mesma o fim último: o organismo vivo como seu próprio fim” (Jonas, 2013, p. 155). O arquiteto realiza construções utilizando como matéria-prima entes inanimados. O médico, por sua vez, ordena seu pensar e agir em um organismo vivo, múltiplo e de constante mudança. A busca pela arte médica desde a antiguidade com Hipócrates é um auxílio diante da enfermidade do corpo. Portanto, a medicina, ou mais precisamente a arte enquanto aplicação da ciência médica, dependerá de um conjunto de investigações que lhe servirá de fundamento, uma investigação do corpo e do mistério que é a vida.

Definir a arte médica torna-se ainda mais difícil, pois ela depende da capacidade de investigação e compreensão do funcionamento do corpo, considerando que cada pessoa é um ser único neste mundo e seu organismo reage de forma diferente a doenças, infecções e até mesmo a tratamentos. Jonas afirma:

Pois o médico tem que se haver com cada caso dado em particular, o individual em toda sua unicidade e complexidade, algo que nenhum inventário analítico pode exaurir; e já no primeiro passo, no diagnóstico como subsunção do particular no geral, é preciso um tipo de conhecimento completamente distinto do teórico. Kant chamava este tipo de conhecimento de “faculdade de julgar” (Urteilskräft), a qual não se aprende com o saber geral, mas que une esse saber com a intuição do único e da totalidade que o contém, só assim permitindo a aplicação do abstrato ao concreto (Jonas, 2013, p. 157).

Fica claro aqui que para Jonas existe uma particularidade da arte médica que pode ser observada de dois modos. Primeiro, o médico deve olhar de forma individualizada para cada pessoa, cada paciente, como um ser único e insubstituível, desde o diagnóstico até o tratamento. Segundo o médico, tem que desenvolver uma habilidade que é a faculdade ou capacidade de julgar, e esta depende inteiramente da primeira, isto é, julgar o que é melhor para aquele paciente na sua individualidade. Aqui, Jonas afirma que a ação médica é mais do que uma mera técnica.

O autor cita também que, historicamente, a medicina foi ganhando uma visão mais objetiva através de intervenções específicas, como o caso das cirurgias. Isso levou a uma coisificação do corpo, transformando a arte médica em uma visão meramente técnica. O papel do médico foi transposto de curador para artista do corpo, com o surgimento das cirurgias plásticas e mudanças no corpo por questões estéticas e não de saúde. Como este não é o foco central desta exposição, seguimos com as palavras do filósofo.

### **3 A Responsabilidade Médica na Arte de Cuidar: Reflexões de Hans Jonas**

No contexto das reflexões sobre a ética médica, Hans Jonas destaca a complexidade e a profundidade da prática médica ao abordar a relação entre médico e paciente. A arte médica, segundo Jonas, não é meramente uma aplicação técnica de conhecimentos científicos, mas envolve uma compreensão profunda e sensível da singularidade de cada paciente. Ele argumenta que o corpo humano, embora faça parte do reino dos organismos naturais e esteja sob a tutela das ciências naturais, é também o corpo de uma pessoa, um ser com dignidade e valor intrínseco. Essa visão enfatiza a responsabilidade do médico em tratar o paciente não apenas como um conjunto de sintomas, mas como um ser humano completo, cuja vida e bem-estar dependem de um cuidado atento e individualizado.

Diante disso, Jonas sublinha a importância de um conhecimento que vai além do teórico, algo que Kant chamava de “faculdade de julgar”, onde o saber geral se combina com

a intuição do único e da totalidade que o contém. É essa capacidade de julgar que permite ao médico aplicar o conhecimento abstrato de forma concreta e eficaz em cada caso particular.

Para ilustrar essa abordagem, Jonas escreve que:

Uma característica essencial da arte médica é que nela o médico tem de se haver a todo momento com seus iguais, e isso tipicamente no singular. O paciente espera, e precisa poder confiar, que o tratamento só diga respeito a ele mesmo. Mais especificamente, se deixarmos de lado a psiquiatria, a arte médica se dedica ao corpo de outrem; corpo com o qual o homem pertence ao reino dos organismos animais, sendo uma coisa natural entre coisas naturais e, por conseguinte, fica sob a tutela das ciências naturais. Mas ele é o corpo de uma pessoa, e é em relação a isso que se evidencia o antes enfatizado caráter de fim em si mesmo (Selbstzweck-Charakter [sic]) do objeto da arte médica. Para tornar possível sua vida à pessoa, o corpo há de ser socorrido. O corpo é o objeto, mas o que importa é o sujeito (Jonas, 2013, p. 157-158).

Todo aquele que procura um médico deseja ser atendido e ajudado diante de suas necessidades, que são suas e não de outras pessoas. São tão somente suas, como seu corpo, suas dores e enfermidades. O paciente precisa ter essa confiança de que o tratamento prescrito pelo médico diz respeito apenas a ele mesmo e a mais ninguém. É aqui que começa a responsabilidade além do agir enquanto arte médica.

Jonas diz:

Com isso se indica que, no caso do médico, a responsabilidade vai além da técnico-intraprofissional. O médico tem de se haver primeiramente com o paciente singular. Essa relação pode ser atendida como uma relação contratual privada, e até mesmo exclusiva, como se só estivessem no mundo médico e paciente. O médico é um comissionado do paciente, o qual quer ser curado. Daí resulta a inequívoca e nada problemática responsabilidade profissional de tratá-lo do melhor modo possível, conforme as regras da arte, buscando o melhor para ele. O “melhor” para o paciente está definido para o médico pela natureza: a integridade de todas as funções orgânicas. Este optimum é a norma, de que o sacrifício de partes só é adotado, por força maior, para manter o todo. Os desejos do paciente, e mesmo os da comunidade, podem, entretanto, entrar em conflito com esse critério do ‘melhor’ (Jonas, 2013, p. 160-161).

A responsabilidade do médico vai além das funções técnicas. Está cravada na relação médico-paciente, a qual se caracteriza inicialmente por uma relação de poder, exercida sobretudo pela autoridade do médico. Michel Foucault discute extensivamente a relação

médico-paciente e a dinâmica de poder envolvida nessa relação em várias de suas obras, como “Vigiar e Punir” (1987) e “Microfísica do Poder” (2004). Foucault explora como a relação médico-paciente é permeada por uma estrutura de poder, onde o médico detém autoridade e conhecimento técnico, enquanto o paciente se encontra em uma posição de vulnerabilidade, buscando atendimento e solução para suas necessidades de saúde. Esta relação não é meramente privada ou contratual; ela é complexa e está inserida em um contexto maior de biopolítica, onde o poder se exerce sobre os corpos e a vida dos indivíduos, regulando e normatizando comportamentos através das práticas médicas e de saúde.

Jonas também aponta que, nesta convenção, o médico está ali para atender o paciente da melhor forma possível, oferecendo o melhor tratamento, sempre frisando o que é melhor para o paciente. O que é melhor para o paciente nem sempre é o melhor para a sociedade. Mas, o que seria então o melhor? O autor diz que o médico, com seus conhecimentos, sabe pela própria natureza entender o que é melhor para cada um, em cada momento e em que situação se deve sacrificar uma parte pelo todo.

Aqui, podemos abordar um tema atual com o qual a sociedade brasileira tem lidado nos últimos tempos: o PL 1904/2024. Este projeto de lei visa uma mudança constitucional, criminalizando a interrupção da gravidez após as vinte e duas semanas, mesmo em casos de estupro, considerando-a homicídio, sendo um dos poucos casos em que a legislação brasileira permite tal ato. Sobre a gravidez e a reprodução, Hans Jonas afirma:

A fertilidade, a gravidez e a reprodução claramente não são enfermidades; ainda assim, elas podem se tornar um infortúnio tanto privado quanto público; e a gente se torna de algum modo corresponsável pelos infortúnios que se poderiam evitar. Estou bastante ciente de que com isso toco em um tema que para muitas pessoas de dentro e de fora da profissão está rodeado por convicções vinculantes. Mas isso não exime ninguém (nem mesmo sob o signo da obediência à fé) do dever de estar aberto para todo o espectro de responsabilidades conflitantes possíveis (Jonas, 2013, p. 161).

É de conhecimento geral que a fertilidade e a capacidade de reprodução não são enfermidades do corpo. Entretanto, uma gravidez pode ser um infortúnio ou algo que poderia ser evitado. Não se pode ignorar o impacto que isso tem na vida de uma pessoa, que se tornará responsável por outra pessoa dentro de si.

Se uma gravidez inesperada afeta a vida de qualquer mulher madura, imagine uma mulher que sofreu um abuso sexual, um estupro, uma agressão física e moral. Especialmente em casos de crianças ou adolescentes, cujo corpo e psicológico não estão preparados para gerar uma vida. De acordo com o site Teoria e Debate, “Para cada quatro vítimas de violência sexual, três são crianças e adolescentes. Entre 2015 e 2021, de acordo com boletim produzido pelo Ministério da Saúde, houve mais de 200 mil casos de violência sexual contra crianças e adolescentes no Brasil.” Wilker, no site *Brasil de Fato* aponta:

Em 2024, até o momento, foram registradas 11.692 denúncias relacionadas à violência sexual desse público no Brasil. O número é do Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), os dados mostram que, no Brasil, 320 crianças e adolescentes são explorados sexualmente a cada 24 horas. O número pode ser ainda maior, já que apenas sete em cada 100 casos são denunciados. O estudo ainda esclarece que 75% das vítimas são meninas e, em sua maioria, negras (Wilker, 2024)

Diante desses fatos e dados, deve-se pensar na validade da existência de tal projeto de lei, que condenaria uma mulher que tenha sido estuprada a até vinte anos de prisão caso fizesse um aborto após as vinte e duas semanas de gravidez. Em casos de estupro, especialmente em crianças e adolescentes, há uma demora natural para a descoberta da gravidez, principalmente porque a maior parte dos casos ocorre dentro das próprias famílias e, quando se descobre a gravidez, ela já se encontra avançada. Ainda sobre o infortúnio de uma gravidez, Jonas afirma:

Menciono apenas a situação de um grande número de crianças na miséria, a tragédia da gravidez infantil, o futuro infortúnio dos fetos com enfermidades hereditárias, e também, desde o ponto de vista puramente médico, o grande mal das intervenções não profissionais em que o desespero encontra refúgio quando se nega a ajuda *lege artis* – ainda que ela também seja um mal. (Pelo menos indiretamente podemos chamar-lhe de responsabilidade médica). (Jonas, 2013, p. 162).

Jonas traz fatos muito interessantes para reflexão. Primeiro, a situação de um número enorme de pessoas na pobreza e na miséria e a questão das enfermidades hereditárias. Ele chama atenção para a “tragédia da gravidez infantil”, entrando no tema que lida diretamente com a PL proposta por deputados da chamada bancada evangélica. Para o filósofo, questões como pessoas que geram muitos filhos vivendo em situações desumanas, passando fome ou nas ruas das grandes metrópoles, assim como os casos de doenças hereditárias, podem ser



considerados problemas sociais de políticas públicas ou de saúde pública. Embora essas questões não sejam responsabilidade direta do médico, ele carrega, indiretamente, essa responsabilidade. O mais curioso é que Jonas aponta para os casos de intervenções não profissionais, que ele considera um grande mal, como as clínicas clandestinas que realizam cirurgias estéticas e abortos. Se o médico lida diretamente com a vida e em salvar vidas, fechar os olhos para isso seria realmente negar o juramento de Hipócrates:

Prometo solenemente consagrar a minha vida a serviço da Humanidade. Darei aos meus Mestres o respeito e o reconhecimento que lhes são devidos. Exercerei a minha arte com consciência e dignidade. A Saúde do meu Doente será a minha primeira preocupação. (World Medical Association. Declaração de Genebra, 2017).

O que então faria um médico se excluir de seu mais nobre dever? O que faria com que negasse ajuda, sendo ele um agente público que jurou consagrar-se a serviço da humanidade e que a saúde e a vida de cada pessoa seriam sua primeira e última preocupação? Para preservar a vida de um paciente, às vezes, sacrifícios são exigidos para que ele continue vivo e com dignidade. No caso de gestações indesejadas, o assunto se torna mais complexo, mas cabe ao médico respeitar o desejo individual do paciente, como citado anteriormente. Hans Jonas complementa:

O que, em termos éticos, exclui aqui a voz da compaixão, do querer-ajudar, da tolerância humana? (Deixando de lado o que se opõe juridicamente) Pode ser, como sabemos, uma convicção religiosa, amparada ademais em um veto enfático da Igreja, que é mandatório para o médico crente, com o qual tal decisão prévia pode não ser compatível. Isso não exime o médico da responsabilidade caracterizada como comum a todos os homens, mas ele a sustenta precisamente perante Deus segundo critérios supramundanos do bem humano. A ética humana intramundana tenderá de antemão a uma maior transigência em uma situação complexa, pelo menos, portanto, ao levar em conta as circunstâncias individuais, incluindo-as no conteúdo da responsabilidade médico-humana. [...] já pela vida humana germinal há uma responsabilidade, e caso se precise colocá-la de lado, a responsabilidade contraposta precisa ter um peso moral considerável (Jonas, 2013, p. 162-163).

Fica claro que o que muitas vezes impede o dever de ajudar são convicções religiosas que interferem diretamente na vida pública em nossa sociedade contemporânea. Atualmente, o pensamento a partir da moral cristã tem influenciado diretamente as ações políticas da sociedade brasileira. Isso não descarta que médicos possam negar agir ou garantir um aborto legal permitido por lei por convicções pessoais. Jonas define bem que convicções pessoais

não excluem a ética médica e o agir de acordo com a individualidade de cada caso, exceto em questões juridicamente impedidas.

### **3. Responsabilidade Médica e Moral na Interrupção da Gravidez: Reflexões de Hans Jonas**

A vida humana concebida traz uma responsabilidade sobre ela, desde a gestação até o nascimento, um processo natural que deve ser respeitado, assegurado por leis. Para desconsiderar essa responsabilidade, a contraposta precisa ter um peso moral considerável. Interessante que a constituição garante a proteção e segurança das gestantes, por isso o aborto sem motivo é ilegal na legislação brasileira. Seguindo a lógica de Hans Jonas, é permitido em três casos: risco de morte da mãe, fetos anencéfalos e estupros.

Especificamente sobre o PL 1904/2024, o que se constata é um retrocesso moral, destituindo uma lei que permite a interrupção da gravidez desde 1940. Analisando pelo caminho proposto pelo filósofo, o estupro, além de violência e violação do corpo, muitas vezes em crianças e adolescentes, que não têm seu corpo e cérebro desenvolvidos para serem mães, já seria uma justificativa válida, ou nas palavras de Jonas, com peso moral para interromper a gestação.

No que diz respeito à subjetividade humana, se o PL for aprovado, irá contra a individualidade e particularidade das mulheres, especialmente jovens e crianças que sofrem abusos sexuais no país. De acordo com Hans Jonas, o médico, independente de suas crenças pessoais, deve respeitar o desejo e a vontade dessa pessoa que pode escolher continuar a gestação ou interrompê-la.

Jonas traz fatos muito interessantes para reflexão. Primeiro, a situação de um número enorme de pessoas na pobreza e na miséria e a questão das enfermidades hereditárias. Ele chama atenção para a "tragédia da gravidez infantil", entrando no tema que lida diretamente com a PL proposta por deputados da chamada bancada evangélica. Para o filósofo, questões como pessoas que geram muitos filhos vivendo em situações desumanas, passando fome ou nas ruas das grandes metrópoles, assim como os casos de doenças hereditárias, podem ser considerados problemas sociais de políticas públicas ou de saúde pública. Embora essas questões não sejam responsabilidade direta do médico, ele carrega, indiretamente, essa responsabilidade.

#### 4. CONCLUSÃO

Em conclusão, o artigo “Técnica, Medicina e Ética: A Prática de uma Medicina Responsável de Acordo com Hans Jonas” (2013) ressalta a urgência de uma abordagem ética integrada na prática médica, especialmente diante dos avanços biomédicos e biotecnológicos. Hans Jonas propõe uma visão que vai além da técnica, enfatizando a importância da responsabilidade, do julgamento moral e do respeito à individualidade de cada paciente. A aplicação dessas ideias é crucial para enfrentar os desafios contemporâneos, como a eutanásia, a manipulação genética e as questões relativas ao início e fim da vida.

As reflexões de Jonas destacam que a medicina deve ser vista como uma arte que exige não só habilidades técnicas, mas também um profundo compromisso ético. A prática médica responsável implica considerar o paciente como um ser único e insubstituível, cujas necessidades vão além dos aspectos físicos, abrangendo também o cuidado com sua dignidade e bem-estar.

Os resultados da análise indicam que a implementação de tecnologias avançadas na medicina pode permitir formas de existência que desafiam as noções tradicionais de vida e morte, mas isso deve ser feito com um cuidado ético rigoroso. A ética proposta por Jonas oferece uma base sólida para navegar essas transformações, garantindo que o progresso técnico não comprometa os valores humanísticos essenciais.

Ao adotar a perspectiva de Hans Jonas, os profissionais de saúde podem contribuir para uma prática médica mais humanizada, que respeita e valoriza a vida em todas as suas dimensões. Em um mundo onde a tecnologia avança rapidamente, é vital que a ética acompanhe esse progresso, assegurando que a medicina continue a servir à humanidade de maneira justa e compassiva.

#### REFERÊNCIAS

CALIFE, Karina. Por que ser contra o PL 1904 é ser a favor da vida das meninas, mulheres e pessoas com útero no Brasil? **Teoria e Debate**. Edição 246, julho/2024. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2024/06/24/por-que-ser-contrario-pl-1904-2024-e-ser-a-favor-da-vida-das-meninas-mulheres-e-pessoas-com-utero-no-brasil/>. Acesso em: 13 dez. 2024

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 24ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade**. São Paulo: Paulus, 2013.

WILKER, Lucas. **Brasil de Fato: uma visão popular do Brasil e do mundo**. Belo Horizonte (MG), 18 de maio de 2024 às 09:24. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/05/18/brasil-registra-mais-de-11-mil-denuncias-de-violacao-sexual-contras-criancas-e-adolescentes-em-2024#:~:text=No%20Brasil%2C%20320%20crian%C3%A7as%20e,sexual%20a%20cada%2024%20horas>. Acesso em: 13 dez..2024

WORD MEDICAL ASSOCIATION. Declaração de Genebra da Associação Médica Mundial. versão de outubro de 2017. Tradução espontânea de R.A. para distribuição livre, sem fins lucrativos, feita em 19.10.2017, a partir do original sito em <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-geneva/>. Acesso em: 13 dez. 2024

**APORTES PARA O CUIDADO ESPIRITUAL NA OBRA DE DIETRICH  
BONHOEFFER**

*Itamar Marques da Silva\**

**Resumo:** A teologia de Dietrich Bonhoeffer oferece uma abordagem rica e multifacetada do cuidado espiritual, revelando nuances que complementam o entendimento da relação entre o humano e o transcendente. Este texto explora como Bonhoeffer conceitua e aplica o cuidado espiritual ao longo de sua vida. A pergunta que norteia este estudo é: como Bonhoeffer integra o cuidado espiritual em sua teologia e como essa abordagem evolui ao longo do tempo? Os elementos centrais dessa prática e sua aplicação na saúde também são investigados. Hipotetizamos que: a) Bonhoeffer aborda o cuidado espiritual de formas distintas ao longo de sua vida, refletindo mudanças contextuais e teológicas; b) o cuidado espiritual está profundamente enraizado na relação entre o indivíduo e o transcendente, mediada por Cristo. O objetivo deste texto é analisar a evolução e os fundamentos do cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer, com foco em: a) compreender o cuidado espiritual no contexto da atuação pastoral de Bonhoeffer junto à Igreja Confessante; b) explorar a releitura do cuidado espiritual a partir da perspectiva do cristianismo desinstitucionalizado; c) investigar a aplicação do cuidado espiritual no contexto da saúde e da enfermidade. A pesquisa utiliza uma metodologia qualitativa e revisão bibliográfica das obras de Bonhoeffer, incluindo "Ética", "Vida em Comunidade" e "Resistência e Submissão". Durante sua atuação pastoral, especialmente no Seminário em Finkenwalde (1935-1937), Bonhoeffer focou no desenvolvimento de uma vivência autêntica da fé e do ministério pastoral. Em "Vida em Comunidade", destaca a importância do suporte mútuo entre os fiéis, fundamentado na Palavra de Deus. A escuta ativa e a proclamação da Palavra são centrais, com o pastor sendo representante da autoridade de Cristo. Bonhoeffer distingue entre amor psíquico e amor espiritual, argumentando que o amor espiritual está enraizado na verdade e no serviço, libertando o indivíduo sob a autoridade da Palavra de Deus. A vida em comunidade deve ser vivida sob essa autoridade, evitando tendências separatistas. Bonhoeffer propõe um cristianismo que transcende formas religiosas tradicionais, sugerindo que o verdadeiro encontro com Deus ocorre na vida concreta e no sofrimento partilhado. O cuidado espiritual transforma-se em um processo de empoderamento existencial, promovendo a integralidade do ser humano. Bonhoeffer explora a fidelidade sob circunstâncias extremas e a resistência ativa contra a injustiça, sempre buscando a vontade de Deus. Ele destaca a relevância da oração, do apoio mútuo entre cristãos e da vida que reflete os ensinamentos de Cristo, mesmo diante de adversidades. Em suma, a teologia de Bonhoeffer oferece uma compreensão profunda do cuidado espiritual como um meio de encontro com o transcendente, mediado por Cristo, essencial para a integralidade humana. O cuidado espiritual não apenas alivia o sofrimento, mas também promove a reestruturação da existência, fortalecendo a esperança e o sentido da vida. Portanto, o cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer é uma abordagem integradora, unindo as diversas dimensões da vida humana sob a perspectiva cristã, promovendo uma existência plena em um mundo fragmentado.

**Palavras-chave:** cuidado espiritual; cristologia; vida comunitária; cristianismo desinstitucionalizado; resistência.

---

\* Doutorando em Teologia (Ético-Social) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com bolsa-taxa CAPES/PROSUC. Mestre em Teologia pela PUCPR (2023).

E-mail: [itamar.marques@pucpr.edu.br](mailto:itamar.marques@pucpr.edu.br) | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5294-2356>

## **Introdução**

A teologia de Dietrich Bonhoeffer apresenta uma abordagem complexa e abrangente do cuidado espiritual, revelando perspectivas profundas sobre a relação entre o ser humano e o transcendente. Este texto tem como foco investigar como Bonhoeffer desenvolve e aplica o conceito de cuidado espiritual ao longo de sua trajetória, examinando as transformações em seu pensamento teológico em diferentes contextos históricos e pessoais.

A pergunta central que guia este estudo é: de que maneira Bonhoeffer integra o cuidado espiritual em sua teologia e como essa integração evolui ao longo do tempo? Partindo dessa questão, este trabalho busca não apenas descrever os elementos essenciais dessa prática, mas também entender suas aplicações, especialmente no contexto da saúde e do cuidado pastoral.

A hipótese inicial é que Bonhoeffer trata o cuidado espiritual de maneiras variadas ao longo de sua vida, refletindo mudanças em suas perspectivas teológicas e nas circunstâncias históricas em que viveu. Ademais, propõe-se que o cuidado espiritual, conforme desenvolvido por Bonhoeffer, está profundamente ancorado na relação entre o indivíduo e o transcendente, mediada por Cristo.

O objetivo principal deste texto é realizar uma análise detalhada da evolução e dos fundamentos do cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer, com um foco particular em três aspectos: primeiro, compreender o cuidado espiritual no contexto de sua atuação pastoral junto à Igreja Confessante; segundo, explorar uma releitura do cuidado espiritual a partir da perspectiva de um cristianismo que transcende as formas religiosas institucionalizadas; e terceiro, investigar a aplicação desse cuidado no âmbito da saúde, especialmente em situações de enfermidade.

Para alcançar esses objetivos, utilizar-se-á uma metodologia qualitativa, fundamentada em uma revisão bibliográfica das principais obras de Bonhoeffer, incluindo "Ética", "Vida em Comunidade" e "Resistência e Submissão". Essas obras revelam como Bonhoeffer, durante sua atuação pastoral, especialmente no Seminário em Finkenwalde (1935-1937), dedicou-se ao desenvolvimento de uma vivência autêntica da fé e do ministério pastoral. Em "Vida em Comunidade", por exemplo, ele enfatiza a importância do apoio mútuo entre os fiéis, sempre fundamentado na Palavra de Deus.

Além disso, Bonhoeffer diferencia entre o amor psíquico e o amor espiritual, argumentando que o amor espiritual, enraizado na verdade e no serviço, liberta o indivíduo ao colocá-lo sob a autoridade da Palavra de Deus. Ele propõe uma vivência comunitária que evita o isolamento e abraça uma existência compartilhada em que o verdadeiro encontro com Deus ocorre no cotidiano e no sofrimento comum.

Ao longo de sua vida, Bonhoeffer desenvolve uma teologia que não apenas responde às demandas de seu tempo, mas que também oferece uma compreensão profunda do cuidado espiritual como um caminho para a integralidade humana. Esse cuidado espiritual vai além do alívio do sofrimento, promovendo uma reestruturação da existência que fortalece a esperança e o sentido da vida. Portanto, a abordagem de Bonhoeffer integra as diversas dimensões da vida humana sob uma perspectiva cristã, buscando promover uma existência plena em um mundo marcado pela fragmentação.

### **1 O Cuidado Espiritual no Contexto da Igreja Confessante**

No seminário de Finkenwalde, que Bonhoeffer liderou entre 1935 e 1937, ele implementou uma visão prática e profunda do cuidado espiritual, enfatizando a necessidade de uma comunidade cristã autêntica que vivesse sob a orientação de Cristo. Em "Vida em Comunidade" (*Gemeinsames Leben*), Bonhoeffer descreve a importância da comunhão diária e da interdependência entre os cristãos, afirmando que "onde os seres humanos se tornam apenas receptores de um outro ser humano, o amor psíquico rege; mas onde se tornam receptores apenas do amor de Cristo, reina o amor espiritual" (Bonhoeffer, 2019, p. 34). Aqui, Bonhoeffer sublinha que o verdadeiro cuidado espiritual deve ser fundamentado no amor espiritual, que é orientado pela verdade e pela obediência à Palavra de Deus.

Esse amor espiritual, ao contrário do amor psíquico, liberta e sustenta a comunidade, pois está enraizado na autoridade de Cristo e se manifesta em atos de serviço e sacrifício. Bonhoeffer alerta contra os perigos do amor psíquico, que pode se tornar possessivo e distorcer as relações dentro da comunidade cristã, conduzindo à dependência e ao controle. Ele explica que "o amor psíquico deseja para si mesmo o ser do outro, tal como ele é; deseja a união imediata com ele" (Bonhoeffer, 2019, p. 35), o que contrasta com o amor espiritual que "deixa o outro inteiramente livre" sob a autoridade de Cristo.

Durante sua liderança em Finkenwalde, Bonhoeffer também enfatizou a importância da disciplina espiritual como parte do cuidado pastoral. A vida em comunidade ali era marcada por práticas diárias de oração, leitura bíblica e confissão mútua, todas concebidas

para fortalecer a fé dos participantes e prepará-los para enfrentar as pressões externas do regime nazista. Em suas palavras, "o dia cristão comunitário começa com a leitura das Escrituras Sagradas e a oração em comum" (Bonhoeffer, 2019, p. 47), estabelecendo uma base sólida para a vivência da fé.

No pensamento de Bonhoeffer, a pessoa é vista em sua totalidade, como criatura de Deus, o que é consonante com a ideia bíblica de que o corpo é templo do Espírito Santo (I Cor 6,19-20). Na sua obra "Ética", Bonhoeffer defende uma visão holística do corpo e enaltece o corpo como indivisível da alma (Bonhoeffer, 2020). A Declaração de Barmen, ao afirmar a relevância da revelação de Deus para todas as áreas da vida, apoia essa visão integral do cuidado espiritual (DB, 1984).

Em "Resistência e Submissão", Bonhoeffer amplia essa visão, sugerindo que a igreja deve ser "a igreja para os outros" (Bonhoeffer, 1980, p. 382), um lugar onde o cuidado espiritual ultrapassa as fronteiras institucionais e se torna uma expressão concreta do amor de Cristo pelo mundo. Esse cuidado envolve tanto a intercessão espiritual quanto a ação prática em favor dos oprimidos e perseguidos. Bonhoeffer entende que a prática do cuidado espiritual na Igreja Confessante é uma forma de resistência ao poder opressor, uma resistência que é ao mesmo tempo espiritual e política.

Assim, no contexto da Igreja Confessante, o cuidado espiritual em Bonhoeffer não é apenas uma questão de pastoral individual, mas uma estratégia coletiva de resistência e sobrevivência em tempos de crise. Como Bonhoeffer afirma, "a oração e a ação devem sempre estar juntas" (Bonhoeffer, 1980, p. 223), reforçando que o cuidado espiritual não se limita ao consolo, mas inclui a mobilização para a justiça.

## **2 Cuidado Espiritual e Cristianismo Desinstitucionalizado**

Ruthes e Esperandio, (2019), lembram que Bonhoeffer destaca que os seres humanos estão imersos em um mundo que se tornou maduro, onde a religião convencional já não exerce o mesmo impacto explicativo e normativo. Nesse cenário, o cristianismo desvinculado da religião tradicional surge como uma reação à secularização, percebendo que a Igreja precisa deixar a sua inércia e enfrentar o mundo. Nesse sentido, a concepção de cuidado espiritual em Dietrich Bonhoeffer está intrinsecamente ligada à sua visão de um cristianismo que transcende as formas institucionais tradicionais. Bonhoeffer antevia uma forma de cristianismo que, longe de se apoiar em estruturas eclesiais rígidas, se manifestaria na vivência concreta da fé em um mundo secularizado e em constante mudança. Essa ideia de



um "cristianismo sem religião" ou "cristianismo desinstitucionalizado" surge com maior clareza em seus escritos de prisão, especialmente em "Resistência e Submissão" (*Widerstand und Ergebung*).

Bonhoeffer acreditava que a igreja deveria reconfigurar-se para ser relevante em um mundo onde Deus é, muitas vezes, visto como desnecessário ou irrelevante. Para ele, o cuidado espiritual nesse contexto assume um caráter profundamente encarnacional, onde o encontro com o transcendente se dá nas realidades cotidianas, nos relacionamentos humanos e na solidariedade com os que sofrem. Ele questiona: "Como podemos nos tornar cristãos em uma era secular?" (Bonhoeffer, 1980, p. 352), refletindo sobre a necessidade de um cristianismo que não dependa de práticas e rituais estabelecidos, mas que viva a essência do Evangelho no serviço ao próximo e na luta por justiça.

Em "Resistência e Submissão", Bonhoeffer desafia a igreja a se tornar uma "igreja para os outros" (*Kirche für Andere*), onde o cuidado espiritual não é confinado ao âmbito da igreja institucional, mas se estende a todas as esferas da vida, especialmente àquelas em que a presença de Deus parece mais distante. Ele afirma que a igreja deve se engajar no mundo como sal e luz, sem tentar impor sua autoridade, mas servindo e testemunhando com humildade e amor. Esse cuidado espiritual é, portanto, um chamado para viver a fé de maneira prática e transformadora, enfrentando os desafios de um mundo que muitas vezes nega a necessidade de Deus.

Bonhoeffer também reflete sobre o papel do cristão em uma sociedade secular, argumentando que "o cristão, em virtude do seu batismo, está essencialmente envolvido no mundo" (Bonhoeffer, 1980, p. 366). Isso significa que o cuidado espiritual não pode ser visto como uma prática reservada para os momentos de culto ou para os líderes religiosos; ao contrário, ele deve ser parte integral da vida diária de todo cristão. A igreja, desprovida de suas estruturas tradicionais, é chamada a ser uma presença viva e ativa no mundo, promovendo a reconciliação, a justiça e a paz.

Em "Vida em Comunidade", Bonhoeffer já prenuncia essa visão ao enfatizar que a vida cristã deve ser vivida "na realidade concreta do dia a dia" (Bonhoeffer, 2019, p. 28). Ele vê o cuidado espiritual como uma prática que une a verdade do Evangelho com as necessidades e sofrimentos do mundo, um cuidado que, ao invés de separar o cristão do mundo, o envolve mais profundamente nas questões da vida humana. Para Bonhoeffer, "o encontro verdadeiro com Deus acontece na vida concreta e no sofrimento partilhado"

(Bonhoeffer, 2019, p. 85), uma ideia que sublinha a centralidade do cuidado espiritual como expressão de solidariedade cristã.

Bonhoeffer argumenta que, em um cristianismo desinstitucionalizado, o cuidado espiritual se torna uma ferramenta vital para a reconfiguração da igreja. Ele escreve: "A igreja só é igreja quando existe para os outros" (Bonhoeffer, 1980, p. 382), indicando que a relevância da igreja no mundo moderno depende de sua capacidade de cuidar, de servir e de se comprometer com as questões humanas. Isso significa que o cuidado espiritual deve ser uma prática que promove a integridade e a dignidade humanas, sendo um canal através do qual o amor de Deus é experimentado e compartilhado de maneira tangível.

Esse conceito é refletido nas palavras bíblicas de Tiago, pois "com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo" (Tg 1,27).

### **3 Cuidado Espiritual no Contexto da Saúde e da Enfermidade**

O cuidado espiritual na teologia de Dietrich Bonhoeffer adquire uma profundidade única quando aplicado ao contexto da saúde e da enfermidade. Para Bonhoeffer, a experiência do sofrimento, da doença e da proximidade da morte não é apenas um desafio físico ou psicológico, mas também uma crise espiritual que exige uma resposta pastoral enraizada na fé cristã. Ele entende que o cuidado espiritual deve ajudar os indivíduos a enfrentar essas situações com uma compreensão mais profunda de sua relação com Deus e com a comunidade.

Bonhoeffer argumenta que a verdadeira missão do cuidado espiritual é proporcionar um encontro com o transcendente que ilumine e dê sentido ao sofrimento. Em "Resistência e Submissão", ele escreve que "o sofrimento é o maior mistério da vida cristã" (Bonhoeffer, 1980, p. 248), indicando que o enfrentamento da dor e da doença não deve ser visto como uma maldição ou punição, mas como uma oportunidade para um encontro mais profundo com Deus. Neste contexto, o cuidado espiritual não se limita a fornecer conforto emocional ou físico, mas envolve também um acompanhamento que encoraje a pessoa a encontrar em sua fé a força para suportar e, se possível, transcender o sofrimento.

Durante sua prisão e em seus escritos mais tardios, Bonhoeffer experimentou pessoalmente a angústia da enfermidade e da solidão. Ele reconhecia que o sofrimento pode levar à desesperança, mas também via nele um potencial para a transformação espiritual.

Bonhoeffer enfatiza a importância da intercessão e do apoio comunitário, afirmando que "a oração da comunidade pela pessoa enferma é um dos maiores presentes que ela pode receber" (Bonhoeffer, 1980, p. 212). Isso ressalta o papel da comunidade cristã em sustentar espiritualmente aqueles que enfrentam a doença, não apenas através de palavras de conforto, mas por meio de uma presença ativa e orante.

Além disso, Bonhoeffer identifica a necessidade de ver o cuidado espiritual como um processo que integra corpo e espírito, onde a saúde espiritual não pode ser separada da saúde física. Em "Ética" (2020) e também em "Vida em Comunidade", ele sublinha que "o corpo e a alma são inseparáveis, e a igreja deve cuidar de ambos" (Bonhoeffer, 2019, p. 72). Para ele, o cuidado espiritual deve abordar a pessoa em sua totalidade, reconhecendo que a enfermidade do corpo afeta o espírito e vice-versa. Bonhoeffer vê o papel do pastor ou do cuidador espiritual como aquele que mediará a presença de Cristo na vida do enfermo, trazendo uma palavra de esperança e reconciliação em meio ao sofrimento.

Em "Resistência e Submissão", Bonhoeffer também discute a importância da presença pastoral durante os momentos de crise, como a iminência da morte. Ele acredita que "a morte é o último serviço que podemos prestar uns aos outros" (Bonhoeffer, 1980, p. 233), o que significa que o cuidado espiritual deve incluir a preparação para a morte como uma parte natural da vida cristã. Esse cuidado envolve tanto a preparação espiritual do moribundo quanto o apoio aos familiares e à comunidade enlutada, ajudando-os a processar a perda através da fé.

Para Bonhoeffer, o cuidado espiritual no contexto da saúde e da enfermidade deve sempre apontar para Cristo, que também experimentou o sofrimento e a morte, e que, através de sua ressurreição, oferece a esperança de uma vida nova. Ele escreve: "Em Cristo, Deus tomou sobre si o sofrimento do mundo" (Bonhoeffer, 1980, p. 182), uma afirmação que serve como fundamento para o cuidado espiritual: ajudar o enfermo a ver sua dor e sofrimento como parte do mistério redentor de Deus, que promete a vitória final sobre a morte.

## **Conclusão**

Bonhoeffer conceitua o cuidado espiritual não apenas como um meio de conforto, mas como um processo de empoderamento existencial que promove uma reestruturação da vida humana em direção a uma maior integralidade. Este cuidado se manifesta de forma distinta em suas várias fases de vida, refletindo a evolução de seu pensamento teológico e as

mudanças contextuais que enfrentou. Em seu papel pastoral, especialmente na Igreja Confessante e no Seminário de Finkenwalde, ele destacou a importância de uma comunidade vivida na verdade e na obediência à Palavra de Deus em que o suporte mútuo e a intercessão espiritual são cruciais para enfrentar as adversidades e manter a resistência contra injustiças.

Em síntese, o cuidado espiritual na teologia de Dietrich Bonhoeffer se revela como um processo integral que une as dimensões da vida humana sob a perspectiva cristã. Ele oferece uma abordagem que não apenas consola, mas também transforma e fortalece a existência, promovendo uma vida plena e significativa em um mundo marcado pela fragmentação e pelo sofrimento. Bonhoeffer nos convida a viver uma fé que é tanto pessoal quanto pública, e a praticar um cuidado espiritual que reflete o amor de Cristo em todas as esferas da vida.

## REFERÊNCIAS

A DECLARAÇÃO Teológica de Barmen. **Revista Estudos Teológicos**. São Leopoldo-RS: EST. ano 24, n. 2, p. 93 ã 97, 1984.

**Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus. 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. 12. ed.: São Leopoldo: Sinodal; EST, 2020.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. 2. ed.; Rio de Janeiro: Paz e Terra; Rio Grande do Sul: Sinodal, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunidade**. 13. ed.; Salamanca: Sígueme, 2019.

RUTHES, Vanessa Roberta Massambani; ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Cuidado Espiritual E A Busca Da Integralidade Do Ser Humano: Reflexões A Partir Da Teologia De Dietrich Bonhoeffer. **Estudos Teológicos**, v. 59, n. 1, p. 241-255, 2019.

**DESAFIO PARA A TEOLOGIA: UM ESTUDO DA ESPIRITUALIDADE NA  
SAÚDE**

<sup>421</sup>LAÉRCIO DO PRADO

<sup>422</sup>WALDIR SOUZA

**Resumo:** Conforme a Organização Mundial da Saúde (OMS), o cuidado espiritual é parte fundamental dos cuidados paliativos, juntamente com outras especialidades. Para contemplar a espiritualidade inerente ao ser humano, portanto, deve ter um profissional academicamente preparado, assim como são os demais profissionais que compõem a equipe multiprofissional. Configura que, legalmente no Brasil ainda não se estabeleceu a profissionalização da Assistência Espiritual. Esse estudo tem o objetivo principal de investigar a possível contribuição da Teologia, em sua atuação pública, na provisão desse cuidado espiritual em equipes multidisciplinares de Cuidados Paliativos. Procurou-se responder aos objetivos propostos utilizando o método de análise estritamente bibliográfico, priorizando alguns autores contemporâneos, uma vez que não existe nenhuma produção mais antiga. Recorreu-se à Dra. Chemin e Dra. Salvador em suas teses de doutorado, fundamentando a Teologia na provisão de Cuidados Espirituais; ao “Manual do Capelão” de autoria do Tenente Coronel Faria, capelão da Polícia Militar do Distrito Federal; Dra. Mary Rute Gomes Esperandio, com estudos realizados na área de Espiritualidade e Saúde; entre outros que contribuíram para a fundamentação do estudo. A análise do material teórico se deu através do procedimento bibliográfico, de pesquisas realizadas em livros, revistas, publicações avulsas em imprensa escrita e na base de dados do google acadêmico, onde foram analisados artigos, teses e livros online dentro do tema indicado. Resultou que não há ainda nenhum profissional responsável pela Assistência Espiritual em serviços de Cuidados Paliativos, também que a Capelania Hospitalar não é profissionalizada no Brasil, tampouco as pessoas graduadas em Teologia têm uma profissão na esfera secular. Portanto, pode ser tarefa e atuação própria da pessoa graduada em Teologia assumir a função de Assistente Espiritual em equipes de Cuidados Paliativos, após receber o devido preparo específico da área de Saúde.

**Palavras-chave:** teologia; cuidados paliativos; saúde; assistente espiritual; capelania hospitalar.

---

<sup>421</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Contato: [laprado480@gmail.com](mailto:laprado480@gmail.com)

<sup>422</sup> Douror em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre e Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Graduado em Filosofia e esocialista em Bioética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Contato: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

## INTRODUÇÃO

Neste estudo, consideramos o momento presente da evolução dinâmica na área da saúde dos Cuidados Paliativos (CP) trazendo consigo o tema da finitude da vida, suscitando a questão: quem será o profissional cientificamente preparado para atuar nos cuidados espirituais, integrando a Equipe Multiprofissional de CP em sua formação? Atendendo assim a prescrição da Organização Mundial da Saúde (OMS), em conceito sobre esses cuidados definido em 1990 e atualizado em 2002, que diz:

Cuidados Paliativos consistem na assistência promovida por uma equipe multidisciplinar, que objetiva a melhoria da qualidade de vida do paciente e seus familiares, diante de uma doença que ameace a vida, por meio da prevenção e alívio do sofrimento, por meio de identificação precoce, avaliação impecável e tratamento de dor e demais sintomas físicos, sociais, psicológicos e espirituais” (WHO, 2002).

Considerando que a OMS, conceitua a espiritualidade como constituinte do ser humano e o cuidado espiritual como parte fundamental dos CP, a Capelania Hospitalar, que hoje atua de maneira estritamente religiosa e com enfoque unicamente no cuidado pastoral (SALVADOR, 2021, p.41), é confrontada com as necessidades espirituais dos pacientes em estado paliativo. Com isso, a capelania, mesmo estando bem desenvolvida em seus procedimentos, tende a crescer, e desenvolver-se cientificamente para contribuir ainda mais para o bem social e humano, para isso a Teologia pode lhe dar o aporte necessário neste avanço.

A Teologia entra no contexto, com toda a sua expertise, podendo colaborar com a saúde integral dos pacientes, e em especial aqueles em tratamento paliativo, mas não exclusivamente destes. O Teólogo, profissional academicamente qualificado, interagindo com a equipe Multiprofissional, demonstra quais os predicados da Teologia como ciência, e certamente poderá favorecer o processo do cuidar.

Procurou-se responder aos objetivos propostos utilizando o método de análise estritamente bibliográfico, priorizando alguns autores contemporâneos devido ao assunto ser de emergência contemporânea, e não existir nenhuma produção mais antiga. Fez-se necessário a conjugação entre os saberes aqui distintos: Teologia, Cuidados Paliativos e Capelania Hospitalar.

## **1 TEOLOGIA, CUIDADO PALIATIVO E CAPELANIA HOSPITALAR**

Em um primeiro olhar, a Capelania Hospitalar é quem faz a intermediação entre Teologia e Cuidados Paliativos, veremos o que cada um desses saberes nos trazem em seus respectivos desenvolvimentos.

### **1.1 Teologia**

A raiz etimológica da palavra Teologia vem do grego *theós* (deus) e *logos* (palavra, estudo). Segundo O. S. Boyer (1995, p.604) em sua Pequena Enciclopédia Bíblica, Teologia é definida como: Ciência de Deus e das coisas divinas.

Conforme Andrade (2011),

A teologia cristã nasceu do encontro entre a experiência religiosa cristã e a filosofia grega. Na medida em que o Cristianismo nascente se espalhava pelo Império Romano, ao longo dos séculos I e II, entrava em contato com as diversas culturas nele presentes e, em particular, com as religiões e filosofias existentes. A Filosofia grega, com suas diferentes escolas, permeava a cultura do Império Romano, sendo que, em alguns casos, havia se transformado em uma forma de sabedoria de vida quase religiosa. A razão filosófica grega colocava graves interrogações para o cristianismo nascente, e alguns pensadores pagãos procuravam desqualificá-lo, apontando-o como sendo contrário a essa mesma razão. Iniciou-se, então, por parte de alguns pensadores cristãos, um processo de construção teórica que buscava articular e compaginar o Cristianismo com o pensamento filosófico, bem como compreender melhor a própria fé cristã, a partir das interrogações a ela feitas pela razão filosófica (Andrade, 2011,p.21).

A apologética cristã nesse contexto Romano-helênico estimulou e consolidou a fundamentação da fé.

Em nossos dias, “A Teologia, enquanto momento racional de fé, passou a ter o desafio de reencontrar seu lugar na esfera pública, nesse novo quadro de sociedade plural e de Estado laico” (FABRI DOS ANJOS, 2011, p.122). A Teologia, saindo dos limites eclesiais, sem ter perdido a capacidade de atuar e contribuir para o bem da sociedade, encontra hoje, na saúde em Cuidados Paliativos, o possível meio de atuar publicamente.

Mas, o que vem a ser Cuidados Paliativos?

### **1.2 Cuidados Paliativos (CP)**

Para Gomes e Othero (2016), os CP se apresentam como uma forma inovadora de assistência na área da saúde e vêm ganhando espaço no Brasil na última década. Diferencia-

se fundamentalmente da medicina curativa por focar no cuidado integral, através da prevenção e do controle de sintomas, para todos os pacientes que enfrentam, ou venham a enfrentar doenças graves e até ameaçadoras da vida. Esse conceito se aplica, ao paciente e seu entorno, que, de fato adoece e sofre junto – familiares, cuidadores e a equipe de saúde.

Ainda Gomes e Othero (2016) nos trazem que em 1990, a OMS definiu pela primeira vez para 90 países e em 15 idiomas o conceito e os princípios de CP, reconhecendo-os e recomendando-os. Junto com a prevenção, diagnóstico e tratamento, os CP passam a ser considerados um dos pilares básicos da assistência ao paciente oncológico (Gomes; Othero, 2016, p.155-166)

Pessini e Bertachini reproduzem a definição da OMS formulada em 1990, de CP como sendo,

O cuidado ativo total dos pacientes cuja doença não responde mais ao tratamento curativo. O controle da dor e de outros sintomas, o cuidado dos problemas de ordem psicológica, social e espiritual, é o que mais importa. O objetivo do cuidado paliativo é conseguir a melhor qualidade de vida possível para os pacientes e suas famílias. (Pessini; Bertachini, 2014, P.6)

Gomes e Othero ainda dizem que:

Em 2002, o conceito foi revisto e ampliado, incluindo a assistência a outras doenças como aids, doenças cardíacas e renais, doenças degenerativas e doenças neurológicas. Em 2004, um novo documento publicado pela OMS, “The solid facts – Palliative Care”, reitera a necessidade de incluir os cuidados paliativos como parte da assistência completa à saúde, no tratamento a todas as doenças crônicas, inclusive em programas de atenção aos idosos (Gomes; Othero, 2016, p.155-166)

Observamos que o desenvolvimento da Medicina trouxe os CP para pacientes em estado terminal, e como desdobramento, a necessidade desafiadora de uma assistência espiritual altamente qualificada. O que temos hoje como Assistência Espiritual, é realizada pela Capelania Hospitalar, a qual veremos na sequência.

### **1.3 Capelania Hospitalar**

A Assistência Espiritual para os pacientes internados dentro dos hospitais, é realizada pela Capelania Hospitalar, que tem encampado esse trabalho através de seus líderes juntamente com uma equipe de voluntários. Por isso, quando falamos em “espiritualidade” na saúde, temos que considerar a Capelania Hospitalar.



Hoje, século XXI, a Capelania Hospitalar, se vê de frente com as necessidades espirituais dos pacientes em estado paliativo, os quais, em virtude de sua situação, estão encarando a finitude e suas incertezas.

Salvador (2021, p.41) afirma que no Brasil a capelania é religiosa e tem enfoque unicamente no cuidado pastoral. Por isso, abre-se um campo de trabalho totalmente novo, indo além do enfoque pastoral e que tenha “capacidade de integração da espiritualidade nos Cuidados Paliativos que valorizam as relações humanas, a intencionalidade das ações de cuidado, a percepção de compromisso da equipe multidisciplinar e podem contribuir na consolidação do cuidado integral” (Salvador, 2021, p.71).

## 2 A ESPIRITUALIDADE NA SAÚDE

A teologia proposta neste trabalho, é a denominada “Teologia Pública”, que vai além dos ambientes eclesiais e acadêmicos - onde desde muito tempo está atuando - e se encontra com as diversas instituições da sociedade contemporânea.

Fabri dos Anjos (2011, p.130) nos trás o questionamento: “como conduzir o discurso teológico fora do âmbito de sua comunidade, em uma sociedade plural e cultivadora da razão?”

Porém, emerge do ambiente da saúde, mais precisamente, da OMS, em seu conceito sobre CP - onde coloca a espiritualidade como constituinte do ser humano e aponta a necessidade de atenção espiritual por parte da equipe multidisciplinar - a possibilidade da ação teológica em ambiente público.

Então, em concordância, trazemos Passos dizendo que:

É preciso criar as condições de ruptura com essas contradições (*as oposições entre as instituições Igreja e Estado*) historicamente consolidadas para que a teologia, então epistemologicamente legítima, possa obter seu lugar no espaço público como conhecimento que oferece à sociedade por meio de seus profissionais. (PASSOS, 2011, p.104 - grifo nosso)

Contudo, Chemin afirma que “a laicidade dos Estados democráticos permitiu o florescimento e reconhecimento das religiosidades, legitimando o pluralismo religioso” (CHEMIN, 2020, p.105), resultando na ampliação do espaço teológico, e as questões que não pertencem a religião, mas são tangenciais a ela, se tornaram lugar do fazer teológico, estimulando a interdisciplinaridade, alcançando a Sociedade em sua pluralidade e diversidade.

Um ponto tangencial à Teologia é a saúde, onde a Assistência Espiritual direcionada a pessoa enferma, também é considerada como cuidados de saúde, principalmente em âmbitos dos CP, e precisa ser ofertada de forma equalizada com outras disciplinas que compõem a equipe multiprofissional.

Chemin (2020, p.113) traz a compreensão de que a Assistência Espiritual em CP pode ser um dos caminhos de abrangência da Teologia Pública. Considerando que esse espaço, onde há dor e sofrimento, é um local teológico *ad extra* onde o divino também se manifesta e se comunica. Porém, diz ela: “ainda não existe no Brasil, um serviço de Assistência Espiritual a pessoas enfermas que apresente qualidade e rigor como se exige para a assistência do corpo biológico” (CHEMIN, 2020, p.126)

Salvador (2021, p.79) considera que há necessidade de formação de profissionais da saúde para atuação na Capelania Hospitalar, com vistas a oferecer uma Assistência Espiritual com conteúdo da “Bioética e campos afins” para o aprimoramento da prática.

Chemin também trata do assunto dizendo que:

Capelães e capelãs não são profissionais contratados para a função de cuidador espiritual, não têm obrigações trabalhistas, não têm que cumprir carga horária predeterminada, costumeiramente assumem os cuidados em alguns períodos de sua jornada semanal em meio a outras funções ministeriais. Portanto, não é de fato responsável por gerenciar as visitas pastorais ou pela presença e atividades de voluntários, como se tudo o que consegue fazer já fosse muito. (CHEMIN, 2020, p.134)

Esperandio (2014), diz que “a Teologia pode contribuir na reflexão teórica sobre espiritualidade e saúde, e na colaboração com outras ciências na formação destes profissionais acerca do tema.” (Esperandio, 2014, p.805). Mas para a “Teologia ainda não foi concedida legalmente o *status* de profissão regulamentada” e “legalmente não se aventou ainda no país a profissionalização da assistência espiritual” (Chemin, 2020, p.140-145).

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por fim, ao examinar a possibilidade de pessoas graduadas em Teologia atuarem profissionalmente como responsáveis pela Assistência Espiritual em serviços de CP, concluímos que não há impedimentos. No entanto, o desafio para a Teologia hoje, está em lidar com a angústia mental do paciente em estado terminal, causada pela finitude, não pelo caminho da supressão da consciência através da sedação, mas por meio de aconselhamento e Assistência Espiritual.

Podemos afirmar que há a necessidade de acentuar na formação teológica algumas práticas pertinentes à saúde, e em específico aos CP, as quais contemplem a todos os pacientes. Essa atualização, incorporando conhecimentos referentes a área da saúde, atenderá demanda específica para a profissionalização da Assistência Espiritual.

Em última análise entendemos que, no Brasil, ainda está sendo pavimentado o caminho para uma legitimação da profissão do Teólogo como Assistente Espiritual nos Cuidados Paliativos.

Enfim, espera-se que o assunto tome vulto significativo e evidencie, em futuro próximo, a necessidade de a Teologia Pública auxiliar de modo efetivo e prático o serviço de cuidados de saúde.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, P. F. C. de; O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional; (In); SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs), **Teologia pública: Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica**, São Paulo: Paulinas, 2011. 328p. p.21-36.

CHEMIN, M.R.C.; **A atuação de profissionais da teologia como assistentes espirituais nos serviços de cuidados paliativos**. 2020, 191f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Curitiba, 2020.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; CALDEIRA, Sílvia. **Espiritualidade e saúde: fundamentos e práticas em perspectiva luso-brasileira**. Curitiba: PUCPRESS, 2022. 2 v. ISBN 978-65-5385-001-9.

FABRI DOS ANJOS, M.; Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. (In); SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia Pública: reflexões sobre uma área do conhecimento e sua cidadania acadêmica**, São Paulo: Paulinas, 2011. 328p. p.122-133.

GENTIL, R. C.; GUIA, B. P. DA.; SANNA, M. C. **Organização de serviços de capelania hospitalar: um estudo bibliométrico**. Escola Anna Nery: Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 162–170, jan. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-8145201100023](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-8145201100023). Acesso em: 27 set.2023.

GOMES, A. L. Z.; OTHERO, M. B.; Cuidados Paliativos. **Estudos Avançados**, v.30, n.88, p.155-166, set. 2016.

PASSOS, J. D. Teologia e profissão: considerações gerais sobre a institucionalização de uma área de conhecimento. (In) SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica**, São Paulo: Paulinas, 2011. 328p. p.104-116.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo, Paulus, 1990 – (Coleção filosofia) 693p.

SALVADOR, S. F.T. **Teologia prática no contexto dos cuidados paliativos**: A contribuição da capelania profissional na provisão do cuidado espiritual em equipes multidisciplinares. 2021, 142f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Curitiba, 2021.

SILVA, A. L. Fundamento histórico da capelania, cap.II; (In.) **Manual do capelão**: Teoria e prática / FARIA, G. G. (Org.); Ed. Hagnos (ed. em português); 2017, 336p.

## CONTRIBUIÇÕES BIOÉTICAS DO PAPA FRANCISCO DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19

*Lucas Costa Monteiro<sup>423</sup>*

**Resumo:** A bioética é a ética da vida, desenvolve conceitos éticos para visar o bem da humanidade e do planeta. No período da Pandemia da COVID-19, o mundo foi obrigado a parar suas atividades cotidianas, criar um modo diferente de sobreviver por causa do alto grau de infecção e letalidade causadas pela doença do novo Coronavírus, surgida em 2019 na China. Um misto de estarrecimento e preocupações com o crescimento dos casos dominou o mundo, os sistemas de saúde colapsaram e o caos sanitário se instaurou no planeta terra. A quarentena e o distanciamento social foram as primeiras adotadas pelos países. No Brasil, o panorama religioso esteve divergente por causa da polarização política no país. O governo da época infelizmente careceu em gerir o país num momento tão delicado. O Papa Francisco, no ano de 2020, durante seu ciclo de catequeses cujo título era “curar o mundo”, propôs a adoção de valores contidos na Doutrina Social da Igreja e que podem ser vividos por quaisquer pessoas e visaram curar a tessitura social da época. Nosso objetivo é mostrar a eficácia da palavra e contribuição do sumo pontífice em vista da vida para a sociedade durante esta crise sanitária.

**Palavras-chave:** pandemia; saúde; cuidado; espiritualidade.

### Introdução

O biênio de 2020 a 2022 foi marcado, mundialmente, pela Pandemia da Covid-19. Esta realidade crítica que a humanidade viveu, requereu reflexões sobre as medidas tomadas pelas autoridades sanitárias. O recorte geográfico foi o território brasileiro e sua diversidade.

Trabalharemos principalmente com as obras do cientista das Religiões, João Décio Passos, elaboradas neste período, bem como Bioética e Covid-19 organizado por Luciana Dadalto, sobre a bioética no Brasil. Neste caos de saúde pública, acentuado pelo posicionamento adverso do governo federal, a crise se acentuou no campo religioso, fazendo eclodir práticas e posicionamentos apoiados por lideranças religiosas que puseram em perigo a onda de contágio do novo coronavírus e, conseqüentemente, a vida da população.

A bioética nos faz pensar sobre uma melhor forma de agir para o bem e felicidade do mundo. A palavra do Papa Francisco durante este delicado momento sanitário ecoou como a voz de um pastor que não fala apenas para seu rebanho institucional, mas como

---

<sup>423</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - Unicap; Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia-EST; Especialista em Bioética pela SOBRESP-RS; Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza-FCF. E-mail: [lcmveritate@gmail.com](mailto:lcmveritate@gmail.com).

alguém que está preocupado com a forma como a humanidade tem lidado com as diversas questões ambientais que deságuam no bem-estar social. O sumo pontífice, durante o ciclo de catequeses, cujo título era “curar o mundo, propôs para os ouvintes adotarem os princípios contidos na Doutrina Social da Igreja, para agir em função da cura da tessitura social. Princípios estes que são bioéticos e ajudam a humanidade pensar, se unir e ajudar-se mutuamente numa crise.

### 1 A Covid-19 no Brasil

Conforme João Décio Passos, no livro *A Pandemia do Coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* (Passos, 2020, 15-16), a humanidade testemunhou um momento inédito da história, onde será narrada às gerações futuras a experiência de uma pandemia globalizada em pleno sentido e a parada do mundo sem dar tempo para planejar a entrada na arca quaisquer saídas. A história registrou um acontecimento marcante no início do século XXI, colocando a humanidade numa arca sem poder se preparar para o dilúvio que estava acontecendo e estampou as certezas sobre o presente e o futuro.

No Brasil, o primeiro caso suspeito ocorreu em meados de janeiro de 2020, em Minas Gerais, porém o primeiro caso confirmado foi notificado em 26 de fevereiro de 2020 em um paciente proveniente do norte da Itália e atendido em hospital privado de São Paulo. Após os primeiros 2 meses, 61.888 casos e 4.205 óbitos já haviam sido notificados no país. Nesse período, 1.094.828 casos haviam sido notificados à OPAS, sendo 11% (120.713) na América do Sul e 5,7% no Brasil (Burattini, 2023, p. 710).

No Brasil, infelizmente não houve um combate unido para diminuir a infecção e consequentemente a lotação nos hospitais por pessoas infectadas as mortes causadas pelo Novo Coronavírus. A motivação da gestão do governo federal, cujo presidente foi Jair Messias Bolsonaro, infelizmente foi a contenda ideológica ao invés de cuidar das pessoas (Santos et al., 2021, p. 128). Um radicalismo chama outro. Enquanto grupos de pessoas afirmavam em suas redes sociais para todos ficarem em casa, as mulheres e homens da periferia não tinham escolha, nem para se isolarem, pois, suas habitações eram e ainda são minúsculas com dezenas de pessoas. Além disso precisavam trabalhar para sustentar as suas respectivas famílias. E os que não eram a favor de um *lockdown* alegavam esta situação de trabalhar pela necessidade. Contudo existiu um fim último que não estava pautado na vida humana, mas no lucro.

Esse foi é o motivo de salvar a economia e mostrar-se indiferente ao sofrimento humano naquele momento de crise planetária causou descontentamento generalizado e em muitos familiares que tiveram seus entes queridos mortos, um sentimento de revolta contra

o então presidente. A prova disso foram os painéis em horários marcados, geralmente quando o Jornal Nacional iniciava com as notícias agonizantes sobre a lotação dos hospitais, o enorme número de mortos sendo noticiado (Amado, 2022, p. 64). Percebeu-se plenamente um perfil de gestão baseada em vista da estabilidade financeira, provocando aglomerações, ao invés de uma lógica que pusesse a pessoa no centro, tornou-se imoral (Braz, 2021, p.33).

### 1.1 A crise sanitária e religiosa

A população, com seus modelos estruturados, suas rotinas a todo vapor, o desenvolvimento tecnológico, a ampliação dos centros urbanos e as respectivas aglomerações entraram em crise devido o Novo Coronavírus pôr em risco a vida humana, como fizera com milhares de pessoas no planeta e adoeceu outras em tão pouco tempo. Sem vacinas prontas para imunizar, na ausência de um medicamento devidamente comprovado pelas autoridades sanitárias para dar fim a esta doença, o mundo foi obrigado a parar muitos setores para conter a curva de infecção e morte. Todas as pessoas, nos diferentes níveis socioeconômicos se encontraram naquele momento num mesmo nível: vulneráveis à Covid-19.

Nesse caos sanitário e trabalhista, estava o drama psicológico e religioso. O confinamento trouxera traumas que até os dias atuais a sociedade porta consigo: crises de ansiedade generalizada, pânico e uma confusão mental na sociedade, que dividiu a sociedade com ideologias políticas, pois o povo não sabia em quem acreditar (Birman, 2021, p. 130). Diversas motivações foram respondidas, recorrendo a fundamentalismos milenaristas messiânicos (Passos, 2021a, p. p. 20) ou de perspectivas medievais. Daí vieram as justificativas, utilizando as interpretações do século XIV, que colocaram Deus ou o diabo como a causa do vírus, e ofereceram cultos de todo o tipo para solucionar tal problema. Passos, no livro *O vírus vira-mundo: pequenas janelas de quarentena*, salientou a pessoa humana como centro e ápice da realidade sanitária, inclusive dos ritos religiosos, cujas igrejas desejavam considerá-los essenciais para retomarem suas atividades. No entanto, o decreto nº 10.292 autorizou o retorno de alguns serviços em plena pandemia, incluindo os serviços religiosos. Contudo,

A Declaração Universal dos Direitos Humanos se pautou igualmente nessa interrogação. Mas, já antes, as grandes tradições religiosas haviam feito a mesma pergunta e respondido com suas regras de ouro que colocam o eu e o outro numa relação de igualdade radical. Em todos os casos, o valor comum se coloca acima do individual, o universal acima do local. A vida humana é o valor maior que se coloca acima de tudo nas sociedades civilizadas e na tradição judeo-cristã. Os chamados ‘crimes contra a humanidade’ decorrem precisamente da banalização

da vida humana em função de supostos valores localizados de projetos políticos particulares (Passos, 2021b, p. 51) .

Diante desta situação, é preciso perguntar-se sobre o que é essencial e indispensável. (Passos, p.52, 2021b, p. 52). Ora, perante um vírus com alto grau de contágio, infecção e letalidade rápida, faz-se necessário preservar a vida e tê-la como valor absoluto e inegociável. Portanto, a população permanecer sem cultos presenciais por um período, mesmo que seja longo, não vai mudar o curso da vida, pois o fundamental é viver e, para o cristianismo é viver em plenitude (Jo10,10), o que corresponde uma vida saudável em todos os sentidos.

## 1.2 Francisco e a Covid-19

O Papa Francisco, como líder religioso e, diante de uma crise sanitária mundial, fez pronunciamentos importantes para a humanidade ferida pelo Coronavírus e as mazelas de um sistema fadado que vieram à tona. O Bispo de Roma o fez no dia 27 de março de 2020, na Praça de São Pedro, vazia por causa do decreto do governo italiano sobre o fechamento das igrejas e a restrição de circulação de pessoas. Francisco dissera no momento *Urbi et Orbi*, fazendo uma *lectio divina*<sup>424</sup> de Mc4,35-40, que estávamos todos num mesmo barco em tempestade e nos convidava a refletir:

A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. Mostra-nos como deixamos adormecido e abandonado aquilo que nutre, sustenta e dá força à nossa vida e à nossa comunidade (Francisco, 2020).

Por fim, o convite principal naquele momento era a confiança em Deus (Francisco, 2023g), ao invés de aglomeração ou celebrações dentro das igrejas ou discursos de disputas ideológicas pelo poder. Um líder em tempos de crise deve priorizar o bem-estar da população, e não discutir assuntos que não sejam de sua competência administrativa de perícia.

Segundo o Papa Francisco, a pandemia causou profundas feridas e mostrou a fragilidade da humanidade, com muitos mortos, doentes em todo o planeta, deixado todos em momentos de incertezas econômicas. Contudo é preciso manter a fé em Jesus Cristo, pois seu Reino é de cura e salvação, de justiça e paz. Um encontro com o Evangelho e o esclarecimento sobre a Doutrina Social da Igreja faz o fiel comprometer-se com um espírito

---

<sup>424</sup> A *lectio divina* é uma leitura, individual ou comunitária, de uma passagem mais ou menos longa da Escritura acolhida como Palavra de Deus e que se desenvolve sob a moção do Espírito em meditação, oração e contemplação (Pontifícia Comissão Bíblica, p. 150, 1998).



criativo, transformando as enfermidades físicas, espirituais e sociais. Desta forma, é possível curar as estruturas e práticas nocivas que ameaçam a família e o nosso planeta (Francisco, 2023a).

Com efeito, é preciso retomar o conceito de pessoa humana sem distorcê-lo, mas como imagem e semelhança de Deus capaz de amar (Francisco, 2023b), pois é a caridade, principalmente quando é destinada aos mais pobres (Francisco, 2023c). Para gerir uma nação, é preciso deixar os apegos ao poder, dinheiro e bens somente para familiares, mas para todos, pois os bens materiais devem ter serventias universais e não individualistas ou focados em economias (Francisco, 2023d), enquanto morriam milhares de vítimas diariamente no auge desta pandemia. A chave para isso é a solidariedade porque é este valor que traduz o amor de Deus ao ser humano na cultura globalizada, construindo pontes, laços e anticorpos contra o individualismo egoísta e ajuda a fecundar a fraternidade (Francisco, 2023e).

A fraternidade tem como principal prática o amor mútuo, sem fronteiras. O amor é a resposta para a Covid-19, a começar pelo amor de Deus que nos amou primeiro e nos impede a procurar o bem comum (Francisco, 2023f). Esta busca do bem comum precisa ser feita em perspectiva global, pensando na nossa Casa Comum, o planeta. A pandemia foi somente um sinal de quão adoecida a nossa Casa está: repleta de sistemas individualistas que exploram e não pensam no meio ambiente, causando uma desordem. Para cuidar, é preciso, antes, contemplar, olhar a realidade e deixar-se interpelar por ela com o objetivo de relacionar-se com a Criação, pensando no seu valor e cuidando ela (Francisco, 2023g). Mas é preciso que esta prática esteja bem estruturada na sociedade, partindo de cada um a colaborar com as instituições e vice-versa, praticando o princípio da subsidiariedade para que, em momentos de crise como este, a ajuda possa ser orgânica, tanto de cima pra baixo quanto de baixo para cima, fazendo viralizar a esperança de que esta crise passará e a humanidade vai vencê-la (Francisco, 2023h).

O sumo Pontífice conclui na última catequese:

Precisamos de trabalhar urgentemente para gerar boas políticas, para conceber sistemas de organização social que recompensem a participação, o cuidado e a generosidade, e não a indiferença, a exploração e os interesses particulares. Devemos ir em frente com ternura. Uma sociedade solidária e equitativa é uma sociedade mais saudável. Uma sociedade participativa - onde os 'últimos' são considerados os "primeiros" - fortalece a comunhão. Uma sociedade onde a diversidade é respeitada é muito mais resistente a qualquer tipo de vírus (Francisco, 2023i).

É preciso ser terno, imitando a Jesus. Assim, será possível aproximar-se do próximo para ajudar, curar e sacrificar-se. Ao imitar o Cristo nas próprias ações, com os valores sugeridos, percebemos que se tratam também de valores bioéticos, embora o referido e sequer líder religioso não tenha mencionado esta palavra durante a pandemia de Covid-19. Mas a menção é secundária em relação ao discurso cuidadoso com a vida e estratégico em vista do bem-estar social e sua reestruturação integral após uma crise sanitária em escala mundial.

Francisco menciona os outros tipos de “vírus” sociais: o individualismo, egoísmo e todos envolvidos neste sistema sócio econômico. Exorta seus ouvintes a trabalharem para gerar boas políticas com sistemas de organização participativos, generosos e repletos de ternura, algo típico de quem é solidário. Quem é solidário, diz o Papa, é saudável. Desta forma, baseada nestes princípios, a humanidade pode preparar um futuro melhor com Jesus, salvando e curando como agentes de transformação a tessitura social. Isso pode acontecer desde as relações interpessoais familiares, do bairro onde moramos, da cidade em que vivemos, fazendo crescer a ternura de Jesus e acontecer a normalidade do Reino de Deus (Francisco, 2023i).

## **Conclusão**

A pandemia da Covid-19 foi uma eventualidade que exigiu reflexão e estratégia para ajudar a salvar a humanidade da rápida infecção e letalidade do Novo Coronavírus. No Brasil, um país de diversas expressões religiosas e massiva confissão cristã a postura de algumas lideranças não condizia com a realidade científica e, infelizmente retrocederam a práticas religiosas medievais ou desobediência às normas sanitárias, apoiando as aglomerações nos templos religiosos. O chefe do Executivo da época, Jair Messias Bolsonaro, cometeu atitudes contrárias à salvaguarda da vida humana e, portanto, imorais sob o ponto de vista bioético.

Era preciso, antes de agir pela população em crise, refletir sobre quais valores seriam adotados para que a gestão brasileira, de um modo geral, fosse eficaz e promotora da esperança, da dignidade humana e da solidariedade em vista do bem comum nestes tempos difíceis para o povo brasileiro. Portanto, faltou uma política baseada em princípios humanos.

O Papa Francisco trouxe como proposta para a cura da humanidade os valores contidos na Doutrina Social da Igreja. Estes princípios possuem um caráter básico e geral, pois se referem ao conjunto da realidade social. Estes mesmos expressam a verdade integral

do ser humano nas vias da fé e da razão por tratarem dos problemas emanados da vida social, cuja resposta é a prática do amor, o maior mandamento do Evangelho. A Igreja, inspirada pelo Espírito Santo, embasada pela própria tradição, pôde dar uma fundamentação para ajudar a responder com estes princípios as exigências da modernidade e dos progressos sociais (Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, 2011, p. 701).

### Referências

AMADO, G. **Sem máscara**: O governo Bolsonaro e a aposta pelo caos. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ALBUQUERQUE, A. et al.; coordenado por Luciana Dadalto. **Bioética e Covid-19**. Indaiatuba: Editora Foco, 2021.

BRAZ, M. Estado, governo e covid-19. Em: **Bioética e Covid-19**. 2. ed. Indaiatuba: Foco, 2021. p. 21–41.

BURATTINI, M. N. Epidemiologia do SARS-Cov-2. Em: **Infectologia bases clínicas e tratamento**. 2. ed. [s.l.] Guanabara Koogan, 2023.

FRANCISCO, P. **“Curar o mundo”**: 1. Introdução | Francisco. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200805\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html). Acesso em: 16 abr. 2023a.

FRANCISCO, P. **“Curar o mundo”**: 2. Fé e dignidade humana | Francisco. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200812\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200812_udienza-generale.html). Acesso em: 16 abr. 2023b.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 19 de agosto de 2020 - Catequeses “Curar o mundo”**: 3. A opção preferencial pelos pobres e a virtude da caridade | Francisco. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200819\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html). Acesso em: 27 nov. 2023c.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 26 de agosto de 2020 - Catequeses “Curar o Mundo”**: 4. O destino universal dos bens e a virtude da esperança | Francisco. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200826\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200826_udienza-generale.html). Acesso em: 1 nov. 2023d.

FRANCISCO, P. **“Curar o Mundo”**: 5. A solidariedade e a virtude da fé. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200902\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html). Acesso em: 16 abr. 2023e.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 9 de setembro de 2020 - Catequeses “Curar o Mundo”**: 6. Amor e bem comum | Francisco. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200909\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udienza-generale.html). Acesso em: 27 nov. 2023f.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 16 de setembro de 2020 - Catequeses “Curar o Mundo”: 7. Cuidado da Casa Comum e atitude contemplativa | Francisco.**

Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200916\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200916_udienza-generale.html). Acesso em: 1 nov. 2023g.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 23 de setembro de 2020 - Catequeses “Curar o Mundo”: 8. Subsidiariedade e virtude da esperança | Francisco.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200923\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200923_udienza-generale.html). Acesso em: 1 nov. 2023h.

FRANCISCO, P. **Audiência Geral de 30 de setembro de 2020 - Catequeses “Curar o Mundo”: 9. Preparar o futuro com Jesus que salva e cura | Francisco.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200930\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200930_udienza-generale.html). Acesso em: 1 nov. 2023i.

FRANCISCO, P. **“Urbi et Orbi” - Momento extraordinário de oração presidido pelo Papa Francisco (27 de março de 2020) |**. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20200327\\_urbi-et-orbi-epidemia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html). Acesso em: 16 abr. 2023j.

PASSOS, J. D. **A pandemia do Coronavírus: onde estamos? Para onde vamos.** São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, J. D. **Por dentro da Pandemia: Deus e nossas dores.** São Paulo: Paulinas, 2021a.

PASSOS, J. D. **O vírus vira mundo: pequenas janelas da quarentena.** São Paulo: Paulinas, 2021b.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2011.

**A BIOÉTICA PERSONALISTA NA SOCIEDADE 5.0: UMA REFLEXÃO A  
PARTIR DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA**

*Lutherkin Lino Ludvich*<sup>425</sup>

*Waldir Souza*<sup>426</sup>

**Resumo:** O conceito de bioética personalista está diretamente ligado à vida, justiça e dignidade da pessoa. Percebe-se que, na atualidade, um caminho paradoxal vem distinguindo o universo digital mediante uma pluralidade existencialista pela qual o homem trilha seu rumo. **Como pensarmos na integridade de sermos humanos em um mundo onde estamos nos afastando de nós mesmos?** Pensar o conceito de bioética personalista é um desafio, uma necessidade que envolve a condição de existência do ser humano. **Objetivo:** Significar o conceito da bioética personalista na era da informação digital a partir das reflexões do teólogo Andrés Torres Queiruga. **Materiais e métodos:** A utilização do método dedutivo em uma pesquisa bibliográfica qualitativa. **Desenvolvimento:** Há uma certa desconfiança que paira sobre o senso crítico atual: é o mundo digital. A tecnologia nos permite resolvermos os nossos compromissos cotidianos acessando qualquer aparelho funcional de última geração na sociedade 5.0, onde protagoniza-se a Inteligência Artificial. Cabe refletirmos o quanto estamos permitindo afastarmo-nos de uma experiência única, real e intransferível que é a vida, e toda a relação com tudo o que emana desta graça, dádiva de Deus. Necessitamos com uma certa urgência fazermos o nosso caminho de volta aos braços da humanidade sem retrocedermos no processo tecnológico, pois, sim, ele é uma ferramenta importante; porém devemos utilizá-lo com moderação e ponderação. Nas palavras do tema título do livro de Andrés Torres Queiruga: “Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora”. **Conclusão:** Dentro deste contexto, a proposta é uma reflexão histórica e teológica necessária para se pensar os desafios que poderão advir nos caminhos do futuro da humanidade, em que toda a tecnologia que possa ser promovida não pode ser intransponível à condição de liberdade e integridade do ser humano no mundo.

**Palavras-chave:** bioética personalista; Sociedade 5.0; Teologia.

### **Introdução**

Define-se a bioética personalista a partir de um referencial antropológico, baseado epistemologicamente no princípio da vida, equivalente à integridade do ser humano, mediante ao direito, liberdade e equidade. O conceito de bioética personalista conhecido também como Personalismo Ontologicamente Fundado, foi conceitualizado pelo cardeal italiano Elio Sgreccia (1928 – 2019). Para Sgreccia, bioética personalista significa que: “[...]”

---

<sup>425</sup> Mestrando em Teologia pela Universidade Pontifícia Católica do Paraná – PUC-PR. Aluno Bolsista Brasil (CAPES). Número de processo: 88887.954630/2024-00. Contato: [luthyludvich@gmail.com.br](mailto:luthyludvich@gmail.com.br)

<sup>426</sup> Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Bacharelado em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Bioética da PUCPR. Líder do Grupo de Pesquisa r(Cnpq) - Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais (CEUAs) da PUCPR. Contato: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

a pessoa humana é uma unidade; um todo, e não uma parte de um todo” (Sgreccia, 2002, pág. 78), ou seja, independentemente de qualquer condição social ou cultural o ser humano é igual, e desta forma tende ser visto, respeitado e tratado com dignidade.

Vivemos em um mundo onde observamos que a existência vem se tornando cada vez mais plural, dentro desta pluralidade desenvolve-se uma sociedade denominada como sociedade 5.0. Esta sociedade, mediante ao desenvolvimento tecnológico, conecta-se cada vez mais à inteligência artificial (IA). A questão é o quanto esta conexão favorece o ser humano a ser real no mundo em que vive. Esta questão vem sendo discutida na sociedade, na teologia e na bioética personalista, pois atenta para a saúde e condição de sermos humanos no sentido de experienciar e relacionar-se. Assim sendo: como pensarmos na integridade de sermos humanos em um mundo onde estamos nos afastando de nós mesmos?

Buscamos uma reflexão a partir de alguns recortes do livro “Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora”, do escritor e teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga. A afirmação que o teólogo nos dá em sua obra é que, Deus nos criou por amor e por amor Deus cria criadores, lê-se “religião humanizadora”, no sentido da proposta de religar-se ao outro, para recuperarmos o que está se perdendo, para aproximarmos o que está se afastando, para humanizarmos o que está se desumanizando.

A nossa pesquisa tem como metodologia dedutiva a partir da análise bibliográfica qualitativa. Buscamos em nossa conclusão, uma humilde reflexão sobre um futuro tecnológico, que nos anuncia atenção, cuidado e moderação no rumo que a humanidade está tomando. Se somos capazes de criar uma tecnologia avançada a ponto de suprir as necessidades da vida, temos que ter cuidado para que ela não substitua a liberdade e a integridade do ser humano.

### **1Nada pode ser intransponível à vida**

O ser humano é ontologicamente biológico e cultural, a espécie animal que mais se adapta ao meio em que vive, ele aprendeu a viver em comunidade entre o nomadismo para o sedentarismo, organizou grandes civilizações e as destruiu também, passou por diferentes intempéries; guerras e epidemias que dizimaram milhões de pessoas, em diferentes tempos e espaços do planeta terra. Porém, sobreviveu e sempre retomou os laços com a vida, com a natureza e com a sua própria condição de ser humano social, conforme a filósofa Angela Ales Bello: Falamos sobre a presença de uma Alteridade, a Potência, que transcende e

determina a abertura do ser humano na direção do “Outro”, cujo rastro está contido em nós (Bello, 2018, p.43).

A bioética personalista é uma interface da bioética que dialoga com o mundo, buscando defender e proteger a liberdade do ser humano no mundo que segundo Sgreccia: “[...] uma antropologia filosófica de referência que tenha em conta a pessoa humana na sua integridade e as relações biunívocas que a ligam às condições existenciais: o espaço em que habita e o tempo em que vive e viverá” (Sgreccia, 2002, p. 37).

Nunca como antes, na história da humanidade, nos preocupamos com a condição social do ser humano, por mais que haja um grande desequilíbrio social, buscamos hoje, por intermédio da tecnologia, de diferentes maneiras e formas, enfrentarmos os nossos problemas relativos à fome, miséria e outras violações que desfavorecem a humanidade, principalmente os mais pobres no planeta. A questão é o quanto esta tecnologia que nos une ao bem comum para o próximo, pode também nos afastar do outro e de nós mesmos.

Nem todas as pessoas no mundo acessam a rede mundial de informações, segundo a ONU, 2,6 bilhões de pessoas não têm acesso à internet, conforme do jornalista Cido Coelho, “[...] os benefícios da tecnologia ainda são distribuídos de forma desigual, isolando grupos mais vulneráveis como mulheres e idosos, além de pessoas com deficiência, que são deixados para trás[...]” (Coelho, 2024, SN). Não sabemos da realidade de 1/3 da população do planeta, estamos sem conexão com quem não tem meios para acessar a internet, estes estão afastados da era digital.

Outra questão é o quanto nós estamos nos afastando de nós mesmos. Existe uma infinidade de artigos e outros escritos, sobre o grande impacto da tecnologia na vida das pessoas, infelizmente os resultados são mais negativos do que positivos. O pior de estar sozinho é estar sozinho com alguém. O avanço tecnológico da internet que deveria nos unir ao bem comum, tem sido, muitas vezes, contraditório no sentido de aproximar as pessoas de uma forma saudável. As pessoas utilizam seus aparelhos tecnológicos para explorar, de uma forma sensacionalista, a desgraça alheia, outras, para publicarem exaustivamente falsas notícias, sobre alguém ou algo, o que muitas vezes acaba violentando a privacidade de alguém ou de uma instituição, que sem defesa nenhuma das perseguições, acabam sucumbindo, adoecendo ou morrendo, por conta dos cancelamentos, negacionistas e revanchismos.

Há outro grande problema que vem crescendo com muita frequência, que é o individualismo e a superficialidade de acessos a conteúdos digitais. Segundo a jornalista Marília Monitchele: “O extraordinário, agora: estudos robustos têm revelado o tamanho do dano. Os smartphones e as redes sociais estimulam o comportamento individualista e relações superficiais.” (Monitchele, 2023, S/N). Continua a jornalista: “Um levantamento recente da Universidade da Califórnia, nos Estados Unidos, iniciado em 2021, mostra que quatro em cada dez jovens de 18 a 30 anos não tiveram parceiros sexuais no decorrer de um ano.” (Monitchele, 2023, S/N). Dois de muitos exemplos que correspondem diretamente a quanto a humanidade está se afastando de suas realidades, principalmente do outro e de si mesma.

Por fim, a questão da inteligência artificial (IA). É notável que desde o surgimento da calculadora a vida tem se tornado mais fácil, sem sombra de dúvidas, porém, estamos diante de um fenômeno dentro da tecnologia que temos que observar e tomar muito cuidado, que é o desenvolvimento acelerado da Inteligência Artificial. A (IA), vem aos poucos substituindo as funções do ser humano, conforme o jornal estadunidense La Nacion, traduzido pelo jornal O Globo: “Musk confirmou que seus robôs humanoides começarão a trabalhar na fábrica da Tesla em 2025. O nome? Optimus... para lidar com cenários complexos sem interferência humana.” (La Nation, 2024, S/N). Deduzimos que outras grandes empresas podem aderir este processo, será apenas uma questão de tempo. Em outros casos a inteligência artificial vem interferindo no próprio processo de criação do ser humano, os sites GPTS, vem substituído o processo epistemológico do conhecimento, destituído da responsabilidade do ser humano, o ato de criar, em outras palavras, estamos nos afastando da nossa própria capacidade cognitiva, se quisermos, não mais precisamos escrever manuscritamente, ler ou até mesmo falar. Espera-se que não um dia, o pensar seja dispensável também.

## **2 Precisamos urgentemente nos reencontrar**

Deus cria criadores, segundo Andrés Torres Queiruga. Se Deus nos cria, permite que criemos e recriemos a humanidade. Aqui está a profunda relação que deve ser observada com muita atenção pelo ser humano, conforme Queiruga: “Deus só se manifesta e torna-se real no “fazer” da criatura” (Queiruga, 1999, p. 127). Nada para Deus é tão importante quanto o ser humano, é a sua sublime obra, imagem e semelhança que carrega em si a sua imanência, em contraste com uma existência materialista ou uma artificialidade da realidade, continua Queiruga: “por assim dizer, “sendo-se” e “atuando-se” a si mesma é a maneira de a criatura ser ação de Deus” (Queiruga, 1999, p. 128).



O religar-se a Deus é uma experiência que deve ser, acima qualquer circunstância ou condição, uma comunhão plural entre a humanidade, que tem de se realizar na sua na continuidade da vida, dentro da “casa comum”, onde Deus criou o espaço perfeito para a humanidade prosperar em liberdade, buscando realizar-se no amor, segundo Queiruga: “Na pessoa humana existe tudo, mas em seu aspecto mais específico, o que a constitui pessoa como tal e pelo que avança tornando-se cada vez mais ela mesma, surge como algo único e irreduzível: a Liberdade” (Queiruga, 1999, p. 195). É por intermédio da liberdade que o ser humano pode viver em plenitude as diferentes realidades que o cercam e principalmente, alcançar o êxtase do conhecimento pela experiência da confraternização humana, no ato de religar-se com Deus.

Ao que tange ao respeito das religiões, espera-se das mesmas, que sejam conexões entre a verdade de Deus e a busca desta verdade pela sua criação, pois as religiões têm de servir, orientar, animar e dar brilho ao verniz mundano, Queiruga escreve sobre a importância da religião como instituição, o seguinte: “Revela-se a religião coisa bem terrena, pois nasce precisamente das necessidades, buscas, esperanças, angústias e ilusões mais enraizadas na realidade humana” (Queiruga, 1999, p. 32). Para melhor se compreender a religião é se experimentar religiosamente, como parte de um processo que se constrói, como parte de um processo que se vive e busca viver Deus, amá-lo pela sua graça que nos é doada, sem troca ou qualquer outro tipo de negócio, pois a relação de Deus com o ser humano é inegociável, ela simplesmente existe, de acordo com o escritor: “ O olho com que vejo a Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são um mesmo olho, um só ver, um só conhecer e um só amar” (Queiruga, 1999, p. 54).

Oremos a Deus, para que nós possamos nos encontrar em seu mistério de paz e a esperança deixada pelo seu filho Jesus Cristo, que mesmo na loucura da cruz, não se enganou da fé. Oremos a Deus, porém com muita cautela, não precisamos pedir o que nós somos capazes de criar. Assim, Queiruga esclarece: “O espírito socorre a nossa fraqueza, pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis.” (Queiruga, 1999, pág.302). O Espírito da verdade, que intercede pela humanidade em seu mais íntimo sofrimento e em sua mais bela empatia enraizada pelo amor.

## **Conclusão**

Como pensarmos na integridade de sermos humanos em um mundo onde estamos nos afastando de nós mesmos? A primeira resposta que podemos sugerir, mediante a este

desafio é: a educação ou a reeducação, em específico, a relação entre o ser humano e o acesso a toda tecnologia que o serve. Enalteçamos a importância da tecnologia, usada claro, com moderação, e para isto precisa-se educar ou reeducar. Como vimos no desenvolvimento da nossa pesquisa, o uso desenfreado da rede mundial de informação pode causar danos à saúde física e mental. Temos que retomar as “rédeas da vida”, pois estamos diante de um possível colapso social, na medida em que estamos sendo substituídos pela máquina tecnológica.

Temos que ter consciência sobre o que é virtual e o que é real, temos que ter consciência de nossas responsabilidades diante das realidades do mundo, questão que envolve repensar dentro do campo da bioética personalista, o princípio da vida com relação a integridade do ser humano à ser mais humano. Temos que pensar em nossas necessidades e a partir delas buscamos soluções, podendo recorrer sim a inteligência artificial, mas a mesma não pode ser intransponível ao que é da natureza do ser humano. A responsabilidade do ser humano não pode ser transferível, assim como os pais conhecem seus filhos, temos que reconhecer no outro as nossas tristezas e alegrias, isto é uma característica da essência humana e não de um *smartphone*.

Para Andrés Torres Queiruga, o religar-se com Deus é o religar-se com nós mesmos, recuperar a criação é buscar o equilíbrio daquilo que já nos foi dado de graça, que é a vida. Se Deus nos criou para que déssemos repercussão a sua obra, somos nós, seres humanos e não uma artificialidade, incapaz de reconhecer, identificar e resolver os nossos problemas da nossa natureza humana, dotada da capacidade de sentir amor.

## Referências

BELLO, Angela Ales. **O sentido do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2018.

COELHO, Cido. **2,6 bilhões de pessoas não estão conectadas à internet, diz ONU**. Disponível em: <https://sbtnews.sbt.com.br/noticia/tecnologia/2-6-bilhoes-de-pessoas-nao-estao-conectadas-a-internet>. Acesso em: 05 ago. 2024.

LA NATION. **Elon Musk vai 'contratar' robôs humanoides para trabalhar na fábrica da Tesla; entenda**. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2024/07/27/elon-musk-vai-contratar-robos-humanoides-para-trabalhar-na-fabrica-da-tesla-entenda.ghtml>. Acesso em: 05 ago. 2024.

MONITCHELE, Marília. **Estudos revelam o assustador impacto da tecnologia nas relações sociais**. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/comportamento/estudos-revelam-a-dimensao-do-isolamento-social-estimulado-pela-tecnologia>. Acesso em: 5 ago. 2024.

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

SGRECCIA, E. **Manual de bioética I**: fundamentos e ética biomédica. 2. ed. São Paulo: Loyola; 2002.

## AS CINCO FASES DO SOFRIMENTO HUMANO EM JESUS

*Michel Procópio Miranda<sup>427</sup>*

**Resumo:** Essa pesquisa visa explorar as cinco fases do sofrimento humano delineadas por Elisabeth Kübler-Ross em sua obra “Sobre a Morte e o Morrer”, aplicando-as à narrativa bíblica registrada por Mateus (26.36-46). Nessa perícopie, o sofrimento de Jesus Cristo, momentos antes de sua prisão no Getsêmani e a consciência de sua morte iminente, revelam que mesmo sendo o Cristo, naquele momento é apresentada a sua total humanidade.

**Objetivos:** O estudo teve como objetivos identificar e analisar essas cinco fases do sofrimento humano na experiência de Jesus. Demonstrar como a narrativa bíblica de Mateus (26.36-46) se alinha com o modelo de Kübler-Ross. Oferecer uma compreensão do sofrimento de Jesus Cristo e sua relevância para a experiência humana contemporânea.

**Método:** Foi utilizado o método dedutivo e a metodologia é a qualitativa aplicada com análise de conteúdo. A técnica utilizada é a pesquisa bibliográfica. A pesquisa correlacionou a exegese da perícopie de Mateus (26.36-46) com as fases do sofrimento humano descritas por Kübler-Ross: negação e isolamento, raiva, negociação, depressão e aceitação.

**Resultados:** Durante a pesquisa as semelhanças com as cinco fases do sofrimento humano ficam muito evidentes, na fase de negação e isolamento, Jesus se retira com seus discípulos para orar em um local isolado, isso reflete a característica humana em se afastar da realidade dolorosa. Em seguida, na fase de raiva, Jesus expressa frustração ao encontrar seus discípulos por três vezes dormindo, demonstrando decepção com a falta de apoio. A fase de negociação é evidenciada quando Jesus ora pedindo ao Pai que afaste dele o cálice do sofrimento, mas se submete à vontade divina. Na fase de depressão, Jesus sente que na sua alma há uma tristeza mortal, refletindo um profundo abatimento com a proximidade da morte. Finalmente, na fase de aceitação, Jesus aceita seu destino e está pronto para enfrentar sua traição e crucificação. A análise revelou que a experiência de Jesus no Getsêmani não se limita ao sofrimento físico, mas também ao emocional e ao espiritual, demonstrando sua profunda identificação com a condição humana.

**Considerações Finais:** Uma das características próprias do evangelho segundo Mateus é apresentar Jesus na plenitude de sua humanidade. O seu relato mostra que Jesus passou pelas mesmas fases de sofrimento que qualquer pessoa enfrenta em situações de extrema dor e principalmente diante da morte. Sua experiência no Getsêmani serve como uma fonte de conforto e esperança a todos os seres humanos, demonstrando que o sofrimento e a dor podem ser enfrentados com a prática da fé e coragem. Outrossim, o relato da encarnação de Jesus, descrita na carta aos Filipenses (2.6–8), exemplifica sua identificação com toda a humanidade ao oferecer sua perspectiva ao olhar com empatia ao sofrimento humano. Por fim, conclui-se que a mensagem do evangelho é não apenas uma história de redenção, mas também uma profunda fonte de conforto e esperança para todos que enfrentam sofrimentos e perdas.

---

<sup>427</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR na área de teologia e sociedade; Especialista em Teologia Pentecostal pela Faculdade Cristã de Curitiba — FCC; Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2023). Bolsista CAPES. E-mail: michel.procopio@pucpr.edu.br

**Palavras-chave:** sofrimento; humanidade; Jesus; fé; morte.

## **INTRODUÇÃO**

A temática do sofrimento humano, é um tema recorrente e relevante em diversas áreas do conhecimento, incluindo a teologia, a psicologia e a filosofia. Quando analisado através das lentes da teologia cristã, revela-se como uma área profundamente enriquecida pela hermenêutica bíblica que serve como um exemplo paradigmático da experiência humana diante da dor e da adversidade. O sofrimento de Jesus, especialmente no episódio do Getsêmani, oferece uma oportunidade única de aplicação de princípios hermenêuticos que podem iluminar o significado do texto e a relevância da narrativa para a experiência humana contemporânea. Este artigo explora as cinco fases do sofrimento humano descritas por Elisabeth Kübler-Ross, aplicando uma análise hermenêutica aos textos bíblicos de Mateus 26.36–46.

## **1 AS CINCO FAZES DO SOFRIMENTO HUMANO**

O estudo sobre o sofrimento humano e os cuidados paliativos evoluiu significativamente ao longo dos anos. Na década de 60, nos Estados Unidos, a psiquiatra Kübler-Ross identificou a necessidade de atuação em favor dos pacientes com doenças em fase terminal. Ela tem sua observação sobre os enfermos desesperançados pela “medicina convencional” e desenvolve grupos com os esses pacientes a fim de auxiliá-los em seus últimos dias de vida e com isso ter melhor compreensão sobre o sentido da vida. A processo, notou algo em comum entre os pacientes participantes e delimitou as cinco etapas do sofrimento humano diante da morte (D’Assumpção, 2011, p. 115).

O seminário “Sobre a Morte e o Morrer” inicia-se com o convite feito por quatro estudantes do Seminário Teológico de Chicago. Eles trabalhavam em uma pesquisa sobre “as crises da vida humana” nessa, ambos concordavam que a maior delas era a morte. Todavia, como não é possível a coleta de dados de quem já se foi e ainda mais os comprovar, chega-se a conclusão que a melhor forma de compreender a morte seria entrevistar os pacientes com doenças em fase terminal e observando as diversas reações e seus comportamentos (Kübler-Ross, 2017, p. 26).

Com o passar do tempo, Elisabeth percebeu algo em comum em todos os seus entrevistados e com isso foi possível delimitar as cinco etapas do sofrimento humano, ou cinco estágios da morte. São elas: negação e isolamento, raiva, barganha, depressão e aceitação.

Independente das circunstâncias em que o paciente com doenças terminais recebe a notícia de sua possibilidade de morte, seja ela no início, escondida por algum tempo ou descoberta por conta própria, a primeira atitude é a negação e isolamento.

## **NEGAÇÃO**

A negação funciona como um mecanismo de defesa temporário, oferecendo ao paciente um intervalo necessário para processar a situação que enfrenta. Esse processo de negação é uma resposta de autoproteção do indivíduo aliviando do choque e da ansiedade imediata. É crucial que a negação seja abordada com sensibilidade, encorajando uma transição gradual para a aceitação da realidade da doença.

É raro que a negação seja levada até os últimos momentos da vida. Kübler-Ross menciona que apenas três pacientes com os quais teve contato relutaram em aceitar a doença até o fim. Duas delas mencionavam a morte como uma consequência inevitável para todos, depositando a esperança de que a vida acabasse enquanto dormia e não causasse sofrimento. A terceira paciente, devido à sua fé, recusou o tratamento, tendo se submetido à cirurgia apenas como “a retirada de um mal” para que pudesse se recuperar logo. Após a cirurgia, ele recusou-se a discutir o assunto, continuando a negar. Debilitada, pereceu meia hora após assumir que não suportava mais (Kübler-Ross, 2017, p. 46).

## **RAIVA**

Quando as possibilidades de manter a negação finalizam-se passa ao segundo momento conhecido como raiva. Nele, inicia o processo de aceitação da doença, mas, por outro lado, segundo Kübler-Ross (2017, p. 56) ele é seguido de “sentimentos de raiva, de revolta, de inveja e de ressentimento” no qual um culpado para o ocorrido deve ser encontrado. Essas revoltas acabam afastando quem está próximo, principalmente os familiares se sentem incapazes e humilhados diante de situações constrangedoras que os impedem de visitá-lo, com efeito, mágoas e a raiva aumentam gradativamente.

Ademais o paciente nessas condições de raiva acaba por ficar sem muitas opções de distração ou passatempo. Tudo que possa ver, ler ou fazer em suas condições limitadas trazem mais revoltas, pois tudo lhe traz lembranças ou comparações com o tempo presente. Somente através do respeito, compreensão e disposição de tempo para ouvi-lo é que trará um pouco de calma sem explosões temperamentais (Kübler-Ross, 2017, p. 57).

### 1.3 Barganha

D'Assumpção (2011, p. 119) diz que, após a tentativa inicial e frustrada de negar e protestar, a pessoa com doença mortal procura uma forma de solucionar o seu problema à base da negociação. Por ser feita em situação de pressão e medo, serão provavelmente esquecidas, ou, dependendo da gravidade da enfermidade, não haverá tempo para pôr em prática o prometido:

a presente fase pode ser muito rápida, mas também muito útil. Comparando a pessoa enferma a uma criança, vemos que ao querer algo da sua mãe ou pai e ao ouvir uma resposta negativa, automaticamente vai espernear, bater a porta do quarto e quando refletir um pouco mudará seu comportamento. Ao invés de gritos e xingamentos, “podem se oferecer para executar algum trabalho em casa que, em circunstâncias normais, jamais conseguiríamos que fizessem”. Surge então uma proposta mais atraente aos ouvidos (Kübler-Ross, 2017, p. 87).

De igual forma, a pessoa enferma passa a negociar principalmente com Deus a possibilidade de acrescentar um pouco de tempo de vida ou quem sabe um dia sem tantas dores:

a barganha, na realidade, é uma tentativa de adiamento; tem de incluir um prêmio oferecido ‘por bom comportamento’, estabelece também uma ‘meta’ autoimposta [...] e inclui uma promessa implícita de que o paciente não pedirá outro adiamento, caso o primeiro seja concedido (Kübler-Ross, 2017, p. 89).

Infelizmente, diante de tantas barganhas relatadas e presenciadas no seminário realizado por Kübler-Ross, nenhuma promessa realizada pelos pacientes entrevistados foi cumprida, mesmo quando tiveram suas necessidades atendidas.

### 1.4 Depressão

Para Kübler-Ross (2017, p. 91–92), existe também um lado da depressão que não pode ser ignorado: “é aflição inicial a que o paciente em fase terminal é obrigado a se submeter para se preparar para quando tiver de deixar este mundo”. Assim, a autora classifica a depressão em dois tipos: 1) “depressão reativa” exemplificado pelas preocupações exteriores como custos do tratamento, quem cuidará das crianças, os ricos de perder o emprego, falta de apoio familiar e tantos outros; 2) “depressão preparatória” onde o paciente centraliza em si a sua vida ou o fim dela. Ambos os casos devem ser tratados de forma diferente (Kübler-Ross, 2017, p. 91–92).

## **1.5 Aceitação**

Indubitavelmente a aceitação não é uma fase de alegria, ela é semelhante à última saída, onde a luta cessa a dor parece diminuir demonstrando a chegada do momento da partida. Nessa ocasião os familiares são os que mais precisarão de ajuda e acompanhamento, pois com a aceitação os interesses do paciente pelas coisas externas irão diminuir. Normalmente as visitas serão mais curtas e poucas palavras são proferidas. Esse é um momento em que o simples fato de estar ao lado já fala por si, encerrando assim “as comunicações mais significativas” esperando somente o momento do “fechar dos olhos para sempre” (Kübler-Ross, 2017, p. 118).

### *1.5.1 Esperança*

Independente de qual seja sua atuação, de certa forma a esperança é auxiliadora, principalmente nos momentos de maior dificuldade. Kübler-Ross, (2017, p. 144) diz que os médicos de igual forma acabam por nutri-la “fazemos nossa a esperança deles de que aconteça algo inesperado que possibilite uma recuperação, e vivam mais do que o previsto” mesmo sabendo da situação real de seu paciente. Um sinal claro de que a morte do paciente está próxima e a falta de esperança.

A esperança é representada por duas características problemáticas. Uma relacionada à “substituição da esperança pela desesperança” tanto da equipe médica quanto dos familiares que a abandonaram, sendo que o paciente ainda necessitava dela. A outra gerada através do não aceite do estágio terminal do paciente. Por isso, a esperança deve ser nutrida por aqueles que acompanham o(a) enfermo(a), incentivando-o sempre a permanecer no tratamento, fazendo da aceitação o combustível para continuar vivendo serenamente um dia após o outro Kübler-Ross, 2017, p. 145–147).

## **2 As cinco Fases do sofrimento em Jesus**

A interpretação da fase da negação e o isolamento, pode ser um reflexo da condição humana diante da inevitabilidade do sofrimento que ante vinha sua morte. Quando Jesus se retira para orar no Getsêmani (Mateus 26.36) diante do medo e da angústia demonstra claramente a necessidade humana de buscar refúgio na comunhão com Deus. Jesus em seu ato de isolar-se dos discípulos sai para orar sozinho apontando para uma dimensão profunda da sua espiritualidade, que arremete a intimidade com o Pai. Isso pode ser essencial para enfrentar as realidades dolorosas.



Essa perícopé ainda revela a importância da oração como um meio de enfrentar o sofrimento por meio da espiritualmente. Outrossim, a retirada em isolamento de Jesus também pode ser vista como um ato de preparatório, onde ele, consciente do que está por vir, ou seja, a sua morte, busca fortaleza espiritual. A mensagem presente aqui é que, diante da dor, do sofrimento, da iminência da morte, o isolamento em oração não é fuga, mas um tempo de fortalecimento.

Ao abordar sobre a raiva nos leva a considerar a resposta emocional de Jesus ao encontrar por três vezes os seus discípulos dormindo (Mateus 26.40,43,45). Esse momento desencadeia-se numa expressão de frustração humana diante da solidão gerada pela falta de compreensão por parte dos discípulos. A raiva sentida por Jesus, no entanto, não é direcionada de maneira agressiva ou destrutiva, mas apresenta um chamado ao despertar espiritual por meio daqueles que estão a sua volta. Assim a análise sugere que o texto não apenas descreve a raiva de Jesus, mas também serve como crítica à apatia espiritual dos discípulos. Há uma advertência contra a negligência espiritual e uma demonstração da humanidade de Jesus, que sente e expressa frustração diante da falta de vigilância dos seus companheiros.

A fase da negociação aparece por duas vezes, sendo vista na oração de Jesus ao pedir que o cálice fosse afastado. A expressão “se for possível” e, “se não for possível” (Mateus 26.39,42) destaca a luta interna que todo ser humano enfrenta entre o desejo de evitar a dor representando a tensão entre a natureza humana e a e a submissão à vontade divina, ou seja, aceitação da soberania de Deus. O plenamente humano Jesus, expressa o seu desejo de escapar do sofrimento, mas também demonstra uma submissão total ao plano de Deus.

A hermenêutica aqui revela a profundidade da humanidade de Jesus, que, mesmo sendo Deus, experimenta a ansiedade e o desejo de negociar ou barganhar em meio a sua situação. Entretanto, a resposta final de Jesus está em submeter-se à vontade do Pai. Esse é um modelo de obediência e confiança total em Deus. Estes versículos deixam-nos o ensinamento da necessidade de submeter todos os desejos e medos à vontade de Deus, ao reconhecer que, em última instância, a vontade divina sempre prevalece.

A depressão ou interiorização, aqui representada pela tristeza profunda de Jesus, “A minha alma está profundamente triste, numa tristeza mortal” (Mateus 26.37–38), oferece uma rica oportunidade ao revelar a profundidade emocional da experiência humana diante do sofrimento. A “tristeza mortal” que Jesus sente reflete a imensa carga emocional e espiritual

que ele carregava. Isso não está somente relacionado a saber que sua morte se aproximava, tem a ver com como iria morrer por meio da crucificação e potencializado pelo peso dos pecados de toda humanidade.

Certo que esta passagem bíblica sublinha a legitimidade da tristeza e da angústia na experiência espiritual. Se Jesus que, embora sendo o Filho de Deus, não está isento da depressão emocional, quanto mais as relés mortais dessa terra. O que se destaca é sua plena identificação com a humanidade. Este aspecto do texto bíblico traz conforto àqueles que enfrentam depressão, afirmando que sentir tristeza profunda não é um sinal de falta de fé como muitos pensão e propagam por aí, mas uma parte da experiência humana. O convite feito por Jesus para que seus discípulos vigiassem com ele ainda sugere a necessidade da vivência em comunidade no qual é suporte espiritual nos momentos de dor.

Finalmente, a aceitação, como expressa “Levantem-se e vamos! Aí vem aquele que me trai!” (Mateus 26.46), Jesus se prepara para enfrentamento da traição que tem seu ápice, com a culminação de uma jornada de fé e obediência. A aceitação de Jesus não é uma derrota ou resignação passiva, mas uma afirmação ativa de sua missão redentora. Por fim, tal atitude conduz a uma compreensão da aceitação como uma fase de maturidade espiritual, nela, se reconhece e abraça o propósito de Deus, mesmo que envolva sofrimento e dor.

A confiança que Jesus possuía na providência divina o fez cumprir até as últimas consequências com o seu propósito que Deus lhe havia proposto. Este exemplo é um poderoso chamado para que todos os seres humanos também aceitem os acontecimentos em suas vidas, mesmo em face da adversidade. A narrativa experiencial do Getsêmani não apenas relata os eventos da paixão de Cristo. Apresenta uma ferramenta pedagógica e espiritual para os seus leitores, revelando que cada fase do sofrimento de Jesus oferece ensinamentos profundos sobre como a humanidade pode lidar com suas próprias experiências de dor, perda e sofrimento.

Por fim, em Filipenses 2.6–8, resume o processo de auto humilhação de Jesus que se autoesvazia de si. Isso pode ser interpretado hermeneuticamente como uma chave para entender o significado de sua obediência e sofrimento. Sua escolha de esvaziar-se e assumir a forma de servo é um exemplo de como a verdadeira aceitação da vontade de Deus envolve não apenas a submissão, mas uma reorientação completa de vida, onde a busca pela glória pessoal é abandonada em favor do serviço e da obediência a Deus. Isso destaca o paradoxo do poder através da fraqueza e da vida através da morte. A aceitação do sofrimento como

parte do plano divino torna-se, assim, não apenas um dever, mas uma participação no mistério da redenção.

### **Conclusão**

As cinco fases do sofrimento humano na narrativa da paixão de Cristo não apenas aprofunda nossa compreensão do texto bíblico, mas também oferece percepções práticas e espirituais para a vida. Jesus, ao vivenciar e superar cada uma dessas fases, não só nos mostra o caminho da obediência e da fé, mas também valida nossas experiências de dor e sofrimento, convidando-nos a segui-lo no caminho da cruz. O sofrimento de Jesus nos ensina que, embora seja uma realidade inevitável, ele pode ser transformado em um caminho de redenção e esperança, quando vivido em comunhão com Deus e em obediência à sua vontade.

### **REFERÊNCIAS:**

BÍBLIA. **Nova Versão Internacional**. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica Internacional, 2001.

D'ASSUMPCÃO, Evaldo Alves. **Sobre O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis, RJ: VOZES, 2011.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**: O que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes. São Paulo, SP: WWF Martins Fontes, 2017.

SILVA, Esequias Soares (org.). **Declaração de Fé**: Jesus Salva, Cura, Batiza no Espírito Santo e em breve Voltará. Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

## PLURALISMO E CUIDADO INTEGRAL DO ADICTO

*Priscilla Tatiane Oliveira Vale de Souza*<sup>428</sup>

**Resumo:** Este tema busca pesquisar acerca do pluralismo no contexto religioso e de como este conhecimento pode contribuir com o cuidado integral do adicto. Na visão de Cláudio Ribeiro o Pluralismo busca a possibilidade de se considerar o outro em sua visão de mundo, suas particularidades e essência. O discurso em que cada parte seja capaz de reconhecer um terceiro incluído, para além da própria experiência, como um ato de humildade intelectual para se perceber distintas ou várias realidades. Essa postura concede ferramentas no acolhimento ao adicto de maneira integral. O acolhimento integral é aquele que acolhe o ser em sua saúde física, psíquica, social e espiritual. Adicto é o nome dado aquele que se torna escravo ou dependente. Seja dependência de álcool e outras drogas, dentre outros tipos de dependência. Conclui-se para que o acolhimento ao outro aconteça é necessário a suspensão do juízo de valor e de se acreditar possuir a verdade incondicional.

**Palavras-chave:** pluralismo; cuidado integral; adicto,

### INTRODUÇÃO

O Pluralismo busca analisar as diferenças que perpassam a diversidade e a heterogeneidade da sociedade, diz respeito a uma consciência de que não nos cabe a verdade absoluta acerca de questões universais. Contudo a busca de sentido é tão necessária quanto vital àqueles que respiram e é um dos motores que movem ações e reações humanas.

Panasiewicz (2023) entende que o pluralismo é a consciência da realidade plural e possibilita a atitude de encontro, com base em Panikkar (2018) que acredita que a humildade intelectual permite abertura ao outro e sua essência, uma vez que as interações abrem a possibilidade de se encontrar aquilo que todos buscamos.

Para Velasco (2001) no contexto de pluralismo religioso em que vivemos não nos é possível negar que, mesmo causando um ‘mal-estar religioso’, o contexto plural atual são manifestações de um Deus que quer se tornar conhecido. E essa situação tanto pode ocultá-lo, como também pode na medida em que for assumida e interpretada, tornar-se um lugar de escuta e de resposta

---

<sup>428</sup> Doutoranda PUC Minas Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião – Capes – priscillatsouza20@gmail.com

## **CUIDADO INTEGRAL**

A visão de que não possuímos a pedra filosofal, a verdade absoluta pode auxiliar os profissionais da saúde no acolhimento integral. O cuidado integral do ser humano diz respeito a uma ampliação na maneira de se perceber e de perceber o outro. A visão de que somos vários, multifacetados e habitados por múltiplas dimensões segundo Souza (2013, pg 219):

O ser humano é um ser multifacetado, habitado por muitas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual. Ou seja, a humanidade caracteriza-se por sua complexidade, no sentido de que se faz na tessitura de muitas e diversas dimensões integradas – ou buscando integração indefinidamente, sempre por se realizar ou se fazer.

Uma vez que somos habitados por múltiplas dimensões afirma-se que a atenção e o cuidado, principalmente para os profissionais da saúde também se apresente de maneira integral. Como é o caso do cuidado com o adicto, pessoa que faz uso de substância química de maneira abusiva. Sendo drogas lícitas ou ilícitas. A dependência química é uma doença.

## **DEPENDÊNCIA QUÍMICA**

O dependente químico é reconhecido pelo grupo de Narcóticos Anônimos como adicto, que significa “escravo”. A adicção propicia que os dependentes cometam diversas insanidades contra si e contra terceiros. As consequências do uso abusivo e compulsivo de álcool e outras drogas provoca destruição na saúde física, mental, social e espiritual.

A Dependência Química se constitui um problema complexo de saúde pública. Uma vez que, existem vários perfis de dependentes químicos. Ela é considerada um transtorno para a saúde.

O DSM-5 (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, 5ª edição) é o manual utilizado por profissionais da saúde mental para diagnosticar transtornos mentais. O transtorno de dependência química é incluído no DSM-5 como uma condição que pode ser diagnosticada com base em critérios específicos. Esta condição é caracterizada por um padrão de comportamento compulsivo relacionado ao uso de substâncias psicoativas, mesmo quando isso causa problemas significativos na vida do indivíduo. A dependência química pode incluir o uso excessivo de álcool ou drogas ilegais, ou o uso inadequado de medicamentos prescritos.

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

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

Existem duas formas principais em que a dependência se apresenta: a física e a psicológica:

► a dependência física caracteriza-se pela presença de sintomas e sinais físicos que aparecem quando o indivíduo para de tomar a droga ou diminui bruscamente o seu uso: é a síndrome de abstinência. Os sinais e sintomas de abstinência dependem do tipo de substância utilizada e aparecem algumas horas ou dias depois que ela foi consumida pela última vez;

► a dependência psicológica corresponde a um estado de mal-estar e desconforto que surge quando o dependente interrompe o uso de uma droga. Os sintomas mais comuns são ansiedade, sensação de vazio, dificuldade de concentração, mas que podem variar de pessoa para pessoa.

Segundo prescreve o parágrafo único do art. 1.º da Lei n.º 11.343, de 23 de agosto de 2006 (Lei de Drogas) “Para fins desta Lei, consideram-se como drogas as substâncias ou produtos capazes de causar dependência, assim especificados em lei ou relacionados em listas atualizadas periodicamente pelo Poder Executivo da União”.

No Brasil, são consideradas drogas todos os produtos e substâncias listados na Portaria n.º SVS/MS 344/98 (Brasil, 2006).

A OMS (1981) define droga como qualquer entidade química ou mistura de entidades que alteram a função biológica e possivelmente a sua estrutura. Em outras palavras, seria qualquer substância capaz de modificar a função de organismos vivos, resultando em mudanças fisiológicas ou de comportamento. Droga é toda e qualquer substância, natural ou sintética que introduzida no organismo modifica suas funções. As drogas podem ser naturais quando obtidas através de determinadas plantas, de animais e de alguns minerais. Como exemplo se tem a cafeína (do café), a nicotina (presente no tabaco), o ópio (na papoula) e o

THC tetrahidrocanabiol (da cannabis). As drogas sintéticas são fabricadas em laboratório, exigindo para isso técnicas especiais (OMS, 1981).

A dependência química é uma doença crônica, progressiva e de fins fatais. (OMS, 1981)

Doença porque há sugestiva relação genética, responde a tratamento médico e ninguém deseja ser dependente químico. Progressiva porque começa com o uso experimental, recreativo ou ocasional, uso nocivo ou abusivo e por fim, dependência.

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

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

As drogas psicotrópicas são substâncias psicoativas que alteram o comportamento, o humor e a cognição, possuindo propriedade reforçadora, sendo, portanto, passíveis de autoadministração (OMS, 1981), conseqüentemente podem levar ao abuso e à dependência. Reforço ou estímulo reforçador é a capacidade que a droga tem de criar e manter hábitos e comportamentos relacionados à droga. Essa característica é considerada fundamental para que a droga seja capaz de induzir dependência.

Esse percentual é maior entre os homens e jovens de 18 a 24 anos.

A dependência química reflete-se como um problema de saúde pública que envolve todos os níveis de escolaridade, classes sociais e faixas etárias em todo o mundo, acompanha prejuízos na saúde, vida profissional, financeira, no

relacionamento com amigos e família e contribui para a violência. Danos associados à dependência química não estão restritos apenas ao usuário que faz o uso abusivo, mas também causa efeitos negativos sobre a família, amigos, colegas de trabalho e até estranhos. (Miziara, 2022 *apud* Lages, 2018; Bortolon, 2019; Clauss, 2019).

Miziara (2022) pesquisou sobre os fatores envolvidos no desenvolvimento da dependência química e seu nos relacionamentos familiares de dependentes químicos. Notou dentre tantos fatos que existem diversos comportamentos adversos decorrentes da dependência química, que são desde surtos psicóticos, furtos, comportamentos perigosos, até tentativa de suicídio.

De acordo com a Classificação Internacional de doenças - CID 11 (2022) o uso de substâncias aparece no capítulo 6C: BlockL1-6C: Transtorno devido ao uso de substâncias ou comportamentos de dependência. São transtornos mentais e comportamentais que desenvolvem como resultado do uso de substâncias psicoativas predominantemente, incluindo medicamentos ou gratificante repetitivo específico e comportamentos de reforço.

Os Transtorno devido ao uso de substâncias incluem:

- ▶ episódios únicos de uso de substâncias prejudiciais;
- ▶ desordens de uso de substância (uso de substâncias nocivas e dependência);
- ▶ perturbações induzidas por substâncias (intoxicação, abstinência e transtornos mentais);
- ▶ disfunções sexuais e do sono-vigília distúrbios.

Para se ter o diagnóstico da dependência química segundo o DSM-V, são necessários 6 critérios:

1. forte desejo ou senso de compulsão para consumir a substância;
2. dificuldades em controlar o comportamento ao consumir a substância;
3. um estado de abstinência fisiológica quando o uso da substância cessou ou foi reduzido, como evidenciado por: síndrome de abstinência característica para determinada substância ou o uso de uma substância intimamente relacionada, com a intenção de aliviar ou evitar sintomas de abstinência;



4. evidência de tolerância, de tal forma que doses crescentes da substância psicoativa são requeridas para alcançar os mesmos efeitos que se alcançava quando começou a ingerir a substância;
5. abandono progressivo de prazeres ou interesses alternativos em favor do uso da substância psicoativa, aumento da quantidade de tempo necessário para obter ou tomar a substância ou para se recuperar de seus efeitos;
6. persistência no uso da substância, mesmo compreendendo que ela é nociva. (comprometimento do estado de humor - depressão, danos físicos ao organismo, desenvolvimento de complicações cognitivas).

Para Miziara (2022), os apontamentos dos estudos revelam que o tratamento da dependência química requer uma abordagem integrada, com enfoque multidisciplinar, tal como o envolvimento deles e da família nesse cuidado.

O cuidado mais amplificado por equipe multiprofissional em sentido biopsicossocial espiritual necessário no cuidado e atenção a todos os seres humanos.

## CONSIDERAÇÕES

O conhecimento acerca do pluralismo pode capacitar no conhecimento da existência da multiplicidade de si e do outro e enriquecer uma prática de cuidado integral, que leve em consideração a avaliação da saúde física, psíquica, social e espiritual de todos os pacientes inclusive no acolhimento ao adicto.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei Nº 11.343 de 23 de agosto de 2006**. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad e dá outras providencias. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm). Acesso em: 26 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Código Internacional de Doenças**. Capítulo XX.

Disponível em: [tabnet.datasus.gov.br/cgi/sih/mxqid10.htm](http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/sih/mxqid10.htm) Acesso em: 10 set. 2010.

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

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

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

ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, C. F. B. DE. A INTEGRAÇÃO DA DIMENSÃO ESPIRITUAL NO CUIDADO EM SAÚDE FAZ SENTIDO?. *INTERAÇÕES*, v. 18, n. 2, p. e182e01, 13 jul. 2023.

MIZIARA, Diandra Folquito Jorge et al. HISTÓRIA DE FAMILIARES SOBRE O CUIDADO DA PESSOA COM DEPENDÊNCIA QUÍMICA. **Cogitare Enfermagem**, [S.l.], v. 27, ago. 2022. ISSN 2176-9133. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/cogitare/article/view/81050>. Acesso em: 05 jul. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/ce.v27i0.81050>.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo inter-religioso e construção de identidades. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.) **Horizontes Plurais: espiritualidades, pluralidades e diálogos**. São Paulo: Editora Pluralidades, 2023. p. 153-189.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Bibliotecas. Orientações para elaboração de projeto de pesquisa: conforme a NBR:15287/2011 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). 4. ed. reform. e atual. Belo Horizonte: PUC Minas, 2022. Disponível em: [www.pucminas.br/biblioteca](http://www.pucminas.br/biblioteca). Acesso em: 14 jun. 2023.

SOUZA, C. F. B. de. Espiritualidade e bioética. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 123-145, jan./jun. 2013. ISSN 1984-3755 Licenciado sob uma Licença Creative Commons . doi: 10.7213/revistapistispraxis.7677 .

VELASCO, J. Martin. Experiência cristã de Deus. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 16; Sobre o mal estar religioso conferir do mesmo autor: *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2. ed. Madrid, Paulinas, 1993.



**GT 18**

**Comunicação, Teologia e  
Religiosidades**

# GT 18

## **Coordenação:**

Dr.<sup>a</sup>. Aline Amaro da Silva - PUC MINAS/PUCRS

Dr.<sup>a</sup>. Joana T. Puntel - SEPAC/PUCSP

Dr. Marco Túlio de Sousa - UNASP

Dr. Moisés Sbardelotto - PUC MINAS

Dr. Vinicius Borges Gomes - PUC MINAS/ UFSJ

## **Ementa:**

Desde 2022, o FT Comunicação, Teologia e Religiosidades tem se dedicado a estudos que analisam fenômenos na interface entre fé, religião e comunicação, com ênfase nas áreas de Teologia, Ciências da Religião e Comunicação. Com este olhar interdisciplinar, buscamos dar continuidade ao trabalho desenvolvido, transformando-o em GT. O GT Comunicação, Teologia e Religiosidades promovem a reflexão e o aprofundamento de estudos que visam a compreender as transformações nas religiosidades, igrejas e sociedades marcadas pelas mudanças de paradigma comunicacional ao longo da história e especialmente no cenário contemporâneo caracterizado por um processo de mediatização e pela cultura digital. A interação entre mídia e religião, e o diálogo entre fé e cultura trazem questões teológicas, éticas, políticas, econômicas e sociais importantes para o diálogo ecumênico e inter-religioso, entre outras discussões. O presente GT abrange pesquisas teóricas ou empíricas sobre as temáticas: mediações e processos de mediatização da fé em diferentes tempos e culturas; adequação e incorporação de novas formas comunicativas na vivência das religiões e religiosidades; transformações no campo religioso e teológico diante da cultura digital; relações entre comunicação e teologia; questões teológicas emergentes a partir dos processos midiáticos contemporâneos; iniciativas comunicativas nas pastorais; inteligências artificiais e religião; narrativas e discursos religiosos sobre comunicação; mídias religiosas e representações das religiões nas mídias seculares; religiões e cultura pop; liturgia, ritualidades e comunicação; cinema e fé; jornalismo, publicidade e religião.

## COMUNICAÇÃO SOCIAL NA IGREJA: DESAFIOS PASTORAIS NUM MUNDO BIPOLAR PERMEADO PELA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*Prof. Dra. Ana Beatriz Dias Pinto<sup>429</sup>*

**Resumo:** Ao longo de sua trajetória histórica, a Igreja Católica tem considerado a Comunicação Social como uma área de grande importância para fazer valer seus propósitos de evangelização e superar desafios pastorais aos quais tem se deparado, especialmente a partir do Concílio Vaticano II – numa tentativa de abertura e de diálogo com o mundo moderno. No campo da comunicação, o evento conciliar destaca-se pelo documento *Inter Mirifica*, que reconhece o direito e o dever da Igreja em utilizar-se dos meios de comunicação para otimizar sua missão evangelizadora e cria o Dia Mundial da Comunicação, que anualmente tem uma mensagem publicada pelo papa, desde 1967, para retratar as relações dos meios de comunicação com a Igreja e a sociedade. Documentos posteriores, como a instrução pastoral *Communio et Progressio*, dão maior robustez a este trabalho comunicacional, enfatizando a importância da formação de comunicadores. Desse modo, quando analisados os discursos e documentos da Igreja que tratam do tema da comunicação, é possível constatar um progresso significativo no modo como esta área tem sido pensada e refletida pelo Magistério, visando não só estreitar o diálogo entre fé e cultura, mas também lançar-se nas complexas redes de informação para salvaguardar sua imagem institucional e pastoral. É certo que os meios de comunicação são um grande instrumento para a divulgação de ideologias diversas, mas para a efetividade do anúncio e vivência da fé cristã, a eclesiologia contemporânea tem demonstrado a necessidade de melhor discutir a interconexão existente entre os campos da Teologia e da Comunicação, ampliando seu potencial educativo e pastoral frente ao avanço das tecnologias. Contudo, o modo pelo qual o catolicismo trilhou processos dialógicos muitas vezes se deu por meio da construção de narrativas permeadas de dualismo e forte discurso bipolar: ainda que expresse que a comunicação pode pender tanto para o bem quanto para o mal, mesmo no ápice do século XXI, a Igreja apresenta dificuldades em se adaptar às novas tecnologias comunicacionais do mundo contemporâneo, especialmente diante do impacto da inteligência artificial.

**Palavras-chave:** comunicação; evangelização; pastoral; inteligência artificial.

### 1 OS DESAFIOS DE UM MUNDO BIPOLAR PÓS-VATICANO II

Na trajetória da Igreja ao longo dos séculos, ela tem procurado dar respostas com soluções criativas e fundamentadas em suas bases para que suas esferas não sejam afetadas, de maneira contundente, por ameaças externas, mesmo que, por diversas ocasiões, tenha

---

<sup>429</sup>Doutora, Mestre e Bacharel em Teologia. Bacharel em Jornalismo. Docente na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), no Studium Theologicum Claretiano de Curitiba e na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: [anabeatriz@gmail.com](mailto:anabeatriz@gmail.com).

sofrido interferências significativas, como, por exemplo, a perseguição e martírio sofridos pelos primeiros cristãos, a expansão do arianismo, a relação, por vezes, desgastante e de simbiose com o poder e os Estados. Também agiu com urgência para que fosse realizada a Contrarreforma como resposta à expansão protestante no século XVI. Para os dias mais atuais, a necessidade de reposicionar-se no mundo em face à modernidade – situação esta, em especial, que culminou na convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965) pelo papa João XXIII (1958-1963) e é encerrado por Paulo VI (1963-1978).

A comunicação, apesar de suas complexidades e oportunidades, está inserida num tecido de inter-relações e condicionamentos que ela mesma estabelece e forma, à medida que os seres humanos ampliam suas relações dialógicas. Por isso, sua importância tem sido cada vez mais discutida por instituições de ensino, empresas, instituições religiosas e Governos, que experimentam diariamente o impacto de sua influência num mundo que podemos chamar de *bipolar* – terminologia emprestada propositalmente do campo da Psicologia, para aqui, demonstrar as oscilações de “humor” em discursos eclesiais quanto à influência do uso dos meios de comunicação.

Dalgarrondo (2000) indica que o *comportamento bipolar* envolve oscilações extremas entre diferentes estados emocionais. Este conceito pode ser emprestado para entender o discurso *bipolar* da Igreja em relação aos meios de comunicação. Traçando um paralelo com o discurso eclesial, buscamos analisar os documentos a partir do Vaticano II que versam sobre o tema. Identificamos que meios de comunicação são frequentemente vistos de duas formas contrastantes: de um lado, são considerados maravilhosos, surpreendentes, educativos, informativos, acessíveis, inovadores e interativos, refletindo uma visão otimista e positiva; já por outro lado, também são vistos como nocivos, perigosos, manipuladores, sensacionalistas, superficiais e contraditórios, destacando os potenciais riscos e impactos negativos.

Essa dualidade na percepção eclesial dos meios de comunicação demonstra uma oscilação semelhante à observada no transtorno bipolar, onde o humor pode variar entre extremos de euforia e depressão. Da mesma forma, o discurso da Igreja oscila entre reconhecer o grande potencial dos meios de comunicação para divulgar o bem, o Evangelho, a Verdade e a Unidade entre os povos, raças e culturas, quando também apresenta preocupação de que possam gerar, em questão de segundos, a intolerância, o desrespeito, o ódio e a destruição.

Nesse sentido, a comunicação social, vista pelo clero como um instrumento poderoso, seria capaz tanto de promover a verdade e a unidade quanto de causar divisão e conflito, introduzindo novos paradigmas num mundo que agora assiste aos avanços da inteligência artificial. Contudo, assim como no *transtorno bipolar* há uma alternância entre estados emocionais extremos, o discurso eclesial sobre os meios de comunicação revela não apenas esses extremos, mas reflete uma tensão contínua entre suas potencialidades positivas e negativas da Comunicação.

Destarte, a comunicação é um elemento chave na sociedade, essencial tanto para o ser humano quanto para instituições como a Igreja, que busca salvaguardar a vida humana e oferecer respostas de fé e sentido para seus fiéis (BENTO XVI, 2009). No entanto, para que essa relação seja eficaz, é necessário o uso de instrumentos adequados à mensagem a ser transmitida, especialmente quando se trata da complexidade das informações que envolvem a defesa dos conceitos da Igreja, impactando diretamente a vida das pessoas em todo o mundo.

Por isso, a validação de instrumentos de comunicação institucionais e dialógicos se torna cada vez mais urgente para contribuir com a formação da opinião pública em assuntos teológicos. Esta é a perspectiva deste artigo, que tem como objetivo mostrar a importância de estabelecer uma boa relação com os Meios de Comunicação Social para a continuidade e eficácia da missão evangelizadora da Igreja Católica Apostólica Romana no século XXI. Para tanto, analisaremos os principais documentos do Magistério, especialmente os elaborados após o Concílio Vaticano II, que evidenciam os avanços da instituição no campo da Comunicação Social diante dos desafios da modernidade e a importância da formação de agentes de pastoral.

## **2 DENTRE AS NOVAS MARAVILHAS E AS MENSAGENS ANUAIS**

Desde seus primórdios, a Igreja Católica tem conhecimento de que o cristianismo é uma religião de comunicação, sendo que tanto de forma direta quanto de modo não-verbalizado, sempre esteve preocupada com a maneira de se comunicar a mensagem evangélica deixada por Jesus Cristo à humanidade. Assim, ao longo de sua história, a missão deixada por Ele foi bastante clara quando abordada sob o prisma da comunicação. A expressão "*Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei*" (cf. Mt 28,19-20a) é um apelo à evangelização, que pressupõe comunicação.

É fato que os primeiros comunicadores da fé, à exemplo de Cristo, adaptavam-se ao seu tempo. Do mesmo modo que o Mestre pregava na barca, na sinagoga, nos centros urbanos da época e ia ao encontro do diálogo com as pessoas, exemplos de comunicação na Igreja nascente são vários, como as cartas do apóstolo Paulo, que muito exprimem a realidade histórica ao qual estava inserido e seu esforço em fazer germinar as primeiras comunidades cristãs.

Dando um salto do cristianismo primitivo para o período medieval, entendemos que por mais que tenha existido a preocupação da Igreja na salvaguarda da fé, ao longo de muitos séculos o interesse pela temática da comunicação se deu muitas vezes de forma isolada, onde o clero quase sempre se comunicou de modo unilateral, como por exemplo por meio de decretos variados ou, ainda, pelo uso do latim como língua oficial – cuja parcela de falantes se restringia apenas às suas esferas. Exemplos seriam vários para demonstrar que em muitas circunstâncias a Igreja transmitiu aos fiéis a sensação de serem apenas receptores de informações ou de determinações eclesíásticas – quando todos poderiam ser protagonistas do processo de construção daquilo que é, de fato a Igreja.

O surgimento da *prensa de Gutemberg* e seu uso a partir do século XV deu vida aos primeiros jornais e gazetas e novos modos de se transmitir uma informação, não mais tanto de forma oral, mas também de modo escrito e em idioma local. Isso foi um salto para a popularização dos meios de comunicação. Mais adiante na história, a Revolução Francesa (1789) foi um marco importante para compreendermos a relação da Igreja com os Meios de Comunicação. E, assim, os valores revolucionários de *igualdade, liberdade e fraternidade* influenciaram diretamente a fé cristã, que passou a não mais se adequar como chave de leitura dominante e onipresente da sociedade, cedendo espaço para o avanço das ciências e para o crescimento do racionalismo seguido da oposição e crítica contundente ao mundo religioso – que por sua vez, passou a marginalizar e tratar os meios de comunicação como nocivos ao seu desenvolvimento hierárquico e institucional.

Desse modo, enquanto o conservadorismo eclesíástico procurava utilizar-se da comunicação como forma de legitimação institucional por um lado, a crítica secularista e ateia se apresentava por outro também munindo-se de recursos midiáticos. E desde então, o mundo religioso sob a perspectiva da comunicação se apresenta de forma bipolarizada, enfrentando discussões culminadas de defesas e ataques que ainda hoje pairam sobre temas de cunho teológico que impactam a vida das comunidades e o modo de se fazer pastoral.



Como tentativa de dirimir tal bipolaridade, o Concílio Vaticano II apresentou-se como um novo modo de atuação, lançando o primeiro documento mais robusto sobre comunicação (embora anteriormente houve algumas tentativas, ainda que tímidas de retratar o tema): tratou-se do decreto conciliar *Inter Mirifica* (IM, 1963) – alternativa de posicionamento da Igreja para interagir *dentre as maravilhas* dos novos modelos de comunicação que começavam a emergir a partir dos anos 1960.

Entre as maravilhosas invenções da técnica que, principalmente nos nossos dias, o engenho humano extraiu, com a ajuda de Deus, das coisas criadas, a santa Igreja acolhe e fomenta aquelas que dizem respeito, antes de mais, ao espírito humano e abriram novos caminhos para comunicar facilmente notícias, ideias e ordens. Entre estes meios, salientam-se aqueles que, por sua natureza, podem atingir e mover não só cada um dos homens mas também as multidões e toda a sociedade humana, como a imprensa, o cinema, a rádio, a televisão e outros que, por isso mesmo, podem chamar-se, com toda a razão meios de comunicação social (IM 1).

Entretanto, é um documento que inspira cuidados, pois apresentou para a época – e, obviamente, para os dias de hoje – uma abordagem reducionista do campo da Comunicação Social, encarando-a apenas como modo de transmissão ou difusão de mensagens, desconsiderando a comunicação dialógica que vê como sujeito cada um dos implicados na dinâmica comunicacional e suas potencialidades variadas.

Felizmente, o documento IM possui também seus trunfos: a perspectiva por parte da Igreja de não mais condenar os meios de comunicação. Pela primeira vez, um documento universal da Igreja apresenta a primeira orientação geral da Igreja para o clero e para os leigos sobre o emprego dos meios de comunicação social, falando que ela tinha o direito e também o dever de utilizar-se de seus recursos, formalizando uma posição oficial sobre o tema. E, certamente, a maior assertiva do documento é o que prescreve quanto ao *direito de informação*, expressando ser “intrínseco à sociedade humana o direito à informação sobre aqueles assuntos que interessam aos homens e às mulheres, quer tomados individualmente, quer reunidos em sociedade, conforme as condições de cada um” (IM 5).

Este provavelmente seja o mais importante item presente no documento, pois demonstra que o direito à informação foi visto pela Igreja às portas do Concílio Vaticano II não simplesmente como um mero objeto de interesse comercial, mas como um recurso em prol do bem e da sociedade como um todo, e não apenas ao catolicismo. Isso significa que a

Igreja reconheceu a importância da informação como um direito humano fundamental, essencial para o desenvolvimento integral das pessoas e para a promoção da justiça social. Além disso, o documento acentua que tais meios de comunicação devem atingir a finalidade a que a Igreja se propõe, de modo a transmitir a mensagem do Evangelho a todas as almas, promovendo valores cristãos e construindo uma comunidade global mais justa e solidária. Ao abordar o direito à informação dessa maneira, a Igreja sublinha seu compromisso com a verdade e a transparência, ao mesmo tempo em que destaca a necessidade de utilizar os meios de comunicação de forma ética e responsável:

A Igreja Católica, tendo sido constituída por Cristo Nosso Senhor, a fim de levar a salvação a todos os homens e, por isso, impelida pela necessidade de evangelizar, considera como sua obrigação pregar a mensagem de salvação, também com o recurso dos instrumentos de comunicação social, e ensinar aos homens seu correto uso. Portanto, pertence à Igreja o direito natural de empregar e possuir toda sorte desses instrumentos, enquanto necessários e úteis à educação cristã e a toda a sua obra de salvação das almas [...] (IM 3).

O *Inter Mirifica* deu impulso à criação do *Dia Mundial das Comunicações*, que passou a ser celebrado pela Igreja anualmente, a partir do ano de 1967, e criado para refletir, discutir, rezar e dialogar sobre questões de comunicação (IM 18). Da mesma forma, corroborou para a implementação do *Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais*, setor de trabalho permanente junto ao Vaticano. Anualmente, por ocasião da solenidade, o papa apresenta uma mensagem sobre a influência da comunicação em algum dos campos pastorais, como a família, a política, a economia, dentre outros aspectos, conforme identificamos na tabela a seguir.

TEMAS DO DIA MUNDIAL DAS COMUNICAÇÕES SOCIAIS (1967-2024)				
Ano	Papa	Tema	Contexto de época	Motivo da Escolha
1967	Paulo VI	Os Meios de Comunicação Social	Expansão da mídia de massa	Reconhecer a importância dos meios de comunicação
1968	Paulo VI	A Imprensa	Crescimento dos jornais	Enfatizar o papel da imprensa na formação de opinião pública

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

1969	Paulo VI	O Filme e a Família	Popularização do cinema	Examinar o impacto dos filmes na vida familiar
1970	Paulo VI	A Rádio e a Televisão	Expansão da TV e rádio	Analisar o impacto da TV e rádio na sociedade
1971	Paulo VI	O Filme	Avanços na produção cinematográfica	Promover o uso positivo do cinema
1972	Paulo VI	Os Meios de Comunicação Social no Serviço da Justiça	Mídia como ferramenta de justiça	Destacar o papel da mídia na promoção da justiça
1973	Paulo VI	O Serviço do Homem pelos Meios de Comunicação Social	Mídia como serviço público	Enfatizar o serviço da mídia para a humanidade
1974	Paulo VI	Os Meios de Comunicação Social e o Desenvolvimento Cristão	Educação através da mídia	Promover o desenvolvimento cristão através dos meios de comunicação
1975	Paulo VI	Comunicação Social ao Serviço da Justiça	Mídia e direitos civis	Continuar destacando a importância da justiça na mídia
1976	Paulo VI	Comunicação Social ao Serviço da Verdade	Veracidade nas notícias	Realçar a importância da verdade na comunicação
1977	Paulo VI	Comunicação Social e Desenvolvimento	Mídia como ferramenta de desenvolvimento	Promover o desenvolvimento através da comunicação
1978	Paulo VI	Comunicação Social e Direitos Humanos	Direitos humanos na mídia	Enfatizar os direitos humanos na comunicação
1979	João Paulo II	Comunicação Social e Responsabilidade Pessoal	Responsabilidade dos jornalistas	Realçar a responsabilidade

				pessoal na comunicação
1980	João Paulo II	A Comunicação Social e a Responsabilidade na Verdade	Credibilidade da mídia	Promover a responsabilidade na transmissão da verdade
1981	João Paulo II	A Comunicação Social no Serviço da Família	Papel da mídia na família	Enfatizar a influência da mídia na vida familiar
1982	João Paulo II	Comunicação Social e Solidariedade Humana	Solidariedade global	Promover a solidariedade através da comunicação
1983	João Paulo II	Comunicação Social no Serviço da Paz	Mídia e paz mundial	Destacar o papel da comunicação na promoção da paz
1984	João Paulo II	Comunicação Social e Educação	Educação pela mídia	Realçar a importância educacional dos meios de comunicação
1985	João Paulo II	Comunicação Social e Juventude	Mídia e juventude	Focar na influência da comunicação sobre a juventude
1986	João Paulo II	Comunicação Social e a Promoção dos Povos	Comunicação e desenvolvimento social	Promover o desenvolvimento dos povos através da comunicação
1987	João Paulo II	Comunicação Social e Comunidade Cristã	Fortalecimento da comunidade	Destacar a comunicação na construção da comunidade cristã
1988	João Paulo II	Comunicação Social e Cultura	Mídia e diversidade cultural	Promover a cultura através da comunicação
1989	João Paulo II	Comunicação Social e Direitos Humanos	Comunicação e direitos humanos	Enfatizar os direitos humanos na mídia

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

1990	João Paulo II	Comunicação Social e Responsabilidade	Ética na comunicação	Promover a responsabilidade ética na comunicação
1991	João Paulo II	Comunicação Social e a Família	Comunicação familiar	Realçar a importância da comunicação na vida familiar
1992	João Paulo II	Comunicação Social e a Evangelização	Mídia e evangelização	Promover a evangelização através dos meios de comunicação
1993	João Paulo II	Comunicação Social e Unidade	Unidade na diversidade	Enfatizar a unidade através da comunicação
1994	João Paulo II	Comunicação Social e Participação	Participação social	Promover a participação através da comunicação
1995	João Paulo II	Comunicação Social e a Paz	Mídia como promotora da paz	Destacar o papel da comunicação na promoção da paz
1996	João Paulo II	Comunicação Social e Progresso	Comunicação e progresso social	Promover o progresso social através da comunicação
1997	João Paulo II	Comunicação Social e a Promoção dos Povos	Desenvolvimento social	Enfatizar o desenvolvimento dos povos através da comunicação
1998	João Paulo II	Comunicação Social e Verdade	Veracidade na comunicação	Promover a verdade na comunicação
1999	João Paulo II	Comunicação Social e Diálogo	Diálogo inter-religioso	Promover o diálogo através da comunicação
2000	João Paulo II	Comunicação Social e Educação	Educação pela mídia	Destacar a importância

36º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER 2024

				educacional dos meios de comunicação
2001	João Paulo II	Comunicação Social e Cultura	Diversidade cultural	Promover a cultura através da comunicação
2002	João Paulo II	Comunicação Social e Ética	Ética na comunicação	Promover a ética nos meios de comunicação
2003	João Paulo II	Comunicação Social e a Liberdade de Expressão	Liberdade de expressão	Destacar a liberdade de expressão na comunicação
2004	João Paulo II	Comunicação Social e Família	Mídia e vida familiar	Realçar a importância da comunicação na vida familiar
2005	João Paulo II	Comunicação Social e Paz	Mídia e paz mundial	Destacar o papel da comunicação na promoção da paz
2006	Bento XVI	Comunicação Social e a Verdade	Veracidade na mídia	Promover a verdade na comunicação
2007	Bento XVI	Comunicação Social e a Esperança	Mídia e esperança	Enfatizar a esperança através da comunicação
2008	Bento XVI	Comunicação Social e Direitos Humanos	Comunicação e direitos humanos	Promover os direitos humanos na comunicação
2009	Bento XVI	Comunicação Social e a Formação dos Jovens	Educação da juventude	Realçar a importância da comunicação na formação dos jovens
2010	Bento XVI	Comunicação Social e a Família	Comunicação familiar	Enfatizar o papel da comunicação na vida familiar
2011	Bento XVI	Comunicação Social e a Nova Evangelização	Evangelização digital	Promover a evangelização

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

				através dos novos meios de comunicação
2012	Bento XVI	Comunicação Social e Silêncio	Silêncio e comunicação	Destacar a importância do silêncio na comunicação
2013	Bento XVI	Comunicação Social e Redes Sociais	Ascensão das redes sociais	Enfatizar o papel das redes sociais na comunicação
2014	Francisco	Comunicação Social ao Serviço da Verdade	Verdade na mídia	Promover a verdade através da comunicação
2015	Francisco	Comunicação Social e Família	Comunicação familiar	Realçar a importância da comunicação na vida familiar
2016	Francisco	Comunicação Social e Misericórdia	Comunicação e misericórdia	Promover a misericórdia através da comunicação
2017	Francisco	Comunicação Social e Esperança	Esperança na mídia	Enfatizar a esperança através da comunicação
2018	Francisco	Comunicação Social e Fake News	Combate às fake news	Destacar a importância da veracidade na comunicação
2019	Francisco	Comunicação Social e Rede Social	Influência das redes sociais	Enfatizar o papel das redes sociais na comunicação
2020	Francisco	Comunicação Social e Diálogo	Diálogo intercultural	Promover o diálogo através da comunicação
2021	Francisco	Comunicação Social e o Bem Comum	Comunicação e bem comum	Enfatizar o papel da comunicação no bem comum

2022	Francisco	Comunicação Social e Verdade	Verdade na comunicação	Promover a verdade na comunicação
2023	Francisco	Comunicação Social e Comunicação Humana	Comunicação humana	Realçar a importância da comunicação na vida humana
2024	Francisco	Comunicação Social e Inteligência Artificial	IA na comunicação	Destacar a influência da IA na comunicação

(PINTO, 2024).

Ao longo desses 58 anos, alguns temas foram abordados repetidamente, refletindo a preocupação contínua da Igreja com o impacto da comunicação em certas áreas, em especial quatro delas: família, juventude, verdade e ética e paz e justiça.

A comunicação no contexto da *família* foi o tema mais recorrente, abordado em diversos anos (1979, 1981, 1991, 2004, 2010, 2015), em especial no pontificado de João Paulo II. Isso indica a importância que a Igreja atribui à influência da mídia na estrutura familiar e nos valores familiares.

O segundo tema frequentemente revisitado é *juventude* (1985, 1997, 2009, 2021), destacando a preocupação com a formação dos jovens em um mundo cada vez mais conectado e influenciado pela mídia.

Já os temas *verdade e ética* ficaram em terceiro lugar, tendo sido temas centrais em vários anos (1976, 1998, 2002, 2006, 2022), o que reflete a preocupação da Igreja com a integridade e a veracidade nas práticas comunicacionais.

Por fim, os temas *paz e justiça* foram também abordados, como meio de refletir sobre a importância da comunicação para a promoção da paz e da justiça social (1972, 1983, 1990, 1995, 2005, 2016), sublinhando o papel do bem em detrimento do mal.

A tabela também nos mostra uma clara evolução nos temas conforme as tecnologias de comunicação se desenvolveram. Nos primeiros anos, o foco estava em meios tradicionais como a imprensa, rádio e televisão. Com o tempo, temas como redes sociais (2013, 2019) e inteligência artificial (2024) passaram a ser abordados, refletindo a adaptação da Igreja às novas realidades tecnológicas.



Cada Papa trouxe suas ênfases. Por exemplo, enquanto Paulo VI falou em temas referentes ao desenvolvimento humano, João Paulo II focou na responsabilidade pessoal e na ética na comunicação. Já Bento XVI, introduziu temas sobre a verdade e a esperança na comunicação, enquanto Francisco tem abordado temas mais contemporâneos, como o problema das *fake news* e a ética da inteligência artificial.

Alguns temas apresentam uma dualidade inerente, refletindo a natureza "bipolar" mencionada no discurso eclesial. Por exemplo, enquanto a comunicação é vista como um meio de promover a verdade e a paz, também há uma preocupação constante com seu potencial de causar desinformação e conflito (*fake news*, em 2018, em contraponto à ética na internet em 2002). Aliás, a repetida ênfase na veracidade (1980, 1998, 2022) contrapõe-se ao surgimento de temas como fake news (2018), mostrando a tensão entre o uso benéfico e prejudicial da comunicação, preocupação cada vez mais demonstrada nos documentos.

Temas como esperança (2007, 2017) e misericórdia (2016) são abordados ao lado de preocupações com a desinformação e a manipulação, refletindo a oscilação entre um uso positivo e negativo dos meios de comunicação.

Por fim, podemos também verificar que a crescente preocupação com as tecnologias emergentes, como a inteligência artificial (2024), mostra a dualidade entre as oportunidades que essas tecnologias trazem para a evangelização e os riscos éticos e morais associados a elas.

A análise do conteúdo presente na tabela revela que a Igreja tem consistentemente reconhecido o poder dos meios de comunicação social e a necessidade de abordar suas influências de maneira ética e moral. A repetição de certos temas, a evolução dos tópicos conforme o avanço tecnológico e a dualidade entre o uso positivo e negativo da comunicação destacam a natureza "bipolar" dos desafios enfrentados e seu desejo de se aproximar da sociedade, como forma de um diálogo pastoral e de serviço.

### **3 DOS INSTRUMENTOS PASTORAIS À INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

A partir do *Inter Mirifica* (1963) é considerável apontar que os documentos pós conciliares atribuem aos meios de comunicação a possibilidade de contribuir com a comunhão e o progresso na sociedade. Além das mensagens anuais, temos também documentos mais explicativos e objetivos. Exemplo disso é a Instrução Pastoral *Communio et Progressio* (CP, 1971), que aponta que a comunicação social é o elemento articulador de

qualquer ação eclesial e que é bem menos normativa que o decreto *Inter Mirifica*, apresentando um texto muito mais contextualizado pastoralmente.

Outra forte característica da instrução *CP* é o fato de que busca contextualizar a sociedade contemporânea, levantando questões sobre a presença das tecnologias da comunicação ao redor do mundo: “(...) a Igreja deve saber como reagem nossos contemporâneos, católicos ou não, aos acontecimentos e correntes de pensamento atual” (CP 122). Além disso, este documento eclesial leva em conta a situação psicossocial de quem elabora os projetos de comunicação para a Igreja, entendendo que “todos esses fatores exigem, por parte da pastoral, uma atenta consideração” (CP 162), demonstrando sua preocupação para que os fieis sejam comunicados devidamente, por comunicadores “bem preparados” (CP 162).

Enfim, a *CP* reconhece que a comunicação é um artefato capaz de articular qualquer atividade pastoral da Igreja. E é neste contexto que a Igreja pede que “as universidades e institutos católicos criem e desenvolvam cursos de comunicação social, a fim de que seu modo de relacionar-se com a comunicação seja mais profissional e competente” (CP, 113).

Avançando na História da Igreja, constatamos que entre os anos 1971 e 1989, o Magistério não publicou quaisquer documentos sobre a comunicação - embora tenha publicado mensagens anuais por ocasião do Dia Mundial da Comunicação Social. O curioso é que, justamente neste período, muito se avançou, especialmente em virtude do avanço das tecnologias como o desenvolvimento da televisão a cabo, o surgimento de computadores pessoais, e o início da popularização da internet. Esses avanços tecnológicos trouxeram novas oportunidades e desafios para a comunicação eclesial, exacerbando a natureza bipolar do discurso da Igreja sobre esses meios.

Em 1989, o papa João Paulo II enfim publica o texto *Pornografia e violência nos meios de comunicação*, como uma resposta pastoral aos desafios cada vez mais crescentes no campo da comunicação que afligem a Igreja e a sociedade como um todo. No documento, são tratados, de maneira sistemática e extensa, a pornografia e a violência presentes em todos os meios de comunicação, descrevendo seus efeitos, possíveis causas e perspectivas para salvaguardar a vivência do evangelho entre os povos e solucionar este “mal social”.

Cabe indicar também a acuidade do documento *Redemptoris Missio*, de 1990, que não é especificamente voltado ao tema da comunicação, mas que começa a apontar uma

significativa evolução do pensamento da Igreja sobre sua importância e abrangência, referindo-se aos novos “areópagos” modernos como lugar de evangelização e de missão ao parafrasear o primeiro discurso de Paulo quando sai em missão e encontra-se com os gregos:

O primeiro areópago dos tempos modernos é o mundo das comunicações... Os meios de comunicação social alcançaram tamanha importância que são para muitos o principal instrumento de informação e formação, de guia e inspiração dos comportamentos individuais, familiares e sociais... Talvez se tenha descuidado um pouco este areópago: deu-se preferência a outros instrumentos para o anúncio evangélico e para a formação, enquanto os mass-media foram deixados à iniciativa de particulares ou de pequenos grupos, entrando apenas secundariamente na programação pastoral. O uso dos mass-media, no entanto, não tem somente a finalidade de multiplicar o anúncio do Evangelho: trata-se de um fato muito mais profundo porque a própria evangelização da cultura moderna depende, em grande parte, da sua influência. Não é suficiente, portanto, usá-los para difundir a mensagem cristã e o Magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta «nova cultura», criada pelas modernas comunicações. (RM 37, c).

Tal referência aos meios de comunicação começam a indicar a preocupação da Igreja em se aprimorar no conhecimento da linguagem da mídia e dominar sua técnica. E aqui encontra-se a grande novidade dos documentos eclesiais posteriores ao Vaticano II, pois demonstram ainda mais forte a pretensão do Magistério em compreender os mídia como uma cultura dos nossos tempos inseparável das ações humanas e institucionais – mesmo que inseridas num mundo bipolar e querendo ser resposta para essa problemática por meio da formação e da informação da sociedade.

Mais adiante, no ano 1992, é lançada a instrução pastoral *Aetatis Novae*, que sintetiza aspectos e elementos fundamentais da área comunicacional e revela a necessidade da Igreja desenvolver em suas dioceses uma pastoral que seja tanto “da” como “na” comunicação. Pautada nos documentos precedentes, *Aetatis Novae* estimula, encoraja, apresenta princípios e perspectivas pastorais que se realizem numa eficiente Pastoral da Comunicação.

Já em 1997, o Pontifício Conselho para as Comunicações publica *Ética na Publicidade* e, no ano 2000, promulga *Ética nas comunicações sociais*. Acompanhando o avanço da internet e do crescimento das ferramentas eletrônicas de comunicação, no ano de 2002 a Igreja publica *Igreja e Internet* e *Ética na Internet*. No documento *Igreja e Internet*, a Igreja identifica a internet

como “o novo fórum para a evangelização” e em *Ética na Internet* afirma que “a Internet é o mais recente, e sob muitos pontos de vista, o mais poderoso de uma série de instrumentos de comunicação” (n. 2).

Por fim, o último documento eclesial sobre a comunicação é *O rápido desenvolvimento*, uma carta apostólica de João Paulo II divulgada em janeiro de 2005, três meses antes de sua morte, no qual atenta para complexidade das transformações no campo da comunicação e comprova a compreensão por parte da Igreja de que a comunicação e a evangelização não podem e não devem ser realizados de forma paralela, uma vez que a nova cultura midiática traz consigo o imperativo da integração.

Assim, fica evidente que ao longo das últimas décadas a Igreja tem assumido o desafio e lançado perspectivas mais enfáticas ao que se refere aos meios de comunicação social, buscando superar a *bipolaridade* presente no mundo quanto ao seu uso – tanto em relação às finalidades boas quanto às ruins – dentro de uma perspectiva cristã de posicionamento e de compreensão de que toda essa transformação da comunicação tem dado lugar a uma nova cultura mundial, com novas linguagens e possibilidades pastorais, conforme abordou o pontificado de Bento XVI (2005-2013) e também o de Francisco (2013 aos dias atuais), que por ocasião do *51º Dia Mundial das Comunicações Sociais* publicou a seguinte reflexão:

A todos quero exortar a uma comunicação construtiva, que, rejeitando os preconceitos contra o outro, promova uma cultura do encontro por meio da qual se possa aprender a olhar, com convicta confiança, a realidade. Creio que há necessidade de romper o círculo vicioso da angústia e deter a espiral do medo, resultante do hábito de se fixar a atenção nas «notícias más» (guerras, terrorismo, escândalos e todo o tipo de falimento nas vicissitudes humanas). Não se trata, naturalmente, de promover desinformação onde seja ignorado o drama do sofrimento, nem de cair num otimismo ingênuo que não se deixe tocar pelo escândalo do mal. Antes, pelo contrário, queria que todos procurássemos ultrapassar aquele sentimento de mau-humor e resignação que muitas vezes se apodera de nós, lançando-nos na apatia, gerando medos ou a impressão de não ser possível pôr limites ao mal. Aliás, num sistema comunicador onde vigora a lógica de que uma notícia boa não desperta a atenção, e por conseguinte não é uma notícia, e onde o drama do sofrimento e o mistério do mal facilmente são elevados a espetáculo, podemos ser tentados a anestesiarmos a consciência ou cair no desespero. Gostaria, pois, de dar a minha contribuição para a busca dum estilo comunicador aberto e criativo, que não se prontifique a conceder papel de protagonista ao mal, mas procure

evidenciar as possíveis soluções, inspirando uma abordagem propositiva e responsável nas pessoas a quem se comunica a notícia. A todos queria convidar a oferecer aos homens e mulheres do nosso tempo relatos permeados pela lógica da «boa notícia» (FRANCISCO, 2017).

Assim como ocorrido no Vaticano II e nos pontificados de João Paulo II e de Bento XVI, a lógica da “boa notícia” apontada por Francisco certamente é a do evangelho de Jesus Cristo, que consiste em apontar caminhos e proporcionar o encontro da fé verdadeira, sendo a mesma que permeia a vida de toda a Igreja e que privilegia não a forma sobre o conteúdo. Tal indicação aponta que cada vez mais o Magistério pretende lutar contra a bipolaridade presente do mundo, apontando as diferenças entre o bem e o mal e sendo fonte de resposta e de depósito da fé para todo ser humano que anseia pelo Deus verdadeiro e por um mundo no qual o bem sempre triunfe e seja sempre mais noticiado.

Outro exemplo disso é a mensagem publicada por ocasião do 58º Dia Mundial das Comunicações Sociais, no ano de 2024, no qual o pontífice perfaz uma interessante reflexão acerca da influência da inteligência artificial – outra ferramenta que, ao longo da trajetória da Igreja, parece trazer novos cenários que implicam discussões éticas, especialmente no quesito de manipulação de texto, imagem, vídeo e áudio – que atualmente tem despertado não só interesse, mas também todo tipo de indagações a respeito de sua amplitude, potencial, impacto na sociedade e influência nos pressupostos de evangelização.

No texto, o Papa Francisco comenta sobre a importância do uso da inteligência artificial (IA) de maneira adequada, abordando algumas das suas já conhecidas implicações para a comunicação, especialmente reconhecendo as maravilhas e as preocupações trazidas pela IA. Sobretudo, destaca a necessidade de uma comunicação que mantenha o respeito aos seres humanos e enfatiza que, embora as máquinas tenham capacidades excepcionais de processamento de dados, somente os humanos podem interpretar e atribuir sentido a esses dados. Assim, traça um alerta contra a desumanização e a ilusão da onipotência tecnológica, enfatizando que a sabedoria do coração deve guiar a interação com a IA para que ela sirva ao bem comum, jamais ao mal:

Cada coisa nas mãos do homem torna-se oportunidade ou perigo, segundo a orientação do coração. O próprio corpo, criado para ser lugar de comunicação e comunhão, pode tornar-se instrumento de agressão. Da mesma forma, cada prolongamento técnico do homem pode ser instrumento de amoroso serviço ou de domínio hostil. Os sistemas de inteligência artificial podem contribuir para o processo de libertação da

ignorância e facilitar a troca de informações entre diferentes povos e gerações. Por exemplo, podem tornar acessível e compreensível um patrimônio enorme de conhecimentos, escrito em épocas passadas, ou permitir às pessoas comunicarem em línguas que lhes são desconhecidas. Mas simultaneamente podem ser instrumentos de «poluição cognitiva», alteração da realidade através de narrações parcial ou totalmente falsas, mas acreditadas – e partilhadas – como se fossem verdadeiras. Basta pensar no problema da desinformação que enfrentamos, há anos, no caso das fake news [3] e que hoje se serve da deep fake, isto é, da criação e divulgação de imagens que parecem perfeitamente plausíveis mas são falsas (já me aconteceu a mim também ser objeto delas), ou mensagens-áudio que usam a voz duma pessoa, dizendo coisas que ela própria nunca disse. A simulação, que está na base destes programas, pode ser útil nalguns campos específicos, mas torna-se perversa quando distorce as relações com os outros e com a realidade. Já desde a primeira vaga de inteligência artificial – a das redes sociais – compreendemos a sua ambivalência, constatando a par das oportunidades também os riscos e as patologias. O segundo nível de inteligências artificiais geradoras marca, indiscutivelmente, um salto qualitativo. Por conseguinte, é importante ter a possibilidade de perceber, compreender e regulamentar instrumentos que, em mãos erradas, poderiam abrir cenários negativos. Os algoritmos, como tudo o mais que sai da mente e das mãos do homem, não são neutros. Por isso é necessário prevenir propondo modelos de regulamentação ética para contornar os efeitos danosos, discriminadores e socialmente injustos dos sistemas de inteligência artificial e contrastar a sua utilização para a redução do pluralismo, a polarização da opinião pública ou a construção do pensamento único. (FRANCISCO, 2024).

Ao destacar a ambivalência da IA, Francisco (2024) reconhece seu potencial para promover o bem, como facilitar o acesso a conhecimentos e à comunicação intercultural, mas também seus perigos, como desinformação e a manipulação, como por exemplo a disseminação de *fake news* e *deepfakes*. Ele salienta a importância de regulamentar eticamente a IA para evitar efeitos prejudiciais, discriminatórios e socialmente injustos ao redor do globo. Aliás, Francisco apela à "Comunidade das Nações" para desenvolver um tratado internacional vinculativo que regule o uso da IA promovendo modelos que assegurem o pluralismo e evitem a polarização.

Na mesma linha de seus antecessores, Francisco sublinha a necessidade de se formar a humanidade em sabedoria e valores, visando a promoção de uma comunicação que respeite a dignidade humana e a verdade. Ademais, destaca a importância de se proteger a dignidade

dos profissionais de comunicação e usuários dos ambientes digitais, além da urgente necessidade das grandes corporações que fazem a gestão das redes sociais garantirem transparência no trato de algoritmos e de se evitar a criação de um pensamento único, uma vez que:

As novas tecnologias digitais são uma realidade presente em nosso meio e a cada dia surgem outras novas que substituem as antigas. Desse modo, a reinvenção, tanto por parte das grandes empresas de comunicação quanto dos indivíduos, é um caminho a ser observado sempre com grande atenção, visto o impacto da mídia no universo comunicativo da sociedade atual (Pinto, 2024).

Ao final do texto, o papa Francisco conclamou a todos para usarem a IA de maneira ética, visando à promoção da liberdade, da igualdade e de uma comunicação verdadeiramente humana, guiada pela sabedoria que vem de um coração íntegro e pela aliança entre gerações, mantendo sempre a dimensão humana no centro da tecnologia, de modo a se evitar o mal em detrimento do bem, indicando que ao mesmo tempo que a comunicação pode ser uma oportunidade, também pode representar um perigo.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A nova ordem mundial exige da Igreja uma atenção redobrada para encontrar novos caminhos no anúncio do Evangelho. O avanço das tecnologias que influenciam a internet, a imprensa, o rádio, o cinema e a televisão torna indispensável o seu conhecimento e domínio (BENTO XVI, 2009). A evolução do pensamento da Igreja demonstrou seu esforço para se reciclar, reconhecendo o poder dos meios de comunicação em influenciar a sociedade, tanto para o bem quanto para o mal.

Se Jesus Cristo é o comunicador perfeito, a comunicação jamais pode ser secundária na vida da Igreja: deve ser primordial para que possamos ser testemunhas e comunicadores de uma humanidade nova, que supere o mal e permita que o bem sempre vença.

Para transmitir essa experiência, a Igreja deve evitar recursos ou argumentos dogmáticos e morais com linguagem fria e complexa, e focar em uma comunicação simples, direta e eficaz. No mundo bipolar em que vivemos, a eclesialidade está vulnerável. Por isso, para cumprir seus propósitos de evangelização, a Igreja precisa pautar-se no Evangelho, ser missionária e acompanhar o ritmo evolutivo do mundo, inclusive frente à educação a distância e à inteligência artificial.

O Vaticano II contribuiu fortemente para a conscientização da necessidade da Igreja de se aventurar no mundo da comunicação e da cultura contemporânea. Este conhecimento é útil para sua ação pastoral e para ajudar a transformar o mundo em um único polo, onde, com o auxílio dos meios de comunicação, se trabalhe pela dignidade humana, liberdade de expressão, direito público de informação e, sobretudo, pelo amor à verdade.

A Igreja enfrenta o desafio de equilibrar os benefícios e perigos dos meios de comunicação. Eles podem promover o bem, aproximar pessoas, promover o diálogo intercultural e disseminar valores positivos, mas também podem ser ferramentas de desinformação, manipulação e divisão. A Igreja precisa ser vigilante e proativa, orientada pelos valores do Evangelho, para garantir que a comunicação seja um veículo de verdade, justiça e paz.

Os resultados desta pesquisa destacam a importância de a comunicação focar na dignidade humana. No entanto, a batalha entre o bem e o mal não se limita à tecnologia, mas permeia todas as áreas da vida humana. Em um mundo bipolar, onde a informação pode ser tanto um instrumento de libertação quanto de opressão, a Igreja tem a missão de ser uma luz guia, usando a sabedoria do coração para discernir e orientar o uso dos meios de comunicação. Essa abordagem equilibrada é fundamental para evitar que as ferramentas modernas se tornem armas de alienação e conflito, e para garantir que elas sejam usadas para construir uma sociedade mais justa, compassiva e unida. A Igreja deve continuar a evoluir, mantendo sua essência missionária e compromisso com a dignidade humana e a verdade, especialmente na formação de seus membros para o uso e compreensão das ferramentas tecnológicas.

Embora haja limitações para esta pesquisa devido à quantidade de mensagens divulgadas sobre a interface da comunicação na ambiência eclesial – pelo menos 58 textos em celebração ao Dia Mundial da Comunicação, além de outros documentos e discursos – sendo que apenas um deles enfoca a questão da inteligência artificial, trabalhos futuros poderiam focar especialmente neste item, especialmente estudando e revisando textos e documentos publicados no pontificado do Papa Francisco. Certamente, ele é o pontífice mais exigido a se adaptar aos novos momentos comunicacionais neste grande salto tecnológico que tem sido a IA.

Ainda que seja um tema ainda novo a se explorar, constatar a revolução presente nos documentos eclesiais sobre comunicação é vislumbrar suas possibilidades de uso. E isso se



dá com base no compromisso daqueles que desde o Vaticano II entenderam sua importância para a evangelização: João XXIII, Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco. Os quatro últimos, por meio dos documentos do Magistério e mensagens por ocasião do Dia Mundial das Comunicações Sociais, demonstraram que a Igreja mantém sua fidelidade à Palavra e, ao mesmo tempo, caminha conforme o pulso do tempo.

Ainda que expresse que a comunicação possa pender tanto para o bem quanto para o mal, mesmo no ápice do século XXI, o estudo dos documentos e discursos eclesiais proferidos por ocasião do Dia Mundial da Comunicação demonstram que a Igreja apresenta dificuldades em se adaptar às novas tecnologias comunicacionais do mundo contemporâneo, especialmente diante do impacto da inteligência artificial.

Mesmo assistindo às maravilhas e oportunidades da comunicação buscando posicionar-se em contraste às adversidades e inseguranças trazidas pela tecnologia, evidencia-se que suas estruturas ainda mantêm um discurso bipolar, que agora demonstra iniciar uma nova fase: marcada pela necessidade de salvaguardar a identidade humana e sua inteligência natural em relação ao impacto, às possibilidades inovadoras e aos novos caminhos de conhecimento e de tecnologia proporcionados pela inteligência artificial.

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI. Mensagem do Papa Bento XVI para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais, 2009. **Novas tecnologias, novas relações. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade.** Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20090124\\_43rd-world-communications-day.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html)>. Acesso em: 07 jun. 2024.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes.** Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.

CONCÍLIO VATICANO II. **Inter Mirifica.** Decreto do Concílio Vaticano II Sobre os Meios de Comunicação Social. São Paulo: Paulinas, 2001.

DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais.** Porto Alegre: Artmed, 2000.

DARIVA, Noemi (Org.). **Comunicação Social na Igreja – Documentos fundamentais.** São Paulo: Paulinas, 2003.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o 51º Dia Mundial das Comunicações Sociais, 2017. **“Não tenhas medo, que Eu estou contigo” (Is 43, 5). Comunicar**

**esperança e confiança, no nosso tempo.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/pa-pa-francesco\\_20170124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/pa-pa-francesco_20170124_messaggio-comunicazioni-sociali.html). Acesso em: 07 jun. 2024.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o 58º Dia Mundial das Comunicações Sociais, 2024. **Inteligência artificial e sabedoria do coração: para uma comunicação plenamente humana.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html#:~:text=Somos%20chamados%20a%20crescer%20juntos,%2C%20pluralista%2C%20multirreligiosa%20e%20multicultural)

[sociali.html#:~:text=Somos%20chamados%20a%20crescer%20juntos,%2C%20pluralista%2C%20multirreligiosa%20e%20multicultural](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html#:~:text=Somos%20chamados%20a%20crescer%20juntos,%2C%20pluralista%2C%20multirreligiosa%20e%20multicultural). Acesso em: 07 jun. 2024.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Redemptoris Missio**, sobre validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1990.

PINTO, Ana Beatriz Dias. **A filosofia e a comunicação: um olhar para a estrutura das convergências em mídia.** Blog da FASBAM, 20 jan. 2024. Disponível em:

<https://fasbam.edu.br/2024/01/20/a-filosofia-e-a-comunicacao-um-olhar-para-a-estrutura-das-convergencias-em-midia/>. Acesso em: 12 jun. 2024.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Instrução Pastoral *Communio et progressio*, sobre os meios de comunicação social. São Paulo: Paulinas, 1971.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Instrução Pastoral *Aetatis Novae*, sobre comunicações no aniversário da "*Communio et progressio*". São Paulo: Paulinas, 1992.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Pornografia Violência comunicações Sociais. Resposta Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1989.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Ética nas comunicações. São Paulo: Paulinas, 2002.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Igreja Internet. São Paulo: Paulinas, 2002.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Ética Publicidade. São Paulo: Paulinas, 2002.

**PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS.** Ética na Internet. São Paulo: Paulinas, 2002.

VATICANO. **Mensagens para o Dia Mundial das Comunicações Sociais.** Disponível em:

<<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications.index.html#messages>>. Acesso em: 12 jun. 2024.

## O CHATGPT PODE PREGAR?: LIMITES E OPORTUNIDADES DA IA PARA A PRÁTICA DA PREGAÇÃO EVANGÉLICA

*Gustavo Alberna<sup>430</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação explora os limites e as oportunidades do uso da IA, especificamente o ChatGPT, na prática da pregação evangélica. Inicialmente, define-se o que é a pregação. Em seguida, a comunicação aborda a evolução da Inteligência Artificial, destacando o fenômeno do ChatGPT e seus potenciais impactos na pregação. Por fim, analisa-se que, embora o ChatGPT possa enriquecer a preparação de sermões com sugestões e refinamentos, ele não pode substituir o papel insubstituível do pregador e a atuação do Espírito Santo.

**Palavras-chave:** pregação inteligência artificial; ChatGPT.

### Introdução

A pregação é um elemento litúrgico crucial para a fé cristã, quanto mais ainda para a fé evangélica. O advento de tecnologias do tipo IA, como o ChatGPT tem levantado questões a respeito dos limites do uso dessa tecnologia e sobre quais seriam as oportunidades ou os benefícios dessa ferramenta para a pregação cristã evangélica. É sobre este tema que a presente comunicação aborda.

### 1 Definindo a pregação: da teoria à prática no contexto cristão

Definir o que é a pregação não é uma tarefa fácil, já que ela é a arte entre as artes (Nicol, 2019, p.109). Diversos autores apresentam as suas diferentes definições do que seria a pregação e, dentre eles, pode-se destacar: Key (2001, p.28), que define a pregação como “ciência ou arte do discurso cristão”; Miller (2003, p.8), que afirma que a pregação não é somente falar sobre Deus, mas é, em si, a Palavra de Deus; Meyer (2019,p.19), o qual define pregação como a administração e proclamação fiel da Palavra, de tal maneira que as pessoas encontrem Deus por meio dela; e, por fim, Andrade (2016, p.5), que diz que a pregação é “dar uma interpretação da vida moderna à luz da Palavra de Deus”.

Portanto, com o objetivo de definir o que é a pregação, foram empregadas três divisões metodológicas que Crane (1961, p.27) utiliza-se para uma definição do que seria a pregação. São elas: o material da pregação; o método da pregação e o objetivo da pregação. O material

---

<sup>430</sup> Gustavo Alberna é doutorando pelo programa de pós-graduação de Teologia Sistemático-Pastoral na PUC-Rio. E-mail: Gustavo.greenfruit@gmail.com.

da pregação é a verdade divina, isto é, a Bíblia, a comunicação verbal é o método divinamente ordenado para a pregação do Evangelho e, o objetivo, a meta da pregação, é a persuasão (Crane 1961, p.21-27).

Assim, defino a pregação como a proclamação dos pressupostos contidos nas Escrituras, pronunciados de maneira oral por uma pessoa (que tem como papel nesta dinâmica anunciar a mensagem de maneira fiel), como objetivo principal de levar o ouvinte a tomar uma decisão, mediante o Espírito, sobre o seu relacionamento pessoal com Deus (Albernaz, 2024, p.18).

Lachler (1990, p.30) afirma que “nossa prática de púlpito é gerada a partir do manancial de nossas crenças básicas (filosofias)”. Dessa maneira, uma base teórica bem fundamentada para a pregação é o que consolida o exercício da sua prática.

Apesar de ser algo central na vida da igreja, parece que a pregação tem sido excluída da reflexão teológica. A pregação é em si é o resultado final de toda a teologia (isto é, o que chega para o público leigo). Depois que o exegeta diz o que o texto significou no seu primeiro contexto, e depois de o teólogo sistemático dizer o que o texto significa mediante os parâmetros doutrinários, históricos e filosóficos, o pregador prega o texto. Dessa maneira, a maioria dos cristãos encontra a teologia em sua forma final, isto é, na pregação (Lischer, 2001, p.1, 14).

Mesmo que o pregador faça sua própria exegese ou seu próprio estudo sistemático, ele não leva a exegese crua ou os tópicos da teologia sistemática para o púlpito; esses estão internalizados na própria pregação. Mesmo dessa maneira, a pregação não tem tido o seu lugar de legitimação na reflexão teológica (Lischer, 2001, p.1, 15). Por isso, procurar-se nesta comunicação fundamentar teologicamente a prática da pregação.

Podem-se destacar dois pilares teóricos para a prática da pregação: 1) Deus se comunicou e; 2) Deus continua se comunicando. Esses dois pilares juntos formam uma base teórica plausível para a prática da pregação. Desta maneira a base teórico-teológica para a prática da prédica é a comunicação passada de Deus e sua contínua comunicação através de seu Filho, Jesus Cristo (Palavra encarnada), mediante ação do Espírito, assim como através da sua Palavra escrita (Bíblia) e através da pregação desta Palavra escrita (Palavra oral) (Albernaz, 2021, p.328).

## **2 Inteligência Artificial: definições, debates e o fenômeno ChatGPT**

O termo Inteligência Artificial (IA) foi criado por John McCarthy, no ano de 1956, em um Congresso da Universidade de Dartmouth (Franco, 2014, p.7). A IA pode ser definida “como o estudo de agentes que recebem percepções do ambiente e executam ações [...]. No caso ideal, um agente inteligente adota a melhor ação possível em uma situação” (Russell; Norvig, 2013, p.7, 55).

A IA está no centro do debate mundial, haja vista as percepções que grandes agentes financeiros e tecnológicos tem sobre o uso desta ferramenta, seja esta percepção positiva, como no caso de Bill Gates (Valinsky, 2024) ou negativa, como no caso de Elon Musk (Kelly, 2024).

Talvez a ferramenta que suscitou tanto interesse público sobre os usos e limites da IA foi o ChatGPT quando este foi lançado e aberto para o uso do público em geral no ano de 2022 (ROOSE, 2022). O ChatGPT é um modelo de IA que “é treinado para seguir instruções em um *prompt* e fornecer uma resposta detalhada interagindo de maneira conversacional”, este “formato de diálogo possibilita que o ChatGPT responda a perguntas de acompanhamento, admita seus erros, desafie premissas incorretas e rejeite solicitações inadequadas” (OPENAI, 2022).

A empresa responsável por este modelo é a OpenAI, uma empresa do Vale do Silício, iniciada em 2015 como um laboratório de pesquisa sem fins lucrativos por Sam Altman, Peter Thiel, Reid Hoffman e Elon Musk, que em 2019 criou uma subsidiária com fins lucrativos e fechou um acordo de US\$ 1 bilhão com a Microsoft (Roose, 2023).

Apenas dois meses após seu lançamento, o ChatGPT já contava com mais de 30 milhões de usuários e recebia cerca de cinco milhões de visitas diárias. Isso faz dele um dos produtos de *software* de crescimento mais rápido nos últimos tempos. Para efeito de comparação, a rede social *Instagram* levou quase um ano para atingir seus primeiros 10 milhões de usuários (ROOSE, 2023).

## **3 ChatGPT e a pregação cristã: limites e possibilidades**

Esses números impressionantes levantam questões importantes sobre a ética do uso da IA, os limites de sua aplicação e as oportunidades que ela pode oferecer, especialmente no caso do ChatGPT. A capacidade do ChatGPT de realizar tarefas complexas, como escrever uma

pregação cristã, é uma questão relevante para a igreja evangélica brasileira. Os limites e as oportunidades do uso deste modelo de *software* serão analisados a seguir nesta comunicação.

O primeiro limite quanto ao uso do ChatGPT para a formulação de pregações cristã vem da definição de pregação que foi proposta no início desta comunicação: “a proclamação dos pressupostos contidos nas Escrituras, pronunciados de maneira oral por uma pessoa (que tem como papel nesta dinâmica anunciar a mensagem de maneira fiel), como objetivo principal de levar o ouvinte a tomar uma decisão, mediante o Espírito, sobre o seu relacionamento pessoal com Deus”. Veja que a pregação tem uma pessoa (o pregador) como agente do anúncio dos pressupostos contido nas Escrituras, o Espírito Santo como o mediador deste anúncio e outra pessoa, ou um grupo de pessoas, como o receptor deste anúncio.

Desta maneira a pregação não é somente uma transferência de informação, pois se a pregação fosse apenas repetir comentários bíblicos ou uma explicação linha por linha do significado do texto bíblico o ChatGPT poderia substituir o pregador contemporâneo com muita facilidade (Moore, 2023), mas a pregação não é somente coletar informações e passá-las ao público, ela é, nas palavras de Lloyd-Jones: “Lógica em chamas!” Para Lloyd-Jones a pregação é o casamento da razão e do Espírito. Não é meramente uma transferência de informação; ao invés disso, a mente está em chamas com a ação pneumática do Espírito que age na pregação cristã, isso um *software* não é capaz fazer (Shamp, 2023).

O segundo limite quanto ao uso do ChatGPT para a pregação cristã é que ele é incapaz de substituir a “pregação profética”. Brueggemann talvez seja o teólogo que mais contribui teoricamente para a pregação profética. Segundo este teólogo, o ministério profético tem o propósito de chamar a atenção do povo de Deus para uma reorientação radical da visão de mundo e consciência, a fim de que possam enxergar o mundo como Deus o vê e ter seus corações partidos pelas coisas que partem o coração de Deus. Brueggemann afirma que a igreja está cativa do imaginário dominante (*status quo*) e precisa se lembrar de sua própria tradição para ver de forma diferente, sendo que essa “visão” tem dois elementos: “crítica” e “energização”. Criticar é dismantelar a consciência dominante, enquanto energizar é articular uma esperança capaz de sustentar uma consciência alternativa no presente, apontando para um futuro. Essa crítica e energização é o material do ministério profético (Brueggemann, 2012, p.44).

Brueggemann oferece aos pregadores em ambientes eclesiais uma maneira realista de dar vida à pregação profética em inúmeros contextos contemporâneos. A proclamação profética envolve a imaginação de uma narrativa alternativa na qual Deus é o personagem decisivo e agente chave no processo histórico-cósmico, acima e contra a narrativa ocidental contemporânea enraizada na autoinvenção, competição desmedida, hiperprodutividade e autossuficiência (Jacobsen, 2018, p.134).

Desta maneira, pode-se concluir que a pregação profética, que reinterpreta as Escrituras e os símbolos cristãos para criticar as injustiças atuais e oferecer visões esperançosas do futuro, não pode ser replicada por IA como o ChatGPT. Embora o ChatGPT possa recordar e apresentar informações do passado, ele carece da imaginação, esperança e criatividade necessárias para inspirar mudanças. Figuras históricas como Desmond Tutu e Martin Luther King Jr. usaram a pregação profética para impulsionar reformas sociais significativas, algo que a IA não pode alcançar porque só pode reiterar o que já foi dito sem produzir nada novo (GERBER; GERBER, 2024).

No entanto, o ChatGPT pode ser uma ferramenta valiosa na formulação de sermões cristãos ao aproveitar suas capacidades em duas áreas principais: sugerir ilustrações e aplicações, e reimaginar o que o pregador desenvolveu.

A ilustração e a aplicação são duas partes que compõem o sermão (a outra seria a exposição). A função da ilustração é algo que tem por objetivo iluminar, elucidar ou explicar a ideia central de um determinado sermão, como uma história, metáfora, anedota, ou algum fato da cultura popular. Já a aplicação é apontar soluções para os problemas apresentados no sermão ou apresentar de maneiras práticas como o ouvinte pode aplicar a verdade bíblica exposta no sermão em sua vida cotidiana (Albernaz, 2024, p.70-82)

Assim, o ChatGPT pode auxiliar os pregadores fornecendo um rico repositório de anedotas, metáforas e exemplos da vida real que se alinham com o tema do sermão. Além disso, o ChatGPT pode oferecer ideias para aplicações práticas, sugerindo maneiras pelas quais os ouvintes podem viver a mensagem do sermão em suas vidas diárias (Hollifield, 2023).

Um dos grandes desafios que os pregadores frequentemente enfrentam é o de apresentar passagens bíblicas familiares de maneiras novas e envolventes. O ChatGPT pode ajudar nisso reimaginando as ideias iniciais do pregador e oferecendo novas perspectivas ou ângulos que talvez não tenham sido considerados. Da mesma maneira, esta IA pode ajudar a refinar a



estrutura e a linguagem do sermão, garantindo que a mensagem seja clara, coerente e impactante para o ouvinte (Hollifield, 2023).

### **Conclusão**

Embora o ChatGPT ofereça várias ferramentas e recursos valiosos que podem auxiliar na preparação de sermões cristãos evangélicos, ele não pode substituir o papel único do pregador, especialmente no que se refere à pregação profética e à ação do Espírito Santo.

No entanto, o uso do ChatGPT na pregação pode ser visto como uma ferramenta complementar, que pode ajudar os pregadores a refinarem e enriquecerem suas mensagens. Portanto, o ChatGPT pode ser uma boa ferramenta para o pregador cristão, mas não um substituto para o papel insubstituível do pregador e do Espírito Santo na prática da pregação evangélica.

### **Referências**

ALBERNAZ, Gustavo. **Homilética**: formulação teórica. Revista Batista Pioneira, vol. 10, n.2, dezembro, 2021.

ALBERNAZ, Gustavo. **Pregação**: Explicando aos que conhecem pouco ou nada a respeito dela. Teresópolis: Ed. do autor, 2024.

ANDRADE, Jackson Martins. A homilética e o desafio de se pregar para a pós-modernidade. **Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 10, n. 1, 2016.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination**: Preaching an Emancipating Word. Philadelphia: Fortress Press, 2012.

FRANCO, Cristiano R. **Inteligência Artificial**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional, 2014.

GERBER, Alison; GERBER, Jonathan P. **ChatGPT Has No Future in the Pulpit Could the work of preachers be replaced by a machine?**. Disponível em: <https://www.preachingtoday.com/skills/2023/chatgpt-has-no-future-in-pulpit.html>. Acesso em: 01 jul. 2024.

HOLLIFIELD, Gregory. **AI and Sermon Prep 7 suggestions for integrating Artificial Intelligence into the preacher's study**. Disponível em:

<https://www.preachingtoday.com/skills/2023/ai-and-sermon-prep.html>. Acesso em: 28 jun. 2024.

JACOBSEN, D. S. Prophetic Preaching in a Pastoral Mode: Communities of Solidarity and the White Mainline Church. Boston University School of Theology **Annual Review**, Volume 95, p. 129-137. Boston: Boston University School of Theology, 2018.

KELLY, Samantha M. **Elon Musk says AI will take all our Jobs**. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2024/05/23/tech/elon-musk-ai-your-job/index.html>. Acesso em: 28/06/2024.

KEY, Jerry Stanley. **O preparo e a pregação do sermão**: o auxílio eficaz para o pregador da Palavra. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

LACHLER, Karl. **Prega a Palavra**: passos para a pregação expositiva. São Paulo: Vida Nova, 1990.

LISCHER, Richard. **A theology of preaching**: the dynamics of the Gospel. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001.

MEYER, Jason C. **Teologia bíblica da pregação**: a mensagem que glorifica a Deus, honra as Escrituras e edifica a igreja. São Paulo: Vida Nova, 2019.

MILLER, Charles E. **Ordained to preach**: A theology and practice of preaching. Eugene, Oregon: Wipfand Stock Publishers, 2003.

MOORE, Russell. **AI Might Teach, But It Can't Preach**: No, our future children or grandchildren will not be evangelized by a robot. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/ct/2023/january-web-only/chatgpt-artificial-intelligence-ai-preach-sermons-church.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.

NICOL, Martin. **Mehr Gottwagen**: Predigten und Reden zur Dramaturgischen Homiletik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 2019.

OPENAI. **Introducing ChatGPT**. Disponível em: <https://openai.com/index/chatgpt/>. Acesso em: 20/06/2024.

ROOSE, Kevin. How ChatGPT Kicked Off an A.I. **Arms Race**: Even inside the company, the chatbot's popularity has come as something of a shock. Disponível em:

<https://www.nytimes.com/2023/02/03/technology/chatgpt-openai-artificial-intelligence.html>. Acesso em: 23 jun. 2024.

ROOSE, Kevin. *The Brilliance and Weirdness of ChatGPT*: A new chatbot from OpenAI is inspiring awe, fear, stunts and attempts to circumvent its guardrails. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/12/05/technology/chatgpt-ai-twitter.html>. Acesso em: 27 jun. 2024.

RUSSELL, Stuart; NORVIG, Peter. **Inteligência Artificial**. Trad. Regina C. S. de Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2013.

SHAMP, Aaron M. *Why ChatGPT Can't Produce Great Sermons*. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/article/chatgpt-sermons/>. Acesso em: 27/06/2024.

VALINSKY, Jordan. **Bill Gates explains how AI will change our lives in 5 years**. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2024/01/16/tech/bill-gates-ai-gps-interview/index.html>. Acesso em: 26/06/2024.

## INFLUENCIADORES DIGITAIS CATÓLICOS E POLÍTICA: ANÁLISE DO DISCURSO DO CENTRO DOM BOSCO NAS ELEIÇÕES 2022

*Moisés Sbardelotto*<sup>431</sup>

*Fausto Silva Barros*<sup>432</sup>

**Resumo:** Os influenciadores digitais tiveram um papel importante na campanha eleitoral de 2022 no Brasil. No ambiente católico, especificamente, diversos grupos exerceram certa “guerra cultural-religiosa” (Medeiros *et al.*, 2024) em defesa de temáticas específicas. Entre estes, destaca-se o Centro Dom Bosco (CDB), associação de leigos católicos fundada em 2016 no Rio de Janeiro. A presente pesquisa busca identificar como se desenvolveu a construção do discurso político-religioso adotado pelo CDB, em seu canal do Youtube, durante as eleições presidenciais de 2022. Para tanto, em um primeiro momento, aprofunda-se o conceito de influência digital (Karhawi, 2017) e de neorreacionismo católico (Sbardelotto, 2023). Em seguida, investiga-se a relação proposta entre religião e política a partir dos vídeos publicados pelo CDB no YouTube no período eleitoral. Para isso, analisam-se os discursos sobre três sujeitos principais: os dois candidatos à frente da corrida eleitoral, bem como a Igreja Católica diante dos posicionamentos desses oponentes. Como método, adotou-se a abordagem indutiva a partir da análise semiótica dos discursos (Véron, 1980, 2004). São utilizados dois eventos marcantes como delimitação do escopo de análise: a participação do candidato Jair Bolsonaro, por videoconferência, durante o V Fórum Nacional da Liga Cristo Rei em 24 e 25/09/2022 (1º turno), e a oração do Rosário, organizada pelo CDB, em frente à Basílica Antiga de Aparecida no dia 12/10/2022 (2º turno). Esses eventos demonstraram uma forte organização político-religiosa do CDB e deram origem a dois vídeos, que explicitam as principais discursividades do CDB durante a campanha eleitoral. Como resultados, conclui-se que os influenciadores digitais afetam a visão político-religiosa da sociedade. Percebe-se que o CDB reforça a relação entre o discurso ultraconservador católico e o da extrema direita política, repetindo o discurso utilizado pela campanha de Bolsonaro e dando a ele tônica espiritual-religiosa.

**Palavras-chave:** Influência digital católica; política; religião; Centro Dom Bosco.

### 1 INTRODUÇÃO

A campanha eleitoral de 2022 no Brasil destacou a importância dos influenciadores digitais como agentes cruciais na construção e disseminação de narrativas políticas, exercendo forte influência sobre o eleitorado. No ambiente religioso, especialmente dentro da Igreja Católica, essa influência se manifestou por meio de uma mobilização significativa de grupos que buscaram defender e promover determinados valores e pautas conservadoras, em uma “guerra cultural-religiosa” em plataformas digitais (Medeiros *et al.*, 2024).

---

<sup>431</sup> Doutor em Ciências da Comunicação e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Teologia Prática da PUC Minas. E-mail: moises@pucminas.br.

<sup>432</sup> Bacharel em Filosofia pelo Centro Universitário Salesiano (UNISALES) e graduando em Teologia pela PUC Minas. E-mail: fausto.barros@sga.pucminas.br.

Entre os grupos católicos mais proeminentes nessa arena digital, o Centro Dom Bosco (CDB) destacou-se como um dos principais atores. Fundada em 2016 no Rio de Janeiro, essa associação de leigos católicos rapidamente ganhou notoriedade por sua defesa fervorosa de princípios tradicionais e por sua postura combativa frente a questões culturais e políticas que desafiam esses valores.

Este artigo, especificamente, busca identificar como se desenvolveu a construção do discurso político-religioso adotado pelo CDB, em seu canal do YouTube, durante as eleições presidenciais de 2022. Para tanto, em um primeiro momento, aprofunda-se o conceito de influência digital (Karhawi, 2017) e de neorreacionarismo católico (Sbardelotto, 2023). Em seguida, investiga-se a relação proposta entre religião e política a partir dos vídeos publicados pelo CDB no YouTube no período eleitoral. Como método, adotou-se a abordagem indutiva a partir da análise semiótica dos discursos (Verón, 1980, 2004), entendendo que, em termos comunicacionais, “o sentido não existe senão em suas manifestações materiais, nas matérias significantes que mostram as marcas pelas quais é possível descobri-lo” (Verón, 1980, p. 103). Para isso, analisam-se os discursos sobre três sujeitos principais: os dois candidatos à frente da corrida eleitoral, bem como a Igreja Católica diante dos posicionamentos desses oponentes.

Durante o levantamento de dados dos vídeos postados pelo CDB, no período eleitoral de 2022, entre 19 de setembro a 01 de novembro, foram identificados onze vídeos postados no canal do YouTube do CDB sobre a temática. Foram utilizados dois eventos marcantes como delimitação do escopo de análise: a participação do candidato Jair Bolsonaro, por videoconferência, durante o V Fórum Nacional da Liga Cristo Rei em 24 e 25 de setembro de 2022 (1º turno), e a oração do Rosário, organizada pelo CDB, em frente à Basílica Antiga de Aparecida no dia 12 de outubro de 2022 (2º turno). Esses eventos demonstraram uma forte organização político-religiosa do CDB e deram origem a dois vídeos, que explicitam as principais discursividades do CDB durante a campanha eleitoral.

Como resultados, conclui-se que os influenciadores digitais afetam a visão político-religiosa da sociedade. Percebe-se que o CDB reforça a relação entre o discurso ultraconservador católico e o da extrema direita política, repetindo o discurso utilizado pela campanha de Bolsonaro e dando a ele tônica espiritual-religiosa.

## 2 INFLUÊNCIA DIGITAL E NEORREACIONARISMO: ARTICULAÇÕES TEÓRICAS

“Influência”, em seu sentido mais básico, é a ação de uma pessoa sobre outra (*in + fluir*), o que também envolve persuasão e convencimento. Como apontam Primo, Matos e Monteiro (2021), nem toda pessoa que produz e publica conteúdo na internet é um influenciador digital. Influenciadores digitais, segundo as autoras, são aqueles produtores de conteúdo digital que “atraem a admiração de suas audiências – fiéis e crescentes – por suas performances e especialidades. O apreço conquistado lhes confere um potencial persuasivo” (Primo; Matos; Monteiro, 2021, p. 11). Com isso, conseguem mobilizar seus seguidores, pautando opiniões e atitudes sobre diversos aspectos da vida.

A influência digital é uma prática profissional que está atrelada a relações com marcas, empresas e pessoas convertidas em ganhos monetários:

Tornar-se um influenciador digital é percorrer uma escalada: produção de conteúdo; consistência nessa produção (tanto temática quanto temporal); manutenção de relações, destaque em uma comunidade e, por fim, influência. Um influenciador pode ser tanto aquele que estimula debates ou agenda temas de discussão em nichos, quanto aquele que influencia na compra de um lançamento de determinada marca (Karahwi, 2017, p. 59).

No caso religioso, de modo geral, os influenciadores digitais são pessoas com ou sem vinculação religiosa institucional, com ou sem formação teológica, que produzem conteúdos em rede sobre a fé, alcançando midiaticamente um nível de reconhecimento e credibilidade social à altura das autoridades religiosas institucionalmente legitimadas, tornando-se, assim, referências midiáticas socialmente reconhecidas no âmbito religioso. Dada a sua capacidade de conexão com uma quantidade significativa de pessoas, os influenciadores digitais da fé atravessam fronteiras geográficas e culturais, compartilhando conteúdos que podem afetar a vida de seus seguidores, indo muito além do âmbito da religião e da espiritualidade.

A prática dos influenciadores e influenciadoras digitais católicos também levanta questões importantes sobre as noções de autoridade e de comunidade dentro da tradição eclesial católica. Para muitos fiéis hoje, tais influenciadores constituem “bolhas eclesiais” que alimentam um “magistério paralelo” ou até mesmo abertamente contrário às autoridades eclesiais. Em casos extremos, alguns influenciadores digitais católicos podem fazer parte daquilo que o próprio Papa Francisco chamou de “redes de violência verbal através da internet”, nas quais “é possível ultrapassar os limites, tolerando-se a difamação e a calúnia e parecendo excluir qualquer ética e respeito pela fama alheia” (*Gaudete et exsultate*, n. 115).

Para além das posturas católicas mais “transigentes”, no sentido da preservação do passado e de defesa da tradição, há, por outro lado, expressões de um catolicismo propriamente *intransigente*, que atua por meio da resistência frontal, do confronto direto, da oposição franca ao presente, particularmente no que diz respeito à oficialidade e à institucionalidade católicas, e ao magistério papal. A articulação entre um processo de mediação digital das sociedades e religiões contemporâneas (Sbardelotto, 2017) e a radicalização da reação antimodernista católica, alcançando níveis mais exacerbados de agressividade simbólica e intolerância em comparação com o passado, constitui aquilo que aqui chamamos de *neorreacionarismo*.

Como uma forma de tradicionalismo e conservadorismo exasperados e radicalizados, o neorreacionarismo católico, como o entendemos, paradoxalmente ataca as atuais autoridades da hierarquia católica (particularmente o Papa Francisco) em defesa de um ideal de Igreja no qual a hierarquia e a autoridade são inquestionáveis e quase intocáveis. No neorreacionarismo católico, ativa-se uma dinâmica do “nós versus eles”, que gera polaridades diametralmente opostas e praticamente inconciliáveis, restando apenas a desqualificação e a violência, sobretudo simbólica.

O CDB insere-se, nesse contexto. O centro existe desde 2016 e se apresenta em seu site<sup>433</sup> como uma “associação de fiéis católicos que se reúnem para rezar, estudar e defender a fé”. O centro afirma que “o Brasil é uma nação católica que foi adormecida pelo veneno liberal das casas maçônicas”. Por isso, a associação deseja “contrapor o erro”, assumindo o trabalho editorial como “nossa principal frente contrarrevolucionária” a fim de “resgatar o que foi perdido por causa do modernismo”. Percebe-se aqui uma postura neorreacionária de defesa da fé, de antimodernismo e de contrarrevolução frente aos “venenos” da sociedade contemporânea. Em sua conta no YouTube<sup>434</sup>, o CDB contava – até à finalização deste texto, em agosto de 2024 – com mais de 513 mil inscritos e mais de 45 milhões de visualizações no total.

### 3 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS VÍDEOS

O primeiro vídeo analisado (Centro, 2022a) refere-se a um recorte do momento de participação do então presidente Jair Bolsonaro por vídeo conferência do V Fórum Nacional da Liga Cristo Rei, ocorrido nos dias 24 e 25 de setembro 2022 no Rio de Janeiro. Este

---

<sup>433</sup> <https://centrodombosco.org/quem-somos/>.

<sup>434</sup> <https://www.youtube.com/@centrodombosco>.

evento, promovido pelo CDB, ocorre anualmente desde 2017, com objetivo de reunir vários círculos católicos para o ensino “da defesa da verdadeira Fé, da Santa Igreja, da Civilização Cristã e de nosso País, que são ameaçados pelo avanço da Revolução anticristã” (Casa Imperial do Brasil, 2022). O vídeo tem com título “Presidente discursa para lideranças católicas de todo o Brasil” e foi postado no dia 28 de setembro de 2022 e conta, até à finalização deste texto, com 105.548 visualizações e 1.757 comentários. Neste vídeo, há a presença de duas pessoas que discursam: o presidente Jair Bolsonaro e Pedro Affonseca, presidente do CDB.

Em sua fala, Bolsonaro apresenta a situação da campanha eleitoral como “uma luta do bem contra o mal”, reafirmando sua posição de defensor da família, da Pátria e de um futuro de liberdade para o Brasil. Citando o exemplo de países como Cuba, Haiti, Venezuela, Argentina, Colômbia e Nicarágua, afirma que a posição do seu adversário é de negação a tudo aquilo que se defende como valor. Empregando os mesmos artifícios utilizados em sua campanha, afirma que o seu oponente é a favor do aborto, legalização das drogas, ideologia de gênero, ditadura e comunismo, relativização da propriedade privada e valorização do MST.

Chama a atenção o discurso adotado por Affonseca, no qual se coloca como impetuoso defensor de Bolsonaro e contrário aos bispos católicos brasileiros. Para ele, as autoridades católicas não dão o apoio necessário e merecido a Bolsonaro e chega a falar que, em certos momentos, parecem até faltar com os respeito, citando os casos da presença de Bolsonaro no Santuário Nacional de Aparecida. Durante a eloquência do seu discurso, Affonseca aponta que os bispos brasileiros não representam a verdadeira Igreja; pelo contrário, são os leigos reunidos no V Fórum da Liga Cristo Rei que representam a postura da verdadeira Igreja:

O que eu queria dizer para o senhor é que esses bispos não são a Igreja Católica, Presidente. Aqui está a Igreja católica. É essas mil pessoas. Essas mil pessoas que estão apoiar o senhor. Aqui está a Igreja Católica! Aqueles bispos bronzeados, para não dizer vermelhos ou comunistas travestidos de católicos não são a verdadeira Igreja (Centro, 2022a).

Em sua concepção, o verdadeiro católico é aquele que defende os valores propostos por Bolsonaro e que luta pela sua reeleição, promovendo sua candidatura, assumindo uma verdadeira “cruzada” do bem contra o mal. Bolsonaro é apresentado como aquele que foi enviado para que “Cristo reine no Brasil”. Sua missão é revestida de um caráter divino e da proteção dos santos para que os fiéis católicos possam ser livres para defenderem a sua fé.



Já o presidente Lula é descrito como um “filho de satanás”, representante das forças do mal e opostas a Bolsonaro. Deste modo, para o discurso do CDB, Bolsonaro não representa apenas uma posição política partidária, mas o cumprimento da vontade de Deus para o Brasil e a garantia da liberdade e dos valores como Deus, pátria e família.

O segundo vídeo analisado foi publicado no contexto do segundo turno das eleições e tem como título “Por que o Presidente Jair Bolsonaro não rezou o Rosário em Aparecida?”. O vídeo foi postado em 14 de outubro de 2022 e consta com 1.054.023 visualizações e 11.660 comentários (Centro, 2022b). Quem aparece discursando no vídeo é Álvaro Mendes, vice-presidente do CDB. O vídeo busca explicar aos seguidores do CDB por que não houve a presença do presidente Bolsonaro na oração do Rosário promovida pelo CDB no dia 12 de outubro de 2022 na praça em frente à Basílica Antiga de Aparecida.

Em primeiro lugar, Álvaro afirma que o CDB vem sofrendo perseguições por parte do clero de Aparecida e da CNBB, os quais ele chama de “socialistas”, por desejarem rezar um rosário publicamente em Aparecida. Segundo ele, existe um motim da “esquerda católica” para tentar eleger o presidente Lula: “A esquerda católica estava disposta a aproveitar a visita de Bolsonaro a Nossa Senhora, a fim de prejudicar a imagem do presidente, gerando conflitos e sentimentos hostis nos fiéis de forma favoreceram o Lula e o PT” (Centro, 2022b).

O CDB atribui a quatro personagens principais a ausência de Bolsonaro no Rosário: a CNBB e sua presidência, por ter emitido uma nota no dia 11 de outubro de 2022 na qual lamenta a exploração da fé como meio de se angariar votos; o arcebispo de Aparecida, Dom Orlando Brandes, por ter redigido um comunicado para o território da Arquidiocese de Aparecida contra o ato e, segundo eles, ter apresentado, aos poderes públicos, calúnias contra CDB; o reitor do Santuário e os missionários redentoristas, acusados de pressionar Bolsonaro contra a sua ida a oração do Rosário e criar um “cenário de perseguição”, durante o momento de oração; e a grande mídia, influenciada pelos canais de comunicação do Santuário Nacional, por criarem *fake news* contra o CDB, rotulando-o como uma organização extremista.

Álvaro chama o período eleitoral de “guerra espiritual”, adotando novamente um caráter divino e religioso à atividade política. A narrativa de uma perseguição construída no discurso reforça, sem dúvidas, essa ideia. Em vários momentos do vídeo, repete-se o fato de o sino da Basílica velha de Aparecida estar tocando enquanto eles rezam o Rosário na praça. Segundo eles, isso é uma perseguição, uma tentativa de calarem as suas vozes e de acabar

com a oração. Essa perseguição serve como uma proposta argumentativa de estarem no caminho certo, ou seja, contribui para o desenvolvimento de uma narrativa de que são perseguidos pela força do mal e dos “filhos de satanás, comunistas e socialistas”.

## CONCLUSÕES

A partir de nossas análises, percebe-se a forte relação entre o discurso ultraconservador católico e de extrema direita político. Em diversos momentos, o CDB repete as terminologias e o discurso utilizado pela campanha política de Jair Bolsonaro, dando a eles tônica espiritual-religiosa. Em um cenário de ruptura eclesial institucional e em uma conjuntura sociopolítico-cultural altamente convulsionada, o neorreacionarismo ganha grande espaço no cenário complexo e fragmentado das mídias sociais digitais, buscando influenciar e moldar a opinião pública, inclusive do ponto de vista político-partidário (Sbardelotto, 2023).

Em todo discurso há uma relação de oposição: de um lado Jair Bolsonaro e o CDB, como representantes da liberdade e dos verdadeiros valores cristãos, e do outro, Lula, o PT e alguns bispos, como comunistas e “figuras de satanás”. No caso estudado, o CDB além de procurar influenciar na eleição de um candidato em detrimento do outro, faz um levante contra o Magistério e a autoridade eclesial atual, através da apresentação negativa de alguns bispos do Brasil.

## REFERÊNCIAS

CASA IMPERIAL DO BRASIL. **Agenda Dos Príncipes: V Fórum Nacional Da Liga Cristo Rei**. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://monarquia.org.br/agenda/agenda-dos-principes-v-forum-nacional-da-liga-cristo-rei/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

FRANCISCO. Exortação apostólica *Gaudete et exsultate* sobre o chamado à santidade no mundo atual. **Santa Sé**, 19 mar. 2018. Disponível em: <https://is.gd/gaudeteetexsultate>. Acesso em: 12 ago. 2024.

KARHAWI, I. Influenciadores digitais: conceitos e práticas em discussão. **Revista Comunicare**, São Paulo, v. 17, p. 46-61, 2017.

MEDEIROS, Fernanda F.; SOUZA, Alzirinha R. de; SILVA, Aline A. da; SBARDELOTTO, Moisés; GOMES, Vinícius B. **Influenciadores digitais católicos: efeitos e perspectivas**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, Paulinas, 2024.

CENTRO Dom Bosco. **Presidente discursa para lideranças católicas de todo o Brasil**. [S. l.: s. n.], 28 set. 2022a. 1 vídeo (11min 53s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3kV3FJCDJvs>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CENTRO Dom Bosco. **Por que o presidente Jair Bolsonaro não rezou o Rosário em Aparecida?** [S. l.: s. n.], 14 out. 2022b. 1 vídeo (14 min 34s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=11IVhP7lwGU>. Acesso em: 12 ago. 2024.

PRIMO, Alê; MATOS, Ludimila; MONTEIRO, Maria Clara. **Dimensões para o estudo dos influenciadores digitais**. Salvador: EDUFBA, 2021.

SBARDELOTTO, Moisés. Da religião à reconexão: novos modos de ser e fazer religiosos em tempos de midiatização digital. PAULUS: **Revista de Comunicação** da FAPCOM, 2(4), pp. 71-84. Disponível em: <https://revista.fapcom.edu.br/index.php/revista-paulus/article/view/68>. Acesso em: 12 ago. 2024.

SBARDELOTTO, Moisés. Facetas midiático-digitais do neorreacionarismo católico no Brasil. **Reflexão**, Campinas, v. 48, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48a2023e8864>. Acesso em: 12 jun. 2024.

VERÓN, Eliseo. **A produção de sentido**. São Paulo: Cultrix, 1980.

VERÓN, Eliseo. **Fragmentos de um tecido**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

## VARIAÇÕES RELIGIOSAS DO USO DE SERVIÇOS DE REDES SOCIAIS NO BRASIL

*Waldney de Souza Rodrigues Costa\**

**Resumo:** Esse trabalho é apresentado com o objetivo de contribuir com as discussões sobre a relação entre religiões e mídias sociais, fazendo uma reflexão sobre como o uso dessas mídias varia conforme a religião no Brasil. Ele é desenvolvido a partir das informações disponibilizadas no banco de dados do Latinobarômetro sobre a preferência religiosa e sobre os “serviços de redes sociais” utilizados pela população, entre os anos de 2013 a 2023. A análise foi feita destacando dados disponíveis sobre seis mídias muito utilizadas no país: Facebook, Instagram, Tik Tok, X (antigo Twitter), YouTube e WhatsApp; e dividindo as preferências religiosas em quatro grupos principais: católicos, evangélicos, sem religião e outros. Os resultados obtidos foram interpretados à luz da teoria da Sociedade em Rede de Manuel Castells, que possui uma especial atenção à força das identidades religiosas em rede e nos faz refletir sobre como a forma da interação pode estar condicionando também o seu conteúdo.

**Palavras-chave:** religiões brasileiras; mídias sociais; TICs; sociedade em rede.

### Introdução

Este texto foi escrito com a intenção de contribuir com o debate sobre a relação entre religiões e mídias sociais, com um estudo com foco no usuário em rede, avaliando como o uso das mídias sociais no Brasil varia conforme a religião. Para isso, serão utilizados dados disponíveis no Latinobarômetro, uma instituição com sede no Chile que realiza pesquisas de opinião pública regularmente, com foco na América Latina, fazendo cerca de 20 mil entrevistas, geralmente no início de cada ano, entre janeiro fevereiro. Atualmente, abrange 19 países. Com a exceção de alguns dados que não eram analisados no início e alguns anos em que a pesquisa não foi realizada por motivos adversos (como a crise da Covid-19), o órgão disponibiliza um banco de dados colhidos desde 1995, que resulta em uma série histórica de quase 30 anos<sup>435</sup>.

Nessa série, desde 2013 é realizada a pergunta sobre “quais os serviços de redes sociais utilizados”, o que permite relacionar com a pergunta “qual a sua religião”, tradicionalmente feita desde as primeiras pesquisas. O cruzamento desses dados permite identificar uma variação religiosa no uso das mídias sociais, de forma que seja possível dizer

---

\* Professor do Departamento de Ciências da Religião da UERN; Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: [professordney@gmail.com](mailto:professordney@gmail.com)

<sup>435</sup> Esse banco de dados está disponível para consulta e análise online em: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>

quais vertentes religiosas utilizam mais ou menos as mídias sociais. São dados que podem abrir caminho para a reflexão sobre diferentes desafios a serem enfrentados de acordo com a religião em questão, ainda que não seja feita neste texto.

O banco de dados do Latinobarômetro foi produzido seguindo um certo padrão que a instituição adota há muitos anos. Busca-se criar uma amostra que possa refletir toda a população acima de 16 anos de cada país pesquisado, estratificando-a com base na principal pesquisa governamental desse país em questão. No Brasil, por exemplo, são tomadas como referência as pesquisas do Censo, realizadas geralmente a cada dez anos, e da PNAD (Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio), realizada nos anos em que não é feito o Censo. A estratificação feita com base nos resultados obtidos pelo IBGE, permite ao Latinobarômetro chegar a uma amostra com algo em torno de 1.200 a 1.250 questionários, a depender do ano, cujos resultados apresentam uma margem de erro de 2,8%, com nível de confiança de 95%.

No caso da questão feita pelos pesquisadores do Latinobarômetro sobre quais os serviços de redes sociais o respondente utiliza, ele poderia indicar mais de um, indicar que não usa nenhum ou até mesmo não responder. Sendo assim, para se chegar a percentuais seguros sobre o uso de mídias sociais, foi feita a opção de considerar apenas as repostas sobre alguma mídia utilizada, desconsiderando quem não respondeu, assim como quem respondeu que não utiliza nenhum<sup>436</sup>. Sobre esse ponto é importante destacar que o fato de cada respondente indicar vários serviços diferentes que utiliza altera as possibilidades da análise online disponibilizada no site do Latinobarômetro. Ela é programada para considerar os percentuais com base na totalidade das respostas, porém, no caso dessa variável, esse número excede o número total de respondentes. Sendo assim os percentuais de uso precisaram ser recalculados em cada mídia social analisada considerando o número total de pessoas respondentes e não do número total de respostas, como o site está configurado.

Já quanto aos dados sobre a identidade religiosa dos respondentes, o questionário do Latinobarômetro tem uma questão aberta sobre isso, muito semelhante ao procedimento adotado pelo IBGE no Censo. Depois as respostas são classificadas em diferentes categorias. Só que ainda são categorias bem fracionadas, de forma que era preciso encontrar uma forma

---

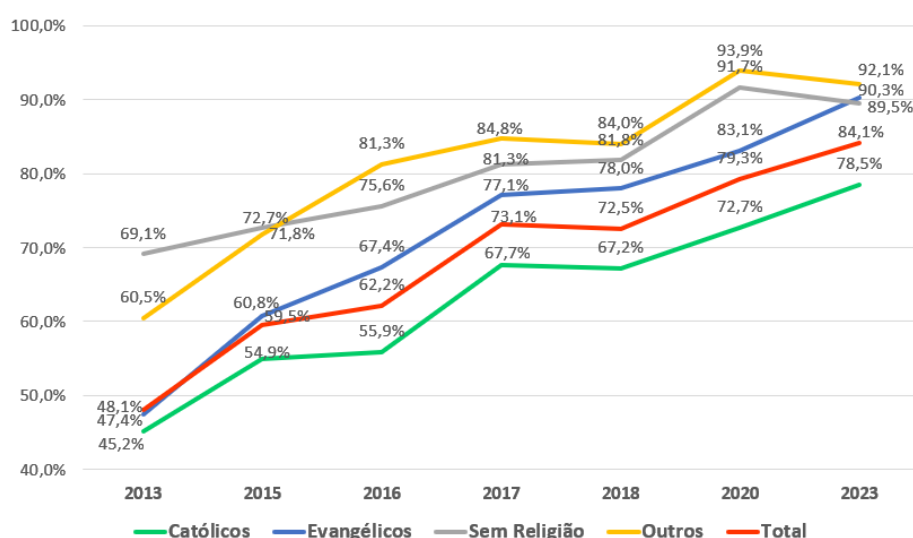
<sup>436</sup> No caso dos dados de 2013 e 2015 ainda havia uma situação particular, pois havia uma pergunta sobre uso de internet de forma que, quem respondia que não utilizava, automaticamente ficava com a resposta de “não aplicável” na questão sobre os serviços de redes sociais utilizados. Esse foi um terceiro grupo desconsiderado.

de facilitar a identificação de tendências e diferenças importantes. Alves, Barros, Cavenaghi (2012) identificam católicos, evangélicos, sem religião e minorias como principais eixos identitários da transição religiosa pela qual o Brasil está passando, o que se revelou um recurso para isso. Sendo assim, os dados do Latinobarômetro foram agrupados nesses quatro grupos, contando os *católicos* da forma como já estão separados, mas reunindo os dados que apareciam como batistas, metodistas, adventistas, pentecostais, protestantes e evangélicos “sem especificar” todos como um mesmo grupo ao qual chamamos de *evangélicos*. De forma semelhante, os dados sobre ateus, agnósticos e sem religião foram agrupados como *sem religião* e os dados relativos às demais respostas foram reunidos como *outros*. É um procedimento que pode encobrir alguma informação importante, por exemplo, em torno das pessoas que se identificam com religiões de matriz africana ou como espíritas, mas como são percentuais muito baixos, seria difícil identificar algo muito peculiar que não pudesse aparecer também nos dados de todas as minorias religiosas reunidas. Por isso a aposta na divisão em apenas quatro grupos.

## 1 A variação do uso das mídias sociais conforme a identidade religiosa

Somando todas as pessoas que declararam usar alguma mídia social tem-se um salto comum na média geral da população que em 11 anos sai de pouco mais de 48% para mais de 84%. Mas no gráfico a seguir será possível perceber como esse uso varia de acordo com diferentes frações dessa população, a partir das religiões com as quais se identificam.

**Gráfico 1:** Uso de mídias sociais no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)

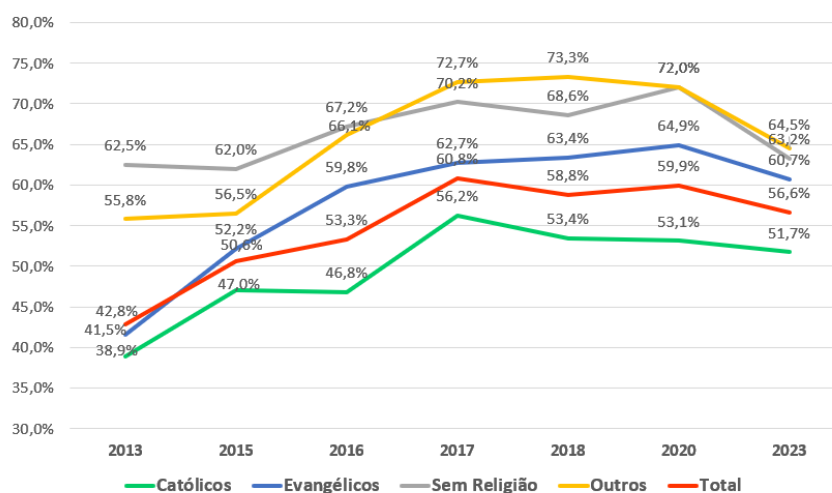


Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.

Observa-se nitidamente um distanciamento dos católicos em relação às outras frações da população. Independente do ano, o percentual de respostas está sempre distante das demais variáveis. Pode-se destacar o uso diferenciado das pessoas sem religião e das minorias religiosas, que sempre se mantêm com percentuais elevados, mas se ficarmos apenas no espectro cristão ainda assim é possível observar uma diferença constante e crescente para com evangélicos. A diferença entre os percentuais de uso chegou a quase 12% em 2023. Isso demonstra como o envolvimento com as redes pode ser diferenciado, mesmo dentro da mesma tradição religiosa.

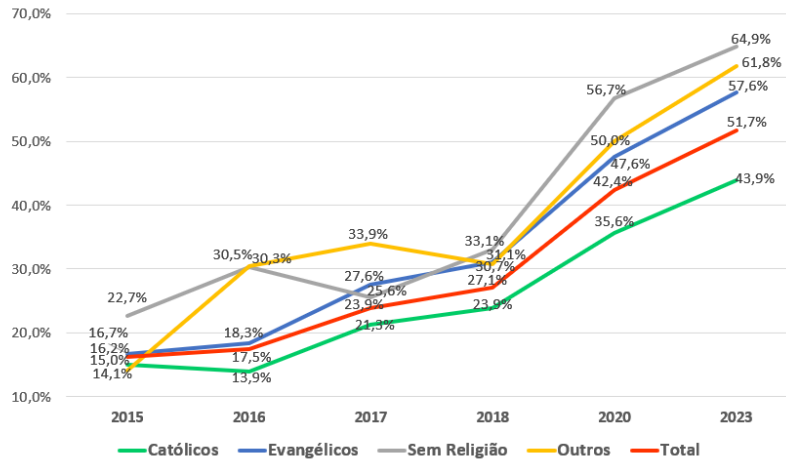
Essas tendências gerais podem ser observadas em diferentes mídias. Para isso serão apresentados a seguir diferentes gráficos com variações por serviço de rede social específico.

**Gráfico 2:** Uso do Facebook no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)



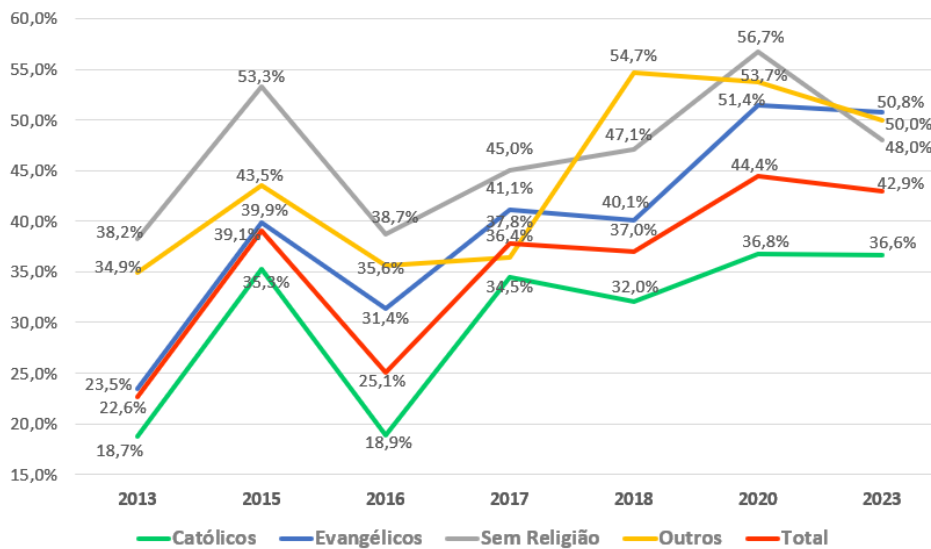
Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.

**Gráfico 3:** Uso do Instagram no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)



Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.

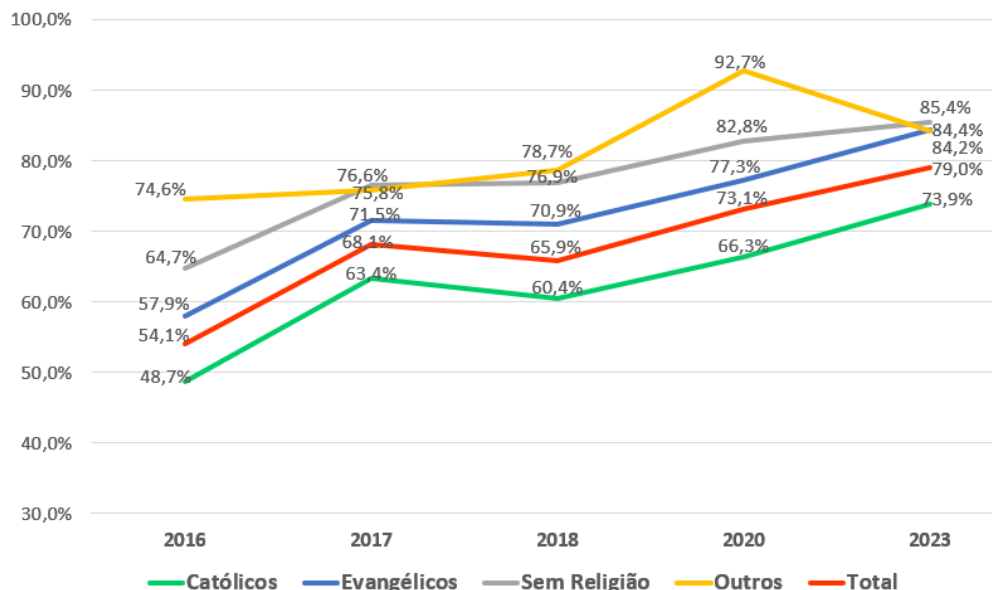
**Gráfico 4:** Uso do YouTube no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)



Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.



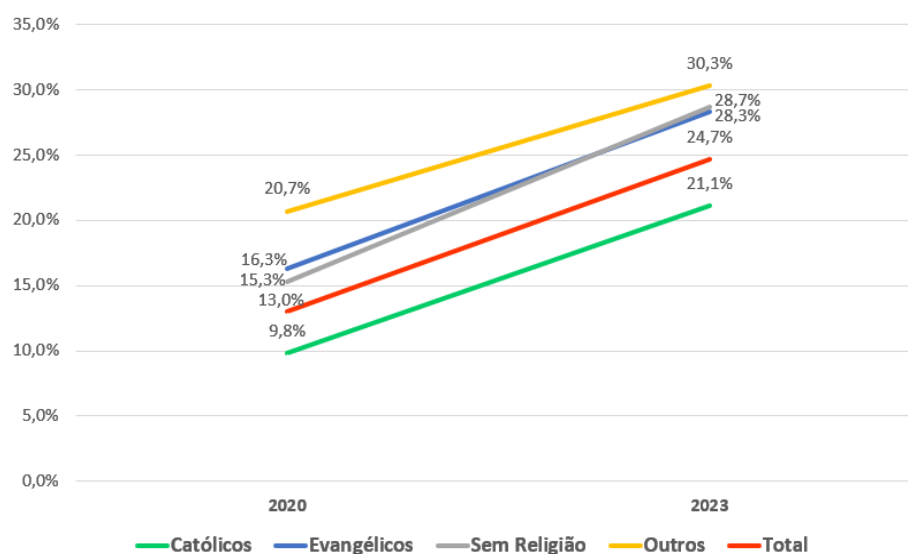
**Gráfico 5:** Uso do WhatsApp no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)



Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.

Como se pode perceber nos gráficos acima, Facebook e Instagram possuem tendências gerais bem diferentes quanto ao uso geral da população, com o primeiro em queda no percentual e o segundo em ascensão, especialmente após a crise da Covid-19. Também podem ser notadas diferenças gerais significativas entre o YouTube e o WhatsApp. O primeiro é usado pela população, mas não atinge 43%, enquanto o segundo chegou a quase 80% em 2023. Mas o mais importante é que, independente dessas diferenças, cada um desses serviços em particular segue o mesmo perfil do uso de mídias sociais em geral. Minorias religiosas e pessoas sem religião usam mais que os demais. E os evangélicos no decorrer dos anos vão se mantendo com uma diferença considerável para com os católicos, bem acima da margem de erro. Mantêm-se, de forma geral, as mesmas tendências identificadas anteriormente.

Tais tendências também são observadas no Tik Tok, a mídia mais recente das analisadas, mas uma verdadeira sensação, especialmente por conta do moderno apelo dos vídeos curtos.

**Gráfico 6:** Uso do Tik Tok no Brasil conforme a religião declarada (2013-2023)

Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Latinobarômetro, 2024.

O caso do X, o antigo Twitter, aparece com grandes oscilações gerais, o que torna a análise difícil, quase inconclusiva, por isso não foi feito um gráfico específico.

## Conclusão

Diante dos dados apresentados parece seguro afirmar que evangélicos têm usado mais as mídias sociais. Pode não ser mais que todas as opções religiosas, mas pelo menos é mais que católicos e mais que a média da população. No caso de algumas mídias, um tanto bem considerável, como é o caso do Facebook e do WhatsApp. Por outro lado, cabe considerar que as pessoas sem religião e as minorias religiosas parecem usar ainda mais as mídias do que os evangélicos, o que abre caminho para uma série de reflexões.

Considerando o paradigma da sociedade em rede, de Manuel Castells (2018a, 2018b e 2020), caberia se perguntar pelas conexões entre esse maior uso evangélico das redes e seu posicionamento no Brasil como uma identidade de resistência, que reage defensivamente a diferentes transformações, especialmente advindas da crise do modelo patriarcal de família. Talvez seja exatamente por estar mais em rede que essa identidade seja tão chamada ao debate público, com forte presença em meio a inúmeras controvérsias que se apresentam, e acabe assumindo uma face pública conservadora. Segundo o autor, o capitalismo em rede tem a crise do modelo de família como efeito indireto de demandas recentes, como, por exemplo, aquela por trabalhadores flexíveis de carga horária e remuneração reduzida, que

tem sido suprida majoritariamente por mulheres, o que faz com elas passem a contribuir mais para o orçamento familiar e, assim, tenham maior poder de barganha nas decisões familiares.

No entanto, a considerar o uso de minorias religiosas e de pessoas sem religião, também caberia refletir se os três grupos minoritários também não representariam em meio a esse uso uma certa crise de legitimidade institucional em torno da identidade religiosa majoritária. A queda do catolicismo é reconhecida como principal fato do campo religioso brasileiro desde os anos 90 (Sanchis, 2018). É também um dado indispensável na análise da América Latina (Calderón; Castells, 2021). No entanto, essa tradição segue bem influente e predominante em vários setores. Seriam as mídias sociais formas de constituição de novas lideranças carismáticas e de formação comunitária em oposição a formas tradicionais identificadas com o catolicismo? Seja como for, que esses dados possam abrir caminho para novas reflexões sobre as relações entre religiões e mídias sociais, explorando as diferentes hipóteses.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, José Eustáquio Diniz; BARROS, Luiz Felipe Walter; CAVENAGHI, Suzana. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. *Rever*, São Paulo, ano 12, n. 5, p. 145-174, jul.-dez. 2012.
- CALDERÓN, Fernando; CASTELLS, Manuel. **A nova América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- CASTELLS, Manuel. **Fim de milênio**. 7. ed. rev. atual. São Paulo: Paz e Terra, 2020. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 3).
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 19. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2018a. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1).
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 9. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2018b. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2).
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes**. Org. Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.



**GT 19**

**Gênero, religião e violências:**  
Questões contemporâneas

# GT 19

**Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon - PUC Campinas

Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Silva Furtado - Centro de Estudos GDsV, RJ

**Ementa:**

Com base no tema do Economia e Inteligência Artificial, do Congresso da SOTER, 2024, e percebendo que a IA terá um impacto significativo nas igrejas, e nas implicações éticas do seu uso tanto no mundo religioso, como da sociedade em geral, este grupo propõe a ser um espaço de debate transdisciplinar abrangendo os diversos campos da teologia, das ciências da religião, da psicologia, da economia, da pedagogia, da sociologia, da antropologia, da história e da filosofia, com a finalidade de abrir diálogo entre essas ciências e promover estudos que busquem novas práticas emancipatórias, e fontes de pesquisa nas diversas áreas. Os trabalhos deverão trazer temáticas de IA ligadas a gênero, diversidade sexual, religião, e tecnologias, refletindo sobre novas perspectivas tanto no campo acadêmico como na convivência comunitária e pastoral, dentro das mais diferentes áreas do conhecimento.

## FASCINANTE E TREMENDO: A REFLEXÃO AMBIVALENTE DO PAPA FRANCISCO SOBRE A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*Arlindo José Vicente Junior\**

**Resumo:** A Inteligência Artificial encontra espaço de reflexão no pontificado do Papa Francisco, que tem se ocupado com questões significativas da contemporaneidade. É um líder de mais de um bilhão de católicos: suas palavras e ações têm repercussões globais, afetando políticas e debates em áreas como direitos humanos, desenvolvimento econômico e questões relativas ao meio ambiente. No dia 14 de junho de 2024, Francisco faz um discurso durante uma sessão com líderes do G7, grupo dos países mais industrializados do mundo, em Borgo Egnazia (Itália). Faz uma reflexão sobre os efeitos da inteligência artificial no futuro da humanidade: carregando em si uma ambivalência, ao mesmo tempo que nos entusiasma pelas possibilidades que nos oferece, nos amedronta pelas consequências que poderá nos trazer. O objetivo desta comunicação é analisar do ponto de vista das Ciências da Religião, os pronunciamentos de Francisco sobre a inteligência artificial, dentre os quais destacamos também a Mensagem para o Dia mundial da paz e a Mensagem para Dia Mundial das Comunicações Sociais. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, oferecendo como método uma apresentação bibliográfica dos escritos pontifícios, realizando uma análise crítica do projeto pastoral-teológico desenvolvido no pontificado de Francisco. Qual é a narrativa da Igreja Católica que seja capaz de promover a cultura do encontro? De que modo a Inteligência Artificial coloca em perigo essa possibilidade da cultura do encontro? São as principais questões levantadas neste trabalho em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Francisco salienta que o advento da inteligência artificial representa uma verdadeira revolução cognitivo-industrial que contribuirá para a criação de um novo sistema social caracterizado por complexas transformações epocais, colocando em perigo a possibilidade de uma “cultura do encontro” em favor de uma “cultura do descarte”.

**Palavras-chave:** Papa Francisco; inteligência artificial; ambivalência; fascinante; tremendo

### Introdução

O objetivo deste texto é apresentar os espaços de reflexão que a Inteligência Artificial encontrou no Pontificado do Papa Francisco, iniciado em 2013 e que se desenvolve até os nossos dias. De acordo com Mara de Sousa Freitas, diretora do Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, durante uma entrevista veiculada pelo *Vatican News*, site oficial de notícias do Vaticano, afirmou que a “Inteligência Artificial será, provavelmente, o maior desafio antropológico de todos os tempos” (Saraiva, 2024).

Quando se trata de um desafio antropológico, é interesse também da Teologia e das Ciências da Religião, como toda conquista ou desenvolvimento humano, carregando consigo desafios e perigos, uma vez que as religiões se ocupam das questões humanas.

---

\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestre em Ciências da Religião (2024), bacharel em Teologia (2015) e Licenciatura plena em Filosofia (2012) todos pela PUC Campinas. E-mail: arlindovicentejr@gmail.com.

Qual é o interesse ou a preocupação da Igreja Católica com a questão da Inteligência artificial? Há que se destacar que a IA tem despertado o interesse nos vários campos do saber: a exemplo disso é que esse texto se insere no 38º Congresso Internacional da SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, abordou também o tema: “Economia e Inteligência Artificial: desafios à sociedade e à religião”.

E de onde surgiu o interesse do Papa Francisco pela Inteligência Artificial? De acordo com o Padre Paolo Benanti (chamado de “o expert em IA do Papa”, em matéria do O Estado de São Paulo), professor na Universidade Gregoriana, de Roma, onde leciona sobre a teologia moral, ética e desafios digitais e da IA; o interesse de Francisco por IA surgiu quando uma imagem sua (falsa, *fake*) usando um casaco branco, criada por inteligência artificial, viralizou no mundo: “Francisco gostou quando a discussão foi menos sobre a tecnologia e mais sobre ‘o que ele pode fazer’ para proteger os vulneráveis” (Horowitz, 2024, p. D8).

Recordamos que os textos destacados do Papa Francisco sobre a IA aqui apresentados, não apresentam uma ordem cronológica, mas de importância para esse nosso estudo. O ano de 2024 poderá ser lembrado no que tange ao pontificado de Bergoglio, como o ano de sua preocupação com a inteligência artificial e sobre os seus desafios, efeitos e mudanças que podem causar na humanidade.

### **1 Discurso do Papa Francisco em Sessão com líderes do G7**

No dia 14 de junho de 2024, acontece em Borgo Egnazia, Puglia (Itália), o encontro com a cúpula dos líderes do G7, grupo dos países mais industrializados do mundo. Francisco foi recebido pela primeira-ministra italiana, Giorgia Meloni. E também se transformou em uma oportunidade de ter encontros bilaterais com Georgieva (FMI), Zelensky presidente da Ucrânia, Macron, Lula, entre outros chefes de Estado.

A própria presença de Francisco em meio às potências mais ricas do mundo já é uma ambivalência: afinal o pontífice que escolhe o nome de Francisco em homenagem ao pobrezinho de Assis, que tem demonstrado total desapego às honrarias de um pontificado, estar em meio aos “poderosos” dos países mais ricos do mundo, revela um gesto profético e cheio de significado. Um papa que carrega em si os efeitos da idade, ao ser conduzido em sua cadeira de rodas, passando por todos os líderes que estavam ali também para ouvi-lo. O que Francisco teria para ensinar aos poderosos do G7?

Neste encontro com as nações mais ricas do mundo, em seu discurso, Francisco faz uma reflexão sobre os efeitos da inteligência artificial no futuro da humanidade que carrega em si uma ambivalência, ao mesmo tempo que nos entusiasma pelas possibilidades que nos oferece, amedronta-nos pelas consequências que poderá trazer-nos como ocorre com qualquer invenção humana.

Nesse encontro, ele indicou as oportunidades, os perigos e os efeitos da IA na humanidade. Em linhas gerais, a preocupação do Pontífice com a IA é a influência que ela terá na forma de vivermos as nossas relações sociais: “seu uso influenciará cada vez mais a nossa forma de viver, as nossas relações sociais e, no futuro, até mesmo a maneira como concebemos a nossa identidade enquanto seres humanos” (Francisco, 2024c).

E Francisco faz uma importante reflexão sobre a ambivalência da Inteligência Artificial:

Por um lado, entusiasmo pelas possibilidades que oferece; por outro, gera temor pelas consequências que deixa antever. A este respeito, pode dizer-se que todos nós somos, embora em graus diferentes, atravessados por duas emoções: ficamos entusiasmados quando imaginamos os progressos que podem advir da inteligência artificial, mas ao mesmo tempo amedrontados quando constatamos os perigos inerentes ao seu uso (Francisco, 2024c).

Essa ambivalência da IA e que foi destaque do discurso do primeiro pontífice latino-americano junto aos líderes do G7, já tinha sido percebida pelo Papa São Paulo VI em 1964, quando faz um discurso aos funcionários do *Aloysianum de Gallarate* (um colégio dos jesuítas, em uma cidade italiana), um centro de análise linguística:

Estamos diante de um novo e imenso horizonte da cultura humana: e é este fenômeno que nos faz pensativo, quase com medo; as fronteiras da própria cultura estão se expandindo tanto que agora nem conseguimos rastreá-las. Onde chegaremos? Não podemos dizer. A ciência e a tecnologia, mais uma vez unidas, nos ofereceram uma maravilha e, ao mesmo tempo, nos deram um vislumbre de novos mistérios. Mas o que nos basta para compreender o significado íntimo deste público é notar como este serviço tão moderno é colocado à disposição da cultura; como o cérebro mecânico vem em auxílio do cérebro espiritual; e quanto mais isso se expressa na sua própria linguagem, que é o pensamento, mais parece gostar de depender dele (Paulo VI, 1964).

Interessante destacarmos que na contemporaneidade (desde 1964) já era a preocupação da Igreja Católica sobre os efeitos na cultura humana quando há a união entre ciência e tecnologia, que nas palavras de São Paulo VI, nos oferecem uma maravilha e ao mesmo tempo um vislumbre diante de novos mistérios.



Voltando ao discurso de Francisco com os líderes do G7, outra preocupação com as injustiças sociais – que aliás tem sido uma preocupação recorrente de seu ministério – é com a cultura do descarte que a IA pode acentuar:

Ela poderia trazer consigo uma maior injustiça entre nações desenvolvidas e nações em vias de desenvolvimento, entre classes sociais dominantes e classes sociais oprimidas, colocando em perigo a possibilidade de uma “cultura do encontro” em favor de uma “cultura do descarte”. O alcance dessas complexas transformações está obviamente ligado ao rápido desenvolvimento tecnológico da própria inteligência artificial. Este vigoroso avanço tecnológico torna a inteligência artificial, simultaneamente, um *instrumento fascinante e tremendo*, e exige uma reflexão à altura da situação (Francisco, 2024c).

Com efeito, a nossa opinião é que Francisco transforma em uma voz profética junto à cúpula dos países mais ricos do mundo. Ao considerar a IA uma importante invenção humana, que traz e trará benefícios ainda maiores para a humanidade, ao mesmo tempo que poderá acentuar o nível de desigualdade entre as nações. Essa é a grande preocupação do Papa vindo do continente latino-americano: com a questão das desigualdades que podem se acentuar ainda mais com o uso da inteligência artificial.

E o pontífice termina seu discurso enfatizando que é necessário fazer um bom uso da IA destacando que cabe à política criar as condições para que a essa boa utilização seja possível e frutuosa (Francisco, 2024c), algo que já tinha sido anunciado em sua Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum em 2015.

## **2 Mensagem do Papa Francisco para o Dia Mundial da Paz**

Outro texto do Papa Francisco cuja temática revela a sua preocupação com a IA, foi sua mensagem para o Dia Mundial da Paz, celebrado no dia 1º de janeiro de 2024, cujo título foi “Inteligência Artificial e paz”.

É importante destacar que é costume dos pontífices escreverem uma mensagem para este dia, desde a proposta feita pelo Papa São Paulo VI, que em 1968 disse que gostaria que esse gesto se repetisse a cada ano: “desejaríamos que depois, cada ano, esta celebração viesse a repetir, como augúrio e promessa, no início do calendário que mede e traça o caminho da vida humana no tempo que seja a Paz, com o seu justo e benéfico equilíbrio, a dominar o processar-se da história no futuro” (Paulo VI, 1968).

A primeira preocupação de Francisco com esse texto de 1º de janeiro de 2024, foi com as transformações que o progresso e o desenvolvimento das tecnologias digitais trazem para o mundo:

Os progressos da informática e o desenvolvimento das tecnologias digitais, nas últimas décadas, começaram já a produzir profundas transformações na sociedade global e nas suas dinâmicas. Os novos instrumentos digitais estão a mudar a fisionomia das comunicações, da administração pública, da instrução, do consumo, dos intercâmbios pessoais e de inúmeros outros aspetos da vida diária (Francisco, 2024a).

Outro ponto a destacar dessa mensagem são os desafios que a IA poderá acarretar para a humanidade: “os desafios que coloca não são apenas de ordem técnica, mas também antropológica, educacional, social e política. A inteligência artificial deveria estar ao serviço de um melhor potencial humano e das nossas mais altas aspirações” (Francisco, 2024a).

Assim, o ano de 2024 iniciava com um grande apelo de Francisco para que a inteligência artificial seja causa de fraternidade e de paz, como uma responsabilidade da família humana inteira.

### **3 Dia Mundial das Comunicações: a inteligência é mesmo inteligente?**

“Inteligência artificial e sabedoria do coração: para uma comunicação plenamente humana”, foi o título dado para a Mensagem do Papa Francisco para o LVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais celebrado no dia 12 de maio de 2024. Também é costume dos papas escreverem uma mensagem para celebrar esse dia, sempre quando a liturgia católica celebra o Domingo da Ascensão do Senhor, tendo terminada a missão do Cristo elevado ao céu, deixa como mandato missionário para que o anúncio do evangelho seja feito em todo o mundo.

Uma das coisas mais significativas desta mensagem do Papa Francisco é uma falácia que o uso da palavra inteligência seja aplicado às máquinas. Assim destaca o pontífice:

Não podemos esperar esta sabedoria das máquinas. Embora o termo inteligência artificial já tenha suplantado o termo mais correto utilizado na literatura científica de machine learning (aprendizagem automática), o próprio uso da palavra ‘inteligência’ é falacioso. É certo que as máquinas têm uma capacidade mensamente maior que os seres humanos de memorizar os dados e relacioná-los entre si, mas compete ao homem, e só a ele, descodificar o seu sentido (Francisco, 2024b).

Também nessa Mensagem sobre o Dia Mundial das Comunicações, o Papa Francisco denunciou os problemas com as imagens falsas que a IA pode criar, uma vez que ele mesmo foi vítima dessas imagens “e que hoje se serve da *deep fake*, isto é, da criação e divulgação de imagens que parecem perfeitamente plausíveis, mas são falsas (já me aconteceu a mim

também ser objeto delas)” (Francisco, 2024b). Como já destacamos, foi a partir desse episódio que despertou o interesse do pontífice sobre a IA e seus efeitos no mundo.

A sabedoria vem do coração, sede da liberdade e das decisões mais importantes da vida, lugar da deliberação humana. Trata-se de uma capacidade intrinsecamente humana que é não olhar apenas os resultados, mas dar sentido para aquilo que é decidido com o coração. Assim, “compete ao homem decidir se há de tornar-se alimento para os algoritmos ou nutrir o seu coração de liberdade, sem a qual não se cresce na sabedoria. Esta sabedoria amadurece valorizando o tempo e abraçando as vulnerabilidades” (Francisco, 2024b).

### Conclusão

Quando algo desperta em nós um sentimento **fascinante** e **tremendo** com o é o caso da Inteligência Artificial, como vimos, que o Papa Francisco anunciou na Sessão com os líderes do G7 no dia 14 de junho de 2024, diante dos mais poderosos chefes de Estado do mundo; não há como nos reportarmos ao pensamento do Rudolf Otto, sobre o Sagrado. Vai nos dizer Otto:

A experiência do numinoso na vivência gera naquele que faz a experiência o ‘sentimento de criatura’, que é ao mesmo tempo sentimento de dependência. Esse sentimento é subjetivo, como que a sombra de um outro elemento, que vem em primeiro lugar e está fora do sujeito e, por isso, é objetivo e se chama numinoso. Assim, o sentimento de criatura é um reflexo da experiência do numinoso, que se apresenta como *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 2007, p. 43).

Por mais que tenhamos Congressos, Simpósios, aulas magistrais, textos, livros, entrevistas que tratem do tema da inteligência artificial, ela ainda é um mistério: não sabemos quais as transformações que ela poderá causar na humanidade. Trata-se de um mistério que nos faz tremer (causando medo) e que ao mesmo causa fascinação, maravilhamento, daquilo que nos pode causar com a novidade adquirida.

O Papa que veio do fim do mundo (como ele mesmo disse no dia de sua eleição ao ministério Petrino), filho de imigrantes e que vai ao encontro das pessoas tentando apresentar a **cultura do encontro** contra a **cultura do descarté**, tem se preocupado com a revolução que a IA pode causar, criando inclusive um sistema social que pode fazer complexas transformações em nosso tempo (Francisco, 2024c).

É importante destacar que estamos todos no mesmo barco e a humanidade já pode sentir os efeitos que a IA pode trazer para cada um de nós. Que a preocupação de Francisco

de proteger os vulneráveis deste importante meio de transformação social possa ser a nossa preocupação.

O nosso desejo é que a voz de Francisco seja ouvida e que a levem a sério: precisamos fazer um bom uso da IA e que a política crie as condições para que essa boa utilização seja possível e frutuosa.

## Referências

FRANCISCO. **Mensagem do Santo Padre Francisco para a Celebração do Dia**

**Mundial da Paz. 1º de janeiro de 2024a.** Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>. Acesso em: 2 jul. 2024.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco para o LVIII Dia Mundial das**

**Comunicações Sociais. 12 de maio de 2024b.** Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 1 jul. 2024.

FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco em sessão do G7 sobre Inteligência**

**artificial. 14 de junho de 2024c.** Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>. Acesso em: 30 jun. 2024.

HOROWITZ, Jason. **O expert em IA do papa. O Estado de São Paulo. 17 de**

**fevereiro de 2024, página D8.** Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/fa-de-senhor-dos-aneis-e-reuniao-com-bill-gates-quem-e-o-expert-em-inteligencia-artificial-do-papa>.

Acesso em: 28 de jun. 2024

PAULO VI. **Discurso de Paulo VI ao pessoal do Centro de Automação de Análise**

**linguística do Aloysianum. 19 de junho de 1964.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19640619\\_analisi-linguistica.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640619_analisi-linguistica.html). Acesso em: 1 jul 2024

PAULO VI. **Mensagem de sua Santidade Papa Paulo VI para a celebração do I dia**

**mundial da paz. 1 de janeiro de 1968.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19671208\\_i-world-day-for-peace.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace.html). Acesso em: 4 ago. 2024

Acesso em: 4 ago. 2024

RICCARDI, Andrea. **Bauman: o Papa Francisco é a minha esperança.** IHU Unisinos.

10 fev. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/575979-bauman-o-papa-francisco-e-a-minha-esperanca>.

Acesso em: 10 jan 2024.

SARAIVA, Rui. **Inteligência Artificial será, provavelmente, o maior desafio**

**antropológico de todos os tempos.** Disponível em:

<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-07/inteligencia-artificial-sera-provavelmente-o-maior-desafio-an.html>. Acesso em: 05 jul. 2024.

Acesso em: 05 jul. 2024.



## IGREJAS INCLUSIVAS E TECNOLOGIA DIGITAL

*Átila Augusto dos Santos\**

**Resumo:** Esta comunicação explora a crescente influência da tecnologia digital nas igrejas inclusivas pentecostais, com ênfase em gênero, raça e classe, reconhecendo a vulnerabilidade digital enfrentada por pessoas negras pentecostais, incluindo LGBTI+, mulheres transexuais e travestis. Historicamente marginalizados, esses grupos podem tanto se beneficiar quanto enfrentar desafios significativos com a tecnologia digital. A tecnologia digital está redefinindo a experiência religiosa, permitindo a personalização de conteúdo, acesso a recursos religiosos e até mesmo assistência pastoral virtual. No entanto, as preocupações específicas sobre a vulnerabilidade digital das pessoas negras e LGBTI+ pentecostais em igrejas inclusivas incluem o acesso desigual à tecnologia, discriminação algorítmica e proteção da privacidade de dados. Adotar uma abordagem interseccional é essencial para destacar essas disparidades e promover um debate enriquecedor sobre como adaptar essas tecnologias para melhor atender às necessidades das comunidades pentecostais. Essa abordagem considera as dimensões culturais e sociais das comunidades envolvidas e propõe estratégias para mitigar as desigualdades digitais e promover a inclusão digital no contexto religioso. Um questionário com perguntas semiestruturadas pode ajudar a levantar dados empíricos para uma melhor compreensão dos avanços e retrocessos nessas igrejas e de seus agentes.

**Palavras-chave:** tecnologia digital; igrejas inclusivas pentecostais; vulnerabilidade digital; interseccionalidade.

### INTRODUÇÃO

Esta comunicação pensa a sexualidade, gênero, religião, raça e tecnologia, com foco nas Igrejas Inclusivas que não condenam as sexualidades dissidentes. Tem uma ligação com uma pequena porção da pesquisa desenvolvida pelo autor durante o Mestrado em Ciência da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), destacando a importância dessas igrejas para pessoas LGBTI+ Negras possibilitando o crescimento da representatividade negra em espaços religiosos tradicionalmente excludentes (Santos, 2022). Aquela pesquisa e algumas das observações deste texto baseiam-se em uma leitura crítica de textos de autores como Michel Foucault (2017), Judith Butler (2018), Frantz Fanon (2008), Kimberlé Crenshaw (2002) e, no contexto religioso LGBTI+: Marcelo Natividade (2022; 2016; 2008), Tainah Dias (2022), e Fatima Weiss (2012).

Embora apresentemos todos/as esses autores/as, o objetivo neste texto é apenas exploratório e preliminar para aprofundamento em novas pesquisas. Para além disso, este texto busca investigar a crescente influência da tecnologia digital nas igrejas inclusivas

---

\* Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP; E-mail: [atilaugustoreligiao@gmail.com](mailto:atilaugustoreligiao@gmail.com)

pentecostais, reconhecendo a vulnerabilidade digital enfrentada por pessoas negras pentecostais, incluindo LGBTI+, mulheres transexuais e travestis.

## **HISTORICAMENTE**

Historicamente marginalizados, esses grupos podem tanto beneficiar-se com a tecnologia digital quanto enfrentar desafios significativos também colocados por esta nova realidade. A tecnologia digital está redefinindo a experiência religiosa, permitindo a personalização de conteúdo, acesso a recursos religiosos e até mesmo assistência pastoral virtual. No entanto, preocupações específicas sobre a vulnerabilidade digital das pessoas negras e LGBTI+ pentecostais em igrejas inclusivas incluem o acesso desigual à tecnologia, discriminação algorítmica e proteção da privacidade de dados.

Adotar uma abordagem interseccional é essencial para destacar essas disparidades e promover um debate enriquecedor sobre como adaptar essas tecnologias para melhor atender às necessidades das comunidades pentecostais. Essa abordagem considera as dimensões culturais e sociais das comunidades envolvidas e propõe estratégias para mitigar as desigualdades digitais e promover a inclusão digital no contexto religioso. Um questionário com perguntas semiestruturadas pode ajudar a levantar dados empíricos para uma melhor compreensão dos avanços e retrocessos nessas igrejas e de seus agentes.

## **RACISMO ALGORÍTMICO**

Aqui vale a pena conceituar racismo algorítmico como “uma espécie de atualização do racismo estrutural”, cuja manutenção produz vantagens em prol de um grupo hegemônico, “profundamente, dependente de uma epistemologia da ignorância para manutenção do poder”. A observação é do pesquisador Tarcízio Silva (2023), nesta entrevista ao blog do Centro de Estudos Estratégicos da Fiocruz Antônio Ivo de Carvalho (CEE-Fiocruz), ele destaca a importância do debate sobre o racismo algorítmico, uma vez que esse tipo de prática tem se tornado cada vez mais visível nas redes sociais. Para o pesquisador, há uma falsa crença de que as tecnologias digitais são objetivas ou expressam decisões neutras. “O desenvolvimento de tecnologias algorítmicas se alimenta do histórico social para oferecer uma pretensa inteligência artificial. Mas essa '*desinteligência*' artificial, que atualiza opressões como o racismo estrutural, é vendida como neutra, explica” (Silva, 2018, s/p).

Considerando esse marcador social e outros aspectos já discutidos, com foco na religião pentecostal que oferece sentido a milhares de negros e negras LGBTI+ nas igrejas

inclusivas, questionamos quais seriam as mudanças provocadas pela transformação algorítmica e tecnológica e seus efeitos sobre esses agentes religiosos. Para isso, realizamos um preliminar e panorâmico levantamento de campo por meio de um questionário.

## **UM POUCO DO QUE FALAM OS DADOS**

No período de quinze dias, um questionário composto por dezesseis questões abertas, fechadas e de múltipla escolha, foi aplicado a membros de seis igrejas pentecostais inclusivas, sendo cinco delas situadas em São Paulo e uma em Recife (PE). O instrumento de pesquisa, disponibilizado no Google Forms, visava investigar marcadores sociais de diferença. Um total de cinquenta e quatro participantes responderam ao questionário, com predominância de membros da Igreja Nova Esperança, por ser a mais preta das inclusivas (Santos, 2022). A análise dos dados coletados revelou que:

### **Perfil dos Respondentes:**

- **Raça/Etnia:**
  - Negra/Preta: 44,4%
  - Parda: 48,1%
  - Branca: 7,4%
- **Gênero:**
  - Homem Cis: 70,4%
  - Mulher Cis: 27,8%
  - Outros: 1,9%
- **Orientação Sexual:**
  - Homossexual (Gay/Lésbica): 87%
  - Heterossexual: 9,3%
  - Outros: 3,7%
- **Nível de Escolaridade:**
  - Ensino Médio Completo ou Incompleto: 35,2%
  - Superior Incompleto: 18,5%
  - Superior Completo: 24,1%



- Pós-Graduação: 22,2%
- **Acesso à Tecnologia:**
  - Computador em Casa: 85,2%
  - Internet Banda Larga em Casa: 85,2%
  - Celular: 100%
    - Samsung: 40,7%
    - Motorola: 31,5%
    - iPhone: 11,1%
    - Outras: 16,7%
  - Celular Pré-Pago: 68,5%

#### **Igrejas Inclusivas e Tecnologia:**

- **Transmissão Online de Cultos:**
  - Sim: 81,5%
  - Não: 18,5%
- **Assistir Culto Online Quando Não Vai à Igreja:**
  - Sim: 66,7%
  - Não: 33,3%
- **Reuniões Online (Grupos, Departamentos, Ensino, Aconselhamento):**
  - Sim: 77,8%
  - Não: 22,2%

O estudo revelou um perfil de congregantes das igrejas inclusivas caracterizado pela diversidade racial, étnica e de gênero, com uma expressiva participação da comunidade LGBTI+. A pesquisa também evidenciou um alto grau de familiaridade com as tecnologias digitais, com a maioria dos participantes utilizando dispositivos móveis e a internet para fins religiosos. Esses resultados sugerem que as igrejas inclusivas estão à frente em termos de inclusão social e adaptação às novas tecnologias, atendendo às necessidades de uma comunidade cada vez mais diversificada e conectada.

## UM POUCO DO QUE FALA A INTERSECCIONALIDADE

Já vimos um panorama e conectividade sobre o perfil dos participantes e suas práticas religiosas. No entanto, para aprofundar nossa compreensão, é fundamental adotar uma perspectiva interseccional. A interseccionalidade nos permite analisar como diferentes marcadores sociais (raça, gênero, classe, orientação sexual etc.) se entrecruzam, produzindo experiências únicas e complexas para cada indivíduo.

Fato é que com essa ferramenta analítica jogamos mais luz em possíveis brechas simbólicas, vejamos:

A alta porcentagem de indivíduos negros e pardos percebidos na pesquisa, combinada com a predominância de pessoas LGBTI+, sugere que estas igrejas atraem um público historicamente marginalizado em muitas instituições religiosas. No entanto, seria interessante aprofundar a análise para verificar se há diferenças nas experiências de mulheres negras lésbicas em comparação com homens negros gays, por exemplo.

Podemos dizer também que a relação entre um alto nível de escolaridade e o acesso à tecnologia é evidente, porém pessoas com menor escolaridade podem ter mais dificuldades em navegar em plataformas online ou participar de debates virtuais e se a orientação sexual influencia a escolha do tipo de grupo, então, vamos a mais dados e desta vez interseccionando:

### **Homem Pardo (26,79%):**

- **Maior grupo:** Representa mais de um quarto dos respondentes.
- **Acesso à tecnologia:** Alto acesso a computador e internet banda larga (80% e 100%, respectivamente).
- **Participação online:** Moderada participação em cultos online (53,33%) e reuniões online (66,67%).
- **Possível interpretação:** Esse grupo pode ser composto por homens pardos que valorizam a comunidade religiosa, mas que nem sempre conseguem participar presencialmente de todas as atividades. A tecnologia pode estar facilitando a conexão com a igreja e a participação à distância.

### **Mulher Parda (16,07%):**

- **Segundo maior grupo:** Representa um grupo significativo de respondentes.

- **Acesso à tecnologia:** Acesso relativamente alto a computador e internet banda larga (55,56% e 77,78%, respectivamente).
- **Participação online:** Alta participação em cultos online e reuniões online (77,78%).
- **Possível interpretação:** Esse grupo pode ser composto por mulheres pardas que utilizam a tecnologia para se conectar com a igreja e participar ativamente das atividades online, mesmo quando não podem comparecer presencialmente.

**Homem Negro (12,5%):**

- **Terceiro maior grupo:** Representa um grupo importante na pesquisa.
- **Acesso à tecnologia:** Alto acesso a computador e internet banda larga (85,71% e 100%, respectivamente).
- **Participação online:** Participação moderada em cultos online (50%) e reuniões online (66,67%).
- **Possível interpretação:** Similar ao grupo "Homem Parda", esse grupo pode ser composto por homens negros que valorizam a comunidade religiosa, mas que nem sempre conseguem participar presencialmente. A tecnologia pode estar facilitando a conexão com a igreja e a participação à distância.

**Homem Branco e Mulher Branca (10,71%):**

- **Grupos menores:** Representam grupos menos expressivos em comparação com os anteriores.
- **Acesso à tecnologia:** Alto acesso a computador e internet banda larga em ambos os grupos.
- **Participação online:** A participação online varia entre os grupos, com os homens brancos participando mais de reuniões online (80%) e as mulheres brancas participando mais de cultos online (66,67%).

Esses grupos podem ser compostos por pessoas que utilizam a tecnologia para complementar sua participação presencial na igreja, mas que não dependem exclusivamente dela para se conectar com a comunidade religiosa.

Por fim, observamos que a maioria dos respondentes é negra/parda (92,5%) e do gênero masculino (70,4%). Analisando a interseção dessas categorias, podemos levantar hipóteses sobre como a experiência da tecnologia digital na igreja pode diferir entre homens e mulheres negros/pardos. Por exemplo, as mulheres podem enfrentar desafios específicos, como o sexismo online ou a falta de representatividade em cargos de liderança virtual.

Vemos que a alta porcentagem de pessoas com ensino superior e pós-graduação (46,3%) sugere que a classe média e média alta estão bem representadas na amostra. No entanto, a maioria dos respondentes utiliza celular pré-pago (68,5%), o que pode indicar uma preocupação com o controle de gastos, mesmo entre aqueles com maior escolaridade. Essa interseção entre classe e raça pode revelar nuances sobre as desigualdades socioeconômicas dentro da comunidade negra e parda da igreja.

Também não podemos esquecer que a interseção entre gênero e classe também merece atenção. Mulheres de classes mais baixas podem enfrentar dificuldades adicionais para acessar e utilizar a tecnologia digital na igreja, devido a fatores como a dupla jornada de trabalho e a falta de recursos financeiros.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A presente pesquisa demonstra a importância da interseccionalidade na análise das experiências religiosas de pessoas negras LGBTI+ em igrejas pentecostais inclusivas. Ao cruzar marcadores sociais como raça, gênero, classe e orientação sexual, identificamos nuances significativas na relação entre tecnologia e espiritualidade.

A adoção de uma perspectiva interseccional revelou que a experiência da tecnologia digital varia entre os diferentes grupos, sendo influenciada por fatores como escolaridade, classe social e gênero. Embora a tecnologia ofereça oportunidades para a inclusão e a participação, é fundamental reconhecer que os algoritmos podem perpetuar desigualdades e discriminação.

Os resultados da pesquisa indicam que as igrejas pentecostais inclusivas desempenham um papel crucial na promoção da inclusão e da diversidade, mas é preciso estar atento aos desafios e oportunidades que a transformação digital apresenta. A construção de comunidades online mais justas e equitativas exige um esforço contínuo para combater o racismo algorítmico e garantir o acesso equitativo à tecnologia para todos os membros.

## **REFERÊNCIAS**

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Rev. Estudos Feministas*, v. 10, n. 172, p. 171-188, 2002.

DIAS, Tainah Biela. *Um “lugar para ser”*: reconstruções identitárias de pessoas LGBTI+ cristãs nas igrejas da comunidade metropolitana. São Bernardo do Campo: UMESP, 2022. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

DIAS, Tainah Biela; NATIVIDADE, Marcelo. **Pastorais sexuais e gestão da vida íntima: casamento, afetividades e violência em igrejas inclusivas.** *Cadernos Pagu*. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/dJZDgH38Q9kMjYfLNmhmJvD/>. Acesso em: 29 de maio de 2024.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

NATIVIDADE, Marcelo. **Deus me aceita como eu sou: a disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ. Mimeo, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. **Igrejas inclusivas nascem da intenção de repensar a tradição religiosa.** Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/29/politica/1469820936\\_254948.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/29/politica/1469820936_254948.html). Acesso em: 28 maio, 2024.

SILVA, Tarcízio. *Algoritmos de Opressão: como mecanismos de busca reforçam o racismo*. 2018. Disponível em: <https://tarciziosilva.com.br> Acesso em: 26 ago. 2024.

SILVA, Tarcízio. *O racismo algorítmico é uma espécie de atualização do racismo estrutural*. 2023. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=Tarcizio-Silva-O-racismo-algoritmico-e-uma-especie-de-atualizacao-do-racismo-estrutural> Acesso em: 26 ago. 2024.

SANTOS, Átila Augusto dos. *SER LGBTI+ negro/ a pentecostal: um estudo da igreja inclusiva Nova Esperança em São Paulo (2004-2019)*. Dissertação de Mestrado - Universidade Metodista de São Paulo - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo, 2022.

## ESQUECIDAS E NEGLIGENCIADAS: VIVÊNCIAS E DESAFIOS DAS MULHERES DE PASTOR NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

*Dr. Esny Cerene Soares\*<sup>#37</sup>*

**Resumo:** Muitas são as pesquisas que buscam compreender as dificuldades enfrentadas por pastores no exercício do ministério, os seus desafios emocionais e as doenças mentais que têm acometido estes personagens no Brasil e no mundo. No entanto, suas esposas são praticamente ignoradas no processo. Tendo Catarina von Bora, esposa de Martinho Lutero, como a precursora neste papel, é possível discutir-se a relevância da esposa de pastor, bem como seus inúmeros papéis, conflitos e ambições pouco ouvidas. O objetivo do presente artigo é colocar no cenário esta figura praticamente invisível no meio eclesial. Entre a idealização do papel, por elas mesmas, as projeções distorcidas por parte das comunidades de fé e a realidade da caminhada ao lado de um pastor, estão presentes uma série de elementos que podem significar alegria ou desilusão, realização ou desengano, vinculações afetivas ou segregação. A exemplo de Catarina von Bora, mulheres de pastor continuam trabalhando nos subterrâneos, sem que a igreja note ou minimamente valorize a sua contribuição, renegando-as a um segundo plano tão desvalorizado como imperceptível. É possível, e necessário, compreender a discriminação à esposa de pastor como 'irmã gêmea' da discriminação à mulher, evento tão corriqueiro no cristianismo de tradição protestante. O desinteresse e a falta de estudo a respeito do tema são sinais de que há processos discriminatórios excludentes especialmente associados à questão de gênero. A proposta do presente trabalho é promover uma reflexão a respeito do papel, da contribuição dessas mulheres ao cristianismo, bem como buscar compreender os seus desafios e angústias, aspirações e desejos vivenciados por este grupo há tanto tempo silenciado, a partir do parco registro bibliográfico disponível em língua portuguesa. Têm-se o tema como intrigante e desafiador, que merece ser expandido para uma pesquisa de campo com este grupo tão esquecido.

**Palavras-chave:** ministério feminino; ministério pastoral; discriminação de gênero; protestantismo.

### INTRODUÇÃO

Aqueles que observam cuidadosamente a história da Igreja Cristã percebem que há muitos assuntos importantes e fundamentais para uma compreensão mais global dos fenômenos que são simplesmente negligenciados. A história das mulheres na igreja é um exemplo disso.

Além de incompreendidas e de serem alvos dos mais diversos preconceitos, a história das mulheres na Igreja Cristã sempre foi abafada e colocada em segundo plano. O mesmo ocorre com as mulheres que são esposas de pastor, no protestantismo brasileiro. Apesar de

---

\*Doutor em Psicologia pela USP – Universidade de São Paulo. Professor e Coordenador de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão da FATIPI – Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil – [esny@outlook.com.br](mailto:esny@outlook.com.br)

terem uma participação muitas vezes fundamental no ministério de seus maridos, comumente são esquecidas e negligenciadas, absolutamente ignoradas e desprestigiadas.

Toda essa lógica é construída, a partir de uma leitura bíblica predominantemente patriarcal e que valoriza apenas as realizações e feitos dos personagens do sexo masculino, como se não houvesse mulheres essenciais na direção dos destinos na história da Igreja, lógica que se perpetua ao longo dos séculos, que se mantém até os dias de hoje. Por isso, não é de se estranhar o tratamento que as esposas de pastores recebem atualmente.

## **1 CATARINA VON BORA – O PARADIGMA**

A primeira esposa de pastor de que se tem notícia na história foi Catarina Von Bora (1499-1552), alemã que, depois de romper com o seu voto de celibato e vida monástica, decidiu fugir do convento Marienthron, em Nimbschen (Alemanha), às vésperas da Páscoa do ano de 1523, acompanhada de mais onze irmãs, todas motivadas pelos ideais da reforma protestante promovida por Matinho Lutero (Almeida & Pinheiro, 2021; Tucker, 2017).

Aproximadamente dois anos depois da fuga, no dia 13 de junho de 1525, aos 26 anos, Catarina von Bora casou-se com Martinho Lutero, um homem dezesseis anos mais velho que ela, enfrentando toda a oposição da sociedade do seu tempo, passando o casal a morar num antigo castelo que serviu como mosteiro agostiniano, situado em Wittenberg, onde gerou seis filhos (três meninas e três meninos) e onde desenvolveu seu “ministério” de esposa de pastor.

Segundo Almeida & Pinheiro (2021), a prosperidade da família e do ministério de Lutero, com todas as demandas da reforma protestante, somente foi possível devido às contribuições efetivas de Catarina von Bora. Catarina assumiu a administração da casa da família (que contava com quarenta quartos apenas no andar térreo), adquiriu outras propriedades, alugou um açude para a criação de peixes, gerou renda para a família ao gerenciar o aluguel de quartos para os alunos de Lutero, administrou os criados, transformando o castelo em uma residência autossustentável. De sobra, Catarina ainda foi considerada uma das melhores mestres-cervejeiras de Wittenberg (Tucker, 2017).

As céleres reuniões em torno da mesa de Lutero, regadas a cerveja, que ficaram famosas pelas discussões de temas teológicos, envolvia estudantes e proeminentes teólogos da época. Há escritores que afirmam que Catarina von Bora participava de muitos desses encontros e contribuía com as discussões. Catarina era ainda reconhecida como habilidosa

conselheira, pois orientava alunos e ex-freiras fugitivas que experimentavam conflitos e perseguições, além de apoiar Lutero nas suas constantes crises de depressão e melancolia (Tucker, 2017).

Catarina von Bora, como se percebe, foi peça indispensável para que a reforma protestante alcançasse êxito e que seus ideais chegassem até nós. No entanto, pouquíssimas pessoas a conhecem e muitos sequer ouviram falar da sua existência. Ela foi o paradigma do que hoje temos no protestantismo brasileiro: mulher inteligente, habilidosa, fundamental para a administração da casa da família e essencial ao ministério pastoral de seu esposo em todos os aspectos, como tantas mulheres espalhadas pelas nossas igrejas. Tão importantes, necessárias, fundamentais e indispensáveis, como negligenciadas.

## 1 CONFUSÕES E IDEALIZAÇÕES SOBRE A FIGURA DA “ESPOSA DE PASTOR”

A imagem que a comunidade de fé tem da esposa do seu pastor, na absoluta maioria das vezes, é idealizada, divorciada da realidade. Em regra, projeta-se sobre a esposa do pastor ideais inalcançáveis, como explica Mendonça & Velasques Filho (1990):

A casa, a família e a vida privada ou pública do pastor são mais vigiadas do que as de qualquer outro membro da comunidade. A esposa do pastor também é alvo de vigilância dobrada. Além do seu testemunho pessoal, deve estar presente a todas as atividades da comunidade. De preferência deve ser organista, participar do coral, da sociedade de senhoras, ser professora de crianças e adolescentes da Escola Dominical e ainda estar sempre disponível para atividades e campanhas especiais que a comunidade promover (Velasques Filho, 1990, p. 229).

Poucas pessoas na igreja imaginam os conflitos internos que se processam no coração da esposa do seu pastor (Ortlund; 2022 que se dedica exclusivamente ao ministério pastoral, nos Estados Unidos. Há uma lista de inseguranças que povoam sua mente: renda limitada e, às vezes, insuficiente; uma agenda insana imposta ao seu marido e, conseqüentemente, a ela e a seus filhos; insegurança no trabalho (seu marido continuará como pastor daquela igreja no próximo ano?); cuidado que precisa ter para lidar com os membros da igreja; inabilidade do marido que, envolvido com o ministério pastoral, costumeiramente negligencia tempo para intimidade do casal.

Todos os aspectos levantados anteriormente são desconhecidos pela comunidade de fé. Há quem imagine que ser esposa de pastor é sinônimo de *status* e muitos, movidos por pensamentos irrealistas e idealizações macabras, chegam a espiritualizar a tarefa, o papel e a atividade da esposa do pastor, eliminando, assim, toda reflexão séria e produtiva a respeito do tema.



Furman (2022), que é esposa de pastor e desenvolveu seu ministério em vários países, relata bem as expectativas que a igreja tem e que deposita sobre a esposa do pastor:

Eu estava certa de que nunca seria capaz de estar à altura das expectativas de todos. Em todo o mundo, por onde quer que viajássemos, parecia que o meu temor era confirmado em cada ocasião. “*Você sabe que terá que ensinar seus filhos em casa se você for para o exterior*”, disse um missionário. “*Você não tem muito tempo disponível para aprender a ler música*”, a esposa de um pastor me avisou. “*O que o seu marido realmente precisa é de uma barriga cheia de refeições caseiras e de uma vida sexual emocionante para se manter firme*”, um livro para esposas de pastores me instruiu. As igrejas que visitamos em todo o mundo tinham muitas ideias diferentes sobre como o pastor e a sua esposa deveriam ser. Cada vez que voltávamos de uma viagem turbulenta pelo mundo, minha cabeça girava com um mundo de expectativas – liderar as mulheres, dar um passo atrás e discipular outras para liderar mulheres; ser atraente para agradar meu marido, ser recatada e ter uma voz (literalmente) tranquila; ser um modelo de piedade, ser um modelo de quebrantamento (Furman, 2022, p. 23).

O depoimento de Furman (2022) deixa transparecer a tremenda carga emocional que as esposas de pastor carregam. E há aqueles de dentro das igrejas que entendem que o caminho para lidar com todo o complexo fenômeno experimentado por elas é o da espiritualização barata, escapista e ideológica.

O livro escrito por Rubim (2023), “Escolhida para o altar: um manual para a futura esposa de pastor”, é um exemplo claro de como a Igreja, muitas vezes, institucionaliza o papel da esposa do pastor a partir de “espiritualizações” frágeis e claramente motivadas ideologicamente. Tânia Rubim produz um texto que “glamouriza” o papel da esposa do pastor, promovendo um discurso espiritualizado vazio e insensível, desprovido de lógica e de verdade, quando tinha a oportunidade de promover reflexões sérias e responsáveis.

Na realidade, o referido livro, produzido por uma editora ligada à Igreja Universal do Reino de Deus, é um verdadeiro “manual de adestramento” para ser aplicado às moças que pretendem ser esposas de pastor. A expressão “escolhida para o altar”, no livro, representa o *status* da esposa do pastor, tomando como sinônimos “altar” e “esposa de pastor”. No primeiro momento, o livro apresenta uma visão romântica do papel da esposa do pastor, completamente desvincilhada da realidade dura que elas enfrentam no dia a dia. A seguir, apresenta uma série de instruções cartilhescas (“*não seja assim*”, “*não faça tal coisa*”, “*não se expresse de tal forma*”), sempre ancoradas em versículos bíblicos isolados, oferecendo uma discussão que ignora a feminilidade e a autonomia das mulheres, levando-as a uma situação de extrema subserviência e a um nível de submissão que agride a dignidade feminina:

Nem todas as que querem servir a Deus são escolhidas para o Altar. Esse é um lugar de sacrifício, de renúncia, onde toda a sua vida estará a serviço de Deus como uma oferta viva, 24 horas por dia. Os seus sonhos e as suas metas pessoais deixam de existir e o seu maior desejo passa a ser o desejo de Deus, que é salvar almas (Rubim, 2023, p. 23).

Esse excerto escancara um aspecto que subjaz o nosso tema: o lugar desprestigiado da mulher no ambiente eclesiástico e o preconceito de gênero que povoa as igrejas. Ao se discutir os papéis, as dificuldades e as contribuições da esposa do pastor, é necessário que se inclua na reflexão o tema do preconceito contra mulheres que grassa em nossa sociedade e é igualmente alimentado nas nossas comunidades de fé.

Conhecer as distorções, equívocos, confusões e idealizações que pairam sobre a figura da esposa de pastor é um bom caminho para iniciarmos a compreensão do fenômeno e percebermos a complexidade que envolve uma mulher levada a exercer a vida cristã como esposa de um pastor.

## 1 VIVÊNCIAS E ANGÚSTIAS DAS “CATARINAS’ DO NOSSO TEMPO

Há pouquíssima literatura em língua portuguesa que trata dos dilemas silenciosos das esposas de pastor. Nancy Dusilek (Dusilek, 1995), esposa de um pastor batista, foi uma das primeiras a se preocupar com o assunto, precursora no tratamento do tema entre os evangélicos. Na sua obra que tem o sugestivo título “*Mulheres sem nome*”, Dusilek percebeu logo um sinal de que sua classe era negligenciada: ninguém pronunciava seu nome. Vejamos:

A esposa de pastor parece, realmente, uma pessoa que lhe esqueceram de dar nome quando ela nasceu nessa nova família – a de pastores. Raramente pronunciam seu nome. Mesmo quando ela vai falar ou cantar, alguns irmãos, na sua displicência inocente, apresentam a oradora ou solista, dizendo de quem ela é esposa, falando sobre seus estudos, o que vai falar ou cantar, mas não dizem o seu nome. É uma mulher sem identidade própria. Vive como uma sombra do marido (Dusilek, 1995, p. 10).

Além de ser negligenciada, a esposa do pastor costuma sofrer forte pressão em razão do ministério do seu esposo. Juliani (2017), esposa de um pastor nos Estados Unidos, compartilhou sua experiência na WEB, externando o quanto as pressões que são próprias do ministério do seu esposo também chegam até ela, fazendo-a sentir-se igualmente pressionada. Ela afirma que constantemente vivencia o peso de precisar atender às expectativas dos outros e a sensação de sempre estar em dívida com as pessoas, como se tudo o que faz parece não ser o suficiente.

Kay Warren (Warren, 2021), esposa do renomado Rick Warren, pastor de uma grande igreja na Califórnia, Estados Unidos, num livro direcionado às esposas de pastor, assim se expressa quanto às expectativas que sobre seus ombros:

Já teve a sensação de que todo mundo na igreja tem uma lista de expectativas a seu respeito e àquilo que você deve fazer em cada ocasião? É comum os membros da igreja pedirem que a esposa do pastor participe de determinado ministério ou

o lidere. E, mesmo quando não dizem nada, esperam que ela o faça. Decidir de quais atividades *voce* deseja participar pode ser motivo de ansiedade e perplexidade. Nunca é divertido servir ou liderar por culpa, dever ou pressão, e é especialmente desagradável servir em uma área incompatível com sua personalidade (Warren, 2020, p. 81).

Sabe-se que o ministério pastoral é repleto de tensões, cisões e injustiças. A esposa do pastor não fica imune quando seu esposo sofre com ataques cruéis e infundados, ilações ou conflitos. Welch (2016) explana que, quando o pastor é difamado, a dor atinge também a sua esposa e que, em regra, elas escolhem sofrer em silêncio, indefesas diante de todo o quadro.

Ortlund (2022) escreveu em seu livro um capítulo intitulado “*Socorro! Eles estão difamando de novo!*”, e assim aconselha as esposas de pastor:

Em um dos nossos pastorados, durante um tempo difícil, um membro da diretoria se demitiu, mas voltou alguns meses depois e pediu que o Ray lhe perdoasse por espalhar mentiras a respeito dele. Obviamente, Ray lhe perdoou. Porém, o estrago já estava feito, e o sujeito não se esforçou para desfazê-lo. Ainda estamos vivendo as repercussões dessa difamação.

É a esposa do pastor que administra as tensões intrafamiliares que nascem do convívio dos seus filhos na igreja. Warren (2021) relata a dificuldade que tem para gerenciar as demandas dos filhos de pastor que vivem sob os holofotes e “precisam” ser sempre exemplares. Dusilek (1995) afirma que os filhos dos pastores vivem “numa vitrine” e que é difícil a tarefa de convencê-los de que ser filho de pastor é um privilégio, e não um castigo, uma vez que eles são tema de comentários, críticas e sofrem com a invasão de privacidade por parte pessoas que cobram destas crianças comportamentos próprios de adultos.

Warren (2014) relata quanto foi difícil para ela enfrentar, diante da sua comunidade de fé, a grave doença mental de um de seus filhos e o conseqüente suicídio. Julgamentos e incompreensões por parte de muitas pessoas da sua igreja agravaram ainda mais o sofrimento de uma família que perdeu um de seus membros de forma tão trágica.

Por fim, na maioria das igrejas evangélicas, especialmente as tradicionais, os pastores recebem parcas remunerações, muitas vezes, insuficientes para bancar com dignidade o sustento da sua família. De uma forma geral, as igrejas pretendem que seu pastor tenha dedicação exclusiva no ministério, mas não remunera de maneira adequada nem suficiente.

Dusilek (1996) traz a questão financeira como elemento que afeta negativamente toda a família, mas especialmente a esposa do pastor, pois os legítimos e simples desejos femininos de vestir-se dignamente, sentindo-se bem consigo mesma e de ter uma casa confortável,

razoavelmente bonita, lhe são negados. Há casos em que a esposa do pastor ocupa-se tanto no ministério do seu esposo que fica impedida de trabalhar fora e alcançar o próprio sustento.

## CONCLUSÃO

O presente artigo pretende apenas descortinar a ponta do *iceberg* do problema e trazer à tona uma discussão crucial para as mulheres casadas com pastores evangélicos. É preciso saber que não apenas os pastores adoecem no labor, mas também suas esposas, que sofrem silenciosamente, às ocultas.

O tema discutido embute um (nem tão) velado preconceito de gênero tão comum nas comunidades de fé. Quebrar idealizações em relação às esposas dos pastores é uma tarefa premente à igreja protestante de hoje. Causar inquietação e incomodar as igrejas com o tema talvez seja o caminho para que estas mulheres sejam vistas e ouvidas, minimamente compreendidas e acolhidas.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rute Salviano; PINHEIRO, Jaqueline Sousa. **Reformadoras**: Mulheres que influenciaram a reforma e ajudaram a mudar a igreja e o mundo. Rio de Janeiro: God Books/Thomas Nelson Brasil, 2021. 240 p. ISBN 9786556894737.

DUSILEK, Nancy Gonçalves. **Mulher sem nome**: Dilemas e alternativas da esposa do pastor. São Paulo: Vida, 1995. 96 p. ISBN 0829720987.

FURMAN, Gloria. **A esposa do pastor**: Fortalecida pela graça para uma vida de amor. São José dos Campos: Fiel, 2022. 158 p. ISBN 9786557231814.

JULIANI, Barbara Miller. **Thoughts on Being a Pastor's Wife**. [S. l.]: Christian Counseling & Educational Foundation, 27 jun. 2017. Disponível em: <https://www.ccef.org/thoughts-pastors-wife>. Acesso em: 19 jun. 2024.

MENDONÇA A. G. & VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990. 280 p. ISBN 8515001195.

ORTLUND, Jani. **Socorro! O meu marido é o meu pastor**: Encorajamento para esposas de pastores. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2022. 134 p. ISBN 978-65-81489-07-6.

RUBIM, Tânia. **Escolhida para o altar**: um manual para a futura esposa de pastor. São Paulo: Unipro, 2023. 180 p. ISBN 9786589769941.

TUCKER, Ruth A. **A primeira-dama da reforma**: A extraordinária vida de Catarina von Bora. 2017. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. 221 p. ISBN 9788578603700.

WARREN, Kay. **Escolha a alegria**: porque a felicidade não é o suficiente. São Paulo: Mundo Cristão, 2014. 268 p. ISBN 8573258349.

WARREN, Kay. **Privilégio Sagrado**: Desafios e alegrias de ser esposa de pastor. São Paulo: Mundo Cristão, 2021. 273 p. ISBN 9788543304878.

WELCH, Ed. **A pastor's wife: The toughest job on the planet.** [S. l.]: Christian Counseling & Educational Foundation, 16 abr. 2016. Disponível em: <https://www.ccef.org/pastor-s-wife-toughest-job-planet>. Acesso em: 19 jun. 2024.

## PAPA FRANCISCO E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: AMBIVALÊNCIAS NA CONTEMPORANEIDADE

*Felipe de Moraes Negro*<sup>438</sup>

**Resumo:** Objetiva-se nesta comunicação apresentar uma reflexão acerca do pontificado do Papa Francisco relacionando-o com a temática das ambivalências advindas do cenário paradigmático da Inteligência Artificial. Para atingir esse objetivo, pretende-se, brevemente construir esta reflexão em tres momentos distintos: o primeiro é refletir, brevemente, sobre o pontificado do papa Francisco, suas preocupações, de modo particular, trazendo a tona os grandes paradigmas presentes na atualidade, sobretudo a fraternidade social, a paz e os avanços tecnológicos; em segundo, visará compreender o as nuances que circundam os avanços tecnológicos, tendo como foco central a inteligência artificial, procurando clarificar os aspectos ambivalentes desta, para os desenvolvimentos e retrocessos à humanidade e por fim, concatenar a reflexão explícita a partir deste cenário contemporâneo do surgimento da inteligência artificial interligado-o com o papado de Francisco. Assim sendo, este tema proposto da inteligência artificial, vem com o intuito de pensar este grande desafio da contemporaneidade que tanto pode humanizar como violentar as pessoas e o cosmos que a circunda.

**Palavras-chave:** Papa Francisco; desafios; contemporaneidade; inteligência artificial; ambivalência.

### Introdução

As temáticas adotadas como eixos, plataformas e objetivos por Francisco podem ser analisadas por distintos vieses, uma vez que precisam ser fundamentadas naquilo que constitui a Igreja como instituição gerada pela fé cristã ao longo da história e que compõem um conjunto coerente, sem o qual tudo se fragmenta e perde a legitimidade.

Neste sentido, esta comunicação, auxiliará cada leitor, a compreender objetivamente as linhas tênues que direcionam o pontificado do Papa Francisco, vislumbrando suas preocupações, bem como contribuindo, sob a luminosidade da fé, em como deve-se dar a vivência cristã, tão plasmada por adversidades( guerras, desenfreio das tecnologias, catástrofes climáticas, dentre outras), que não só contestam, como põe em xeque a solidez na vida atual, bem como a presença de Deus.

Por isso, pretende-se, ainda que sucintamente, analisar o fenômeno “inteligência artificial”, à luz de Francisco, levando em consideração a ambivalência de tal fenômeno.

---

<sup>438</sup> Mestre em Ciência da Religião - Puc-Campinas, Especialista em Bioética- UCS, Especialista em Mariologia – Faculdade Dehoniana de Taubaté, Doutorando em Ciência da Religião – Puc-São Paulo

## **I Francisco: o pontificado do Evangelho Encarnado**

O pensamento de Francisco é bastante complexo de se concatenar em linhas gerais, tendo em vista que, a medida da evolução do tempo, dos acontecimentos que circundam o ser humano, o mundo, a paz, os fenômenos tecnológicos inerentes, que põe em cheque a dignidade da pessoa, à por parte de Francisco, em manter-se atualizado, bem como atualizar seu pensamento à luz do Evangelho encarnado, para que as pessoas possam encontrar esperança, diante das inúmeras mazelas que vivem e assim, enxergarem Deus, neste grande caos atual que vivem. Assim, seu pontifica se renova a cada dia, na busca concreta de respostas precisas para os problemas que vão surgindo. Com isso, seus posicionamentos certos e enraizados nos surpreendem a cada momento, uma vez que é um pontificado acontecendo a todo vapor.

Além disso, é característica de Francisco, ser próximo das pessoas, bem como aberto em ideias, posturas e isso lhe faz ter um grande diferencial, pois não é uma imagem “engessada”, inoperante, superficial e protocolar, mas sempre está disposto a dialogar e sobretudo, a escutar o igual e o diferente, aproximando-o das mais diversas culturas, realidades, situações. Neste sentido, suas atitudes demonstram claramente que seu pontificado tem por opção o Evangelho encarnado na pessoa, no meio ambiente, nas relações interpessoais.

Isso demonstra evidentemente seu projeto de reforma, transformação. Suas atitudes, impedem que ele possa ser emoldurado valorativamente como alguém que propõe a ruptura ou continuidade com a grande tradição, ou, ainda, que o classifiquem ideologicamente em campos políticos muito definidos. Neste sentido, com mais despreendimento, Francisco se permite transitar por quaisquer cenários, sem desconforto para expor seu pensamento e suas posturas, a partir da realidade vigente.

Ele é um personagem renovador, que como tal, desperta paixões dentro e fora da Igreja. Ao mesmo tempo, como personagem carismático, provoca divisões entre quem é a favor e contra. Assim, Francisco opera um novo paradigma teológico no magistério papal. Além disso, toda plataforma renovadora requer um discurso legitimador capaz de justificar e direcionar as mudanças pretendidas, sem que o prevaleceria a cisão institucional ainda mais se tratando da igreja católica, que é instituição dinâmica tradicional. Em suma, ser renovador e buscar novo paradigma, só tem razão de ser ancorado na longa tradição.

Assim sendo, seu magistério Petrino constrói-se e orienta a Igreja, a partir de diversos temas, que solidificam e ao mesmo tempo, evoluem, enraizado sempre no Evangelho, bem como no Magistério eclesiástico, além de sempre contar com o “tempero” da caridade, da personalidade, da proximidade dialogal de Francisco. São primordiais e caros à Francisco “a Igreja em saída”; o método de construção permanente dos seus discursos (que significa o retorno as fontes às fontes, o enraizamento nas Escrituras e a vivência sem restrições às contribuições do Vaticano II, que, é sem sombra de dúvidas, as janelas abertas da Igreja para o mundo.

Para Francisco, falar da Igreja em saída”, é recuperar a consciência da finalidade do seu existir, ou seja, por qual motivo ela se faz presente no mundo, por um “mandado” de Jesus Cristo? É fato, que o movimento necessário a se fazer, é percebê-la “no mundo”, “para o mundo” e não para existir em si mesma. Por isso, Francisco, a partir da *Evangelii Gaudium* mostra como ideia mestra que lança a Igreja para fora de si mesma, para suas origens primeiras, na direção do mundo, dos outros, ou seja, dos mais fragilizados.

É inegável, perceber que Francisco, dedica-se plenamente nos mais diversos âmbitos, a trazer à Igreja, o espírito de transformação, de autoavaliação, com o objetivo de retornar a causa primeira de seu existir, ou seja o mandato evangélico presente na esperança oferecida aos pobres. Diz Francisco na *Evangelii Gaudium*: “Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à autopreservação” (EG 27).

A partir dessa postura eclesial, é possível situar os demais ensinamentos do magistério de Francisco em seus pronunciamentos e documentos. A Igreja sai ao encontro da vida planetária; coloca-se em diálogo com as ciências e os movimentos empenhados na questão e vai ao encontro das diversidades culturais e religiosas e das pessoas que estão excluídas das comunidades cristãs por razões morais. Assim sintetiza Francisco:

Prefiro uma Igreja acidentada, ferida, enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa em um emaranhado de obsessões e procedimentos (EG 49).

Para Francisco, torna-se parte fundante da reforma eclesiástica voltar às fontes, ou seja, retornar ao carisma que fundou e funda a Igreja em sua missão e comunica como



salvação para a Igreja atual, pois é a partir do Evangelho que ele direciona seus discursos e projetos, e nisso direciona-se a pedagogia do encontro.

Na encíclica *Laudato Si'*, por meio da Sagrada Escritura direciona sua reflexão ecológica, casa comum de todos, pois os compromissos ecológicos dos cristãos brotam das convicções de fé (LS 64) . É a partir de Cristo que se impulsiona a renovação de todas as coisas e é neste ímpeto que se permite ser cristão e rever suas posturas, e converter-se ecologicamente (LS 216).

Por outro lado, no coração do evangelho reside a misericórdia como dom de Deus e como valor fundamental dos seguidores de Jesus. E a indiferença é o principal antônimo da misericórdia. É a atitude pecaminosa que nos isola em nós mesmos e faz esquecer os outros, de modo escandaloso os pobres e o planeta; mas também os que estão à margem da Igreja. A indiferença está instalada como cultura, ou seja, como modo de ser que, de algum modo, envolve a todos. Francisco fala reiteradamente em globalização da indiferença, fruto do isolamento individualista e hedonista que caracteriza o consumismo da sociedade atual. A indiferença nos impede de ver o sofrimento do outro, de chorar, diz Francisco. É preciso “revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS 52).

A misericórdia exige conversão, mudança não somente das convicções – algo unicamente espiritual – mas mudança em nossos hábitos centrados em práticas de bem-estar cada vez mais acentuadas e que fazem esquecer tudo mais. Esse relativismo prático, mais perigoso que o teórico e que tem como absoluto somente o eu satisfeito, significa “agir como se Deus não existisse, decidir como se os pobres não existissem, sonhar como se os outros não existissem” (EG 80). A atitude de misericórdia rompe com esses modos de vida; é conversão para o encontro, conversão ecológica, conversão para a solidariedade e para a inclusão do outro. A Igreja precisa “chegar às periferias humanas e ser uma mãe de “coração aberto” e acolher quem “ficou caído à beira do caminho” (EG 46).

Com efeito, a misericórdia é sobretudo a razão de ser da Igreja, a medida que ela se encarna nas limitações humanas. A cultura da indiferença descarta os pobres, mas o evangelho ensina a superar a indiferença e a colocar a Igreja em sintonia e solidariedade com os pobres. Sem os pobres, o anúncio do evangelho, que é a razão de ser da Igreja, corre o

risco de ser compreendido ou de perder-se no excesso de palavras das mídias atuais (EG 199).

Cada cristão e as comunidades estão, desse modo, chamados a ser “instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar plenamente a sociedade” (EG 187). Cuidemos, como Igreja, pois todo tipo de avanço, sobretudo o tecnológico (por exemplo, a Inteligência artificial), é ferramenta concreta, para que os pobres sejam colocados ainda mais à margem da sociedade.

## **II Os avanços tecnocientíficos: A IA e suas implicações na humanidade**

No cenário contemporâneo, testemunhamos uma revolução tecnológica em curso que tem a capacidade de redefinir fundamentalmente a interação entre seres humanos e máquinas: os avanços da inteligência artificial (IA). À medida que as inteligências artificiais se tornam mais sofisticadas e mais integradas em diversos aspectos de nossas vidas, surge um embate complexo e fascinante entre o potencial quase ilimitado das máquinas e a essência da experiência humana.

Como a intersecção entre a mente humana e a capacidade das máquinas está moldando nosso presente e apontando para um futuro repleto de possibilidades e questionamentos. Nos últimos anos, a IA tem experimentado avanços sem precedentes, particularmente em áreas como processamento de linguagem natural, visão computacional e jogos estratégicos. A combinação de dados abundantes, poder computacional e técnicas avançadas, como o deep learning, levou a muitas inovações.

No futuro, podemos esperar uma IA mais contextualizada, personalizada e integrada em quase todos os aspectos de nossas vidas. Neste sentido, todas as áreas terão impactos significativos da IA, e as tecnologias têm potencial para melhorar diagnósticos médicos, otimizar cadeias de suprimentos e personalizar as atividades de ensino/aprendizagem, por exemplo.

Outra questão a ser considerada é a substituição da força de trabalho já acontece há muitos anos em algumas áreas. Na revolução agrícola e industrial isso aconteceu, e hoje isso tem seguido o mesmo processo, rexaçando a desigualdade na sociedade, o que é certamente uma preocupação. Em muitos casos, será possível ver uma colaboração entre humanos e máquinas. Embora a IA possa assumir tarefas repetitivas e baseadas em dados, habilidades humanas como empatia, criatividade e pensamento crítico ainda são insubstituíveis.

A IA pode ajudar a ampliar as habilidades humanas, fornecendo análises profundas, rápidas e insights. Em conjunto, humanos e máquinas podem tomar decisões mais informadas, inovar mais rapidamente e atender melhor às necessidades individuais. Dados os grandes impactos que IA vem tendo nas mais partes da sociedade e, sobretudo na vida humana, é inegável a defesa de uma regulamentação equilibrada. Precisamos de leis que garantam a utilização ética e segura da IA sem sufocar ou inibir a inovação. A chave é um diálogo contínuo entre formuladores de políticas, pesquisadores e a indústria.

### **III Francisco e seu pontificado: a inteligência artificial**

É necessário que tenha-se a consciência de que as transformações produzidas pelo grande avanço da IA é ambivalente, pois se por um lado ela é capaz de atender melhor e compidez as muitas necessidades individuais, por outro ela tras um grande abismo social, pois faz com que, os que já estão às margens da sociedade e sofrem com o descaso, a fome, a falta de políticas sociais se tornarão ainda mais pobres e feridos em sua dignidade, tendo em vista que não terão acesso a esses avanços bem como também serão cada vez mais destruídos pela sociedade do descarte com a IA.

Neste sentido, é possível enxergar nitidamente, com esses avanços, a necessidade da opção evangélica pelos pobres e Francisco reconhece em todas as pessoas os frutos do intelecto humano, como a ciência e a tecnologia, pois são aspectos da sabedoria e bondade de Deus. Afirma ser imprescindível o uso ético das tecnologias por todos e todas, ou seja, há a necessidade de uma ecologia integral que inclui o cuidado com a cultura e a vida humana contra os excessos, Francisco fala que a IA causa medo devido aos seus potenciais riscos, sobretudo à liberdade e dignidade humana, defendendo o incentivo das conquistas humanas, orientadas por leis justas. Segundo ele, Igreja apoia o uso da IA quando elas promovem o bem comum e a dignidade humana, sempre sendo usadas com precaução. Se o ser humano, a partir do CIC diz que o ser humano fora criado a imagem e semelhança de Deus. Que toda tecnologia, em especial a Inteligência artificial sejam utilizadas para realçar e não diminuir essa dignidade fundamental.

O Papa Francisco frequentemente fala sobre o "paradigma tecnológico" e seu impacto na sociedade. Em sua encíclica, *Laudato si'*, ele discute os desafios impostos pelo enorme poder tecnológico, que, quando desconectado de considerações éticas, pode levar a uma cultura onde a eficiência é priorizada em detrimento de valores humanos fundamentais.

Nisso, a Inteligência Artificial e a sabedoria do coração (dia mundial das comunicações 2024) : a "sabedoria do coração", que se refere a uma compreensão holística da inteligência que transcende meras habilidades cognitivas. Esta sabedoria envolve empatia, compaixão e um entendimento intuitivo das emoções humanas, qualidades estas que a IA, apesar de sua sofisticação, não pode replicar plenamente. E o papa traz como ressalva que integrar a "sabedoria do coração" na comunicação impulsionada pela IA requer a incorporação de valores éticos no desenvolvimento e implementação de sistemas de IA. Isso significa programar máquinas não apenas para tarefas, mas também para tomadas de decisão éticas que respeitem a dignidade humana e fomentem a interação humana genuína.

Por fim, num ímpeto reflexivo, vale-nos a pergunta: Será que a Inteligência Artificial constrói ou destrói as relações humanas?

### **Referências**

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Vaticano II**. Decreto *Unitatis redintegratio*. São Paulo: Paulus, 2004.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*** (EG). São Paulo: Paulus/Loyola, 2014.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'*** (LS). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia*** (AL). São Paulo: Paulus/Loyola, 2016.

FRANCISCO, Papa. **Bula *Misericordiae Vultus*** (MV). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

PASSOS, J. D. **A Igreja em saída e a casa comum: Francisco e os desafios da renovação**. São Paulo: Paulinas, 2016.

PASSOS, J. D. **A alegria do amor: das sementes aos frutos**. São Paulo: Paulinas, 2017

**AS TECNOLOGIAS E A CIBERTEOLOGIA NA FORMAÇÃO TEOLÓGICA DO MMO – MÃES QUE ORAM PELOS FILHOS. UM OLHAR FEMINISTA**

*Ivenise Teresinha Gonzaga SANTINON<sup>439</sup>*

**Resumo:** Com o surgimento das novas tecnologias, alguns movimentos católicos têm despertado a atenção de parte da igreja. Na pandemia, mulheres começaram a se unir em grupos e, pelas telas, se envolveram em atividades nas paróquias por meio de novas estratégias pastorais incidindo até na formação teológica. O MMO-Mães que oram pelos filhos foi um movimento que avançou significativamente na organização eclesial e investiu na gestão e formação processual das integrantes. A participação das mulheres no movimento, em pouco tempo, ganhou força e elas foram se organizando remotamente ao se adaptar às estruturas eclesiais e demonstrar a capacidade de articulação diante da vivência da sua espiritualidade e missão. Nesse cenário, fica evidente a utilização de recursos tecnológicos e ciber-teológicos para a formação teológica. Com um crescimento exponencial, o movimento avançou nas paróquias sob a aprovação do clero e com o apoio de tecnologias e redes de comunicação das TVs Católicas. Nas mídias sociais elas demonstram o seu poder como gestoras empresariais, rompem barreiras impostas pelas esferas eclesiais oficiais e pelas normas de movimentos católicos tradicionais. Apoiadas por fontes do Concílio Vaticano II, elas procuram não reduzir o seu processo formativo ao âmbito sacramental ou litúrgico. Assim, este trabalho procura mostrar a necessidade de se pensar a formação teológica dos novos movimentos e, no MMO, o papel da significativa presença das mulheres diante do processo formativo teológico na Igreja. O MMO, como iniciativa feminina de formação eclesial, com o uso de recursos tecnológicos e teológicos pode ser compreendido como uma estratégia inovadora que desafia e questiona o autoritarismo próprio de forças patriarcais clericalistas, que historicamente limitou espaços de poder para as mulheres no seio das Igrejas. Também pode ser entendido como um desafio para a formação teológica de um novo perfil de engajamento pastoral do laicato brasileiro.

**Palavras-chave:** mulheres; mães; formação teológica; ciber-teologia; tecnologias.

### **Introdução**

Com as novas tecnologias e o envolvimento da Igreja nos recursos midiáticos, alguns movimentos católicos têm despertado a atenção de parte da Igreja Católica. Com o lema Mãe formada, família Restaurada, o MMO – *Mães que oram pelos filhos* é um movimento que teve um avanço significativo na participação organizada de mulheres na Igreja, após a pandemia.

---

<sup>439</sup> (\*) Doutorado em Ciências da Religião; Graduação e Mestrado em Teologia; Docente na PUC-Campinas; e-mail ivenise@puc-campinas.edu.br

O objetivo deste trabalho é refletir a formação teológica do MMO e a sua utilização tecnológica no papel das mães que formam esse movimento. No MMO, há um setor chamado Serviços AMO, que é responsável pela formação eclesial dos grupos distribuídos nos diversos estados brasileiros, com o uso de recursos tecnológicos e teológicos, podendo ser compreendido como uma estratégia inovadora para as comunidades católicas. O método utilizado por elas parece desafiar e questionar o autoritarismo próprio de forças patriarcais clericalistas que historicamente limitou espaços de poder para as mulheres no seio das Igrejas.

Diante da carga patriarcal que configura a história da formação católica no Brasil, a AMO tem se tornado uma célula importante para estudar a presença das mulheres na Igreja, onde os desequilíbrios de gênero e de ministérios acontecem por conta das forças enraizadas por um clero conservador. Mulheres unem-se e, com o apoio das tecnologias, colaboração de redes de comunicação das TVs católicas e o poder do clero, elas vivem a sua espiritualidade e ocupam espaços oficiais e institucionalizados.

Assim, este trabalho procura entender aspectos da formação teológica das mães do MMO diante do seu crescimento exponencial na Igreja e perante a presença de forças patriarcais e clericalistas que podem impedir a autonomia delas no processo formativo.

## **I O CONTEXTO E A PRAXIS DO MMO**

O início do MMO aconteceu com Ângela Abdo Campos Ferreira, que obteve um exemplar do livro “Todo filho precisa de uma mãe que ora”. A sua filha solicitou que elas comessem a rezar em família pelos filhos, em sua própria casa e, em um jantar de amigas, compartilhou o seu objetivo. Uma das mulheres presentes encarregou-se de chamar as primeiras mães e assim surgiu um grupo coordenado por Ângela Abdo e Eudília Serafim, as quais, com mais seis mães do local, diziam estar movidas espiritualmente por uma vontade de interceder pelas vidas dos seus filhos. Em 30 de março de 2011, o Grupo de Mães da Paróquia São Camilo de Lélis, em Mata da Praia, Vitória/ES e do grupo de Amigos da Canção Nova de Vitória surgiu pela necessidade de algumas mães jovens reunirem-se para rezar. Elas, casadas e já com um “sucesso” profissional, sentiam falta de algo que desse sentido maior para suas vidas. Ângela teve sempre o apoio das mídias com grande influência de recursos tecnológicos e de meios da Inteligência Artificial. Ela participa do programa “Papo de Mãe que Ora”, no canal Mães que Oram pelos Filhos Oficial, e do “Mães que Oram pelos Filhos”, na rádio América. Pelas telas, as mulheres se envolvem remotamente

nas atividades pastorais e na formação teológica de grupos, organizando-se e adaptando-se às estruturas eclesiais e aos desafios na evangelização.

O grupo começou pequeno, mas logo tinha cerca de vinte mães, sem formação teológica ou religiosa, e vindas de famílias católicas que se reuniam uma vez por semana para rezarem orações conhecidas pelos seus filhos. A demanda inicial era buscar ajuda e orientação para a educação religiosa dos filhos, diante do contexto em que estavam inseridos, e aprender a orar e interceder por eles. As mães iniciavam assim uma caminhada, sem ainda compreender a necessidade de uma formação teológica ou mesmo de refletir sobre a vocação espiritual de ser mãe. Segundo a fundadora, a iniciativa dessas mães teve resultados imediatos. O número de mulheres começou a aumentar gradativamente e esse modo de convivência da fé e de articular as experiências do cotidiano, a forma como refletiam os textos bíblicos de forma simples fortaleceu a vida dessas mães. Assim, além de aprender a orar e discernir o que pedir a Deus, o grupo também se tornou solidário, espalhando e compartilhando experiências.

Logo depois, os grupos de mães de duas paróquias de Vitória – ES uniram-se ao grupo fundador e implantaram uma metodologia específica de formação teológica. Em maio de 2014, no evento denominado *Kairós* do Dia das Mães, na TV Canção Nova, foi lançado o livro do movimento: *“Mães que oram pelos filhos – Tudo pode ser mudado pela força da oração”*. Com o alcance deste canal de televisão e com a divulgação do livro nasceram vários outros grupos no Brasil. Em seguida, uma das mães pertencentes ao movimento, desde o início, mudou-se para Orlando-Flórida - EU e fundou o primeiro grupo no exterior. Algum tempo depois, outra mãe vai para Hong Kong e funda lá um grupo. Hoje estão em 15 países.

### **1.1 O clericalismo no movimento**

Em dezembro de 2014, o Grupo de Mães passou a ser um Movimento reconhecido pela Arquidiocese de Vitória - Espírito Santo, tendo o apoio do orientador espiritual, Padre Anderson Gomes, o qual solicitou uma organização e um manual formativo. O objetivo da solicitação de organização foi orientar a implantação dos grupos que surgiam em todo o país e pensar a metodologia surgida no MMO, sempre reforçando a necessidade da autorização do pároco local com o aceite de se tornar o respectivo orientador espiritual. Esse documento aprovado pelo pároco autoriza as atividades do grupo na paróquia e é o vínculo institucional com o movimento. No ano seguinte, aconteceu o encontro “O poder da mãe que ora”

transmitido para o mundo pela Canção Nova e, com isso, o movimento solidificou-se e ficou conhecido nacional e internacionalmente, sempre com o apoio de Bispos e Párocos.

Em uma viagem da fundadora ao RGS, visitando o Santuário de Nossa Senhora de La Salette, ela começou a chorar, quando um padre do santuário aproximou-se e ela perguntou que santa era aquela. Ele respondeu: “Ela é mais que uma santa, é Nossa Senhora de La Salette, que apareceu para chorar pelos pecados dos filhos. Ângela retornou trazendo uma imagem dessa Nossa Senhora que foi colocada no Grupo de Mães da Mata da Praia-ES. Após o primeiro encontro televisionado pela Canção Nova, o Padre Anderson Gomes indicou a padroeira do movimento como sendo Nossa Senhora de La Salette e a copadroeira Santa Mônica (Mãe que muito chorou pelo seu Filho Agostinho). Nesse momento, ele autorizava a existência do MMO e confirmava a ação do Espírito Santo sobre a origem do Movimento (anexa a carta dos Saletinos).

Com recursos financeiros próprios e com a presença de líderes legitimadas por clérigos, as mães que oram estão na gestão de atividades formativas no Brasil e no mundo. Nas redes sociais, elas mostram o seu poder ao enfrentar estruturas nas tomadas de decisão das esferas oficiais. Para a existência pastoral do movimento nas comunidades, há a necessidade do aval dos párocos e de clérigos midiáticos, e as mulheres reúnem-se para as orações e, como gestoras empresariais, rompem barreiras impostas pelas esferas oficiais mantidas nos grandes movimentos católicos tradicionais.

## **II A FORMAÇÃO TEOLÓGICA NO MMO. SUA ECLESIOLOGIA E A CIBERTEOLOGIA**

Com as novas tecnologias, a igreja passa a ocupar o lugar das casas, e sobretudo com as redes sociais o espaço do templo é ocupado pelo engajamento das mulheres nas redes. Joana Puntel, especialista em cultura midiática e Igreja, vem alertando sobre uma nova ambiência eclesial, pela qual entraríamos em um novo e poderoso território pastoral:

A Internet mostra-se como um grande instrumento de integração pessoas, homens e mulheres, que se aproximam da máquina. Trata-se de uma interatividade, pois quem utiliza das redes está sempre mais ligado a um percurso de utilização pré-formulado, ou seja, a informação. Assim também, a Internet nos apresenta como um



grande ‘ponto de força’, eu a o contínuo enriquecimento dos serviços e das trocas de experiências’ (Puntel.Sp. pp 28-29).

A linguagem eclesial de diversas formas se expressa com palavras próprias de um militarismo:

O MMO tem cumprido sua missão de capacitar um **exército** materno para promover atividade apostólica e se colocar em **batalha** espiritual para salvação e restauração das famílias. Com isso, tem atingido seus objetivos de interceder em favor dos filhos e formar mães para serem intercessoras que estarão a serviço, segundo o coração de Deus, para salvar as almas [...]

Pelas mídias nota-se que a formação teológica do MMO, seja pelas orações ou esquemas de reuniões, é iniciada com essa tipologia específica de linguagem. Isso é transmitido como sendo uma “pedagogia de Deus”, elaborada com o objetivo de trazer mães para salvarem seus filhos e voltarem para a igreja. Essas famílias, colocam os filhos na catequese e os pais buscam os sacramentos. Muitas mães passaram a exercer cargos de liderança nas pastorais paroquiais e, em pouco tempo, com ajuda dos párocos e das redes sociais e de TVs, o movimento avança exponencialmente

A *Associação de Mães que Oram pelos Filhos – AMO* é uma pessoa jurídica de direito privado, constituída na forma de sociedade civil sem fins lucrativos, com autonomia administrativa e financeira, regida por um estatuto próprio. Em maio de 2014, em viagem de um grupo a Jerusalém, no Cenáculo, surgiu a moção para que olhassem para os problemas de muitas outras mães e criaram grupos de WhatsApp, no sentido de facilitar e conhecer as necessidades específicas de cada uma delas. Os serviços da AMO surgem diante das necessidades dos filhos (Especiais, Dependência Química, encarcerados [...]). Em 2018 os grupos cadastrados no Brasil chegam a 578 grupos, 11 no exterior, 09 em escolas e 01 em hospital. Em processo de reconhecimento eram 160 no Brasil, 15 no exterior e 02 em escolas.

### **III TECNOLOGIA E CIBERTEOLOGIA. A PASTORAL DAS MULHERES DO MMO**

Apoiadas pelo Concílio Vaticano II, as mães dizem não reduzir a formação teológica apenas ao âmbito sacramental e litúrgico. Há células engajadas em atividades sociais que vão ao encontro da Conferência de Aparecida (2007) pela qual já foram chamados a atenção para

a necessidade de mudanças na atuação das mulheres, inclusive que deveriam ter presença em espaços de decisão, na missão e no discipulado da Igreja. No entanto, elas necessitam de aprovação do clero para a sua atuação nas pastorais paroquiais, mesmo que essa autorização seja para fins remotos ou com meios tecnológicos.

**Moisés Sbardelotto**, cientista da comunicação religiosa, assinala em entrevista ao IHU - Humanitas, a existência de uma interface entre a mídia e a religião, cuja pastoral católica está construída no ambiente digital e a sua centralidade fica explícita no conceito da ciberteologia. Para ele, o “maior desafio” é explicitar com clareza reflexiva qual a diferença que o prefixo ‘ciber’ traz à teologia”, porque “do ponto de vista teológico, um primeiro risco é o de pensar Deus e a experiência cristã na pastoral no tempo da rede a partir do ‘impacto’ e da ‘influência’ dos aparatos tecnológicos e das tecnologias digitais, podem ser entendidos como dominação do digital sobre o religioso e o teológico [...]”. (Sbardelotto; 2014; pp 1-2).

Para Sbardelotto, pela ciberteologia fica evidente uma dimensão ampla, complexa, vivenciada pela fé das pessoas em vários ambientes eclesiais nos quais as mulheres são a maioria.

Na opinião de Spadaro (2012), as redes são um novo contexto existencial, não apenas um espaço característico no qual se entra em determinado momento para viver experiências *online* e do qual se sai para adentrar na vida *off-line*.

## **Conclusão**

A fundadora do MMO já divulgou nas redes um evento muito grande que está programado para 2025, na Canção Nova. Os ambientes ciberteológicos e as tecnologias fazem ampliar significativamente o poder das mulheres nos novos movimentos, mas nem sempre elas ganham autonomia e decidem suas atividades presenciais e nas redes.

A Rede não é na verdade um simples “instrumento” de comunicação que se pode ou não usar, mas evoluiu em um “ambiente” cultural e teológico que determina um estilo de pensamento, de linguagem e cria territórios e novas formas de educação, contribuindo para definir um novo modo de estimular as inteligências e estreitar os relacionamentos. Efetivamente é um modo de habitar o mundo e de viver a fé na Igreja. Ele mostra que a fé sofre uma influência do ciberespaço, lugar de uma íntima relação com o sagrado e com a teologia. Por isso, deve-se considerar a ciberteologia como a inteligência da fé em tempos da rede, isto é, a reflexão sobre a “pensabilidade” da fé à luz da lógica da rede.

Referimo-nos à reflexão que nasce da pergunta sobre o modo no qual a lógica da rede, com suas potentes metáforas que trabalham o imaginário, pode modelar a escuta e a leitura da Bíblia, o modo de compreender a Igreja e de fazer a comunhão eclesial, a revelação, a liturgia, os sacramentos (Spadaro p.17.).

Assim, sob uma ótica feminista, o MMO e tantos outros movimentos eclesiais compostos por mulheres estão exponencialmente em ascensão na Igreja Católica, mas o envolvimento delas efetivamente pode não estar acontecendo nas pastorais. Ou seja, pode não ser exatamente o proposto pelo Vaticano II com uma participação plena do Povo de Deus em um discipulado de iguais.

### Referências

BINGEMER, Maria Clara L. **Igreja hoje: do templo para a casa**”. Disponível em: <https://amerindiaenlared.org/publicaciones/0/>. Acesso em: 3 jul. 2020.

EDIÇÕES CNBB. **Itinerário Formativo**. Liturgia. Mães que oram pelos filhos; Pe. Thiago Faccini Paro (org). 1. ed., 2024.

FIORENZA, Elisabeth S. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FIORENZA, Elisabeth S. Para mulheres em mundos masculinos: uma teologia crítico-feminista da libertação. In: **Encadernado Concilium: Revista Internacional de Teologia** (191), janeiro de 1984.

SBARDELOTTO, M. *E o Verbo se fez bit: A comunicação e a experiência religiosa na internet*. S. Paulo: Editora Santuário, 2012.

SANTINON, ITG. **As mulheres e a ciberteologia na pastoral em tempos de Papa Francisco. Anais SOTER**.

PUNTEL, Joana. **Cultura midiática e Igreja**. S.Paulo: Ed. Paulinas, 2007.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia: Pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

## Discurso Religioso E Cultura Do Estupro: Uma Análise Da Linguagem Pastoral De Líderes Evangélicos Em Relação As Mulheres

*Janaína Brito de Assis Freitas<sup>440</sup>*

**Resumo:** Este ensaio discute a cultura do estupro nos discursos de pastores evangélicos, considerando a influência dessas lideranças sobre as paroquianas e mídias sociais. Contando com uma abordagem qualitativa interdisciplinar, que combina análise do discurso, estudos de gênero e teologia feminista, o estudo analisa sermões de dois pastores — um neopentecostal e outro pentecostal — para identificar vocabulários e temas que contribuem para a reprodução dessa cultura. A pesquisa explora como esses discursos refletem e reforçam normas de gênero que promovem a conformidade feminina e a tolerância ao abuso sexual, perpetuando desigualdades e dinâmicas de poder abusivas. Assim, sermões populares disponíveis nas mídias sociais foram selecionados para garantir uma amostra representativa, revelando a influência dos discursos pastorais na normalização da submissão feminina à autoridade masculina, criando um ambiente que favorece a cultura do estupro.

**Palavras-chave:** discurso religioso; mulheres evangélicas; cultura do estupro; pastores evangélicos.

### INTRODUÇÃO

A cultura do estupro, termo cunhado por feministas nas décadas de 1970 e 1980, descreve a normalização da violência sexual em uma sociedade onde atitudes e práticas culturais minimizam, toleram ou até incentivam o estupro. Obras como *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (1975), de Susan Brownmiller, foram fundamentais ao argumentar que o estupro é utilizado como uma ferramenta de controle social para reforçar a dominação masculina. Essa cultura é perpetuada por mitos e estereótipos que desvalorizam a gravidade da violência sexual, culpabilizam as que sofreram os abusos e isentam os invasores.

No contexto religioso, particularmente em certas correntes evangélicas, os discursos dos líderes podem exacerbar esses elementos. Sermões que enfatizam a obediência das mulheres, a autoridade masculina e a pureza sexual, muitas vezes, reforçam padrões sociais que autorizam a violência sexual. Este estudo buscou perceber como esses discursos contribuem para a cultura do estupro, com foco na linguagem utilizada por pastores

---

<sup>440</sup> Mestranda em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Agência de fomento CAPES. ORCID 0009-0001-2824-0466. Participa do grupo de Estudos de Gênero e Religião MANDRÁGORA –. Cursa Serviço social pela UNIBF – União Brasileira de Faculdades. Teóloga. E-mail: [janainaassisfreitas@gmail.com](mailto:janainaassisfreitas@gmail.com).

evangélicos. Desse modo, o artigo examina dois sermões que exemplificam essa problemática.

No primeiro, Jonas Felício Pimentel, pastor da congregação "Tabernáculo da Fé", localizada em Goiânia – Goiás, culpa uma criança de cinco anos pelo abuso sexual sofrido, sugerindo que ela "deu lugar" ao agressor. No segundo sermão, Lucinho Barreto, pastor da Igreja Batista da Lagoinha, situada em Belo Horizonte – Minas Gerais, ao comentar sobre sua filha, usa uma linguagem que sexualiza a relação entre pai e filha.

Combinando ferramentas da análise do discurso, dos estudos de gênero e da teologia feminista, analisamos como discursos religiosos, ao se alinharem com padrões culturais patriarcais, contribuem para a naturalização da violência sexual e a manutenção de hierarquias de gênero.

Propomos discutir aqui apenas alguns pontos iniciais, sinalizando continuidades para futuras pesquisas, levantando mais questionamentos do que afirmando verdades definitivas sobre o papel do discurso religioso na promoção da cultura do estupro. Um aspecto a ser aprofundado é a influência e as consequências dessas falas pastorais na vida das mulheres.

Ressaltamos que, o impacto desses sermões pastorais na vida das mulheres evangélicas demanda atenção e observação contínua. Compreender como esses discursos moldam as percepções e comportamentos dessas mulheres em suas comunidades de fé e sociedade, é crucial para desvelar as maneiras pelas quais a cultura do estupro se perpetua e se reforça. Esta reflexão não busca encerrar o debate, mas sim, abrir caminhos para novas discussões e pesquisas que possam contribuir para a transformação dessas narrativas.

## **1 SERMÕES DE DOIS PASTORES, PENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAL**

### **1º Sermão**

Jonas Felício Pimentel, pastor evangélico, líder da congregação “Tabernáculo da Fé”, localizada em Goiânia –GO, culpa uma criança de (5) cinco anos pelo abuso sexual sofrido, cometido por parte de familiares.

Durante um culto costumeiro, em uma terça-feira, dia trinta de abril de 2024, o pastor direcionou orientações específicas aos filhos, ressaltando que os pais, especialmente as mães, têm a responsabilidade de proteger suas filhas de possíveis malfeitores. Ele enfatizou a

importância de estarem atentos e vigilantes, buscando alertar as fiéis sobre os cuidados necessários para preservar a segurança e o bem-estar de suas filhas. E, ele diz:

A criança é também culpada. No domingo passado, a gente falou a respeito daquela menina com cinco anos de idade sendo abusadas por primos. E disse que existem situações que quando acontece abuso de primos de uma criança, a criança é também culpada porque ela deu lugar. Mas olha só, isso é uma exceção. Mas está dentro destes acontecimentos crianças. Crianças também têm culpa, têm participação, mas não todos os casos. Eu quero deixar isso bem claro. Agora, se você sofreu isso, irmã, mesmo que você tenha certeza que você foi culpada de isso acontecer, você tem que entender que o nosso passado

está debaixo do sangue (Uol, 1 maio, 2024).

## 2º Sermão

Lucinho Barreto, pastor da Igreja Batista da Lagoinha, em Minas Gerais, durante um culto na noite do dia 15 de abril deste ano, voltada para homens com o tema "paternidade", afirmou que a filha é um "mulherão".

Eu peguei minha filha um dia, dei beijo nela, falei que amava ela. Ela passava e eu dizia: Nossa, que mulherão. Ai se eu te pego. Um dia ela distraiu e eu dei um beijo na boca dela. E eu falei assim: quando eu encontrar seu namorado eu vou falar: você é o segundo, eu já beijei, disse o pastor durante o culto (G1, 3 maio, 2024).

Esses exemplos de sermões proferidos por pastores, um pentecostal e outro neopentecostal, ilustram como a linguagem utilizada por líderes religiosos pode, intencionalmente ou não, contribuir para a perpetuação de normas de gênero que reforçam a cultura do estupro. Ao atribuir responsabilidade, como no caso da criança de cinco anos, ou fazer comentários que sexualizam relações familiares, esses discursos não apenas refletem, mas também reforçam as dinâmicas de poder e submissão feminina. Dada a influência dos líderes sobre suas congregações, é essencial compreender como seus discursos afetam as mulheres evangélicas e moldam atitudes e comportamentos nas comunidades religiosas.

## 2 IMPACTO DOS DISCURSOS PASTORAIS

Ao afirmar no primeiro sermão que "a criança é também culpada" e que ela "deu lugar", o pastor introduz uma narrativa de culpabilização, um dos pilares da cultura do estupro. Esse discurso minimiza a gravidade do crime ao sugerir que a vítima, mesmo sendo uma criança, carrega parte da responsabilidade pelo abuso. Essa mensagem é particularmente

perigosa, pois, ao afirmar que a criança "deu lugar" ao abuso, o pastor desvia parte do crime do agressor para quem sofreu a violência. Isso pode aumentar o estigma e a culpa, dificultando que elas busquem ajuda ou denunciem seus agressores (Souza, 2017).

Essa fala normaliza a violência sexual ao sugerir que a vítima pode ter alguma colaboração com o ato, difundindo a ideia de que o abuso sexual é, de certa forma, inevitável ou merecido em determinadas circunstâncias. Ao enfatizar a responsabilidade das mães em proteger suas filhas, ele também reforça normas de gênero que transferem a responsabilidade de evitar o abuso para as mulheres, em vez de responsabilizar os algozes. Isso contribui para a manutenção de uma narrativa de controle sobre as meninas, crianças e mulheres (Jarschel; Nanjarí, 2008).

A responsabilização da criança no sermão de Jonas Pimentel exemplifica essa dinâmica de poder patriarcal ao transferir a culpa do agressor para a agredida, em uma tentativa de preservar a imagem de invulnerabilidade masculina e evitar questionamentos sobre a responsabilidade dos homens. Além disso, Heleieth Saffiot (1987) discute como o patriarcado não só perpetua a violência, mas também a normaliza ao posicionar as mulheres e crianças em posições de vulnerabilidade e submissão. Segundo a autora, o discurso proferido reflete essa normalização ao sugerir que a criança, mesmo sendo vítima, tem alguma responsabilidade pelo abuso, o que é uma forma de atenuar o crime em detrimento dos agressores (Saffiot, 1987).

**O pastor Lucinho Barreto, ao fazer comentários sexualizados sobre a própria filha, reforça a cultura do estupro.** Ao utilizar uma linguagem que erotiza uma criança, ele não apenas normaliza a objetificação feminina desde a infância, mas também contribui para a manutenção da misoginia. Essa atitude, além de ser moralmente reprovável, demonstra um abuso de poder simbólico, onde a autoridade masculina é utilizada para controlar e sexualizar os corpos das mulheres, mesmo dentro do ambiente familiar. Essa prática, segundo Bourdieu (2022), contribui para a manutenção de uma cultura que subordina e objetifica as mulheres desde a infância (Bourdieu, 2022).

Ivone Gebara (1992) explora como as práticas religiosas e teológicas podem reforçar a desigualdade de gênero e a subordinação feminina. As palavras do pastor também refletem e reforçam normas patriarcais ao insinuar que o pai tem algum tipo de "posse" ou "primeiro direito" sobre a filha, sugerindo que o papel do namorado ou futuro parceiro seria secundário em relação ao dele. Além disso, as palavras dele exaltam a autoridade masculina, o que

sustenta a subjugação feminina. Considerando que esse discurso foi proferido durante um culto para homens, ele possivelmente pode influenciar os comportamentos e atitudes de outros pais e homens da congregação, multiplicando uma cultura em que a sexualização das mulheres e o controle sobre elas são vistos como normais ou aceitáveis (Gebara,1992).

Ambos os sermões, embora diferentes em conteúdo, compartilham elementos que reforçam normas de gênero prejudiciais e contribuem para a reprodução da cultura do estupro. A atribuição da responsabilidade do abuso à pessoa lesada, no caso uma criança, a sexualização infantil, e a exaltação da autoridade masculina são temas recorrentes nesses contextos, e eles têm o potencial de influenciar as atitudes e ações dentro das comunidades religiosas, e corpo social. Renata Floriano examina como a cultura do estupro é perpetuada por discursos e práticas que minimizam a gravidade da violência sexual e atribui às vítimas. A autora argumenta que a cultura do estupro é sustentada por uma série de práticas culturais e sociais que desvalorizam a autonomia e os direitos das mulheres (Souza,2017).

Deste modo, a análise desses sermões destaca a necessidade de um olhar mais próximo nos discursos religiosos que, intencionalmente ou não, perpetuam relações de poder autoritárias e a submissão feminina. Essas falas não apenas refletem, mas também moldam as percepções e experiências das mulheres dentro dessas comunidades, muitas vezes de maneiras que legitimam ou minimizam a violência sexual. Ao entender o impacto nessas vozes, podemos começar a desconstruir as narrativas que sustentam a cultura do estupro, abrindo espaço para discursos religiosos que promovam a igualdade de gênero e a dignidade humana, pois é isso que a religião em questão promulga (Saffioti, 2015).

### **3 INFLUÊNCIA DAS MÍDIAS SOCIAIS**

As mídias sociais exercem um papel importante na disseminação e amplificação de várias temáticas. Plataformas como Facebook, Instagram e YouTube permitem que sermões e conteúdos pastorais sejam amplamente compartilhados, estendendo seu alcance e influência em escala global. Essa capacidade de expansão rápida facilita a propagação de mensagens que reforçam normas patriarcais e perpetuam a cultura do estupro. Deste modo, o poder é construído e exercido na sociedade por meio da comunicação, e a circulação desses conteúdos exemplifica como o poder comunicativo pode consolidar ideologias que mantêm estruturas opressivas (Castells, 2011).



Além disso, segundo o autor as redes de comunicação sugerem que, embora as mídias sociais possam reforçar o poder estabelecido, elas também têm o potencial de desafiar as normas dominantes. O feedback dos usuários pode amplificar ou contestar discursos religiosos hegemônicos. No entanto, quando a aceitação social prevalece, isso fortalece a autoridade dos líderes religiosos e a internalização de normas prejudiciais. A comunicação tornou-se o espaço estratégico onde se trava a batalha pela construção de significados, ilustrando como as mídias sociais podem ser arenas de disputa pelo controle das narrativas sociais (Castells, 2011, p.119-21).

Essas plataformas democratizam o conteúdo religioso, permitindo reflexões de fé e justiça social alcancem amplos públicos e promovam valores positivos. No entanto, elas também facilitam a disseminação de conteúdo, que reforçam normas de gênero prejudiciais. Como Castells aponta, apesar de promoverem autonomia, essas redes são usadas por diversos agentes para direcionar a comunicação de massas a seus próprios interesses (Castells, 2011, p. 543).

No que se refere à visibilidade e à circulação desses sermões, estes influenciam atitudes que podem desencorajar as vítimas a buscar apoio. A articulação de todas as formas de comunicação em um "hipertexto digital, interativo e complexo" (Castells, 2011, p. 98) não apenas facilita a disseminação dessas ideias, mas também oferece oportunidades para a resistência e transformação social.

## **CONCLUSÃO**

A pesquisa identificou temas recorrentes que elucidam desigualdades de gênero e estruturas de poder opressivas, destacando como certos sermões evangélicos reforçam normas patriarcais e a submissão feminina. E a influência das mídias sociais amplifica e valida esses discursos, demonstrando a conexão entre religião e violência sexual. Assim, averiguou-se a influência de falas machistas de pastores, que incitam a naturalização da atitude dos estupradores em nossa sociedade. Não tão recente, mas sempre intento, o discurso pastoral pode normalizar a autoridade masculina, criando um ambiente propício para a reprodução da cultura do estupro.

Cabe-nos refletir sobre o impacto das comunicações religiosos na formação das normas sociais e a agir para promover a mudanças. É essencial que líderes religiosos e comunidades revisitem suas práticas e adotem discursos que promovam a igualdade de

gênero e a dignidade humana. Para um ambiente religioso mais justo e equitativo, é necessário um compromisso contínuo na transformação das narrativas, visando uma sociedade que combata a violência sexual de forma eficaz e compassiva.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

BROWNMILLER, Susan. **Against Our Will: Men, Women, and Rape** New York. Fawcett Columbine, 1975.

CASTELLS, Manuel. **Comunicação e Poder**. Paz e Terra, 2011.

G1, Minas. Pastor da igreja Lagoinha diz em culto que já beijou a filha na boca. **Entrevista concedida a Jô Andrade**. Belo Horizonte, 03 maio. 2024. Disponível em: Pastor da igreja Lagoinha diz em culto que já beijou a filha na boca | Minas Gerais | G1 (globo.com). Acesso em: 18 de junho de 2024.

GEBARA, Ivone. **Vida Religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista – um desafio para o futuro**. São Paulo: Paulinas, 1992.

JARSCHER, Haidi; NANJARÍ, Cecília Castillo. **Religião e violência simbólica contra as mulheres. FAZENDO GÊNERO** 8. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008. Disponível em: [https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST62/Jarscher-Nanjari\\_62.pdf](https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST62/Jarscher-Nanjari_62.pdf). Acesso em: 18 jun. 2024.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. **Gênero patriarcal e violência**. São Paulo: Expressão popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SOUSA, Renata Floriano. **Cultura do estupro: prática e incitação à violência sexual contra mulheres**. Estudos Feministas, Florianópolis. **Estudos de Religião**, v.25, n. 1, 9-29 (jan./abr., 2017). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/6pdm53sryMYcjrFQr9HNcnS/?lang=pt> Acesso em: 18 jun. 2024.

UOL. Pastor evangélico diz que crianças abusadas também são culpadas e gera ira. **Entrevista concedida a Uol notícias**, São Paulo, 01 maio. 2024. Seção Cotidiano.

Disponível em: Pastor evangélico diz que crianças abusadas 'também são culpadas' (uol.com.br). Acesso em: 18, junho de 2024.

## PAPA FRANCISCO E AS TRANSFORMAÇÕES EM RELAÇÃO ÀS MULHERES E LGTBs ATRAVÉS DA SINODALIDADE

*Maria Cristina S. Furtado<sup>441</sup>*

**Resumo:** O Papa Francisco em sua participação no G7 chamou a atenção para a importância da Inteligência artificial (AI), e ao mesmo tempo, para o perigo que esta representa, se permitirem, no futuro, que venha a decidir sobre vidas humanas. Esta colocação do Papa Francisco e a sua presença, nesta reunião, demonstra o quanto ele procura estar atento aos problemas que afetam a humanidade, e deseja: - fazer parte do que possa melhorar este planeta, a nossa casa, - que a Igreja Católica Romana esteja unida na luta por uma sociedade mais justa, inclusiva, mais próxima da igualdade. Nesse artigo mostraremos que só o ser humano é capaz de mudar o paradigma da desigualdade, discriminação e exclusão, através de uma maior humanização do ser, e que esta tem sido uma preocupação do pontificado de Francisco. Mostraremos algumas ações do Papa na busca por ouvir, debater, formar grupos de estudo, procurar caminhar em “sinodalidade”, como irmãos, independente da situação em que se encontre (AL 256). E apesar de enfrentar muitas críticas, de alguns deslizes que comete, e os “nãos” ditos às mulheres, ele tem procurado fazer uma revolução na Igreja, com modificações importantíssimas, como a permissão de uma pessoa LGBT receber uma bênção, a colocação de mulheres, em lugares decisórios, e até no Sínodo. O que esperar da continuação do Sínodo? Há uma grande expectativa! Os temas estão em pauta, e os grupos têm trabalhado para chamar atenção para a sua causa.

**Palavras chaves:** inteligência artificial; mulheres; LGBT; sinodalidade; amor.

### Introdução

A inteligência artificial é "instrumento fascinante", mas ao mesmo tempo "tremendo"[...] (Papa Francisco, 14 jun. 2024)

Na reunião do G7, o papa falou que a Inteligência artificial (IA) fascina, mas existe a necessidade de se pensar na proibição do uso, entre outras coisas, das armas autônomas letais, e um compromisso ativo e concreto sobre o controle dessas armas. O papa ainda expressa uma de suas grandes preocupações sobre IA. “Que nunca aconteça que as máquinas possam matar quem as criou”. Para ele, as possibilidades que a IA traz são estimulantes, mas

---

<sup>441</sup> Doutora em Teologia sistemática pastoral (PUC-RIO) - Especialista em educação (PUC-RS), - e Psicóloga (Centro Univ. Newton Paiva- BH). Sandwich doctorate in Gender violence by the thought of René Girard (University of Roehampton, London). Diretora do Centro de Estudos de Gênero, Diversidade Sexual e Violência/RJ. Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). Professora da pós-graduação Lato sensu, em Teologia pastoral, e Protagonismo feminino (PUC-MINAS). Escritora infantojuvenil e de artigos, capítulos, e livros de teologia, entre eles: “A inclusão de todas/os/es. Uma leitura da violência de gênero: mulheres e LGBTQIA+”, Ed. Recriar, 2022. E o livro “A Igreja Católica e as pessoas LGBTQIAPN+: atendimento pastoral a partir do Amor incondicional de Deus”, Ed. Vozes, 2024. Contato: mcristinafurtado@hotmail.com.

é necessário distinguir o que uma máquina pode, e o que não deve fazer. Uma máquina pode produzir escolhas algorítmicas, ou seja, realizar uma escolha técnica entre várias possibilidades fornecidas a ela. Já o ser humano, não só escolhe, mas é capaz de decidir, assim a decisão deve ser dele (PAPA FRANCISCO, 14 jun. 2024).

O Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, tem demonstrado através dos documentos da Igreja Católica, e de suas palavras e ações, a necessidade do ser humano tomar suas próprias decisões. Entre elas, o que se refere a cuidar do planeta, e viver em um mundo de amor e justiça. Para isso propõe que a Igreja esteja sempre em saída, relacionando-se, acolhendo a todas as pessoas, principalmente os mais vulneráveis, e incluindo-os à comunidade. Pensando nessa Igreja, desejada pelo papa Francisco, abordaremos o trabalho que ele tem realizado para conseguir certas mudanças na Igreja Católica, em relação a dois grupos vulneráveis: as mulheres e as pessoas LGBTQIA+.

## **1. Papa Francisco (2013- 2015).**

Logo que começou o seu pontificado o Papa Francisco mostrou-se interessado em alguns temas, entre eles, estes dois que estavam fora de debate na Igreja Católica.

### **1.1. As mulheres**

Há muito solicitam a participação em todos os lugares da igreja, inclusive nos ministérios principais. Entretanto, João Paulo II fechou este debate, negando esta possibilidade, o que foi seguido por Bento XVI. No entanto, na segunda audiência geral, do seu pontificado, em 2013, Francisco começou a citar as mulheres, como testemunhas da Ressurreição. No mesmo ano, voltou a referir-se às mulheres dizendo que não pode existir uma igreja sem mulheres ativas, e solicitou uma teologia aprofundada da mulher. Em 2014, durante o festival da família, abordou em um discurso, as dificuldades e fadigas das mulheres, por não terem muitos dos seus direitos reconhecidos. Em 2015, chamou atenção para o fato de que as mulheres são as principais responsáveis pela transmissão da fé, mostrando que, quem nos trouxe Jesus, foi uma mulher” (Gisotti; Silvonei, 7mar.2018). Mais tarde, ainda em 2015, em um discurso para a Plenária do Dicastério da Cultura, o papa abordou a urgência de oferecer espaços às mulheres na vida da Igreja, e à necessidade de um maior envolvimento delas nas responsabilidades pastorais. Neste mesmo ano, no relatório da XIV Assembleia Geral Ordinária, afirmou que “uma maior valorização da responsabilidade das mulheres na Igreja pode contribuir para o reconhecimento social do seu papel determinante: a sua

intervenção nos processos decisórios, a sua participação no governo de algumas instituições, o seu envolvimento na formação dos ministros ordenados” (ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA 14, 24 out. 2015).

É importante perceber que, inicialmente Francisco elogiou, depois reconheceu a importância da contribuição da mulher, como quem introduzia o tema das mulheres aos poucos, talvez até analisando as reações que surgiam.

## **1.2. As pessoas LGBTQIA+**

Desde o início do seu pontificado, março de 2013, mostrou seu interesse pelas pessoas LGBTQIA+. Em abril de 2013, participou da Conferência Nacional do Bispos, do Brasil, e já o primeiro documento sob sua responsabilidade como papa, mostrava algumas diferenças marcantes em relação aos documentos anteriores da Igreja. Era mais aberto, e abordava positivamente, alguns aspectos sobre as questões LGBT. Este documento recebeu várias versões, e na sua 4ª versão, com emendas, foi significativo, o número 217, que tratou da ‘adoção por pessoas do mesmo sexo’, e o 218, sobre ‘o acolhimento às novas configurações familiares’, afirmando que é preciso que a Igreja, família de Cristo, acolha, com amor, todos os seus filhos, sem esquecer os ensinamentos cristãos sobre a família (CNBB, 19 abr. 2013). Em julho do mesmo ano, dentro do avião, quando deixava o Rio de Janeiro e retornava a Roma, ao final da 28ª Jornada Mundial da Juventude, o Papa Francisco ao responder às perguntas dos jornalistas, fez uma afirmativa que surpreendeu o mundo: "Se uma pessoa é gay, busca Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?" Logo depois acrescentou, "o catecismo da Igreja Católica explica isso muito bem. Diz que eles não devem ser discriminados por causa disso, mas integrados à sociedade” (Maisonave, 2013). Esta frase foi revolucionária!

Em 2014, no documento de preparação dos participantes da III Assembleia Geral extraordinária do Sínodo dos Bispos, houve referência às uniões entre pessoas do mesmo sexo, sem que fossem usadas expressões negativas. No capítulo 3 foram colocadas diversas perguntas sobre como agiam os diferentes países e a Igreja católica em relação às uniões homoafetivas, e as adoções. Interessante apontar que ao final deste Sínodo, no documento *Relatio Synodi*, não permaneceu nenhuma pergunta, nem qualquer resposta sobre as perguntas dos documentos anteriores. Parece terem surgido fortes diferenças de pensamentos sobre o tema, e a decisão foi ignorar e repetir, mais uma vez, o que diz o Catecismo da Igreja Católica. O mesmo aconteceu em 2015, foram colocadas várias questões

sobre o tema, no documento de preparação para a XIV Assembleia Geral Ordinária (AGO), e no relatório final da Assembleia, repetiu-se o que já havia sido dito antes de Francisco, sem fazer referência aos itens do documento preparatório (Furtado, 2021, p.680-681).

## **2. Papa Francisco (2016 a 2024)**

De 2016, em diante, começou a haver uma mudança nas atitudes do papa. Junto com as

palavras, surgiram pequenas ações, e depois ações maiores que surpreenderam, e continuam surpreendendo. Primeiro, como resposta ao caminho sinodal, realizado nos dois sínodos anteriores, em março de 2016, foi publicada a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*. De colocações, em sua maioria, generalizadas, mostrava a preocupação em soluções pastorais, e na ampliação da tomada de consciência dos fiéis. Daí em diante, junto às palavras vieram ações, muito importantes, em relação às mulheres e às pessoas LGBTQIA+.

### **2.1. As mulheres**

Na Exortação *Amoris Laetitia* (março 2016), o papa registra que apesar do reconhecimento dos direitos das mulheres, e sua participação nos espaços públicos, é necessário, em inúmeros países, avançar muito mais. Segundo ele, a violência contra a mulher começa dentro de casa, e se amplia através das diversas formas de escravização, além da violência verbal, física e sexual. Chama atenção para a mutilação genital, e a desigualdade de acesso a postos de trabalho dignos e, aos lugares onde as decisões são tomadas” (Papa Francisco, AL 54, 19mar.2016). Em agosto do mesmo ano, o papa criou uma comissão de estudo para incluir mulheres diaconisas” (AGÊNCIA BRASIL, 02 ago.2016). O diaconato seria uma maneira das mulheres se inserirem na hierarquia própria do Sacramento da Ordem, na Igreja, pois é considerado o primeiro grau deste sacramento. Entretanto, a resposta da comissão, em 2019, foi inconclusiva, sendo necessário aprofundar mais a questão, antes de fazer um decreto sacramental que tenha fundamento “teológico-histórico” (IHU, 17 mai. 2019).

De 2017 em diante, aos elogios à mulher juntaram-se gestos significativos do Papa Francisco. O lava-pés feito, por ele, foi estendido às mulheres, e passou a visitar as prisões femininas (Papa Francisco, 23 nov. 2017). Em 2020 criou outra comissão de estudos sobre o Diaconato de mulheres, além de iniciar a nomeação de mulheres para cargos importantes do Vaticano (VATICAN NEWS, 7mar. 2018). Em janeiro de 2021, o Papa Francisco

ampliou as funções das mulheres na Igreja Católica Romana, modificando um Cânon do Código de Direito Canônico para permitir, oficialmente, que as mulheres atuassem como leitoras em liturgias, distribuidoras de comunhão, e prestassem serviços no altar. Em 2022, a administração central da Santa Sé, permitiu que qualquer católico batizado, homem e mulher leigos, pudessem liderar a maioria dos departamentos do Vaticano, e colocou uma mulher no cargo número dois, do governo da Cidade do Vaticano. Duas mulheres foram também nomeadas para um comitê que ajudaria o Papa a selecionar os bispos na Congregação para os bispos (VATICAN NEWS, 25 out. 2022). E em abril de 2023, o Papa Francisco publicou um documento convocando 70 pessoas, entre elas padres, religiosas, diáconos e leigos católicos a participarem das conferências episcopais do Sínodo, em outubro de 2023, e em 2024. Destes 50% seriam mulheres e muitas teriam direito a voto. Pela primeira vez as mulheres poderiam votar no Sínodo dos Bispos (CNN, 26 abr. 2023). Em novembro do mesmo ano, o papa falou da necessidade de se desmasculinizar a Igreja, e em fevereiro de 2024, a seu convite, três mulheres participaram de uma reunião do Conselho de Cardeais, com o propósito de refletir sobre a dimensão feminina da Igreja (**ESTADO DE MINAS, 14 fev. 2024**). Mais tarde, ao nomear os consultores da Secretaria Geral do Sínodo, de 2024, ele convidou três homens, e três mulheres para serem consultores. Entre elas, a teóloga brasileira, prof. Dra Maria Clara Luchetti Bingemer (VATICAN NEWS, 14 fev. 2024).

## **2.2. As pessoas LGBTQIA+ (2016 em diante)**

Um dos documentos mais importantes para as pessoas LGBTQIA+, no pontificado do Papa Francisco foi a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia* (19 de março de 2016), sobre o amor na família. Neste documento, diversas questões importantíssimas foram levantadas, e trago, neste artigo, a AL 297, que aborda a necessidade de a Igreja integrar todas as pessoas, seja em que situação estiverem. “[...]. Não me refiro só aos divorciados que vivem numa nova união, mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem”. Mais adiante, AL312, aconselha os fiéis que se encontram em situações complexas, a procurar uma orientação com os seus pastores e/ou leigos que vivem entregues ao Senhor, e a estes a escutá-los, procurando entrar no coração do drama das pessoas (Papa Francisco, 19 mar. 2016).

Junta-se aos documentos, os gestos e palavras de Francisco. Em 2015, recebeu, abertamente, uma transexual, lavou os pés, e deu a comunhão a outra transexual, e encontrou com um casal gay em sua visita aos Estados Unidos. Respondeu a cartas de pessoas da



comunidade, e trouxe o tema para debate, no Sínodo dos Bispos (2014-2015). Em 2018 recebeu o padre James Martin, e em outubro de 2020, o documentário Francesco surpreendeu o mundo. Nele, o papa reconheceu o direito dos homossexuais de terem uma família, e da necessidade da existência de uma lei civil para que pudessem estar legalmente cobertos em suas uniões, além de voltar a afirmar que a igreja está aberta a todos (Furtado, 2021, p. 691- 692).

Em 2023, O Dicastério da Doutrina da fé (IHU, 9 nov. 2023) respondeu a algumas perguntas de Dom José Negri (Brasil), sobre sacramentos em relação às pessoas transexuais e homoafetivas. Segundo o Dicastério, após um estudo concluiu-se que as pessoas transexuais podem ser batizadas, mesmo após terem feito a cirurgia de redesignação de sexo, e trouxe a possibilidade de as pessoas homossexuais e transexuais terem seus filhos batizados, além de poderem ser consideradas para padrinhos de batismo e testemunhas no matrimônio. Em Dezembro a Declaração “Fiducia supplicans” do Dicastério para a Doutrina da Fé, aprovada pelo papa, possibilitou abençoar casais em situação irregular na Igreja (IHU, 20 dez. 2023). Trata-se de uma bênção individual, que não significa matrimônio, mas trouxe alegria e esperança à comunidade LGBTQIA+.

### **Conclusão**

Nas reflexões do papa Francisco é possível perceber que ele parte da singularidade para, com base no evangelho, chegar ao todo, como fazia Jesus. O que provoca uma mudança significativa nos documentos da Igreja Católica, e nas ações do pontífice. Esta mudança tem assustado a um clero acostumado a partir de verdades absolutas, da universalidade para chegar as pessoas. Entretanto, o papa tem sido persistente, e as mudanças já estão presentes. Em outubro de 2024 acontecerá a segunda etapa do Sínodo, e na pauta, estão presentes os dois temas: mulheres e pessoas LGBTQIA+.

Infelizmente, este ano, 2024, já foram publicadas palavras do papa que dizem que a mulher não poderá ter acesso aos ministérios. Talvez, no futuro, possa vir a ser diaconisa, sem que pertença a ministérios. Palavras um tanto incoerentes com o esforço que ele fez até aqui. O que isto significa? Talvez o Sínodo nos leve a entender. E em relação às pessoas LGBTQIA+, a mídia passou um vídeo onde o papa em reunião fechada com os cardeais e bispos, usa um termo pejorativo para se referir aos gays, e mostra-se contrário à entrada de padres gays aos seminários. O papa pediu desculpas pelo termo, mas nada ficou explicado. Isto entristeceu a muitos membros da comunidade LGBTQIA+, que admiram o Papa Francisco. O que pensar?

Apesar desses problemas, é visível que o Papa Francisco, tem sido grande aliado das mulheres e das pessoas LGBTQIA+. O que nos leva a muitas expectativas sobre o Sínodo, e na continuidade do pontificado de Francisco.

De qualquer foram, a luta continua. É importante registrar que tanto as mulheres como as pessoas LGBTQIA+ lutam por isso há muito tempo.

Entre as mulheres, cito as mulheres teólogas que crescem em todo os lugares, e o CWC (Conselho Mundial de Mulheres Católicas), que trabalhou muito, antes da primeira parte, e durante o Sínodo (outubro de 2023), marcando presença em Roma, com reuniões e manifestações para chamar a atenção do Sínodo. (Furtado, 2023, p.38). Em diferentes países existem grupos Católicos LGBT lutando para serem vistos, ouvidos, acolhidos, incluídos e integrados à Igreja Católica. No Brasil existem cerca de 25 grupos Católicos LGBT, nos diversos estados, formando a rede de Católicos LGBT, que fazem parte do Conselho de Laicato do Brasil (Furtado, 2024, p.70).

Finalizo a trajetória do Papa Francisco com uma importante fala, que a meu ver, tem sido uma premissa em seu pontificado. “O amor de Deus é incondicional, e não temos que fazer nada para merecer esse amor [...] Deus não ama por alguma razão, mas porque Ele mesmo é amor e o amor tende, por natureza, a se difundir, a se doar” (Papa Francisco, 14.jun.2017).

## Referências

ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA, 14. A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo, 24 out. 2015. Relatório final do Sínodo dos Bispos ao Santo Padre Francisco. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_rela\\_zione-finale-xiv-assemblea\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_rela_zione-finale-xiv-assemblea_po.html). Aces. 04 fev. 2021.

AGÊNCIA BRASIL. Papa cria comissão de estudo para incluir mulheres diaconisas. Disponível em: [Papa cria comissão de estudo para incluir mulheres diaconisas | Agência Brasil \(ebc.com.br\)](http://agenciabrasil.ebc.com.br/religiao/noticia/2016/08/papa-cria-comissao-de-estudo-para-incluir-mulheres-diaconisas) Pub. 02/08/2016. Aces. 05 fev. 2023.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS (CNBB), 19 abr. 2013, 4ª versão com emendas. Comunidade das Comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Disponível em: [CNBBDoc100.pdf \(sagradocoracaopaulinia.org.br\)](http://www.cnbbr.org.br/Documentos/CNBBDoc100.pdf). Aces.06 de fev. 2021.

CNN. Papa Francisco permite que mulheres votem no Sínodo de Bispos. Disponível em: [Papa Francisco permite que mulheres votem no Sínodo de Bispos | CNN Brasil](#). Pub.26 abr. 2023. Aces. 4 mai. 2024.

ESTADO DE MINAS INTERNACIONAL. ‘Desmasculinizar a igreja’: quem são as mulheres convidadas pelo Papa Francisco para participar do Conselho de Cardeais. Disponível em: [‘Desmasculinizar a igreja’: quem são as mulheres convidadas pelo Papa Francisco para participar do Conselho de Cardeais - Estado de Minas](#). Pub.14 fev. 2024. Aces. 06. Mai. 2024.

FURTADO, Maria Cristina S. Papa Francisco e as pessoas LGBTQI+: mudanças e perspectivas. REVISTA HORIZONTE, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 675-702, maio/ago. 2021.

FURTADO, Maria Cristina S. Mulheres, sociedade e a Igreja Católica Apostólica Romana. Revista Teopraxis, Passo Fundo, v.40, n.135, p. 33-41, Jul./Dez./2023. Disponível em: [Vista do Mulheres, sociedade e a Igreja Católica Apostólica Romana \(itepa.com.br\)](#). Aces. 20 mai. 2024.

FURTADO, Maria Cristina S. A inclusão de todas/os/es. Uma leitura teológica da violência de gênero: mulheres e LGBTQIA+. De Girard e Lévinas à ética da inclusão. São Paulo, Ed. Recriar, 2022.

FURTADO, Maria Cristina S. A Igreja e as pessoas LGBTQIAPN+. Atendimento pastoral com base no “amor incondicional de Deus”. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2024.

GISOTTI, Alessandro; SILVONEI, José. Francisco e o papel das mulheres na igreja. VATICAN NEWS, 7 mar. 2018 Disponível em: [Francisco e o papel das mulheres na Igreja - Vatican News](#). Pub. 7mar, 2018. Aces. 02 abr. 2024

IHU. Phyllis Zagano: sobre as mulheres diaconisas o Papa quer uma ampla discussão. Disponível em: [Phyllis Zagano: sobre as mulheres diaconisas o Papa quer uma ampla discussão - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#). Pub. 17 mai. 2019. Aces. 2 fev. 2024.

IHU. O batismo e as pessoas transexuais e homoafetivas. Respostas do Dicastério para a Doutrina da Fé. Disponível em : [O batismo e as pessoas transexuais e homoafetivas. Respostas do Dicastério para a Doutrina da Fé - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#). Pub. 9 nov. 2023. Aces. 4 fev. 2024.

IHU. Sobre o significado pastoral das bênçãos. A íntegra do documento *Fiducia suplicans*. Disponível em: [Sobre o significado pastoral das bênçãos. A íntegra do documento Fiducia suplicans - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#). Pub. 20 dez. 2023. Aces. 03 fev. 2024.

MAISONNAVE, Fabiano. Se uma pessoa é gay, procura a Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la? diz papa. Folha de São Paulo. Disponível em: ['Se uma pessoa é gay e busca Deus, quem sou eu para julgá-la?', diz papa - 29/07/2013 - Poder - Folha de S. Paulo \(uol.com.br\)](#). Pub. 29 Jul. 2023. Aces. 19 mai. 2024.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família, 19 mar. 2016. Disponível em: ["Amoris laetitia": Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre o amor na família \(19 de março de 2016\) | Francisco \(vatican.va\)](#). Aces. 20 mai. 2023.

PAPA FRANCISCO. Audiência geral. Quarta-feira, 14 de junho de 2017. [Multimídia]. Disponível em: [Audiência Geral de 14 de junho de 2017 | Francisco \(vatican.va\)](#). Aces. 06 jun. 2024.

PAPA FRANCISCO. Meditações matutinas na Santa Missa celebrada na capela da Casa Santa Marta. A força das mulheres. Disponível em: [A força das mulheres \(23 de novembro de 2017\) | Francisco \(vatican.va\)](#). Pub. no L'Osservatore Romano (em português), n. 49, em 17 dez. 2017. Aces. 10 abr. 2023.

VATICAN.NEWS. Francisco e o papel das mulheres na Igreja. Disponível em: [Francisco e o papel das mulheres na Igreja - Vatican News](#). Pub. 7 mar 2018. Aces. 20 abr. 2024

VATICAN NEWS. Papa em tuíte: a mulher precisa ser mais respeitada e estar no centro das decisões. Disponível em: [Papa em tuíte: a mulher precisa ser mais respeitada e estar no centro das decisões - Vatican News](#). Pub. 27 out. 2022. Aces. 20 abr. 2024

Vatican news. Prof. Maria Clara Bingemer nomeada consultora da Secretaria Geral do Sínodo. Disponível em: [Prof. Maria Clara Bingemer nomeada consultora da Secretaria Geral do Sínodo - Vatican News](#). Pub. 14 fev. 2024. Aces. 23 mai. 2024.

Vatican News. O Papa no G7: nenhuma máquina deve optar por tirar a vida a um ser humano. Disponível em: [O Papa no G7: nenhuma máquina deve optar por tirar a vida a um ser humano - Vatican News](#). Pub. 14 jun. 2024. Aces. 18 jun. 2024.



## A QUESTÃO DOS LGBTQIA+ EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO SOB UMA ÓTICA CRISTÃ

*Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto<sup>442</sup>*

**Resumo:** Este artigo apresenta a questão das pessoas LGBTQIA+ refugiadas sob a ótica do pensamento do papa Francisco com base na noção de Igreja em saída por ele proposta. Não existem números globais sobre o número de indivíduos que buscam refúgio em função de sua identidade de gênero, orientação sexual ou características sexuais, mas esta população faz parte dos grupos mais vulneráveis entre os 26 milhões de pessoas que hoje vivem em situação de refúgio. Em um primeiro momento, será feita uma breve exposição da realidade dos refugiados e refugiadas LGBTQIA+ nos dias de hoje, mostrando a dura realidade que vivem, tendo por base dados atuais fornecidos pela ACNUR (Agência da Nações Unidas para Refugiados) e pesquisas sobre o tema. Em um segundo momento, a partir da centralidade dada por Francisco à ideia de Igreja em saída e sua preocupação tanto com os refugiados em geral como também com a comunidade LGBTQIA+, procura-se mostrar como sua defesa em prol dessas pessoas faz parte do compromisso humanitário e cristão. A conclusão do artigo é um convite à fraternidade, instando todos os cristãos e cristãs, e a sociedade como um todo, a se questionarem e se engajarem no esforço de muitos em restituir dignidade à vida desses seres humanos em deslocamento.

**Palavras-chave:** refugiados; LGBTQIA+; Papa Francisco; Igreja em saída; ACNUR.

### 1 Introdução

A questão dos migrantes que buscam refúgio é hoje um tema de extrema relevância e exige um comprometimento de toda a sociedade em busca de uma solução. Existem atualmente cerca de 26 milhões de pessoas vivendo em situação de refúgio, fugindo de guerras, perseguições políticas, étnicas, culturais, discriminação, desastres ambientais e pobreza extrema. São vítimas inocentes de conflitos e interesses particulares que não lhes dizem respeito, buscando um lugar onde possam ter uma perspectiva de vida digna. Entre esses migrantes, existem alguns que são ainda mais vulneráveis como os da comunidade LGBTQIA+.

A denominação “refugiado” e seus direitos foram reconhecidos em 1951, pela Convenção de Genebra, quando o mundo vivia as primeiras grandes mudanças estruturais e contabilizava as consequências de grandes conflitos. Por essa convenção, o refugiado ou refugiada é qualquer pessoa que teme ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas (Norberto, 2024).

---

<sup>442</sup> Doutora e mestre em Teologia pela PUC-Rio. Graduação em Letras, Comunicação Social e Teologia pela PUC-Rio. E-mail: lourdesffn@gmail.com

No entanto, o Estatuto das Pessoas Refugiadas, promulgado na ocasião, não inclui, de forma explícita, entre os grupos a serem protegidos, as pessoas perseguidas por motivos de orientação sexual ou identidade de gênero (Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, Art.1 n. 2, 1951). Apesar do histórico de perseguições e deslocamentos forçados em face de violações de seus direitos, apenas recentemente essa população tem recebido mais atenção da comunidade internacional. Atenção, que apesar de tardia, tem gerado progressos no desenvolvimento de marcos normativos que garantam sua proteção.

Entre as iniciativas em favor da comunidade LGBTQIA+, está a “Livre & Iguais”, campanha global, liderada pela ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) que, desde 2013, vem atuando no sentido de promover a igualdade de direitos dessa população. Com esta campanha, a agência da ONU pretende dar maior visibilidade para homens e mulheres com orientação sexual, identidade de gênero e/ou status sexual diverso, além de ser mais um esforço no combate a todas as formas de violência e discriminação (ACNUR, 2017, p. 2).

Atualmente, de acordo com a ACNUR, as pessoas que se definem como pertencentes a este grupo social devem ser reconhecidas como refugiadas quando têm um fundado temor de perseguição. Pelas leis de refúgio da União Europeia, por exemplo, elas já são consideradas como membros de um “grupo social específico”, um dos critérios clássicos estipulados pela Convenção de 1951, entendidas como grupo de pessoas que compartilham uma característica comum, que não a de serem perseguidas, e são percebidas pela sociedade como tal (ACNUR, 2017, p. 4). No entanto, apesar do novo status estabelecido pelas Nações Unidas, muitos países ainda não aceitam solicitações de refúgio com base em perseguição relacionada à orientação de gênero (ACNUR, s/d).

Pessoas LGBTQIA+, que estão em busca ou já se encontram em situação de refúgio, enfrentam uma série extra de riscos, ameaças e maior vulnerabilidade, tanto ao longo de todas as etapas de seu deslocamento, como também, no país em que são acolhidas em função do preconceito social que existe contra elas. De acordo com a ACNUR, é fundamental garantir que esses homens e mulheres tenham conhecimento de seus direitos e também sensibilizar as comunidades de acolhida para necessidade de recebê-las de forma adequada, com respeito, dignidade e solidariedade (ACNUR, 2017, p. 6).

Apesar de todo o sofrimento a que são submetidas antes e durante o processo de solicitação de refúgio, muitas pessoas que fogem de seus países devido às suas sexualidades ou identidades de gênero têm seu pedido negado por não comunicarem ou não convencerem as autoridades de sua condição (Andrade, 2020). O medo da violência, prisão, marginalização

ou discriminação pode manter as pessoas na clandestinidade e inibi-las de revelarem sua orientação sexual e identidade de gênero às autoridades (ACNUR, 2017, p. 2).

## 2 Posicionamento da Igreja Católica frente à questão

Na Igreja Católica, não existe nenhum posicionamento oficial específico em relação ao tema dos refugiados LGBTQIA+. No entanto, separadamente, tanto os refugiados como a comunidade LGBTQIA+ têm sido tema de reflexões e impasses no ambiente eclesial.

A preocupação com o estrangeiro é um tema evangélico recorrente tanto no Primeiro como no Segundo Testamento, e os últimos três pontífices se manifestaram em relação à questão do refúgio que, na conjuntura atual, nem sempre é inclusiva e misericordiosa. Em sua mensagem para o Dia Mundial dos Migrantes e Refugiados em 1998, João Paulo II afirmou que:

A exigente afirmação de Jesus: “Era peregrino e recolhestes-Me” (Mt 25, 35) conserva em qualquer circunstância toda a sua força e interpela a consciência de quantos querem seguir os Seus passos. Acolher o outro não é para o crente apenas filantropia ou natural atenção ao próprio semelhante. É muito mais, porque em cada ser humano sabe que encontra Cristo que espera ser amado e servido nos irmãos, de modo especial nos mais pobres e necessitados. (João Paulo II, 1988).

Há também um comentário de Bento XVI sobre a questão que é particularmente significativo por dois motivos. Primeiramente, porque insere o problema dos refugiados e migrantes no contexto da globalização e das desigualdades sociais. E em segundo, porque este comentário não está numa encíclica social, como seria esperado, mas numa exortação apostólica sobre o sacramento da Eucaristia (*Sacramentum Caritatis*, 2007), inserindo assim o tema social no seio da mística e da espiritualidade.

[...] é impossível calar diante das imagens impressionantes dos grandes campos de deslocados ou refugiados — em várias partes do mundo — amontoados em condições precárias para escapar a sorte pior, mas carecidos de tudo. Porventura estes seres humanos não são nossos irmãos e irmãs? Os seus filhos não vieram ao mundo com os mesmos legítimos anseios de felicidade que os outros? O Senhor Jesus, pão de vida eterna, incita a tornarmo-nos atentos às situações de indignidade em que ainda vive grande parte da humanidade: são situações cuja causa se fica a dever, frequentemente, a uma clara e preocupante responsabilidade dos homens. (*Sacramentum Caritatis* n. 90).

Em relação à comunidade LGBTQIA+, entretanto, tanto João Paulo II quanto Bento XVI pouco se manifestaram, e quando o fizeram foi de forma profundamente crítica.



Em julho de 2000, por exemplo, quando a Igreja Católica festejava o grande jubileu de 2000, Roma foi a anfitriã do World Pride, a versão global das celebrações anuais do Orgulho LGBTQIA+. Diante da perspectiva de uma semana inteira de eventos, culminando com um grande desfile, João Paulo II e os organizadores do jubileu fizeram de tudo para impedir a parada. Não conseguiram impedir o evento, mas conseguiram pressionar os organizadores para que passasse longe dos monumentos mais importantes de Roma e de todas as igrejas da cidade.

Um dia após a Parada do Orgulho, o papa manifestou-se contra o que chamou de “as bem conhecidas manifestações realizadas em Roma nos últimos dias”, acrescentando que não podia deixar de expressar profunda amargura “pela afronta dirigida ao Grande Jubileu do Ano 2000 e pela ofensa aos valores cristãos de uma cidade tão cara aos corações dos católicos de todo o mundo” (IHU, 2021). Em seguida, numa colocação dúbia, continuou:

A Igreja não pode deixar de falar a verdade, porque faltaria à fidelidade para com Deus Criador e não ajudaria a discernir o que é bem daquilo que é mal. A respeito disto, desejaria limitar-me a ler quanto diz o *Catecismo da Igreja Católica* que, depois de ter feito observar que os actos de homossexualidade são contrários à lei natural, assim se exprime: "Um número não desprezível de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais. Eles não escolhem a sua condição de homossexuais; essa condição constitui, para a maior parte deles, uma provação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e, se forem cristãos, a unir ao sacrifício da Cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição (João Paulo II, 2000).

Bento XVI também não era conhecido por ser um aliado da causa LGBTQIA+. Pelo menos, em público, ele manteve o ensinamento e a mesma linha que seu antecessor. Presume-se, inclusive, que tenha sido ele o autor do *Angelus* proferido por João Paulo II, em 9 de julho de 2000. Como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé durante o episcopado de seu antecessor, foi o autor da contestada carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986), que define as pessoas homossexuais como “intrinsecamente desordenados” e chama sua inclinação “de uma tendência, mais ou menos acentuada para um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral” (IHU, 2021).

No entanto, o papa Francisco afirma, em seu livro *O sucessor: minhas memórias de Bento XVI*, que o papa emérito se posicionou positivamente a casamentos civis entre pessoas do mesmo sexo e o apoiou e defendeu frente a um grupo de cardeais que se queixavam das “heresias” do novo pontífice e queriam levá-lo a julgamento (Veja, 2024).

Foi somente Francisco que efetivamente trouxe o tema dos refugiados e refugiadas e dos LGBTQIA+, ainda que separadamente, para o centro do debate na Igreja. O interesse do papa por essas e outras comunidades periféricas está dentro da sua visão de Igreja em saída: uma igreja em movimento, direcionada aos que estão nas fronteiras da sociedade; uma igreja que não se acomoda na sacristia, apenas administrando os resultados colhidos com a evangelização, enquanto milhares de homens e mulheres sofrem esperando e clamando por salvação (Norberto, 2018). Na *Evangelii Gaudium*, ele lembra-nos que:

Naquele ‘ide’ de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e todos somos chamados a esta “saída” missionária. Cada cristão, cada comunidade há de discernir qual o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comunidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (EG n. 20).

Quando encoraja a Igreja para ir às periferias da existência, Francisco pensa tanto nas periferias geográficas quanto nas periferias existenciais, onde se encontram pessoas desesperadas, deprimidas, tristes, atemorizadas, interiormente vazias, que perderam o sentido da vida e se sentem abandonadas, doentes físicos ou psíquicos, pecadores que não sentem coragem ou possibilidade de se libertar do mal em que estão envolvidos etc. As periferias, em geral, são de alguma forma invisíveis, porque não são vistas e não existe um interesse em vê-las ou torná-las visíveis (Hummes, 2017, p. 23).

Para o papa, a comunidade missionária de uma igreja em saída “sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e sua força difusiva” (EG n. 24). É neste contexto que se deve colocar o interesse do papa pelos refugiados e pela comunidade LGBTQIA+.

Francisco tem dedicado atenção especial à questão dos refugiados desde o início de seu pontificado e dado testemunho constante de sua preocupação com o tema. Diante das notícias de pequenos botes que naufragavam nas águas do Mediterrâneo, gerando centenas de mortes, principalmente de mulheres e crianças, em junho de 2013, o papa escolheu a

pequena ilha italiana de Lampedusa como primeira viagem apostólica do seu pontificado, para ver de mais perto a situação trágica em que estes seres humanos se encontravam (IHU, 2017). Esta viagem tornou-se um marco norteador para seu pontificado: a tragédia dos migrantes e a indiferença do mundo (Hummes, 2017, p. 12). Desde então, têm sido inúmeras suas falas e ações em prol destes homens e mulheres.

As pessoas LGBTQIA+, por sua vez, são também um tema recorrente nas falas de Francisco, mesmo sob pressões contrárias dentro da própria Igreja. Desde 2013, quando, durante um voo entre o Rio de Janeiro e Roma, declarou a uma jornalista que lhe perguntou sobre o tema: “Quem sou eu para julgar?” nunca se esquivou de responder questões e mostrar acolhimento e misericórdia para com os católicos pertencentes a esta comunidade. Como um sul-americano de 87 anos, o papa não é um ativista da causa LGBTQIA+, o que torna ainda mais relevante sua postura antijulgadora frente a seus dois antecessores. Na realidade, mudou o tom e a maneira da abordagem da Igreja à comunidade LGBTQIA+ e pronunciou palavras que têm sido bálsamo de misericórdia para milhões de pessoas pelo mundo (IHU, 2024).

Infelizmente, apesar de vivermos tempos de abertura e esforço de inclusão sob o pontificado de Francisco, no que tange mais especificamente aos refugiados e refugiadas LGBTQIA+, discriminados por sua condição e correndo risco iminente de morte, a Igreja Católica também continua se omitindo e eles e elas continuam eclesialmente invisíveis. E mais ainda estão as pessoas homossexuais ou com identidades de gênero diversas que vivem nas periferias da sociedade, entre elas os refugiados e refugiadas. Sobre elas, o padre Julio Lancelotti conta, em referência a moradores de rua LGBTQIA+, muito deles migrantes dentro do próprio país:

Na missão pastoral tenho conversado com vários LGBTs que estão pelas ruas da cidade. Muitos relatam histórias de violência, abuso, assédio, torturas e crueldades. Alguns contam como foram expulsos das Igrejas e comunidades cristãs, rejeitados pelas famílias em nome da moral. Testemunhei lágrimas, feridas, sangue e fome. Impossível não reconhecer neles a presença do Senhor (Lancelotti, 2015, apud Lima 2021, p. 82).

No relatório da síntese da 1ª sessão do Sínodo, *Instrumentum Laboris*, de 2023, essa população tão necessitada de atenção ficou de fora. Houve somente um rápido aceno à “identidade de gênero e orientação sexual”, apresentadas genericamente como “questões que, após anos de pesquisa teológica, ainda resultam controversas”. Concretamente, aos

crentes que há anos pedem para serem vistos e reconhecidos dentro da sua igreja, os bispos sinodais presentes responderam com a invisibilidade (IHU, 2024).

Em relação à comunidade LGBTQIA+ em situação de refúgio, a situação é ainda pior. A única manifestação oficial do Vaticano em relação ao tema foi profundamente desfavorável. Em 2020, Ivan Jurkovic, então representante oficial do Vaticano, nas Nações Unidas, diante de um relatório da ACNUR que assinalava a necessidade de proteção de algumas pessoas em situação de refúgio ou solicitantes de asilo por motivos de orientação sexual ou identidade de gênero, emitiu uma declaração argumentando que essas pessoas não deveriam receber assistência baseada na sua identidade, já que isto poderia conduzir a uma discriminação arbitrária. Tal postura gerou sérias críticas por parte de pessoas comprometidas com a causa porque ela é que é profundamente negativa e discriminatória, na medida que impede que pessoas LGBTQIA+, já tão fragilizadas, sejam realmente protegidas da discriminação e da criminalização, justamente em um momento em que os ativistas LGBTQIA+ enfrentam ameaças cada vez maiores (Global Network of Rainbow Catholics, 2020).

### **3 Conclusão**

É chegada a hora de todos os cristãos, cristãs e pessoas de qualquer crença ou não crença, diante da dor desses seres humanos, e com compromisso social e humano como pessoas de boa-vontade, se conscientizarem da necessidade urgente e definitiva de afirmar, como o profeta Miqueias, que o que Deus realmente exige de nós é “nada mais que praticar a justiça, amar a misericórdia e caminhar humildemente com seu Deus” (Mq 6,8). Para tanto, é mister descobrir caminhos que favoreçam a inclusão de homens e mulheres LGBTQIA+, na Igreja e na sociedade, com um olhar prioritário em direção às pessoas ainda mais excluídas da possibilidade de uma vida digna, como as que se encontram em situação de refúgio, ou já refugiadas. A humanidade, em comum, que temos com estes homens e mulheres deve se tornar um convite à fraternidade e instar, em cada um de nós, e na sociedade, como um todo, engajarmo-nos no esforço que já existe por parte de muitos e muitas, em restituir dignidade à vida destes seres humanos em deslocamento.

### **Referências**

ACNUR. Cartilha informativa sobre a proteção de pessoas refugiadas e solicitantes de refúgio LGBTI. 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Cartilha-informativa-sobre-a-prote%C3%A7%C3%A3o-de->

[pessoas-refugiadas-e-solicitantes-de-ref%C3%B4gio-LGBTI\\_ACNUR-2017.pdf](#). Acesso em: 2 jul 2024.

ACNUR. Perfil das solicitações de refúgio relacionadas à orientação sexual e identidade de gênero. (s/d). Disponível em: [Perfil das Solicitações de Refúgio relacionadas à Orientação Sexual e à Identidade de Gênero – UNHCR ACNUR Brasil](#). Acesso em: 7 jul 2024.

ANDRADE, V. L. O refúgio por motivo de orientação sexual ou identidade de gênero. 8 abr. 2020. Disponível em: [O refúgio por motivos de orientação sexual e identidade de gênero - \(comciencia.br\)](#) Acesso em: 8 jul 2024.

BENTO XVI. Exortação Apostólica pós-sinodal Sacramentum Caritatis. 2007. Disponível em [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html). Acesso em: 7 jul 2024.

CONVENÇÃO RELATIVA AO ESTATUTO DOS REFUGIADOS. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/>. Pub. 1951. Acesso em: 7 jul 2024.

FRANCISCO. Evangelii Gaudium, exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2013 Disponível em: <https://www.vatican.va/content/vatican/pt/search.html?q=evangelii%20gaudium>. Acesso em: 7 jul 2024.

GLOBAL NETWORK OF RAINBOW CATHOLICS. GNRC PR N15 Global Catholic Group apela ao Vaticano para reverter posições recentes que prejudicam e desumanizam os católicos LGBTQ+ e as suas famílias. 5 set 2020. Disponível em: [CP N15 Grupo Global de Católicos insta o Vaticano a reverter as suas posições recentes que prejudicam e desumanizam os católicos LGBTQ+ e as suas famílias | Rede Global de Católicos Arco-Íris \(rainbowcatholics.org\)](#). Acesso em: 5 jul 2024.

HUMMES, C. Grandes metas do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2017.

IHU ONLINE. A atualidade do serviço jesuíta aos refugiados nos 37 anos da sua fundação. 18 nov. 2017. Disponível em: [A atualidade do Serviço Jesuíta aos Refugiados nos 37 anos da sua fundação - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#). Acesso em: 8 jul 2024.

IHU ON LINE. Relembrando a explosão de raiva de João Paulo II durante a World Pride 2000. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/610782-relembrando-a-explosao-de-raiva-de-joao-paulo-ii-durante-o-world-pride-2000>. Acesso em: 5 jul 2024.

IHU ON LINE. “A Igreja não pode funcionar sem padres gays” e mais reações à expressão homofóbica usada pelo papa Francisco. 4 jul 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/641047-a-igreja-nao-pode-funcionar-sem-padres-gays-e-mais-reacoes-a-expressao-homofobica-usada-pelo-papa-francisco>. Acesso em: 6 jul 2024.

JOÃO PAULO II. Mensagem do papa João Paulo II para o Dia do Migrante e Refugiado de 1988. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/migration/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_09111997\\_world-migration-day-1998.pdf](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_09111997_world-migration-day-1998.pdf). Acesso em: 2 jul 2024.

JOÃO PAULO II. Angelus de 9 de julho de 2000. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_200007\\_09.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/2000/documents/hf_jp-ii_ang_200007_09.html). Acesso em: 5 jul 2024.

LIMA, L. C. Teologia e os LGBT+: perspectiva histórica e desafios contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2021.

NORBERTO, Maria de Lourdes. A questão dos refugiados e o compromisso cristão sob a ótica de Francisco. *Creatividade: Revista da Cultura Religiosa*, no 2024, n. 1, 2024. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/rev\\_cre.php?strSecao=fasciculo&faz=66796&NrSecao=X3&secao=ARTIGOS&nrseqcon=66730](https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/rev_cre.php?strSecao=fasciculo&faz=66796&NrSecao=X3&secao=ARTIGOS&nrseqcon=66730). Acesso em: 7 jul 2024.

## “PRIMEIRA LIÇÃO DE MASCULINIDADE”: ANÁLISE TEMÁTICA DE PREGAÇÕES SOBRE MASCULINIDADE(S) NO YOUTUBE

*Maurício de Oliveira Filho\**

**Resumo:** Esta comunicação é centrada na análise temática da pregação de sete pastores protestantes com mais de 100.000 inscritos na plataforma Youtube sobre a temática da(s) masculinidade(s). Temos o conceito de masculinidades alicerçado, sobretudo, na obra *Masculinities*, de Raewyn Connell, categorizando-as como hegemônica; subordinada; e marginalizada; além da ideia de cumplicidade entre distintas vivências de masculinidades. Buscamos demonstrar de que forma é construída uma ideia sobre masculinidade(s) a partir da pregação destes pastores e quais são os tensionamentos internos a este debate. Para tanto, lançamos mão da análise temática, de forma a encontrar temas comuns a todas as pregações analisadas, tais como: "ser homem/macho"; violência; virilidade; pornografia; homossexualidade; liderança; provisão etc. Para levá-la a cabo, foram utilizadas ferramentas baseadas em Inteligência Artificial para a transcrição e para o levantamento inicial dos temas. Podemos preliminarmente apontar que a ideia de masculinidades entre estes pastores, embora dominado por um campo conservador, não são monolíticas, dialogando tanto com a ideia de resgate de uma masculinidade hegemônica “perdida” como o avanço dos direitos de mulheres e pessoas LGBTQIA+, mas também com a ideia de refundação e repactuação de valores masculinos tradicionais. Assim, pode-se apontar que o espaço da religião permite gradações, contradições e complexificações, assimilando conquistas sociais que já não podem ser negadas. Contudo, os espaços do púlpito ainda são hegemônicos pela valorização de masculinidades hegemônicas como lugar de poder, e pelo diálogo com masculinidades subalternizadas, buscando cumplicidade para a partilha dos dividendos patriarcais. Por fim, podemos perceber como as ferramentas de IA lidam com as escolhas textuais dos oradores, inclusive, recusando em transcrever e/ou corrigir as transcrições.

**Palavras-chave:** religião; masculinidades; gênero; violência de gênero; análise temática.

### 1 Introdução

Esta comunicação apresenta resultados parciais da dissertação de mestrado em fase de conclusão a ser apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e financiada pela CAPES.

Aqui, nos detemos aos resultados preliminares da análise temática da pregação de pastores protestantes sobre masculinidades no YouTube, mas não sem fazer um breve preâmbulo para que possamos ter um ponto de partida sobre as principais categorias de análise e sobre a metodologia em pregada.

Em relação às masculinidades, temos como principal referência a autora

---

\* Mestrando em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, mauricio.ciencias.religiao@gmail.com

estadunidense Raewyn Connell, que explica que os homens não vivenciam igualmente suas masculinidades e que, mais que isso, essas distintas vivências são desiguais entre si em poder, de modo que:

Embora os homens em geral se beneficiem das desigualdades de gênero, eles não se beneficiam igualmente. [...] A classe social, a raça, a região e outros fatores afetam os benefícios obtidos por determinados grupos de homens, uma questão de interseccionalidade<sup>443</sup> (Connell, 2021, p. 238).

Dessa forma, Connell identifica distintas vivências de masculinidades que serão fundamentais para compreendermos as relações desiguais de poder entre os homens. As *masculinidades hegemônicas* se caracterizam pelo acúmulo de poder e seu exercício não somente sobre mulheres, mas também sobre outros homens, que podem não corresponder a determinados padrões de classe ou sexualidade, por exemplo (Connell, 2005). Ao mesmo tempo, outros – porque são atravessados por vias identitárias carregando marcadores de desempoderamento (Crenshaw, 2002) – ocupam posições *subalternizadas*, seja pela *subordinação* ou pela franca *marginalização*. Além disso, a autora utiliza a ideia de *cumplicidade* para explicar a aproximação sustentação da masculinidade hegemônica pelas demais como forma de se valer da partilha do *dividendo patriarcal*, ou seja “[...] vantagem que os homens em geral obtêm da subordinação geral das mulheres” (Connell, 2021, p. 79).

Quanto à religião, importa-nos demarcar que estavam errados aqueles que, com a modernidade, apontaram para o declínio da religião, a qual teria como destino inevitável a irrelevância no espaço público e seria circunscrita ao espaço privado<sup>444</sup>. Trabalharemos, assim, sem qualquer pretensão de concluirmos aqui uma definição acabada, com a ideia da religião como um sistema de crenças que organiza, através de práticas e costumes compartilhados por uma comunidade, coesa ou não, sua relação com o sagrado intimamente e publicamente.

## 2 A religião como formadora e transformadora das masculinidades

No intenso embate entre as divindades – masculinas e femininas – do antigo Israel politeísta, uma se sobressaiu e perdurou com o deus da religião monoteísta - o deus masculino YHWH (Romer, 2016). Se o Ser perfeito é homem, a perfeição é masculina – se Deus é homem, o homem é Deus (Daly, 1992) – e, assim, entre o Deus-Homem e os homens-

<sup>443</sup> No original: Though men in general benefit from the inequalities of the gender order, they do not benefit equally. [...] Social class, race, region and other factors affect the benefits gained by particular groups of men, an issue of intersectionality.

<sup>444</sup> Sobre a secularização e a dessecularização das sociedades euroamericanas, ver Berger (2001; 2021) .



deuses, se fez e se mantém a aliança de cumplicidade pelo domínio dos céus e da terra.

Já na criação do homem, tal aliança está estabelecida:

Então disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão (Bíblia, 2018, Gênesis 1, 26).

Teólogas(os) progressistas e/ou feministas cristãs têm disputado essa narrativa e notarão que a citação acima é suprimida de um trecho importante. Diz a continuação de Gênesis 1, que tal domínio não fora dado somente ao homem:

[...] homem e mulher os criou. Deus os abençoou, e lhes disse: “Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! *Dominem* sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra”. [...] E assim foi (Bíblia, 2018, Gênesis 1, 27-29).

Mas é fato que há muitas outras passagens no texto bíblico que apontam, se recortados e encerrados em si mesmos, para a inequívoca dominação do homem sobre a mulher, como a conhecida passagem paulina que indica que é o homem “o cabeça da família” (Bíblia, 2018, Efésios 5, 23). Se o homem é, ele mesmo, um deus, ele pode determinar quais passagens e que interpretações do texto sagrado são válidas e mais agradam a Deus. Assim, nos detivemos a analisar a pregação de sete pastores protestantes sobre o tema das masculinidades, para entendermos de que maneira o cristianismo forma e transforma as masculinidades.

## 2 Metodologia

Analisamos as pregações com o tema das masculinidades de sete pastores protestantes com mais de 100.000 inscritos no Youtube. Para tanto, utilizamos a metodologia da Análise Temática. Sobre essa metodologia, Dias e Mishima (2023) propõem que, após a transcrição literal do material e a familiarização do pesquisador com os dados, deve-se selecionar os trechos relevantes, as Unidades de Registro, para a análise, considerando o problema de pesquisa. Em seguida, realiza-se a interpretação e contextualização dessas unidades, criando as Unidades de Contexto.

A partir dessas unidades, identificam-se os Núcleos de Sentido, que são sentidos específicos derivados da interpretação. Finalmente, registra-se o Tema, que é tem relação mais ampla com o núcleo de sentido. Temas e categorias são identificados e analisados a partir do material, e não necessariamente previamente estabelecidos. A apresentação dos

resultados é feita em tabelas, organizadas de forma inversa à sequência da análise.

Os pastores são Pr. Anderson Silva, ex-pastor da Vivo Por Ti e lideranças da “Machonaria”; Pr. Cláudio Duarte, do Projeto Recomeçar; Pr. Ed René Kivitz, da IBAB; Pr. Lucinho Barreto, da Igreja Batista da Lagoinha; Pr. Paulo Júnior, da Aliança do Calvário; Pr. Rodrigo Mocellin; e Pr. Silas Malafaia, da ADVEC.

1. A casa de Deus ou a “casa-dos-homens” - as masculinidades nas pregações de pastores protestantes

Num primeiro momento, poderíamos imaginar que a principal liderança da “Machonaria”, Anderson Silva, faria uma pregação diminuindo mulheres a uma posição subalterna e valorizando os atributos dos verdadeiros “machos”. Em alguma (muita) medida, isso acontece, mas também frustra essas expectativas, rompendo com alguns estereótipos de gênero. Isso ocorre em todas as pregações, mesmo em Ed René Kivitz, pastor conhecido por suas posições progressistas, mas que, em caminho inverso, em sua pregação apresenta falas que reforçam estereótipos de gênero do senso comum (evidentemente em menor escala).

Apresentaremos a seguir uma tabela muito resumida com alguns exemplos que ilustram a complexidade das pregações analisadas, reforçando e fugindo daquilo que se pode esperar em relação a esta temática.

*Tabela 1: Análise preliminar das pregações*

<i>Pastor</i>	<i>Tema</i>	<i>Núcleo de Sentido</i>	<i>Unidade de Contexto</i>	<i>Unidade de registro/Fragmento</i>
Anderson Silva	Masculinidades Subalternizadas	Homem "ideologizado", "desconstruído".	Homens que se distanciam de um modelo hegemônico não são "homens-homens".	O homem-homem, tá? Eu não estou falando dos homens fabricados ideologicamente.
Anderson Silva	Masculinidades hegemônicas	Liderança.	Homem tem que liderar, mas não em tudo e sob qualquer aspecto.	Um homem fraco adora uma mulher fraca. Só homens fracos amam a Amélia.
Cláudio Duarte	Masculinidades hegemônicas	Virilidade sexual	Homem precisa ter vigor sexual – o que se aproxima da violência.	[...] tu tem que ser macho, meu filho. Falar: 'Maluca, vou te rasgar no meio!'.

<i>Pastor</i>	<i>Tema</i>	<i>Núcleo de Sentido</i>	<i>Unidade de Contexto</i>	<i>Unidade de registro/Fragmento</i>
Lucinho Barreto	Deus-Homem e homem-deus	Predestinação da liderança masculina	Deus é homem. Homens devem ser como deuses.	Homem foi criado para parecer com o maior homem que já existiu, que é o próprio Deus.
Silas Malafaia	Deus-Homem e homem-deus	Davi e Salomão como modelos	Tal como Davi e Salomão, é preciso exercer autoridade	Quando Davi tá dizendo isso aqui: "Sê homem, tenha palavra. Ser homem é ter autoridade."
Ed René Kivitz	Deus-Homem e homem-deus	Davi e Salomão como modelo	Davi assume que o correto é "amar o próximo, e odiar o inimigo".	Ó o Rei Davi. "O homem segundo o coração de Deus" [...]: "O que é ser homem, papai?". "É amar os amigos e passar o cerol nos inimigos.
Ed René Kivitz	Estereótipos femininos	Equiparação entre machismo e "feminino tóxico".	Se pode haver "toxicidade" no masculino e feminino, há "dividendo matriarcal"?	Que essas crianças que abençoamos hoje de manhã, que elas não cresçam com um masculino tóxico ou um feminino tóxico.
Rodrigo Mocellin	Masculinidade Hegemônica	Virilidade	Homens não precisam externar a virilidade para serem "machos".	[...] macho alfa: não é um ogro. Não solta pum, não fala palavrão, não briga com todo mundo, não fala com rispidez...

## Conclusão

É inegável, a esta altura, que “as representações socioculturais de homens e mulheres, que evocam a desigualdade social baseada na diferença sexual, são sacramentadas pela religião, naturalizando, dessa forma, a violência de gênero” (Souza, 2007, p. 18). Adilson Schultz (2006), destaca a Bíblia como uma matriz fundamental na construção e agência da masculinidade, e a igreja (católica, mas estendemos aqui para igrejas em geral) legitimando o sexismo, tanto na liturgia como na estrutura eclesial.

No entanto, pesquisas de Elizabeth E. Brusco (2011) e Maria das Dores Campos Machado (1996), mostram que a disciplina moral exigida dos evangélicos transforma o comportamento dos homens convertidos, reduzindo o machismo, dignificando as mulheres e diminuindo a violência conjugal, apesar de não romperem com a cultura patriarcal.

As pregações destes sete pastores, em nossa análise, têm corroborado essas posições, mostrando o espaço da religião não é monolítico e permite gradações, contradições e complexificações. Nas pregações analisadas há uma assimilação de conquistas que já não

podem ser negadas: formalmente as violências doméstica e sexual, por exemplo, são rechaçadas. Contudo, sem deixar de valorizar as masculinidades hegemônicas como lugar de poder, dialogando com masculinidades subalternizadas, buscando a cumplicidade.

De qualquer forma, vemos que há um grande espaço para que as igrejas se coloquem a serviço do enfrentamento da violência de doméstica e/ou sexual e com educação para a igualdade, desde que pastoras(es) do campo progressista assumam este debate tanto quando os pastores conservadores o fizeram.

## Referências

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, [s. l.], v. 21 (1), p. 9–23, 2001.

BERGER, Peter Ludwig. **Dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 1. ed. 11ª reimpr.ed. São Paulo: Paulus, 2021.

BÍBLIA LEITURA PERFEITA: EVANGELISMO. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

BRUSCO, Elizabeth E. **The reformation of machismo**: Evangelical conversion and gender in Colombia. E-book Kindleed. Austin, TX: University of Texas Press, 2011.

CONNELL, Raewyn. **Gender: In world perspective**. 4. ed. Oxford, Inglaterra: Polity Press, 2021.

CONNELL, Raewyn W. **Masculinities**: Second edition. Los Angeles: C'niversity of California, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé W. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. [S. l.: s. n.], 2002.

DALY, Mary. **Beyond god the father**. Boston, MA, USA: Beacon Press, 1992.

DIAS, Ernandes Gonçalves; MISHIMA, Silvana Martins. Análise temática de dados qualitativos: uma proposta prática para efetivação. **Revista Sustinere**, [s. l.], v. 11, n. 1, 2023.

MACHADO, Maria das Dores. **Carismáticos e pentecostais**: adesão religiosa na esfera familiar. [S. l.]: Autores Associados, 1996.

ROMER, Thomas. **A Origem e Jave**. São Paulo, SP: Paulus, 2016.

SCHULTZ, Adilson. Masculinidade e Teologia. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, SP, v. 12 n. 12, p. 43–49, 2006.

SOUZA, Sandra Duarte. Violência de Gênero e Religião: Alguns Questionamentos que Podem Orientar a Discussão Sobre a Elaboração de Políticas Públicas. **Mandrágora**, [s. l.], v. 13, n. 13, p. 15–21, 2007.

## UMA ANÁLISE DOS CONFLITOS CONTEMPORÂNEOS À LUZ DA NOÇÃO DE GUERRA JUSTA EM TOMÁS DE AQUINO

*Moacir Ferreira Filho*

**Resumo:** Estamos em pleno século XXI e ainda há quem acredite que o único meio de solucionar conflitos é a guerra. Infelizmente, o episódio da II Guerra Mundial não serviu de aprendizado. A proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos passa por uma relativização e a vida humana é posta como um objeto de decisão de poucos que decidem quem deve viver ou morrer. Nessa perspectiva, aparentemente, o antropoceno não está muito distante das noções medievais que viam a guerra como um meio justo de alcançar seu objetivo, mais especificamente no século XIII. O presente estudo pretende, portanto, abordar a noção de guerra justa trazida por Tomás de Aquino na Suma Teológica para que, a partir de tal pensamento, seja possível comparar os impulsos de guerra de outrora e os de então e verificar se, de fato, ela pode ser justa nos moldes que o escolástico traz. Obviamente, tudo que tende a colocar a vida de outrem em risco é abominável, porém a selvageria humana é capaz de relativizar as coisas de acordo com seus interesses até mesmo em nome de Deus. Através de uma análise crítica e bibliográfica, o presente estudo aborda e compara as guerras de outrora com as de então a fim de verificar e denunciar as injustiças cometidas contra o gênero humano sob a falsa justificativa de que através da matança de alguns povos, o mundo possa ser um lugar melhor.

**Palavras-chave:** Conflitos; Guerra Justa; Tomás de Aquino.

### **Introdução**

O tema proposto para esse estudo nasce da inquietação acerca da observação da própria realidade. A ciência jamais pode estar descolada do seu compromisso com a vida humana, nesse sentido, o contexto contemporâneo global causa inquietações pelo fato de que ainda há líderes mundiais que abrem fogo contra um outro país como um meio de solução de conflitos. Este fato é contraditório e humanamente inaceitável. Como posso querer um mundo melhor se, para que ele seja considerado assim, há a necessidade de matar outros humanos?

A problemática dessa pesquisa dá-se pelo seguinte: seria o conceito de guerra justa cunhado por Tomás de Aquino aplicável aos conflitos contemporâneos?

De saída, já podemos, hipoteticamente, responder que não. Nenhuma morte deve ser causada pelo simples fato de as pessoas não saberem dialogar. Nesse sentido, o presente estudo se justifica por estar diretamente ligado aos conflitos em curso e por trazer um autor medieval que, apesar da distância temporal entre ele e o antropoceno, percebe-se que Tomás

de Aquino ainda é relevante, pelo fato de fornecer reflexões filosóficas e teológicas acerca do problema da guerra que, se cumprindo seus requisitos, pode ser considerada justa. Vale destacar que esse estudo não pretende, de modo algum, legitimar qualquer tipo de guerra ou massacre de povos, muito pelo contrário, pretende-se deslegitimar qualquer tipo de conflito armado. Objetiva-se, portanto, deslegitimar os conflitos em curso à luz do conceito de guerra justo trazido por Tomás de Aquino na segunda seção da segunda parte da Suma Teológica (II – II q. 40, a. 1), através dos seguintes elementos: a autoridade do governante, a causa justa e a reta intenção.

Como seria impossível tratar de todos os conflitos em curso no mundo, teremos como horizonte aqueles dois mais divulgados pela grande mídia, a saber: os conflitos entre Rússia e Ucrânia, Israel e Hamas. Cabe o destaque: os motivos pelos quais esses são os conflitos mais divulgados dariam um outro estudo que, infelizmente, não será contemplado nesse breve artigo.

Preliminarmente, cabe destacar alguns motivos das guerras supracitadas: em entrevista concedida à UNILA em 2022, Lucas Kerr destaca alguns aspectos do conflito em curso entre Rússia e Ucrânia, iniciado em 24 de fevereiro de 2022, dentro de um contexto histórico e geopolítico. Segundo o pesquisador, a Ucrânia, que já foi parte da Rússia e da URSS, tornou-se um ponto de tensão geopolítica após a queda dela, especialmente devido à expansão da OTAN e às revoluções promovidas pelos Estados Unidos para afastar ex-repúblicas soviéticas da influência russa. Desde 2013, a Ucrânia vive um ciclo de desestabilização, culminando na anexação da Crimeia pela Rússia, em 2014, e no apoio russo a movimentos separatistas no leste do país. O conflito tem fortes implicações econômicas, especialmente em relação aos recursos energéticos e ao controle de rotas de oleodutos e gasodutos. Além disso, as sanções econômicas impostas à Rússia, desde a invasão, aceleraram a busca do país por uma vitória militar mais rápida, intensificando o conflito.

Por outro lado, o conflito em curso entre Israel e Hamas é causado por questões políticas, econômicas e religiosas. Em sua matéria de 15 de outubro de 2023, a BBC News Brasil (2023) destaca que em 7 de outubro, o Hamas lançou um ataque surpresa contra Israel, resultando em mais de 1.400 mortes e sequestros de reféns. Em resposta, Israel iniciou uma ofensiva militar em Gaza, que já causou mais de 8.000 mortes, segundo autoridades locais. Israel tem como objetivo destruir o Hamas e resgatar os reféns, intensificando ataques e bombardeios em Gaza, incluindo áreas no Sul, para onde muitos civis haviam se deslocado após um ultimato israelense.

A situação humanitária em Gaza é crítica, com hospitais enfrentando escassez de recursos e suprimentos, enquanto milhares de palestinos buscam abrigo. O bloqueio imposto por Israel agravou a escassez de alimentos, água e combustível, exacerbando a crise humanitária. O conflito é descrito pelo primeiro-ministro israelense, Benjamin Netanyahu, como uma "segunda guerra de independência" para Israel (BBC News Brasil, 2023).

O Hamas, que controla Gaza desde 2007, é apoiado pelo Irã e designado como grupo terrorista por várias potências ocidentais. O grupo lançou seu ataque em meio a crescentes tensões na região, possivelmente para aumentar sua popularidade ou pressionar Israel a libertar prisioneiros palestinos. A ofensiva atual é considerada a mais grave enfrentada por Israel em décadas (BBC News Brasil, 2023).

### **1 A autoridade do governante**

No artigo supracitado, Aquino (2016) expõe em sua resposta os requisitos para que haja uma guerra que seja considerada justa. Para que a discussão seja melhor compreensível, cabe destacar que a pergunta do artigo em tela é a seguinte: “Guerrear é sempre um pecado?

De saída, em sua resposta, o Doutor Angélico destaca as três condições para que uma guerra seja considerada justa as quais serão exploradas nos itens a seguir, a saber: “RESPONDO: Para que uma guerra seja justa, são requeridas três condições: 1ª **a autoridade do príncipe** [...]; 2º uma **causa justa** [...]; 3ª uma **reta intenção** naqueles que fazem a guerra” (ST II – II q.40 a.1 – grifo nosso)

Ao discorrer sobre a autoridade do príncipe, o aquinense sugere que se deve entender a autoridade legitimamente constituída que ordena a realização de uma guerra. Aquino (2016) escreve que não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, pois convocar uma multidão para guerrear não é competência de uma pessoa privada. Uma vez que cuidar das coisas públicas é uma tarefa dos governantes, cabe a eles também zelar pelo bem público da cidade. Neste sentido, cabe defender pela espada, o bem público, contra os perturbadores internos e externo. “Não é em vão que carrega a espada; é ministro de Deus para fazer justiça e castigar aquele que faz o mal” (Rm 13, 4).

Aplicando esse critério aos conflitos envolvendo Vladimir Putin, na Ucrânia, e Benjamin Netanyahu, contra o Hamas, pode-se questionar a legitimidade de ambos para declarar guerra. No caso de Putin, sua autoridade é contestada, tanto dentro quanto fora da Rússia, especialmente devido à repressão política interna e à falta de transparência em seu

governo. A invasão da Ucrânia pode ser vista como um ato mais voltado para expandir a influência russa, e preservar o poder do próprio Putin do que para o bem comum dos cidadãos russos ou ucranianos (Galão, 2024).

Da mesma forma, Netanyahu, que enfrenta sérias acusações de corrupção e cuja liderança foi marcada por divisões internas em Israel, também pode ter sua legitimidade questionada. A sua decisão de intensificar o conflito com o Hamas pode ser interpretada como uma forma de consolidar seu poder político, em um momento de fragilidade interna, ao invés de uma medida, puramente, voltada para o bem comum (Borges, 2024).

A ilegitimidade do Hamas para declarar guerra é ainda mais evidente quando analisada à luz dos critérios de Tomás de Aquino. O Hamas, reconhecido como um grupo terrorista por várias nações, incluindo Israel, Estados Unidos, e União Europeia, não possui a autoridade legítima de um governo soberano. Ele não foi eleito, democraticamente, para governar de forma justa, e representar o bem comum, de todos os palestinos, mas assumiu o controle da Faixa de Gaza, em 2007, por meio de um conflito armado contra a Autoridade Palestina (Vasconcelos, 2023).

Além disso, as ações do Hamas envolvem o uso de violência contra civis, tanto israelenses quanto palestinos, o que contraria a "reta intenção" necessária para uma guerra justa, conforme descrito por Aquino. O uso de métodos terroristas, como ataques suicidas, sequestros, e o lançamento indiscriminado de foguetes contra populações civis, demonstra que suas ações não visam o bem comum, mas sim objetivos políticos e ideológicos que muitas vezes colocam em risco a vida de inocentes.

## **2 A causa justa**

A segunda condição para que uma guerra seja considerada justa é a existência de uma causa justa:

Uma causa justa: requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa. Por isso Agostinho escreve: “Costumamos definir como guerras justas aquelas que punem as injustiças, por exemplo, castigar um povo ou uma cidade que foi negligente na punição de um mal cometido pelos seus, ou restituir o que foi tirado por violência” (ST II – II q. 40 a.1).

O problema dessa definição é que há um perigo de se cair num relativismo, a partir do qual cada polo de um conflito pode considerar sua causa mais justa ou nobre, o suficiente,



para declarar a guerra e colocar a vida das pessoas em risco. De acordo com o conceito de causa justa, descrito por Tomás de Aquino, nenhuma das partes envolvidas nos conflitos discutidos pode ser considerada como tendo uma causa justa para a guerra.

A invasão da Ucrânia pela Rússia foi justificada por Putin como uma necessidade de proteger os russos étnicos, e combater a expansão da OTAN. No entanto, essa justificativa tem sido amplamente criticada como uma tentativa de reestabelecer a influência russa na região, sem que houvesse uma agressão prévia ou injustiça cometida pela Ucrânia que justificasse tal invasão. Assim, a guerra de Putin carece de uma causa justa, pois não foi iniciada para punir uma injustiça real, mas sim para atender a interesses geopolíticos (BBC News Brasil, 2022).

Embora Israel tenha o direito de se defender dos contra-ataques do Hamas, as ações de Netanyahu e do governo israelense — que resultam em bombardeios, e bloqueios que afetam, massivamente, a população civil em Gaza — levantam sérias dúvidas sobre a proporcionalidade, e a verdadeira motivação por trás da ofensiva. Se a guerra se baseia em uma resposta desproporcional ou em objetivos políticos internos, ela também não pode ser considerada como tendo uma causa justa.

As ações do Hamas, incluindo ataques, indiscriminados, contra civis israelenses são claramente ilegítimas, e não podem ser justificadas como uma causa justa. Em vez de responder a uma injustiça específica, o Hamas utiliza a violência para promover sua agenda política e ideológica, sem considerar o impacto devastador sobre a vida de inocentes, tanto em Israel quanto em Gaza.

### **3 A reta intenção**

A terceira condição é a existência de uma reta intenção naqueles que fazem a guerra. Em outras palavras, Tomás de Aquino explana que a reta intenção consiste na pretensão em promover o bem ou evitar o mal. “Com efeito, mesmo se for legítima a autoridade daquele que declara a guerra e justa a sua causa, pode acontecer, contudo, que a guerra se torne ilícita por causa de uma intenção má” (ST II – II q. 40 a.1).

Fica claro que as condições da guerra justa não são opcionais, mas obrigatórias. Ou seja, não basta que uma guerra possua, apenas, uma das condições requeridas por Tomás de Aquino, mas é necessário que todos os três elementos sejam contemplados, pois pode até

haver um governante legítimo, e uma causa justa ao seu ver, porém se não houver a reta intenção de promover o bem e evitar o mal, essa guerra jamais será justa

Como visto, Tomás de Aquino (2016) estabelece que, para uma guerra ser justa, é essencial que haja uma reta intenção, ou seja, a genuína intenção de promover o bem ou evitar o mal. Analisando os conflitos recentes, fica evidente que, nem Putin, nem Netanyahu, e nem o Hamas agem com essa reta intenção.

A invasão da Ucrânia, justificada por preocupações com a segurança e proteção dos russos étnicos, revela, na verdade, uma busca por poder e influência geopolítica. A destruição, o sofrimento humano e a tentativa de expandir o controle sobre territórios alheios indicam que a guerra, conduzida por Putin, é movida por ambições expansionistas e políticas, e não pela intenção de promover o bem ou evitar um mal maior (BBC News Brasil, 2022).

Também as ações de Netanyahu, especialmente a ofensiva militar em Gaza, têm sido criticadas por sua desproporcionalidade, e pelo impacto devastador sobre a população civil palestina. Mesmo que Israel tenha o direito de se defender, a dureza das represálias, o desejo de vingança, e o sofrimento imposto à população civil sugerem que as intenções de Netanyahu não se alinham à promoção do bem, mas à manutenção de poder e repressão dos adversários a qualquer custo (BDF, 2024).

Também as ações do Hamas, incluindo ataques indiscriminados contra civis israelenses e o uso de violência extrema, demonstram uma intenção clara de prejudicar e fomentar o caos. Em vez de buscar a paz ou a justiça, suas ações são marcadas por ódio e vingança, o que vai contra a noção de uma guerra justa segundo Tomás de Aquino.

## **Conclusão**

A partir da análise dos três critérios propostos por Tomás de Aquino — a autoridade legítima, a causa justa, e a reta intenção — conclui-se que os conflitos atuais envolvendo Vladimir Putin, Benjamin Netanyahu e o Hamas não podem ser considerados guerras justas.

Em primeiro lugar, a autoridade legítima dos líderes envolvidos é questionável. Putin, com seu governo caracterizado pela repressão interna e falta de transparência, e Netanyahu, marcado por acusações de corrupção e decisões políticas internas conturbadas, agem mais em benefício próprio do que pelo bem comum. O Hamas, por sua vez, não possui a

legitimidade de um governo soberano, e recorre a métodos terroristas, agravando ainda mais sua ilegitimidade.

Em segundo lugar, a causa justa que deveria nortear uma guerra é inexistente nesses casos. Putin invadiu a Ucrânia sob pretextos que mascaram interesses geopolíticos, Netanyahu respondeu ao Hamas com uma ofensiva desproporcional, e o próprio Hamas, com seus ataques indiscriminados, promove violência em nome de uma agenda política e ideológica. Nenhuma das partes pode alegar estar corrigindo uma injustiça específica e clara.

Por fim, a reta intenção está ausente. As ações desses líderes e do Hamas são motivadas por interesses de poder, vingança e dominação, e não pela busca do bem ou pela necessidade de evitar um mal maior. Esses conflitos, longe de serem justos, resultam em destruição, sofrimento e a perpetuação do ciclo de violência.

Portanto, à luz dos ensinamentos de Tomás de Aquino, as guerras, em questão, não podem ser justificadas como justas, pois falham em atender os requisitos essenciais para tal definição. Esses conflitos demonstram, na verdade, o fracasso contínuo da humanidade em resolver disputas de maneira ética e pacífica, destacando a necessidade urgente de diálogo e de soluções que priorizem a vida e a dignidade humana.

## Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BBC NEWS BRASIL. **Israel-Hamas: guia rápido para entender o conflito**. BBC News Brasil. Disponível em: Israel-Hamas: guia rápido para entender o conflito - BBC News Brasil. Pub. 15 out. 2023. Acesso em: 10 jul. 2024.

BBC NEWS BRASIL. Resumo: Por que a Rússia invadiu a Ucrânia. **BBC News Brasil**, 2022. Disponível em: Por que motivos a Rússia invadiu a Ucrânia: resumo - BBC News Brasil: Pub. 4 mar 2022. Acesso em: 10 jul. 2024. Pub.

BDF (BRASIL DE FATO). **Milhares vão às ruas de Israel pedir saída de Netanyahu: “obstáculo para a paz”**. Brasil de Fato. Disponível em: Milhares vão às ruas de Israel pedir saída de | Internacional (brasildefato.com.br). Pub. 31 mar. 2024. Acesso em: 11 ago. 2024.

BORGES, Alexandre. **Depoimento de Netanyahu em julgamento por corrupção tem data marcada.** O Antagonista. Disponível em: [Depoimento de Netanyahu em julgamento por corrupção tem data marcada](#). Pub. 09 jul. 2024 Acesso em: 9 jul. 2024.

GALÃO, Fábio Canetti. **Com eleições sem transparência e opositores, Putin consolida ditadura.** Gazeta do Povo. Disponível em: [Com eleições sem transparência e opositores, Putin consolida ditadura \(gazetadopovo.com.br\)](#). Pub.14 mar. 2024. Acesso em: 11 ago. 2024.

UNILA. **Pesquisador de Relações Internacionais explica as causas do conflito entre Ucrânia e Rússia.** Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Disponível em: [Pesquisador de Relações Internacionais explica as causas do conflito entre Ucrânia e Rússia — Universidade Federal da Integração Latino-Americana \(unila.edu.br\)](#). Pub. 11 mar. 2022. Acesso em: 11 ago. 2024.

VASCONCELOS, Renato. **Por que EUA, UE e Israel classificam o Hamas como terrorista e Brasil não? Entenda.** O Globo. Disponível em: [Por que EUA, UE e Israel classificam o Hamas como terrorista e Brasil não? Entenda \(globo.com\)](#). Pub. 11 out. 2023. Acesso em: 25 nov. 2023.

**MARIOLOGIA E A GRANDE MÃE: ENSAIO PARA LIBERTAR A  
DOGMÁTICA DA CULTURA PATRIARCAL**

*Perla Cabral Duarte Doneda*<sup>445</sup>

**Resumo:** O presente artigo introduz um pequeno ensaio para o diálogo sobre a mariologia e a constante negação pelo patriarcado cristão em não considerar a cosmologia e a cosmogonia da Grande Mãe na teologia cristã. Para o cristianismo, existe apenas o Deus Pai como criador. No entanto, os processos arquetípicos da Grande Mãe podem ser identificados por símbolos, pelas imagens e pelos processos míticos das mais variadas culturas. São manifestos através dos ritos e revelam sua presença (evidências) no próprio cristianismo católico. O maior símbolo cristão feminino é a Virgem de Nazaré, a Mãe de Deus (a *Theotokos*), cuja construção dogmática pretende enaltece-la à luz do pensamento (interpretação) dos homens. Com isso, nota-se, desde os primórdios do cristianismo, um projeto colonial religioso que oculta a cultura ou religião do outro. O sistema patriarcal-cristão-ocidental sobre os povos colonizados propagou uma mariologia que dificulta a libertação do gênero feminino, dentro ou fora do âmbito religioso. A cultura patriarcal cristã omitiu os símbolos femininos (negando a Grande Mãe) e comprometendo as relações de gênero, ou seja, perpetuou uma colonialidade no controle dos corpos, gerando uma disparidade de gênero. Para tal diálogo, esse ensaio vale-se do método de análise bibliográfica, com abordagens teóricas/os pertinentes nesses estudos.

**Palavras-chave:** mariologia; patriarcado; colonialidade; arquetipo; grande mãe.

**Introdução**

Por todos esses séculos de teologia e desenvolvimento da mariologia católica, seus dogmas e a hierarquia mítica dos seres divinos, dos/as santo/as, bem como o modelo de salvação, constam, ao longo da história, quase sempre como inquestionáveis. Graças às novas hermenêuticas de libertação, ao movimento feminista, aos teólogos sensíveis às lutas pela equidade de gênero, inauguramos um novo tempo, em que estruturas patriarcais podem ser questionadas e revisitadas. Mesmo que o clero insista em repetir seus discursos machistas, dogmáticos, fechados e, por vezes, banhados de um conservadorismo androcêntrico, teólogas feministas ou mulheres que pensam<sup>446</sup> seguem argumentando e fundamentando suas posições.

---

<sup>445</sup> Doutora em Ciências da Religião pela PPG-CR pela UESP - 2024, graduada em Ciências Religiosas pela PUCC – 2007, e em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais – 2016. Pesquisas acadêmicas sobre o papel/espaço da mulher na religião cristã católica, teologia feminista, mariologia decolonial, em perspectiva crítica à teologia cristã. A hermenêutica de análise passa sob a categoria de gênero, por teóricas/os da colonialidade de gênero, dos estudos decoloniais, objetivando demonstrar uma nova hermenêutica marial. Membro da Rede Brasileira de Teólogas – RBT na Comissão de Comunicação e Coordenação. Também sócia da SOTER.

<sup>446</sup> “Não sei falar do futuro, mas no presente o que ocorre é que muitas mulheres saem da **Igreja**. A **Igreja** já perdeu os operários, já perdeu o campesinato, e irá perder as **mulheres** que pensam. As mulheres que pensam e as líderes de movimentos populares. A **Igreja católica** já não lhes diz quase nada” (Gebara, 2018).

Este artigo quer fazer jus a essa jornada das mulheres por libertação, lembrando que Maria, a Virgem da Igreja Católica, pode ser ainda mais libertadora em nosso tempo. Ao mesmo tempo que esse lugar da Mãe de Jesus e de Deus é o mais alto, é também o mais humilde na escala dos valores humanos, ou seja, humano e divino se misturam. Se o Filho de Deus é Deus, por que sua Mãe – e Mãe de Deus – está abaixo na hierarquia mítica cristã? A quem interessa manter a imagem feminina abaixo das potestades teológicas masculinas? A grande figura mítica originária, a Grande Mãe, perdeu seu lugar ao Grande Pai cristão. A seguir, vamos tentar um breve ensaio para burilarmos nesse pensamento patriarcal ocidental cristão católico.

### **1 A teologia tradicional católica: uma constituição dogmática que omite a Grande Mãe**

Por teologia tradicional católica, entende-se, hoje, a construção sistemática da doutrina e dos dogmas pelos homens da Igreja sobre os assuntos de fé e salvação. Desde os primeiros séculos, essa tarefa de pensar a teologia cristã coube aos homens e, por eles, textos foram escolhidos para compor a Bíblia, e ainda escreveram todos os demais textos que permeiam a história da Igreja Católica Apostólica Romana<sup>447</sup>. Ainda que se possa reconhecer que, no caso dos dogmas marianos, houve uma participação efetiva da devoção do povo nos primórdios do cristianismo<sup>448</sup>, não se pode desconsiderar o quanto a Igreja (instituição) trabalhou esses movimentos devocionais a seu favor<sup>449</sup>. Nos primeiros quatro séculos a luta contra o paganismo e a suplantação de deuses e deusas<sup>450</sup> é um processo que se assemelha ao período das colonizações. O Deus cristão, que chega, traz suas doutrinas, seus santos e santas, a Virgem, e demais símbolos, são suplantados através da catequese aos dos povos originários.

Observa-se que a história humana desenvolve-se a partir das experiências sentidas como algo transcendente, mítico, divino, tendo sido esse processo consolidado ao longo do tempo. O fato é que, com o cristianismo patriarcal, a Deusa Mãe vai sendo suprimida, apagada das narrativas religiosas, retirada das construções teológicas, e o que prevalece é a personificação do salvador homem. Deus é uno, mas as três pessoas são do gênero masculino. No entanto, os processos arquetípicos permanecem presentes nos registros da

---

<sup>447</sup> No protestantismo não é tão diferente, mas isso não é objeto deste artigo.

<sup>448</sup> Para aprofundar, ler: Faria (2019); Boff (2006).

<sup>449</sup> Para aprofundar essa questão: Gebara (2009); Boff (2006).

<sup>450</sup> Para aprofundar: Mulack (2006); Paredes (2011).

pessoa humana. A frase de que Deus está no princípio e no fim é real. De que Deus contém a vida e a morte, também. De que é Ele quem cuida do dia e da noite e que nada acontece sem o seu consentimento segue o mesmo desfecho, porém essas e outras afirmações preservam o princípio feminino.

Em muitas culturas antigas, há pares de deuses, ou seja, o feminino e o masculino estão representados em divindades e cada qual cultuado em suas especificidades. Fazem parte dos ritos e cultos de muitos povos, oferecendo aos seus seguidores uma experiência completa, total. Divindades ou forças divinas se complementam realmente, sem que para isso percam a sua identidade original, o seu diferencial potencial, ou seja, o divino neles contido é a manifestação daquilo que é diverso, misturado, dinâmico, sempre em mutação – representando de fato uma real imagem e semelhança da pluralidade cosmológica ou cosmogônica<sup>451</sup>.

No entanto, o cristianismo, ao se universalizar, padronizou, fixou e determinou a cultura de todos os povos. Algo que saia fora dessa doutrina religiosa ou fora dos dogmas criados não é verdade ou não é a vontade de Deus Pai. O que será que diria a Deusa Mãe sobre certas afirmações? A relação social-política da religião cristã perpetuou ações de domínio. Dominar é o verbo imperativo das atitudes humanas masculinas, sobretudo na era dos impérios. Por consequência, a humanidade explorou, submeteu e aumentou o seu índice de violência, legitimando a superioridade de uns sobre os outros, e desvalorizou sobremaneira o papel da mulher. Nisso afloram os problemas androcêntricos, tão denunciados por muitos estudiosos.

Para concluirmos este primeiro momento, vale observar o poder da linguagem, ao mesmo tempo que ela parece ser clara, consegue, por uma série de performances retóricas, confundir quem ouve. Em outras palavras, um discurso quer dizer algo preciso, entretanto, no imaginário coletivo é absorvido (por processos cognitivos deturpados da realidade) e manifesto no simples cumprimento de ritos, sem que se pense criticamente. Por exemplo, se diz: Deus é Pai, que é igual a *todo poderoso* (do sexo masculino); Deus é criador e está no céu, que é igual a divino. Já a Virgem, que é Mãe de Jesus e Mãe de Deus (primeiro dogma), é igual a *maternidade divina* (mas não é deusa); A Virgem é assunta ao céu e está no trono/junto, mas está abaixo do Filho (não é divina). Percebe-se que há a exaltação, no mais alto lugar, ao

---

<sup>451</sup> Mulack (2006), já citada, trabalha essas afirmações, assim como Cíntia Carvalho (1979).

mesmo tempo que não ocupe esse lugar de fato. Contudo, na vida concreta, a Virgem Maria ocupa o poder dos humildes exaltados, e é, em alguns lugares, mais devotada que o próprio Filho – o que justifica corroborar a presença do princípio originário, da Deusa Mãe ou da Grande Mãe.

## 2 Os símbolos “correspondentes” que apagam o feminino da religião cristã

Poderíamos dizer que o primeiro e talvez único correspondente nesse processo de apagamento ou ocultamento do feminino, são os próprios homens, ou seja, a própria história da salvação proposta pelo cristianismo, uma vez que ela passa apenas pelo sexo masculino. Deus Pai é aquele que diz aos homens e mulheres o que é certo ou menos certo a ser feito e foi seu Filho, que morreu na cruz para nos salvar do pecado e merecer o céu, o único designado a dar as instruções de salvação. A(s) mulher(res) nessa história fica(m) de coadjuvante(s). Ao homem, foi erigida uma enorme construção teológica para enaltecê-lo e dar veracidade aos seus feitos. Sem querer diminuir o Filho de Maria, para engrandecê-lo também foi imprescindível reconhecer sua Mãe, mesmo que o selo tenha sido a pureza e a graça. Nesse campo em que a Virgem gravita, do modelo moral perfeito (desde a concepção) antes, durante e depois do parto, é que sua excelsa condição se oculta, pois evidencia-se somente o selo (moral), como merecedora da graça operada por Deus nela, e não por ela mesma. Essa graça se estende à humanidade, após a geração (desobediente) de Eva vem a obediente Maria. Ser centrada em si mesma (virgem), ser altamente “dona” de suas escolhas (seu sim), sem se deixar levar por condutas dúbias ou opressoras<sup>452</sup> de seu tempo são aspectos ignorados ou pouco trabalhados<sup>453</sup>, reconhecidos.

As deusas virgens eram vistas ou atuavam de modo diferente na sociedade do seu tempo, quando comparadas à Virgem Maria no cristianismo. Isis, a Deusa nacional do Egito, estava presente desde 2500 a.C. Seu par era Osiris, considerada mãe de todos, inclusive mãe dos deuses, era muito adaptável, compreensível. Sua imagem era representada com seu filho Hórus no colo, está assentada no trono, tem um adorno na cabeça, era generosa e protetora. A imagem da Imaculada Conceição se compara a imagem mais antiga da deusa das águas, Anahita (persa) (Mulack, 2006 p. 135-137; 205 *et seq.*).

---

<sup>452</sup> Essa condição de estar centrada em si mesma, pode estar representada pelo autor bíblico, que enfatiza a não participação de José na gravidez de Maria, ou seja, de não depender do masculino para mudanças.

<sup>453</sup> Há alguns autores/as que já começam a trabalhar essa dimensão antropológica. Ver: Grün (2009, p. 63); Boff (2006, p. 477; 481); Paredes (2011, p. 329); e Murad (2012, p. 157).



A serpente não tem o significado que a Igreja construiu ao longo dos séculos. Lua e serpente são a imagem matriarcal mais antiga, são símbolo de sabedoria em todas as culturas, tanto que os/as faraós as utilizavam na cabeça. A serpente evoca sabedoria e poder feminino, símbolo de dignidade, de ser intermediária entre o céu e a terra. A árvore e a serpente formam uma unidade, mas o patriarcado a entende como morte. Tanto que o conhecimento (árvore), no cristianismo, é marcado pelo lenho da cruz: “Por isso, a árvore cósmica ora se converte na cruz que Cristo carrega voluntariamente para o Calvário” (Carvalho, 1979, p. 292). Jesus é crucificado no madeiro, eis o resultado para ele. Vencer a morte já é construção teológica (Mulack, 2006, p. 206).

Numa linha parecida, há Eva (símbolo feminino), a desobediente. Aquela que se aproxima da árvore do conhecimento, que tem sede de saber, que está num estágio de desenvolvimento da humanidade que quer descobrir, nutrir a sua vida de mais vida, de mais perspectivas evolutivas. No entanto, a teologia patriarcal precisa de antagonismos, de opostos, precisa de um modelo contra o outro, tem dificuldade de aceitar os diferentes. Sendo assim, árvore, serpente e fruto entram na construção teológica da obediência de uma (da Virgem) e da desobediência da outra, Eva, daquela “Ave” *não* cheia de graça. Para a teologia cristã, a Virgem “não quer saber” (é silêncio, medita, observa) ou sabe de modo diferente. O que se percebe é que o androcentrismo está presente nos textos bíblicos e é perpetuado ao longo dos séculos pelos padres e doutores da Igreja.<sup>454</sup> Assim segue a Igreja cristã ao longo dos séculos. Já Eva é aquela mulher que quer saber, que fala, convida Adão para conhecer.

Outros símbolos que podemos trazer são o Sol e a Lua. Na maior parte das culturas, estão atrelados ao masculino e ao feminino. Porém, são símbolos arquetípicos da Grande Mãe<sup>455</sup>. Nas culturas, árvore, fruto, pé de milho, de mandioca ou da palmeira/pupunha são percebidos como manifestações da divindade cósmica, que cuida, nutre e dá vida. Então podemos dizer que: árvore = alimento, que é = nutrição, que é = desenvolvimento, que é = sabedoria, que é = evolução humana. A humanidade experimenta, na concretude de seus dias, *a/o espírita/o divina/o* de quem cuida, de quem nutre, de quem mantém a vida. A autora Christa Mulack (2006) usa a expressão “santa espírita” no feminino quando quer se referir ao *feminino divino*, enfatizando que o divino não se concretiza apenas no gênero masculino.

---

<sup>454</sup> A primeira mulher a questionar o livro do Gênesis foi Elisabeth Cady Stanton (2019), no final do século XIX.

<sup>455</sup> Além da já citada Mulack (2006), para aprofundar, ler: Erich Neumann (2021).

Então, a mulher solar do Apocalipse é (pode ser) equiparada com Maria; é a nova geração da(s) mulher(es) ou a nova conscientização do papel e da importância da(s) mulher(es), que no futuro das batalhas humanas vence(rá) o dragão. O dragão é uma imagem que se atualiza conforme o tempo histórico, porém é um símbolo que evoca uma interpretação perfeita. Em cada momento da história humana, essa mulher é designada a vencer as sete cabeças que a afrontam. Na religião do Deus Pai, as dimensões da Deusa Mãe são suprimidas, apagadas. Mesmo que a Virgem tenha os seus correspondentes, a luz solar, a Lua debaixo de seus pés, o domínio da serpente e uma coroa de doze estrelas na cabeça, a religião patriarcal não traz símbolos suficientes para arrancá-la do submundo teológico que a colocaram. Esses símbolos cósmicos evocam a universalidade, ao mesmo tempo que expressam a diversidade, o domínio do corpo (celeste/humano) e o poder do feminino, do seu senhorio no céu e na terra.

### **Conclusão**

Na teologia e na mariologia tradicional, o papel dessa mulher, a força mítica contida na Virgem Maria não expressam a importância da força e da igualdade do feminino. As ênfases do cuidado da mãe estão no imaginário coletivo ligado à maternidade divina (virgem) e não na sua dimensão total, humana, mas a divina. Homem e mulher representam a totalidade do Divino/a que é feminino masculino. Deus Pai / Deusa Mãe são a imagem e semelhança das suas criaturas. Nesse sentido, em nível psicológico, depois teológico e mariológico, é preciso lidar com equidade esses símbolos sentidos ou experimentados na (história) pessoa “religiosa” durante o processo evolutivo da humanidade. Desconsiderar os deuses e deusas pode ser um grande equívoco de nossa parte – assim como instrumentalizar os dogmas marianos sob uma interpretação androcêntrica, patriarcal que, se pretende enaltecer o feminino, porém o submete a uma condição e inferiorização de gênero, limitada ao escalão hierárquico do masculino como o único caminho da criação, da mensagem e da salvação.

### **Referências**

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social**. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

CARVALHO, Silvia M. S. de. **Jurupari**: Estudos de Mitologia Brasileira. São Paulo: Ática, 1979.

FARIA, Jacir de Freitas. **O medo do Inferno e a arte de bem morrer**: da devoção apócrifa à Dormição de Maria às irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte. Petrópolis: Vozes, 2019.

GEBARA, Ivone. **A Igreja irá perder as mulheres que pensam**. IHU Online, 2018. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/583314-a-igreja-ira-perder-as-mulheres-que-pensam-entrevista-com-ivone-gebara> Acesso em: 8 jul 2024.

GRÜN, Anselm; REITZ, Petra. **Festas de Maria**. Um diálogo evangélico-católico. Aparecida: Santuário, 2009.

MULACK, Christa. *La diosa secreta em el cristianismo*. Trad. Manolo Laguillo. Castellón: Ellago Ediciones, 2006.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**: Compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012.

NEUMANN, Erich. **A Grande mãe**: um estudo histórico sobre os arquétipos, os simbolismos e as manifestações femininas do inconsciente. Trad. Fernando Pedroza de Mattos; Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2021.

PAREDES, José C. R. G. **Mariologia**. Síntese bíblica, histórica e sistemática. São Paulo: Ave Maria, 2011.

STANTON, Elisabeth Cady. **A Bíblia para as mulheres**. São Leopoldo: CEBI; Livraria Anglicana, 2019.

## O LAICATO E SUA DIMENSÃO FEMININA: UM RESGATE DO DISCIPULADO DE IGUAIS

*Robert D. Landgraf<sup>456</sup>*

Resumo: O presente texto objetiva refletir sobre o laicato e a sua dimensão feminina no âmbito da eclesiologia do Concílio Vaticano II. Para isto, foram analisados os principais documentos conciliares que direta ou indiretamente abarcam a temática do laicato e a questão da dignidade da mulher. Observa-se que os padres conciliares empenharam-se em superar a visão hierarcológica de uma eclesiologia ultrapassada, baseada no patriarcalismo que exclui as mulheres e que divide a Igreja em clero e laicato. Depois de enfatizar o caráter de mistério e a sacramentalidade da Igreja, o Concílio assumiu um conceito que englobaria todos os fiéis antes de qualquer diferenciação interna, resgatando uma eclesiologia baseada na imagem “Povo de Deus” na qual todos os batizados participam do tríplice múnus de Cristo: função sacerdotal, função profética e função régia. É importante lembrar que no Povo de Deus há a presença feminina como uma força que não pode ser desconsiderada. Nesse sentido, todos os documentos insistem na igualdade de dignidade das mulheres em relação aos homens, no trabalho e na sociedade, promovendo a sua plena integração na ordem laboral, social e cultural. Depois do Concílio, a voz das mulheres começou a se fazer ouvir dentro da estrutura eclesial marcadamente masculinocêntrica, exigindo a ocupação dos espaços da Igreja. É a valorização do laicato, unida a uma leitura histórico-crítica em perspectiva feminina, que permitiu redescobrir a importância das mulheres na vida de Jesus, desde a Galileia até Jerusalém, e perceber como elas continuam sendo essenciais no processo de evangelização ao assumirem seu discipulado na coordenação de comunidades nos diversos níveis, produzindo reflexão teórica sobre a experiência religiosa e os conteúdos doutrinários da fé cristã a partir da própria perspectiva feminina. Fato é que, hoje, não é possível pensar em Deus, na revelação cristã, na pastoral nas comunidades, na Igreja, ou fazer teologia sem levar em conta o papel das mulheres que são, sem dúvida, a maioria dentro do laicato. Daí a necessidade de uma conversão dos membros da eclesiologia ultraconservadora, na qual as mulheres são relegadas ao ostracismo, para que seja possível o crescimento do discipulado de iguais, tão necessário para que os valores do Evangelho ganhem força em uma sociedade marcada por injustiça e opressão.

**Palavras- chave:** laicato; mulheres; Vaticano II; discipulado de iguais.

### Introdução

A modernidade é caracterizada por uma sociedade em constante mudança. Isso exige da Igreja um resgate do protagonismo do laicato, formado por homens e mulheres, como sujeito eclesial atuante na sociedade para, à luz do Evangelho, transformá-la segundo a vontade de Deus. Para isso, o Concílio Vaticano II resgata, à luz das Escrituras, a eclesiologia

---

<sup>456</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Puc Campinas; Mestre em Teologia pela Puc SP; Doutorando em Teologia pela Puc SP.

Povo de Deus, com a tentativa de superar uma mentalidade hierarcológica com tipologias cristãs, que causaram a divisão entre clérigos e laicato. A *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, reconhecendo a fundamental igualdade, dignidade e vocação de todos os membros da Igreja, ou seja, homens e mulheres, e sua participação no tríplice múnus de Cristo, propõe a comunhão e participação de todos os fiéis na evangelização e nas tomadas de decisão da instituição. Assim, ao valorizar o laicato, valoriza também o papel das mulheres que, ainda hoje, sofrem com a mentalidade clericalista que as mantém afastadas dos processos decisórios, dificultando um discipulado de iguais.

### **1 Igreja povo de Deus no Concílio Vaticano II**

Do ponto de vista teológico, o Vaticano II acolhe e oficializa uma nova eclesiologia que assume como ponto de partida a condição comum do povo de Deus, eclesiologia basilar que antecede a todas as distinções de funções, mesmo as hierárquicas exercidas pelo sacerdócio ministerial (Passos, 2013).

O Concílio Vaticano II empenhou-se em superar a visão de tipologias cristãs, introduzindo um conceito que englobasse a todos os fiéis antes de qualquer diferenciação interna. Para isso, fez a opção pela categoria Povo de Deus, recuperando a dimensão bíblica de história, aliança, eleição, consagração-missão e peregrinação rumo ao Reino escatológico (Boff, 1986). Ele afirma o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial que, apesar de diferirem entre si essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se um para o outro, de maneira que ambos, cada qual a seu modo, participam do sacerdócio único de Cristo (LG 10).

O resgate da categoria Povo de Deus como título do capítulo II da *Lumen Gentium*, que precedeu o capítulo dedicado à hierarquia, fez com que se tornasse a mais significativa manifestação da nova percepção da Igreja no Vaticano II. Afinal, era preciso superar a visão de uma Igreja hierarcológica para se concentrar no seu objeto primário: todos os batizados que formam o povo de Deus, graças à sua origem transcendente, “ícone da Trindade” (LG 4) (Pié-Ninot, 2010).

A forma fundamental e insubstituível na qual a Igreja se significa na e pela existência e pelos atos de seus membros é o sacerdócio comum dos batizados. Assim, todos os membros, laicato ou clérigos, recebem, pelo batismo, essa existência sacerdotal definida na Escritura em Romanos 12,1. Não existe outro fundamento para a existência de todo fiel se

não o batismo como dom filial de sua vida ao Pai no e pelo sacerdócio único de Cristo (Bourgeois, 2014).

Portanto, o problema não é pertencer ao laicato e não ser clérigo, mas ser batizado, não mais uma diferenciação jurídica canônica, mas um reconhecimento positivo da sacramentalidade de toda a existência cristã, tanto no seio do mundo como dentro da Igreja, sacramentalidade do sacerdócio real do batismo alicerçado no sacerdócio único de Cristo (Bourgeois, 2014).

## **2 O laicato no Concílio Vaticano II**

Os padres conciliares dedicaram todo o capítulo IV da *Lumen Gentium* para tratar da missão do laicato formado por homens e mulheres na missão da Igreja. Reconhecem a importante contribuição do laicato para o bem de toda a Igreja e que os pastores não foram instituídos por Cristo para assumirem sozinhos toda a missão quanto à salvação do mundo, mas que devem apascentar os fiéis e reconhecer-lhes os serviços e carismas, de tal modo que todos, homens e mulheres, a seu modo, possam se sentir cooperadores na tarefa da construção do Reino de Deus (LG 30).

O laicato, formado por homens e mulheres pelo batismo, incorpora-se a Cristo em seu ministério e se torna, a seu modo, partícipe do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo e, assim, assume a corresponsabilidade pela missão da Igreja, com parte no anúncio e construção do reino de Deus na história. O Concílio define o laicato da seguinte maneira: “Os fiéis que por haverem sido incorporados em Cristo pelo batismo e constituídos em povo de Deus, e por participarem a seu modo do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, realizam na Igreja e no mundo, na parte que lhes compete, a missão de todo povo cristão” (LG 31). Assim, o Vaticano II reconheceu a necessidade de colocar a Igreja em diálogo com a sociedade moderna, retomando uma eclesiologia que resgata a igualdade fundamental dos sujeitos na comunidade eclesial.

A *Lumen Gentium* é um texto fundamentalmente eclesiológico que, embora não se refira especificamente às mulheres, estabeleceu uma premissa de igualdade e de dignidade entre homem e mulher na Igreja a partir da dignidade batismal, afirmando: “nenhuma desigualdade existe em Cristo e na Igreja por motivo de raça ou de nação, de condição social ou de sexo” (LG 32). Dessa forma, a mulher, como sujeito eclesial, membro do laicato, tanto quanto o homem, é missionada e vocacionada a iluminar e ordenar todas as coisas temporais,

com as quais está intimamente comprometida, de tal maneira que sempre se realizem segundo o espírito evangélico (LG 31).

Ainda afirma que o apostolado do laicato, formado por homens e mulheres, é a participação na própria missão salvífica da Igreja e todos são chamados, de diversos modos, a uma colaboração com o apostolado da hierarquia, à semelhança daqueles homens e mulheres que ajudavam o apóstolo Paulo na evangelização (FL 4,3; Rm 16,3 ss), podendo, inclusive, assumir determinados ofícios eclesiais, com um fim espiritual (LG 33).

O *Decreto Apostolicam Actuositatem* (AA), reconhece que as mudanças trazidas pela modernidade exigem do laicato a necessidade urgente de assumir sua vocação na missão salvífica da Igreja. A esse respeito, depois de explicar a vocação do laicato ao apostolado e os objetivos a alcançar, elenca os vários campos do apostolado: as comunidades da Igreja, a família, a juventude, a esfera social, o âmbito nacional e internacional, e reconhece a importância das mulheres ao afirmar: “Mas porque nos nossos dias as mulheres têm, cada vez mais, parte ativa em toda a vida da sociedade, é de grande importância uma participação mais ampla delas também nos vários campos do apostolado da Igreja” (AA 9). Ensina, ainda, a necessidade do laicato, portanto, também das mulheres de cooperar com a hierarquia que pode delegar algumas funções mais intimamente ligadas aos pastores, como no ensino da doutrina cristã, alguns atos litúrgicos e na cura de almas (AA 24).

Após os documentos do Concílio Vaticano II, que tratam do laicato, é importante lembrar da *Exortação Apostólica Christifideles laici* (CL) de João Paulo II, sobre a vocação e missão do laicato na Igreja e no mundo. Esse documento afirma a necessidade de reconhecer e promover o papel da mulher na missão evangelizadora e na vida da comunidade cristã. Afirma a necessidade de combater, em muitas partes do mundo e em diversos ambientes, ou seja, dentro da própria Igreja, a injusta e pecaminosa mentalidade que considera o ser humano como uma coisa, como um objeto de compra e venda, um instrumento do interesse egoísta ou de puro prazer, tanto mais que a primeira vítima dessa mentalidade é precisamente a própria mulher. Pelo contrário, só o claro reconhecimento da dignidade pessoal da mulher constitui o primeiro passo a ser dado para promover a sua plena participação, tanto na vida eclesial como na social e pública (CL 49).

João Paulo II reconhece que muitas mulheres acompanharam Jesus no seu ministério e deram assistência ao grupo dos Apóstolos (Lc 8,2-3); estiveram presentes ao pé da cruz (Lc 23,49); assistiram à sepultura de Jesus (Lc 23,55); e, na madrugada de Páscoa, receberam

e transmitiram o anúncio da ressurreição (Lc 24,1-10); rezaram com os Apóstolos no Cenáculo, à espera do Pentecostes (At 1,14). E, na mesma dinâmica do Evangelho, a Igreja das origens diferenciou-se da cultura do tempo e confiou à mulher tarefas ligadas à evangelização. Nas suas Cartas, o apóstolo Paulo cita, até pelo nome, numerosas mulheres, pelas suas variadas funções no seio e ao serviço das primeiras comunidades eclesiais (Rm 16,1-15; Fl 4,2-3; Cl 4,15; 1Co 11,5; 1Tm 5,16) (CL 49).

A Exortação Apostólica *Christifideles laici* também ensina que, no que tange à participação na missão apostólica da Igreja, não há dúvida de que, por força do Batismo e do Crisma, a mulher, tal como o homem, torna-se participante no tríplice múnus de Jesus Cristo Sacerdote, Profeta e Rei, portanto, é habilitada e vocacionada para assumir o apostolado da evangelização na Igreja. Defende a participação das mulheres nos Conselhos pastorais diocesanos e paroquiais, assim como nos Sínodos diocesanos e nos Concílios particulares, na catequese, nas universidades e no ensino da teologia, bem como também nas consultas e na elaboração de decisões, associadas à preparação dos documentos pastorais e das iniciativas missionárias e, ainda, devem ser reconhecidas como cooperadoras da missão da Igreja na família, na profissão e na comunidade civil (CL 51).

No âmbito mais específico da evangelização e da catequese, deverá promover-se com maior força a função especial que a mulher tem na transmissão da fé, não só na família, mas também nos mais variados lugares educativos e, em termos mais vastos, em tudo o que concerne ao acolhimento da Palavra de Deus, a sua compreensão e a sua comunicação, também através do estudo, da investigação e do ensino da teologia (CL 51).

Convém ressaltar que a mulher possui um carisma especial para o cuidado com o próximo, pois é portadora de uma sensibilidade específica para com o ser humano e para com tudo o que constitui o seu verdadeiro bem, a começar pelo valor fundamental da vida. São tão grandes as possibilidades e as responsabilidades da mulher nesse campo, em uma época em que o progresso da ciência e da técnica nem sempre é inspirado e pautado pela verdadeira sabedoria, com o risco inevitável de “desumanizar” a vida humana, sobretudo quando ela exige um amor mais intenso e uma aceitação mais generosa (CL 51).

A participação da mulher na vida da Igreja e da sociedade, através dos seus dons, constitui, ao mesmo tempo, a estrada necessária para a sua realização pessoal, bem como o contributo original para o enriquecimento da comunhão eclesial e para o dinamismo apostólico do Povo de Deus (CL 52).



### **3 Apontamentos para um discipulado de iguais**

Um dos obstáculos estruturais para a integração plena de todos os fiéis, ou seja, homens e mulheres, e para o discipulado de iguais é a divisão entre classes dentro da Igreja. É preciso resgatar o projeto de Jesus Cristo – a formação de uma comunidade de irmãos e irmãs. O Concílio Vaticano II resgatou a eclesiologia Povo de Deus, cujo modelo de Igreja é de comunhão e participação, entretanto percebe-se que isso não se realiza em muitas comunidades, pois a preocupação dos clérigos resume-se em questões de poder, ortodoxia e obediência. A mentalidade vigente, em vez de abrir novos horizontes, fecha-se no desejo da “volta à grande disciplina” (Blank, 2008, p. 121).

Para resgatar o discipulado de iguais, é necessário um olhar profundo no contexto dos evangelhos e das comunidades primitivas, cuja cultura era patriarcal, e perceber que Jesus, rompendo com esse sistema, aproxima-se das mulheres, que nunca ouviram de seus lábios expressões pejorativas ou depreciativas, nenhum discurso afirmando sua inferioridade por desígnio de Deus, ao contrário, receberam dele o respeito, a misericórdia, a compaixão, a amizade e o convite para o seguir. Disso resulta a necessidade de abandonar uma hermenêutica bíblica que carrega em si interpretações patriarcalistas e assumir definitivamente uma hermenêutica bíblica de cunho histórico crítico sensível à perspectiva das mulheres (Santinon, 2023).

É urgente, no processo formativo de novos clérigos, um ensino alicerçado nos ensinamentos do Concílio Vaticano II que supere a mentalidade clericalista que insiste em reaparecer, sob o aspecto de um neoconservadorismo que se intitula renovador, mas que, na verdade, é ainda mais androcêntrico e contrário a qualquer participação do laicato, consequentemente, das mulheres, nos processos decisórios,.

É preciso que as mulheres tenham participação nos processos de formação dos seminaristas, que tenham acesso aos institutos de teologia; que se ofereça aos padres e bispos formações sobre as tarefas que as mulheres já podem desempenhar na Igreja e promover uma avaliação do recurso efetivo a essa oportunidade em todos os quadrantes da vida eclesial: Paróquias, Dioceses, associações laicais, movimentos eclesiais e na Cúria Romana.

### **Considerações finais**

O Concílio Vaticano II resgatou a eclesiologia Povo de Deus, assumindo a dignidade batismal de todos os fiéis. Afirma a importância do laicato e, com isso, a importância da

mulher na missão. Entretanto, ainda há resistência de setores ultraconservadores que mantêm posturas androcêntricas que enfraquecem e dificultam um discipulado de iguais. Assim, o laicato e principalmente as mulheres que dele fazem parte devem reagir com ardor e amor à Igreja para que continue sendo fiel à mensagem evangélica de igualdade entre todos.

### Referências

BLANK, Ronald. **Ovelha ou protagonista: A Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21.** São Paulo: Paulus, 2006. Col. Comunidade e missão.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo: Ecclesiogênese. A Igreja que nasce da fé do povo.** Pretópolis: Vozes, 1986.

BOUGEOIS, Daniel. Leigo\Laicato. *In: Dicionário crítico de teologia.* Trad. Paulo Meneses *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014. p. 1011-1016.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO Vaticano II. Org. Lourenço da Costa. Trad: Tipografia poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. Col. Documentos da Igreja.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apóstolica Pós Sinodal Christifideles Laici.** Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)  
Acesso em: 12 abr. 2024.

MIRANDA, Mario de França. **A igreja que somos nós.** São Paulo: Paulinas, 2013. Col. Ecclesia XXI.

PASSOS, Décio João. O leigo no Vaticano II. Sujeito cristão na sociedade e na Igreja. **REB: Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 73, n. 291, p. 559-574, julho, 2013.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à eclesiologia.** Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2010.

SANTINON, Ivenise *et al.* **Discipulado de iguais.** São Paulo: Saber Criativo, 2023.



**GT 20**

**Religião, Patrimônio  
Cultural e Turismo  
Religioso**

# GT 20

## **Coordenação:**

Dr. Aurino José Góis - PUC Minas  
Doutorando Dener Antônio Chaves - UFMG  
Dr. Tiago Tadeu Contiero - Claretiano/SP

## **Ementa:**

A cultura é o lugar da identidade e da memória de determinado grupo humano, onde está tematizado, de forma diversa, seu projeto de vida. A Religião corresponde a uma das realidades culturais mais significativas, pois é aquela que, de forma especial, tematiza os sentidos possíveis que acompanham a existência do grupo social. O Patrimônio Cultural materializa, integra e salvaguarda essas realidades, conectando passado, presente e futuro. Conhecer, salvaguardar e promover o Patrimônio Cultural é tarefa necessária para revelar e potencializar a diversidade de projetos de vida em curso. O Turismo cumpre um papel fundamental nesta tarefa, na medida em que possibilita a troca de experiências, o reconhecimento e a valorização do outro e produz uma nova e sustentável economia. O Objetivo deste GT encontra-se em integrar estas realidades em projetos significativos de intervenção social, que abrigará estudos e pesquisas para compreensão fenomenológica das experiências em curso, bem como fortalecer uma rede de articulação em torno de projetos comuns que possam ser acolhidos e desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa do CNPQ "Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso", abrigado no Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. O Brasil é depositário de uma diversidade cultural alicerçada historicamente em três grandes matrizes culturais, com grande expressão religiosa, a indígena, a europeia cristã e a africana, codificada em um riquíssimo Patrimônio Cultural material e imaterial, de reconhecido valor universal. O Turismo Religioso brasileiro, em crescimento constante, nos últimos anos, tem mostrado, além de sua relevância econômica, sua vocação social para sensibilizar, integrar, pacificar e transformar bem cultural em Bem Viver.

**ENTRE A FÉ E A CIÊNCIA: CARACTERIZAÇÃO E VALORIZAÇÃO DE  
DUAS IMAGENS DE VESTIR GAÚCHAS**

*Clarisse Fontenelle Ferreira Parente<sup>457</sup>*

*Camilla Henriques Maia de Camargos<sup>458</sup>*

*Daniele Baltz da Fonseca<sup>459</sup>*

**Resumo:** Pretende-se com este trabalho reunir e consolidar um corpus de informações sobre duas imagens de vestir, incluindo dados sobre os materiais e técnicas utilizados na sua fabricação, permitindo a comparação entre elas e, simultaneamente, possibilitando a geração de um referencial de caracterizações para dar subsídio a estudos comparativos futuros com outras obras do mesmo período histórico. Para isso, se discorre acerca da dimensão material do patrimônio religioso, oferecendo uma sucinta descrição de termos técnicos que ajudarão o leitor a compreender melhor as técnicas construtivas das obras de imaginária. Definem-se, principalmente, as estruturas de roca, esculturas de vestir e policromia, além de serem abordadas algumas características iconográficas. Finalmente, agregam-se alguns resultados acerca das técnicas e materiais constitutivos dessas obras de arte a partir da interpretação de análises físico-químicas preliminares, como a espectroscopia de absorção no infravermelho (FTIR). Neste estudo, analisam-se duas esculturas devocionais em madeira policromada: a primeira delas representa Nossa Senhora do Rosário e pertence à Catedral Metropolitana São Francisco de Paula, em Pelotas, Rio Grande do Sul (RS); a segunda, por sua vez, representa Nossa Senhora da Conceição Imaculada, conforme atribuição estabelecida pela Igreja Matriz do Divino Espírito Santo de Jaguarão, RS, à qual a imagem pertence. Ambas são esculturas de vulto, de vestir, classificadas como imagens de roca, e que, em tempos remotos, possivelmente foram utilizadas em procissões. No entanto, hoje essas esculturas estão afastadas dos cultos e da adoração dos fiéis, compondo acervos relacionados à história de suas instituições religiosas.

**Palavras-chave:** esculturas devocionais; caracterização físico-química; FTIR; imagens de vestir.

## **INTRODUÇÃO**

A imaginária devocional é uma parte extremamente expressiva do patrimônio brasileiro, a qual contribui significativamente para o delineamento da identidade cultural do

---

<sup>457</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: clarissefontenelle@gmail.com

<sup>458</sup> Doutora em Química pelo Instituto de Química da UNICAMP, Professora do Curso de Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis da Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: camillahmcamargos@gmail.com

<sup>459</sup> Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas, Professora adjunta da UFPel no Curso de Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis e no Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. E-mail: daniele\_bf@hotmail.com

país. Grande parte desse patrimônio é representado por esculturas em madeira policromada, tais quais os objetos apresentados neste estudo: duas imagens de vestir.

Considerando a categoria “esculturas”, as imagens de vulto são classificadas, segundo Coelho e Quites (2014), em imagens de talha inteira, imagens anatomizadas e imagens de vestir. Esta última possui ainda as seguintes subclassificações: cortadas ou desbastadas, de corpo inteiro ou anatomizadas, de corpo inteiro/roca ou imagens de roca. As imagens de roca, classificação das imagens de interesse deste trabalho, possuem estrutura simplificada, em que um gradeado de ripas de madeira, escondido sob as vestes, substitui os membros inferiores das esculturas.

De maneira simplificada, Campos (2017, p. 26) define as imagens de vestir como aquelas que “possuem a possibilidade ou a capacidade de serem vestidas”. As imagens de vestir são uma categoria de escultura que sempre apresenta elementos têxteis. Geralmente estão visíveis cabeça, mãos, pés e, às vezes, braços e pernas, por isso essas partes são feitas em talha inteira e especialmente policromadas na carnação.

O objetivo deste trabalho é investigar, em termos científicos, a materialidade e as características construtivas de duas esculturas devocionais em madeira, que foram cedidas pelas suas igrejas de origem ao Laboratório de Conservação e Restauração de Bens Culturais em Madeira do Curso de Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis do Instituto de Ciências Humanas (ICH) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) para serem restauradas e estudadas.

## **1 APRESENTAÇÃO DAS IMAGENS**

As duas esculturas de interesse representam Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição Imaculada. A escultura de Nossa Senhora do Rosário pertence à Catedral Metropolitana de São Francisco de Paula em Pelotas, Rio Grande do Sul (RS), e a escultura de Nossa Senhora da Conceição Imaculada pertence à Igreja Matriz do Divino Espírito Santo da Cidade de Jaguarão (RS).

A escultura de Nossa Senhora do Rosário, segundo breve pesquisa documental realizada nos documentos da Catedral à qual pertence, provavelmente foi adquirida no ano de 1831. Além disso, possui autoria desconhecida e provável procedência portuguesa, da região do Porto. A segunda escultura em questão, apesar de possuir características que

indicam se referir a outra atribuição iconográfica, foi denominada pela comunidade como Nossa Senhora da Conceição Imaculada, possuindo autoria, origem e data desconhecidas.

Figura 1 - Imagens de Roca de Nossa Senhora da Conceição Imaculada e Nossa Senhora do Rosário



Legenda: (a) Nossa Senhora da Conceição Imaculada; (b) Nossa Senhora do Rosário.

Fonte: Laboratório de Documentação, ICH, UFPel.

As imagens deste estudo possuem muitas semelhanças estruturais. Ambas são esculturas de vulto, em madeira policromada, são imagens de vestir classificadas como imagens de roca. Enquanto imagens de vestir, possuem seis (6) ripas de madeira partindo da região da cintura para sustentação no lugar dos membros inferiores, característica das imagens de roca. Possuem olhos de vidro e articulações do tipo macho e fêmea simples, incluindo cilindro com contrapinamento para giro 360°, o que facilita a colocação das vestes. Observa-se ainda que a policromia elaborada se restringe às áreas expostas (carnação no rosto, pescoço, colo e parte dos membros superiores), enquanto as partes que serão cobertas pelas vestes possuem uma policromia simplificada.

Além disso, ambas possuem estatura próxima ao natural. A imagem de Nossa Senhora do Rosário é uma figura feminina que mede 1,41 metros de altura, enquanto Nossa Senhora da Conceição Imaculada mede 1,58 metros de altura. As duas esculturas estão de pé, em posição ereta, de frente para o observador e sem adornos, ou seja, vestes e perucas estão ausentes. Nenhuma das duas esculturas possui policromia de sangue ou lágrimas.

Ao destacar as diferenças, com relação à base das esculturas, Nossa Senhora do Rosário possui apenas uma base simplificada, enquanto a imagem de Nossa Senhora da Conceição Imaculada possui três anjos esculpido à parte e adicionados à sua base em formato de nuvem, suportada por outra base nas cores azul e dourado.

Outra diferença se trata da policromia na região frontal do busto, em que Nossa Senhora do Rosário possui a área correspondente à blusa na cor vermelha (tratando-se de repintura, pois verificou-se pintura azul na camada inferior), enquanto Nossa Senhora da Conceição Imaculada possui policromia azul clara. O restante da policromia é semelhante, em cor azul em ambas as esculturas.

## **2 CARACTERÍSTICAS ICONOGRÁFICAS**

Nossa Senhora do Rosário aqui representada “apresenta-se em atitude de sustentar o Menino no braço esquerdo e o rosário, na mão direita” (Silveira; Madail, 2017, p. 4). De forma semelhante, estão posicionados os braços da imagem da Nossa Senhora da Conceição Imaculada. Por tradição, a imaginária da Nossa Senhora do Rosário é caracterizada por possuir uma mão em posição de pinça, segurando o rosário enquanto na outra mão carrega o menino Jesus. Estes, o rosário e o menino Jesus, estão ausentes. Silveira e Madail (2017) afirmam que Nossa Senhora do Rosário teve seu Menino Jesus retirado na década de 1980 para substituir o que fora furtado de outra imagem e não se sabe em que época Nossa Senhora do Rosário foi retirada de culto.

A iconografia da segunda imagem em questão não corresponde às características de Nossa Senhora da Conceição Imaculada. Os atributos mais característicos desta imaginária são as mãos postas em oração e a meia lua nos pés. Além dessas, Sousa Júnior (2006) adiciona como referências que se tornaram frequentes: a coroa de 12 estrelas como elemento astral, a serpente sob os pés, simbolizando o mal reprimido e a presença de anjos ou querubins, referências ao mundo celestial. A presença de anjos querubins é a única dessas características presente na escultura estudada. A imagem em questão possui características já apresentadas que também podem ser atribuídas a Nossa Senhora do Rosário ou do Escapulário.



Figura 2 - Base da escultura de Nossa Senhora da Conceição Imaculada

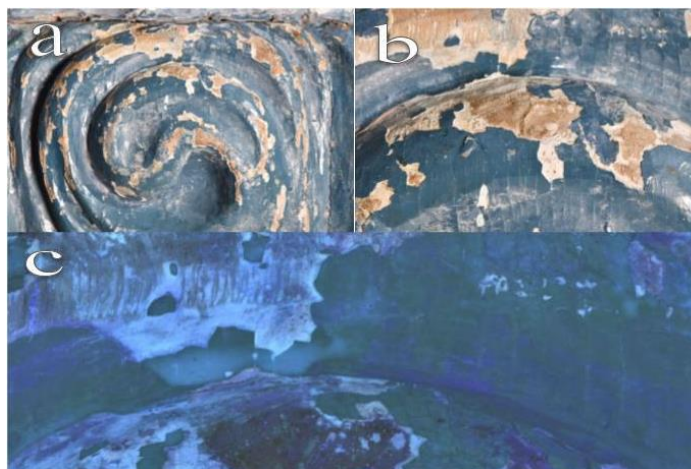


Fonte: Cabral (2022)

### 3 CARACTERÍSTICAS VISUAIS E FÍSICO-QUÍMICAS

O imageamento macroscópico das esculturas estudadas foi realizado no Laboratório de Conservação e Restauração de Bens Culturais em Madeira em colaboração com o Laboratório de Documentação do ICH/UFPel para o diagnóstico do estado de conservação e caracterização material das obras a serem estudadas e restauradas. Para tanto, foram obtidas fotografias sob luz visível direta, fotografia de fluorescência no visível a partir de estímulo no ultravioleta (UV) e exame de raios X (radiografias).

Figura 3 - Detalhes da base da escultura de Nossa Senhora da Conceição Imaculada



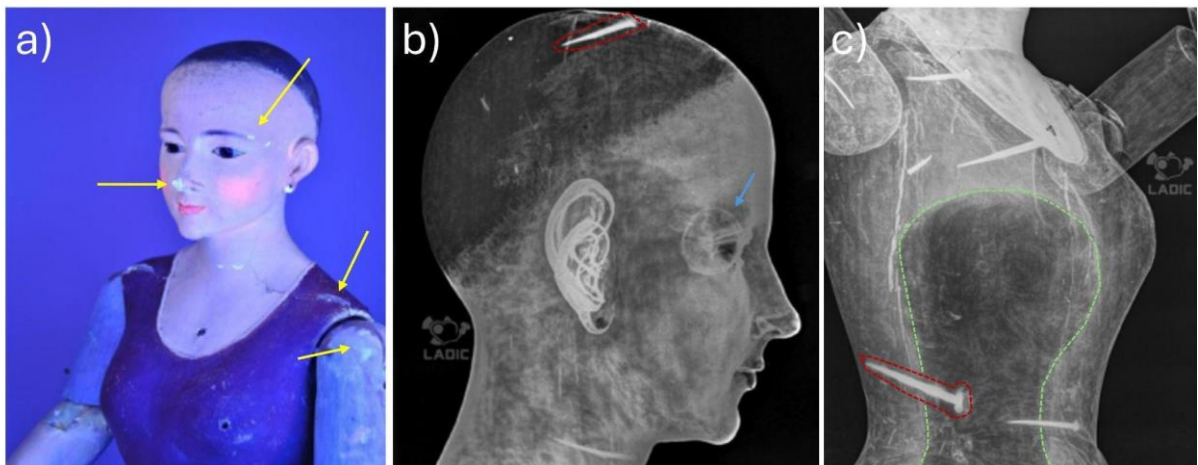
Legenda: (a) Detalhe da base da escultura sob luz visível; (b) Foto ampliada da base da escultura sob luz visível; (c) Detalhe da base da escultura visto por fluorescência no visível a partir do estímulo UV.

Fonte: Cabral (2022), adaptada.

Com as fotografias em luz visível é possível identificar danos macroscópicos como na Figura 3 acima, enquanto a imagem de fluorescência no visível com estímulo UV permite observar locais danificados, além de repinturas ou restaurações anteriores (Figuras 3 e 4).

Na elaboração da talha de Nossa Senhora do Rosário foram utilizados dois blocos, com a frente e as costas esculpidas separadamente. O artífice removeu o excesso de madeira da parte voltada ao interior, portanto o modelo é em formato semi oco. A união das duas metades foi feita com o auxílio de cravos de metal, como pode ser observado nas imagens de raios X (Figura 4), além de pinos de madeira e provável uso de adesivos (Madruga, 2021). A radiografia também mostra os olhos de vidro da escultura.

Figura 4 - Detalhes da escultura de Nossa Senhora do Rosário



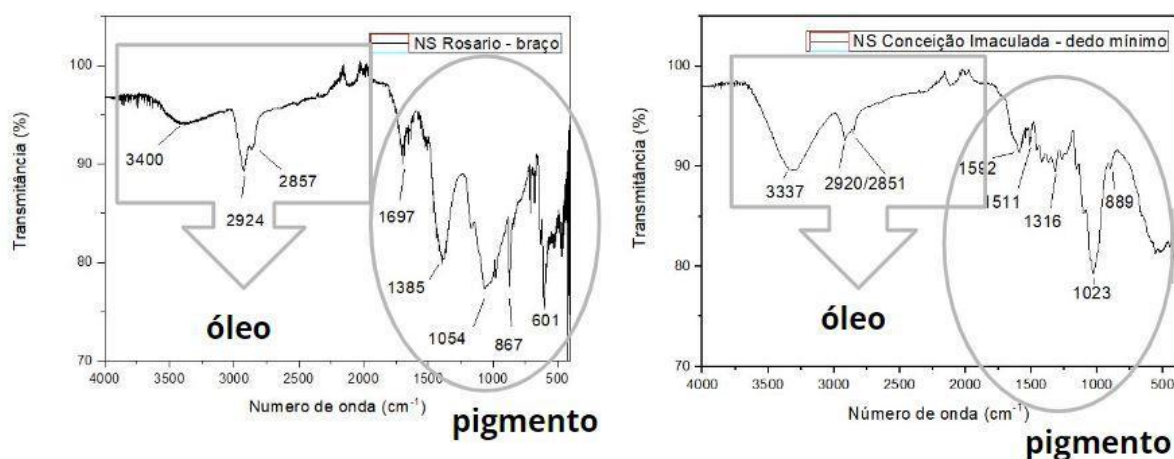
Legenda: (a) Foto mostrando detalhes ressaltados pela fluorescência no visível a partir do estímulo no UV; (b) Detalhe dos olhos de vidro e cravos metálicos pela radiografia; (c) Detalhe do busto semi oco e cravos metálicos pela radiografia.

Fonte: (a) Laboratório de Conservação e Restauração de Bens em Madeira, UFPEL (2021); (b e c) Setor de Imagem do Hospital de Clínicas Veterinárias da UFPEL (2019) adaptadas.

As técnicas de espectroscopia consistem em medir a energia absorvida ou emitida pela amostra. A técnica espectroscópica utilizada neste estudo foi a Espectroscopia de Absorção no Infravermelho por Transformada de Fourier (FTIR) em modo de Refletância Total Atenuada (ATR). Através do FTIR-ATR, é possível identificar a constituição de pigmentos, corantes, classe de aglutinantes, vernizes, consolidantes e adesivos.

Os espectros apresentados abaixo sugerem a presença de óleo como aglutinante da tinta em ambas as amostras e a presença de pigmento ocre (vermelho ou amarelo) na imagem de Nossa Senhora do Rosário e mistura de pigmento amarelo com outra substância ainda não identificada em Nossa Senhora da Conceição Imaculada.

Figura 5 - Espectros da carnação das duas esculturas



Legenda: (a) Espectro de FTIR referente a amostra do braço de Nossa Senhora do Rosário; (b) Espectro de FTIR referente a amostra do dedo mínimo de Nossa Senhora da Conceição Imaculada.

Fonte: elaborado pela autora

## CONCLUSÃO

Até o presente momento, esta pesquisa apresentou características estruturais de duas esculturas em madeira policromada, por meio de exames de imagem macroscópica, fluorescência no visível com estímulo no UV, radiografias e análise em FTIR, demonstrando a possibilidade de tinta a óleo e pigmento ocre na carnação de Nossa Senhora do Rosário e pigmento amarelo em Nossa Senhora da Conceição Imaculada.

Ainda foi importante conhecer os objetos desta pesquisa, caracterizá-los em um contexto histórico e formal, conforme as informações encontradas, com o objetivo de caracterizá-los do ponto de vista físico-químico por meio das análises realizadas. Para atingir esse objetivo, foi necessário realizar essas análises através de coleta de amostras e ainda se faz necessário interpretar outros resultados.

As próximas etapas a serem executadas são com relação à organização e interpretação dos resultados de forma a estabelecer de forma comparativa uma conexão (ou ausência) entre as duas obras estudadas. Havendo tempo e disponibilidade, pretende-se utilizar outras técnicas, como fluorescência de raios x, de forma a complementar a caracterização das esculturas.

## REFERÊNCIAS

- CABRAL, Olga Geni Pinto Jeck. **Projeto de Restauro de Escultura Devocional do Acervo da Igreja Matriz Do Divino Espírito Santo da Cidade de Jaguarão: "Nossa Senhora Da Conceição Imaculada"**. Pelotas, 2022. 46 p.
- CAMPOS, Eduardo da Costa. **Nossa Senhora da Glória e suas Aias: apronto, cuidado e devoção. um exemplo no universo imaginária de vestir**. 2017. 69 f. Monografia (Especialização) - Curso de Curso de Especialização em História da Arte Sacra, Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. **Estudo da escultura devocional em madeira**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2014.
- HALLACK, Raphael João. **Guia de Identificação de Arte Sacra**. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural, Iphan, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/guia\\_arte\\_sacra.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/guia_arte_sacra.pdf). Acesso em: 15 jan. 2024.
- MADRUGA, Clovis Joni Avila. **Projeto de Restauração de Imagem de Vulto de Nossa Senhora do Rosário Pertencente à Catedral S. Francisco de Paula de Pelotas, RS, Brasil**. 2021. 62 f. TCC (Graduação) - Curso de Bacharelado em Conservação e Restauro de Bens Culturais Móveis, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.
- SILVEIRA, Jonas Klug da; MADAIL, Marcelo Hansen. Devoção e dissociação: imagens sacras retiradas ao culto na catedral de Pelotas-RS. **Boletim do Ceib**, Belo Horizonte, v. 21, n. 68, p. 1-6, 2017. Disponível em: <https://www.eba.ufmg.br/boletimceib/index.php/boletimdoceib/article/view/87/70>. Acesso em: 17 abr. 2024.
- SOUSA JÚNIOR, Mário A.. Nossa Senhora da Conceição: escultura em madeira policromada, uma tecnologia em transição. **Imagem Brasileira**, Belo Horizonte, v. 2006, n. 3, p. 91-98, jan. 2006. Disponível em: <https://www.eba.ufmg.br/revistaceib/index.php/imagembrasileira/article/view/64>. Acesso em: 26 maio 2024.

## GESTÃO DE RISCO: APLICATIVO DE REGISTRO DE BENS DA IGREJA

*Dener Antônio Chaves<sup>460</sup>*

**Resumo:** O patrimônio cultural sob os cuidados das instituições ligadas à Igreja Católica se estende em todo o território nacional. Diferente de outras religiões esses bens culturais são parte integrantes dos recursos pastorais dessa milenar instituição. Presentes nos mais diversos lugares e localidades, parte significativa se encontra em situação de risco, potencializados pelas diversas mudanças ocorridas nas últimas décadas seja na sociedade brasileira, seja com as mudanças climáticas. Fruto da tese de doutorado, o aplicativo PreservApp é uma ferramenta de fácil utilização, pensado para o registro rápido de bens culturais em situação de risco. Diversos bens culturais da Igreja não contam com inventários adequados às condições necessárias em caso de sinistro. O aplicativo produz um modelo de ficha técnica que está em conformidade com as agências internacionais de controle, como a Interpol, no combate ao tráfico ilegal de obras de arte, possibilitando a rápida ação dos responsáveis em caso de desaparecimento desses bens.

**Palavras-chave:** gestão de risco; bens culturais da Igreja; aplicativo.

A Organização Internacional de Polícia Criminal (INTERPOL) desenvolveu um *software*, ID-ART, e o lançou em maio de 2021, com o intuito de possibilitar a identificação dos bens culturais que estão na lista de bens desaparecidos. O programa possibilita o registro de bens culturais que não possuem inventários devidamente constituídos, dentro de padrões que facilitem a posterior identificação pelas agências de segurança, por meio de imagens e informações adicionais, além de poder ser utilizado para o reconhecimento de alguma obra, pela comparação de sua imagem com fotos incluídas no banco de dados de peças desaparecidas.

Contudo, as especificidades da instituição Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, referentes tanto ao seu acervo – com valor de uso e espalhado em um país continental –, quanto às circunstâncias dos envolvidos com a guarda desses bens culturais, como comunidades distantes, párocos e zeladores com pouca formação na área de preservação, diferem das condições encontradas em galerias, museus e outras instituições de guarda.

O primeiro ponto delicado, quanto ao uso do app ID-ART, é referente à privacidade dos dados, principalmente o acesso aos inventários de bens culturais das paróquias, embora os desenvolvedores deixem bem claro que não têm acesso aos arquivos gerados pelo app,

---

<sup>460</sup> Doutor em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (EA/UFMG), coordenador da especialização em Conservação Preventiva de Bens Culturais Móveis Eclesiásticos (PUC Minas).

uma vez que as fichas e imagens ficam armazenadas exclusivamente nos *smartphones*. Há uma resistência dos membros da instituição religiosa milenar em deixar que outras instituições tenham acesso aos seus acervos e patrimônios. Isso acontece, principalmente, em função da possibilidade de serem divulgados para terceiros, sejam instituições estatais ou privadas, leigas ou religiosas, embora o acordo Brasil Santa Sé deixe claro o livre acesso aos dados sobre os bens culturais da Igreja Católica do Brasil.

O segundo ponto a ser observado são as versões disponibilizadas em apenas quatro idiomas (inglês, francês, espanhol e árabe), que não são falados pela grande maioria dos brasileiros, o que inviabiliza sua utilização em comunidades que registram baixos índices de escolaridade e poucos falantes de uma outra língua estrangeira. É de se notar que determinados termos e nomes de bens culturais eclesiásticos, mesmo em língua portuguesa, são de pouco conhecimento da comunidade, além de poderem variar conforme o país falante. Como exemplo, destacam-se os objetos litúrgicos que, no Brasil, têm nomes diferentes dos mesmos objetos litúrgicos de Portugal.

O terceiro ponto a ser considerado é a quantidade significativa de opções disponibilizadas nos principais itens para preenchimento da ficha no app. Ao se considerar o perfil dos responsáveis pela manutenção, guarda e administração desses bens e uma possível participação da comunidade para o auxílio na documentação, acredita-se que poderia gerar um trabalho ainda mais demorado e exaustivo na escolha de cada item, que, em seguida, leva a outros subitens para o registro dos objetos específicos. As diversas possibilidades de escolha no app são favoráveis quanto aos critérios estabelecidos pela documentação, como os *thesaurus*, e os profissionais que o utilizariam na organização das fichas, mas pode causar prejuízos em relação ao tempo gasto para o registro de cada bem, comprometendo um dos pontos principais da utilização do app, que é o registro fotográfico detalhado.

O quarto motivo a ser considerado para a criação de um novo aplicativo seria a impossibilidade do responsável pelos acervos da instituição, ou um revisor do trabalho realizado, corrigir *a posteriori* possíveis inconsistências observadas nas fichas já salvas, principalmente pelo fato do envio do arquivo ser apenas em formato PDF, o que comprometeria a verificação da qualidade das imagens e o preenchimento correto do formulário, além de não possibilitar a inclusão de imagens ou outro arquivo sobre o bem. O armazenamento das fichas e sua alteração acontecem a partir do *smartphone* pessoal, e uma atividade de documentação em equipe, considerando tal situação, teria dificuldades em revisar os arquivos separadamente e em cada celular pessoal de seus membros.

O quinto e último, é a possibilidade do aplicativo, assim como o *site* de origem, serem utilizados também no processo de ensino/aprendizagem com as comunidades envolvidas na preservação, principalmente quanto às boas práticas de conservação preventiva e gestão de risco do patrimônio cultural eclesiástico, considerando que esse patrimônio específico não conta com profissionais especializados na preservação de bens culturais, mas com poucos recursos e boa vontade dessa comunidade. O simples preenchimento das opções do aplicativo destaca o que é importante para a correta documentação dos bens culturais. As especificações de como utilizar, principalmente a construção das imagens em fotografia, e a possibilidade de agregar ao app e ao *site* vídeos, *podcasts* e textos, assim como os procedimentos de manutenção adequada a essa modalidade de bens culturais, fazem com que o app se transforme em uma ferramenta de conservação preventiva do patrimônio cultural.

Compreendendo a necessidade de registro dos bens culturais sobre a guarda da Igreja Católica do Brasil, foi procurado um profissional da TI (Tecnologia de Informação) com capacidade técnica, boa vontade profissional e com preços acessíveis, dentro das possibilidades do pesquisador, para a construção do *software*. Depois de uma pesquisa por profissionais na *internet*, com pouca ou nenhuma possibilidade de atender aos critérios necessários, partiu-se para os grupos de WhatsApp com educandos dos cursos correlatos à pós-graduação de doutorado de que o pesquisador participava.

Em pouco tempo, alguns profissionais foram indicados, o que viabilizou o contato com um técnico que pudesse realizar o projeto, com valores favoráveis, competência técnica, além de uma cordialidade e paciência significativas com o pesquisador, que não dispunha de conhecimento dessa área específica. Salienta-se que o pesquisador não dispôs de bolsa de pesquisa e nenhuma outra ajuda de custo, sendo necessária a utilização de recursos próprios, fruto do trabalho de servidor público, com carga horária de oito horas diárias e sem licença remunerada, para arcar com as despesas pessoais, do curso e, neste caso, da construção do *software* e do *site* mantenedor.

Quanto às especificidades e comandos necessários, foi apresentado ao técnico o aplicativo ID-ART, com o intuito principal de fornecer uma ficha com as mesmas características e posições dos elementos em conformidade com a ficha produzida pelo aplicativo da Interpol. O principal motivo dessa escolha foi a necessidade de reproduzir um modelo usado pelas agências internacionais quando acionadas pelo furto ou desaparecimento

de um bem cultural móvel, sendo integrado ao banco dados dessas agências, como exposto no Capítulo 2. Considerando que o técnico não tinha intimidade com as principais funcionalidades a serem exigidas na interação com o app, foram necessárias algumas reuniões e descrições detalhadas sobre o assunto.

Embora o projeto partisse exclusivamente da ideia de um app, seria necessário, segundo o técnico, a utilização de um *site* que servisse de repositório para os arquivos gerados pelo app e salvos com a rubrica do administrador, além de possibilitar o acesso, organização e correção das fichas por terceiros, caso fossem acionadas essas funções.

Desse modo, o pesquisador adquiriu um domínio e um *site*, inicialmente abrigando a divulgação da especialização em conservação preventiva de bens culturais móveis eclesiásticos e os cursos na área de preservação de bens culturais da Igreja. É pertinente destacar que há um domínio administrado pela Igreja Católica de Portugal, concernente aos bens culturais, com o mesmo nome desse domínio, porém sem o “.br”, utilizado no país para discriminar os *sites* brasileiros.

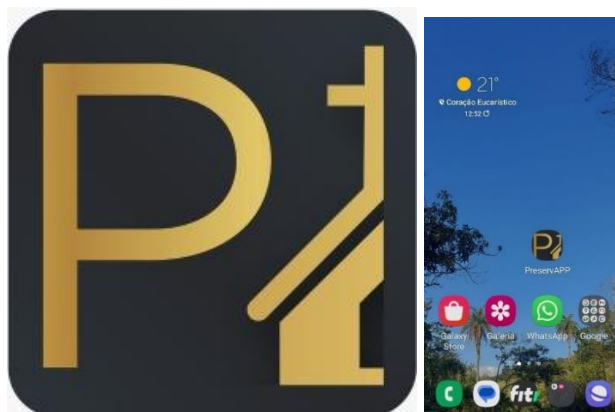
Contudo, o provedor dispunha apenas de 250Mb de memória, o que não era suficiente para armazenar o *site* do aplicativo e os arquivos que seriam possivelmente gerados pelos usuários. Aumentou-se, então, para 30GB, o que seria suficiente para a manutenção do protótipo, podendo ser ampliado conforme novo contrato com o provedor, caso um maior número de arquivos e usuários ocorresse, além de produzir uma versão *mobile* do *site*.

A aparência do acesso ao *software* foi uma das questões que recebeu uma significativa atenção. Os apps aparecem nas telas dos celulares a partir de um logo pequeno, que deve ser tocado para abrir o programa. Ao mesmo tempo, esse logo deve ter uma aparência que, além de elegante, remeta às funcionalidades e/ou nome do aplicativo.

Assim, foi solicitada a um publicitário a construção do logo, que deveria, ao mesmo tempo, utilizar cores sóbrias, simplicidade e a interrelação dos termos patrimônio, preservação, cuidado e Igreja, e que também remetesse ao nome escolhido PreservApp. O resultado pode ser observado nas Figuras 1 e 2. Optou-se por reunir as figuras que se relacionavam entre si, para melhor adequação de espaços e menor interrupção da leitura.



**Figuras 1 e 2 – Logo desenvolvido para o *software* PreservApp como ícone de acesso ao aplicativo**



Fonte:www.preservapp.com.br. Foto: O próprio autor.

Após diversos esboços iniciais, chegou-se a um logo com duas cores, fundo preto e escrita dourada, levemente escurecida na parte esquerda, como se iluminada pela parte direita, representando a letra “P” de “*preserve*”, que significa preservar e patrimônio, e a imagem dividida de uma casa, ou capela, que remete a uma cruz no alto, embora não tenha nenhum símbolo religioso explícito. Essa última pode tanto representar a instituição Igreja Católica, como pode representar o patrimônio cultural tombado no Brasil. Os primeiros tombamentos de monumentos ligados à Igreja Católica, principalmente do período colonial, estabeleceram uma ligação imagética entre as torres das igrejas coloniais e a representatividade do que seria o patrimônio cultural do país, e de Minas Gerais, em particular. É necessário ser considerada, também, a mensagem subliminar de que a casa é um lugar de conforto, refúgio, um símbolo de proteção.

Com uma paleta de cores específicas, foram pensadas as imagens apresentadas no *site* e app, paralelamente ao desenvolvimento dos acessos ao *software* pelo técnico. O principal item considerado pelo técnico foi a produção da ficha com as mesmas referências de composição, em PDF, da ficha produzida pelo app da Interpol, que favorecesse o envio para os órgãos de controle. Contudo, as especificidades da instituição Igreja Católica fizeram com que fossem adicionados controles anteriores e posteriores nas funcionalidades do aplicativo.

O controle inicial, de quem poderia ter acesso às fotos e dados de determinado acervo, foi solucionado com a inclusão da necessidade de se cadastrar, com nome e *e-mail*, e gerar um *login*. Inicialmente, projetaram-se duas modalidades de *login*: uma com um único usuário do app no celular, e outra que seria realizada pelas instituições que guardam o

patrimônio cultural e colocariam terceiros para realizar a documentação. Como os acervos são espalhados nas paróquias, mas há a centralidade nas dioceses, pensou-se em cadastrar primeiro a diocese, que cadastraria as paróquias, e essas, por sua vez, cadastrariam os responsáveis pela documentação. Porém, considerando o princípio de simplicidade do manuseio do app, avaliou-se pouco prático, além de redundante, a inserção inicial da diocese, firmando apenas dois controles, a entrada da instituição, com seus administradores, que cadastrariam, em seguida, seus usuários.

O motivo de se inserir uma instituição, que cadastra usuários, refere-se ao salvamento das fichas no site. Em um caso hipotético de um pároco de uma pequena capela atribuir a quatro voluntários a documentação dos bens culturais pelo app em seus celulares particulares, cada um teria uma conta, registraria em seu celular particular e depois salvaria no *site*. Logo, após o trabalho de registro, a paróquia dependeria dos voluntários para acessar os arquivos, alterá-los, se necessário, e salvá-los em outro local indicado pelo pároco. Com a inclusão do *login* para uma instituição, todos os dados gerados pelos voluntários cadastrados nela, mesmo que guardados individualmente nos seus celulares particulares, ao serem enviados vão para o banco de dados criado pelo *login* do pároco e reunidos automaticamente no *site* para as correções devidas e/ou para salvar cópias em outros locais. Isso contribui significativamente tanto para a organização e segurança quanto para o controle de todo o acervo documentado.

Na construção de um aplicativo para celulares, é necessário se ater aos quesitos principais do problema a ser trabalhado, principalmente no que diz respeito às questões estéticas, em particular aos detalhes dos requisitos funcionais que especificam as principais características da camada de negócio do sistema (FERNANDES *et al.*, 2010). A partir dos estudos realizados, priorizou-se uma interface gráfica amigável, que após o app ser baixado no aparelho de celular, ou por meio do acesso ao *site* do programa, apresentasse de forma intuitiva as funcionalidades específicas desse modelo de *software*, mas com as condicionantes que legitimassem a percepção do público-alvo. Assim, a sequência de opções a ser percorrida pelo usuário foi planejada no seguinte formato:

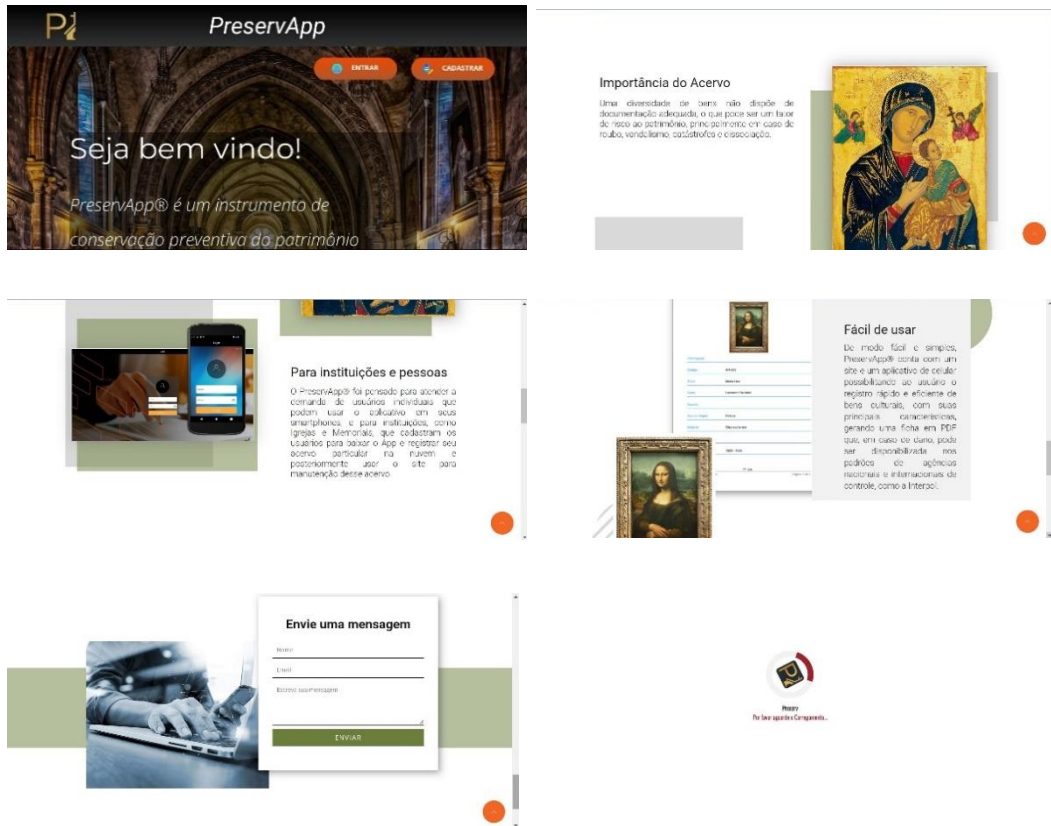
- a) Autenticar o usuário ou instituição por um login e senha previamente cadastrados no sistema, de forma segura e confiável;
- b) Autenticar usuários terceiros a partir de uma instituição já autenticada, se for o caso;

- c) Registrar as informações do objeto selecionado, com código identificador, título, autor, assunto, tipo de objeto, material, técnica, período, dimensões, inscrições, características e descrição;
- d) Registrar as imagens do objeto selecionado;
- e) Salvar o arquivo com as informações e imagens no aparelho celular e/ou no *site*;
- f) Consultar e alterar as informações e imagens do objeto já registradas e salvas no *site*;
- g) Gerar uma ficha-arquivo com as informações e as imagens do objeto em PDF.

Essa sequência, no entanto, necessariamente se daria em uma tela, de computador ou de celular, que deveria apresentar imagens e informações que facilitassem a compreensão, pelo usuário, dos caminhos a serem percorridos, assim como a compreensão dos motivos pelos quais o aplicativo foi construído. Para tal, utilizou-se uma imagem do interior de uma igreja e de bens culturais diversos como pano de fundo para as mensagens de boas-vindas, além de informações básicas para a utilização do aplicativo.

Como pode ser observado nas Figuras 3, 4, 5, 6, 7 e 8, as dimensões das figuras inseridas na tela foram escolhidas para também poderem rodar no sistema *mobile* para celulares, ou seja, as imagens e informações se adequam à tela do celular, que tem diferenças dimensionais em relação à tela do computador. Incluiu-se o logo do app mais a informação “por favor aguarde o carregamento”, no momento de espera, quando o usuário solicitar algum serviço. Esse procedimento é necessário para que não ocorra uma sequência de toques repetidos do usuário, e a consequente sobrecarga do *software*, ao achar que a função selecionada não ocorreu, embora possa ser apenas um atraso da comunicação do aparelho com o *site*.

Figuras 3, 4, 5, 6, 7 e 8 – Imagens da tela de rolagem do *site* [www.preservapp.com.br](http://www.preservapp.com.br)



Fonte: Chaves, 2023.

A partir dessa interface inicial, elaborou-se um fluxograma que pudesse esclarecer os caminhos que o usuário percorrerá durante a utilização do aplicativo, a sua entrada e a utilização da ferramenta. Observa-se que há dois ícones no alto, ao lado direito da página, que apresentam as opções “entrar” e “cadastrar”. Ao clicar na opção “cadastrar”, inicia-se o processo de cadastro, como observa-se na Figura 9. Após o cadastro, o administrador ou usuário poderá realizar o acesso ao *software* ao clicar no ícone “entrar”, e informar o *login* e senha previamente registrados.

**Figura 9 – Fluxograma com a descrição de cadastro no aplicativo PreservApp pelos usuários**



Fonte: Chaves, 2023.

Como pode ser observado na Figura 9, o usuário terá que cadastrar a instituição, seu endereço e telefones de contato. Esses dados não são obrigatórios, mas auxiliam caso haja algum problema posterior com o cadastro. Em seguida, na rolagem da tela do celular ou computador, é solicitada a criação do administrador com o nome completo do usuário e um endereço de e-mail, que também servirá como *login*, além da criação de uma senha para a entrada no app. Nessa etapa de registro no aplicativo, optou-se por um fundo branco na tela e, ao clicar nas opções, apresenta-se um fundo escuro, o que o diferencia da utilização cotidiana do *software*.

O desenvolvimento de uma ferramenta de gestão de bens culturais requer o estudo prévio das especificidades das instituições e dos objetos a serem registrados. Os caminhos e possibilidades do aplicativo não puderam ser apresentados nesse artigo, contudo é desenvolvida na tese de Chaves (2023).

## REFERÊNCIAS

FERNANDES, R. R.; FERNANDES, A. P. L. M. ; SILVA, A. C. M. ; OLIVEIRA, M. O. Uso da Tecnologia da Informação em Dispositivos Móveis. In: **VII Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia Seget, 2010**. Disponível em: [www.aedb.br/seget/arquivos/artigos10/22\\_Seget\\_2010\\_TI.pdf](http://www.aedb.br/seget/arquivos/artigos10/22_Seget_2010_TI.pdf). Acesso em: 15 jun. 2023.

CHAVES, D. A. **Gestão de riscos dos bens culturais eclesiásticos**: aplicativo de documentação para dispositivos móveis, Tese de Doutorado, UFMG, Escola de Arquitetura, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/62185>. Acesso 15 ago. 2024.

## SANTOS POPULARES DO SERTÃO: PADRE NICOLAU DE AVE MARIA

*Eduardo Lima Leite\**

**Resumo:** Este trabalho é resultado dos estudos que desenvolvemos sobre devoção popular como Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco. O problema deste trabalho consistiu em analisar a relação do devoto com sua prática religiosa, a partir da devoção simultânea ao santo popular Padre Nicolau e à Nossa Senhora de Fátima. Para entender essa prática de devoção simultânea, tomamos como referências a festa da cavalgada e a romaria que acontecem anualmente no distrito de Ave Maria-PB. Em termos metodológicos, optamos pela análise etnográfica como forma de descrever como surgiram essas devoções, seus usos e bens simbólicos, utilizados pelos devotos de Nossa Senhora de Fátima e Padre Nicolau. O questionário foi utilizado como recurso complementar, para mapear o perfil dos devotos que participam da cavalgada e da romaria. Como resultado, a pesquisa observou que a devoção ao Padre Nicolau e a festa à Nossa Senhora de Fátima foram fundamentais para promover o patrimônio cultural, simbólico e material, bem como contribuiu para o surgimento do turismo religioso em Ave Maria-PB.

**Palavras-chave:** religião; religiosidade; turismo religioso.

### 1 INTRODUÇÃO

"Há tantos santos escondidos, homens, mulheres, pais e mães de família, doentes, padres que colocam em prática todos os dias o amor de Jesus e isso dá esperança<sup>461</sup>". Estas palavras foram ditas pelo Papa Francisco em homilia intitulada "Santos do dia a dia", durante uma missa em 04 de dezembro de 2014.

Um exemplo de santo escondido no dia a dia e que é fonte de esperança, como mencionado pelo Papa Francisco, é o Padre Nicolau de Ave Maria-PB. A maior manifestação de devoção popular ao Padre Nicolau acontece sempre no dia 13 de julho, em paralelo à Cavalgada de Nossa Senhora de Fátima. Em julho de 2023, foi realizada a décima quarta cavalgada e a décima sexta romaria para o distrito de Ave Maria-PB.

Nicolau Leite de Sousa nasceu na casa de seus pais, Raimundo Leite dos Santos e Maria Leite de Sousa, no sítio Maria Soares, próximo à cidade de Conceição - PB, no dia 24 de dezembro de 1886, durante a celebração da Missa do Galo.

---

\* Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e professor Adjunto da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

<sup>461</sup> Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/mundo/papa-diz-que-santos-escondidos-no-dia-a-dia-dao-esperanca/>. Acesso em: 28 maio de 2024.

A ordenação de Nicolau como sacerdote destaca a importância dada à sua devoção, integridade e serviço à comunidade. Ele “foi ordenado sacerdote para o bem da Igreja e de todos que tiveram a graça de receber os benefícios sacramentais e as obras sociais dele” (Lira e Bezerra, 2020, p. 25), em 1914. Sua história ressalta que a vocação sacerdotal vai além do conhecimento acadêmico, incorporando elementos de devoção, compaixão, amor e comprometimento prático, com os ensinamentos divinos.

A vida missionária de Nicolau Leite de Sousa é um capítulo notável em sua jornada como sacerdote ao longo dos seus cinquenta anos (Lira e Bezerra, 2020). Na Paraíba, foi pároco da Matriz de Itaporanga, vigário em Conceição, bispo em Cajazeiras, São José de Piranhas, Bonito de Santa Fé; em Pernambuco, esteve à frente da diocese de Petrolina, Ouricuri, Novo Exu e Araripina; e no Ceará, em Campos Sales (Lira e Bezerra, 2020).

A condição de saúde do padre Nicolau, afetada por uma bronquite asmática, representou um obstáculo significativo em sua vida missionária, impedindo-o de galgar ainda mais horizontes (Lira e Bezerra, 2020).

Fotografia 1- Túmulo de Padre Nicolau



Fonte: Acervo da pesquisa (2023).

Padre Nicolau faleceu aos 83 anos de idade, no dia 17 de janeiro de 1969, e seus restos mortais encontram-se sepultados na nave direita do altar da Capela de Nossa Senhora de Fátima em Ave Maria, distrito do município de São José de Piranhas - PB (Lira e Bezerra, 2020, p. 27).





O depoimento sempre expressa um ponto de vista e quando se está rememorando situações delicadas, conflitos por exemplo, eles podem ser atualizados. Ainda na hipótese dos conflitos, é preciso redobrar a atenção quando estiverem sendo ouvidas pessoas colocadas no vértice das estruturas de poder das instituições. Nesse caso, faz-se necessário analisar o lugar de onde elas falam e o que está por trás do que dizem, buscando entender a teia invisível – entendida como aspectos presentes no discurso, apesar de não explicitados – que anima a narrativa (Cabral, 2005, p. 208).

Por pesquisa direta, entendem-se as técnicas convencionais de coleta de dados documentais, qualitativa e quantitativa, dentro de um quadro analítico-interpretativo (Haguette, 1991).

### **3 ROMARIA, CAVALGADA E A DEVOÇÃO AO PADRE NICOLAU**

Na madrugada do dia 13 de julho, os romeiros partem de vários municípios vizinhos para Ave Maria e em Aguiar, os cavaleiros se concentram ao lado da Igreja Matriz para um café da manhã. Por volta de cinco horas e trinta minutos, os cavaleiros se reúnem para a bênção do padre local e às seis horas eles partem para Ave Maria.

Uma característica na festividade de Ave Maria é a existência de uma "devoção cruzada"; alguns romeiros e cavaleiros são devotos tanto de Padre Nicolau quanto de Nossa Senhora de Fátima.

A realização de romarias e cavalgadas é muito comum enquanto parte das festividades de devoção a santos populares e santos canonizados. Trata-se de festividades que há muito coexistem no interior e fora do catolicismo oficial.

A coexistência entre elementos da crença popular e a religião oficial remonta a Europa pré-moderna. Nas palavras de Carlo Ginzburg, essa coexistência é fundada na tensão de uma religiosidade popular medieval européia em contraposição: “indivíduos cultos/camponeses; latim/ línguas vulgares; pintura/ escultura; Cristo/santos; religião/superstição; podendo ser reduzidas à tensão entre o cultural/ social [...] cultura escrita/ imagens” (Ginzburg, 2001, p. 98).

Souza (2013) explora como os festivais cristãos no Brasil não são apenas eventos religiosos, mas também servem como plataformas de expressão política e resistência social, confundindo as linhas entre o sagrado e o secular. Também investiga as complexidades dos

festivais cristãos destacando como eles podem ser locais de negociação, contestação e adaptação, refletindo a natureza dinâmica das práticas religiosas em diversas estruturas sociais.

As romarias ou peregrinações são práticas religiosas profundamente enraizadas em diversas culturas ao redor do mundo. Elas representam uma forma de devoção popular onde os fiéis viajam a locais sagrados em busca de experiências espirituais, milagres ou simplesmente para fortalecerem sua fé. Este fenômeno é observado em várias tradições religiosas e tem implicações significativas tanto para a religiosidade individual, quanto para a comunidade como um todo (Id., 2013).

As romarias podem ser vistas como uma forma de turismo religioso, onde os locais sagrados atendem tanto aos devotos quanto aos turistas.

As peregrinações oferecem uma lente única para estudar a interseção entre religião, cultura e sociedade, fornecendo informações sobre crenças, valores e práticas coletivas (Dubisch, J.; Winkelman, M. 2014).

Os rituais dos festivais cristãos servem como elemento central e estruturante, orientando os crentes no caminho da fé em Cristo. Esses rituais são específicos da fé cristã e desempenham um papel crucial na formação da experiência religiosa dos seguidores (Souza, 2013).

Os estudos sobre romarias, peregrinações e cavalgadas, revelam como essas festividades estão intimamente ligadas à devoção popular, promovendo e sustentando a cultura cristã, embora possam variar em níveis de fé e objetivos entre os peregrinos.

A devoção no contexto dos festivais católicos está profundamente entrelaçada com a renovação da fé e a celebração das tradições sagradas. Envolve uma representação simbólica de vários aspectos das crenças cristãs e estrutura diferentes festividades cristãs (Souza, 2013).

Fotografia 2 - Cavalgada



Fotografia- Romeiros



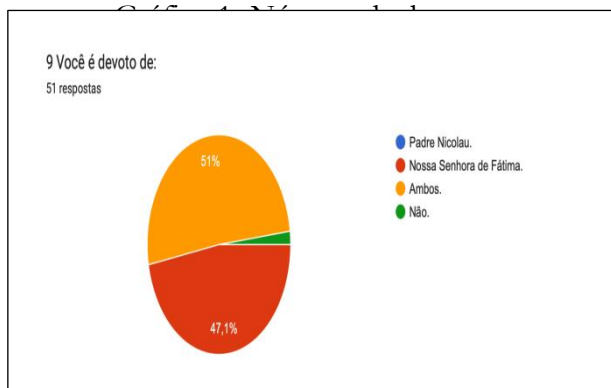
Fonte: Acervo da pesquisa (2023).

Fonte: acervo da pesquisa (2023).

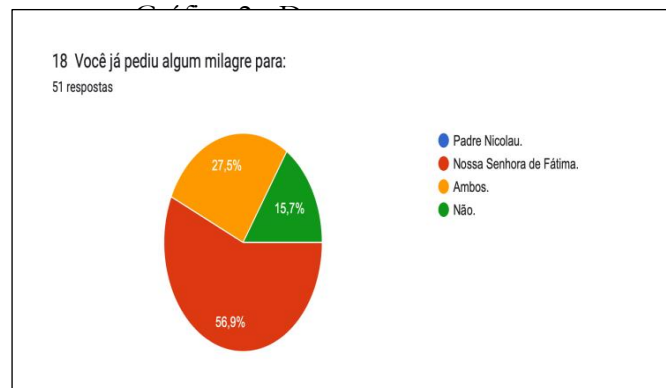
A cavalgada e a romaria de Ave Maria foram idealizadas por devotos de Padre Nicolau e de Nossa Senhora de Fátima há quatorze anos. Em 2022 e 2023, entrevistamos 51 participantes da festa.

O questionário consistiu em saber o gênero, faixa etária, local de residência, religião, foi perguntado se o devoto considera sua devoção importante, pouco importante ou muito importante. Se a devoção ajudou/ajuda a enfrentar situações difíceis ou doenças, se é devoto de Padre Nicolau e/ou de Nossa Senhora de Fátima. Se o devoto se considera pouco ou muito devoto de Padre Nicolau e/ou de Nossa Senhora de Fátima. Há quanto tempo é devoto de Padre Nicolau e de Nossa Senhora de Fátima ou de ambos, quando começou a participar da festa de Ave Maria. Fez-se promessa e conseguiu-se alguma graça atribuída ao Padre Nicolau e à Nossa Senhora de Fátima ou a ambos.

Para ilustrar os dados coletados, segue um gráfico sobre o número de indivíduos devotos e outro sobre devotos que pediram algum milagre ao Padre Nicolau, a Nossa Senhora de Fátima ou a ambos.



Fonte: Dados da pesquisa (2023).



Fonte: Dados da pesquisa (2023).

Um dos aspectos da devoção nas festas católicas está associado ao conceito de excesso e norma. Embora o excesso seja essencial para dar sentido às festividades, ele deve ser equilibrado pela adesão a certas normas que regulam e autorizam as práticas comemorativas. O conceito de excesso desempenha um papel crucial nas festas católicas, pois dá sentido às celebrações e as distingue da vida cotidiana; sem excesso, os festivais perderiam seu significado e propósito (Souza, 2013).

Na festa de Ave Maria em particular, o excesso expressa-se na realização da contabilidade das doações recolhidas durante os noitários<sup>462</sup>.

Os depoimentos orais em sua maioria são referentes às curas de doenças atribuídas ao Padre Nicolau e a Nossa Senhora de Fátima, relatam também a personalidade de Padre Nicolau, etc.

<sup>462</sup> Referem-se às noites das novenas nas festas das igrejas. No caso de Ave Maria, nos noitários são realizadas doações em dinheiro que são utilizadas para reformar a Igreja de Nossa Senhora de Fátima, conservação do acervo de Padre Nicolau e conservação do monumento em homenagem a Nossa Senhora de Fátima.

Fotografia 4 - Contabilidade dos noitários



Fonte: Acervo da pesquisa (2023).

Nessa plasticidade das vivências religiosas, as práticas de devoção constituem dimensão central da expressão da fé no catolicismo e acompanham quase toda sua história, ainda que suas trajetórias, no que diz respeito ao seu reconhecimento, sejam permeadas por recorrente ambivalência, decorrente do tipo de relacionamento que a hierarquia católica dispensa a essas práticas, ora censurando e condenando, ora absolvendo e reconfigurando seus sentidos e práticas em conformidade com a ortodoxia teológica (Chaves, J. A.; Cabral, N. D. de A. 2024, p. 4).

#### 4 CONCLUSÃO

O impacto da festa de Ave Maria embora pequeno, tem integrado a comunidade sertaneja ao longo dos anos e atrai visitantes de muitos municípios paraibanos. Em festas como a de Ave Maria, o impacto econômico gerado é pequeno, mas é duradouro e importante para conservação do acervo de Padre Nicolau, manutenção da igreja e do monumento de Nossa Senhora de Fátima.

É importante destacar que os reflexos do turismo religioso tem despertado o interesse de muitas pessoas e cresce a cada ano. A cavalgada e a romaria para Ave Maria-PB, tem provocado ao longo de 14 anos, mudanças sociais positivas, promovendo o turismo religioso no sertão paraibano, atraindo turistas do nordeste e de outras regiões do país.

## REFERÊNCIAS

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Entre a história e as ciências da religião: questões teórico-metodológicas sobre o trabalho com depoimentos orais. **Revista Teologia e Ciências da Religião**. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, UNICAP. p. 205-217. 2005. ISSN 1679-5393.

CHAVES, José Afonso; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. DEVOÇÕES NA CONTEMPORANEIDADE: itinerários e interfaces. **Paralellus Revista de Estudos de Religião**. UNICAP, Recife, PE, Brasil, v. 15, n. 36, p. 003–006, 2024.

DUBISCH, Jill; WINKELMAN, Michael (Ed.). **Pilgrimage and healing**. University of Arizona Press, 2014. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=FyZEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=related:7asVtwUaoPgJ:scholar.google.com/&ots=IpEUzVppBu&sig=kuaWVnB9eOHgD8fEnO1YmB9MZBw#v=onepage&q&f=false>. Acesso 03 julho de 2024.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

HAGUETTE, Teresa María Frota et al. **Memória das ciências sociais na UFC: um exercício de análise institucional**. Edições UFC, 1991.

POUPART, J. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, Jean et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 3 edição. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 215-253.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres : aspectos do catolicismo popular** / Ricardo Luiz de Souza. Natal: IFRN, 2013.

## LAMPARINAS NA BÍBLIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS TEXTOS E DOS ARTEFATOS ARQUEOLÓGICOS DO MAB UNASP

*Janaina Silva Xavier*<sup>463</sup>

**Resumo:** Este trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa que investiga a palavra lamparina na Bíblia, em ambos os testamentos, explorando seu uso no sentido literal, como objeto presente no cotidiano das pessoas e nos ritos cerimoniais, e no seu sentido figurado em salmos, parábolas e profecias. Portanto, o objetivo desse estudo é compreender o uso do termo lamparina no contexto bíblico em suas dimensões materiais e simbólicas, usando por base o relato bíblico e o acervo do Museu de Arqueologia Bíblica (MAB), que possui uma variedade de lamparinas originais. A comparação dos textos bíblicos com os artefatos arqueológicos permitiu ampliar a compreensão dos significados das escrituras relacionados a lâmpadas, lamparinas e luz.

**Palavras-chave:** Museu de Arqueologia Bíblica; UNASP EC; Lamparinas; Bíblia.

### Introdução

As lamparinas são artefatos arqueológicos que representam a vida cotidiana, a religião, a arte e até mesmo a mitologia. Esses pequenos objetos, eram feitos normalmente de argila e serviam para iluminar em meio à escuridão. Assim, eram extremamente comuns nas casas da antiguidade e são um dos itens fáceis de serem encontrados em escavações arqueológicas e podem ser comumente vendidos em lojas (Bailey, 1972; Lu Allen, 1996; Silva, 2016).

As primeiras lamparinas foram identificadas na Ásia Menor, Creta e Chipre, datadas de 3 mil a.C. Eram abertas, semelhantes a uma tigela rasa, com uma dobra para o pavio, feito de qualquer material fibroso, linho, papiro ou fibras vegetais. Essas peças eram fabricadas pela modelagem manual. Padrões mais sofisticados só surgiram na Grécia no século VII a.C., com modelagem na roda e, entre o VII e o III séc. a.C., se tornaram fechadas (Rosa, 2014).

Com a ascensão da República Romana, a fabricação passou a empregar moldes, o que permitiu o aumento significativo. Tanto no período grego quanto no romano, começaram a ganhar desenhos, foram recebendo alças e um revestimento a fim de evitar a perda do óleo pela argila porosa.

---

<sup>463</sup> Doutora, Museóloga e Professora do UNASP. Email: janaina.xavier@unasp.edu.br

No final do primeiro século a.C., o corpo ficou mais fechado e côncavo, e apresentavam figuras de animais e pessoas, cenas religiosas e da mitologia, da natureza ou grafismos geométricos (Rosa, 2014). A partir do período romano, algumas ganharam marcas do fabricante, o que ajuda a rastrear a sua origem e disseminação. Na questão estrutural, elas são normalmente abastecidas com azeite de oliva e o seu reservatório podia durar toda uma noite (Lu Allen, 1996).

Elas estavam presentes entre os ricos e pobres. Porém, a quantidade em cada lar dependia das condições financeiras. Também eram encontradas no comércio e nos templos, (Bailey, 1996). Seu uso era na “iluminação doméstica ou comercial, função funerária, e para cumprir votos” (Bailey, 1996, p. 12). Como elemento religioso, “as lâmpadas eram um importante item da mobília do templo”, eram usadas na adoração aos deuses, tendo um caráter votivo. Como exemplo, existiam as que ficavam presas ao candelabro localizado no Santuário de Israel, o chamado Menorah (cf. Ex. 39:37).

Assim, as lamparinas têm uma forte representação religiosa (Bailey, 1996, p. 12). Portanto, esse trabalho busca relacionar os textos bíblicos em que aparecem lamparinas, lâmpadas e candeias, com as lamparinas do acervo do Museu de Arqueologia Bíblia (MAB), começando no Bronze I até o Bizantino.

A pesquisa foi realizada pela museóloga Dra. Janaina Silva Xavier e a teóloga Thais Cristina Benedetti<sup>464</sup>. A metodologia consistiu na catalogação dos termos bíblicos usados para referir-se à lamparina: candelabro, velador, castiçal, candeia, tocha, luz e lanterna, na Almeida Corrigida Fiel on-line. Foram 132 palavras, das quais 35 no Novo Testamento e 97 no Antigo. Em seguida, estudou-se um termo por vez: (1) Palavra na Língua Original; (2) Idioma; (3) Número (plural ou singular); (4) Tradução; (5) Livro da Bíblia; (6) Capítulo e versículo; (7) Contexto da palavra e (8) Uso do termo em quatro categorias: (1) Visão (quando relatado em meio a uma visão do profeta); (2) objeto comum; (3) objeto sacro (quando descrito normalmente como parte do santuário) e (4) figurado (englobando parábolas e metáforas).

As lamparinas do MAB, por sua vez, foram medidas, catalogadas e examinadas nos seus aspectos formais, características, dimensões, composição, técnica de fabricação e evolução. Para a datação dos textos foram utilizados a cronologia de Ussher e a Bíblia de

---

<sup>464</sup> Teóloga (UNASP), produtora e editora de conteúdo. Email: [thais.benedetti@unasp.edu.br](mailto:thais.benedetti@unasp.edu.br)



estudo em ordem cronológica e a tipologia de Noam Adler como “ferramenta de datação” (Bailey, 1972, p. 8).

Após esses passos, as datas das lâmpadas foram cruzadas com a data dos textos ou das narrativas bíblicas. Para isso, foram selecionados os textos que são mais próximos à datação das lâmpadas existentes no acervo do MAB.

### **A Lamparina na Bíblia**

Diversas são as palavras na Bíblia que podem ser traduzidas para o português como lâmpada, candeia e lamparina. Todavia, o termo lamparina aparece com mais frequência nas traduções mais modernas, ela é usada duas vezes na NVI<sup>465</sup> (2Rs. 4:10 e Sf. 1:12), e 33 vezes na Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). Não existe nenhuma na Almeida Revista Atualizada (ARA), na Almeida Revista e Corrigida (ARC) ou na Almeida Atualizada. Porém, nas traduções mais tradicionais o termo é majoritariamente traduzido por lâmpada ou candeia.

De acordo com o *International Standard Bible Encyclopedia* a palavra lamparina/ candeia é correspondente a palavra נֵר (ner) no Antigo Testamento e a λύχνος (Luchnos) no Novo. Lâmpada aparece em sentido figurado (cf. Sl. 119:105; Pv. 6:23), como objeto comum (cf. Pv. 31:10) e como objeto sacro (cf. Ex. 25:37), referindo-se as lâmpadas do candelabro, que possui pontas, uma ao centro e seis braços, três em cada lado, no topo de cada braço é fixado uma lâmpada (Hachilili, 2001).

No antigo testamento há basicamente 4 termos, לָפִיד (lappid), נֵר (ner), מְאֹר (maor) e מְנוֹרָה (menorah). Com isso, do total de 97 itens, 43 deles foram traduzidos como lâmpada ou lâmpadas. O termo “ner” aparece duas vezes em visão ao descrever objetos do santuário, como objeto sacro 28 vezes e 21 vezes no sentido figurado. É essa a palavra que aparece no Salmo 119:105, por exemplo. Está presente em Jó, Salmos, Provérbios e em outros livros de gênero poético. Maor é traduzida como luminária, Lappid tem 14 ocorrências, sendo traduzida majoritariamente como tocha e é o termo usado nas teofanias (cf. Gn. 15:17; Ex. 20:18), normalmente usada como objeto comum ou em sentido figurado, em visões dos profetas. Por último, Menorah refere-se ao candelabro do Santuário e apenas uma vez aparece em uma visão (cf. Zc. 4:11).

---

<sup>465</sup> Nova Versão Internacional.

Por sua vez, encontramos no Novo Testamento: *λυχνία*, *λύχνος*, *λαμπάς* e *φανός* (*phanos*). Essa última aparece apenas uma vez no NT, na narrativa da captura de Jesus (cf. Jo. 18:13). *Lampas* é usada na parábola das Dez virgens (cf. Mt. 25) e algumas vezes é traduzida como tocha (cf. Jo. 18:3; Ap. 8:10). *Luchnia* está na parábola da candeia, na qual Cristo diz que não se deve esconder a candeia, mas deixar a luz brilhar colocando-a no velador (cf. Mt. 5:15; Mc. 4:21; Lc. 8:16). Além disso, está em visões, especialmente em Apocalipse, e é citada em Hebreus ao descrever os itens do santuário (cf. Hb. 9:2). É traduzida como velador e castiçal, e é o correspondente grego de Menorah (ORR, 1939). *Luchnos* tem 14 aparições no NT, traduzido em sua maioria como candeia, duas vezes como lâmpada (cf. Ap. 21:23, 22:5) e uma como luz (cf. 2Pe. 1:19). Ademais, em 11 vezes aparece com sentido figurado, além de ser aplicado a pessoas, de forma específica ou geral. De maneira representativa, refere-se a João Batista (cf. Jo. 5:39) e de forma geral, aos seguidores de Cristo, sendo conectada com a palavra anterior, “velador” ensinando que devemos deixar a nossa luz brilhar e não a esconder embaixo de algo. O evangelho que mais utiliza essa palavra é o evangelho de Lucas, aplicando-a seis vezes.

### **As lamparinas do MAB e o texto bíblico**

Período do Bronze - O MAB possui um exemplar de 4 bicos, de terracota, da idade do Bronze Antigo, que Adler classifica como sendo a mais antiga lamparina. Ela foi datada em cerca de 2500 a.C. pelo museu. Ela tem 9 cm de largura por 9 de comprimento e 4 cm de altura. Uma característica é que elas são relativamente grandes e, nesse exemplar, ainda é possível ver as marcas do fogo em suas pontas. É possível observar esses detalhes na figura 1. Outro modelo de lamparina do Bronze Médio é um pouco posterior, de apenas um bico, 2000 a.C. Isso é possível, pois as lamparinas de quatro bicos e de um bico foram usadas simultaneamente, tendo suas bases achatadas ou arredondadas (Adler, 2005). Por isso, a peça tem a base curvada e as medidas de 10 cm de largura e comprimento e 5 cm de altura, portanto, ela é um pouco maior que a de 4 bicos. Essa também possui as marcas do fogo em sua ponta, onde ficava o pavio, figura 2. O material é terracota. Com essas peças podemos ter apenas um vislumbre da vida de Abraão, uma vez que ele nasceu em 1996 a.C. (Ussher, 2004, p. 23), porém não há referências a lamparinas no Gênesis, mas como eram objetos do cotidiano, com certeza o patriarca teve contato com esses itens (Bailey, 1972).

Do período do Bronze Tardio existem cinco exemplares, datados de cerca de 1200 a.C. pelo MAB, todos possuem um único bico, são feitas de terracota, nas cores vermelha ou branca, e algumas têm o bico mais estreito e longo, o que melhora a fixação do pavio.

Isso é notável na figura 3. Além disso, são maiores do que as dos períodos anteriores, tendo de 12 a 15 cm de largura e comprimento e de 3 a 7 cm de altura, tendo a base curvada ou plana. Essas lamparinas são do período dos Juízes, porém não há textos sobre lamparinas no livro de Juízes ou Rute. Há apenas uma citação em I Samuel 3, mas é posterior, além da referência ser sobre as lâmpadas do próprio santuário (cf. I Sm. 3:3).

Figura 1 – Exemplar OAR 01894



Figura 2 – Exemplar OAR 0183



Figura 3 – Exemplar OAR 0270



Foto: Acervo MAB. Imagem cedida às pesquisadoras

Período do Ferro - as lamparinas do MAB desse período têm apenas um bico, uma delas com a base em formato de disco, e as demais curvadas. Três possuem as marcas do fogo em seus bicos, e outra tem as bordas estendidas, as quais serviam para evitar queimar as mãos ou que o combustível derramasse. De acordo com Noam Adler, elas pertencem ao período do Ferro. As medidas desses exemplares são: 14 cm de comprimento por 13 de largura e 5 cm de altura, sua origem é o oriente médio e também são de terracota.

Lâmpadas como essas são parte do contexto de Davi e Salomão. O que nos ajuda a compreender os textos que envolvem lamparinas desse período, especialmente o livro de Salmos. A exemplo, o salmo 18:28 “Porque tu acenderás a minha candeia; o Senhor meu Deus iluminará as minhas trevas” (Lu Allen, 1996). A partir dessa informação, o salmista afirma possuir o mais importante para evitar as trevas – sua lamparina – ainda assim ele coloca que quem verdadeiramente ilumina é o Senhor. Logo, é uma promessa de que Deus é quem afasta as trevas e acende a candeia.

Figuras 4 – Exemplares OAR 00149 a 00152



Fotos: Acervo MAB. Imagem cedida às pesquisadoras.

O famoso verso do salmo 119:105 “Lâmpada para os meus pés é a Tua Palavra, e luz para os meus caminhos”, também faz parte desse mesmo contexto histórico. Porém, talvez por ser rei, Davi possuísse alguma peça mais trabalhada ou sofisticada. Esse salmo declara que é a Palavra do Senhor que ilumina onde devemos andar. Salomão também apresenta algo parecido, quando coloca que o “mandamento é lâmpada e a lei é luz” (cf. Pv. 6:23).

O Salmo 138:17 diz: “Ali farei brotar a força de Davi; preparei uma lâmpada para o meu ungido”, e de acordo com o comentário Bíblico Adventista, esse texto se refere a I Reis 15:4, onde é dito: “Mas por amor de Davi o Senhor seu Deus lhe deu uma lâmpada em Jerusalém, levantando a seu filho depois dele, e confirmando a Jerusalém”. Também podemos ler I Reis 11:36, acerca de uma tribo seria dada ao filho de Davi, para que ele sempre tivesse uma lâmpada em Jerusalém. Um pequeno povo, um remanescente fiel que fosse luz para os outros, “no entanto aconteceu o contrário, com Roboão o brilho da luz diminuiu bastante” (SDABC, 2012, p. 865, v. 2).

Por último, o provérbio da mulher virtuosa apresenta que “a sua lâmpada não se apaga de noite” (Pv. 31:18). As lamparinas podiam ficar acesas por toda uma noite (LU ALLEN, 1996), então não necessariamente a mulher acordava para efetuar a troca do óleo durante a madrugada. Mas isso implicava em um consumo maior de azeite de oliva, porém “ela podia se dar ao luxo de ter óleo o bastante para manter as lâmpadas acesas durante a noite, caso algum membro da família precisasse se levantar” (HAUG, 2017, p. 1044). O que mostra o compromisso dela com sua família e a comunidade, pois “a lâmpada queimava a noite toda em uma casa organizada do antigo Oriente e só se extinguia em momentos de calamidade (cf. Jó 18:6; Pv. 13:9 e Jr. 25:10)” (SDABC, p. 1191, v. 3).

Período Romano - nesse trabalho descreveremos apenas uma lâmpada fechada, o que a torna muito mais prática que as anteriores, pois impedia que pequenos insetos caíssem no azeite, atraídos pela luz e protegia o combustível de derramar (BAILEY, 1996, p. 9). Suas medidas são: 8 cm de comprimento, 6 de largura e 2 de altura. Por ser herodiana é decorada com relevos ao centro, figura 5, e remete ao primeiro século d.C., ou seja, período no qual Jesus Cristo viveu. Por isso, é possível associar essa lamparina a parábola das Dez virgens, parábola contada por Jesus como uma ilustração do Reino dos Céus no capítulo 25 de Mateus.

Figura 5 – Exemplar OAR 0108



Foto: Acervo MAB. Imagem cedida às pesquisadoras.

Como as lamparinas podiam durar acesas por toda uma noite, logo se o combustível acabou significa que o noivo demorou para chegar, o que explica todas terem adormecido (cf. Mt. 25:5) (Lu Allen, 1996). Porém, ao chegar o noivo, aquelas que possuíam azeite extra entraram para a festa, mas “a preparação das virgens néscias não tinha sido completa nem séria, mas superficial” (Sdabc, 2012, p. 544, v. 5). Muitos entendem que, biblicamente o azeite é o símbolo do Espírito Santo (SDABC, 2012, p. 543, v. 5) embora outros o coloquem como sendo a fé (Haug, 2017, p. 1604). Independentemente de seu significado figurado, é possível perceber ele é algo exclusivo, não pode ser compartilhado (cf. Mt. 25:8-9), e de nada adianta a lamparina sem o azeite, pois ela não produzirá luz sozinha.

### **Considerações Finais**

Com base nessa breve análise podemos perceber a sua relevância nos âmbitos hermenêutico e homilético. No aspecto hermenêutico, os exemplares são uma ótima ferramenta para auxiliar na compreensão dos textos bíblicos em que aparece o termo lâmpada, lamparinas e afins. Assim, os artefatos arqueológicos novamente mostram-se como facilitadores para entender o contexto das Escrituras Sagradas. Podemos perceber também

que todo objeto é importante, por mais singelo que possa parecer, ele é útil para datação e para compreender o contexto da época. Dessa forma, o acervo cumpre a proposta do MAB de usar a arqueologia como ferramenta hermenêutica.

No âmbito homilético, é possível perceber em diversos textos o quanto apenas possuir a lamparina não resolve o problema. Pois conforme o Salmo 18:28 é Deus quem acende a candeia, algo similar é sugerido no livro de Provérbios, quando Salomão coloca que o “mandamento é lâmpada e a lei é luz” (cf. Pv. 6:23). E mesmo no Novo Testamento o conceito é repetido, como na parábola das Dez virgens, na qual é possível perceber que a lamparina não tem nenhum significado sem o seu combustível, o azeite. De maneira similar, a fonte de luz não tem propósito se estiver escondida, como dito por Jesus em Mateus 5:14-16.

### Referências

- ADLER, Noam. **Oil Lamps from the Holy land**. Jerusalem: Old City, 2005.
- BAILEY, Donald M. **Greek and Roman Pottery Lamps**. Oxford: University Press, 1972.
- HAUG, Hellmut *et al.* **Bíblia de estudo da Reforma**. Barueri, SP: SBB, 2017.
- LU ALLEN, Marti. "The Virgins' Lamps: Shine Beautiful!" *Brigham Young University Studies* 36, n. 3, p. 170-195, 1996.
- NICHOL, Francis D. **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**: Tatuí, SP: CPB, 2012.
- ORR, James *et. Al.* **International Standard Bible Encyclopedia**. 1939.
- RACHILI, Rachel. **The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum**. Koninklijke Brill: Netherlands, 2001.
- REESE, Edward (Org.). **A Bíblia em ordem cronológica Nova Versão Internacional**: (de Ruben de Oliveira). 1. ed. São Paulo, SP: Editora Vida, 2003.
- ROSA, Keira de. **Roman and late antique ceramic oil lamps in the Museum of ancient cultures**. Faculty of Arts Macquarie University [Master Degree], Sydney, 2014, 171 f.
- SILVA, Rodrigo. **Escavando a verdade**. Tatuí, SP: CPB, 2016.



**GT 21**

**História do Cristianismo na  
América Latina e no Caribe**

# GT 21

**Coordenação:**

Elisângela Maciel - Universidade Católica do Amazonas

Lauri Emilio Wirth - UMESP

Marina Santos Correa - UFS

**Ementa:**

Este Grupo Temático, promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL), visa a agregar pesquisadoras e pesquisadores que trabalham a História do Cristianismo em uma perspectiva centrada nas práticas emancipatórias de cristãs e cristãos no continente latino-americano e caribenho. Atualmente, ainda se observa a permanência de traços eurocêntricos na historiografia sobre o Cristianismo latino-americano, corroborando com a continuação de processos de opressão, incrementados por uma produção histórica que permanece majoritariamente pautada na desvalorização dos povos originários e na negação da importância dos africanos, afrodescendentes e dos novos imigrantes na construção da nossa identidade cultural, bem como na consolidação de uma história androcêntrica, o que revela um aspecto importante nesse processo: o gênero. Dessa forma, torna-se premente o desenvolvimento de uma produção historiográfica que questione a história e, especialmente, o ensino de - e as publicações sobre - a História do Cristianismo na América Latina, por meio da interação das potencialidades da diversidade cultural.



## A ÉTICA DO *BUEN VIVIRE* E O RESGATE DA NOÇÃO ONTOLÓGICA DE SACRALIDADE DA NATUREZA

Flávia Ribeiro Amaro<sup>466</sup>

**Resumo:** A presente comunicação visa lançar luz sobre a noção de *Buen Vivir*, extraída das culturas indígenas – andinas e amazônicas – originárias do hemisfério Sul, e apresentada pelo equatoriano Alberto Acosta (2009, 2016), para refletir acerca da possibilidade de construção coletiva de outros mundos possíveis. Reflete sobre as transformações em curso, identificando as raízes da crise ambiental, sociocultural, biopsíquica, político-econômica, religiosa e epistêmica, que por sua vez, demanda iniciativas urgentes e insurgentes. Nesse sentido, aponta-se para a adoção de estratégias criativas, práticas e de caráter holístico, voltadas ao enfrentamento da subjugação ocidentocêntrica, que teve origem histórica na colonização da América Latina, com o advento da modernidade, e atualmente se perpetua a partir do modelo de colonialidade. Comenta-se sobre a importância da implementação da ética do *Buen Vivir* nas constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador. E, discute-se sobre as implicações dessa temática para se repensar o papel do cristianismo no continente, defendendo a premissa do resgate da noção ontológica de sacralidade da natureza. Por fim, reforça-se a necessidade do comprometimento com a luta antissistêmica, a partir da adoção de uma postura epistêmica decolonial, engajada com a crítica e com a construção de novas possibilidades de existência, em contato com o sagrado e em harmonia com a natureza. A pesquisa, de caráter qualitativo, contou com uma revisão bibliográfica interdisciplinar.

**Palavras-chave:** *Buen Vivir*; decolonialidade; sacralidade da natureza; indígenas.

### Introdução

*O Bem Viver é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas que, por outro, já é uma realidade. (Acosta, 2016, p. 81)*

A ideia de *Buen Vivir* remete à ética do bem comum, corresponde a uma proposta elaborada desde o hemisfério Sul para o enfrentamento das exclusões abissais, das violências e subjugações – reais e simbólicas – proferidas pelo Norte. Baseia-se essencialmente nas cosmologias dos povos originários da América Latina, está presente como fundamento normativo nas constituições da Bolívia e do Equador e enquanto categoria filosófica nas epistemologias decoloniais.

### 1 Contextualizando a crise

---

<sup>466</sup> Pós-doutora em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: [flavia.ramaro@gmail.com](mailto:flavia.ramaro@gmail.com)

O processo de “encobrimento do outro”, isto é, de subjugação da humanidade dos povos não-europeus, teve início em 1492, com a colonização hispânica sobre o continente hoje denominado América Latina, marcando assim o advento da modernidade. (Dussel, 1993). Nesse processo, os sujeitos foram apartados da natureza e do sagrado. Riquezas foram saqueadas, a Europa enriqueceu às custas da exploração das colônias e como justificativa, atribuía um julgamento racionalista e evolucionista, responsável por conceber os povos nativos como atrasados, irracionais, desmerecendo e condenando os princípios epistêmicos de seu pensamento e espiritualidade – desumanizando-os. (Fanon, 2022).

Assim, o surgimento da modernidade pode ser entendido como o momento em que o europeu se reconheceu como o “descobridor”, o “civilizado”, o “superior”, ao passo que, classificava o outro como incauto, inferior. O intuito dos colonizadores, em última instância, era exterminar as bases da vida dos povos ancestrais (Walsh, 2008)

Com a imposição do “sistema-mundo” europeu (Dussel, 1995), uma drástica divisão entre Norte e Sul foi implantada, resultando em uma “linha abissal<sup>467</sup>” (Santos, 2007, 2022a, 2022b). Essa divisão se perpetua na atualidade através do modelo da colonialidade. Com a reprodução da colonialidade do poder, do saber, do ser e acrescenta-se do sagrado, a natureza é reiteradamente desqualificada, sua importância ontológica ignorada, à medida que ela é tida como mera mercadoria, passível de ser explorada. O ônus da lógica neoliberal extrativista recaí com maior intensidade no hemisfério Sul, que sofre mais diretamente com as consequências da crise.

O suposto universalismo propagandeado pelo neoliberalismo é contrastado pela pluralidade e desafiado a incorporar a diversidade étnica, sociocultural e, conseqüentemente, religiosa. Dado que, reconhece-se que diferentes cosmovisões interagem em um mundo plural, articulando espiritualidades, modos de ser, viver e fazer cultura, religião, resistências.

Logo, uma vez constatados os múltiplos entraves que levaram à crise, é preciso dar um salto além e subverter essa lógica anômala, privilegiando a valorização da vida, da natureza e do sagrado em detrimento da falta de sentidos, das demandas do mercado, do sofrimento e da necropolítica<sup>468</sup>, típicas do sistema capitalista. Para tanto, propõe-se uma

---

<sup>467</sup> “Trata-se de uma demarcação simbólica, que distingue os povos do hemisfério Sul dos povos dos hemisférios Norte, ao passo que, os polariza em hierarquias sociais. Ela separa aqueles que estão de um lado da linha, daqueles que estão do outro lado dessa linha abissal.” (Amaro, 2023, p.275)

<sup>468</sup> Tal como formulado por Achille Mbembe (2023).

virada ético-epistêmica, eco-sócio-político-cultural, no que diz respeito à mudança na maneira de se conceber e de se relacionar, material e espiritualmente, com a natureza. Pois, conforme coloca Krenak (2022, p. 37),

[...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir de nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais.

Devemos, à vista disso, buscar recuperar a dimensão utópico-libertária comunitária e comprometer-nos com um projeto emancipador, capaz de validar os Direitos da Natureza. Destarte, acredita-se que a natureza fornecerá as respostas, dado que nela se encontra a cura sagrada para as mazelas do corpo, da alma e do planeta – capaz de regenerar-se. Considera-se a eminência de um “ponto de mutação<sup>469</sup>”, de uma renovação das bases filosóficas e religiosas da humanidade, que por sua vez, deve voltar a sua atenção às formas com que os povos originários conviviam comunitariamente em harmonia com a natureza e o sagrado, em busca de pistas e para contornar a crise ambiental, existencial e social contemporânea.

## **2 *Buen Vivir* e o novo Constitucionalismo Plurinacional Comunitário da Bolívia e Equador**

A ética do *Buen Vivir* – um processo que provém, essencialmente, dos povos que vivem em congraçamento com a natureza – têm como princípios fundantes a visão cósmica dos povos originários e a crítica ao projeto desenvolvimentista<sup>470</sup> ocidentalocêntrico, introduzindo a Natureza como sujeito de direitos. Acosta (2016, p. 77) explicita que:

As propostas originárias emergiram em um momento de crise generalizada do Estado-nação, oligárquico e de raiz colonial, graças à crescente capacidade organizativa e programática dos movimentos indígenas e populares. Sua irrupção como vigorosos sujeitos políticos explica a emergência das ideias paradigmáticas do Bem Viver. Neste cenário também começaram a se consolidar os questionamentos e as alternativas ecologistas, muitas delas em linha com a visão das harmonias com a Natureza que caracteriza o Bem Viver.

Assim, diante da constatação do risco implicado para o meio ambiente da perpetuação da acumulação material mecanicista dos bens de consumo e como resposta à essa imposição político-econômica Ocidental homogeneizadora, se formula uma visão “pós-

---

<sup>469</sup> Conforme defende Capra (1982, p. 387), “Para facilitar a transformação cultural, será necessário, portanto, reestruturar nosso sistema de informação e educação, para que os novos conhecimentos possam ser apresentados e discutidos de forma apropriada.”

<sup>470</sup> Pois tal como expõe Acosta (2016, p. 59), “Foi em torno do ‘desenvolvimento’, em plena Guerra Fria, que girou o enfrentamento entre capitalismo e comunismo. Inventou-se o Terceiro Mundo, e seus membros foram instrumentalizados qual peões no xadrez da geopolítica internacional.”

desenvolvimentista” ou “pós-capitalista”, pautada pelo sentido do *Buen Vivir*. “A busca por novas formas de vida implica relativizar a discussão política, ofuscada pela visão economicista sobre os fins e os meios” (Acosta, 2016, p. 50)

O *Buen Vivir* logra a ressignificação das cosmologias indígenas diante da lógica neoliberal atual, apresenta um “etnoecologismo”, pautado por uma “ecoetnicidade”. Na qual, “[...] está em jogo a defesa da vida contra esquemas antropocêntricos de organização produtiva, causadores da destruição do planeta” (Acosta, 2016, p. 39).

Os estados plurinacionais da Bolívia<sup>471</sup> (2009) e do Equador (2008) aderiram a esse ideal político decolonial, cuja premissa central é a incorporação dos códigos de significação socioculturais das nacionalidades indígenas, reformulando os arranjos constitucionais e desvinculando-os das referências eurocêntricas. De modo que, a perspectiva de desenvolvimento nacional foi contrastada com a de “ecodesenvolvimento”, caracterizada por postular um pensamento “ecosociocentrista”. Seguindo esta linha de raciocínio, Acosta defende que:

Outro mundo será possível se for pensado e organizado comunitariamente a partir dos Direitos Humanos – políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais dos indivíduos, das famílias e dos povos – e dos Direitos da Natureza (Acosta, 2016, p. 38).

O *Buen Vivir* é, portanto, um conceito em construção, embora já tenha sido empregado juridicamente no campo político desses países andinos, se encontra em expansão em outros contextos. Refletir a partir da ética do *Buen Vivir* implica em comprometer-se com uma luta antissistêmica, em assumir uma postura epistêmica decolonial, capaz de valorizar visões de mundo e práticas cognitivas de grupos historicamente marginalizados, comprometendo-se com a crítica desse modelo opressor de matriz colonial e com a construção de alternativas, de novas possibilidades de existência, em consonância com o sagrado e em harmonia com a natureza.

### **1. Cristianismo, sacralidade da natureza e os sistemas de sentido ancestrais**

Quando partimos do campo epistemológico das ciências da religião, nos deparamos com uma disciplina acadêmica caracterizada, em certa medida, por um alinhamento com a perspectiva racionalista, que preza pela primazia do estudo do cristianismo e das outras

---

<sup>471</sup> A constituição boliviana apresenta a Pachamama (Mãe Terra) – deidade proveniente de um mito pré-colombiano como fundamento epistêmico-espiritual para a refundação do novo papel do Estado Plurinacional Comunitário da Bolívia.

religiões monoteístas. As religiões, espiritualidades e/ou cosmologias originárias sempre foram relegadas à segundo plano ou interpeladas a partir de entradas analíticas provenientes de outros campos científicos, tais como a arqueologia, a antropologia, a história, a geografia, a linguística, a teologia cristã.

O fenômeno religioso indígena têm sido, portanto, observado através de enfoques transversais, que não dedicam atenção a seu ponto nevrálgico – o “sagrado selvagem<sup>472</sup>”. Diante disso, defende-se aqui, que para se alcançar uma maior proximidade e profundidade com o objeto de pesquisa – a noção ontológica de sacralidade da natureza – é necessário admiti-la em si mesma. Tomar o fenômeno da dimensão misteriosa, tremenda e fascinante do sagrado que irrompe através da natureza, como uma constatação já estabelecida. Desse modo, poderia se admitir a “sacralidade da natureza”, que se manifesta nas cosmologias mesoamericanas originárias como um entendimento *à priori*, que não carece de excessivas explicações, dado que sua compreensão é ontologicamente ativada não só entre os povos nativos quanto entre nós, sujeitos contemporâneos.

Os povos indígenas são depositários de uma forma peculiar de interação com a natureza, onde todos os elementos estão integrados e compartilha-se um senso de responsabilidade e reciprocidade entre eles. A relação com o tempo, a divisão do trabalho, as práticas espirituais, as festividades atendem a uma lógica natural, pautada pelos ritmos, tempos e espaços da natureza.

Reconhecendo a intrínseca relação ontológica humana com a sacralidade da natureza, podemos dar um salto epistêmico e partir para uma comparação detalhada, que nos leva à constatação de que as religiões mesoamericanas possuem significativas semelhanças entre si. As espiritualidades andinas e amazônicas centram-se na concepção ontológica de sacralidade da natureza.

A ética do *Buen Vivir* e suas intrínsecas dimensões ecológicas, filosófico-epistêmicas e político-sociais giram em torno de conferir visibilidade para a forma com que os povos originários concebiam e se relacionavam com a natureza, perpassada diametralmente pela

---

<sup>472</sup> Tal como nos termos de Roger Bastide (2006, p.268), “O sagrado selvagem das religiões vai além do exotismo dos sonhos do imaginário ou das expressões corporais desenfreadas, para vir a tornar-se uma luta política, pois, por seu lado, o social vivenciado *in statu nascendi* nas diversas experiências comunitárias que se multiplicam nos dias de hoje transcende rapidamente o retorno [...] à economia de auto subsistência [...], para buscar mais além um fundamento espiritual que também os enraíze por sua vez no sagrado *instituinte*.”

conotação sagrada. Trata-se de relativizar a centralidade humana, de entender o ser humano como parte integrante de um todo complexo, em que a natureza tem primazia, uma vez que, abarca o próprio ser humano, bem como outros seres micro e macro celulares, visíveis e invisíveis, terrenos e cósmicos, transcendentais e imanentes.

Com efeito, o *Buen Vivir* envolve um entendimento de integralidade com a natureza, parte de um holismo entre humanidade, natureza e sagrado. Nas palavras de Acosta (2016, p. 95), “o Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade *Pacha Mama*.”

### **Considerações finais**

O *Buen Vivir* lança-se na contracorrente do capitalismo, propõe a construção de novos mundos possíveis, em que a acumulação do capital não corresponda ao objetivo central da vida dos sujeitos, que por sua vez, devem recuperar uma dimensão ontológica de sacralidade da natureza e prezar pela qualidade de suas vidas em comunidade, comprometendo-se com o futuro do planeta e do cosmos a partir de um sentimento de conexão e pertencimento com todas as coisas que existem. Trata-se de abandonar a visão “antropocêntrica” e assumir a “sociobiocêntrica”, em que os Direitos da Natureza são legitimados.

O *Buen vivir* respeita a diversidade, defende a pluralidade e a interculturalidade, propõe alternativas ao modelo vigente de desenvolvimento, confrontando a crise a partir de uma postura crítica e criativa, fomentando valores comunitários, solidários e ecologicamente engajados, em que a visão cósmica ancestral e resgatada.

### **Referências**

ACOSTA, Alberto. (*et. al.*). **El Buen vivir**: una vía para el desarrollo. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia literária, Elefante, 2016.

AMARO, Flávia Ribeiro. As lutas contra opressão como propulsoras das epistemologias do Sul: pela promoção da justiça cognitiva. **Plural**, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.30.2, jul./dez., 2023, p.272-283.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1982.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; SANTOS, Claudia Nunes; SANTOS-FITA, Dídac. (Orgs.) **Sacralidade na natureza**: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas. Feira de Santana: Editora Zart, 2023.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade [Conferências de Frankfurt]. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos para a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.) **História da Igreja na América Latina e Caribe**: 1945-1995: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995. pp. 39-79.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. 12ª reimpressão. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, CEBRAP, 79. p. 71-94.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2022a). **O fim do império cognitivo**: A afirmação das Epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2022b). **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Belo Horizonte: Editora Autêntica; São Paulo: Editora Boitempo.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad, decolonialidad**: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Tabula Rasa. Bogotá, n.9, jul./dec., 2008. pp. 131-152.

## TRÂNSITO INTRA-RELIGIOSO BRASILEIRO: UM ESTUDO SOBRE MIGRAÇÃO DE FIÉIS ENTRE IGREJAS PENTECOSTAIS E REFORMADAS HISTÓRICAS

*Patrícia Fratucci Santos*

**Resumo:** Nos últimos anos, o Brasil tem presenciado uma mudança notável no cenário religioso, principalmente no meio das igrejas evangélicas. O fenômeno que denomino de "Trânsito Intra-Religioso" refere-se à prática de fiéis que migraram entre diferentes denominações da mesma religião. Neste sentido, este trabalho se debruça especificamente no trânsito intra-religioso evangélico, refletindo sobre possíveis motivações da migração de fiéis de igrejas pentecostais para igrejas reformadas históricas. A análise abrange questões relacionadas ao relativismo, pluralidade, busca por autenticidade e individualismo na era pós-moderna, além de discutir as implicações dessa mobilidade religiosa no cotidiano dos fiéis e nas dinâmicas das comunidades evangélicas. A fluidez e a liquidez dos movimentos internos e externos nos grupos religiosos no Brasil especificamente nos pentecostais e neopentecostais, nos revelam uma situação nova e desafiadora na perspectiva da mobilidade religiosa. Buscando compreender as motivações para a mobilidade intra-religiosa e suas implicações nas dinâmicas das comunidades evangélicas, essa reflexão torna-se relevante para interpretar as dinâmicas internas das comunidades cristãs contemporâneas a partir do estudo da migração de fiéis entre igrejas pentecostais para igrejas reformadas, examinando as motivações deste contingente. Buscamos oferecer uma compreensão das dinâmicas denominacionais e as implicações no contexto religioso atual a partir das motivações da mobilidade religiosa entre igrejas evangélicas pentecostais e reformadas. Nesta comunicação definiremos conceitos essenciais, analisaremos o panorama do trânsito intra-religioso e discutiremos os impactos dessa mobilidade religiosa.

**Palavras-chave:** trânsito intra-religioso; pentecostais; reformados.

### Introdução

Nos últimos anos, temos testemunhado um significativo fluxo de mudanças no campo religioso, como o aumento na procura por novas pertencas religiosas, o surgimento de novas denominações (igreja e templos) e a multiplicidade das expressões religiosas. No desdobramento deste cenário, gera-se a migração religiosa, chamada por estudiosos da religião de trânsito religioso (Almeida; Montero, 2001), e que vem tornando-se prática cada vez mais comum em nossos dias.

Observando o cenário do fenômeno religioso, há um comportamento que sugere que a mobilidade religiosa está para além da simples escolha por uma nova igreja, que é a busca pela identidade religiosa e a ressignificação dogmática que impulsionam fiéis, na procura por uma nova pertença eclesial que se conecte com sua cosmovisão. Neste sentido, percebemos a existência de um contingente migratório que transita entre igrejas evangélicas. Este fenômeno, podemos chamar de "trânsito intra-religioso evangélico", pois refere-se à prática de migração de fiéis entre diferentes denominações dentro da mesma



religião cristã evangélica. Nesta pesquisa, abordaremos especificamente o trânsito intra-religioso evangélico entre igrejas pentecostais para igrejas reformadas históricas, buscando compreender as motivações desta mobilidade religiosa e suas implicações.

Ao que parece, o agente da mobilidade intra-religiosa busca respostas não apenas para suas demandas espirituais, mas também transformações em suas práticas religiosas e novo sentido do “ser igreja”. Este movimento demonstra uma ruptura com o sistema de sentido e poder simbólico (Bourdieu, 2002) da igreja evadida e a ressignificação na adesão à nova igreja.

Existe um “*modus operandi*” típico que permeia a mentalidade das igrejas pentecostais e neopentecostais. Suspeitamos que o fiel, ao passar por um processo de transformação em sua cosmovisão, busca romper com essa estrutura eclesial, procurando outras formas de ser igreja, gerando a ressignificação da identidade e práticas religiosas.

A partir deste pressuposto, este estudo se debruça sobre o fenômeno da migração de fiéis entre igrejas pentecostais e igrejas reformadas históricas, buscando compreender as motivações subjacentes e as implicações dessa mobilidade nas comunidades religiosas, refletindo profundas transformações sociais e culturais que marcam a contemporaneidade. Para este estudo utilizaremos análise histórica, revisão bibliográfica e fundamentação teórica.

## **1 Panorama do Trânsito Intra-Religioso no Brasil**

O trânsito intra-religioso no Brasil é um fenômeno dinâmico que reflete as transformações sociais, culturais e teológicas da contemporaneidade. Neste contexto podemos observar: pluralidade, sincretismo, utilitarismo e ressignificação da religiosidade no cotidiano popular.

A seguir, abordaremos, de forma breve, o contexto histórico e as estruturas administrativas eclesiais<sup>473</sup> das igrejas evangélicas pentecostais e reformadas históricas.

---

<sup>473</sup> GOVERNO EPISCOPAL: é uma das formas administrativas da igreja, de organização hierárquica com a autoridade máxima local exercida por um bispo onde, têm autoridade sobre várias igrejas locais dentro de uma diocese ou jurisdição. O governo é centralizado num líder maior que governa todos os outros líderes e demais membros da igreja. GOVERNO CONGREGACIONAL: é o regime onde cada congregação local é autônoma e independente, onde a igreja local possui autonomia para sua própria reflexão teológica, expansão missionária, relação com outras congregações e seleção de seu ministério; O governo é centralizado no corpo de diáconos ou presbíteros composto o presbitério e nos membros da igreja por meio de Assembleia. Toda a congregação participa na tomada de decisões, na Assembleia de membros da igreja. GOVERNO PRESBITERAL: nesse sistema, a igreja elege presbíteros para formar um Conselho que tem autoridade sobre a igreja local, por meio de um Concílio ou Assembleia Geral suprema exerce autoridade

Para esse estudo iremos considerar as igrejas pentecostais e neopentecostais - Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus e Renascer em Cristo; e as igrejas reformadas - históricas Batistas, Metodistas e Presbiteriana.

### 1.1 Contexto Histórico Denominacional Pentecostal

O movimento pentecostal começou a se expandir no Brasil no início do século XX, com a chegada de missionários italianos e suecos. O pentecostalismo cresceu rapidamente, especialmente entre as classes populares urbanas e rurais, oferecendo uma forma de religiosidade que combinava experiências espirituais intensas com uma forte rede de apoio comunitário. Segundo Mariano, “com base na discussão das tipologias recentes, a classificação do pentecostalismo tem três vertentes: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo” (MARIANO, 1999, p. 23).

Considerando a tipificação de Mariano e demonstrando especificamente a igreja Assembleia de Deus fundada em 1911 com o pentecostalismo clássico, e as neopentecostais como Igreja Universal do Reino de Deus fundada em 1977 e Renascer em Cristo fundada em 1986, pontuamos a seguir suas formas de organização eclesial:

- As igrejas pentecostais/neopentecostais são organizadas a partir da igreja sede, sendo distribuídas as congregações, subcongregações, pontos de pregação ou filiais (Correa, 2020, p. 83).
- O modelo de governo geralmente é episcopal ou de abordagem híbrida, incorporando elementos dos sistemas episcopal e congregacional. Algumas igrejas neopentecostais adotam inclusive a figura do bispo com o papel central e controlador, outras evoluem o título de pastor-presidente para apóstolo. Correa afirma que:

De maneira extremamente política, eles administram suas redes de igrejas filiadas ou independentes, obtendo reconhecimento religioso, político e econômico de suas comunidades e articulando entre si nas convenções regionais e nacionais (Correa, 2018, p. 278).

---

sobre as igrejas em uma região ou país. (Correia, Paulo Raposo. Governo Eclesiástico / Paulo Raposo Correia – Rio de Janeiro – RJ – Brasil, 2015. ISBN 978-65-00-19595-8)

- A estrutura administrativa é caracterizada pelo verticalismo evidenciado pela estrutura piramidal de poder, com a liderança centralizadora exercida por pastores-presidente e superintendentes. Essa estrutura implica na concentração de decisões e controle nas mãos de poucos líderes, o que pode gerar consequências negativas para os fiéis e para a comunidade como um todo, onde o pastor-presidente desempenha o papel central administrativo, doutrinário e litúrgico.

Geralmente, o líder carismático demonstra possuir magnetismo pessoal irresistível, atitudes e aparência de vencedor e entusiasmo constante pela causa ou ideia que defende. O fator carisma permite-lhe, muitas vezes, agregar, convencer, dominar e até mesmo manipular seus fãs ou adeptos, gerando um culto à personalidade (Romeiro, 2013, p. 74).

- Outra característica importante é o rigor dogmático e suas práticas litúrgicas, ou seja, as doutrinas exercem controle sobre os membros permitindo uma cosmovisão limitada voltada para as necessidades individuais dos fiéis. A hermenêutica destas denominações é literal induzindo os fiéis com pregações e ritos que conduzem a batalhas espirituais com o mundo secular. No fragmento a seguir, Mariano pontua o perigo de transformar convicções religiosas em justificativas para ações agressivas contra aqueles que possuem crenças diferentes, promovendo assim um ambiente de exclusão e conflito.

A partir de sua interpretação bíblica, pastores e fiéis avaliam e criticam tudo à sua volta. Elegem o mundanismo e as outras religiões como alvos prediletos de ataque. Isto é, canalizam sua agressividade para os de fora do seu grupo. Tudo que repudiam nas religiões com as quais se relacionam e concorrem visa a aclamá-los como detentores exclusivos da verdade e virtude bíblicas que conduzem à salvação. Mas, quando, para cumprir ordens pretensamente divinas e impor sua verdade, avançam destemidos além das fronteiras dos templos, correm o risco de desencadear senão a guerra santa, ao menos uma perversa maré de atos de intolerância explícita (Mariano, 2014, p. 116-117).

## 1.2 Contexto Histórico Denominacional Reformado

As igrejas reformadas<sup>474</sup>, advindas do protestantismo do qual estamos falando é aquele trazido ao Brasil pelas missões norte-americanas através dos processos migratórios, a partir da terceira década do século XIX, como a Igreja Presbiteriana (1859), Metodista (1886)

---

<sup>474</sup> Consideramos "igrejas protestantes reformadas históricas" as denominações que surgiram no Brasil devido às atividades missionárias de metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas, a partir do início do século XIX, estas também são chamadas de Igrejas Evangélicas de Missão. Excluímos, por razões metodológicas e por classificá-los como "protestantismo de imigração", os luteranos e anglicanos.

e Batista (1881). O modelo de protestantismo estabelecido no Brasil teve forte influência norte-americana, oriundo dos movimentos avivalistas estadunidenses.

Essas denominações históricas que antecederam os movimentos pentecostais, focam em uma teologia robusta, educação teológica e uma liturgia mais tradicional, em contraste com o estilo mais emocional e espontâneo das igrejas pentecostais. A seguir pontuamos a estrutura eclesial das igrejas presbiterianas, metodistas e batistas:

- A estrutura eclesiástica destas igrejas reformadas históricas, apresentam o sistema de governo baseado em princípios que variam entre congregacionalismo, presbiterianismo e episcopado.
- A ortodoxia do protestantismo que se consolidou no Brasil, procurou pregar uma mensagem preocupada em moldar as ideias e as crenças pautadas na verdade racional dos seus dogmas. Por isso sua dificuldade de inserção nas camadas mais populares. (Barreto, 2017, P. 313)
- Movidos pelo sentimento da “ética protestante e o espírito do capitalismo” (Weber, 1982), o protestantismo difundia a mentalidade religiosa prática, que acreditava no desenvolvimento pessoal e moral dos indivíduos transformados e, conseqüentemente, da sociedade como um todo, e isso serviu como um impulso para o progresso econômico e social nas regiões onde se estabeleciam.

Barreto relata que, na segunda metade do século XIX, a presença do protestantismo já afetava a realidade social, com ênfase na educação, democracia e progresso, iniciativas missionárias produziram, entre outras coisas, uma “extensiva de rede de escolas, clínicas, hospitais e programas de alfabetização” (Barreto, 2017, p.312).

Embora o protestantismo não tenha se consolidado nas camadas mais pobres, houve um despertar das igrejas reformadas históricas para o engajamento com a realidade da América Latina, bem como do Brasil. No fim do século XIX e início do século XX, o ideário social torna-se pauta importante destas igrejas. A partir de congressos e conferências, surgiram movimentos leigos, ecumênicos e estudantis em busca do desenvolvimento de respostas protestantes aos problemas sociais, políticos e econômicos presentes no continente (Barreto, 2017)

A premissa destes movimentos era interação com movimentos sociais, sindicatos, movimentos estudantis seculares, esquerda católica, com marxismo, pautado objetivamente na luta por uma sociedade mais justa e que respondesse às contingências latino-americanas. Neste cenário, emergiram teologias progressistas liberais que buscavam dar voz às lutas sociais na América Latina como a Teologia da Libertação e Missão Integral (Barreto, 2017, p. 313).

Neste ponto, enquanto as igrejas reformadas históricas buscam engajar-se nas questões dos pobres, o pentecostalismo emergia entre eles integrando-os ao serviço eclesial, contudo o *ethos* pentecostal visa “espiritualização” (refere-se a obra do diabo na vida do crente) da pobreza, deixando de se envolver com causas mais amplas sobre justiça social e direitos humanos.

## **2 Motivações para a Migração de Igrejas Pentecostais para Igrejas Reformadas Históricas**

Romeiro, argumenta que muitos fiéis deixam as igrejas pentecostais e neopentecostais devido a uma série de fatores, como desilusão com promessas não cumpridas de prosperidade e cura, práticas abusivas e manipuladoras, e uma espiritualidade superficial que não satisfaz suas necessidades profundas. Além disso, ele aponta que a busca por uma espiritualidade mais autêntica e uma fé mais profunda leva muitos a procurar outras denominações ou formas de expressão religiosa que ofereçam uma experiência que considerem mais autênticas e menos comercializada da fé cristã (Romeiro, 2013). A seguir, apresentamos um quadro comparativo sobre aspectos pelos quais este contingente migratório busca com a troca de denominação:

Indicador	Pentecostal	Reformada	Motivações da Mobilidade
<b>Profundidade Teológica</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Em contraste com algumas práticas pentecostais e neopentecostais que podem focar em resultados imediatos e práticos (como prosperidade financeira e cura física).</li> <li>- Imprevisibilidade e ênfase emocional.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- As igrejas reformadas enfatizam uma fé que é menos utilitária e mais enraizada em princípios teológicos históricos (fundamentos da fé cristã como a soberania de Deus, a justificação pela fé e a eleição divina).</li> <li>- Embora as emoções desempenham um papel na experiência de fé, as igrejas reformadas tendem a equilibrar a emoção com a razão e a reflexão teológica.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fieis buscam uma compreensão mais profunda e significativa da fé.</li> <li>- Igrejas reformadas oferecem uma experiência religiosa que é previsível e ordenada. Isso pode ser um alívio para aqueles que se sentem desgastados pela natureza frequentemente imprevisível e emocionalmente intensa dos cultos pentecostais e neopentecostais.</li> </ul>
<b>Autenticidade</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fortemente plural. Cultos e liturgias com diversos elementos místicos que sugerem sincretismo religioso de práticas católicas, protestantes e de cultos afro-brasileiros.</li> <li>- Reuniões intensas, com picos emocionais que podem incluir gritos, choros, danças e outras expressões espontâneas de emoção.</li> <li>- Experiências de arrebatamento espiritual e manifestações carismáticas, como falar em línguas (glossolalia), profecias e curas milagrosas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Autenticidade litúrgica, com culto estruturado e formal, incluindo elementos como leituras bíblicas sistemáticas, pregações expositivas, recitação de credos históricos.</li> <li>- Não apresentam sincretismo nos cultos como evidenciados nos cultos pentecostais.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Embora a pluralidade enriqueça a sociedade, também pode levar a um sentimento de fragmentação e dificuldade em encontrar uma identidade ou verdade comum.</li> <li>- A busca pela identidade religiosa tradicionalmente reconhecida e pautada na dogmática cristã.</li> </ul>

<p><b>Individualismo e Autonomia</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Interpretações literais da bíblia, que fomentam pensamentos patriarcas, fundamentalistas e controladores.</li> <li>- Estrutura administrativa caracterizada pelo verticalismo, ou seja, estrutura piramidal de poder, com a liderança centralizadora dos pastores-presidente e superintendentes. Isso implica na concentração de decisões e controle nas mãos de poucos líderes, o que pode gerar consequências negativas para os fiéis e para a comunidade como um todo, onde o pastor-presidente desempenha o papel central administrativo, doutrinário e litúrgico.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Enfatizam a importância do estudo pessoal Bíblia por meio de leitura, estudos e aplicabilidade de conceitos éticos bíblicos na vida pessoal do fiel, promovendo uma fé informada e independente, sem o controle do pastor nas ações do fiel.</li> <li>- Envolvimento em ministérios, grupos de serviço e atividades sociais que permitem aos fiéis exercerem seus dons e talentos com autonomia e para além da comunidade. Existe “vida fora da igreja”.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Buscam uma maior autonomia e controle sobre suas experiências espirituais e o ambiente que valoriza a participação ativa na vida comunitária e social.</li> <li>- Embora haja a busca pelo individualismo e autonomia dentro do protestantismo, isso não significa uma vida de fé solitária, pelo contrário, o agente dessa migração assume participação ativa na vida comunitária e social.</li> </ul>
<p><b>Engajamento Comunitário</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Grande parte das Igrejas pentecostais não dialogam com a Missão Integral.</li> <li>- Promovem programas de ação social, mas não dialogam com discursos sociais que consideram progressistas.</li> <li>- Engajamento apenas com ações específicas das denominações as quais o fiel pertence.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Apresentam ênfase às questões sociais advindas da Missão Integral.</li> <li>- Promove um ambiente que incentiva os fiéis a serem responsáveis tanto por seu crescimento espiritual individual quanto pelo bem-estar e progresso da comunidade religiosa e sociedade como um todo (neste sentido não é individualista, mas comunitário)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Busca equilíbrio saudável entre individualismo e comunidade, considerando equiparar a necessidade de autonomia com o senso de pertencimento a uma comunidade de fé e o papel do indivíduo em sociedade.</li> <li>- Busca conectar espiritualidade com engajamento social.</li> </ul>

## 2 Impactos do Trânsito Intra-religioso

O trânsito intra-religioso tem implicações significativas nas dinâmicas internas das comunidades evangélicas. A migração de fiéis pode provocar mudanças na estrutura eclesial, na liturgia e nas práticas pastorais, desafiando as igrejas a se adaptarem às novas demandas e expectativas dos congregados.

Aspectos com ressignificação na ortodoxia do agente migratório; ressignificação na identidade religiosa; fiéis mais críticos em relação a práxis cristã; comunidades que passam por adaptações nas estruturas eclesiais para acolher novos membros com diferentes

expectativas e práticas religiosas e igrejas evadidas que buscam atrativos para manter seus adeptos. São alguns dos impactos observáveis a partir do trânsito intra-religioso evangélico.

A migração entre denominações pode levar a uma reavaliação das identidades denominacionais provocando transformações significativas tanto nas dinâmicas internas das igrejas quanto na definição de suas identidades denominacionais. Talvez o desafio das igrejas seja encontrar um equilíbrio entre manter suas tradições e adaptar-se às novas demandas dos fiéis, promovendo uma coexistência entre elementos históricos e contemporâneos para permanecerem relevantes e acolhedoras em um cenário religioso em constante mudança.

### **Conclusão**

Em resumo, o trânsito intra-religioso, no Brasil, não apenas revela a diversidade e complexidade do cenário religioso, mas também sublinha a busca contínua dos fiéis por uma expressão de fé que ressoe com suas experiências e expectativas contemporâneas.

As motivações para a migração de fiéis de igrejas pentecostais para igrejas reformadas históricas incluem uma busca por maior autenticidade e profundidade teológica, uma reação ao poder controlador clerical e uma valorização do individualismo e da autonomia. As igrejas reformadas históricas oferecem uma combinação de autenticidade, profundidade teológica, clareza doutrinária, liberdade individual e engajamento comunitário, atraindo aqueles que desejam uma prática religiosa que respeite sua independência enquanto os conecta a uma comunidade de fé e aos desafios da sociedade contemporânea.

O trânsito intra-religioso nas comunidades evangélicas brasileiras gera mudanças substanciais nas dinâmicas internas das igrejas e nas suas identidades denominacionais. As igrejas devem encontrar um equilíbrio entre a preservação de suas tradições e a adaptação às novas demandas dos fiéis, promovendo uma coexistência harmoniosa entre elementos históricos e contemporâneos. Essa adaptabilidade é crucial para que as igrejas permaneçam relevantes e acolhedoras em um cenário religioso em constante mudança.

### **Referências**

- ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. **Trânsito Religioso no Brasil**. São Paulo em Perspectiva, 15(3) 2001.
- BARRETO JR, Raimundo C. Pistas sobre o pensamento ético-social protestante latino-americano. In: **Reflexus**, vl. 18, Vitória, 2017, p. 307-338.



BITUN, Ricardo. Nomadismo Religioso: Trânsito Religioso em Questão. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. DOI:10.5752/P.2175-5841.2011v9n22p493

BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

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

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011.

CORREA, Marina. **A Operação do Carisma e o Exercício do Poder - A Lógica dos Ministérios das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil**. São Paulo: Recriar, 2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça - esperança e frustrações no Brasil neopentecostal**. São Paulo: Editora Candeia, 2013.

## O DEBATE CONCILIAR E PÓS-CONCILIAR SOBRE O CELIBATO ECLESIAÍSTICO NA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

*Reuberson Ferreira<sup>475</sup>*

**Resumo:** O artigo examina o desenvolvimento histórico do debate sobre o celibato eclesiástico católico na Igreja de Rito Latino desde o Concílio Vaticano II até as primeiras décadas do século XXI. A justificativa para este estudo reside na importância de compreender como as deliberações conciliares influenciaram as práticas eclesiásticas e responderam às necessidades pastorais ao longo do tempo. O problema central abordado é a tensão entre a manutenção da lei do celibato e a necessidade pastoral de ordenação de homens casados para atender às comunidades desassistidas. A hipótese levantada sugere que, apesar das propostas e pressões para flexibilizar a lei do celibato, a Igreja de Rito Latino tende a manter a tradição do celibato sacerdotal. Os objetivos do artigo são analisar os argumentos apresentados pelos bispos brasileiros ao longo das décadas, identificar as razões teológicas e pastorais subjacentes e avaliar as respostas do Vaticano a essas demandas. A metodologia utilizada envolve uma revisão bibliográfica de documentos conciliares, encíclicas papais e artigos acadêmicos, complementada pela análise de discussões sinodais e declarações oficiais. Os resultados mostram que, embora existam argumentos teológicos para a dissociação entre vocação ministerial e celibato, a Igreja tem consistentemente reafirmado a inextricável ligação entre ambos. Em conclusão, o artigo destaca que, apesar das discussões contínuas e das necessidades pastorais urgentes, a posição da Igreja sobre o celibato sacerdotal permanece inalterada. No entanto, as recentes abordagens do Papa Francisco sobre a inculturação do ministério sacerdotal podem sinalizar uma abertura para novas perspectivas, ainda que de forma latente, sobre a prática ministerial na Igreja.

**Palavras-chave:** celibato eclesiástico; Igreja de Rito Latino; Concílio Vaticano II; pastora; inculturação ministerial.

### 1 INTRODUÇÃO

Estamos nos aproximando do sexagésimo aniversário do encerramento do Concílio Vaticano II (1962-1965), um evento que gerou um vasto e crescente corpo de produção bibliográfica sobre seu significado, desdobramentos e recepção. A essa distância, é possível mensurar seus efeitos e identificar as contribuições de bispos, teólogos e leigos brasileiros, que desempenharam papéis tanto coadjuvantes quanto protagonistas nos debates conciliares.

Este artigo tem como objetivo principal apresentar a contribuição do Episcopado Nacional para a discussão sobre o Celibato Eclesiástico, um tema que foi sugerido como

---

<sup>475</sup> Doutor em Teologia pela PUC-SP. Licenciado em História e Teologia. Bacharel em Filosofia. Especialização em Teologia, História e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP) e em Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Educação São Luís. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo (CNPq) da CEHILA-BR e do Observatório Eclesial Brasil. Professor do Programa de Estudos Pós-graduados PUC-SP. Religioso Missionário do Sagrado Coração

objeto de discussão na consulta preliminar (AA II/1, p. 308.316) do Concílio e que emergiu de maneira sutil e tangencial ao longo dos debates sobre o decreto *Presbyterorum ordinis*, especialmente nas últimas sessões do Concílio (307AS III/4, p. 420-422. 422-425).

Para alcançar esse objetivo, a primeira parte do texto abordará o debate sobre o tema no interior do Vaticano II (Kloppenbug, 1963, p. 39). Em seguida, a segunda parte discutirá como essa reflexão foi recepcionada e aprofundada pelo episcopado e pelo clero latino-americano, com ênfase no contexto brasileiro. Finalmente, a terceira parte apresentará a discussão atual sobre o tema no recente sínodo sobre a Amazônia, explorando possíveis direções futuras para essa questão.

## **2 O Celibato Eclesiástico no Vaticano II: Debates e Contribuições de Bispos Brasileiros**

O Concílio Vaticano II reafirmou formalmente a doutrina do celibato eclesiástico para a Igreja de Rito Latino. Contudo, essa decisão, inscrita no decreto sobre a *Vida e o Ministério dos Sacerdotes*, fomentou muitos debates e discussões sobre a sua manutenção, supressão ou coexistência de modelos sacerdotais diferentes. Muitas contribuições vieram de bispos, incluindo alguns do Brasil.

A discussão sobre o celibato eclesiástico no Concílio Vaticano II foi precedida por séculos de debate, desde o Sínodo de Elvira (300-303), o II Concílio de Latrão (1139), até o Concílio de Trento (1546-1564). No século XX, frente às mudanças culturais, eclesiais e sociais, era esperado que o Concílio convocado por João XXIII abordasse o assunto. Na antevéspera do Vaticano II, havia um clima de resignificação do celibato sacerdotal (Meyer, 2009, p.17). No entanto, o Papa João XXIII se opôs formalmente a essa ideia durante o Sínodo Romano de 1960 (AAS 52, 1960, p. 226).

Essa discussão foi formalmente incluída nos registros do Vaticano II através das respostas às consultas prévias feitas a bispos e superiores gerais. Na síntese dessas respostas, houve tanto a reafirmação da vitalidade da lei do celibato quanto a sugestão de resignificar seu sentido e necessidade (AA II/1, p. 307-316). Apesar de o tema figurar nas consultas, não parece que ele tenha sido uma prioridade inicial para o episcopado brasileiro.

No interior do Concílio, o celibato não foi abordado diretamente como pauta formal, mas, como afirma Meyer (2009, p. 18), “a questão sempre esteve presente nos corredores e nas salas, na imprensa de massa, nos seminários, nas paróquias e nas cúrias”. A discussão

emergiu particularmente nos debates sobre a formação sacerdotal. O esquema sobre a formação sacerdotal, após muitas modificações, foi rechaçado, sofrendo uma série de votos modificativos. O discurso do cardeal de Utrecht destacou a necessidade de expor o sentido do celibato de modo mais completo e bíblico (Kloppenburger, 1968, p. 169).

Dom Fernando Gomes, representando mais de cento e doze bispos brasileiros, rechaçou o documento sobre a formação sacerdotal, sem citar especificamente o celibato, contribuindo significativamente para que o esquema não fosse votado naquele período (AA III/4, p. 420-422; Kloppenburger, 1968, p. 164). A posição do arcebispo de Goiânia estava apoiada por conversas entre bispos e peritos brasileiros, como relatou Dom Helder Câmara (Câmara, 2009, p. 101).

No quarto e último período conciliar, as contribuições dos bispos brasileiros foram particularmente sentidas no debate sobre o celibato, com reuniões na Comissão Central para tratar do assunto, como testemunhado por Dom Helder Câmara em tom de preocupação.

Quinta-feira, a Comissão Central se reúne, de modo especial, para o exame da questão do celibato. Como são raros os bispos que ouvem mesmo o clero, regra geral estão inocentes, inocentes... sem tomar [conhecimento] do fogaréu que lava a própria casa Carta Circular 28-29/09/1965 (Câmara, 2009, p.147).

Os movimentos externos e as pressões internas resultaram em ações por parte do Papa Paulo VI em relação à questão do celibato. Paulo VI solicitou ao cardeal Lercaro que contatasse os bispos que queriam abordar o assunto na congregação geral, com o objetivo de dissuadi-los de fazê-lo. Além disso, escreveu uma carta ao cardeal Tisserant (cf. AS IV/1, p. 40), que foi lida na centésima quadragésima sexta congregação geral pelo secretário geral, Cardeal Felice (AS IV/1, p. 40). Qualquer padre conciliar que quisesse debater o assunto poderia fazê-lo por escrito, diretamente com o Papa, via conselho da presidência. Em tese, a questão do debate sobre o celibato estava encerrada no interior do Concílio.

Não obstante a carta de Paulo VI, muitos bispos já haviam iniciado conversas com outros prelados e distribuído textos de suas emendas, muitas das quais abordavam o celibato eclesial. A proposta do bispo da diocese de Lins, no noroeste do estado de São Paulo, ganhou notoriedade no jornal parisiense *Le Monde* e foi descrita como “uma das iniciativas mais ousadas já tentadas [...] que contribuirá em grande parte para a maturação do problema” (Fesquet, 1966, p. 964).

Dom Pedro Paulo Koop, MSC, bispo de Lins, ciente da escassez de ministros ordenados em seu bispado, apresentou uma proposta como emenda ao decreto conciliar sobre os presbíteros. Sua ideia não era abolir a lei do celibato, mas propor um modelo dual de ministério sacerdotal: celibatário e casado. Ele sugeriu que o Concílio abrisse a possibilidade de conceder a ordem sagrada do

presbiterato a leigos casados idôneos, casados há pelo menos cinco anos (Livro tomo da Diocese de Lins 1926/1988, p. 109).

Dom Austregésilo de Mesquita, bispo do Pajeú pernambucano, defendeu uma ideia similar, propondo que diáconos provados por “*fructuosi ministerii*” fossem admitidos ao sacerdócio (Beozzo, 2005, p. 268, nota 68). Ele sustentava que deveria haver distinção entre o chamado ao ministério e ao celibato, permitindo que alguns vivessem um sacerdócio celibatário e outros, não.

Todavia, outras contribuições do Episcopado Brasileiro reafirmaram o celibato nos moldes tradicionais da Igreja de Rito Latino, posicionando-se contra as propostas de Koop e Austregésilo de Mesquita. Dom Jaime Câmara Barros, por exemplo, advogava a manutenção do celibato como um dom obrigatório para a Igreja.

Ainda na última sessão do Concílio, um grupo de bispos brasileiros, liderado por Dom Castro Mayer (AS IV/5, p. 295-299) e incluindo o presidente da CNBB, Agnelo Rossi, apresentou uma reflexão urgindo a manutenção do celibato.

Embora o celibato não tenha sido tema objetivo dos debates conciliares, permeava subliminarmente a discussão sobre a renovação da Igreja. A decisão conciliar foi pela manutenção do celibato na linha da tradição da Igreja de Rito Latino, influenciada pela postura de Paulo VI de retirar o tema da pauta conciliar e pelo modo açodado como a imprensa abordou o tema. As discussões internas e as propostas dos bispos brasileiros enriqueceram a Igreja e ajudaram a clarificar o lugar do celibato no ethos do ministério sacerdotal católico. Após o Concílio, esse debate continuou na Igreja do Brasil, frequentemente integrando o processo de recepção dos postulados conciliares.

### **3 Histórico Breve do Debate sobre o Celibato Eclesiástico no Brasil**

Após o encerramento do Concílio Vaticano II, iniciou-se o processo de recepção das deliberações conciliares. Era o momento de pôr em prática as reflexões, debates e decisões dos mais de dois mil bispos durante os quatro anos de sessões conciliares. Sobre a questão do celibato, havia expectativas de alguns bispos para que esse debate fosse rediscutido a partir da Sé Romana no pós-concílio.

Paulo VI retomou o assunto em junho de 1967 ao publicar a Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* (SC), na qual reafirmou o valor do celibato eclesiástico, julgando que a “lei vigente do celibato consagrado deve, ainda hoje, acompanhar firmemente o ministério eclesiástico” (SC, 14, 17). Assim, o Papa reiterou a posição da Igreja sobre a questão, reservando a si a missão de legislar sobre o tema.

Apesar da clareza do texto pontifício, no Brasil, havia vozes que clamavam por uma interpretação diferente da lei do celibato. Paulo Eduardo Andrade Ponte, sacerdote que mais tarde se tornaria bispo de Itapipoca (CE) e vice-presidente da

CNBB, redigiu um artigo sobre a Encíclica papal, defendendo que o celibato é um dom e que somente aqueles com essa vocação deveriam ser admitidos ao sacerdócio.

Por outro lado, trezentos e cinquenta padres brasileiros dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná redigiram a "Carta do Clero", advogando pela ordenação de homens casados e pela possibilidade de casamento para sacerdotes em exercício, caso desejassem. Esse documento foi escrito durante um encontro de sacerdotes na diocese de Volta Redonda em junho de 1968.

O debate sobre o celibato foi mencionado novamente durante a II Conferência do Episcopado Latino-Americano, pelo arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, que propôs o "pluralismo da vida sacerdotal", sugerindo diferentes formas de vida sacerdotal além do celibato, mas sem sucesso prático.

Em 1969, os bispos do Brasil, reunidos em assembleia, aprovaram por maioria de dois terços um pedido à Santa Sé para reconsiderar a ordenação de homens casados, devido à escassez de sacerdotes no país. No Sínodo de 1971, bispos brasileiros como Dom Avelar e Dom Aloísio Lorscheider manifestaram essa posição, mas a proposta foi duramente questionada por Dom Manuel Pedro da Cunha Cintra e, apesar da defesa da ordenação de homens casados, a Santa Sé manteve inalterada a disciplina do celibato.

Embora o debate sobre o celibato não tenha sido um tema formal dos debates conciliares, ele permeava as discussões sobre a renovação da Igreja. A decisão conciliar pela manutenção do celibato foi influenciada pela postura de Paulo VI e pela forma como a imprensa tratou o tema. No entanto, as discussões e propostas dos bispos brasileiros enriqueceram a Igreja e ajudaram a clarificar o lugar do celibato no ministério sacerdotal católico, um debate que continuou na Igreja do Brasil após o Concílio.

Conquanto o Sínodo da década de 1970 tenha indeferido o pedido de muitos bispos e, de certo modo, enfraquecido o debate sobre o tema, em alguns círculos ele ainda persistia. Assim, no Sínodo de 1990, que tratou da formação dos sacerdotes na situação atual, o episcopado brasileiro voltou a abordar o tema do celibato sacerdotal. Em nome do Episcopado Nacional, Dom Alfredo Tepe novamente defendeu a necessidade ou possibilidade de ordenar homens casados (Tepe, 1990, p. 948).

O debate, tal como ocorreu no Concílio, ganhou destaque na mídia, fazendo parecer que era o centro da reflexão sinodal, criando “um ambiente envenenado, como se a alusão a *virii probati* fosse uma tentativa insidiosa de introduzir, dentro da Igreja latina, um cavalo de troia para destroçar a disciplina comum do celibato” (Tepe, 1990, p. 949). Esse clima contribuiu para a reafirmação do celibato eclesiástico nos moldes conhecidos na Igreja de Rito Latino. Ademais, o próprio Papa, em sua alocução final do Sínodo, reafirmou esse valor e desencorajou os bispos a buscarem na ordenação de homens casados a solução para a falta de clero, pois nela residia uma propaganda contra o celibato (cf. João Paulo II, 1990).

A posição de João Paulo II, respaldada em suas convicções e pelas deliberações do sínodo, reafirmou a ligação inextricável entre celibato e ministério ordenado na Igreja de Rito Latino. Essa posição, defendida firmemente desde o concílio por leigos, papas e bispos, permaneceu inalterada, apesar das propostas distintas apresentadas.

#### **4 O Debate sobre o Celibato Eclesiástico: Discussões Recentes**

Do sínodo de 1990 até o final da segunda década do século XXI, poucas vezes se manifestaram sobre o tema. No Brasil, no 12º Encontro Nacional de Presbíteros em 2008, surgiu uma carta destinada ao Papa Bento XVI, na qual os padres reivindicavam, entre outros pontos, a reabertura da discussão sobre o celibato, permitindo a ordenação de homens casados. Embora a carta tenha se tornado pública e sido replicada por vários jornais (Estadão, 20.02.2008), o mesmo organismo reeditou o texto e enviou oficialmente uma mensagem ao papa na qual o tema não foi mencionado (Monfort, 24.02.2009). A nota, que não foi enviada ao bispo de Roma, era uma reedição de reivindicações historicamente demandadas pela Igreja no Brasil.

Na história mais recente, especialmente na segunda metade da década passada, o sínodo celebrado para a Igreja na Amazônia (2019), convocado pelo Papa Francisco, voltou a discutir o celibato. A extensa consulta realizada nos nove países que formam a bacia amazônica trouxe sugestões para a questão das comunidades pastoralmente desassistidas, incluindo a revisão sobre a faculdade de presidir a Eucaristia e a ordenação de homens casados (*Instrumentum Laboris*, parte III, c).

Ao final do Sínodo, marcado por pressões de grupos eclesiais sectários, o Documento Final, imediatamente divulgado pelo Papa Francisco, novamente abordou a questão do celibato. A exortação pós-sinodal, intitulada *Querida Amazônia* (QA), ao tratar dos ministérios,

não fez nenhuma afirmação clara sobre o celibato na Igreja de rito latino (QA, 90), e a questão da ordenação de *virii probati* não foi ventilada.

As discussões recentes sobre o tema ressaltam a argumentação em torno da necessidade pastoral: falta de presbíteros e acesso à Eucaristia/reconciliação. Padres, bispos e o papa têm consciência da dificuldade pastoral e advogam uma resposta que frequentemente se volta à ordenação de *virii probati*. Esses argumentos e respostas, vistos ao longo da história pós-conciliar, repetem-se continuamente, com a posição sendo sempre a manutenção da lei do celibato associado ao ministério ordenado.

## 5 CONCLUSÃO

No decorrer desta reflexão, analisou-se o desenvolvimento histórico do debate sobre o celibato eclesiástico católico na Igreja de Rito Latino, desde o Vaticano II até as primeiras décadas do século XXI. Foi evidenciada, entre outros aspectos, a acalorada discussão que esse tema, já com uma longa história de embates, suscitou durante o Concílio convocado por João XXIII. Um destaque deste texto foi revelar os argumentos dos bispos brasileiros sobre o tema desde a década de 1960 até a atualidade.

De modo geral, a argumentação sobre a lei do celibato, especialmente aquela que os bispos brasileiros postulavam, baseava-se em uma necessidade pastoral, na ontologia da vocação ou na tradição eclesiástica. Houve argumentos teológicos que reivindicavam uma dissociação entre a vocação ministerial e o celibato. Por outro lado, houve argumentos que, considerando a longa história da Igreja e a prática de confiar a ordenação presbiteral a homens celibatários, sustentavam que não era possível dissociar um do outro. Além disso, acreditava-se que ambos se complementavam e constituíam, juntos, as condições para a vivência do ministério. Este último argumento prevaleceu em todas as grandes discussões históricas e ainda hoje é a base sobre a qual a Igreja reafirma a lei do celibato.

Nos últimos tempos, um argumento, mesmo que tácito, defendido pelo Papa Francisco, configura-se como uma novidade. Ciente da necessidade de muitas comunidades de acesso à Eucaristia e reconciliação, ele defendeu a inculturação do ministério sacerdotal. Essa ideia, mesmo que latente, pode ser vista como um convite ou licença para fomentar uma nova perspectiva ministerial na Igreja, surgida a partir das comunidades.



## REFERÊNCIAS

ACDL – Arquivo da Cúria Diocesana de Lins. Livro Tombo da Diocese de Lins (1926-1988).

ACTA APOSTOLICAE SEDIS. Summi pontificis allocutio die xxvi ianuarii a. D. Mcmlx habita in secunda synodi sessione. Vatiacano: Liberia Editriche Vaticana, 1960, n. 52, p. 221-230

ACTA DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO, praeparatoria: Acta Sumi Pontificis Joannis XXIII. volumen I/ II, pars. II/ III. Typis Polyglottis Vaticanis: 1965.

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II. Vaticanus: Typis Polyglottid Vaticanis.v. I, VII, IV . 1970, 1975, 1977

ASSOCIAÇÃO CULTURAL MONFORT. Encontro Nacional de Presbíteros: duas declarações. Qual é a verdadeira? Disponível em: <https://www.montfort.org.br/bra/cartas/apologetica/20080224181700/>. Acesso em: 03.jul.2024(10h30)

BEOZZO, J. O. A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II - 1959-1965. São Paulo: Paulinas, 2005.

CAMARA, H. Circulares Conciliares. T. 3 Recife: IDHeC; CEPE, 2009(E-book)

CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações. 8. ed. Petrópolis: Vozes., 1968.

FERREIRA, R. R. Dom Pedro Paulo Koop: traços biográficos, atuação no concílio e a recepção do evento conciliar na diocese de Lins. São Paulo: PUC-SP, 2022.

FESQUET, H.. Le Journal du Concile. Forcalquier: Robert Morel Editeur, 1966, p. 964

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia (QA). São Paulo: Paulinas, 2020.

HERNÁN, P. Crónicas de Medellín: Segunda Conferencia general del episcopado latino-americano. Bogotá: Indo-American Press Service, 1975.

JOÃO PAULO II. Discorso di Giovanni Paolo II in occasione dell VIII assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi. Disponível em: <https://www.vatican.va/> Acesso em: 26.06.2024(23h30)

KLOPPENBURG, B. O Sínodo dos Bispos de 1971. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 31, n. 124, p. 891–936, 1971.

KLOPPENBURG, B. Concílio Vaticano: documentário pré-conciliar. v. I. Petrópolis: Vozes, 1963.

MEYER, J. "El celibato sacerdotal católico en los siglos XIX y XX". Documento de trabajo.2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11651/1031>. Acesso em: 11 de jun. 2024.

PONTE, P. A. Celibato Sacerdotal e Lei do Celibato: Reflexões sobre os Textos do Concílio e a Encíclica Sacerdotalis Caelibatus. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 27, n. 3, p. 545–569, 1967.

SÍNODO PARA A AMAZÔNIA. Documento final para o Sínodo da Amazônia (DF). Disponível em: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Acesso em: 03.jul. 2024(12h15.)

SÍNODO PARA A AMAZÔNIA. Instrumento Laboris (IL). Disponível em: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>. Acesso em: 03.jul.2024(11h30)

TEPE, V. Considerações em torno do VIII Sínodo de Bispos. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 50, n. 200, p. 945–949, 1990.



# GT 22

**Políticas de proteção contra  
violência e abuso sexual e moral:  
prevenção do abuso sexual nas  
comunidades de igrejas**

# GT 22

## **Coordenação:**

Dr. César Augusto Kuzma

M<sup>a</sup>. Beatriz Gross

M<sup>a</sup>. Patrícia C. de Paula

## **Ementa:**

Na busca por um ambiente seguro e acolhedor para todas as pessoas que participam das comunidades eclesiais no Brasil, é fundamental abordar de forma transparente e proativa a questão do abuso sexual e moral, principalmente dos mais vulneráveis - crianças, adolescentes e mulheres - especialmente quando se trata de contextos como o ambiente religioso. O respeito e a proteção de cada indivíduo são exigências de uma sociedade cada vez mais atenta aos processos internos das instituições que a compõem. Este grupo de trabalho tem como objetivo principal debater a importância de tornar pública a questão do abuso sexual e moral através de estudos sobre a implementação de medidas eficazes contra o abuso sexual e moral no ambiente das igrejas, incentivando, entre os sócios e sócias, estudos e pesquisas sobre ações preventivas contra a violência sexual e moral, possibilitando que as crianças e adolescentes sejam educados para o fortalecimento da sua autodefesa e que as mulheres sejam respeitadas nos ambientes pastorais em que atuam. Esse GT está iniciando suas atividades no Brasil em parceria com a Ação Episcopal Adveniat, uma instituição da Conferência Episcopal Alemã. Adveniat apoia o trabalho pastoral da Igreja Católica na América Latina e no Caribe.

## NAS IGREJAS, TODO ABUSO SEXUAL É TAMBÉM ABUSO MORAL

*Beatriz Gross<sup>476</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação aborda a questão do abuso sexual e abuso moral no contexto das igrejas no Brasil. Utilizando uma abordagem interdisciplinar que combina sociologia, psicologia e estudos religiosos, o estudo indica como esses tipos de abuso ocorrem, são perpetuados e impactam as vítimas dentro de ambientes religiosos. Vincular o abuso sexual ao abuso moral envolve explorar as complexas dinâmicas de poder, confiança e as estruturas de autoridade presentes nos contextos religiosos, que podem facilitar ou perpetuar tais abusos. Objetiva-se apresentar a ocorrência e os padrões de abuso sexual e moral nas instituições religiosas; analisar as respostas institucionais e comunitárias a essas violências e propor políticas eficazes de prevenção e apoio às vítimas. No âmbito da Igreja Católica, o próprio papa Francisco tem abordado a questão da violência sexual e moral, emitido documentos oficiais e realizando pronunciamentos sobre o tema. O estudo traz, ainda, perspectivas éticas e debates sobre poder e controle. Em conclusão, nas igrejas e em qualquer contexto religioso, o abuso sexual não é apenas um ato de violência física, mas também representa uma quebra profunda de confiança e uma traição dos valores morais e espirituais que a instituição pretende representar, configurando abuso moral. Reconhecer e abordar essa realidade de duplo abuso, denunciando as violências praticadas, é fundamental para promover comunidades religiosas seguras, éticas e verdadeiramente acolhedoras para todas as pessoas que delas participam.

**Palavras-chave:** violência eclesial; abuso de autoridade; prevenção de abuso; ética religiosa; dinâmica de poder.

### 1 Introdução

O Brasil – país (ainda) reconhecido por sua forte influência religiosa e, hoje, diante do avanço das igrejas evangélicas, sobretudo as neopentecostais, pela diversidade de denominações – enfrenta um desafio crescente relacionado ao abuso sexual e moral dentro de suas igrejas. Este não é um fenômeno exclusivo do contexto brasileiro (Anjos, 2023), mas é frequentemente exacerbado pela autoridade moral e pelo poder concentrado dentro das estruturas eclesíásticas. Vincular o abuso sexual ao abuso moral envolve explorar as complexas dinâmicas de poder, confiança e autoridade presentes nos contextos religiosos, onde o abuso sexual – mais facilmente identificável – muitas vezes ocorre.

---

<sup>476</sup> Beatriz Gross: Graduada em Letras, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, graduada em Teologia pela Faculdade de Teologia da PUC-Rio e com Mestrado na Faculdade de Teologia da PUC-Rio, concluído em 2018. Atua nas áreas de teologia feminista e linguagem e escrita acadêmica. E-mail: [bia.gross@gmail.com](mailto:bia.gross@gmail.com)

Nas instituições religiosas, os líderes eclesiásticos frequentemente são vistos como figuras de autoridade moral e espiritual. Essa posição de poder lhes confere uma influência significativa sobre os fiéis e membros da comunidade. Quando um líder religioso abusa sexualmente de um fiel, aproveitando-se de sua posição de confiança e autoridade, ele não apenas comete um ato de violência física e psicológica, mas também trai a confiança e a expectativa moral que os fiéis depositam nele (Gomes, 2020). Esse tipo de traição pode ter impactos devastadores para as vítimas, que muitas vezes sofrem não apenas o trauma do abuso em si, mas também o choque de terem sido traídas por alguém que deveria representar valores de integridade e bondade. Segundo o Papa Francisco, a Igreja deve ser “especialmente vigilante na proteção de crianças e adultos vulneráveis” (Francisco, 2016).

## **2 Abusos: sexual e moral**

Para entender plenamente o fenômeno do abuso dentro das igrejas, é essencial examinar os fatores contribuintes e as dinâmicas de poder presentes nessas instituições. A hierarquia eclesiástica, a cultura de obediência e a falta de “prestação de contas” são fatores que podem facilitar a perpetuação do abuso. Além disso, a visão tradicional de autoridade religiosa muitas vezes coloca os líderes – principalmente os ordenados – *acima de qualquer suspeita*, o que pode silenciar as vítimas e dificultar a denúncia e o acesso à justiça.

A imagem de homem santo que as fiéis têm dos sacerdotes encontra seus fundamentos em teologias que podem ser coniventes com o comportamento abusivo da Igreja, ou ao menos facilitá-lo. Além da proteção social e de classe que envolve a autoridade eclesial, há também um discurso religioso que o coloca num lugar de superioridade (Jurkewicz, 2005, p. 76).

### **2.1 Abuso sexual nas igrejas**

O abuso sexual dentro das igrejas brasileiras é um problema sério e subnotificado. Representa uma violação grave de confiança e uma traição dos valores éticos e morais que muitas instituições religiosas afirmam defender. Estudos mostram que líderes religiosos, que frequentemente ocupam posições de confiança e respeito, podem abusar de sua autoridade para explorar crianças, adolescentes e mesmo adultos vulneráveis – emocional, espiritual ou socialmente. Esses abusos muitas vezes ocorrem em segredo, protegidos pela reputação da instituição e pelo medo de retaliação dentro da comunidade religiosa (Anjos, 2023). A falta de treinamento específico para reconhecer e lidar com casos de abuso sexual e a ausência de políticas claras de proteção contribuem para a perpetuação desse problema.

Um dos aspectos mais preocupantes é a subnotificação desses casos devido à pressão social e ao medo de represálias dentro das comunidades religiosas. Muitas vezes, as vítimas são desencorajadas a denunciar devido ao estigma associado ao abuso sexual, à reverência dos líderes religiosos e à reputação da própria instituição, além de ficar evidenciada a “forte assimetria de poder material, cultural e simbólico entre denunciados e denunciantes” (Jurkewicz, 2005, p.81). A falta de políticas claras de proteção e de procedimentos para lidar com denúncias de abuso sexual também contribui para que tais comportamentos abusivos continuem.

Estudos mostram que a hierarquia eclesiástica muitas vezes falha em lidar de maneira adequada e transparente com as acusações de abuso sexual, resultando em impunidade para os agressores e sofrimento prolongado para as vítimas.

**Uma das principais características do abuso sexual é a manipulação emocional:** usar de chantagem, ameaças ou promessas para obter favores sexuais contra a vontade da vítima.

## **2.2 Abuso moral e manipulação psicológica**

As igrejas no Brasil também enfrentam desafios relacionados ao abuso moral e à manipulação psicológica. Isso pode incluir coerção espiritual, manipulação de crenças e práticas religiosas, e uso indevido de influência para beneficiar líderes ou impor normas rígidas e prejudiciais para controlar comportamentos de seus membros – prevalentemente mulheres (mão de obra barata nas igrejas??). Em relação às mulheres, observa-se ainda que a “estrutura hierárquica e a subordinação feminina aos homens, fundamentada em uma leitura literal e patriarcal da Bíblia, tida como a palavra divina e a autoridade suprema da fé cristã” (Gebara, 2019) faz com que estas fiquem subjugadas aos seus líderes religiosos e maridos/companheiros, sem questionar se situações que enfrentam podem ser caracterizadas como violência e/ou abuso. A Bíblia e os princípios religiosos são, com frequência, utilizados como ferramentas de dominação e controle. As mulheres evangélicas, por exemplo, são na maioria das vezes “desencorajadas por seus pastores a denunciar ou se separar de seus agressores, pois isso seria visto como uma afronta a Deus, desonra à família e uma ameaça à integridade da igreja” (Vilhena, 2016).

O abuso moral, muitas vezes, ocorre de forma sutil e pode não ser reconhecido imediatamente como uma forma de violência, mas tem efeitos profundos sobre a saúde

mental e emocional dos indivíduos afetados (Fogler *et al.*, 2008). Isso pode incluir pressões para conformidade religiosa, isolamento social de membros que questionam autoridades eclesíásticas, e uso de linguagem religiosa para justificar práticas abusivas. A coerção espiritual pode ser especialmente prejudicial, levando os indivíduos a se submeterem a comportamentos prejudiciais à sua saúde mental e emocional em nome da fé ou obediência religiosa.

Ainda, um aspecto preocupante é como a manipulação psicológica pode ser usada para encobrir ou perpetuar outros tipos de abuso, como o abuso sexual mencionado anteriormente. Aqueles que sofrem de abuso moral muitas vezes enfrentam dificuldades para reconhecer a natureza abusiva de suas interações com líderes religiosos, o que pode prolongar o sofrimento e dificultar a busca por ajuda.

Tal qual indicado no caso de abusos sexuais, também **uma das principais características do abuso moral é a manipulação emocional**: utilizar sentimentos de culpa, medo ou vergonha para controlar o comportamento da vítima, fazendo-a duvidar de si mesma e de suas decisões – o que é particularmente *muito e maquiavelicamente* usado em ambientes e comunidades de igrejas.

### **3 Respostas institucionais e comunitárias**

As respostas das instituições religiosas e da sociedade civil são fundamentais para lidar com o abuso sexual e moral nas igrejas brasileiras. Políticas claras de prevenção, treinamento obrigatório para líderes religiosos, mecanismos de denúncia seguros e apoio às vítimas são medidas cruciais para enfrentar esse problema de forma eficaz. Além disso, é necessário um diálogo aberto e contínuo dentro das comunidades religiosas sobre ética, responsabilidade e proteção dos direitos humanos.

No âmbito da Igreja católica, o Papa Francisco tem abordado a questão da violência sexual e moral dentro da Igreja e emitido documentos oficiais e realizados pronunciamentos sobre o tema. Alguns documentos e declarações relevantes:

1. **Carta Apostólica Como uma mãe amorosa (*Vos estis lux mundi*)**: foi emitida pelo Papa Francisco em 2016 e estabelece novos procedimentos para denunciar abusos sexuais e tentativas de acobertamento dentro da Igreja Católica. Ela estabelece a obrigação de todas as dioceses do mundo de instituírem sistemas claros e acessíveis para denúncias, protegendo os denunciantes e as vítimas (Francisco, 2016).



2. **Discurso aos membros da Comissão Pontifícia para a Proteção dos Menores:** neste discurso, em 2019, Francisco reiterou seu compromisso com a proteção de menores e a luta contra o abuso sexual na Igreja, destacando a necessidade de responsabilização e transparência (Francisco, 2019).

3. **Carta ao Povo de Deus:** em 2018, após revelações de casos de abuso na Igreja Católica em vários países, o papa emitiu uma carta dirigida a todos os fiéis, reconhecendo o fracasso da Igreja em lidar com os abusos e pedindo perdão às vítimas. Ele também enfatizou a importância de medidas concretas para prevenir novos abusos (Francisco, 2018).

Esses documentos refletem o compromisso do papa Francisco em enfrentar o problema da violência sexual e moral dentro da Igreja Católica, promovendo transparência, responsabilidade e justiça para as vítimas. Eles são parte de um esforço contínuo para reformar as práticas da Igreja e proteger os membros mais vulneráveis da comunidade católica.

#### **4 Impactos e consequências**

Observa-se que tanto o abuso sexual quanto o abuso moral têm impactos profundos e duradouros sobre as vítimas. Além dos danos físicos, emocionais e psicológicos imediatos, as vítimas muitas vezes enfrentam um longo processo de recuperação, incluindo problemas de confiança, dificuldades nos relacionamentos interpessoais e crises espirituais. O trauma causado por essas experiências pode afetar negativamente a saúde mental das vítimas ao longo de suas vidas, resultando em transtornos de ansiedade, depressão e até suicídio em casos extremos (Francisco, 2019).

Para as comunidades religiosas, o impacto do abuso pode minar a fé e a confiança nas lideranças espirituais, causando divisões internas e perda de membros (Neri, 2023). A falta de uma resposta eficaz por parte das instituições religiosas pode também levar à perda de credibilidade e ao descrédito público, afetando a reputação e a influência social – de cuidado com o ser humano – das igrejas no Brasil.

Em resumo, tanto o abuso sexual quanto o abuso moral são questões graves, estão absoluta e infelizmente vinculadas e exigem uma resposta enérgica e coordenada por parte das autoridades eclesásticas, governamentais e da sociedade civil. É fundamental implementar políticas claras de prevenção, oferecer suporte adequado às vítimas e garantir a

responsabilização dos agressores para promover comunidades religiosas seguras e éticas no Brasil.

### Referências

ANJOS, Simony dos. Pedofilia e igrejas evangélicas: precisamos romper esse silêncio. Carta Capital. 13 set 2023. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/pedofilia-e-igrejas-evangelicas-precisamos-romper-esse-silencio/>. Acesso em: 5 jul. 2024.

FOGLER, J. M.; SHIPHERD, J. C.; CLARKE, S.; JENSEN, J.; ROWE, E. The impact of clergy-perpetrated sexual abuse: the role of gender, development, and posttraumatic stress. *Journal of Child Sex Abuse*, v. 17, n. 3-4, p. 329-58, 2008.

FRANCISCO. Carta Apostólica Como uma mãe amorosa (Vos estis lux mundi). 2016. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_letters/documents/papa-francesco\\_lettera-ap\\_20160604\\_come-una-madre-amorevole.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20160604_come-una-madre-amorevole.html). Acesso em: 3 jul 2024.

FRANCISCO. Encontro "A proteção dos menores na Igreja". Discurso aos membros da Comissão Pontifícia para a Proteção dos Menores. 24 fev 2019. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190224\\_incontro-protezioneminori-chiusura.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html). Acesso em: 5 jul 2024.

FRANCISCO. Carta ao Povo de Deus. 20 ago 2018. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html). Acesso em: 5 jul 2024.

GEBARA, Ivone. Rebelia cristã a partir das relações de gênero. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 33, n. 2, p. 11-28, jul/dez 2019.

GOMES, L. S. Violência e abuso nas igrejas: Um estudo sobre as dinâmicas de poder e controle nas organizações religiosas brasileiras. Revista de Psicologia Social e Institucional, v. 25, n. 2, p. 78-93, 2020.

JURKEWICZ, Regina Soares. Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil. Cadernos Católicas pelo direito de decidir, n.12, 2005.

NERI, Marcelo. O que há por trás dos abusos na Igreja. IHU Online. 20 fev 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/626316-o-que-ha-por-tras-dos-abusos-na-igreja-artigo-de-marcelo-neri>. Acesso em: 30 jun 2024.

VILHENA, Valéria. Pela voz das mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher. Dissertação – Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

## ABUSOS SEXUAIS, VÍTIMAS E VULNERABILIDADE HUMANA COMO PONTOS DE INTERPELAÇÃO ÉTICO-TEOLÓGICA

*Cesar Kuzma\**

**Resumo:** Um discurso a partir das vítimas já encontra espaço na construção teológica e tem possibilitado novos entendimentos para uma teologia que se faz e que se entende cada vez mais contextual, responsável e que provoca uma ética e prática correspondentes. Diante de tantos problemas, antigos e atuais, como a pobreza, a violência, a questão de gênero, o racismo, etc., produzir teologia dentro destes contextos é ter a capacidade de se deixar impactar por uma realidade que, ao mesmo tempo em que utiliza a voz e a escrita teológica para exprimir um grito de súplica, de resistência e de protesto, puxa teólogos e teólogas para dentro da realidade, para que junto a ela se possa lutar por libertação. Da parte de quem vai refletir teologicamente, implica em ter uma atitude *kenótica* a partir daquilo que passa a ver e a crer, tendo contato com situações mais concretas à realidade, com todas as suas nuances e desafios, implicações e orientações que se fazem presentes a partir desta exigência. Sabemos que são situações conflituosas, dolorosas, muitas delas marcadas pela opressão e violência, que atentam contra a própria condição humana. Se a situação é de vulnerabilidade, também o teólogo e a teóloga se fazem vulneráveis, caso contrário, não poderão sentir e não poderão dizer aquilo que dizem crer e que se manifesta na fragilidade de toda a existência. Nesta comunicação, pretendemos expor esta problemática teológica e trazer aspectos urgentes e que devem ser enfrentados ética e teologicamente. Usaremos uma metodologia bibliográfica, de linha crítico-dialógica, para apontar caminhos e novas perguntas. É, portanto, um desafio para a teologia ter que se debruçar sobre este fato e acreditamos que a questão dos abusos constitui um espaço necessário, diríamos até obrigatório, caso se queira levar a sério o sofrimento destas pessoas e o assumir da responsabilidade por parte de igrejas, por parte da teologia, por parte de todos nós, visando a libertação de toda dor, a justificação das vítimas, a reconciliação, a redenção e a humanização.

**Palavras-chave:** abusos; vulnerabilidade; teologia; responsabilidade; coletividade; igrejas.

### 1 Introdução

A questão dos abusos sexuais e todas as demais violências cometidas contra menores são feridas enormes que nos colocam diante de um horror que atenta contra a nossa própria humanidade. Fatos que nos deixam sem palavras, sem reação. “Dor e vergonha”, escreveu o papa Francisco na sua Carta ao Povo de Deus, de 2018, onde, logo no início, diz que se trata de um “um crime que gera profundas feridas de dor e impotência, em primeiro lugar nas vítimas, mas também em suas famílias e na inteira comunidade, tanto entre os crentes como entre os não-crentes” (Francisco, 2018). A dor das vítimas e das famílias, diz o papa nesta carta, deve ser também a nossa dor. Isto é, todos devemos ser tocados por este grito que nos interpela. Segue dizendo que se trata de uma “cultura de morte” e que as feridas geradas nunca prescrevem, pois elas resistem num grito que “clama ao céu, que alcança a alma e que,

---

\* Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor-pesquisador do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUCPR, e-mail: cesarkuzma@gmail.com

por muito tempo, foi ignorado, emudecido ou silenciado” (Francisco, 2018). Ouvir este clamor, este grito, nos chama a uma aproximação, a uma *kénosis*, para que possamos olhar a realidade mais de perto e, junto a estas pessoas, a estas vítimas, sentir e se colocar ao lado, de modo solidário, como Deus faz, como Jesus fez em sua vida, e como somos convidados a fazer, continuamente.

É o que pretendemos apontar neste artigo, trazendo a questão dos abusos sexuais e da vulnerabilidade humana como pontos de interpelação teológica.

## 2 A realidade dos abusos e o aspecto eclesial

Abusos e violências trazem impactos traumáticos a essas crianças/adolescentes/jovens, que carregam problemas para toda a vida, com gravíssimas consequências para toda a família, comunidade e sociedade, que, de uma forma ou de outra, estão ou se veem envolvidas nesta situação<sup>477</sup>. Uma condição de impotência e em sentimentos de culpabilidade que se encontram frente a frente com a perversidade humana, ou não-humana, marcada pela capacidade de ferir, de humilhar, de submeter o outro/a outra, num abuso de poder com consequências terríveis. Somam-se a estes fatos contra os menores, já não bastasse todo o mal causado a eles e a outros, a crescente violência contra a mulher<sup>478</sup>, que é um dado constatado em nossa sociedade ocidental e latino-americana (mas também em todo o globo), bem como a violência e discriminação acerca da identidade de gênero, como ainda o racismo com toda a sua voracidade e todas as formas de preconceito. Em muitos dos casos, todos estes problemas se somam em um único evento, que também atinge os menores, ou são desdobramentos e expressões que caracterizam uma sociedade doente, um mal (humano e social) presente em nosso tempo, que nos indica que perdemos o rumo da nossa própria humanidade, caminhando para um abismo sem fim.

---

<sup>477</sup> Indicamos aqui os estudos de Hans Zollner, SJ e que é o presidente do Centre for children protection, da Universidade Gregoriana. Ele também foi membro da Pontifícia Comissão para a proteção dos menores. Hans Zollner trabalha bem esta questão e tem se ocupado em trabalhos de formação e de proteção, afirmando que se faz necessário uma mudança de postura no modo como entendemos estes processos e como nós nos situamos diante dos abusos. Dentre várias das suas publicações, indicamos esta produzida por ele e outros pesquisadores, com o CCP: Demasure, Karlijn; Fuchs, Katharina A.; Zollner, Hans. (Eds.). *Safeguarding: reflecting on child abuse, theology and care*. Belgium: Peeters, 2018.

<sup>478</sup> No Brasil, durante os dois primeiros governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006; 2007-2010), quando se teve grandes avanços em causas humanas e sociais, foi promulgada a Lei Maria da Penha (2006), que busca garantir e proteger mulheres vítimas de violência e em situações de vulnerabilidade. O nome da Lei, Maria da Penha, é em homenagem a uma mulher que traz este nome e que por muitos anos foi vítima de violência conjugal, passando a ser uma referência para outras mulheres que sofrem agressões e abusos e que lutam por seus direitos. No entanto, a violência doméstica e a discriminação da mulher ainda são situações crescentes no Brasil, dados que se agravaram devido a retrocessos democráticos e de direitos humanos, promovidos pelo governo de Jair Bolsonaro, de 2019-2022.

Quando a prática desses abusos é identificada na estrutura interna da Igreja, em específico aqui, a Igreja Católica, sendo esses abusos cometidos por religiosos e sacerdotes, muitas das vezes com encobrimentos por parte de autoridades eclesíásticas, isto é, bispos e superiores religiosos, estamos diante de uma situação ainda mais grave, uma situação que afronta a fé e que nos envergonha e nos traz horror, pavor, tudo ao mesmo tempo. Chega a ser impossível de acreditar que situações assim existam, mas elas estão aí, elas existem, elas são reais e muitas vezes acontecem ao nosso redor, e elas nos interpelam e nos clamam a uma resposta, a um socorro, a um olhar e atenção. Não podemos ser indiferentes. Não podemos dizer que não vemos. Trata-se de algo perverso, de algo indescritível, absurdo, pois aqueles que deveriam cuidar, zelar, proteger a vida dos mais vulneráveis, em especial das crianças e menores, tornam-se os seus agressores, tornam-se os seus abusadores, verdadeiros demônios que destroem vidas e se sustentam pela condição e posição que exercem sobre as vítimas, sendo este abuso também de poder e de consciência, além de sexual (Francisco, 2018).

Os fatos que relatam tais abusos estão cada vez mais evidentes e diante da estrutura que temos na sociedade hoje, com os avanços das comunicações e mídias digitais, com a evolução dos direitos humanos e os direitos de proteção à criança e adolescente, fatos como estes não podem ser mais escondidos e não se pode dizer que não existem, que não ocorreram e que são meras difamações ou calúnias. Estamos diante de dados concretos, de denúncias fortes e dolorosas que revelam toda uma prática e um encobrimento de parte da estrutura eclesial, traindo assim a essência do Evangelho que nos convida a acolher os pequenos (Mt 19,14), que desde o tempo de Jesus até hoje, estão entre os mais vulneráveis.

A pergunta a se fazer é: o que fazemos a partir de agora e com que rosto assumimos os nossos erros e avançamos numa reparação (o que é praticamente impossível, devido ao dano!), tendo em vista a realidade das vítimas, a sua vulnerabilidade e o grito de dor que muitas vezes foi sufocado e ignorado? Esta é uma pergunta que deve inquietar o nosso modo de ser cristão, de ser Igreja e de se fazer teologia. Esta pergunta nos deve fazer olhar o passado para entendê-lo e ver, com isso, que passos podemos dar a partir de agora, visando a proteção, a acolhida, numa interpelação teológica que nos coloca na posição do cuidado (Demasure; Fuchs; Zollner, 2018). Perguntamos também: seria possível pensar o modo de ser Igreja a partir de agora, sem ter este dado como um elemento de interrogação? É possível pensar uma Igreja em saída, como nos pede o papa Francisco, que deve ser uma mãe que acolhe, sem levar em conta todo o sofrimento causado, toda a dor e todas as vidas que foram

mutiladas, destruídas? Como buscar uma conversão que nos leve a uma nova compreensão do mistério de Deus que habita em nós, no olhar do Cristo na cruz, que se fez vulnerável e que no seu amor acolheu todos os destroçados, humilhados e violentados em suas vidas? Como contemplar o ressuscitado e nele perceber as chagas que traz nas mãos, que apontam para a sua vida, para as suas opções e para o caminho que devemos seguir? Não seriam as realidades dos abusos e as dores das vítimas chagas no corpo do ressuscitado e não estariam estas novas chagas nos interpelando? De que maneira o Ressuscitado nos impacta a partir delas, no mostrar destas chagas, provocando a Igreja a uma reação, a uma conversão, a uma atitude, a um mudar de direção em relação a este fato e a partir deste fato? Na sua Carta ao Povo de Deus, Francisco nos convida a olhar para Maria e com ela aprender a ficar de pé, ao lado da cruz, olhando para o Cristo crucificado, e nele, olhando para os muitos crucificados que hoje se veem vítimas desta brutalidade, de nosso pecado, de nossa omissão, de nosso terror. Como ter com ela [Maria] esta firmeza que devemos ter como discípulos? É o que nos pede o Papa Francisco. O discípulo deve estar como Maria, ao pé da cruz, ao lado do Cristo crucificado. O Cristo, pelo evento da cruz, questiona a nossa posição e nossa postura enquanto Igreja, ele nos oferece critérios para nossa ação, portanto, não se pode abandoná-lo. É o que aprendemos e acolhemos do pensamento de Jürgen Moltmann (2011) e de Jon Sobrino (2000), ao falarem do Cristo crucificado e da posição das vítimas. O discípulo hoje deve estar ao lado dos crucificados, das vítimas de todo tipo de abuso, marcados por toda violência e brutalidade, deve permanecer ao lado, não pode abandoná-las. A atenção às vítimas de abusos sexuais e de violência deve seguir este viés, é o urgente a se fazer e é o interrogante que nos chega do Evangelho. Essas são questões que devem interpelar a todos nós, como membros de igrejas e como sociedade, pois todos somos responsáveis por todos.

### **3 Pontos de interpelação teológica e horizontes de reflexão**

As interrogações colocadas acima e a breve reflexão que fizemos sobre o problema dos abusos trazem a inquietação de como estes escândalos são trazidos para a discussão eclesial e de que modo a teologia se vê desafiada por esta questão, oferecendo a sua voz, palavra e ajuda, diante de algo tão concreto e doloroso. Temos a consciência de que nossa reflexão é limitada e que o problema dos abusos e tudo aquilo que o envolve demandam aspectos muito maiores do que podemos esboçar nestas linhas. Todavia, ao refletir brevemente, expondo algumas destas questões, sabemos que estas perguntas nos interpelam e nos convidam a uma mudança de postura, a uma conversão, a uma ação contra todos os

acobertamentos e estratégias para se proteger a instituição [sua estrutura] ou para passar na indiferença.

Destacamos, também, que é ilusória a ideia de que, ao encobrir ou ignorar a questão dos abusos, está-se protegendo a instituição, muito pelo contrário, está-se destruindo-a. Isso deve ser levado em consideração. Estes questionamentos fazem-se necessários porque nos levam a aprender e a olhar a realidade a partir das vítimas, a partir daqueles e daquelas que sofrem e que estão caídos na estrada, vulneráveis, e que pela posição em que se encontram questionam a nossa atitude e o nosso modo de enfrentar o problema, muitas vezes, fazendo um desvio do dele, passando ao longe, como bem descreve a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37). Nós, como Igreja, não podemos deixar-nos conduzir pela atitude do levita e do fariseu, mas somos chamados, a todo instante, a assumir a postura do samaritano e a se colocar próximo de quem está caído. A pergunta de Jesus sobre quem é o nosso próximo transforma-se em uma interrogante necessária para o medir de nossa atitude e comportamento, se somos ou não capazes de amar, se somos ou não capazes de parar para acolher aquele ou aquela que está caído, próximo a nós, nos levando a ser para ele o próximo que o conduz novamente à vida. Na encíclica *Fratelli Tutti* (2020), Francisco coloca a figura do samaritano como um modelo ético para a Igreja e a sociedade, observando ali as diversas vítimas das estruturas de pecado que estão presentes em nossa sociedade. O problema dos abusos é resultado de estruturas que produzem o mal e, como o samaritano, devemos ter a atenção à vítima, humanizando e reconstruindo relações que favoreçam a vida e a justiça. Pegando o exemplo do relato, devemos fazer o que ele fez: se aproximar, ver e ter compaixão, então poderemos cuidar e usar de misericórdia. Acolhendo o mandamento de Jesus, devemos fazer o mesmo (Lc 10,37).

Olhando para as vítimas, devemos nos aproximar delas e ter compaixão e compreender a sua posição, o seu olhar, a sua história, a sua vida, o seu sofrimento, a sua dor, a sua justificação. Há um rosto, há um nome, há uma identidade e há uma história. Faz-se necessário descer para se colocar ao lado e encarar o problema e as pessoas de frente. Usando ainda a Carta do Papa Francisco, se a Igreja não fizer isso, se nós não fizermos desta forma, estaremos, assim, traindo o Evangelho. Este é o primeiro ponto.

Um segundo ponto, urgente e obrigatoriedade, é tratar com seriedade a necessária conversão pastoral, que toque todas as nossas estruturas. Somente deste modo é que poderemos superar este mal e dar passos para uma cultura do cuidado, uma cultura da vida. O mal, especificamente aqui, o mal dos abusos, não surge do nada ou meramente do ímpeto



humano e da sua fatalidade destruidora. Há casos sim, porém, é importante observar que existem estruturas de poder que favorecem uma cultura de abusos, de submissão, de violência, de silêncios, de perseguições e de encobrimentos. O grito das vítimas deve incomodar e acordar uma sociedade dormente. O grito das vítimas deve tocar nas feridas das pessoas de igreja, que não podem estar a parte do que acontece, mas devem tomar parte e ver nestes gritos o rosto desfigurado de alguém que sofre, e este alguém traz o rosto de Cristo, um Jesus moribundo, esfoliado e torturado por um sistema. Identificar nas vítimas o rosto do Cristo que sofre é o primeiro passo para se deixar interpelar na fé e pela fé, questionar estruturas que promovem e acobertam este tipo de mal. São dois os movimentos necessários, a consciência e a atenção às vítimas, mas depois, o questionar das estruturas. Só assim, uma nova Igreja pode nascer e um novo humanismo pode reconstruir-se, na justiça, no amor, e na restituição da vida.

#### 4 Conclusão

A proposta que aqui apresentamos neste artigo tem a intenção de chamar a atenção para um problema que é real e que devemos nos debruçar também teologicamente. Este não é um tema fácil, por esta razão requer atitude e desprendimento, coragem e liberdade para abordar e levantar questões. A temática dos abusos constitui uma chaga que fere as igrejas em sua condição fundante, o Cristo. É uma temática que agride a verdade daquilo que se propaga, como mensagem de vida e anúncio de paz, avança, portanto, para as estruturas. Enfrentar este mal e chamar a atenção para todas as pessoas que são vítimas e vulneráveis é uma tarefa urgente e necessária. Este é um dever de todos nós, de todas as comunidades de fé e de toda a sociedade. Devemos, pois, ser próximos e acolher os pequeninos, porque é isto que nos pede o Evangelho.

#### Referências

DEMASURE, Karlijn; FUCHS, Katharina A.; ZOLLNER, Hans. (eds.). *Safeguarding: reflecting on child abuse, theology and care*. Leuven: Peeters, 2018.

FRANCISCO. **Carta do Francisco ao Povo de Deus**, 20 de agosto de 2018. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html). Acesso em: 7 jul 2024.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti*. São Paulo: Loyola, 2020.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia crista. Santo André: Academia cristã, 2011.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

**PROTEÇÃO AS VÍTIMAS DE ABUSO SEXUAL E PARECER SOBRE O  
PROJETO DE LEI 1904/2024**

*Dolaine Regina de Sousa Coimbra Santos*<sup>479</sup>

**Resumo:** Há tempos que se constata a realidade de abusos sexuais de crianças, adolescentes e adultos vulneráveis no Brasil, na grande maioria as práticas ocorrem por membros familiares pais e mães, padrastos, avós, tios, primos, vizinhos, cuidadores e lideranças religiosas. As vítimas dos abusos sexuais são pessoas de ambos os sexos e de todas as idades. Porém as vítimas femininas sofrem mais com a consequência da gestação fruto do abuso. O Código Penal Brasileiro em seu artigo 128, prevê o direito ao aborto, no caso das gestações frutos do crime de estupro previsto no artigo 213, culminando com a pena de reclusão entre 6 a 12 anos para o responsável pelo crime. E em caso de morte da vítima do abuso a pena aumenta de 12 a 30 anos. Atualmente tramita na Câmara de Deputados o Projeto de Lei 1904.2024, prevendo a condenação das mulheres (adultas ou adolescentes) que praticarem o aborto de frutos de estupro, após 22 semanas de gestação, com a pena de 6 a 20 anos de prisão previsto no artigo 121 referente ao homicídio. Nesse contexto muitas organizações religiosas e laicais têm se manifestado pela defesa do direito das meninas, adolescentes e mulheres adultas, vítimas de abusos sexuais, produzindo cartilhas e orientações para superação dessa prática abusiva tão presente na realidade social brasileira. O presente artigo propõe o levantamento de orientações para a proteção de menores e adultos vulneráveis contra abusos sexuais e a prática de pedofilia cometida por lideranças religiosas.

**Palavras-chave:** abuso sexual; pedofilia; defesa das vítimas; dignidade humana; direitos humanos.

**Abstract:** The reality of sexual abuse of children, adolescents and vulnerable adults in Brazil has been noted for some time, with the vast majority of practices occurring by family members, fathers and mothers, stepfathers, grandparents, uncles, cousins, neighbors, caregivers and religious leaders. Victims of sexual abuse are people of both sexes and of all ages. However, female victims suffer more from the consequences of pregnancy as a result of abuse. The Brazilian Penal Code, in its article 128, provides for the right to abortion, in the case of pregnancies resulting from the crime of rape provided for in article 213, culminating in a prison sentence of between 6 and 12 years for the person responsible for the crime. And in the event of the death of the abuse victim, the sentence increases from 12 to 30 years. Bill 1904.2024 is currently being processed in the Chamber of Deputies, providing for the conviction of women (adults or teenagers) who abort the fruits of rape, after 22 weeks of gestation, with the penalty of 6 to 20 years in prison provided for in the article 121 regarding the homicide. In this context, many religious and secular organizations

---

<sup>479</sup> Agente: Pastoral Fé e Política, Comissão Nacional de Campanhas, Comissão de Justiça e Paz e Cáritas Brasileira, Coordenadora Nacional da ADS – Associação do Divino Salvador; Escrivã de Polícia (aposentada), Advogada; Curso Técnico em Edificações; Graduada em: Direito (FACCAMP); Teologia (Claretianos). Especialista em: Formação Política para cristão leigos (CEFEP/PUC Rio de Janeiro); Gestão Pública (FACCAMP); Docência do Ensino Superior (SENAC); Doutrina Social da Igreja (FAJOPA) e Espiritualidade Salvatoriana (INSECH). Mestranda em Ciências da Religião – PUC Campinas/SP.

have defended the rights of girls, adolescents and adult women, victims of sexual abuse, producing booklets and guidelines to overcome this abusive practice so present in Brazilian social reality. This article proposes the collection of guidelines for the protection of minors and vulnerable adults against sexual abuse and the practice of pedophilia committed by religious leaders.

**Keywords:** Sexual abuse; Pedophilia; Defense of victims; Human Dignity; Human Rights.

## **1 Introdução**

Desde os primórdios da história se constata que existiram crianças e adolescentes que foram vítimas de abusos sexuais nos povos. Essa prática era justificada como direitos de adultos de manipular os órgãos genitais de crianças e adolescentes, em muitos casos de membros da família, especialmente filhos e filhas.

Mas também foi se confirmando que além dos abusadores pais e mães, avós, tios, também havia líderes das diversas religiões, em que sempre houve aqueles que tivessem essas práticas. Em muitos casos crianças e adolescentes acabavam morrendo, ou sendo sobreviventes passariam a ter transtornos psíquico-emocionais, e também casos de se tornarem abusadores.

Com a evolução dos conhecimentos científicos da sociedade, foram também sobrevivendo os desmascaramentos de práticas de abuso que eram na grande maioria das vezes ocultadas, especialmente pelas ameaças que eram impostas às vítimas. Essas práticas também foram sendo denunciadas entre líderes religiosos no catolicismo, nas profusas diversidades cristãs e outras religiões.

Nessa perspectiva. o presente artigo procurará especificar propostas de superação das práticas abusivas dentro da Igreja Católica, a partir das orientações do Papa Francisco e dos dicastérios no cuidado com a vida das vítimas e suas consequências.

## **2 A realidade de abusos sexuais nas igrejas cristãs**

Há tempos que no mundo se tem denúncias de práticas abusivas de clérigos e pastores nas Igrejas cristãs, até na ONU, que a partir dos anos de 2013 e 2014 através do Comitê de Direito das Crianças passou a exigir das Igrejas, especialmente ao Vaticano, para que a Santa Sé denunciasse os padres e religiosos que cometem pedofilia contra crianças, adolescentes e jovens sexualmente.

Desde 1989, o Comitê de direitos de crianças com sede em Genebra, formado por 18 membros, promulgou o cumprimento da Convenção dos Direitos da Criança. Porém, a Santa Sé não estava correspondendo às propostas da convenção na defesa dos infantes e menores vítimas dos clérigos e religiosos.

Por isso, entre os anos de 2013 e 2014, exigiu que a Santa Sé assumisse a responsabilidade de suspender os clérigos e religiosos por suas práticas de abusos sexuais e que fossem denunciados à justiça para serem devidamente investigados.

O Comitê da ONU pede que a Santa Sé ‘afaste imediatamente de suas funções qualquer pessoa suspeita de abuso sexual e que ela seja denunciada às autoridades judiciárias competentes para serem investigadas’.

Os especialistas expressam no documento sua ‘profunda preocupação em relação aos abusos sexuais de crianças por membros da Igreja Católica subordinadas à autoridade da Santa Sé’. O relatório faz alusão a ‘religiosos envolvidos com abusos de dezenas de milhares de pessoas no mundo’ (RFI, 2014).

Neste contexto, a Santa Sé manifestou-se contrária às divulgações pelas redes sociais divulgadoras dos abusos e exigentes quanto a posição da Igreja Católica em realizar as devidas acusações perante a Justiça dos países onde ocorriam as práticas abusivas.

Nos últimos anos, as vítimas passaram a apresentar denúncias dos abusos em diversos países da Europa, África e também nas Américas. Como exemplo, em 2018, 34 bispos chilenos apresentam carta de demissão ao Papa Francisco, após o encontro de três dias com o Vaticano sobre casos de abusos sexuais no Chile. Assim, desta mesma forma, houve a renúncia do bispo da Diocese de Limeira, SP, por conta das acusações de um clérigo reitor de seminário por práticas abusivas sexualmente contra seminaristas.

Segundo levantamento de Fábio Gusmão e Giampaolo Braga, que publicam um livro sobre as práticas abusivas por clérigos no Brasil,

O resultado é um minucioso retrato da pedofilia na Igreja Católica no Brasil: são, pelo menos, 108 membros do clero acusados, indiciados, denunciados, condenados ou que se tornaram réus por envolvimento em abuso sexual de 148 crianças, adolescentes ou pessoas com deficiência intelectual. Os casos aconteceram em 96 cidades de 23 estados. As 108 denúncias, todas descritas no livro, envolvem arcebispos, bispos, monsenhores, padres, frades e, em uma delas, uma freira (Braga, 2023).

Estudos também apresentam abusos sexuais por pastores das Igrejas cristãs e líderes de outras religiões que também praticam as pedofílias com crianças participantes de suas comunidades religiosas.

### 3 Propostas para superação das práticas dos abusos sexuais das crianças

O Papa Francisco, eleito em março de 2013, ao tomar conhecimento dos relatos dos abusos sexuais por clérigos e religiosos(as) e das acusações contra a Igreja, propõe junto aos dicastérios a atualização de legislação para essas devidas práticas abusivas.

Assim, no ano de 2021, o Dicastério para a Doutrina da Fé promulga o *Vademecum*, em atualização ao Código de Direito Canônico – CIC, que possui a previsão no artigo 1395, § 2. O *Vademecum*, que foi atualizado em 2022, expõe como se configura o delito:

1. O delito em questão inclui todo pecado externo contra o sexto mandamento do Decálogo cometido por um clérigo com um menor (cf. cân. 1398 §1 CIC; art. 6, 1º SST).

2. A tipologia do delito é muito ampla e pode incluir, por exemplo, relações sexuais (com e sem consentimento), contato físico de ordem sexual, exibicionismo, masturbação, produção de pornografia, indução à prostituição, conversas e/ou propostas de caráter sexual inclusive através dos meios de comunicação.

3. O conceito de “menor”, relativamente aos casos em questão, variou ao longo do tempo: até 30 de abril de 2001, entendia-se a pessoa com menos de 16 anos de idade (embora em algumas legislações particulares – como, por exemplo, nos EUA desde 1994 e na Irlanda desde 1996 – a idade já tivesse sido elevada para 18 anos). Desde 30 de abril de 2001, quando foi promulgado o *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, a idade foi universalmente elevada para 18 anos, sendo a idade ainda em vigor. É preciso ter em conta estas variações, quando se deve definir se o «menor» o era realmente, segundo a definição de Lei em vigor no momento dos fatos.

4. O fato de se falar de ‘menor’ não incide sobre a distinção, que às vezes se deduz das ciências psicológicas, entre atos de ‘pedofilia’ e atos de ‘efebofilia’, isto é, com adolescentes já fora da puberdade. A sua maturidade sexual não influi sobre a definição canônica do delito (*Vademecum*, 2022).

A partir da proposta do Papa Francisco as Conferências Episcopais vão organizando documentos prevendo Tolerância Zero aos abusos sexuais. Nesse sentido, a CNBB, desde 2018, propõe o Cuidado Pastoral das vítimas de abuso sexuais. Em 2020 por ocasião do Dia Nacional de Combate ao Abuso e à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes, a CNBB publica uma matéria especial sobre o tema de “tolerância zero” contra abuso de adolescentes e vulneráveis.

Também a Conferência dos Bispos de Portugal (2023) cria o grupo VITA que apresenta novo manual que reforça o princípio de “tolerância zero” contra abusos sexuais na Igreja, *oferecendo indicações para “Conhecer, Prevenir, Agir” nas comunidades católicas. Vejamos:*

*“Apenas com um princípio de tolerância zero face a estas situações é possível proteger as crianças/adultos vulneráveis e responsabilizar as pessoas que cometem este tipo de crimes, contribuindo para a prevenção da reincidência”*. Assim, a Igreja Católica estimula todos os batizados a que não se omitam diante dos abusos sexuais fazendo as devidas denúncias das práticas abusivas de crianças, adolescentes, jovens e adultos vulneráveis.

#### **4 Direitos das vítimas de estupro**

Como exposto, os abusos sexuais por autoridades religiosas são praticados tanto contra o sexo masculino como o sexo feminino. Em muitos casos, as vítimas do abuso sexual do sexo feminino acabam por engravidar.

Segundo a legislação penal brasileira criada desde 1940, em casos de gravidez por estupro, as vítimas podem se submeter ao aborto. Por sua vez desde a década de 1980 foram criadas as Delegacias de Defesa de Mulheres, onde as Delegadas e investigadoras e escrivãs, orientam as vítimas sobre o direito ao aborto, segundo os artigos do Código Penal:

**Art. 128** - Não se pune o aborto praticado por médico: (Vide ADPF 54)

Aborto necessário

**I** - se não há outro meio de salvar a vida da gestante;

Aborto no caso de gravidez resultante de estupro

**II** - se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal (CPB).

Após a orientação legal, fica a critério da vítima poder exercer o direito ao aborto ou levar a gravidez até sua conclusão. Porém, antigamente, para poder praticar o aborto, a vítima dependia da autorização do Magistério, que em grande maioria dos casos autorizava quando chegava-se próximo da conclusão do período gestacional, sendo abortos praticados no final da gestação.

No estado de São Paulo, durante o governo de Mario Covas, no ano de 1995, passou-se a determinar que, caso a vítima de estupro optasse pelo aborto, não precisaria mais da autorização judicial. Assim, essa prática estendeu-se por todo o território nacional.

Outro fato a ser considerado é que muitas vítimas grávidas são meninas entre 9 e 14 anos, abusadas por familiares, pais, padrastos, avós, tios, irmãos e conhecidos, e na sua

maioria dos casos eram obrigadas a manter a gestação, e em grande número acabavam por ir a óbito – a vítima e também a criança.

Assim, a medicina passou a ampliar a possibilidade de preservação da vítima, com o aborto em fase inicial da gestação, ou quando é levada aos atendimentos logo após o abuso, com a ingestão da pílula do dia seguinte. Entretanto, Congresso Nacional atual está com o projeto de Lei 1904.2024, em que propõe alteração do Código Penal, expondo que em caso de aborto praticado pelas vítimas de estupro após o 22ª semana de gestação, elas sejam condenadas à prisão de 10 a 20 anos.

Nesse contexto, muitas organizações têm se manifestado contrárias essa proposta, uma vez que a pena do esturador varia entre 6 e 10 anos, sendo que a maioria é condenado a pena mínima. Vejamos o código penal: “Art. 213. Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso: Pena - reclusão, de 6 (seis) a 10 (dez) anos (CPB)”.

Por essa razão, organizações entendem isso como desrespeito aos direitos das mulheres vítimas de estupro e de todas as vítimas de abuso sexual: crianças, adolescentes, jovens e adultos vulneráveis.

## **5 Considerações finais**

O contexto histórico atual apresentado demonstra que vivemos em uma sociedade individualista e egocêntrica, vivenciando um fundamentalismo num retrocesso medieval negando a evolução legislativa para defesa das vítimas por sua vulnerabilidade.

Claro que no contexto dos direitos humanos, na dignidade da pessoa humana, conforme orienta a Doutrina Social da Igreja, somos defensores das vidas da concepção à morte natural. Mas isso não justifica a indiferença às práticas violentas que são tão nítidas e muito praticadas em nosso país. Defender as vidas pressupõe a garantia e processão da vida de todas as pessoas, crianças, adolescentes, jovens e adultos, do sexo masculino e feminino. Por isso, é imprescindível a denúncia dos abusos sexuais e a punição de seus autores.

## Referências

ANJOS, S. **Pedofilia e igrejas evangélicas: precisamos romper esse silêncio.** Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/pedofilia-e-igrejas-evangelicas-precisamos-romper-esse-silencio>. Acesso em: 25 jun. 2024.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Igreja no Brasil adota tolerância zero contra abuso de adolescentes e vulneráveis.** Disponível em:

<https://www.cnbb.org.br/igreja-no-brasil-adota-tolerancia-zero-contrabusode-adolescentes-e-vulneraveis/>. Acesso em: 28 jun. 2024.

CÓDIGO PENAL BRASILEIRO. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 20 jul. 2024.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Vademecum sobre alguns pontos de procedimento para tratar os casos de abuso sexual de menores cometidos por clérigos.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ddf/rc\\_ddf](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf). Acesso em: 28 jun. 2024.

GEBARA, I. **A questão do aborto, O STF e a CNBB.** Disponível em:

<https://www.cfemea.org.br/index.php/radar-feminista-lista/direito-ao-aborto/9777-a-questao-do-aborto-o-stf-e-a-cnbb-artigo-de-ivone-gebara>. Acesso em: 26 jun. 2024.

GRUPO VITA. **Proteção de Menores: Novo manual reforça princípio de «tolerância zero» contra abusos sexuais na Igreja.** 2023. Disponível em:

<https://agencia.ecclesia.pt/portal/protecao-de-menores-novo-manual-reforca-principio-de-tolerancia-zero-contrabusos-sexuais-na-igreja/>. Acesso em 29 jun. 2024.

GUSMÃO, F; BRAGA, G. **Pedofilia na Igreja:** livro traz dossiê inédito e expõe abusos cometidos por padres no Brasil. 2023. Disponível em:

<https://www.cfemea.org.br/index.php/pt/?view=article&id=6957:pedofilia-na-igreja-livro-traz-dossie-inedito-e-expoe-abusos-cometidos-por-padres-no-brasil&catid=603:igrejas>. Acesso em 26 jun. 2024.

OLIVEIRA, I. S. **Trajectoria histórica do abuso sexual contra criança e adolescente.** Disponível em:

<https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/123456789/2879/2/201616412.pdf>. Acesso em 28 jun. 2024.



RFI – Rádio Francesa Internacional. **ONU pede ao Vaticano para denunciar religiosos pedófilos à justiça.** Disponível em: <https://www.rfi.fr/pt/mundo,2014205-onu-ped-ao-vaticano-denunciar-religioso-pedofilos-justica>. Acesso em: 20 jul. 2024.

VATICAN NEWS. **O Papa:** o abuso sexual de crianças ofende a vida em seu florescimento, é inaceitável. Disponível em:

<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-04/papa-francisco-abuso-sexual-inaceitavel-tutela-menores-vida.html>. Acesso em: 28 jun. 2024.

## **A IGREJA É MULHER: DESMASCULINIZAR A TEOLOGIA E LUTAR PELO “LUGAR DE FALA” DA MULHER**

*Elaine de Azevedo Maria<sup>480</sup>*

**Resumo:** A Igreja é mulher: desmasculinizar a Igreja e lutar pelo “lugar de fala” da mulher. Esta comunicação aborda o abuso moral e a exclusão da mulher no ambiente eclesial, destacando a necessidade urgente de desmascarar e desafiar as estruturas patriarcais dentro da Igreja e espaços teológicos. Inspirada pela frase “A Igreja é mulher”, proclamada pelo Papa Francisco, verificamos que o necessário processo de desmasculinizar a Igreja deve vir da teologia. Esse reconhecimento e mudança são cruciais para enfrentar o abuso moral praticado contra o gênero feminino nos âmbitos eclesiais e garantir um lugar de fala digno para as mulheres, refletindo a verdadeira essência inclusiva e maternal da Igreja. As mulheres enfrentam uma significativa ausência de lugar de fala dentro da Igreja e no campo da teologia. Elas raramente têm acesso ao microfone da homilia, sendo privadas de uma voz pública durante os serviços religiosos. Nas faculdades de teologia, as mulheres também são marginalizadas, sem acesso igualitário ao púlpito da sala de aula. Essa exclusão perpetua a desigualdade de gênero e silencia as contribuições femininas, restringindo sua participação em discussões teológicas e decisões eclesiais, o que é vital para uma Igreja verdadeiramente inclusiva e representativa. A pesquisa explora como a doutrina e a cultura da Igreja muitas vezes refletem e reforçam estereótipos de gênero que silenciam e oprimem as mulheres, caracterizando um abuso moral, evidenciado pela ausência do lugar de fala das mulheres, que limita sua participação e influência tanto dentro das estruturas eclesiais como nos ambientes universitários teológicos. É necessário que – se não por consciência da importância do processo de inclusão, que seja por fidelidade ao papa – sejam desafiadas as estruturas patriarcais para se promover uma Igreja mais inclusiva e equitativa. O estudo conclui que a luta pelo lugar de fala da mulher no ambiente eclesial não é apenas uma questão de justiça, mas também uma necessidade vital para a transformação e revitalização da Igreja.

**Palavras-chave:** abuso moral; patriarcado eclesial; teologia feminista, silenciamento violento.

### **1 Introdução**

A história da Igreja, por milênios, foi narrada sob uma perspectiva predominantemente masculina, tendo os homens o lugar da escrita da história. Essa visão unilateral, ao silenciar as vozes femininas e relegá-las a papéis secundários, perpetua uma cultura de dominação que impede o pleno desenvolvimento da comunidade cristã. Nas igrejas, as mulheres, frequentemente, são convidadas a ocupar lugares periféricos, com suas experiências e conhecimentos subvalorizados. Paralelamente, nas faculdades de teologia as oportunidades de ascensão profissional para as mulheres são limitadas, com a predominância de homens nos cargos de docência e gestão.

---

<sup>480</sup>Elaine de Azevedo Maria, mestra em Ciências Sociais pela PUC-Rio, advogada pela UFRJ, e graduanda em Teologia pela PUC-Rio e.azevedo.m@gmail.com

A proposta deste artigo é abordar este silenciamento sistemático e a negação do direito à liderança como uma forma de violência que impede a construção de uma teologia mais justa e equitativa. Ao analisar essa realidade, busca-se contribuir para a desmasculinização da igreja, abrindo caminho para uma teologia que valorize a diversidade e promova a igualdade de gênero.

## **2 A não voz da mulher na Igreja e na faculdade de teologia**

O silenciamento feminino é considerado uma forma de violência porque nega às mulheres a oportunidade de expressar suas vozes, opiniões e experiências, o que resulta em uma marginalização sistemática. Essa prática é enraizada em estruturas patriarcais que perpetuam a ideia de que as mulheres são inferiores e devem permanecer em papéis subalternos, tanto na sociedade quanto dentro da Igreja (Ottaviani; Santinon; Mariotti, 2022 p. 3 e 13). O silenciamento não apenas deslegitima as contribuições das mulheres, mas também perpetua um ciclo de opressão que afeta sua autoestima e participação em esferas públicas e privadas.

O Papa Francisco tem promovido uma reflexão profunda sobre a necessidade de “desmasculinizar” a Igreja, um conceito que vai além da simples inclusão feminina nos espaços de poder e decisão dentro da instituição. Ele ressalta a importância de romper com o modelo hegemônico masculino, que há séculos tem predominado na Igreja Católica. Esse modelo, segundo o papa, não só marginaliza as mulheres, como também aprisiona os homens em um padrão de masculinidade que muitas vezes impede a expressão de uma espiritualidade mais plena e integrada<sup>481</sup>. Para Francisco, a Igreja precisa de uma teologia que inclua a perspectiva feminina, confirmando a importância de Maria como um princípio mariano que deve ser mais valorizado que o petrino, simbolizando a Igreja como uma noiva, uma figura feminina que não deve ser masculinizada<sup>482</sup>.

Esse chamado à "desmasculinização" também sugere uma urgência em rever a formação dos futuros líderes da Igreja, promovendo uma teologia de gênero que questione e desconstrua as bases do patriarcado e da violência de gênero, e que busque construir novos modelos de masculinidade dentro da instituição. Francisco enfatiza que não se trata de abrir

---

<sup>481</sup> <https://ihu.unisinos.br/espiritualidade/78-noticias/634787-papa-francisco-a-igreja-e-mulher-devemos-desmasculiniza-la>

<sup>482</sup> <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/639197-desmasculinizar-a-igreja-o-pedido-do-papa>

mais cargos para mulheres de forma superficial, mas sim de iniciar um processo profundo e transformador, que toca as raízes das práticas e doutrinas da Igreja, permitindo uma conversão missionária que reflita um Deus de amor, perdão e justiça, que promove a igualdade e a inclusão.

As mulheres continuam a enfrentar exclusão marcante na Igreja e na teologia, sendo frequentemente privadas de uma plataforma para expressar suas vozes. O acesso ao microfone durante a liturgia da palavra é limitado, impedindo-as de exercer uma presença pública nos serviços religiosos. Da mesma forma, nas faculdades de teologia, as mulheres são relegadas a posições marginais, com poucas oportunidades de ocupar o cargo acadêmico. Essa exclusão não apenas reforça a desigualdade de gênero, mas também silencia as valiosas contribuições femininas, limitando sua participação em debates teológicos e decisões eclesiais, que são essenciais para uma Igreja verdadeiramente inclusiva e representativa.

A Igreja cristã deve adotar uma hermenêutica da vida de Jesus e promover relações pautadas na igualdade, equidade e justiça, refletindo a dignidade de homens e mulheres como iguais aos olhos de Deus.

Portanto, o que se espera diante desse contexto é uma tomada de decisão que seja justa e coerente com a forma que viveu Jesus, que em nenhum momento discriminou uma mulher, mas a defendeu diante da superioridade masculina de sua época, e que colocou o serviço e a compaixão no centro das relações humanas. Uma vez que, assumindo a sua responsabilidade, a Igreja possa afirmar que a mulher é a imagem e semelhança de Deus, que ela não é, apenas, igual aos homens, mais que ambos são iguais aos olhos de Deus, portadores da mesma dignidade (Ronsi, 2020, p.65).

O clericalismo que permeia as igrejas, em especial a Igreja Católica, ao perpetuar uma estrutura hierárquica e patriarcal, muitas vezes marginaliza as vozes e a participação das mulheres, limitando seu papel a funções secundárias e reforçando a ideia de que a liderança e a autoridade são prerrogativas masculinas. Essa dinâmica não apenas desvaloriza as contribuições das mulheres, mas também as submete a uma espiritualidade que ignora suas experiências e necessidades específicas. O clericalismo, ao tratar as mulheres como meras "mandatárias" ou subordinadas, anula sua personalidade e a graça batismal que receberam, impedindo-as de exercer plenamente sua vocação e de se engajar ativamente na missão da Igreja. Essa exclusão e deslegitimação das mulheres na vida eclesial não apenas perpetua desigualdades, mas também compromete a integridade e a vitalidade da comunidade cristã como um todo.

[...] Isto implica uma mudança do coração e da mentalidade em direção a uma verdadeira comunhão. Cristãos leigos e leigas precisam ver-se como realmente 'corresponsáveis do ser e do agir da Igreja'. Superar o clericalismo torna-se fundamental para comunidades de sujeitos livres e criativos, em comunhão que em nada se assemelha à subserviência, à tutela ou a comodidades na missão na sociedade e na Igreja. Nessa missão, a comunhão eclesial não pode se esquecer dos pobres, ao contrário, ela entra no movimento de privilegiá-los; ninguém pode se eximir deste mandato evangélico (Pádua, 2018, p.25).

A teóloga Ivone Gebara aborda a violência contra as mulheres, especialmente no contexto da Igreja, destacando como as mulheres historicamente foram tratadas como objetos de uso e acusação, sem uma narrativa própria ou a capacidade de expressar suas feridas. Este silenciamento violento é fruto, segundo a autora, entre outros fatores, da forma que as mulheres foram frequentemente subalternas na história do mal, sendo vistas como tentadoras ou coadjuvantes na narrativa do pecado, enquanto os homens, como Adão, eram considerados os protagonistas (Gebara, 2015, p. 45-46).

Gebara critica a forma como a teologia tradicional tem perpetuado essa dinâmica, em que a história da salvação das mulheres é mediada pela benevolência masculina. A autora argumenta que as crenças religiosas muitas vezes legitimam a aceitação da dominação masculina, transformando a submissão em um privilégio por servir a um Homem-Deus (Gebara, 2015, p. 45). As leituras feministas do texto bíblico contribuem com uma nova forma de estudo da teologia com inovadoras perspectivas de exegese e hermenêutica bíblica, em busca de 'libertar' a Escritura Sagrada das suas amarras patriarcais e a proclamação de uma boa-nova mais justa e igualitária (Barros, 2020, p. 36).

Inspirada pela frase "A Igreja é mulher", proclamada por Francisco, verificamos, como o pontífice ressaltou, que o necessário processo de desmasculinizar a Igreja deve vir da teologia. Interessante contextualizar esta frase: o papa chegou para uma reunião com o comitê teológico internacional e começou a contar a quantidade de mulheres e ficou espantado por ter apenas 5. Ele se recusou a ler o discurso preparado para o momento e disse a frase: "A Igreja é mulher", salientando que o processo de desmasculinizar a igreja deve partir da teologia.<sup>483</sup>

O Papa Francisco está em sintonia com o argumento da Ivone Gebara que enfatiza que o feminismo tem aberto fendas nas interpretações teológicas tradicionais, permitindo

---

<sup>483</sup> <https://ihu.unisinos.br/espiritualidade/78-noticias/634787-papa-francisco-a-igreja-e-mulher-devemos-desmasculiniza-la>.

que as mulheres reavaliem suas experiências e reivindiquem sua voz e autonomia, desafiando a narrativa patriarcal que tem dominado a teologia e a prática religiosa (Gebara, 2015, p. 47). A teologia feminista é de suma importância para a teologia em geral, pois provoca uma reavaliação crítica das tradições e interpretações teológicas que historicamente marginalizaram as vozes femininas e perpetuaram desigualdades de gênero.

A teologia universitária deve ser construtora e auxiliar de uma vida em Igreja que seja promotora de uma sociedade que respeita a dignidade de todas as pessoas, independente do seu gênero, sem restringir a violência contra mulheres, mas também às pessoas homossexuais.

O Cristianismo e diversidade sexual há séculos caminham em conflito e a Bíblia vem sendo utilizada como um veículo excludente, e gerador de violência. Mas mudanças ocorreram na sua interpretação através da hermenêutica bíblica e das ciências. Transformações que começaram a influenciar na sociedade, e obrigar, pouco a pouco, as igrejas cristãs a repensarem e reavaliarem seus conceitos em relação à diversidade sexual (Furtado; Caldeira, 2010, p.1).

Ao desafiar as narrativas patriarcais e os conceitos absolutos de verdade, a teologia feminista abre espaço para uma compreensão mais inclusiva e pluralista da experiência humana, promovendo a justiça social e a equidade. Essa abordagem não apenas enriquece o discurso teológico, mas também convida a uma reflexão mais profunda sobre a natureza de Deus, a salvação e a ética, permitindo que as experiências e as lutas das mulheres sejam reconhecidas e integradas na prática e na teologia, contribuindo assim para uma espiritualidade mais autêntica e transformadora. E essa espiritualidade é capaz de alimentar a transformação das violentas estruturas existentes na Igreja e na universidade.

O diálogo entre o texto bíblico e a realidade contemporânea deve ser permitido como um campo de estudos das mulheres, que podem contribuir para o resgate da visão bíblica da liberdade e da igualdade. Esta teologia feminista pode contribuir não apenas para uma Igreja mais justa, como também para uma sociedade mais democrática.

Como comunidade de discurso moral, a Igreja tem sido moldada pela trajetória interpelativa referente aos códigos domésticos. É impossível negar o imenso poder formativo destes textos no silenciamento e marginalização das mulheres. Além do âmbito da Igreja, são utilizados no fortalecimento de tendências antidemocráticas, pois buscam reproduzir antigas estruturas patriarcais de desigualdade na esfera pública (Colares, 2023, p. 246)<sup>484</sup>.

---

<sup>484</sup> A autora analisa como os textos bíblicos, em especial as cartas Paulinas, são utilizadas como base do discurso patriarcal de submissão feminina. No seu livro há um interessante estudo da perícopa citada em Efésios 5,21-33.

A teologia deve também utilizar-se da corporeidade intrínseca do feminino para significar a experiência da relação de Deus com todos os seres humanos. Ao entender esta relação pelo enfoque do ser mulher não apenas socialmente falando, mas através do seu corpo e características mais individuais, a relação com o transcendente passa a ser mais real e entendível, como explica a teóloga Maria Clara Bingemer no excerto a seguir:

Há uma dimensão da mística cristã na qual a mulher emerge como sujeito privilegiado: é a identificação de sua corporeidade com o sacramento da eucaristia. Trata-se da significação estrita do sacramento como transubstanciação e presença real do corpo e sangue do Senhor que, sob as espécies do pão e do vinho, são dadas ao povo como alimento e bebida. Alimentar outros com seu próprio corpo é a via suprema que Deus mesmo escolheu para estar, definitiva e sensivelmente, presente no meio desse povo. O pão que partimos, comemos, que professamos ser o corpo de Jesus Cristo, refere-nos ao grande mistério de sua encarnação, morte e ressurreição. É sua pessoa dada em alimento; é sua própria vida feita corporalmente uma fonte de vida para os cristãos. Mas é a mulher que possui, em sua corporeidade, a possibilidade física de realizar a divina ação eucarística. Em todo o processo de gestação, parturição, proteção e nutrição da nova vida, temos o sacramento da eucaristia, o ato divino por excelência, acontecendo novamente (Bingemer, 2015, p.30).

A interpretação bíblica realizada por mulheres busca desafiar a interpretação patriarcal que impera há dois milênios. Odja Barros menciona que “o patriarcado tem Deus (e a Bíblia) ao seu lado” (Barros, 2020, p. 44). A hermenêutica da Bíblia produzida pela ótica feminista gera repercussões políticas, sociais e culturais em toda a sociedade e é fundamental para uma Igreja realista sobre a conjuntura entre os gêneros do século XXI. A Bíblia deve ser tratada – e respeitada – como palavra viva e é mais que uma aliada substancial e sim um alicerce imprescindível para uma sociedade que combate a violência contra as mulheres.

A teologia feminista é crucial tanto para a igreja quanto para a sociedade, pois busca desestabilizar estruturas patriarcais que historicamente marginalizaram as vozes das mulheres. Ao implementar uma mudança de paradigma que enfatiza a experiência e a voz das mulheres, a teologia feminista não apenas confronta a exclusão que as mulheres enfrentam nos discursos teológicos, mas também reivindica um espaço significativo na formação do conhecimento religioso e social. Isso é evidente, segundo Elisabeth Schüssler-Fiorenza (2002), no movimento feminista de libertação, que introduz uma crítica poderosa às construções androcentradas da teologia, propondo uma reflexão mais inclusiva, que reconhece as múltiplas opressões enfrentadas por mulheres de diferentes raças e classes sociais. Essa abordagem permite que as mulheres se vejam como agentes de mudança e como participantes ativas na construção de uma espiritualidade que reflete a diversidade e a riqueza da experiência feminina, contribuindo assim para a transformação social e para a promoção da igualdade. A teologia feminista não é apenas uma reflexão teológica, mas um movimento

emancipatório que busca uma maior justiça e inclusão em todos os aspectos da vida religiosa e social (Schüssler-Fiorenza, 2002, p. 76-77).

A prática comunitária da leitura popular e feminista da Bíblia, segundo Barros, é um importante referencial teórico que nasce nas comunidades eclesiais e que desmascara o rosto patriarcal imposto à Bíblia. A leitura feminista da Bíblia, realizada de forma popular e não universitária, revela uma diversidade de classe, gênero, identidades sexuais e raciais existentes no seu texto (Barros, 2020, p.290)

O estudo da Bíblia, seja ele na universidade seja nas Igrejas, deve revelar os esquemas patriarcais para dominar e violentar as mulheres. Com uma hermenêutica que busque a equidade, é possível, com comprometimento com a verdade e os valores cristãos, uma Igreja – em parceria com a teologia – que promova o respeito, a vida e a dignidade das mulheres.

### **3 Conclusão**

O silenciamento das mulheres na estrutura eclesial e nas faculdades de teologia é uma forma de violência que perpetua a desigualdade de gênero e marginaliza suas vozes. Para superar essa realidade, é necessário um esforço coletivo que envolva educação, inclusão e a promoção de uma teologia que valorize a participação feminina. É necessário que a academia e a Igreja andem em conjunto e de forma harmônica para combater esta realidade, mas, para isso acontecer, é imprescindível primeiro a constatação desta realidade, “querer mostrar o silenciamento como dispositivo de subjugação das mulheres na estrutura eclesial nos pareceu o passo primeiro e fundamental para uma real transformação de situações julgadas insuportáveis” (Ottaviani; Santinon; Mariotti, 2022 p. 188).

Com efeito, a superação desta violência contra as mulheres exige uma condição fundamental que é o reconhecimento explícito e consciente de sua existência e das múltiplas formas que esta violência pode assumir. Sem registrar a gravidade e a onipresença do problema, é impossível delinear estratégias de enfrentamento e intervenção. Ignorar ou minimizar a conjuntura atual não apenas perpetua a sua ocorrência, mas também deslegitima as experiências das vítimas.

A educação é um pilar fundamental para a superação do silenciamento. Ao promover a conscientização sobre igualdade de gênero, é possível desafiar as normas patriarcais que sustentam essa opressão. Essa mudança de mentalidade é crucial para que as mulheres possam reivindicar seus direitos e espaços de fala. Além disso, a inclusão das mulheres em



processos de decisão é essencial para garantir que as mulheres tenham voz ativa nas decisões e que suas contribuições sejam valorizadas. Sobre a importância de mulheres nos cargos de decisões, cabe o seguinte esclarecimento:

[...] Tal ausência reforça o clericalismo e a tendência a relegar às mulheres postos de serviço, mas não de decisão. O discipulado de iguais enfrenta dificuldades para se efetivar na práxis cristã, porque os futuros sacerdotes, os primeiros responsáveis pelas comunidades eclesiais, são formados segundo a ideia de que as coisas sempre foram assim e devem continuar assim. O clericalismo não só inibe uma presença mais efetiva do laicato na vida pastoral da Igreja, como se constitui num entrave ao discipulado de iguais, muito embora sejam as mulheres a maioria na Igreja (Ottaviani; Santinon; Mariotti, 2022 p. 185).

A teologia feminista desempenha um papel crucial na luta contra a violência de gênero ao desafiar as narrativas patriarcais que historicamente marginalizaram as mulheres dentro da Igreja e da sociedade. Ao reinterpretar textos sagrados e resgatar a presença e as contribuições das mulheres na tradição cristã, a teologia feminista promove uma visão mais inclusiva e equitativa da fé. Essa abordagem não apenas denuncia as estruturas de opressão, mas também oferece uma nova perspectiva que valoriza a experiência feminina, contribuindo para a construção de comunidades mais justas e solidárias. Karen Colares termina assim o seu livro:

O apelo de uma hermenêutica e ética feminista é que se derrubem barreiras reerguidas pelo patriarcado, fazendo brilhar a proclamação evangélica de que “Não há judeu nem grego, não há escravizado nem livre, não há homem, nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Colares, 2023, p. 278).

A Igreja deve se constituir como um espaço seguro onde as mulheres possam existir e participar plenamente, especialmente em sociedades marcadas pela misoginia e elevados índices de feminicídios e outras formas de violência contra as mulheres. A garantia de uma participação eclesial segura, na qual o silenciamento representa apenas uma das várias formas possíveis de violência, deve ser um compromisso inalienável de toda a comunidade. E, com esta garantia<sup>485</sup>, será possível o alargamento da luta para que a mulher “com a força do microfone no punho” possa lutar para a promoção da dignidade de todos os seres habitantes da Casa Comum<sup>486</sup>.

Em suma, a superação do silenciamento feminino requer uma abordagem multifacetada que inclua educação, inclusão, teologia feminista e a criação de espaços seguros.

---

<sup>485</sup> Não acredito que essa garantia é um pressuposto, até porque é uma realidade ainda muito distante, mas, ao lutar pela dignidade, liberdade e justiça de todos os seres humanos e não humanos, as mulheres podem construir a sua própria dignidade.

<sup>486</sup> Lindo conceito proposto pelo papa Francisco na *Laudato Si'* em 2015.

Somente assim será possível construir uma teologia e uma sociedade mais justas e equitativas, onde as vozes femininas sejam ouvidas e respeitadas. Conclui-se que, seja por um reconhecimento consciente da importância da inclusão, seja por uma adesão fiel às orientações do papa, torna-se imperativo desafiar as estruturas patriarcais exclusivas para promover uma Igreja mais feminina.

### Referências<sup>487</sup>

BARROS, Odja. *Flores que rompem raízes: leitura popular e feminista da bíblia*. São Paulo: Recriar, 2020.

BINGEMER, Maria Clara. Teologia e Espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. **Cadernos Teologia Pública**, v. 1, n. 1, 2015. Disponível em: [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:Y7N1AEqHO0J:scholar.google.com/&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:Y7N1AEqHO0J:scholar.google.com/&hl=pt-BR&as_sdt=0,5) Acesso em: 9 ago. 2024.

COLARES, Karen. **Submissão Feminina: uma leitura bíblico-feminista**. São Paulo: Recriar, 2023.

FURTADO, Maria Cristina S.; CALDEIRA, Angela C. G. P. Cristianismo e diversidade sexual: conflitos e mudanças. **Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. 2010. Disponível em: [www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br](http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br) Acesso em: 18 ago. 2024.

GEBARA, Ivone. O feminismo desafiando as teologias cristãs. **Coisas do Gênero**, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 40-52, jul. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero>. Acesso em: 9 ago 2024.

OTTAVIANI, Edelcio S.; SANTINON, Ivenise; MARIOTTI, Lucy T. O silenciamento das mulheres como entrave ao discipulado de iguais. **Revista de Cultura Teológica**, v. 103, p. 164-191, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/59852/41635> Acesso em: 17 ago. 2024.

RONSI, Francilaide. Q. (2020). A mulher na Igreja e na sociedade: a procura pelo direito de “ser”. **Encontros Teológicos**, v. 35, n.1, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.46525/ret.v35i1.1596> Acesso em: 12 set 2024.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Deus (G\* d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. **Revista de Estudos da Religião**, v. 1, p. 56-77, 2002. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv1\\_2002/p\\_woodhe.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf) Acesso em: 19 ago. 2024.

---

<sup>487</sup>Todas as referências utilizadas neste texto são de autoras femininas, com exceção de um artigo, que possui três autores (2 mulheres e 1 homem).

Sites consultados:

<https://www.ihu.unisinos.br/640492-desclericalizar-e-desmasculinizar-a-igreja-exigencias-para-uma-ecclesiologia-a-multiplas-vozes-conferencia-de-andrea-grillo>

<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-02/papa-francisco-prefacio-livro-desmasculinizar-a-igreja.html>

<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-11/papa-audiencia-comissao-teologica-internacional-30-11-2023.html>

## A DIGNIDADE DA MULHER E DA CRIANÇA NO AMBIENTE ECLESIAL: A IMAGEM DE MC 5,21-43

*Gabriel Henrique dos Santos Camargo<sup>488</sup>*

**Resumo:** O tema da dignidade da mulher e da criança dentro do ambiente das igrejas tem despertado atenção, com dupla ação: promover a defesa do próximo e potencializar suas ações nas pastorais e movimentos eclesiais. A pesquisa tem por objetivo apresentar o respeito e a proteção à dignidade da mulher e da criança, nos ambientes pastorais segundo a proposta de Jesus no relato de Mc 5, 21-43, delimitando a pesquisa a partir dos horizontes da Igreja católica, frente à questão. Essa pesquisa foi desenvolvida por meio das leituras e interpretações de textos relacionados ao tema. A princípio investigou a perícopes do evangelho de Mc 5, 21-43 e posteriormente uma atualização no contexto atual. É de suma importância a ação da igreja na promoção das mulheres e crianças diante de ações que prejudicam e agridem a sua dignidade, em especial frente aos abusos sofridos. Importante destacar, que o ponto de partida da pesquisa não é considerar a igreja como ambiente favorável aos possíveis abusos, mas como o “lugar de escuta”, onde a partir das formações, encontros, retiros e movimentos, promovidos, ocorrem partilhas sobre suas histórias de vida. A escuta é o primeiro passo para o acolhimento e discussão do tema, porém a escuta não pode ser trabalhada de qualquer maneira. A partir disso, a reflexão é: como acolher a partilha de uma mulher ou de uma criança, frente aos relatos de abusos sexuais ou morais, respeitando as leis civis? Como promover a valorização da mulher e da criança à imagem do relato evangélico supracitado? Como compreender e não ser indiferente? Desse modo, a melhor maneira de promover o respeito e a proteção é por meio da conscientização e educação, apresentando a importância da mulher e da criança para a igreja e sociedade.

**Palavras-chave:** Evangelho de Marcos; mulheres; crianças; dignidade; pessoa.

### 1 Introdução

O tema da dignidade da mulher e da criança desperta importantes discussões sobre a temática, diante de leis que buscam garantir os seus direitos, como reflexões com a intenção de potencializar e valorizar suas respectivas imagens na sociedade. A dignidade da pessoa não pode ser prejudicada, sendo assim, é dever mútuo a defesa da dignidade da pessoa, seja no âmbito civil como no âmbito eclesial, onde as esferas devem se unir como dois vetores na mesma direção, unindo as forças para combater o que atenta contra essas imagens. Quando se compreende verdadeiramente o próximo com o seu valor, não se olha mais apenas para números, mas para pessoas, ultrapassando limites para assumir compromissos e responsabilidades sobre o próximo, afinal o outro não é o nosso inimigo, mas o nosso irmão.

---

<sup>488</sup> Mestrando em Teologia pela PUC-PR. Bacharel em Teologia pela PUC-PR. Licenciatura em Filosofia pela PUC-PR. Contato: gabriel\_henrique1268@hotmail.com

Independente de leis civis ou eclesiástica, todos devem estar comprometidos na valorização dessas duas categorias: mulher e criança.

Em âmbito mais específico, o tema da dignidade da mulher e da criança, dentro do ambiente das igrejas, também tem despertado atenção, com dupla ação: promover a defesa do próximo e potencializar suas ações nas pastorais e nos movimentos eclesiais. Para isso, é necessário a conscientização e a educação da comunidade eclesial, começando desde os primeiros anos do tempo catequético, com a missão de quebrar preconceitos e paradigmas já no momento da infância para adolescência. A boa pedagogia é um instrumento essencial na resposta sobre essas questões.

## **2 Objetivo**

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar o respeito e a proteção da dignidade da mulher e da criança, dentro do contexto dos ambientes eclesiais, na vivência frequente das inúmeras atividades religiosas , apresentando o modelo de agir de Jesus segundo a perícopes de Mc 5, 21-43, onde Jesus se encontra com duas mulheres, restaurando a dignidade e conseqüentemente as suas vidas.

Desse modo, para a melhor discussão e aprofundamento do tema, a pesquisa está delimitada a partir dos horizontes da igreja católica, de modo especial, dentro da organização e desenvolvimento das pastorais, movimentos e retiros.

## **3 Justificativa e problematização**

Diante da grande circulação de pessoas e participações nas atividades eclesiais, é de suma importância a ação da Igreja na promoção das mulheres e das crianças, contra ações que prejudicam e agridem as suas dignidades, em especial frente aos inúmeros abusos sofridos. Importante destacar, que o ponto de partida da pesquisa não é considerar a Igreja como ambiente favorável aos possíveis abusos, mas como o “lugar de escuta”, onde a partir das formações, encontros, retiros e movimentos, ocorrem partilhas sobre suas histórias de vida e uma abertura para ajudar.

Os ambientes eclesiais, podem ser grandes instrumentos nos acolhimentos de pessoas que vivem em estado de violências, por alguns motivos, entre esses, a confiança em sua estrutura e nos seus ministros, como também na própria liberdade de frequentar as atividades religiosas, quando por vezes, algumas vítimas não têm liberdade de visitar os

próprios parentes. A Igreja é o lugar de acolhimento e de partilha, podendo tornar um lugar de refúgio e um porto seguro, porém para que isso aconteça é necessário responsabilidade, é necessário saber agir para ajudar o próximo, seguindo a imagem de Jesus frente as pessoas que o procuravam para receberem alguma graça.

Nesse sentido, os ambientes eclesiais, sem dúvida, é um dos lugares de escuta e acolhimento, para as inúmeras questões do cotidiano dos seus fiéis. A escuta é o primeiro passo para o acolhimento e posteriormente oferecer ajuda e solução para as adversidades. No entanto, a escuta não pode ser feita de qualquer maneira, evitando tratar problemas com indiferença ou despreparado, é necessário preparação para ajudar o próximo. Sendo assim, como realizar a escuta de maneira apropriada e responsável, seguindo todos os protocolos civis?

#### **4 Acolhimento pastoral: escuta como edificação da dignidade**

A Igreja, por meio do *Motu Proprio* “Vos Estis Lux Mundi” do Papa Francisco, apresenta um grande passo da eclesial. Primeiramente destaca a existência dos problemas dos abusos envolvendo os clérigos, ao mesmo tempo que apresenta o seu posicionamento, exigindo dos próprios ministros e demais responsáveis medidas concretas para resolver os problemas e delitos, a fim de evitar atitudes de indiferenças ou até um possível “acobertamento dos casos”. Assim, com palavras objetivas a Igreja caminha para agir no combate contra todos as irregularidades e delitos, buscando a defesa da vida. A Igreja deve proporcionar um lugar de acolhimento, proteção e escuta.

Nesse sentido, os danos causados pelos delitos de abusos são imensuráveis, prejudicando gravemente a Igreja em sua missão de evangelização, uma vez que os pilares do anúncio e testemunho são fortemente abalados. Importante ressaltar, que como representantes e anunciadores de Jesus, todos os crimes cometidos dentro ou fora dos ambientes eclesiais ofendem a Jesus Cristo, levantando a seguinte questão: como anunciar o Evangelho ignorando os presentes dramas dentro de uma comunidade? Diante disso, o Papa Francisco afirma que:

os crimes de abuso sexual ofendem Nosso Senhor, causam danos físicos, psicológicos e espirituais às vítimas e lesam a comunidade dos fiéis. Para que tais fenômenos, em todas as suas formas, não aconteçam mais, é necessária uma conversão contínua e profunda dos corações, atestada por ações concretas e eficazes que envolvam a todos na Igreja, de modo que a santidade pessoal e o empenho moral possam concorrer para fomentar a plena credibilidade do anúncio evangélico e a eficácia da missão da Igreja (Francisco, 2019, introdução).

Na busca de ambientes seguros, a teologia não é alheia a essas situações, pode oferecer grande contribuição no enfrentamento e no combate dos assédios. O desafio para a teologia é criar dentro das igrejas ambientes seguros de escuta, acolhimento das pessoas vítimas de violência. Além dos horizontes eclesiais, é necessário pontuar que o assédio moral e sexual é crime. Assim, por assédio sexual entende-se: “constranger alguém com o intuito de obter vantagem ou favorecimento sexual, prevalecendo-se o agente da sua condição de superior hierárquico ou ascendência inerentes ao exercício de emprego, cargo ou função” (Art. 216-A, Código Penal). Por assédio moral, compreende-se: “toda conduta abusiva, a exemplo de gestos, palavras e atitudes que se repitam de forma sistemática, atingindo a dignidade ou integridade psíquica ou física de um trabalhador” (CNJ, 2016).

Dessa maneira, na busca de um ambiente seguro, três caminhos podem ser fortalecidos dentro das igrejas. O primeiro ponto está na formação da consciência dos seus membros e fiéis, para compreender a dignidade da criança e da mulher, com a intenção de ensinar e advertir. Trabalhar a consciência é um caminho fundamental para quebrar tabus impostos e criar pontes. O segundo ponto a destacar está no fortalecimento da pastoral da escuta dentro das paróquias, para que sejam um canal de primeiro contato, mas não ponto final, evitando que tudo aquilo que foi compartilhado termine como uma simples conversa. Por fim, o último ponto compreende a maior integração das igrejas com as diferentes esferas do poder público, uma maior integração com as secretarias municipais, unindo forças no agir, de modo especial com as secretarias da mulher, criança e adolescente. O caminho para a criação de ambientes seguros deve ser responsável e pensado.

#### **4.1 A escuta responsável**

As igrejas estão dentro de uma ordem social estabelecida, recordando as palavras de Jesus: “Dai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus” (Mt 22,21). Nessas palavras do Evangelho, Jesus ordena aos seus discípulos que as obrigações com o governo também devem ser cumpridas, isto é, as igrejas também têm as suas obrigações civis com o Estado. Sendo assim, uma escuta irresponsável ou desqualificada pode trazer prejuízos para as igrejas, um motivo para refletir sobre a presente questão. A partir disso, é necessário compreender alguns tipos de violência, segundo a lei:

Art. 4º Para os efeitos desta Lei, sem prejuízo da tipificação das condutas criminosas, são formas de violência: I - violência física, entendida como a ação infligida à criança ou ao adolescente que ofenda sua integridade ou saúde corporal ou que lhe cause sofrimento físico; [...] III - violência

sexual, entendida como qualquer conduta que constranja a criança ou o adolescente a praticar ou presenciar conjunção carnal ou qualquer outro ato libidinoso, inclusive exposição do corpo em foto ou vídeo por meio eletrônico ou não, que compreenda: a) abuso sexual, entendido como toda ação que se utiliza da criança ou do adolescente para fins sexuais, seja conjunção carnal ou outro ato libidinoso, realizado de modo presencial ou por meio eletrônico, para estimulação sexual do agente ou de terceiros (Lei da Escuta 13.431/04 de abril de 2017).

No parágrafo acima, encontram-se os primeiros passos para o agir pastoral frente as violências citadas, é necessário compreender para identificar e agir da melhor maneira. A partir disso, uma vez identificada a violência, todos têm o dever de denunciar. De modo especial, nos casos de crianças e adolescentes, a lei apresenta um mecanismo chamado escuta especializada, que compreende: “o procedimento de entrevista sobre situação de violência com criança ou adolescente perante órgão da rede de proteção, limitado o relato estritamente ao necessário para o cumprimento de sua finalidade” (Lei da Escuta 13.431/04 de abril de 2017).

Ainda nesse sentido, estendendo a lei para as mulheres, também sustenta garantias frente às denúncias com a intenção de salvaguardar a vida. Uma vez comunicado às autoridades, a vítima será resguardada de qualquer contato com o suposto autor ou acusado, como também com as demais pessoas que represente ameaça, coação ou constrangimento (Lei da Escuta 13.431/04 de abril de 2017). Mais importante do que criar leis, a sociedade primeiramente precisa conhecer as leis existentes.

Dessa maneira, a participação dos fiéis em retiros, movimentos etc., possibilitam uma reflexão de vida para os participantes e um momento de “cura” para os sofrimentos, bem como a partilha das suas histórias de vida, do seu contexto diário, do convívio familiar. De modo especial, nesses momentos que surgem as partilhas sobre os casos de violências, uma vez que os fiéis encontram um lugar seguro e oportuno para procurar ajuda. É a partir dessa acolhida e escuta que as igrejas devem assumir a missão fundamental de ajudar o próximo, uma vez que o seu silêncio, bem como dos seus membros e demais responsáveis, pode ter também prejuízos civis, visto que a lei é objetiva, destacando que a partir do momento que alguém tem consciência de uma situação de violência deve comunicar imediatamente a autoridade responsável.

Os casos de suspeita ou confirmação de castigo físico, de tratamento cruel ou degradante e de maus-tratos contra criança ou adolescente serão **obrigatoriamente comunicados ao Conselho Tutelar da respectiva**



**localidade**, sem prejuízo de outras providências legais (Lei da Escuta 13.431/04 de abril de 2017, grifo do autor).

Em razão disso, o caminho para proporcionar um ambiente eclesial seguro está apresentado nas leis. Contudo, o caminho a seguir é aplicar essas leis nos diferentes casos. Dentro do contexto de escuta, uma vez que uma mulher ou criança partilhou suas histórias de vida, acompanhado de um pedido de socorro, o questionamento é: o que fazer com essa partilha? Imediatamente, preservar a imagem da vítima e seguir as leis supracitadas, evitando um indiferentismo, evitando que jamais a escuta tenha como passo seguinte um “virar de páginas”, no sentido de continuar a vida como se fosse algo “natural”. Nesse momento, o risco dos lugares de acolhimento é tratar a vítima com indiferença ou “desvitimizar”, colocando com a carga de culpa na situação. Desse modo, o melhor meio para ajudar os mais vulneráveis é caminho da lei, agindo com prudência e inteligência.

### **5 O agir de Jesus em Mc 5,21-43**

No contexto da períclope supracitada, chamam atenção os seus personagens, Jesus, ocupando o lugar de protagonismo, diante de duas mulheres curadas no encontro com o Mestre, apresentando o discipulado ideal a seguir. As duas mulheres da períclope, diante do encontro com Jesus, têm as suas vidas restauradas. Primeiramente, a mulher hemorroíssa, que sofria durante dozes com um fluxo de sangue, e a filha de Jairo que se encontrava em situação de “quase morte”. Diante do drama das duas mulheres do evangelho, Jesus não fica indiferente à situação, não vira simplesmente a página. O seu agir restaura as vidas e restitui/potencializa a dignidade. Não se encontra em nenhum momento da missão de Jesus um indiferentismo ou “desvitimização” com o próximo, seu agir é sempre compassivo e eficaz.

Dois pontos importantes a serem ressaltados na períclope, no encontro de Jesus que curou duas mulheres, a ação do Mestre aponta não somente para o aspecto físico, mas a cura está relacionada ao aspecto espiritual, mais do que curar, aponta para o sentido da salvação, a salvação pela fé (Mc 5, 34).

Em vista disso, em uma sociedade que a mulher sofre com discriminações e ausências de direitos, como no caso da sociedade judaica, onde também a criança tinha os seus direitos limitados, a ação de Jesus segue na contramão, de modo que, onde há exclusão, Jesus apresenta a inclusão. O encontro com Jesus ultrapassa as barreiras das discriminações, supera

a cultural do diálogo entre o homem e a mulher, por fim concede a cura para elas (Pagola, 2010, p. 257).

Dessa maneira, o agir de Jesus deve ser o espelho para a Igreja, no enfrentamento dos diferentes casos de abusos sofridos dentro da sociedade e dos ambientes eclesiais. A fé das personagens do evangelho: a mulher enferma e a filha de Jairo, demonstra a fé que os fiéis depositam na Igreja, bem como a busca de um pedido de ajuda e socorro. Atualmente, atitudes como desses personagens continuam repetindo-se: quantas mulheres, quantas crianças não rompem barreiras, tabus e julgamentos da multidão para buscar salvar suas vidas? O agir pastoral da Igreja passa necessariamente pelos passos de Jesus, o qual a omissão nunca fez parte, ao contrário, um agir transformador e edificador da humanidade.

Em razão disso, os encontros com Jesus não são obras do acaso, pois Jesus apresenta as mulheres como participantes do Reino de Deus, sem distinções, concede a dignidade para elas, antes distanciadas por pressupostos sociais. Assim, como receberam a cura também se tornam responsáveis pelo anúncio do Evangelho.

## Referências

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2013.

BRASIL. **Lei 10.224/15 de maio de 2001**: Art 216-A. Diário Oficial, Brasília, 2001.

Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/LEIS\\_2001/L10224.htm#art216a](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LEIS_2001/L10224.htm#art216a). Acesso em: 10 jun 2024.

BRASIL. Lei da Escuta 13.431/04 de abril de 2017. **Diário Oficial, Brasília, 2017**.

Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113431.htm)

[2018/2017/lei/113431.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113431.htm). Acesso em: 1 jun 2024.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. CNJ **Serviço**: o que é assédio moral e o que fazer? 2019. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-servico-o-que-e-assedio-moral-e-o-que-fazer/>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FRANCISCO. ***Vos estis lux mundi***. Carta apostólica sob forma de motu próprio.

Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507\\_vos-estis-lux-mundi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html). Acesso em: 10 jun 2024.

PAGOLA, José A. **O Caminho Aberto Por Jesus**: Marcos. Petrópolis: Vozes, 2012.

**ACOLHIMENTO PASTORAL DE VÍTIMAS DE VIOLÊNCIA SEXUAL:  
INTERFACES ENTRE TEOLOGIA E PSICOLOGIA**

*Jades da Cunha e Silva Junior<sup>489</sup>*

**Resumo:** Há diversos desafios na luta de nossa sociedade contra a violência, no recorte desta pesquisa, empreendemos uma reflexão sobre como religião Cristã reage ante à existência da violência sexual no Brasil, através do atendimento ofertado pelas igrejas locais às vítimas no aconselhamento pastoral. Haja vista que 1/3 (um terço) das pessoas adultas afirmaram ter sofrido esta violência na infância, conforme informações da Datafolha. Também será necessário investigar sobre como a religião cristã lida com questões de violência a partir dos textos e concepções bíblicas sobre esta temática, conforme afirma Powlison (2017). Em seguida, se conceitua religião e sua influência na vida da sociedade a partir de Simmel (2010), uma vez que a religião afeta a compreensão da vítima sobre a própria experiência traumática. Refletindo sobre respostas religiosas às suas questões existenciais durante o aconselhamento como aponta e quais as possibilidades de interfaces entre a teologia e a base de conhecimento da psicologia para melhor compreensão do impacto do fenômeno na vítima.

**Palavras-chave:** Teologia; abuso sexual; Psicologia.

## **1 Introdução**

A partir de dados fornecidos pelo Ministério de Direitos Humanos, pode-se constatar o crescimento da violência sexual no Brasil. O relatório indica que o disque 100 (acesso telefônico para denúncias de violência sexual) registrou em 2023 mais de 17.5 mil violações sexuais nos quatro primeiros meses, um aumento de quase 68% em relação ao ano anterior. Este quadro alarmante também pode ser percebido pelos dados expostos no Atlas da Violência (2021), relatório produzido pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) apontando que nos últimos 5 anos, foram registrados mais de 200 mil casos de violência sexual infanto-juvenil.

A Pesquisa Nacional de Saúde (PNS), realizada em 2019, estimou que cerca de 18,3% (ou 29,1 milhões) das pessoas maiores de 18 anos no Brasil sofreram algum tipo de agressão psicológica, física ou sexual nos 12 meses anteriores à entrevista. Foi estimado que 17,4% da

---

<sup>489</sup> Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP-PE), Mestre em Teologia (FABAPAR-PR), Especialista em Ciências da Religião (FSTBNB-PE), Bacharel em Psicologia (FAFIRE-PE), Docente no Seminário Teológico Batista do Norte, Pastor na Igreja Batista Imperial (Recife-PE), Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Psicologia (FABAPAR). E-mail: [jadesjr@gmail.com](mailto:jadesjr@gmail.com).

população (27,6 milhões de pessoas) sofreram violência psicológica, 4,1% (6,6 milhões) sofreram violência física e 0,8% (1,2 milhão) sofreram violência sexual (IBGE, 2019, não paginado). O mesmo relatório demonstra que o impacto desta violência é tão profundo, que cerca de 12% (3,5 milhões) dessas vítimas deixaram de realizar atividades habituais em decorrência da violência sofrida.

Algumas destas pessoas que vivenciam o trauma desta violência sexual frequentam igrejas cristãs, no Brasil, e procuram apoio e atendimento pastoral para lidarem com questões decorrentes com a sua existência. Dada a capilaridade das igrejas no território nacional, cabe refletir sobre a possibilidade de que as comunidades religiosas locais, podem funcionar como uma rede de apoio e atendimento a estas pessoas e suas famílias. A religião cristã está presente em 32,3% do planeta, segundo dados da enciclopédia Cristã Mundial publicados na análise global de Lausanne (2021, não paginado). No Brasil, segundo dados IBGE a partir do Censo 2010<sup>490</sup>, os evangélicos são 22% da população cristã. A partir disso, como reflexão inicial, é necessário pensar sobre quais são as respostas desta religião cristã para pessoas que são vítimas de violência sexual. Uma das reações da igreja local pode ser o acolhimento através do aconselhamento pastoral à população, auxiliando com a oferta mensagens de esperança em diversas situações e contribuindo para reconstrução de significados da vítima a respeito de sua vida, em direção ao seu fortalecimento.

## **2 Religião, teologia cristã e violência**

A relação entre religião, teologia cristã e violência é um tema complexo e multifacetado que tem sido objeto de estudo, debate e reflexão ao longo da história. A religião desempenha um papel fundamental na vida de muitas pessoas, proporcionando significado, orientação moral e um senso de comunidade. No entanto, também é indiscutível que, ao longo dos séculos, a religião, incluindo a teologia cristã, foi, em algumas circunstâncias, utilizada para justificar e até mesmo incitar a violência.

A teologia cristã como um sistema de crenças e interpretações das escrituras sagradas, desempenha um papel crucial na maneira como os indivíduos e as comunidades cristãs compreendem sua fé e sua relação com o mundo, evidencia Simmel (2010). A interpretação dessas escrituras pode variar amplamente, e isso, por vezes, resulta em divergências significativas quanto à aplicação dos princípios religiosos na vida cotidiana. Há exemplos de

---

<sup>490</sup> Embora o IBGE tenha realizado um novo Censo em 2022, os dados com recorte sobre religiões não foram disponibilizados até o momento de submissão deste trabalho.

conflitos, perseguições e guerras que foram inflamados ou justificados por interpretações teológicas divergentes, rivalidades religiosas e a busca pelo poder político sob o manto da religião destaca Girard (2008). No entanto, é importante observar que a relação entre religião, teologia cristã e violência não se limita apenas a uma narrativa destrutiva, muitos movimentos cristãos também têm sido fundamentais na promoção da paz, justiça social e valores humanitários.

Assim, autores como Bernardi (2016) evidenciam de que forma a religião, neste recorte o cristianismo, pode atuar no enfretamento da violência, particularmente contra a violência sexual, contribuindo para transformação positiva da sociedade. Também se faz necessário compreender a necessidade de construir com a vítima, uma reflexão sobre o lugar de Deus em um mundo por Ele criado, mas, que possui a manifestação do mal, esta pode ser um questionamento da vítima. O aconselhamento pastoral, segundo Powlison (2017) pode contribuir nesta reflexão sobre a violência, sua existência, as crenças individuais e de que forma a violência sexual afetou a espiritualidade da vítima. O conselheiro pastoral pode ajudar a vítima a refletir sobre sua experiência traumática e como ela se articula com suas crenças espirituais.

Conselheiros pastorais e teólogos desempenham papéis complementares e interconectados dentro das comunidades religiosas, contribuindo para uma compreensão mais profunda da fé, apoio emocional e espiritual das pessoas. A proposta desta pesquisa é explorar como eles se conectam e colaboram para enriquecer o entendimento da fé e a orientação espiritual. A existência do indivíduo, aponta Simmel (2010) é atravessada por uma série de significados, e estes recebem influência também da religião, os dogmas afetam não somente a vida espiritual das pessoas, mas, também a sua própria percepção sobre a realidade.

O conselheiro pode utilizar textos bíblicos que demonstrem princípios que rechaçam a violência. É importante salientar que diferentes tradições cristãs interpretam os textos bíblicos de maneira diferente, e a abordagem sobre determinados questões da violência sexual podem variar.

No entanto, em geral, o uso de textos bíblicos que condenam a violência sexual pode desempenhar um papel importante na promoção de valores e práticas que contribuam para a segurança e o bem-estar das pessoas, especialmente as mais vulneráveis. Alguns dos textos bíblicos ilustram esses ideais mais sublimes de paz, e que o cuidado é a manifestação do

amor. Portanto, a violência sexual é o contrário da manifestação do amor, por se tratar de uma coação, sublinha Tamez (2019, p. 208).

### **3 Interfaces entre teologia e psicologia**

No decurso deste texto, pretendeu-se refletir, a partir da discussão que se segue, sobre as possíveis aproximações e os distanciamentos entre a teologia e a psicologia, considerando os disponíveis recursos para a prática do aconselhamento pastoral. A utilização dessas duas disciplinas permite que os conselheiros pastorais abordem as questões de uma maneira holística, atendendo tanto às necessidades espirituais quanto psicológicas de seus orientados. Em casos de violência sexual, essa abordagem se torna ainda mais relevante, uma vez que há desdobramentos psíquicos do trauma, e questões existenciais ligadas à conteúdos religiosos que podem emergir.

A ideia de que o aconselhamento pastoral, ramo da teológica prática, poderia se beneficiar da psicologia foi ressaltada por Friesen (2000), fazendo a mesma analogia em relação à medicina, apontando que a medicina não parte do princípio de que Deus existe, ainda assim, pode-se utilizar vários de seus benefícios. O conhecimento advindo da psicologia pode ser usado para compreender problemas apresentados, analisar o processo do desenvolvimento da vítima e planejar estratégias de auxílio à pessoa nos seus problemas. Segundo Friesen (2000), “a psicologia é a ciência que se dedica a estudar a conduta humana, suas razões e seus mecanismo subjetivos”. Assim, alguns apontamentos da psicologia (enquanto ciência) podem ser um instrumento de auxílio e apoio terapêutico realizado no ambiente de Aconselhamento Pastoral.

É necessário também desmistificar a ideia de que aconselhamento pastoral e atendimento psicológico (realizado por psicólogo) são a mesma coisa. Também se refuta aqui qualquer entendimento sobre a fusão destas duas áreas durante o atendimento. Portanto, pretende-se demonstrar quais aspectos da psicologia podem ser usados como instrumentos importantes para o suporte a vítimas de violência sexual, inclusive, fornecendo subsídios para melhor compreensão do quadro existencial da vítima.

Convém ressaltar que a interface entre psicologia e teologia para o aconselhamento pastoral, também é positiva, uma vez que a experiência religiosa ou espiritual é mediada pela psiquê, ocorre entre o biológico e cultural, que naturalmente envolve os construtos da religião, sendo assim, até mesmo as experiências espirituais são compreendidas e vivenciadas

na psique, já que esta realiza mediação das experiências diversas da vida humana. Assim, a psicologia pode atuar como uma ferramenta para compreender as representações mentais ou psíquicas da espiritualidade do aconselhando (Alleti, 2008).

Para este trabalho, a compreensão fornecida pela psicologia para algumas representações mentais é essencial, pois, na situação-problema, neste caso violência sexual, é preciso ir além da narrativa sobre a situação em si e suas intercorrências. Empreender o caminho de compreender de que forma as vivências traumáticas se ligam a representações mentais, quer sejam de ordem consciente, quer sejam às representações inconscientes que emergem durante a fala (ou sua ausência) no aconselhamento pastoral.

Ainda assim, há demarcação distintiva sobre a psicologia (no caso, psicanalítica) e o aconselhamento espiritual, quanto aos seguintes aspectos conforme Alleti (2008):

Para a intervenção psicológica, a vivência religiosa é um dos aspectos da personalidade, que deve ser harmonizado com os outros aspectos. E o amadurecimento do posicionamento em relação a Deus (na aceção 'neutra', ou seja, no duplo sentido da aceitação de fé ou também da recusa) entre a tarefa mais vasta da formação de uma personalidade madura. Para a direção espiritual, o fim específico, e muitas vezes único, é o amadurecimento da fé do sujeito. Isso deveria comportar tanto uma fidelidade ao nível maturacional do indivíduo quanto a coerência com a concepção de Deus da religião de referência.

Assim como a psicologia, a religião também tem o seu papel na prevenção e acolhimento de pessoas envolvidas com as múltiplas violências. A partir de uma revisão de literatura da área de psicologia, as autoras Ribeiro e Minayo (2013) apontam esse papel terapêutico das igrejas:

Muitas igrejas vêm desempenhando ações de prevenção e de reabilitação em diversas cidades brasileiras, principalmente nos espaços empobrecidos das periferias urbanas, por meio de atividades de caráter social, educativo, profissionalizante, de inclusão no mercado de trabalho, e outras. Muitas destas ações são financiadas ou cofinanciadas pelo Estado. Algumas abordam a problemática da violência, outras estão voltadas para a promoção de saúde e de outros direitos.

Nesta missão de acolher e cuidar da pessoa vítima de violência, das repercussões e transtornos dele decorrentes, tanto na vida do indivíduo quanto às pessoas que o cercam, foi demonstrada a importância do trabalho multidisciplinar, que envolva profissionais, atores e equipamentos de saúde como instrumentos terapêuticos, que incluam a religião como um fenômeno natural da vida humana, respeitando as crenças, aprofundando o conhecimento

para diferenciar a morbidade de espiritualidade, visando a melhor compreensão sobre o comportamento da vítima.

Em outras palavras, em uma visão integral para o melhor benefício terapêutico das pessoas que estão ligadas à experiência traumática.

#### **4 Conclusões**

Este trabalho em seu objetivo geral dedica-se a expor a realidade presente e crescente da violência sexual no Brasil, ao tempo em que aponta a importância de reconhecer a participação das igrejas locais no serviço terapêutico ofertado às vítimas através do aconselhamento pastoral. Partindo deste reconhecimento, propõe-se a contribuir para que os conselheiros aprofundem mais o seu conhecimento sobre o fenômeno e os desdobramentos desta trauma na vida do grupos sociais, que envolve a vítima, família, igreja e comunidade.

Também foi possível refletir neste capítulo sobre a interface entre teologia e psicologia (incluindo a psiquiatria como ciência que estuda a saúde mental), que é um campo interdisciplinar de estudo já citado em diversos contextos acadêmicos. Essas três áreas do conhecimento, aparentemente distintas em suas abordagens e métodos, convergem em alguns aspectos, e a compreensão de sua interligação pode ser fundamental para o bem-estar humano, tanto individual quanto coletivo. Uma das áreas mais evidentes de interseção é a saúde mental e o bem-estar emocional. A psicologia e a psiquiatria fornecem ferramentas valiosas para entender e tratar problemas psicológicos e emocionais, enquanto a teologia pode ajudar os indivíduos a encontrarem significado e esperança em meio às situações existenciais difíceis. A fé e pode ser um recurso poderoso para desenvolvimento da resiliência psicológica e emocional, oferecendo consolo e apoio nos momentos de angústia. Auxiliando para uma perspectiva além da realidade existencial como frisa Dalgarrondo (2008).

Em resumo, a interface entre teologia e a psicologia desempenha um papel fundamental na compreensão da complexidade humana, no tratamento de questões relacionadas à saúde mental e no desenvolvimento de uma ética que busque o melhor interesse do aconselhando. Ao reconhecer as interconexões entre essas disciplinas, podemos promover um diálogo frutífero e integrar abordagens que enriqueçam nossa compreensão do ser humano e contribuam para um mundo mais saudável e ético, especialmente no atendimento de vítimas de violência, cuja ética, foi violada em diversas esferas.



## Referências

ALETTI, Mario. Atendimento Psicológico e Direção Espiritual: Semelhanças, Diferenças, Integrações e... Confusões. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 24 n. 1, p. 117-126, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/TnfpbMpbfmcpL.SfhCGpNH9S/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 12 set 2024.

CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 28 jul 2024.

BERNARDI, Clacir José. CASTILHO, Maria Augusta de. A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano. **Interações**, Campo Grande, v. 17, n. 4, p. 745-756, out/dez 2016. Disponível em: <https://interacoesucdb.emnuvens.com.br/interacoes/article/view/1227>. Acesso em: 9 ago 2024.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FUNDAÇÃO FEAC. **Federação das Entidades Assistenciais de Campinas**. Disponível em: <https://feac.org.br/precisamos-falar-sobre-violencia-sexual-de-criancas-e-adolescentes/>. Acesso em: 9 ago 2024.

FRIESEN, Albert. **Cuidando do Ser: treinamento em aconselhamento pastoral**. Curitiba: Esperança, 2000.

IBGE. **Pesquisa Nacional de Saúde**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/30660-pns-2019-em-um-ano-29-1-milhoes-de-pessoas-de-18-anos-ou-mais-sofreram-violencia-psicologica-fisica-ou-sexual-no-brasil>. Acesso em: 28 jul. 2024.

MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010.

POWLISON, David. **Recuperando-se do abuso infantil: cura e esperança para as vítimas**. v. 3. São José dos Campos: Fiel, 2017. Série Aconselhamento – Edição do Kindle.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages. MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura**. Centro Latino-Americano de Estudos de Violência e Saúde Jorge Carelli, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232014196.13112013>. Acesso em: 16 jul 2024.

ROSA, Merval. **Psicologia da Religião**. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

ROSA, Ronaldo Sathler. **Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança**: uma hermenêutica contemporânea. São Paulo: ASTE, 2004.

SIMMEL, Georg. *Religião* (1912). Religião. **Ensaaios**. v. 1/2. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

TAMEZ, Elsa. **O ministério para viúvas e das viúvas em 1 Timóteo 5, 3-16**. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/7284>. Acesso em: 4 fev 2024.

## ASSÉDIO MORAL POR MOTIVO DE RACISMO: UMA REFLEXÃO SOBRE PREVENÇÃO DA VIOLÊNCIA RACIAL

*Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque<sup>491</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho deseja ecoar a afirmação realizada na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla, no ano de 1979, na qual indica as feições indígenas e afro-americanas como as mais pobres dentre os pobres, em decorrência da vida segregada e das situações desumanas (n. 34) que lhe são impostas. Nesse sentido, trata-se de observar e verbalizar a vulnerabilidade desses corpos e consciências presentes em instituições com pessoas marcadas pelo preconceito e pelo racismo. O objetivo dessa pesquisa é notar a vida das pessoas negras no contexto brasileiro, os quais são abandonados ou ignorados pela sociedade e transformam-se em “forasteiros existenciais”, onde, como indicado pelo papa Francisco, existem (ou sobrevivem) em periferias e na companhia do racismo dissimulante sempre à espreita (FT 97). É notório - por atuais pesquisas e publicações com viés decolonial- que a história do Brasil tem suas raízes na violência racial com implicações na atualidades gradativamente mais complexas. E, conseqüentemente, por ter a religiosidade cristã em sua constituição histórica, entende-se que o discurso religioso pode ser entendido como fomento para a conquista e a colonização, mediante a execução de certos dispositivos de poder e regimes de verdades. Com isso, contextos que deveriam ser acolhedores e diversos convertem-se em facilitadores de múltiplas violências, inclusive a racial, dado de variadas formas: racismo recreativo, inferiorização racial e cultural, racismo religioso... que envergonham e demonstram que os supostos avanços da sociedade não são reais (FT 20). Contudo, deseja-se contribuir na mudança desses cenários hostis e de sutis – ou não- violações. Para isso, será percorrido três momentos, sendo: a) identificar a naturalização da injúria racial e do racismo no contexto brasileiro; b) aludir o cenário cristão católico sobre preconceito racial; e, c) refletir caminhos possíveis para prevenção da intolerância racial. Logo, ao tensionar o racismo como uma realidade violenta, aspira desvelar o tema para informar e formar para a prevenção e denúncia.

**Palavras-chave:** discriminação racial; corpos negros; vulnerabilidade; prevenção.

### 1 Introdução

Segundo a cartilha “Assédio Moral, Sexual e outras violências no trabalho”, do Ministério da Saúde/FioCruz, de 2022, entende-se por assédio moral toda conduta abusiva e frequente, manifesta por meio de palavras, atos, gestos, comportamentos ou de forma

---

<sup>491</sup> <sup>491</sup> Doutoranda em Teologia Moral no Programa de Estudos Pós-Graduados pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre e Bacharel em Teologia (PUC-SP). Integra os Grupos de Pesquisa LERTE (Literatura. Religião. Teologia) e PHAES (Pessoa Humana. Antropologia. Ética. Sexualidade), ambos da PUC-SP/CNPq. É membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). Bolsista Capes.

escrita, a qual constrange e desqualifica uma pessoa ou grupo (2022, p. 14), podendo ser uma prática sutil, dissimulada e não declarada (2022, p. 15). O assédio caracteriza-se pela atitude de fragmentar a autonomia, atribui para a inferioridade da vítima, executa gestos de desprezo como forma de desdenhar o outro, atribui tarefas humilhantes, ofende, enfim, manifesta-se também como racismo (2022, p. 15-17).

Vale ressaltar que “racismo não é piada de mau gosto nem mal-entendido, é violência e crime” (Ministério da Saúde/Fiocruz, 2022, p. 41). Em 2023, foi sancionada, no Brasil, a Lei 14.532, a qual tipifica como crime de racismo a injúria racial, enquanto violência contra a coletividade direcionada ao indivíduo. Embora pela Lei 7.716, de 1989, já tipificava por discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional com pena de um a três anos de reclusão, a partir da sanção realizada durante o terceiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no Brasil, “todos os crimes previstos na Lei 7.716 terão as penas aumentadas em um terço até a metade quando ocorrerem em contexto ou com intuito de descontração, diversão ou recreação” (Agência Senado, 2023).

À vista disso, propomos a análise da complexidade do racismo, no contexto brasileiro, a partir das alusões históricas, sociais e religiosas. É necessário identificá-lo como atitude cruel e violento no fortalecimento da cultura do descarte, e, afirmar que “não podemos tolerar nem fechar os olhos diante de qualquer tipo de racismo ou de exclusão, e devemos defender a sacralidade de cada vida humana” (Francisco, 2020). Logo, fundamenta-se na ética do cuidado e do encontro, assegurando a integração dos diferentes e na proteção dos violentados.

## **2 O racismo no contexto brasileiro**

No Brasil, “raça jamais foi um termo neutro” (Schwarcz, 2012, p. 20), muito em voga pela naturalização e imposição do termo para um certo projeto de construção nacional. Pois, na sequência de séculos de tráfico e escravização dos povos africanos e, enfim, com a conquista da abolição, os negros foram postos à margem da nova etapa do desenvolvimento do país, por serem vistos como incapacitados. Esse entendimento foi construído pela ideologia racista ou ideologia do branqueamento, a qual indicava a necessidade de melhorar o sangue- a raça- com a importação de uma ‘raça mais nobre, caucásia, branca, europeia e, por todas essas qualidades, superior’ (Moura, 2019, p. 110).

Segundo Almeida, a classificação de seres humanos teria como objetivo a execução do “colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da

África, da Ásia e da Oceania” (2020, p. 28). Isso significa a indicação de estes não possuem uma história, são infelizes, são degenerados e animais irracionais; bestiais e supersticiosos (Almeida, 2020, p. 28). Para alguns, pela “associação entre seres humanos de determinadas culturas, incluindo suas características físicas, é uma tônica muito comum do racismo e, portanto, do processo de desumanização que antecede práticas discriminatórias ou genocídio (Almeida, 2020, p. 28-29). Dessa forma,

o racismo articula-se com a segregação racial, ou seja, a divisão espacial de raças em localidades específicas – bairros, guetos, bantustões, periferias etc. – e/ou à definição de estabelecimentos comerciais e serviços públicos – como escolas e hospitais – como de frequência exclusiva para membros de determinados grupos raciais (Almeida, 2020, p. 34).

À vista disso, se nas origens do Brasil é possível identificar a religião como um elemento singular para a formulação de país, se faz pertinente tensionar tais indicativos com o processo de desumanização do negro e a estrutura histórica de desigualdade racial. Dado que, entendermos um certo discurso religioso como prática de conquista e colonização de corpos e consciências, na qual configura o exercício de poder que se concretiza mediante dispositivos e estratégias, por meio dos quais o sujeito é determinado “por atos, ditos e escritos – a viver, como tantos outros, sob um regime de dominação que o sujeita, disciplina e transforma numa peça dócil e útil ao sistema econômico capitalista” (Ottaviani; Albuquerque, 2023, p. 26).

### **3 Religião e racismo: elementos para a execução do preconceito racial**

Nas recentes publicações realizadas pelo jornalista brasileiro Laurentino Gomes sobre a escravidão na história do Brasil, é observado o protagonismo da religião católica nesse período. Nestes, indicasse a convivência na colônia da piedade religiosa com a brutalidade da escravidão, onde a atividade religiosa não se delimitava pelas missas, terços, procissões, catecismos ou festas (Gomes, 2021, p. 121-125); contudo, sua ação era de controle social dada o vasto território colonial. Assim, “pertencia à Igreja o papel de guardiã das leis e organização social através dos códigos erigidos por ela mesma; nas quais, se reitera a condição escrava dos africanos, sua subalterna e inferioridade” (Ottaviani; Albuquerque, 2023, p. 33). pois,

no Brasil colonial, a Igreja funcionava como instrumento eficaz de normatização e controle social. Desde o início da expansão portuguesa, ainda no século XV, a evangelização, o batismo e a educação religiosa eram vistos como uma obrigação da Coroa e serviriam também de justificativa e manto ideológico para todo o sistema escravista. A religiosidade como instrumento de controle social se estendia pelas regiões ermas da colônia, nas quais os braços burocráticos da Coroa portuguesa nem sempre estavam

presentes, por falta de recursos e de pessoal. O governo não podia estar em todos os lugares. Cabia à Igreja exercer o papel de guardiã das leis e dos costumes (Gomes, 2021, p. 124-128).

Nessa direção, observa-se, nas Constituições Primeiras do Episcopado da Bahia, promulgadas em 1707, a execução desse princípio social pela forma que os africanos são apresentados. Assim, descreve-os como: “especialmente os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza” (Constituições, 2010, p. 126, §4); brutos, boçais e com língua não sabida, (Constituições, 2010, p. 146, §50); escravos do demônio e, pela segurança do batismo, são libertos de suas infecções (Constituições, 2010, p. 224, §224, n. 1). E, não sendo possível a admissão ao Sacramento da Ordem, em decorrência ao entendimento de ascendência pura (Constituições, 2010, p. 218, §213); diligência de vida (Constituições, 2010, p. 219, §215); costumes e geração limpa (Constituições, 2010, p. 230, §235).

Segundo Moura, através do discurso oficial da Igreja Católica, reverberou-se como periféricos os elementos de matriz religiosa africana como demonizou e julgo-os por inferiores, pois, “a religião do dominador procura desarticular a religião dominada, perigosa, transformando-a em religião de bruxaria [...] através de uma racionalização, via valores da religião dominante e do desconhecimento da religião dominada” (2019, p. 85). O arcabouço sacramental católico funcionou como um “aparelho ideológico dominador, a fim de desarticular a unidade existente entre o mundo religioso do negro e a rebeldia do escravo” (Ottaviani; Albuquerque, 2023, p. 35).

#### **4 Racismo, teologia e prevenção: possibilidades e desafios**

A violência racial é um fato histórico que se apresenta de múltiplas formas. Seja por implicações econômicas, políticas ou fatores jurídicos, o racismo liga-se à formação social e apreende experiências históricas (Almeida, 2020, p. 55). É notório que o discurso racista vulnerabiliza a pessoa negra pela perversidade de suas categorizações (Schwarcz, 2019, p. 174) que fortalecem as articulações que fragilizam existências negras, dado que,

no mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade [...] permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (Kilomba, 2019, p. 37).

Essas características discursivas, colonizadoras do outro, foram inseridas na construção teológico-pastoral, fazendo com que a instituição religiosa não fosse fiel às práticas libertadoras quando “não amaldiçoou o pelourinho e não abençoou os quilombos”

(Articulação Afro Brasil, 2021). Segundo Silva, “a teologia possui uma dívida histórica para o povo negro” (1987, p. 106), seja pela falta de interesse das novas gerações teológicas; seja pelo confronto com a história ser inegociável.

Segundo Schwarcz, a escravidão nos ofertou uma sociedade autoritária e acostumada com hierarquias de mando, onde busca-se determinar o presente por histórias míticas do passado (2019, 35). Queremos dizer que, pratica-se formas de exclusão e intimidação, por “naturaliza a desigualdade racial na figura das empregadas domésticas, dos trabalhadores manuais, da ausência de negros nos ambientes corporativos e empresariais, nos teatros, nas salas de concerto, nos clubes e nas áreas sociais” (Schwarcz, 2019, p. 35).

O Brasil é um país violento para negros e negras. Essa afirmação justifica-se pelos dados apresentados no Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2024. Neste, o quantitativo de registros de racismo: em 2022, foram 5.100; enquanto em 2023, foram 11.610 (aumento de 77,9%). A taxa de mortalidade de pessoas negras em intervenções policiais é 289% superior à taxa verificada entre pessoas brancas, na evidência do viés racial nas abordagens e no uso da força das polícias brasileiras. Em relação à proporção, 82,7% das vítimas eram negras, 17% brancas, 0,2% indígenas e 0,1% amarelos (cf. 2024, p. 68). Também, a maioria das crianças vítimas de MVI (Mortes Violentas Intencionais) é negra, representando 70,3% dos casos. A disparidade racial é ainda mais acentuada entre os adolescentes, com 85,4% das vítimas sendo negras (cf. 2024, p. 212). E, em m 2023, 69,1% dos encarcerados são negros, seguidos por 29,7% de brancos. Para amarelos e indígenas os percentuais foram, respectivamente, de 1% e 0,2% (cf. 2024, p. 360).

Torna-se urgente refletir sobre o racismo e suas novas fórmulas de ação. Diante do aumento de registros, podemos aludir que, possivelmente, estamos mais sensíveis às situações de violência racial. E, provavelmente, com a cultura tecnologia e das redes sociais, essas ocasiões são mais visibilizadas. Contudo, a prevenção à violência racial é inadiável, dada a importância de os mecanismos de reparação histórica serem aprimorados, a formulação de educação de linguagem e consciência diante da multiculturalidade ser emergente; frente a novos fundamentalismos políticos e religiosos colocarem a diversidade em risco. E, a conscientização da diversidade de corporeidades ser protegida, diante de tantas uniformidades e imposições culturais e estéticas.

## **5 Conclusão**

A temática das relações raciais e as estruturas de violência que desdobram essa realidade, no contexto brasileiro, conquistam mais notoriedade na atualidade. Refletir sobre

o racismo é indicar desigualdades históricas que formaram a consciência da coletividade. Dessa maneira, a formação das consciências – o processo de conscientização – é sim uma exercício da individualidade, mas que não perde de vista todo o corpo social. Isso significa que, a abordagem precisa ser pública, dada a estrutura do racismo ser institucional e estrutural.

Desse modo, a conscientização racial parte da sensibilização que o racismo é violência e abuso moral. Enquanto a violência racial não for descrita como cruel realidade, a naturalização dessa arbitrariedade estará em curso e, negros e negras permanecerão vulneráveis frente a ideologias que os desumanizam e silenciam. Logo, urge promover essas vozes, visibilizar sua narratividade e memória, a fim de avançar em processos educativos mais diversos e concretos.

## Referências

AGÊNCIA SENADO. **Sancionada lei que tipifica como crime de racismo a injúria racial.** 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/01/12/sancionada-lei-que-tipifica-como-crime-de-racismo-a-injuria-racial>. Acesso em: 12 ago. 2024.

ARTICULAÇÃO AFRO BRASIL. **Articulação Afro Brasil SJ:** uma resposta aos sinais dos tempos. 19 novembro 2021. Disponível em:

<https://jesuitasbrasil.org.br/2021/11/19/articulacao-afro-brasil-sj-uma-resposta-aossinais-dos-tempos/>. Acesso em: 18 jul 2024.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia/ Sebastião Monteiro da Vide.** Estudo, Introdução e edição Bruno Feitler, Evergton S. Souza; Istvan Jancsó e Pedro Puntoni (org.). São Paulo: EDUSP, 2010.

FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública.** São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>. Acesso em: 18 ago. 2024.

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

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Assédio moral, sexual e outras violências no trabalho.* 2002. Disponível em: [https://coc.fiocruz.br/wp-content/uploads/2024/03/cartilhaassedio\\_fiocruz\\_final\\_selo\\_2.pdf](https://coc.fiocruz.br/wp-content/uploads/2024/03/cartilhaassedio_fiocruz_final_selo_2.pdf). Acesso em: 12 set. 2024.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Perspectiva, 2019.



FRANCISCO. Audiência Geral. **Catequese 5**: a oração de Abraão. 3 de junho de 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200603\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200603_udienza-generale.html). Acesso em: 9 ago 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OTTAVIANI, E. S.; ALBUQUERQUE, L. E. F. Igreja Católica e corpos negros no Brasil colonial: sacramento como dispositivo de poder. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 16, n. 47, 25 dez. 2023. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/70371>. Acesso em: 12 set 2024.

SILVA, Antonio Aparecido da. Teologia Moral e questão Negra. In: ANJOS, M. F. dos. **Articulação da Teologia Moral na América Latina**. Aparecida Santuário, 1987. (p. 99-108).

## **VIOLÊNCIA SIMBÓLICA CONTRA MULHERES NEGRAS NO BRASIL**

*Patricia Carneiro de Paula\**

**Resumo:** Diante das inúmeras formas de violência contra mulheres e meninas, é importante analisar o problema da violência simbólica que, embora seja pouco discutida e não seja restrita à questão de gênero, é entendida como aquela que é invisível até mesmo às suas próprias vítimas, mas possui atuação lesiva, que é percebida ao longo do tempo e quase sempre naturalizada. Na presente proposta de comunicação, reconhece-se a relevância da articulação entre racismo e sexismo e ressalta-se o mito da democracia racial brasileira, que exerce violência simbólica sobre a mulher negra, com seu endeusamento carnavalesco e, cotidianamente, transfigurando-a na empregada doméstica, evidenciando a corporeidade inerente ao estigma da violência simbólica relacionada à questão de gênero, conforme ressalta Pierre Bourdieu. Dentro desse contexto, ainda se evidencia igualmente a intrínseca relação entre raça e classe social e, por consequência, entre gênero, quando enfatiza a violência como algo inerente à favela, diante das estatísticas que mostram mulheres negras em sua maioria como chefes de família, que ganham até dois salários-mínimos. São os estigmas de seus corpos objetificáveis, hipersexualizados, destinados ao trabalho braçal, que as desvalorizam e desumanizam, deixando de reconhecer sua real dignidade como pessoa humana. Há que se considerar, ainda, que os discursos religiosos influenciam na geração desse tipo específico de violência, já que o atual cenário político e religioso impõe condutas às mulheres e gera análises pejorativas em relação às pessoas negras. Entretanto, não se desconsidera a importância da religião como instrumento de resistência e insistência para a organização e construção de ações afirmativas e questionadoras da própria ordem social, e que essa problemática não se coaduna com a ética teológica, que deve propor uma nova hermenêutica mais justa e inclusiva.

**Palavras-chave:** violência simbólica; mulheres negras; discurso religioso.

### **1 Introdução**

A presente análise foi apresentada como Comunicação no Grupo de Trabalho - GT 22 “Políticas de proteção contra violência e abuso sexual e moral”: prevenção do abuso sexual nas comunidades de Igrejas, que ocorreu no 36º Congresso Internacional SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, realizado entre os dias 9 e 12 de julho de 2024, com vistas à reflexão das inúmeras abordagens a respeito, sobretudo, da violência cometida contra mulheres e meninas e, no caso, especificamente contra mulheres negras, uma vez que qualquer análise que decida enfrentar questões tão desafiadoras à sociedade e à teologia não pode desconsiderar o viés de gênero, racial e social em que essa problemática se apresenta.

---

\* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bolsista CAPES-PROSUC. Email: patriciacdepaula@gmail.com.

## 2 Compreendendo a violência simbólica contra mulheres negras

*O dilema de dizer e não ser ouvida é resultado de um discurso que tem cor, tem endereço e tem gênero, projeto de naturalização de um país supostamente branco, comandado por homens de uma elite que não permite mudanças na lógica social.*

(Lopes; Borges, 2020, p. 211)

Dadas as considerações a respeito da violência de gênero no Brasil, é importante ressaltar que, para a presente pesquisa, a categoria de análise “mulheres” não tem a intenção de tratar daquilo que se denomina “feminismo hegemônico”<sup>492</sup>, assim entendido como aquele que estabelece uma identidade universal do termo, deixando de considerar marcadores de raça e classe social, por exemplo, e tornando-se, por consequência, uma reflexão incompleta a respeito do problema.

Essa análise é parte integrante da pesquisa de doutorado que está sendo desenvolvida e que tem como referencial teórico alguns autores de origem europeia, como Elisabeth S. Fiorenza e Pierre Bourdieu, que de forma alguma teria essa finalidade “hegemônica”, mesmo porque tais autores também trabalham esses marcadores de relação de poder para expor seus pensamentos sobre o tema.

Há que se salientar, ainda, que tais marcadores fazem parte do contexto territorial em que é desenvolvida a presente tese, assim como também sempre fez parte do contexto desta pesquisadora, que é descendente de pais negros, cuja família viveu por longo período entre classe social desfavorecida socialmente, como, infelizmente, é a realidade de milhares de brasileiras(os).

Dessa forma, além das escolhas feitas para esse estudo, foi necessário escolher também autores que amparassem o referencial teórico de forma contextualizada e interseccionalizada, e a mulher negra, que sofre violência simbólica cotidianamente, não poderia deixar de figurar na presente pesquisa como, de certa forma, categoria de análise, embora, no desenvolver da análise, a pretensão seja sempre destacar que os discursos teológico-religiosos são sim, de certo modo, produtores de violência simbólica contra

---

<sup>492</sup> “O feminismo que se tornou hegemônico, todavia, foi branco, heterossexual e de classe privilegiada, tendo fincado suas raízes no solo do capitalismo para dele não mais se desprender. Seu apoio foi direcionado à supremacia branca e ao sistema de mercadorias, minando as políticas efetivamente radicais do movimento. Por não fazer oposição direta ao *status quo*, à estrutura existente, chegou a ser apoiado pelo patriarcado convencional, que considerou legítimas somente as exigências de mulheres com privilégios de classe.” (Barros, 2020, p. 104-105).

mulheres e meninas, atingindo toda essa categoria de gênero, em todos os seus marcadores sociais; por tal razão, não se trata de mero identitarismo.

Assim, é da articulação entre racismo e sexismo que conseguiremos identificar os efeitos violentos que são produzidos sobre a mulher negra, em particular, uma vez que, conforme afirma Lelia Gonzalez, “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose<sup>493</sup> cultural brasileira” (Gonzalez, 1984, p. 224).

A mencionada autora assevera ainda que, como todo mito, o da democracia racial brasileira oculta algo para além daquilo que mostra e exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Ela cita, como exemplo, o endeusamento carnavalesco da mulata que, no cotidiano dessa mulher, transfigura-se na empregada doméstica. Assim, a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade, “mulata” e “doméstica” são termos atribuídos ao mesmo sujeito, e a nomeação vai depender da situação em que são vistas (Gonzalez, 1984, p. 228).

Verifica-se, portanto, a intrínseca relação entre raça e classe social e, por consequência, entre os gêneros, uma vez que as mulheres negras compõem o maior número de chefes de família com renda até dois salários mínimos,<sup>494</sup> de modo que, conforme nos afirma Lopes e Borges, a violência simbólica está camuflada em relações naturalizadas, revelando violências intrínsecas à estrutura social e à organização dos grupos, no caso, os oprimidos, causando um silenciamento simbólico que, por si só, é demasiadamente violento diante da fome (Lopes; Borges, 2020, p. 205), da escassez de recursos e da ausência de assistência mínima que lhes assegure dignidade.

No caso, socialmente, o que marca a violência simbólica é a discrição de um sistema que acoberta a violência como algo inerente à favela e periferias urbanas e não a estabelece como um desígnio cruel e estrutural que de fato representa (Lopes; Borges, 2020, p. 205).

---

<sup>493</sup> A autora afirma que “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (Gonzalez, 1984, p. 232), de modo que isso é sintomático na cultura brasileira em relação ao racismo.

<sup>494</sup> “Nos lares com chefia feminina, no 3º trimestre de 2022, recebiam até 2 mínimos, mínimos de 63,9% das famílias lideradas por negras e 43,7% por não negras.” Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2023/mulheres2023/index.html?page=9>. Acesso em: 12 set 2024.

Além disso, existe uma construção dentro do imaginário social, sobretudo no Brasil, de inferioridade das mulheres negras, o que se caracteriza evidentemente como violência simbólica, pois está internalizada em todos, deixando marcas profundas (Moreira, 2022, p. 22).

Como se sabe, a miscigenação brasileira foi consubstanciada por meio da violência sexual praticada pelo homem branco contra o corpo das mulheres negras traficadas e escravizadas, bem como das mulheres indígenas colonizadas, de forma que essas mulheres carregam consigo o racismo e a violência simbolizada em seus corpos objetificáveis, fazendo com que a mulher negra padeça de uma violência simbólica concernente à hipersexualização de seus corpos, e que sejam sexualmente desejáveis e afetivamente indesejáveis, repercutindo em seu “desempoderamento, desvalorização e desumanização” (Garcia, 2020, p. 108).

Desse modo, não há como se desconsiderar que a violência atinge os indivíduos das mais variadas formas, de todas as classes sociais e grupos étnico-raciais, sejam eles de distintas faixas etárias, graus de escolaridade e nacionalidade. Por consequência, não podemos nos olvidar que ela tem como alvo privilegiado “a carne mais barata do mercado”, que é a carne (pessoa) negra (Nunes; Souza, 2023, p. 39).

### **3 Relação dos discursos religiosos com a violência simbólica contra mulheres negras**

Indaga-se, assim, qual a relação dos discursos religiosos na geração da violência simbólica contra as mulheres negras. Como se denota, a religião contribuiu e ainda contribui para a produção de um discurso de hierarquias, naturalizando as desigualdades sociais, perpetuando, desse modo, “dispositivos de colonização e pós-colonização” (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 155).

Além disso, a religião cristã produziu e legitimou essas desigualdades e a dicotomia entre o humano e não humano, estabelecendo povos que “não possuíam alma” e que, dessa forma, aproximavam-se dos animais, justificando a dominação e as desigualdades entre homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, estipulando ainda que negros(as) e indígenas seriam povos infieis, que deveriam ser salvos e purificados de seus pecados, mesmo que isso implicasse em genocídios desses povos e de suas expressões sociais, políticas e religiosas (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 156), resultando em apagamento, em desumanidade, ocasionando, consoante nos afirma as mencionadas autoras, a imposição da religião cristã, especificamente a católica, nesse momento, que gerou mecanismos de

invenção dessas outras manifestações religiosas como inferiores, demonizando-as, desqualificando-as e/ou destruindo-as, além de criar a imposição e difusão de uma perspectiva teológica somente, pautada na teologia cristã. Isso trouxe implicações para construção de discursos em consonância com o projeto moderno liberal (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 156).

As autoras Mariosa, Pinheiro e Mayorga, ao citar Maria Lugones, asseveram que ela argumenta que o gênero, assim como a raça, também foi colonizado, pois o capitalismo eurocêntrico estabeleceu a questão da subordinação das mulheres das colônias, preestabelecendo e redefinindo papéis, citando, como exemplo, a pureza e passividade sexual da mulher branca e a designação da mulher negra como lasciva, promíscua, aquela cujo corpo é objeto disponível para o uso sexual do homem branco, e que é capaz de suportar qualquer tipo de trabalho imposto, por possuir corpo forte (2019, p. 156).

Atualmente, o desafio do processo de articulação entre religião e política, ou ainda entre religião e Estado, é perceptível no movimento evangélico, especialmente pentecostais/neopentecostais, e também católico, prescrevendo condutas às mulheres sobre práticas e experiências sexuais, bem como reprodutivas, e gerando discursos pejorativos sobre pessoas negras (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 161), sobretudo com a concepção de que a população negra é um povo amaldiçoado e, desse modo, gerando no imaginário social a ideia de que merecem viver sob absurda condição de desigualdade (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 162), afetando diretamente a aquisição e manutenção de direitos fundamentais, gerando, dessa forma, violência.

#### **4 Conclusão**

Não se desconsidera que a religião também possa se configurar como instrumento de resistência e insistência de determinados grupos sociais e, assim, possa contribuir para a organização e construção de ações afirmativas e interpelativas da ordem social (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 155), e a própria disposição de reflexão sobre o tema evidencia essa dimensão que, ademais, coaduna-se igualmente com uma ética teológica voltada para assegurar, dentro outras, a dignidade da pessoa humana.

Reconhece-se, assim, que o movimento de mulheres, sobretudo mulheres negras, tem impelido a sociedade a enfrentar esses discursos fundamentalistas, que reduzem a posição das mulheres sustentando a subordinação, ainda demonizando as vertentes religiosas de

origem africana e resultando em intolerância religiosa. Esse movimento tem a função de provocar modificações nos discursos religiosos por meio de outra hermenêutica mais inclusiva, como a hermenêutica feminista negra e a hermenêutica crítica da libertação proposta por Elisabeth S. Fiorenza.

Essas hermenêuticas visam denunciar “a lógica patriarcal, sexista e racista que está presente na leitura bíblica” (Mariosa; Pinheiro; e Mayorga, 2019, p. 170), sobretudo fundamentalista, devendo ser salientada, como exemplo, a contribuição da população negra nos primórdios do cristianismo e a reconstrução do modo como foram embranquecidas certas personagens bíblicas, ou seja, mulheres negras que tiveram seus papéis importantes na narrativa bíblica “mascaradas e invisibilizadas” (Mariosa; Pinheiro; Mayorga, 2019, p. 170).

### Referências

BARROS, M. G. de. Violência simbólica no feminismo hegemônico: mulheres e vulnerabilidade. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 1, p. 102-114, 2020. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/9593>. Acesso em: 2 abr 2024.

GARCIA, Danler. Violência contra a mulher negra no Brasil: ponderações desde uma criminologia interseccional. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 7, n. 2, p. 97-120, 2020. Disponível em: <https://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/381>. Acesso em: 4 abr 2024.

LOPES, L. de O.; BORGES, J. F. A estratificação social brasileira como estética literária: a violência e as impossibilidades em “Quarto de despejo”, de Carolina Maria de Jesus. **Travessias**, Cascavel, v. 14, n. 2, p. 198-215. e25505, 2020. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/25505>. Acesso em: 19 mai 2024.

MARIOSA, G. S.; PINHEIRO, G. P.; MAYORGA, C. Mulheres negras em contexto religioso: entre resistência e/ou subordinações. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 11, n. 28, p. 153-174, 2019. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/722>. Acesso em: 7 ab. 2024.

MOREIRA, Maria Josiane. **Mulheres negras e violência simbólica**: estudo de caso em Gouveia-MG. 2022. 139p. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2022. Disponível em: <http://acervo.ufvjm.edu.br/jspui/handle/1/3024>. Acesso em: 2 mar 2024.

NUNES, Naene Cruz; SOUZA, Lilian Angélica da Silva. Violência contra a mulher negra no Brasil: indissociabilidade entre gênero, raça e classe. *In*: MATOS, Deivi Ferreira da Silva; SOUZA; Lilian Angélica da Silva; BASTOS, Rogério Lustosa, BASTOS. **Antirracismo, lutas de gênero e LGBTQIAPN+**. v.1. Uberlândia: Navegando Publicações, 2023.

Disponível

em:

[https://www.editoranavegando.com/files/ugd/35e7c6\\_1669eb9acad44c029aa17a2dba5f5e78.pdf](https://www.editoranavegando.com/files/ugd/35e7c6_1669eb9acad44c029aa17a2dba5f5e78.pdf). Acesso em: 7 abr. 2024.

**Site consultado:**

<https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2023/mulheres2023/index.html?page=9>



**“NÃO POSSO CONTAR MINHA HISTÓRIA”: SOBRE OBSTÁCULOS  
ESTRUTURAIS PARA A ESCUTA E ACOLHIDA DE VÍTIMAS**

*Suzana Regina Moreira<sup>495</sup>*

**Resumo:** O artigo aborda o impacto do patriarcalismo e clericalismo na Igreja Católica Romana, examinando suas consequências para mulheres e pessoas de gêneros não conformes. A justificativa para o estudo reside na necessidade urgente de entender como essas estruturas de poder perpetuam a discriminação e a exclusão dentro da Igreja, comprometendo seu papel como instituição de acolhimento e justiça. O problema central é a marginalização dessas comunidades e a falta de suporte adequado para as vítimas de abuso. A hipótese sugere que a superação do patriarcalismo e clericalismo é essencial para criar um ambiente mais inclusivo e acolhedor na Igreja. Os objetivos do artigo são analisar as raízes históricas dessas estruturas, identificar suas manifestações contemporâneas e propor soluções para combater a discriminação e o preconceito. A metodologia utilizada inclui uma revisão bibliográfica de textos teológicos e sociológicos, análise de casos documentados de abusos na Igreja e entrevistas com líderes religiosos e ativistas de direitos humanos. Os resultados indicam que, embora haja um crescente reconhecimento da necessidade de mudança, as reformas institucionais são frequentemente lentas e insuficientes. Em conclusão, o artigo destaca a importância de enfrentar essas questões com coragem e determinação. As iniciativas feministas e ecumênicas surgem como alternativas essenciais para promover redes de acolhimento e escuta, oferecendo um modelo eficaz de solidariedade e suporte. É crucial que a Igreja adote medidas concretas de responsabilização e transparência para garantir justiça e proteção a todas as vítimas. A verdadeira transformação dependerá da capacidade da Igreja de se adaptar e responder às necessidades de todas as suas comunidades, promovendo um ambiente seguro e inclusivo.

**Palavras-chave:** patriarcalismo; clericalismo; inclusão; justiça; transparência.

## **1 Introdução**

Nos últimos anos, as notícias sobre abusos na Igreja Católica Romana, tanto no Brasil quanto no mundo, têm aumentado significativamente. Os escândalos revelam séculos de abusos de poder e de consciência, ressaltando a necessidade urgente de reavaliar as práticas pastorais em nossas comunidades religiosas. Esse contexto de violência, tristeza, sofrimento e medo desafia a celebração da fé em Cristo ressuscitado, expondo vulnerabilidades e desconfianças decorrentes de problemas estruturais na Igreja. Somos confrontados por nossos medos e indignação diante da perversidade dos atos e da falta de responsabilização por parte da hierarquia eclesiástica.

---

<sup>495</sup> Mestra em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Gerente de Programas para a Conversão Ecológica no Movimento Laudato Sí' em nível global. – E-mail: suzi@laudatosimoviment.org

Apesar da crescente visibilização dos casos de abuso, o estigma recai sobre as vítimas, que frequentemente não se sentem seguras para compartilhar suas histórias e denunciar seus abusadores. Mulheres e pessoas de gênero dissidente em contextos eclesiais cristãos enfrentam realidades de abuso sexual e moral, além de serem pressionadas a permanecer em silêncio sobre suas experiências. Quando decidem contar suas histórias — a um passo corajoso que traz à tona seus sofrimentos e traumas —, em vez de serem acolhidas, escutadas e protegidas, muitas vezes são questionadas, ignoradas, ridicularizadas e, em alguns casos, perseguidas.

O objetivo desta reflexão é identificar e analisar os fatores que contribuem para a falha na acolhida pastoral das vítimas de abusos sexuais e morais no contexto da Igreja Católica Romana. Utilizando uma abordagem teológica de narrativa pessoal, costurada com referências bibliográficas acadêmicas e notícias populares, este estudo examina os fatores estruturais da Igreja que impedem uma ação pastoral efetiva, como o clericalismo, o patriarcalismo machista, a LGBTfobia e a aporofobia. A metodologia segue a teologia narrativa da libertação, apresentando aspectos do patriarcalismo machista e do clericalismo na Igreja Católica Romana, suas repercussões em forma de LGBTfobia e aporofobia, e o uso do medo como instrumento de poder. Concluímos apontando possíveis caminhos para superar esses obstáculos estruturais, com o intuito de promover uma ação pastoral mais madura e acolhedora.

## **2 Teologia narrativa da libertação**

Através da minha experiência com a escola de teologia popular latino-americana e caribenha Bendita Mezcla, comecei a entender a relevância da narrativa como método. Isso também é fundamental para as metodologias da teologia feminista e da teologia queer, que partem da realidade concreta das vidas de pessoas que não são homens cisgêneros heterossexuais.

Leonardo Boff define a teologia narrativa da libertação como um processo de

meterse profundamente dentro del mundo de los condenados de la Tierra, de los invisibles, para escuchar sus historias y testimonios [...] escuchar y de nuevo escuchar lo que ellos nos testimonian. Y más que todo, notar en estas narrativas la revelación del Crucificado y del Dios que sostiene sus vidas y sus esperanzas (Boff, Prólogo, 2020, p. 8).

Foi através do meu envolvimento com as comunidades marginalizadas e das reflexões teológicas que comecei a descobrir novos caminhos para minha própria libertação. Percebi

que minha criação estava imbuída da expectativa de cumprir um determinado modelo do que é ser uma mulher católica. Superar essa imposição só foi possível ao me encontrar com as teologias latino-americanas e questionar práticas e normas geralmente naturalizadas ou legitimadas como o que é ser verdadeiramente católica.

À medida que me libertava desses padrões, comecei a me posicionar publicamente sobre temas controversos nas redes sociais. Falar sobre certos assuntos em meu perfil público levou mulheres, jovens e adultos a entrarem em contato comigo para conversar ou desabafar sobre temas considerados tabus pela Igreja Católica e pela sociedade em geral. Percebi que meu posicionamento público não era importante apenas para mim, mas também para a coletividade, criando uma forma de resistência e articulação nas redes.

Meu processo de libertação pessoal tornou-se um catalisador para a libertação de outras mulheres. A libertação de uma mulher pode abrir caminhos para a libertação de todas as pessoas. Cada mulher que conversava comigo pelas redes sociais ajudava a criar nosso próprio espaço seguro, onde havia confiança e liberdade para compartilhar histórias que nem a sociedade nem a Igreja no Brasil queriam escutar.

### **3 Patriarcalismo machista e clericalismo**

O patriarcalismo machista e o clericalismo são elementos profundamente enraizados na Igreja Católica Romana, influenciando suas doutrinas e práticas ao longo dos séculos. A estrutura da Igreja, fortemente baseada na Bíblia e na Tradição, perpetua uma visão patriarcal que marginaliza a voz e a experiência das mulheres. Muitos textos bíblicos refletem uma visão patriarcal que molda a interpretação e aplicação das Escrituras, enquanto a Tradição frequentemente legitima práticas e doutrinas que favorecem a autoridade masculina e a submissão feminina, influenciando tanto a vida da Igreja quanto a sociedade em geral. Os processos de discernimento e determinação dos dogmas e doutrinas, ao longo da história do cristianismo, foram androcêntricos, levando a posicionamentos ideológicos sobre o corpo das mulheres que partem de uma visão genitalista sobre questões de gênero e sexualidade e que as inferioriza.

O fundamentalismo, muitas vezes decorrente dessa interpretação patriarcal da Bíblia e da Tradição, vê as Escrituras e os ensinamentos da Igreja de maneira rígida e inflexível, ignorando contextos históricos e culturais. Isso contribui para a perpetuação de normas e práticas que reforçam o patriarcalismo, levando à marginalização das questões de gênero e

perpetuando uma hierarquia que privilegia os homens, mantendo as mulheres em posições subordinadas tanto na Igreja quanto na sociedade.

O clericalismo, por sua vez, reflete a concentração de poder e autoridade nas mãos do clero, que frequentemente se vê como detentor exclusivo da verdade e da moralidade. Esse fenômeno reforça o patriarcalismo e cria uma divisão entre o clero e os leigos, desconsiderando a contribuição e a experiência dos fiéis comuns. A ênfase no clericalismo pode levar a uma noção de santidade que é desencarnada e desvinculada da realidade cotidiana das pessoas, focando apenas na dimensão espiritual e ignorando as necessidades concretas e materiais dos indivíduos.

Essa perspectiva desencarnada da santidade resulta de um enfoque excessivo na dimensão da alma, em detrimento das realidades físicas e sociais. Em vez de promover uma prática cristã que integra corpo e alma e se preocupa com o bem-estar físico e social dos indivíduos, essa abordagem tende a enfatizar uma moralidade abstrata e distante. Ao não considerar as práticas concretas e as necessidades materiais dos fiéis, a Igreja contribui para a manutenção de sistemas injustos e desigualdades, perpetuando um modelo de santidade que não desafia efetivamente as estruturas patriarcais e sociais que continuam a marginalizar e oprimir.

#### **4 LGBTfobia e aporofobia**

A naturalização do patriarcalismo machista e do clericalismo na Igreja Católica nos fez esquecer que “toda teologia é sempre uma teologia sexual: baseada em um entendimento dualista do mundo e das relações humanas e com o meio ambiente; hierarquizada, e especialmente organizada economicamente ao redor de uma economia heterossexual” (Althaus-Reid, 2006, p. 67).

O patriarcalismo machista e o clericalismo da Igreja Católica têm repercussões que vão além das questões de gênero, classe e raça, contribuindo para a perpetuação de atitudes discriminatórias como a LGBTfobia e a aporofobia. A visão binária de gênero, que limita a identidade a categorias estritamente masculinas e femininas, e a perspectiva classista da Igreja, que frequentemente ignora as realidades das classes menos favorecidas, são reflexos de um sistema que sustenta e reforça desigualdades mais amplas. Esse sistema marginaliza pessoas não-binárias e aquelas de diferentes orientações sexuais, perpetuando um ambiente onde a discriminação e o preconceito se manifestam de maneira institucionalizada.

A visão racista do cristianismo ocidental também contribui para a construção de um sistema que não só exclui pessoas de diversas etnias, mas também justifica a opressão e a discriminação de minorias em contextos religiosos. O patriarcalismo e o clericalismo da Igreja frequentemente se entrelaçam com esses preconceitos, levando a uma marginalização ainda mais severa das pessoas LGBTQIA+ e das comunidades mais vulneráveis. A LGBTfobia se torna uma extensão de uma ideologia que vê qualquer desvio das normas heteronormativas como pecaminoso, enquanto a aporofobia é uma consequência da visão classista que negligencia as realidades econômicas e sociais dos mais pobres.

Além disso, há uma dinâmica de culpabilização gayfóbica nos casos de abuso sexual cometidos por homens ordenados. Em vez de reconhecer a complexidade dos abusos e a necessidade de uma abordagem sistemática para enfrentar o problema, há uma tendência de atribuir a culpa de forma superficial aos indivíduos, muitas vezes associando a homossexualidade a comportamentos predatórios. Isso não apenas desvia a atenção das verdadeiras causas do abuso, mas também reforça estigmas prejudiciais sobre a orientação sexual dos clérigos, ignorando as realidades de violência e poder envolvidas.

Os casos de abuso por parte do clero são frequentemente mais prevalentes em contextos rurais, paróquias isoladas e comunidades vulnerabilizadas. Nessas áreas, a falta de recursos e de acesso a redes de apoio pode exacerbar a situação, criando um ambiente onde abusos podem ocorrer com maior impunidade. A combinação do patriarcalismo, clericalismo e das condições socioeconômicas dessas comunidades frequentemente contribui para a perpetuação de abusos e a dificuldade de enfrentar e combater tais práticas. A ausência de mecanismos adequados para proteção e denúncia, juntamente com a influência de uma hierarquia que muitas vezes minimiza ou ignora os problemas, agrava a situação e perpetua a cultura de silêncio e impunidade.

## **5 Medo como instrumento de poder**

O feminismo, apesar do receio que provoca tanto em homens quanto em mulheres, não se limita a um movimento exclusivamente feminino. O medo e a resistência em relação ao feminismo frequentemente resultam da influência do patriarcalismo, que permeia tanto a sociedade quanto a Igreja. Esse medo é cultivado por estruturas patriarcais que reforçam normas rígidas e desencorajam a superação das barreiras machistas. Infelizmente, "as exclusões não são coletivizadas. As feridas não são consideradas chagas de nosso corpo comum" (Gebara, 2014, p. 54). Enfrentar esses medos é essencial para coletivizar as dores,

as lutas e a sensibilidade às exclusões. É necessário encontrar caminhos para que as mulheres possam reivindicar e conquistar seu espaço na Igreja e na sociedade em geral, promovendo uma mudança verdadeira e duradoura.

O medo é uma ferramenta poderosa de opressão que afeta mulheres e pessoas de gêneros não conformes de diversas maneiras. Esse medo pode se manifestar como o temor de não serem reconhecidos pelas instituições patriarcais, a incerteza sobre novas crenças, o receio da solidão, a possibilidade de perder vínculos e até mesmo a insegurança em relação às próprias crenças. A amplitude e a intensidade desses medos são esmagadoras e podem paralisar. No entanto, como Ivone Gebara observa, o medo é uma emoção humana que, se encarada com coragem, pode se transformar em um catalisador para a ação e a mudança. É crucial que enfrentemos esses medos para que possamos superar as barreiras impostas pelo patriarcalismo.

Superar o medo é um processo que deve ser abordado tanto individual quanto coletivamente. Cada um de nós deve tomar a iniciativa de enfrentar os obstáculos que o machismo e o patriarcalismo impõem para garantir uma existência digna. Discutir sobre injustiças de gênero e esperar por mudanças não será suficiente sem uma ação concreta. O mesmo princípio se aplica à realização do Reino de Deus na Terra, como continuidade da missão de Jesus Cristo, e também ao contexto atual de pandemia. É necessário que cada pessoa encare suas próprias inseguranças e se engaje em atitudes que promovam proteção e solidariedade. Antes de qualquer denúncia, é fundamental estabelecer processos de conscientização sobre o abuso, pois muitas pessoas podem viver situações abusivas sem reconhecer o caráter abusivo dessas experiências. Despertar essa consciência em contextos de violência é um desafio importante para promover mudanças reais. Como despertar essa consciência estando no estado de violência?

## **6 Para uma pastoral de acolhida e escuta**

A questão da pastoral para as vítimas dentro da Igreja Católica muitas vezes é eclipsada por um sistema de julgamento que precede qualquer forma de acolhimento genuíno. Em muitos casos, as vítimas sentem que suas experiências são filtradas por um crivo de suspeita e culpa antes de haver uma tentativa real de ouvir e apoiar. Essa situação revela uma lacuna crítica na estrutura eclesial, onde a prioridade deve ser a criação de redes de acolhimento e suporte verdadeiras para aqueles que sofreram abuso, em vez de focar imediatamente no julgamento e na defesa da instituição.

Em resposta a essa falta de suporte institucional, têm surgido articulações feministas e ecumênicas que se posicionam como alternativas essenciais às estruturas tradicionais da Igreja. Mulheres e pessoas de gêneros não conformes têm liderado a criação de redes de acolhimento e escuta, estabelecendo espaços seguros e solidários para compartilhar experiências e buscar justiça. Essas iniciativas são cruciais para preencher o vazio deixado pelas instituições e fornecem um modelo de como a solidariedade e o suporte podem ser organizados de maneira eficaz, apesar das limitações das estruturas eclesiais estabelecidas.

Para alcançar as vítimas e superar os obstáculos estruturais, é vital visibilizar e apoiar iniciativas de responsabilização e transparência. Exemplos como o site Bishop Accountability, que compila dados sobre abusos nos Estados Unidos, e os processos de pesquisa e denúncia em países da América Latina demonstram a importância de mecanismos de responsabilização. No Brasil, a ausência de uma plataforma ou iniciativas semelhantes levanta questionamentos sobre quem, na Igreja, se beneficia da falta de visibilidade e do silêncio em torno dos abusos. É crucial que a Igreja Católica enfrente essas questões de maneira transparente e responsável, reconhecendo as vozes das vítimas e implementando mudanças reais para garantir que todas tenham acesso à justiça e ao acolhimento adequados.

## **7 Conclusão**

Concluir o texto sobre o patriarcalismo, o clericalismo e suas consequências na Igreja Católica requer uma análise crítica e reflexiva. A naturalização dessas estruturas opressivas tem perpetuado a marginalização de mulheres e pessoas de gêneros não conformes, além de alimentar atitudes discriminatórias como a LGBTfobia e a aporofobia. A dinâmica de culpabilização e a falta de suporte adequado para as vítimas de abuso sexual destacam a necessidade urgente de mudanças estruturais.

Articulações feministas e ecumênicas têm emergido como alternativas essenciais, promovendo redes de acolhimento e escuta que oferecem um modelo eficaz de solidariedade e suporte. Exemplos internacionais de iniciativas de responsabilização mostram a importância de transparência e visibilidade, aspectos ainda carentes no contexto brasileiro.

Enfrentar essas questões com coragem e determinação é fundamental para promover uma Igreja mais justa e acolhedora. A implementação de mudanças reais, apoiadas pela hierarquia eclesial, pode quebrar o ciclo de silêncio e impunidade, permitindo que todas as pessoas, independentemente de gênero, orientação sexual ou classe social, tenham acesso

à justiça e ao acolhimento adequado. Assim, a Igreja Católica poderá verdadeiramente refletir os valores de compaixão e solidariedade ensinados por Cristo, garantindo um ambiente seguro e inclusivo para todos.

### Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. De la teología de la liberación feminista a la teología torcida. *In:*

CARDOSO, N; MUSSKOPF, A. S. (Orgs.). **A graça do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembleia do CMI.** Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006. p. 64-69.

BOFF, Leonardo. Prólogo. *In:* BOSCH, Francisco J. *Bendita Mezcla: Hermanxs escuchadorxs, comunidades palabreras.* Fundación Amerindia: Montevideo, 2020. Disponível em:

[https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202103/1615463805\\_N6Spr37k.pdf](https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202103/1615463805_N6Spr37k.pdf)  
Acesso em: 2 ago 2024.

GEBARA, Ivone. ***Teologia Urbana: Ensaios Sobre ética, Gênero, Meio Ambiente e a Condição Humana.*** São Paulo: Fonte Editorial, 2014.





**FTs**

Fóruns  
Temáticos



**FT 1**

**Religiões afro-brasileiras,  
Interculturalidade e Educação**

# FT 1

**Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Giseli do Prado Siqueira - PUC Minas

Dr<sup>a</sup>. Ângela Cristina Borges - UNIMONTES

**Ementa:**

Os desafios impostos pela Modernidade tais como o racismo religioso e as intolerâncias religiosas exigem enfrentamentos onde o diálogo intercultural emerge como imperativo ético. Fundamentalismos e, violências como o epistemicídio afro-religioso fomentam, em direção contrária, o erguimento de movimentos libertários e descolonizadores que vislumbrem as tradições de matriz africana enquanto guardiãs de uma humanidade dada à coletividade e ao diálogo. A interculturalidade, para além da funcionalidade, é proposta para uma educação libertadora, em especial para o componente curricular do Ensino Religioso, que tem como objeto o conhecimento religioso, visando favorecer o reconhecimento, o respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. Estimulando a formação de uma postura dialogal, de abertura ao Outro que alicerçam distintos sentidos e significados de vida. Nesta perspectiva se insere este fórum temático que visa incentivar e debater estudos que articulem as Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação, interpelações críticas, libertadoras e descolonizadoras.

## ESPIRITUALIDADE E INTERCULTURALIDADE: DIÁLOGO SEM OPRESSÃO INSTITUCIONAL

*Brasil Fernandes de Barros\**

**Resumo:** Segundo Souza (2013) a espiritualidade pode ser definida como uma realidade profundamente humana, que toca a nossas existências e se encontra presente antes mesmo de qualquer religiosidade e é característica de um ser multifacetado que possui múltiplas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual, e estas na maioria das vezes antecedem às experiências religiosas. São estas facetas que permitem que o ser humano expresse o seu sentido existencial profundo, onde este demonstra a capacidade conectar-se consigo mesmo, com os outros, com o cosmo e com Deus, uma capacidade de transcendência e de integração da diversidade na unidade. Algo que segundo nosso ponto de vista chamamos de espiritualidade ontológica e que está presente em muitas das suas manifestações de existência. Mas ~~todas~~ estas capacidades se expressam naquilo que lhe é essencial e comum a todos os seres humanos: a linguagem, a cultura e o *ethos*. É através do reconhecimento da existência desta ontologia, é que pretendemos desenvolver uma discussão preliminar a respeito de interculturalidade e da religiosidade, de forma que a descoberta da existência desse ser é que faz segundo nosso entendimento que encontremos na alteridade a existência do diferente. Assim, o objetivo de nosso artigo é de perceber a existência deste ser ontológico espiritual através das diversas culturas e da religiosidade institucional, sentindo na alteridade uma forma de aproximação com a espiritualidade do outro. Para fazer esta discussão pretendemos usar as considerações e os conceitos de alteridade de Raúl Fornet-Betancourt e os pensamentos de Fidel Tubino como fio condutor para refletir sobre quais são as condições imprescindíveis sem as quais o diálogo desta espiritualidade ontológica a que nos referimos podem ser alcançadas através do diálogo em diversas tradições culturais, sem que esta religiosidade institucional seja opressora no campo da educação.

**Palavras-chave:** espiritualidade; interculturalidade; Diálogo inter-religioso; religiosidade institucional; educação.

### Introdução

Segundo Souza (2013), a espiritualidade pode ser definida como uma realidade profundamente humana, que toca a nossas existências e se encontra presente antes mesmo de qualquer religiosidade, e é característica de um ser multifacetado que possui múltiplas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual, e estas na maioria das vezes antecedem às experiências religiosas. São estas facetas que permitem que o ser humano expresse o seu sentido existencial profundo, onde este demonstra a capacidade conectar-se consigo mesmo, com os outros, com o cosmo e com Deus. É a capacidade de transcendência e de integração do indivíduo da diversidade na unidade. Algo que segundo nosso ponto de vista chamamos de *espiritualidade ontológica* e que está presente em muitas das suas manifestações de existência.

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista do Programa de Desenvolvimento da Pós-graduação (PDPG) - Pós-Doutorado Estratégico da CAPES. E-mail: brasil@netinfor.com.br.

Mas estas capacidades se expressam naquilo que lhe é essencial e comum a todos os seres humanos: a linguagem, a cultura e o *ethos*. É através do reconhecimento da existência desta ontologia, é que pretendemos desenvolver uma discussão preliminar a respeito de interculturalidade e da religiosidade, de forma que a descoberta da existência desse ser é que faz segundo nosso entendimento que encontremos na alteridade a existência do diferente. Assim, o objetivo de nossa comunicação é de perceber preliminarmente a existência deste ser ontológico espiritual através das diversas culturas e da religiosidade institucional, sentindo na alteridade uma forma de aproximação com a espiritualidade do outro.

Para fazer esta discussão pretendemos usar os pensamentos de Fidel Tubino e as considerações e os conceitos de alteridade de Raúl Fonet-Betancourt como fio condutor para refletir sobre quais são as condições imprescindíveis sem as quais o diálogo desta *espiritualidade ontológica* a que nos referimos podem ser alcançadas através do diálogo em diversas tradições culturais, sem que esta religiosidade institucional seja opressora no campo da educação.

### **1. Espiritualidade ontológica x Religiosidade institucional**

Fidel Tubino diz que sua principal preocupação é de “[...] refletir sobre as condições sem as quais não é possível o diálogo de espiritualidades incorporadas em diversas tradições culturais” (Tubino, 2018, p. 1). Para esta reflexão ele se preocupa em fazer uma importante distinção entre o que é Espiritualidade e o que são as religiões, o que aqui chamamos de “religiosidade institucional”. A partir da perspectiva desta diferenciação, é que, para Tubino, o diálogo inter-religioso se abre de forma frutífera para espiritualidades de origem não ocidental.

Estamos acostumados a tratar por espiritualidade, de maneira geral, aquilo o que é tratado pelas religiões formais, penso, porém, que temos de ter um olhar também, para as espiritualidades que não são processadas em corpos doutrinários ou organizadas em instituições hierárquicas, geralmente presentes nas culturas originárias e que representam uma oportunidade privilegiada para colocar em prática o “diálogo dialógico” de que fala Raimon Panikkar, para experimentar a “fusão de horizontes”. A esse respeito, Fidel Tubino (2018, p. 2) cita John Dewey, que faz uma sugestiva distinção. Segundo Dewey, “[...] há uma diferença entre a religião e o religioso; entre aquilo que pode ser denotado por um substantivo e o tipo de experiência que é designado por um adjetivo”. Como substantivo “[...] uma religião sempre significa um corpo especial de crenças e práticas que têm uma certa

organização institucional, tolerante ou intolerante. Por outro lado, o adjetivo “religioso” não indica nada com relação a uma entidade indefinível, seja ela institucional ou um sistema de crenças. Tubino nos diz ainda:

O diálogo intercultural de espiritualidades é um tipo muito particular de diálogo porque o que está em questão é o significado da vida e da morte. Dialogar com pessoas de culturas não ocidentais sobre o significado nos permite ampliar e enriquecer não apenas nossa maneira de pensar, mas também, e principalmente, nossa maneira de nos posicionarmos diante do mistério e de nossa maneira de viver e habitar a Terra (Tubino, 2018, p.6).

Sobre este diálogo intercultural abordado por Tubino, o filósofo Fornet–Betancourt trata esta questão da seguinte forma:

A interculturalidade, enquanto processo contextual-universal de capacitação para uma cultura, de culturas (e religiões) em relação e transformações abertas, não é *missão*, mas *desmissão*. Quero dizer que é uma atitude vivencial que não se projeta como missão de transmissão ao outro do próprio senão como permanente *desmissão* dos direitos culturais que temos como próprios, para que por esta *contração* do volume do que somos possam emergir em nossos próprios contextos de acolhida, espaços livres não ocupados, nos quais o encontro com o outro é já, de entrada, experiência de convivência em seu sentido forte (Fornet–Betancourt, 2007, p. 50).

Levando-se em conta esta posição de Fornet–Betancourt para acontecer o diálogo intercultural, é preciso que, o agente desse diálogo, pretensamente intercultural, tem que “abrir mão” de sua missão de transmissão, de suas posições embasadas em uma religiosidade institucional, em favor de um diálogo que produza resultados efetivos em termos de uma *espiritualidade ontológica*, que deve estar presente nos dois lados dessa relação, onde o “missionário” e o receptor tenham respeitadas as suas posições íntimas. Assim, a “[...] prática da interculturalidade concretiza-se primeiro como uma paciente ação de *renúncia*” (Fornet–Betancourt, 2007, p. 50).

A pergunta que fica a partir daí é: será que os “missionários” estão prontos para fazer essa renúncia apresentada por Betancourt?

## 2. Interculturalidade x Inculturação

Para responder à pergunta que fizemos ao fim do tópico anterior vamos usar como referência Torre Guerrero, teólogo que apresenta uma importante vivência com o trato do religioso na América Latina de língua espanhola, e propõe um manual prático de evangelização das culturas por onde a igreja católica se propõe a atuar. Este autor entende que: “Uma espiritualidade suspeita de ser ardilosamente opressiva não tem utilidade. Pois, no fim das contas, é isso que as culturas minoritárias acusam a Igreja Católica de fazer em

sua proposta de ‘inculturação’” (Guerrero, 2010, p. 175, tradução nossa)<sup>496</sup>. Segundo este autor, para atingir este objetivo seriam necessários os seguintes passos:

- a) A ação pela qual o evangelizador assume a cultura do evangelizado;
- b) A ação pela qual o evangelizado assume os princípios do Evangelho trazidos pelo evangelizador;
- c) A ação pela qual a cultura é renovada pelo Evangelho.

Porém, a intenção, sem fazer julgamento de nossa parte da boa vontade inserida no contexto, é de fazer uma ação intercultural, mas que, na prática não é inter-religiosa, já que, quando percebe a presença de uma espiritualidade diferente procura transformá-la. Temos que problematizar inclusive o próprio texto do autor o qual o título é: *La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI*, que no seu título fala de interculturalidade, mas no corpo do texto se fala em inculturação. Percebemos aí uma confusão entre interculturalidade e inculturação, que não são o mesmo. Esta visão fica clara no seguinte trecho:

Há uma pergunta que devemos fazer a nós mesmos: já nos aproximamos de outras culturas e conhecemos ou até mesmo indagamos sobre suas definições de cada ser? Por que as julgamos a partir de nossas próprias definições? Por que não confrontamos a verdade de nossas definições com a **verdade das deles**? Essa é a razão pela qual **partimos da “verdade”** para podermos falar sobre espiritualidade com uma base. **A espiritualidade que não se baseia, na verdade nos distorce, nos diminui, nos impede de chegar ao centro daquele que é a verdade total: Deus, nosso Pai...** - Dizer que a espiritualidade se baseia na verdade **é basear a espiritualidade naquilo que define Deus** [...] (Guerrero, 2010, p. 190-191, grifos nossos, tradução nossa).

O autor instrui seu leitor para não ser opressivo, mas parte do princípio que sua “verdade” e seu “deus” são a base da verdade total, e que a verdade do outro (do evangelizado) é uma distorção de pretensa verdade total. Isso não é novidade, um dos pioneiros da ciência da religião Max Müller (2020, p. 67), cita um documento de 1760, que tenta converter os hindus ao Cristianismo:

*Ezour Veda* trata-se de um manuscrito que foi entregue a Voltaire em 1760 por Louis-Laurent de Federbe, Chevalier de Maudave. O texto era em francês e dizia ser uma tradução de um original sânscrito. Voltaire ficou entusiasmado com o trabalho, o copiou e o divulgou. Foi publicado pela primeira vez em 1778. A veracidade desses escritos foi questionada pela primeira vez em 1782 e sua falsidade foi confirmada em 1822. Ao invés de um trabalho original em sânscrito,

---

<sup>496</sup> Palestra apresentada no II Congresso de Espiritualidade Claretiana realizado em Bogotá nos dias 18 e 19 de setembro de 2010.

o Ezour Veda provou ser um texto em francês, escrito por jesuítas franceses, e destinado a ser traduzido para sânscrito, e tinha o objetivo de converter hindus ao Cristianismo (Müller, 2020, p. 67).

Esse texto é uma demonstração que para alguns missionários tudo é válido para alcançar seu objetivo. Nossa proposta aqui, não é de condenar essa tentativa de inculturação, mas problematizá-la, e afirmar a necessidade de uma tomada de consciência da existência religiosidades particulares de parte a parte. E que esta religiosidade não é necessariamente institucional. Há como vimos nas afirmações de Guerrero uma intenção de não ser opressor, mas ao nosso ver as ações se complicam na prática, pois, o ponto de partida dessas ações missionárias é de uma religiosidade institucional e não da religiosidade ontológica de seus missionários. Por outro lado, o missionário, também é um ente, portador de sua própria *espiritualidade ontológica*, e ele na maioria das vezes não será capaz de fazer a renúncia, de *desmissão* proposta por Raúl Fornet-Betancourt se ele não estabelecer a sua dialogia, através do reconhecimento dessa Espiritualidade, que reconhece a Espiritualidade presente na cultura do outro. E é nesse ponto que Betancourt (2007, p. 50) nos fala que a prática de interculturalidade concretiza-se primeiro como uma paciente ação de renúncia, e as identifica nas seguintes formas:

- a) renuncia por sacralizar as origens das tradições culturais ou religiosas;
- b) renuncia por converter as tradições que chamamos próprias num itinerário escrupulosamente estabelecido;
- c) renuncia dilatar as “zonas de influência” das culturas em sua correspondente formação contextual;
- d) renuncia decantar identidades delimitando entre o próprio e o alheio,
- e) renuncia centrar o que cada cultura chama próprio em um centro estático.

O autor completa suas considerações sobre esta renúncia dizendo que,

A interculturalidade renuncia sincretizar as diferenças sobre a base de um suposto fundo comum estável e, por isso, também renuncia à teleologia da unidade sem mais. Pois bem, pensamos que esses traços que resumi como as renúncias fundamentais, que caracterizam a prática de uma atitude intercultural, lidos positivamente, podem inspirar e orientar uma nova transformação do cristianismo; uma transformação que mudaria suas inculturações em interculturizações e que seria, deste modo, mutação e mudança ao mesmo tempo (Betancourt, 2007, p. 50).

Uma vez estabelecido o entendimento que seres humanos de parte a parte nesse processo de comunicação intercultural, e que ambas devem respeitar e ser respeitadas, é estabelecer uma práxis de diálogo.



### 3. Condições mínimas para o diálogo intercultural de espiritualidades

Segundo Fidel Tubino (2018), é importante perceber que o diálogo não é o mesmo que uma deliberação, pois, não há no diálogo intercultural a intenção de gerar ações conjuntas em face de problemas comuns já que o diálogo, é uma experiência hermenêutica e a deliberação é uma práxis ético-política. O diálogo é uma experiência da escuta incondicional e recíproca, ampliando nossos horizontes de compreensão e modificando tanto nossas suposições anteriores quanto nossa maneira de situar a nós mesmos e o mundo. Deliberamos sobre os problemas que compartilhamos a fim de gerar um consenso prático que não é o caso aqui.

O diálogo intercultural não busca consenso, mas sim harmonia. É da ordem de uma conversa amigável, não de uma persuasão retórica. O diálogo intercultural de espiritualidades é um tipo muito particular de diálogo [...]. Dialogar com pessoas de culturas não ocidentais sobre o significado nos permite ampliar e enriquecer não apenas nossa maneira de pensar [...] (Tubino, 2018, p. 6, tradução nossa)

De forma objetiva, para que isso aconteça é necessário espaço na religiosidade institucional que seja receptiva e flexível e receptivos às contribuições da diversidade de experiências e concepções do sagrado. Tem que haver um espaço plural pronto para o reconhecimento, ou seja, de respeito e apreciação recíproca. Assim, o interlocutor precisa ter uma formação que o torne disposto, segundo Tubino (2018, p. 6) a colocar em prática algo semelhante ao que os psicanalistas chamam de “atenção flutuante”. Para ele, isso “[...] consiste em uma suspensão, tão completa quanto possível, de tudo o que normalmente concentra a atenção: inclinações pessoais, preconceitos, suposições teóricas, mesmo as mais bem fundamentadas” (Jean; Bertrand, 1977, p. 38-39). Isso pressupõe uma preparação emocional e intelectual que permita um relacionamento de forma livre com nossas pré-compreensões e predisposições, de acordo com a *espiritualidade ontológica*. Tubino em seu texto destaca a expressão “tão completamente quanto possível”, e isso demonstra que a espiritualidade do missionário deve fazer parte deste cálculo, pois há uma limitação de nosso enraizamento ético, que só pode ser - na melhor das hipóteses - momentaneamente parcial, e isso é extremamente importante, porque nenhuma espiritualidade ocorre sem ser mediada, por mais boa vontade que exista. Embora o missionário não consiga se desvincular de seus pontos de partida, ele poderá, se estiver consciente disso para o diálogo, pelo menos pronto a se relacionar com eles de uma forma não dogmática. A atenção flutuante como intenção permite a ele estar atentos à intrusão de preconceitos e categorias culturais na representação da alteridade. Em outras palavras, permite uma certa distância crítica da compreensão pré-reflexiva do mundo a partir da qual processa a sua própria cultura vivida compreendendo a

vivência do outro.

#### 4. Considerações Finais

Diante de tudo o que foi exposto, não podemos ter a ilusão de que um missionário será totalmente imparcial, pois sua *espiritualidade ontológica* é mediada pela espiritualidade institucional. Porém, se o indivíduo tiver a consciência de que do “outro lado (se é que existem lados nessa questão), há outro ser humano que tem uma espiritualidade tão rica quanto a dele e que deve ser respeitada tanto quanto a dele próprio, teremos um bom começo.

Assim a nossa intenção aqui foi de chamar a atenção para uma espiritualidade antológica, que existe numa camada anterior, subjacente à espiritualidade institucional, comumente processadas em corpos doutrinários ou organizadas em instituições hierárquicas quando estas existem, ou que simplesmente existe na cultura originária de um indivíduo. Pensamos, sem obviamente esgotar o assunto, que quando esta consciência não existe, o que ocorrerá é uma expressão, muitas vezes opressora da religiosidade institucional, promovendo inculturação. E que, por outro lado, quando esta consciência da religiosidade ontológica estiver plenamente clara na mente do missionário, poderemos falar de uma de um diálogo de fato intercultural não opressor.

#### REFERÊNCIAS

- DEWEY, John. **Una fe común. Buenos Aires:** Ed. Losada, 2005. p.11 e p. 18-19.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e interculturalidade.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- GUERRERO, Gonzalo M. De La Torre. La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI. **Anuário.** v. 1, n. 3, p. 173-214, 2010. Disponível em: <https://revistas.uniclaretiana.edu.co/index.php/Anuario/article/view/650/575>. Acesso em: 03 abril 2024.
- JEAN, Laplanche; BERTRAND, Pontalis Jean. **Diccionario de psicoanálisis.** Barcelona, Editorial Labor, 1977.
- MULLER, Max. **Introdução à Ciência da Religião.** Trad. Brasil Fernandes de Barros. Belo Horizonte: Senso, 2020.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Espiritualidade e bioética. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.,** Curitiba, v. 5, n. 1, p. 123-145, jan./jun. 2013.

TUBINO, Fidel. **El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica**. Belo Horizonte: Faje, 2018. Disponível em:  
<http://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/paineis/FIDEL%20TUBINO.pdf>.  
Acesso em: 04 abr. 2024.

**CONSCIENTIZAÇÃO E LIBERTAÇÃO: FUNDAMENTOS PARA UMA  
EDUCAÇÃO LIBERTADORA E PARA UM ENSINO RELIGIOSO  
INTERCULTURAL**

*Giseli do Prado Siqueira<sup>497</sup>*

*Ângela Cristina Borges<sup>498</sup>*

**Resumo:** Este estudo explora a conscientização e libertação como fundamentos da educação libertadora, baseados no pensamento latino-americano, analisando seus impactos no Ensino Religioso sob um viés político, crítico e emancipatório. Conscientização, conceito criado por Álvaro Vieira Pinto, é entendida como a tomada de consciência da natureza das relações humanas em âmbito social. Acreditamos que a investigação sobre esses princípios, propostos também por pensadores libertários como Manoel Bonfim e Paulo Freire, pode auxiliar componentes curriculares como o Ensino Religioso na subversão de dinâmicas tradicionais coloniais. Isso nos leva a perguntar: como a educação libertadora pode transformar o Ensino Religioso em uma prática que promova o pensamento crítico, a análise reflexiva e a emancipação dos estudantes? Quais são os desafios e as possibilidades de implementar uma pedagogia libertadora de(s)colonial no Ensino Religioso, considerando as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC)? A pesquisa, de natureza qualitativa, utiliza revisão bibliográfica e análise documental. As obras principais de Manoel Bonfim, Paulo Freire o filósofo da interculturalidade Fidel Tubino, bem como estudos contemporâneos sobre educação libertadora, serão analisados. A aplicação desses princípios no Ensino Religioso será examinada à luz das habilidades previstas na BNCC e através da análise de práticas pedagógicas. Considera-se que os princípios de conscientização e libertação no Ensino Religioso têm o potencial de transformar a prática educacional, promovendo uma abordagem crítica, inclusiva e intercultural. Através dessa educação, os estudantes não apenas adquirem conhecimentos religiosos, mas também desenvolvem habilidades críticas para analisar e questionar as estruturas sociais, políticas e religiosas. Essa transformação exige um compromisso contínuo com a formação crítica dos educadores e uma reestruturação das práticas pedagógicas para favorecer o diálogo, a reflexão crítica e a emancipação dos sujeitos envolvidos no processo educativo.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; Manoel Bonfim; Paulo Freire; conscientização; educação libertadora.

### **Introdução**

A educação libertadora proposta por Paulo Freire está enraizada na conscientização e na libertação como fundamentos essenciais para a transformação social. Esses conceitos se articulam com o pensamento latino-americano e oferecem uma perspectiva crítica e

---

<sup>497</sup> Giseli do Prado Siqueira (PUC-MINAS) Doutora em Ciência da Religião – UFJF/MG. Docente do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: giseli@pucpcaldas.br.

<sup>498</sup> Ângela Cristina Borges – (UNIMONTES/PUC-MINAS) Doutora em Ciência da Religião – PUC/SP; Docente da UNIMONTES/MG. Docente colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião/FNDE. E-mail: cristinaborgesgirasol@gmail.com.

emancipatória que desafia as estruturas de dominação presentes nas sociedades dependentes. Para Freire, a conscientização é um processo contínuo de reflexão e ação, que visa despertar nos indivíduos a capacidade de perceberem as opressões que os cercam e, a partir disso, transformar suas realidades.

Este estudo explora a aplicação desses princípios no contexto do Ensino Religioso, abordando os desafios e as possibilidades de implementar uma pedagogia libertadora e decolonial. Com base nas diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), busca-se analisar como o Ensino Religioso pode se tornar uma prática que promova o pensamento crítico, a análise reflexiva e a emancipação dos estudantes, afastando-se das tradicionais dinâmicas coloniais e autoritárias.

### **1 Conscientização e Libertação: pilares da Educação Libertadora**

O conceito de conscientização, criado por uma equipe de professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros em 1964, incluindo o filósofo Álvaro Vieira Pinto e o professor Guerreiro Ramos, foi popularizado por Paulo Freire (Freire, 2016, p. 55). As categorias filosóficas desenvolvidas por Vieira Pinto para compreender a realidade nacional forneceram a Freire um arcabouço conceitual essencial para a construção de sua pedagogia crítica. Vieira Pinto enfatizava a necessidade de uma ideologia de desenvolvimento baseada na experiência e na consciência das massas, o que se refletiu na abordagem dialógica e participativa de Freire.

Guerreiro Ramos, por sua vez, foi pioneiro na discussão sobre a descolonização do pensamento social na América Latina, criticando a inadequação das teorias importadas da Europa e dos Estados Unidos às realidades locais. Influenciado por essas ideias, Freire desenvolveu uma pedagogia que valorizava o conhecimento local e a cultura dos oprimidos, promovendo uma conscientização crítica e contextualizada.

Essa descolonização do pensamento latino-americano também se relaciona com a crítica de Manoel Bonfim, que em 1905 diagnosticou o "parasitismo social" como um dos grandes males da América Latina. Bonfim denunciava que o regime de exploração colonial resultou em degradação econômica, política e moral. Ele defendia que apenas uma educação popular, enraizada na realidade dos povos oprimidos, poderia reverter esse quadro de doença social e promover a verdadeira emancipação.

No Brasil, a educação popular ganhou força especialmente no contexto dos movimentos de alfabetização. Nesse cenário, as classes dominantes, principalmente a oligarquia rural que detinha grande parte do poder no Nordeste até a década de 1930, estavam em declínio. Esse enfraquecimento, aliado ao processo de urbanização e industrialização, gerou um ambiente propício para a mobilização popular e a participação política nas regiões mais pobres do país. Além disso, o interesse dos governos populistas em expandir suas bases eleitorais impulsionou iniciativas de alfabetização, visto que o acesso à educação se tornava sinônimo de ampliação do eleitorado. Dessa forma, o movimento de conscientização emergiu como uma resposta educacional e política à necessidade de mobilização democrática do povo brasileiro e a democratização da cultura. (Libanio, 2005, p. 55).

Freire sublinha que a dominação é, em grande parte, cultural e se manifesta na "cultura do silêncio", onde os oprimidos internalizam as narrativas dos opressores. A transformação dessas consciências é um ato político e pedagógico que exige um compromisso radical com a justiça social e com a valorização do conhecimento popular. No contexto latino-americano, isso significa desafiar a lógica colonial que moldou as estruturas educativas e sociais, promovendo uma educação que humaniza e liberta.

Sob essa ótica, a educação libertadora proposta por Freire surge como uma ruptura radical com a educação bancária tradicional, onde o conhecimento é transmitido de forma vertical, sem diálogo e sem considerar a experiência dos educandos. Em vez disso, a educação dialógica de Freire enfatiza o encontro de sujeitos mediados pelo mundo, promovendo um espaço onde educadores e educandos se reconhecem mutuamente como agentes de transformação. Essa abordagem não apenas desafia as dinâmicas de dominação presentes na educação tradicional, mas também se alinha ao movimento de conscientização, reforçando a ideia de que a educação deve ser um processo de libertação e empoderamento coletivo.

Dessa maneira, um aspecto fundamental do pensamento freiriano é a integração entre reflexão e ação, expressa na articulação entre palavra-diálogo-comunicação e práxis (conhecimento aliado à ação). Para Freire, o pensamento crítico não existe isolado da ação; ele é um pensamento histórico que se engaja no mundo com o objetivo de humanizá-lo. Essa visão possibilita que os indivíduos se percebam como sujeitos ativos na transformação de suas realidades, ampliando o potencial emancipatório da educação. (Garcia-Huidobro, 2005, p. 230). Essa abordagem pode ser amplamente aplicada ao componente curricular do Ensino Religioso, enriquecendo suas práticas pedagógicas e promovendo uma educação crítica e libertadora.

## 2. Educação Libertadora e o Ensino Religioso: possibilidades interculturais

No Ensino Religioso, a aplicação dos princípios freirianos de conscientização e libertação oferece um terreno propício para transformar práticas tradicionais marcadas por abordagens confessionais e doutrinárias. No Brasil, esse componente curricular enfrenta o desafio de se alinhar às diretrizes da BNCC, que propõe uma educação crítica, inclusiva e intercultural. A pedagogia freiriana sugere um ensino que ultrapassa a mera transmissão de dogmas religiosos, promovendo o desenvolvimento de habilidades críticas e reflexivas nos estudantes, em sintonia com a interculturalidade crítica proposta por Fidel Tubino.

Tubino (2012) diferencia a interculturalidade crítica da funcional, sendo esta última prevalente em abordagens que, embora promovam o diálogo e o reconhecimento cultural, não confrontam as desigualdades econômicas e injustiças sociais. Vista como uma perspectiva neoliberal, a interculturalidade funcional desvia o foco de discussões sobre pobreza e estruturas de poder, resultando em um reconhecimento cultural superficial que não desafia o sistema socioeconômico, perpetuando desigualdades. Tubino alerta que essas abordagens, apesar de aparentarem inclusão, podem reforçar os valores da elite dominante de forma não intencional.

Diante desse quadro, é relevante destacar experiências brasileiras, como o 'círculo de cultura' de Paulo Freire, descrito por Gadotti (2000), que se aproxima da interculturalidade crítica. Essa metodologia se diferencia ao focar nas realidades vividas pelos alunos, indo além do discurso e promovendo uma prática educacional que valoriza e integra efetivamente as diversas culturas no processo de aprendizagem, conscientização e transformação. Assim, o Ensino Religioso pode ser ressignificado, contribuindo para uma educação libertadora e intercultural.

A transformação do Ensino Religioso em uma prática libertadora envolve a superação de barreiras institucionais, culturais e pedagógicas. Entre os principais desafios estão a resistência de setores conservadores, a formação inadequada de professores e a falta de materiais didáticos que promovam uma visão crítica e decolonial da religião. No entanto, há também inúmeras possibilidades que emergem dessa conjuntura:

1. Educação Crítica e Intercultural: A conscientização permite que o Ensino Religioso se torne uma ferramenta de análise crítica das estruturas religiosas e sociais. Estudantes são

incentivados a questionar e refletir sobre as práticas religiosas e suas implicações sociais, políticas e culturais.

2. Empoderamento dos Educandos: Ao posicionar o educando como sujeito ativo de seu próprio desenvolvimento, a educação libertadora promove a autonomia e a capacidade crítica dos estudantes. Isso se alinha com a proposta da BNCC de formar cidadãos críticos e conscientes de seus direitos e responsabilidades.
3. Diálogo e Respeito à Diversidade: Uma abordagem libertadora do Ensino Religioso valoriza o diálogo intercultural e inter-religioso, respeitando as diferentes expressões de fé, filosofias de vida e buscando construir uma compreensão mútua. Essa prática é essencial para enfrentar os preconceitos e a intolerância religiosa, promovendo uma cultura de paz e respeito.
4. Formação de Educadores: A efetivação de uma pedagogia libertadora no Ensino Religioso exige um compromisso contínuo com a formação crítica dos educadores. Isso inclui não apenas a capacitação técnica, mas também o desenvolvimento de uma consciência política e social que os prepare para atuar como agentes de mudança.

Essas abordagens destacam o potencial do Ensino Religioso para se tornar um espaço de conscientização e transformação, alinhado a uma educação que valorize a diversidade e promova a emancipação dos sujeitos envolvidos.

## **Conclusão**

Embora o espaço desta comunicação seja restrito para aprofundar o tema, é fundamental destacar a proposta de Paulo Freire de uma educação dialógica, libertadora e problematizadora, baseada na integração entre a cultura popular e o conhecimento científico e técnico. Essa abordagem contrasta com a educação bancária, marcada pela transmissão passiva de conteúdos sem interação crítica. Ao privilegiar o diálogo, o questionamento e a fusão de diferentes saberes, Freire defende uma prática pedagógica transformadora que desafia as estruturas de dominação e redefine o ensino como um verdadeiro agente de mudança social (Garcia-Huidobro, 2005, p. 232).

A incorporação dos princípios de conscientização e libertação no Ensino Religioso possui um grande potencial para renovar as práticas educativas. Com uma abordagem crítica, dialógica e inclusiva, o Ensino Religioso pode promover a emancipação dos estudantes,



estimulando-os a compreender e questionar as estruturas sociais em que estão inseridos. Essa transformação requer uma reestruturação pedagógica, formação contínua de educadores e um firme compromisso com a justiça social e a dignidade humana.

Portanto, a educação libertadora, conforme idealizada por Freire e outros pensadores latino-americanos, oferece uma base robusta para reimaginar o Ensino Religioso como um espaço de construção de conhecimento crítico e emancipatório. Superando as limitações das abordagens coloniais e autoritárias, o Ensino Religioso pode se tornar um poderoso instrumento de conscientização e libertação, contribuindo para a formação de sujeitos críticos e engajados na transformação social.

### Referências

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Sociais, 2008. (Primeira, Segunda e Quarta Parte). Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4918716/mod\\_resource/content/1/Am%C3%A9rica%20Latina%20males%20de%20origem.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4918716/mod_resource/content/1/Am%C3%A9rica%20Latina%20males%20de%20origem.pdf)

FREIRE, Paulo. Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo. **Estudos Universitários**, Recife, n. 4, p. 5-23, 1963. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/estudosuniversitarios/article/download/254888/41803>

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Vozes, 2016.

GADOTTI, Moacir. Perspectivas atuais da educação. **São Paulo em Perspectiva**. n.14, v. 2, p. 1-9, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/hbD5jkw8vp7MxKvfvLHsW9D/?format=pdf&lang=pt>

GARCIA-HUIDOBRO, Juan Eduardo. Educación liberadora. In: ASTRAIN, Ricardo Salas (coord.) **Pensamiento crítico latino-americano: conceptos fundamentales**. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 200, v. I, p. 227- 237.

LIBANIO, João Batista. Conciencia crítica/ Conscientización. In: ASTRAIN, Ricardo Salas (coord.) **Pensamiento crítico latino-americano: conceptos fundamentales**. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 200, v. I, p. 53- 62.

TUBINO, Fidel. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva.

Derecho & Sociedad, n. 19, 299-311, 2002. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/17276>.

TUBINO, Fidel. Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. *In*: FERNÁNDEZ, Silvia; SINNIGEN, Jonh H.(eds). **América para todos los americanos**. Prácticas interculturales, Mexico: UNAM, 2012, p. 355-366. Disponível em: [https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf).

## O ENSINO RELIGIOSO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA COMO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

*Janayna de Lima Bezerra<sup>499</sup>*

**Resumo:** Este estudo visa analisar o papel do Ensino Religioso no processo de construção identitária, na comunidade quilombola, localizada no município de Buíque-Pernambuco. Com base na Lei nº 10.639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, buscamos compreender como o Ensino Religioso influencia e é influenciado pela formação da identidade cultural e religiosa nesse contexto específico. No ambiente escolar, observa-se a crescente complexidade de uma realidade multicultural, evidenciando tensões e conflitos que são reconhecidos e relatados pela própria comunidade escolar. O objetivo deste estudo fomenta investigar a importância da incorporação da cultura e identidade negra no currículo escolar como uma estratégia eficaz para promover a equidade racial, a inclusão social e o desenvolvimento de uma consciência crítica e pluralista entre estudantes de diferentes origens étnico-raciais, contribuindo assim para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O estudo adota uma abordagem qualitativa, utilizando entrevistas, observações e análise documental para investigar as percepções e experiências dos atores escolares, incluindo estudantes, docentes e equipe pedagógica, em relação ao papel do Ensino Religioso na formação identitária e na gestão dos conflitos culturais e religiosos na escola.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; Cultura Afro-brasileira; currículo.

### 1 INTRODUÇÃO

O Ensino Religioso e a Cultura Afro-Brasileira desempenham papéis fundamentais na formação da identidade de muitos brasileiros. Em um país marcado pela diversidade cultural e religiosa, compreender e valorizar essas influências é essencial para a construção de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa. O Ensino Religioso, quando abordado de maneira crítica e inclusiva, pode ser uma ferramenta poderosa para o reconhecimento e a valorização das tradições afro-brasileiras, contribuindo para a construção identitária dos indivíduos e para a promoção da igualdade racial.

Um exemplo notável dessa integração é observado na comunidade quilombola Mundo Novo. Situada no coração do Brasil, essa comunidade tem mantido vivas suas tradições religiosas e culturais, servindo como um símbolo de resistência e preservação da herança afro-brasileira. O estudo da comunidade Mundo Novo oferece uma perspectiva única sobre como o Ensino Religioso pode incorporar elementos da Cultura Afro-Brasileira, promovendo um senso de identidade e pertencimento entre os alunos.

---

<sup>499</sup> \*Doutoranda no Curso de Ciências da Religião (UNICAP- Universidade Católica de Pernambuco)  
Email: janaynalima.bezerra@hotmail.com

Este artigo pretende explorar como o Ensino Religioso pode integrar e celebrar a Cultura Afro-Brasileira, com foco na comunidade quilombola Mundo Novo, fortalecendo o senso de identidade e pertencimento, ao mesmo tempo em que combate preconceitos e estereótipos. Ao longo deste estudo, discutiremos as bases históricas e socioculturais do Ensino Religioso no Brasil, a importância da Cultura Afro-Brasileira na formação identitária e as práticas pedagógicas que podem ser adotadas para uma abordagem mais inclusiva e enriquecedora.

A relevância desta pesquisa dá-se no contexto de uma educação que, historicamente, tem marginalizado as culturas afro-brasileiras, especialmente em comunidades quilombolas. Considerando os desafios enfrentados por essas comunidades, este estudo busca não apenas iluminar a importância de uma educação religiosa que respeite e promova a diversidade cultural, mas também propor estratégias pedagógicas concretas que possam ser implementadas por educadores. A metodologia adotada envolve a análise de literatura especializada, entrevistas com membros da comunidade quilombola Mundo Novo e a observação de práticas educacionais em campo, com o intuito de fornecer uma compreensão abrangente e aplicada do tema. Espera-se que os resultados deste estudo possam contribuir para o desenvolvimento de políticas educacionais mais inclusivas, que valorizem a pluralidade cultural e religiosa presente no Brasil, bem como oferecer subsídios para a formação continuada de docentes, capacitando-os a lidar de maneira mais sensível e informada com a diversidade cultural em sala de aula. Além disso, a pesquisa visa promover um diálogo mais amplo sobre a necessidade de inclusão das culturas afro-brasileiras no currículo escolar, fortalecendo o respeito mútuo e a coesão social.

## **2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

No Brasil, o Ensino Religioso no Brasil possui raízes profundas que se entrelaçam com a história do país e sua formação sociocultural. A introdução desta disciplina no sistema educacional brasileiro pode ser compreendida a partir de diversos contextos históricos e culturais, que moldaram sua evolução ao longo dos séculos.

Durante o período colonial, o Ensino Religioso era predominantemente vinculado à Igreja Católica, refletindo a influência da colonização portuguesa e a homogeneidade religiosa da época. Como observa Silva, o Ensino Religioso no Brasil colonial e imperial estava intrinsecamente ligado à missão evangelizadora da Igreja Católica, que desempenhou um papel central na formação moral e educacional dos indivíduos". (Silva, 2019, p. 63). Nesse

contexto, o Ensino Religioso não apenas transmitia valores religiosos, mas também servia como um meio de controle social e cultural. Com a Proclamação da República em 1889 e as mudanças subsequentes na estrutura do Estado, houve uma tentativa de separar a Igreja do Estado, o que impactou diretamente o Ensino Religioso. A Constituição de 1891, por exemplo, estabeleceu a separação entre Igreja e Estado, mas o Ensino Religioso continuou a ser uma parte importante da formação escolar, especialmente nas escolas privadas e confessionais. De acordo com Oliveira "a separação entre Igreja e Estado introduziu uma nova dinâmica no Ensino Religioso, que passou a ser abordado com maior diversidade e abertura para diferentes tradições religiosas." (Oliveira, 2020, p. 84).

A Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1996 representaram marcos importantes na redefinição do Ensino Religioso no Brasil. Esses documentos legais estabeleceram a necessidade de respeitar a diversidade religiosa e promover uma abordagem mais inclusiva e ecumênica. Segundo Santos "a LDB de 1996, permitiu que o Ensino Religioso fosse oferecido de forma não-confessional nas escolas públicas, promovendo um ambiente de respeito e diversidade." (Santos, 2021, p. 92). No entanto, a implementação dessas diretrizes ainda enfrenta desafios, e o Ensino Religioso muitas vezes permanece influenciado por uma perspectiva dominante, que não contempla adequadamente a pluralidade de tradições presentes no país.

Portanto, é essencial analisar a evolução do Ensino Religioso no Brasil à luz desses contextos históricos e culturais, para entender como a disciplina pode ser aprimorada e adaptada para atender às necessidades de uma sociedade cada vez mais diversificada. Essa análise permitirá identificar estratégias para uma abordagem mais inclusiva, que valorize e respeite a riqueza das tradições culturais e religiosas presentes no país.

## **2.1 A Relação entre Ensino Religioso e Identidade Cultural**

O Ensino Religioso, enquanto componente curricular, desempenha um papel crucial na formação da identidade cultural dos indivíduos. Ele oferece uma oportunidade para que os alunos conheçam e reflitam sobre diversas tradições religiosas e culturais, contribuindo para uma compreensão mais ampla e respeitosa da diversidade presente na sociedade. Segundo Silva "o Ensino Religioso pode ser uma ferramenta poderosa na formação da identidade cultural dos alunos, ao promover o conhecimento e a valorização das tradições e crenças presentes na sociedade" (Silva, 2019, p. 45).

Através do Ensino Religioso, os estudantes podem explorar e valorizar as tradições culturais e religiosas que compõem o mosaico cultural do Brasil, promovendo um senso de pertencimento e identidade. Como destaca Nascimento, “a abordagem inclusiva no Ensino Religioso não apenas enriquece o conhecimento dos alunos sobre diversas culturas e religiões, mas também fortalece sua identidade cultural e autoestima.” (Nascimento, 2018, p. 102).

## **2.2 A História do Ensino Religioso no Brasil**

A história do Ensino Religioso no Brasil é marcada por uma trajetória de evolução e adaptação às mudanças socioculturais e políticas do país. Inicialmente, o Ensino Religioso estava fortemente ligado à formação moral e à transmissão dos valores da Igreja Católica, refletindo a influência predominante da religião católica na sociedade brasileira. Segundo Oliveira, “o Ensino Religioso no Brasil, durante o período colonial e imperial, foi fortemente influenciado pela Igreja Católica, refletindo a homogeneidade religiosa da época.” (Oliveira, 2020, p. 76).

Com o passar dos anos e a crescente diversidade religiosa no Brasil, o Ensino Religioso passou a incorporar uma abordagem mais pluralista. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha garantido a liberdade religiosa e o respeito à diversidade, seu artigo 210 assegura apenas a oferta do Ensino Religioso nas escolas públicas, como disciplina de matrícula facultativa para o ensino fundamental: “Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (Brasil, 1988).

Convém ressaltar que o que garantiu ao ER o respeito à diversidade religiosa foi a Lei 9475 de 22 de julho de 1997, que deu nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, sendo:

Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo (Brasil, 1997, p. 24).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) também desempenhou um papel importante na regulamentação do Ensino Religioso, estabelecendo diretrizes para a sua

prática nas escolas. No entanto, a implementação efetiva dessas diretrizes ainda enfrenta desafios, e muitas vezes o Ensino Religioso continua a ser marcado por uma perspectiva dominante. Portanto, é crucial promover uma abordagem mais inclusiva e representativa no Ensino Religioso, garantindo que todas as tradições, incluindo as afro-brasileiras, sejam adequadamente representadas e valorizadas.

### **2.3 A Lei 10.639/2003 e sua Relevância para as Comunidades Quilombolas**

A Lei 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003, representa um marco significativo na promoção da educação sobre a História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas brasileiras. Esta legislação altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e estabelece a obrigatoriedade do ensino sobre a presença e contribuição dos afro-brasileiros na formação da sociedade nacional. Conforme especificado na lei, "o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana deve ser incluído nos currículos oficiais da educação básica, em todas as etapas e modalidades de ensino" (Lei 10.639/2003, art. 1º).

Essa legislação é particularmente relevante para as comunidades quilombolas, como a de Mundo Novo, pois reconhece e valoriza as tradições, histórias e contribuições dessas comunidades para a cultura brasileira. As comunidades quilombolas, formadas por descendentes de africanos escravizados que resistiram e buscaram preservar suas culturas e identidades, têm um papel central na história afro-brasileira. A Lei 10.639/2003 promove a inclusão dessas narrativas no currículo escolar, contribuindo para a valorização e o respeito pelas tradições quilombolas. Como afirmado por Santos, "a Lei 10.639/2003 é uma ferramenta crucial para o reconhecimento e a valorização das culturas afro-brasileiras, incluindo as práticas e tradições das comunidades quilombolas, que frequentemente têm sido marginalizadas no contexto educacional" (Santos, 2021, p. 105).

### **3 CONCLUSÃO**

Este artigo explorou a integração e celebração da Cultura Afro-Brasileira no Ensino Religioso, com foco na comunidade quilombola Mundo Novo, e evidenciou o potencial transformador desta abordagem para a formação identitária e a promoção da igualdade racial. A análise revelou que, ao incorporar e valorizar as tradições culturais afro-brasileiras no Ensino Religioso, é possível fortalecer o senso de pertencimento e identidade entre os alunos, ao mesmo tempo em que se combate preconceitos e estereótipos.

A revisão histórica e sociocultural mostrou que o Ensino Religioso, no Brasil, tem evoluído para refletir a diversidade cultural e religiosa do país, embora desafios persistam na implementação de uma abordagem verdadeiramente inclusiva. A inclusão das tradições afro-brasileiras, como exemplificado pela comunidade quilombola Mundo Novo, não apenas enriquece o currículo escolar, mas também promove um ambiente educacional mais justo e equitativo. Como discutido, a valorização dessas tradições contribui para a construção de uma identidade cultural mais ampla e inclusiva, essencial para a coesão social.

Os resultados deste estudo ressaltam a necessidade de políticas educacionais que integrem de forma efetiva a diversidade cultural e religiosa no Ensino Religioso. Recomenda-se a adoção de práticas pedagógicas que reconheçam e celebrem as tradições afro-brasileiras, bem como a capacitação contínua de educadores para lidar com a pluralidade cultural em sala de aula. A pesquisa também sugere a implementação de estratégias que envolvam as comunidades locais, garantindo que suas vozes e práticas culturais sejam devidamente representadas e respeitadas no currículo escolar.

Em última análise, a integração da cultura afro-brasileira no Ensino Religioso representa um passo significativo em direção a uma educação mais inclusiva e respeitosa. Ao reconhecer e celebrar a diversidade cultural, o Ensino Religioso pode contribuir para a construção de uma sociedade mais coesa e justa, onde todos os indivíduos se sintam valorizados e respeitados por suas identidades e tradições. A promoção de uma educação que celebre a pluralidade cultural e religiosa não apenas enriquece a formação dos alunos, mas também fortalece os valores de respeito e empatia necessários para uma convivência harmoniosa em uma sociedade diversificada.

## REFERÊNCIAS

**BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 6 set. 2024.

**BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.* Brasília: Congresso Nacional, 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em: 20 jun. 2024.

**BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no currículo oficial da rede de ensino. Brasília: Congresso Nacional, 2003.

Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.html). Acesso em: 21 jun. 2024.

NASCIMENTO, Laura. **Diversidade e Inclusão no Ensino Religioso: Perspectivas e Práticas**. Porto Alegre: Editora Cultural, 2018.

OLIVEIRA, Maria. **História do Ensino Religioso no Brasil: da Colonização à Atualidade**. Rio de Janeiro: Editora Cultura, 2020.

PEREIRA, Ana. **Educação e Pluralidade Religiosa: Avanços e Desafios**. Belo Horizonte: Editora Acadêmica, 2022.

SANTOS, João. **O Ensino Religioso e a Diversidade Cultural no Brasil**. São Paulo: Editora Educação, 2021.

SILVA, Carlos. **Formação da Identidade Cultural e Ensino Religioso**. Curitiba: Editora Universitária, 2019.



## EDUCAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DAS NARRATIVAS MÍTICAS DOS IBEJIS

*José Pascoal Mantovani<sup>500</sup>*

**Resumo:** Este trabalho apresenta a contribuição das narrativas míticas em torno dos Ibejis como potencialidades para a educação. O problema central da reflexão é o enfrentamento das estruturas vigentes que desprezam as narrativas constitutivas da tradição africana em nome de um projeto colonialista, eurocêntrico, patriarcal e machista. Assim, a partir de revisão bibliográfica, o presente trabalho visa ressignificar a experiência educacional, partindo do texto de Reginaldo Prandi (2021), que apresenta sete narrativas relacionadas aos Ibejis. Essas narrativas demonstram outro modo de viver e de reorganizar a vida e suas contingências. Nos textos de Prandi, enfatiza-se que o enfrentamento das contingências da vida dos Orixás está ligado a noções como brincadeira, música e dança, elementos que podem contribuir significativamente para o processo formativo, seja escolar ou não escolar. Estabelecemos um diálogo com Nilma Lino Gomes (2018) em sua proposição de descolonização dos currículos, além de uma intersecção com Lélia Gonzalez (2022) no que se refere às relações étnico-raciais. Por fim, este trabalho explicitará a potencialidade do processo decolonial em reorganizar e reestruturar o modo de pensar e fazer educação na contemporaneidade, valorizando a presença dos Orixás como paradigmas estruturantes.

**Palavras-chave:** Descolonização; colonialidade; Educação; Ibejis; Orixás.

### Introdução

O currículo da educação básica, no que se refere, por exemplo, ao tema da história, preocupa-se em estudar sobre a história da humanidade, entretanto, o que se nota é a presença arquetípica de um tipo de humanidade. Nessa direção, os currículos apresentam determinada divisão e compreensão das várias espécies que envolvem os “hominídeos”, em que se encontra no ponto charneira as narrativas gregas homéricas, as quais, por meio dos mais variados mitos, explicam, organizam e sistematizam os paradigmas em torno do que se compreende por humanidade. Tal movimento ou exclui, ou ignora, ou despreza narrativas outras que, de maneira semelhante, buscam compreender e explicar quem é o ser humano bem como suas contingências.

Esse modo de pensar e, portanto, de olhar para o mundo, está presente nas diversas camadas que formam a sociedade atual, dentre elas, está inserido o campo da Educação, o qual exerce influência significativa no processo de constituição das subjetividades dos sujeitos. Vale destacar que este trabalho está atrelado a um projeto maior que trata do processo de descolonização e decolonialidade dentro do campo da Educação. Consideramos que a estrutura da Educação institucionalizada está diretamente associada a projetos

---

<sup>500</sup> Doutor em Educação pela UMESp. Email: prof.pascoalmantovani@gmail.com

colonialistas, tendo em vista, por exemplo, a provocação inicial deste texto que pensa a origem humana a partir de um único núcleo, isto é, o grego, o qual se desdobrou no que é conhecido na atualidade como ocidente.

Como proposta de ruptura, pelo menos parcialmente aplicada ao campo da educação, a proposta deste trabalho é partir das narrativas míticas dos Ibejis, seguindo a seguinte estruturação: (i) conceitos e definições prévias em relação à descolonização e decolonialidade; (ii) apresentação das narrativas dos Ibejis; (iii) intuições ligadas ao campo da educação no processo de descolonização e decolonialidade. Assim, o intento deste trabalho é auxiliar no processo de reorganização e reestruturação do modo de pensar e fazer Educação na contemporaneidade, valorizando, sobretudo, as contribuições dos Orixás como outro paradigma possível.

### **1 Conceitos e definições Prévias: Descolonização e Decolonialidade em perspectiva.**

A noção de colonialidade esteve associada ao “mero” processo de invasão, expropriação e tomada de terras, ou seja, condicionada a noção territorial física. Contudo, um passo importante que a epistemologia do Sul tem fornecido para as ciências humanas é compreender a complexidade da colonialização como fenômeno que invade os modos de subjetivação, estruturando os axiomas dos sujeitos e, assim, impondo determinado tipo de padrão de ação, percepção e reflexão sobre a sociedade e suas contingências.

É na contramão desse fenômeno que a descolonização, bem como a decolonialidade se colocam. De modo sintético, destacamos que descolonização se refere à dimensão prática e a decolonialidade aos rudimentos teóricos. Entretanto, este estreitamento conceitual não dá conta das definições destas noções, haja vista que a estratégia da colonialidade é simplificar ou generalizar, conforme destaca Grosfoguel: “a estratégia é simples: fazer do colonialismo um conceito geral para que ele perca especificidade e quaisquer implicações sobre o presente.” (Grosfoguel, 2018, p. 35). Esta noção fundamenta ou pelo menos dá fôlego às divisões entre centro e periferia, o legítimo e o ilegítimo, o bom e o mau. É, portanto, um discurso que fundamenta as dicotomias típicas do projeto colonialista, ou seja, a separação do que é identitário do que é diferente. Nas trilhas de Deleuze (2018), a noção de diferença, aqui, é vista como contracultura, contranarrativa, oposição, obstáculo contraditório. Logo, ao se ponderar o impacto do colonialismo, ao mesmo tempo, emerge a necessidade de aprofundar as noções em torno da descolonização, a qual é definida por Grosfoguel como “[...] Conceito que está fundamentalmente alinhado com o conceito de libertação, pelo

menos nos modos que tem sido usado pelos movimentos que se opõem a colonização.” (Grosfoguel, 2018, p. 28).

A descolonização é, assim, uma maneira de potencializar o sujeito a conceber a sua própria emancipação, organizando seu modo de ser e estar no mundo. A descolonização é projeto heterotópico, isto é, criação de tempo/espaço outro, gerado a partir de si. Nessa direção, faz-se necessário conceituar decolonialidade:

Trata da produção de um projeto antissistêmico que transcenda os valores e as promessas da modernidade como projeto civilizatório e a construção de um horizonte civilizatório distinto, com novos valores e novas relações que comunalizem o poder. (Grosfoguel, 2018, p. 65).

Desse modo, pode-se afirmar que a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos, “[...] já a descolonização como projeto inacabado” (Grosfoguel, 2018, p. 36), ou seja, a descolonização é ação contínua que, em linguagem teológica poderia ser resumida na expressão apocalíptica do “já e ainda não”.

Se por um lado a colonialidade impõe certo tipo de saber, ser e poder, a decolonialidade amplia as possibilidades de experiências em articulação com processo de descolonização que reorganiza paradigmas. Então, se os efeitos da colonialidade incluem a “naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro” (Grosfoguel, 2018, p. 37), a descolonização traz à tona a possibilidade hermenêutica e pragmática à medida que se propõe a torcer o eixo do pensamento, ou conforme Deleuze (2018) ou Foucault (2022), a torção de conceitos como ponto de partida, e é nessa direção que as narrativas míticas dos Ibejis podem contribuir.

## **2. As narrativas dos Ibejis**

As narrativas míticas em torno dos Ibejis não ocupam espaço de destaque na cultura ocidental, cristã, branca e eurocêntrica por fazer parte da tradição africana. É certo que poderíamos destacar o eclipse em torno dos “japiris” na cultura Yanomani, porém, nos ateremos aos Ibejis devido aos objetivos deste trabalho. O ponto de referência deste texto parte das descrições de Reginaldo Prandi (2021) em seu clássico “Mitologia dos Orixás”. No texto, Prandi apresenta sete mitos em torno dos Ibejis, os quais destacam elementos peculiares dos Orixás. Em uma abordagem sincrônica, é possível elencar temas recorrentes

nas narrativas, em que se pode destacar que não há dependência, coerência ou sequência nas narrativas, isto é, as narrativas circulam de modo independente, haja vista que se veem as descrições dos Ibejis como filhos de Oiá, Oxum, Iemanjá, Egbé, bem como a presença paterna de Xangô e Oxossi; a coerência se dá de modo não sincrônico, em que os textos se propõem a começar e, ao mesmo tempo, encerrar suas narrativas, contendo começo, meio e fim; e há sequência, pois cada narrativa se interessa em apresentar um determinado enredo, suas respectivas personagens e desdobramentos.

Portanto, seguindo a lógica da tradição oral, as narrativas dos Ibejis trazem temas como: casamento forçado, relações atrituosas intrafamiliares, bigamia, brincadeiras, morte, nascimento, travessuras, problemas sociais. Enfim, nota-se que as contradições não são problemáticas para esses mitos, uma vez que articulam temas como morte, criança, brincadeira e problemas do cotidiano de modo fluido, em que as contradições são complementares.

A fim de estruturar este trabalho, enfatizamos a narrativa mítica dos Ibejis quando se propõem a enganar a morte. Cabe um “parêntese” aqui, tendo em vista que no processo de sincretismo religioso em terras brasileiras, os Ibejis assumiram a forma de “Cosme e Damião”, contudo, nota-se que até na iconografia relacionada a estes Orixás gêmeos está entrelaçado do modo complementar o masculino e o feminino. A narrativa em questão trata de Icu, isto é, a morte. Icu resolveu armar armadilhas e levar homens, mulheres, jovens, crianças, idosos, quem quer que seja, fora do seu tempo, para o seu reino. Sacerdotes, feiticeiros, bruxos, adivinhos tentam, mas não conseguem vencer as artimanhas de Icu. Até que os Ibejis, crianças, decidem enfrentar a morte. A estratégia era aparentemente simples: iriam até a floresta, um a espreita e outro em evidência, com um tambor nas mãos, tocando, assim, iriam laçar a morte.

A armadilha dos Ibejis deu certo. Icu foi fígada. Ela dançava e quando uma criança cansava, trocava de lugar com o irmão que não deixava a música parar. Icu estava esgotada de tanto dançar e pediu para acabar com aquela música. Os Ibejis propuseram um acordo: Icu teria que tirar todas as suas armadilhas e levar as pessoas apenas no seu tempo certo, só assim os Ibejis parariam de tocar. A morte não tinha escolha, teve que aceitar o acordo. A morte cede à vida, a música, a dança, a brincadeira. Os Ibejis são reconhecidos como poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar (Prandi, 2021). O que podemos encontrar de descolonial neste mito? Qual aproximação com a decolonialidade essas narrativas nos trazem? Vejamos a seguir.

### 3. Descolonização e Decolonialidade a partir dos Ibejis.

Para proporcionar aproximação entre as narrativas míticas dos Ibejis e os conceitos de descolonização e decolonialidade, nos apropriamos dos conceitos de Lélia Gonzalez (2020) que distingue consciência e memória:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecido, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aqui que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) uma dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancas do discurso da consciência. (Gonzalez, 2020, p. 78-79)

O modo como a professora Lélia decide escrever já é, em si, um modo de quebrar a estrutura linguística acadêmica, entretanto, o que nos interessa nesse momento é perceber que as narrativas dos Ibejis devem ascender a memória ou ser apropriado pela memória como finalidade específica de romper com a lógica adestradora e colonizadora da consciência.

À medida que se pensa que os Ibejis enfrentam a morte a partir da astúcia, da brincadeira, da dança, do tambor ritmado, a consciência cristalizada que impõe axiomas morais, religiosas, estruturantes e normativos é posta em xeque. Pensar o fenômeno da educação a partir do que são os Ibejis, de sua alegria, leveza e compromisso com o gozo, com a vida, faz com que o eixo que se pensa e traz as respostas para as contingências da vida seja alterado, ou seja, se pensar o enfrentamento da morte a partir de si, não sob as respostas importadas, externas. Não é mero movimento centrípeto ou centrífugo, é, acima disso, a reorganização de um eixo epistêmico, de transformar o modo que se pensa o pensamento, de reconhecer a legitimidade epistêmica existente nas periferias. É problematizar o que Lélia Gonzalez chama de “assimilacionismo e as práticas culturais” (2022), ao passo que parte do que se assimila e se introduz nas práticas culturais desprezam os conhecimentos, bem como supervalorizam as experiências cristãs, eurocêtricas e, portanto, hegemônicas.

A proposta, portanto, é romper com a epistemologia dominante que é “contextual que se assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo” (Santos e Menezes, 2009, p. 10), ou seja, não ter como ponto estruturante as vozes que silenciam experiências que extrapolam as lógicas cartesianas dominantes. A memória, portanto, faz com que as vísceras

do sistema fiquem em evidência. Seguindo Lélia, é por meio da memória que o sujeito desestabiliza o que aparentemente estava pacificado e normalizado. Nessa direção há a contribuição de Nego Bispo o qual apresenta sua experiência na dinâmica da colonização e do adestramento dos corpos:

Quando completei 10 anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa, tanto o adestrador quanto o colonizar começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modelos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de dominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra pessoa possa ser composta (Bispo, 2023, p. 11-12).

O que destacamos de Nego Bispo é que o processo de colonização se efetiva com ações de descaracterização e conscientização de um tipo de saber, ser e, portanto, de poder, e está presente nos currículos vigentes. Nas trilhas de Nilma Lino Gomes (2018), “O currículo não se restringe à transmissão de conteúdos, ideias e abstrações. Ele diz respeito a experiências e práticas concretas, construídas por sujeitos concretos, imersos na relação de poder” (2018, p. 227). Logo, ponderar as narrativas dos Ibejis como paradigmas estruturantes de pensar o pensamento pode ser ferramenta que auxilie no processo de quebrar com imposições hegemônicas colonialistas, conforme aponta Nilma:

A colonialidade se enraíza nos currículos quando disponibilizamos aos discentes leituras, coloniais do mundo, autores que, na sua época, defendiam pensamentos autoritários, racistas, xenofóbicos e que produziram teorias sem fazer a devida contextualização e a crítica sobre quem foram, pelo que lutaram, suas contradições, suas contribuições e seus limites. E sem mostrar o quanto a sociedade, a cultura, a política e a educação repensaram e questionaram várias “verdades” aprendidas há tempos (Gomes, 2018, p. 232).

A presença dos Ibejis é um dos possíveis mecanismos para enfrentar a estruturas consolidadas. Os Ibejis, como venceram a morte por meio da dança, do tambor e da traquinagem, assim, também é possível inverter, ou melhor, torcer a lógica arbitrária presente na Educação contemporânea.

## **Conclusão**

Por fim, destacamos que este trabalho surgiu a partir do desconforto presente na estruturação dos currículos vigentes na educação básica que são modelados a partir de parâmetros colonialista. Narrativas de matrizes africanas ou dos povos indígenas originários brasileiros são suprimidos em nome de uma epistemologia dominante a qual aponta um tipo de saber e, logo, de poder. Como destacado anteriormente, a problematização deste artigo está alicerçada na ênfase das narrativas dos Ibejis como caminho de enfrentamento a

colonização que vigora na atualidade, assim com o apagamento ou silenciamento em torno das narrativas dos povos originários ou das matrizes africanas, nota-se a manutenção do sistema hegemônico que é responsável em sistematizar o currículo e, portanto, perpetuar um tipo de saber que está diretamente associado a lógica do racismo e outros modos de exclusão.

O processo de identificar os rudimentos que demarcam práticas homogeneizadoras do colonialismo é fundamental para que se construa outras formas de saber. Neste caso, propomos reconstruir a abordagem epistemológica a partir da potencialidade presente nas narrativas dos povos originários e da tradição africana. A decolonialidade é ação de significação e construção dos modos de subjetivação.

Portanto, ao considerar o papel do processo de descolonização dos currículos e da decolonialidade epistêmica, ponderando narrativas que têm sido silenciadas no decorrer da história, é fundamental pensar outros paradigmas, por exemplo, partir das intersecções entre contingências e as experiências vividas, tal como os Ibejis proporcionaram ao enfrentar e vencer Icu com traquinagem, música e dança. Assim, também veremos os currículos e as práticas educacionais vivenciarem o processo de descolonização e a efetivação de epistemologias decoloniais.

### **Referências**

BERNARDINO-COSTA, Joaze.; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. São Paulo: Autêntica, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In.: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.;

GROSGUÉL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. São Paulo: Autêntica, 2018, p. 223-246.

GONZALEZ, Lélia; HASANBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro, Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Boaventura. Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da Terra. In.: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. **Antologia Afro-Indígena**. São Paulo: Ubu Editora, Piseagrama, 2023, p. 7-18.



**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUA INTERCULTURALIDADE  
NO CONTEXTO SOCIAL E ESCOLAR**

*Nilziane Costa Marvila<sup>501</sup>*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir as religiões afro-brasileira na perspectiva de sua interculturalidade no contexto social e educacional. A matriz religiosa afro-brasileira, com maior representatividade no Candomblé e na Umbanda desde sua anúncio sofre ataques discriminatórios e preconceitos quando as suas culturas, uma questão que constrange e levam os adeptos, na maioria dos casos, omitir e não expressar sua religião. Na escola estão as maiores possibilidades de discussão e constatação da diversidade cultural-religiosa, e sua ausência pode gerar problemas sociais relacionados a questões que envolvem a raça, a etnia, a cultura e religião afro-brasileira oriunda dos negros. Para a comunidade escolar é frustrante o preconceito e o estranhamento a exposição das religiões de matizes africanas. As religiões afro-brasileiras inseridas no cotidiano dos de sala de aula possibilita visualizar a doutrina do Candomblé e da Umbanda. A interculturalidade dessas religiões no contexto social e educativo expõe a sua participação na formação da identidade brasileira, mesmo sem reconhecimento, valorização e liberdade ampla de cultivar sua cultura.

**Palavras-chave:** Religiões afro-brasileiras. Intolerância. Interculturalidade . Educação.

## **1 INTRODUÇÃO**

A contribuição das religiões afro-brasileiras é vital para a cultura e entendimento o sincretismo presente em muitas regiões, embora seja composta de pequenos adeptos. A discussão relacionada as ideias ressalta uso abrangente das estratégias de marketing para a divulgação de sua religiosidade. Por outro lado, o Candomblé e a Umbanda são religiões que, desde tempos antigos, enfrentam discriminação, desrespeito e intolerância (Prandi, 2013).

Ainda hoje, as religiões afro-brasileiras continuam vítimas de preconceito e de ataques de determinadas denominações que exploram os veículos de comunicação e redes sociais expandindo e expondo sua fé, e ao mesmo tempo, difamando as religiões da matriz afro-brasileira, uma estratégia de fragilização.

As religiões da matriz afro-brasileira em função do acelerado crescimento e evolução de outras denominações está em processo de declínio. Nesse contexto, a interculturalidade aplicada à educação, expressar e se manifestar fundamentada na “diferença, tem como

---

<sup>501</sup>Doutoranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória.

principais características a tolerância, empatia, alteridade, respeito, valorização do outro, aceitação das minorias, das individualidades e peculiaridades” (Bernaldino et al, 2022, p. 2).

A abrangência dessa discussão no sentido de analisar a interculturalidade como ferramenta de integração religiosa no âmbito social e educacional emerge como estratégia para recuperar, divulgar e promover a compreensão da importância, contribuição e necessidade das religiões afro-brasileiras para a cultura e preservação de nossa identidade.

A metodologia utilizadas foi a pesquisa bibliográfica, exploratória, com abordagem qualitativa das concepções teóricas expressas.

O objetivo deste artigo é descrever a correlação existente entre as religiões afro-brasileiras e sua interculturalidade no contexto social e escolar.

## **2 DISCUSSÃO TEÓRICA**

### **2.1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Pouco se sabe a respeito da história das religiões afro-brasileira, mas sua existência no Brasil é inegável. O interesse é que a maioria dessas religiões ainda se escondem em atitudes católicas e/ou espíritas, ainda que sua importância seja reconhecida na construção da identidade brasileira. Mas nem esse aspecto evita que sofram preconceito, difamação e discriminação, além de julgamentos inapropriados devido à incompreensão que chegaram ao país com os negros (Trindade, 2015).

As religiões sincréticas, Candomblé e Umbanda possuem raízes no catolicismo. O Candomblé está associado aos orixás e divindades africanas constituídas no século XIX na Bahia e as denominações regionais de xangô tiveram sua formação até a metade do século XX, inicialmente pelos negros africanos e, posteriormente, por descendentes africanos ao resistirem à escravidão e dominação dos brancos cristãos (CARVALHO; SILVA, 2018).

O registro histórico da Umbanda data de 1908 e seus pressupostos determinam que, sem a prática da caridade, não existe salvação. O praticante que não estuda e se mantém afastado do trabalho mediúnico caritativo se é umbandista apenas como participante. Denomina-se “desenvolvimento espiritual a qualificação destinada aos médiuns, ou seja, treinar habilidades para atender a demanda espiritual e o estudo realizados acerca dos fundamentos da Umbanda visando obter melhor conhecimento da religião, a fim de conhecer melhor a religião.” (Careli, 2021, p. 7).

A formação ou anunciação da Umbanda leva a várias e diferenciadas interpretações se suas raízes brasileiras ou africanas e, ainda a origem dos ritos e rituais considerados provenientes de outras religiões de matriz africana. No século XX, se deu a formação na região Sudeste com uma síntese do antigo candomblé da Bahia. Entre os séculos XIX e XX foi levada para o Rio de Janeiro com o espiritismo de Alan Kardec, inicialmente denominado espiritismo de umbanda e mais tarde apenas umbanda. Contudo, manteve do Candomblé o sincretismo católico, com assimilações de preces, devoções e valores católicos não pertencentes ao Candomblé (Guindani; Soares; Guindani, 2020).

Religiões afro-brasileiras no prisma da educação leva a uma questão importante, ou seja, a interculturalidade com o objetivo de pontuar a importância e a realidade atual das religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira gente a discriminação, preconceito, desrespeito e intolerância.

## 2.2 INTERCULTURALIDADE

A sociedade se compõe de uma mistura de raças, crenças, culturas que formam o todo no qual o homem está inserido com seus mais diversos tipos de comportamentos social, individual e coletivo. “Como mecanismo social e principalmente, pedagógico, a interculturalidade questiona sistematicamente a racialização, subalternização e inferiorização da população e seus padrões de poder.” (Melo; Ribeiro, 2019, p. 6).

No contexto social e educacional, a interculturalidade, Candau afirma ser um processo dinâmico e permanente que envolve “relação, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade, construindo conhecimentos, saberes.” (Candau, 2009, p. 58).

A interculturalidade é um fenômeno social que envolve duas ou mais culturas. Uma das condições para existir a sociedade multicultural é integração de elementos essenciais - democracia política, identidade e liberdade do indivíduo com a libertação cultural - mercado e tradição, sem considerar os aspectos herdados da modernidade. (Santos, 2020)

Romani e Rajobac argumentam que no ambiente educacional, a “interculturalidade é uma proposta pedagógica com o propósito de desenvolver relações de cooperação, respeito e aceitação, entre as diversas culturas e sujeitos, para preservar as identidades culturais, propiciar a troca de experiências, e o enriquecimento mútuo.” (Romani; Rajobac, 2011, p. 3).

Nessa perspectiva, sem a formação necessária para trabalhar a interculturalidade, a diversidade cultural no âmbito da educação o professor fica desabilitado a preparar o aluno e sua capacidade de compreender as diferenças sociais.

### 2.3 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E INTERCULTURALIDADE NO CONTEXTO ESCOLAR

As religiões afro-brasileiras sempre estão buscando formas de expressar e cultuar sua religião distante do olhar dos brancos e assim seus cultos são realizados clandestinamente para aclamar sua cultura e religião que não podiam enquadrar a religião do branco. Essas religiões “são sinônimos de resistência e a preservação de uma memória ancestral, que permite suas existências físicas e espirituais pautadas na razão que escapa ao entendimento ocidental, uma razão do coração.” (Santos, 2020, p. 10)

Nesse cenário, a interculturalidade pode contribuir com sua compreensão por ser uma base significativa para a educação da afrobrasilidade, considerando que a convivência com diferente é um desafio, uma relação de elevado nível de tensão. Além disso, essas práticas não hegemônicas são impiedosamente suprimidas, rechaçadas e marginalizadas. A intercultural sob “o ponto de vista das práticas afro-brasileiras constitui um campo híbrido de construção de identidade que emergir novas estratégias de organização novas perspectivas para a educação intercultural (Tramonte, 2018, p. 2).

A interculturalidade associada às religiões afro-brasileira e educação chama à reflexão no sentido de encontrar medidas para os conflitos socioculturais e religiosos fundamentados na negação em reconhecer o que está relacionado ao outros e seus costumes. O entendimento é de vivenciar o que nunca mudou, isto é, a liberdade de culto das religiões afro-brasileira preferindo não suportar, permitir, consentir ou respeitar diferentes opiniões, ou crenças, caracterizando a intolerância religiosa (Campos; Rubert, 2014)

Percebe-se que determinados indivíduos não se contentam em escolher e seguir a religião que acreditam ser correta e sentem necessidade de agredir com palavras ou gestos, visto que essa atitude não é contemporânea, ela sempre esteve incutida em boa parte de nossa população brasileira há séculos.

### 3 CONCLUSÃO

As religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, são manifestações culturais e espirituais com raízes africanas. No Brasil, a história dessas religiões está marcada pela resistência, pois elas enfrentaram séculos de discriminação e repressão. A riqueza dessas religiões está em sua capacidade de preservar tradições ancestrais e, ao mesmo tempo, integrar elementos de diferentes culturas, o que contribuiu para o desenvolvimento de uma espiritualidade afro-brasileira única, refletindo a diversidade cultural do país.

No contexto social, essas religiões desempenham um papel fundamental no fortalecimento da identidade cultural afro-brasileira e no combate ao preconceito. Elas promovem valores de respeito, solidariedade e conexão com a natureza, o que contribui para uma visão de mundo inclusiva e diversa. Mesmo assim, o Candomblé, a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras ainda enfrentam desafios no combate à intolerância religiosa e ao preconceito racial, que frequentemente se refletem em estigmas e discriminação.

No ambiente escolar, o ensino sobre as religiões afro-brasileiras, e sua interculturalidade, é essencial para o desenvolvimento de uma educação inclusiva. Trabalhar essas temáticas no ambiente escolar permite que os alunos compreendam a importância das religiões afro-brasileiras na formação da identidade nacional e no combate ao racismo religioso. Por meio de projetos pedagógicos, aulas de história e debates sobre diversidade religiosa, é possível fomentar o respeito pela interculturalidade e estimular o diálogo entre culturas. A abordagem dessas religiões em sala de aula contribui para desmistificar preconceitos e valorizar o papel das tradições afro-brasileiras na sociedade, formando cidadãos mais conscientes, respeitosos e preparados para viver em um ambiente multicultural e democrático.

### REFERÊNCIAS

BERNALDINO, ES et al. Interculturalidade e a prática educativa na cidade habitada. **Scielo**, dez. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.5120>

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos Lapaarq**. v. XI, nº 22, p. 293-307, 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/viewFile/3390/3424>.

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009

CARELI, Márcia Regina Padrini. **A história da Umbanda: ritos e rituais**. Repositório Uninter, 2021.

CARVALHO, Guilherme Paiva de; SILVA, Eliane Anselmo da. As religiões afro-brasileiras na escola. **Revista Ibero-americana de Educação**, v. 76, n. 2 p. 51-72, 2018. Disponível em: <https://rieoei.org/RIE/article/download/3012/3958/>.

GUINDANI, Evandro Ricardo; SOARES, Laís de Ávila; GUINDANI, Yáscara Koga. Religiões afro-brasileiras no contexto escolar: uma análise numa escola pública do Rio Grande do Sul. **Revista Pró-Discendente**, Vitória, v. 26, n. 2, p. 124-140, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/prodiscente/article/view/31634/22524>.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?format=pdf&lang=pt>.

SANTOS, Guaraci Maxiano. Religiões afrobrasileiras, educação e interculturalidade: conhecendo o campo. **Revista Poiesis**, v. 21, n. 2, p. 1–20, 2021. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/4798>.

MELO, Alessandro; RIBEIRO, Débora. Interculturalidade e Educação Infantil: reflexões sobre diferenças culturais na infância. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, RS, v. 24, e019039, p. 1-17, 2019. Disponível em:

<https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6812/pdf>

ROMANI, Simone; RAJOBAC, Raimundo. Por que debater sobre interculturalidade é importante para a Educação? **Revista Espaço Acadêmico**, ano XI, n. 127, p. 65-70, dez. 2011. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12715/8342>.

TRINDADE, D.F. (org.). **História da Umbanda no Brasil: memórias de uma religião**, vol. 3, São Paulo, Editora do Conhecimento, 2015.

**ÉTICA INTERCULTURAL E UNIVERSIDADE: IMPLICAÇÕES NO  
PROCESSO DE FORMAÇÃO DE DOCENTES PARA O ENSINO RELIGIOSO  
ESCOLAR EM CONTEXTO**

*Ozenildo Santos Xavier da Rocha*<sup>502</sup>

**Resumo:** A comunicação apresentará as implicações de uma ética intercultural na formação de professores para o Ensino Religioso Escolar. Tem como objetivo articular a temática proposta a partir de leituras e compreensões de autores latino-americanos que versam a interculturalidade. O método consiste em revisitar criticamente as epistemologias adotadas e praticadas no ambiente universitário no intuito de evocar novas possibilidades para o contexto educacional. A metodologia perpassa a reflexão crítica em torno das pedagogias e metodologias adotadas – marcadamente construídas a partir dos processos coloniais – tendo em vista uma reorientação epistemológica com acento na interculturalidade. Sendo assim, espera-se que a ética intercultural, se considerada em perspectiva crítica aos processos históricos e em perspectiva libertadora pode contribuir com a emergência de propostas pedagógicas que incidam e contribuam com o diálogo no contexto das universidades e, por consequência, na formação e atuação dos docentes no contexto do Ensino Religioso Escolar.

**Palavras-chave:** Interculturalidade, Cidadania, Ensino Religioso, Ética Intercultural.

### **Introdução**

Revisitando-se em termos históricos e críticos à dimensão constitutiva da formação cultural no contexto latino-americano, tal empreitada perpassa a leitura que coloca no centro da discussão os processos de colonização que tiveram na sua base a exploração, a subalternização e a “fabricação” das noções de pessoa, sociedade e cultura. Desse modo, o que se convencionou chamar de “progresso” ou “desenvolvimento” se dera, hegemonicamente, a partir de pedagogias que excluíram ou silenciaram vozes, promovendo-se deste feito a negação da face do outro, implicando-se, por consequência, no epistemicídio com direcionamento sociopolítico e cultural a partir do modelo do colonizador que grassa até a atualidade. Neste sentido, urge repensar as instituições advindas do contexto de colonização com suas pedagogias, metodologias e ética apresentadas, aprofundando-se, sobretudo, na formação em instituições acadêmicas - nomeadamente as universidades - com seus currículos e propostas de formação.

### **1. A interculturalidade como ponto de partida**

Tendo em vista essa problematização, sabe-se que as instituições de educação na modernidade foram forjadas no conhecimento disciplinar de conteúdos, com especializações

---

<sup>502</sup> Doutor em Ciências da Religião (PUC-MG). Professor colaborador no PPGCR – PUC Minas. Bolsista PDPG Capes. E-mail: ozenildosantos@yahoo.com.br

que colocam a realidade observada de modo estanque, redutível ao lócus epistemológico específico de cada área de investigação. Tal aspecto favorece a fragmentação do conhecimento direcionando-o para atendimento ao espectro capitalista que “customizou” a produção e os produtores aos moldes do taylorismo, fordismo e toyotismo. Com as variações em termos de foco nestes modelos de produção, tais proposições buscam atender ao binômio produção-consumo orientados para a lucratividade e expansão da empresa moderna. Comentando a influência e a formação sociocultural da América Latina a partir de um olhar decolonial, Mignolo e Wazquez destacam:

En nuestro caso, y comenzando por el concepto mismo de la colonialidad del poder o matriz colonial del poder, se requiere entender cada dominio del patrón o matriz (epistemológico, económico, estético, religioso, racial y sexual, político, etc.) en relación con todos los demás. De modo que la pedagogía decolonial requiere primero entender en qué consiste y cómo trabajar la colonialidad. Y para ello las disciplinas son insuficientes. Esta es una dimensión. (Mignolo; Wazquez, 2013, p.6).

Tal dado permite considerar que essa percepção socioeconômica moldou pedagogicamente as estruturas políticas e sociais, adentrando ao mundo da cultura, configurando-se neles o modo de ser, de pensar e agir. Isso remonta a uma ética e um espírito que engendram as instituições sociais e de modo específico, as universidades, aportando-se nelas a tecnociência como fundamento que desprestigia culturas e os saberes locais em detrimento daqueles que foram impostos pelo colonialismo. Como destaca Tubino e Ansion:

El desarrollo de hecho hegemónico responde a una visión economicista y unidimensional del progreso de una sociedad. Se limita a identificar el desarrollo con el crecimiento económico y el ingreso per cápita de un país o región. El desarrollo como proyecto ético-político se refiere a aquellas visiones del desarrollo que buscan ampliar las oportunidades de las personas, ya sea para ejercer sus derechos, para satisfacer sus necesidades básicas, vivir de acuerdo con sus aspiraciones morales, ampliar sus libertades o desarrollar aquellas capacidades que tienen razones para valorar. (Tubino; Ansion, 2020, p. 6).

Desta constatação percebida na civilização ocidental, torna-se oportuno refletir tais processos tomando a ética intercultural com recorte latino-americano, na medida em que ela se propõe criticamente a problematizar e a refletir o universo de formação sociopolítica e cultural das sociedades e, em específico, no contexto educacional.

## **2. A interculturalidade como ampliação da reflexão em torno da cultura**

A cultura em suas variadas manifestações tem sido objeto de estudos no campo das ciências sociais e humanas. Embora a ciência nasça dos pressupostos da neutralidade em



termos de envolvimento com o objeto de compreensão, constatou-se que a ciência fundamentou – em termos evolucionistas – a concepção de supremacia de uma sociedade sobre as demais. Com as novas percepções críticas as quais passaram a revisar tanto as teorias sobre a cultura quanto sobre as implicações socioculturais advindas dessas reflexões, novas categorias emergem como fundamentais para se pensar a alteridade em contexto de pluralidades. A interculturalidade surge como ponto de partida para a crítica aos processos hegemônicos da concepção de poder que se afirmara como monopólio. Salas Astrain reflete que:

A interculturalidade é uma nova e cada vez mais nítida tomada de consciência a respeito de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação (Salas Astrain, 2010, p.62).

Tal ética que nasce da interculturalidade problematiza e reflete a alteridade como ponto de partida o qual visa a interação respeitosa, construtiva e pedagogicamente orientada em seu desenvolvimento. Desse modo:

O novo modo de olhar anima essa disposição antropológica e histórica de abertura, com o fim de dar-nos conta de que muitos dos estudos realizados sobre os outros, supunham, efetivamente, uma superioridade e tendiam a caracterizar a outras culturas como estáveis e imóveis, uma forma de sustentar o próprio processo civilizatório (Salas Astrain, 2010, p.62).

Sendo assim, a alteridade enquanto uma categoria ética que traz à baila os problemas inerentes à diversidade no contexto das sociedades e culturas pode ser entendida nos moldes como apresenta Wickert (2023). Para ele:

As diversidades permitem o desenvolvimento das ciências, pesquisas, ensinamentos e modos de sermos e agirmos. Nesse sentido, todas as relações e interações perpassam o mundo das diversidades enquanto percepções humanas, portanto, olhares, fazeres e sentires distintos uns dos outros. Não é possível haver movimentos humanos e humanização sem o direito primário das nossas emoções que são individuais, e cada qual pertence à individualidade dos sujeitos humanos (Wickert, 2023, p.430).

Com essa afirmação, percebe-se que ao reconhecer a pluralidade como algo essencial à heterogeneidade, possibilita-se o surgimento de circunstâncias tais oportunizando a emergência de questões características advindas desse processo plural compreendido. Pondera-o: “[...] conflitos, dialéticas, democracias e contradições são possíveis tão somente em corpos e epistemologias que aceitam e admitem essas multiplicidades de versões das vidas e seus contextos.” (Wickert, 2023, p.431).

Wickert ainda argumenta que ao considerarmos os direitos que valorizam as diferenças como base, é necessário reconhecer que “somente nas diversidades se encontram resguardado o direito ao diferente em suas diferenças” (Wickert, 2023, p.431). Ele destaca que como desdobramento dessa compreensão, a diversidade e alteridade são fundamento do que se concebe como democracia. A condição humana só pode ser entendida em contexto de diversidade, ressalta-o. Daí a diversidade se coloca em harmonia com a alteridade, ou seja, a diversidade só pode ser entendida em contexto de intersubjetividade. Com isso, a alteridade brota justamente a partir do reconhecimento de que, sendo diversos, temos experiências distintas e particulares.

Pensando a diversidade em contexto latino-americano, verifica-se que embora tal pluralidade seja marcadamente percebida em nosso continente, há um dado que une a crítica pós-colonial em torno de um viés que aproxima e identifica nosso povo. De acordo com Fidel Tubino (2019) em reflexão que trabalha a interculturalidade como fator que promova a justiça,

Nuestros países, más allá de sus diferencias socioculturales, comparten una injusticia histórica. Nuestros Estados nacionales postcoloniales no son ajenos a su reproducción. Son por el contrario actores responsables. Dicha injusticia histórica se expresa de manera privilegiada en la exclusión sistemática de las personas que pertenecen a nuestros pueblos indígenas de la posibilidad de ejercer sus derechos, más allá de su reconocimiento jurídico. Esta injusticia es estructural y estructurante de nuestra convivencia. (Tubino, 2019, p.2)

Tais injustiças históricas promoveram no seio da cultura Latino Americana cerceamentos de possibilidades os quais condicionaram por meio de um “trauma” a expansão das possibilidades vitais circunscritas na história de vida, cultura e seus símbolos, a arte como expressão de certa razão prática de nossos povos, etc, fazendo com que, a partir de tais acontecimentos, as nações Latino-americanas se descobrissem em um mesmo projeto crítico que perpassa a interculturalidade crítica com um olhar decolonial. Como destaca ainda Tubino,

Las relaciones interculturales en espacios postcoloniales como los nuestros se configuran a partir de “construcciones de alteridad que se han arraigado en nuestras sociedades y que se viven como trauma”. Trauma es una palabra que “viene del griego (“trauma”), y deriva de “titrosko” que significa perforar. Designa una “herida con efracción (ruptura) producida por un choque violento” o una “violencia externa”. En esta línea, la expresión “traumatismo” alude a las consecuencias del trauma sobre el conjunto del organismo. (Tubino, 2019, p.2)

Concebendo-se e reconhecendo o contexto da América Latina como espaço de compartilhamento histórico do trauma e como lugar de resistência ético-política é só o ponto

inicial da luta por dignidade e por justiça. Tal tarefa ainda é um dado complexo pois envolve uma série de fatores que desafiam tais como o poder, a política, o sistema econômico, a superestrutura social, etc. entre outros fatores. Como destaca ainda Tubino (2019),

Erradicarla es un asunto complejo. En primer lugar, porque se usa el mestizaje como ideología para ocultarla. Y en segundo lugar porque aceptarla en su verdadera dimensión genera hondas resistencias. Se trata de una injusticia que posee diversos rostros y que tiene una génesis histórica que transita a lo largo de la época republicana y que se remonta a la Colonia. Comprenderla es vital y necesario para para entender la profundidad y complejidad de la conflictividad sociocultural actualmente existente en nuestros países.(Tubino, 2019, p.2)

Se por um lado temos a problemática em torno da pluralidade conflitiva que envolve as nossas nações com as questões inerentes às marcas deixadas nas “estruturas simbólicas do poder que se instalaram” (Tubino, 2019, p.3), por outro lado temos a questão da experiência feita em conjunto quando a questão se dá em torno dos processos colonizadores. Darcy Ribeiro discute a cultura Latino-americana nos termos de uma unidade essencial a qual conjuga-se na experiência histórica conjunta advinda dos processos de colonização. Como destaca-o:

La unidad esencial de América Latina proviene, como se ve, del proceso civilizatorio que nos plasmó —específicamente la expansión mercantil ibérica— generando una dinámica que condujo a la formación de un conjunto de pueblos, no sólo singular frente al mundo, sino también crecientemente homogéneo. Cuando sobrevino un nuevo proceso civilizatorio, impulsado por la Revolución Industrial, América Latina se emancipó de la regencia ibérica, en el mismo impulso que la fragmentó en múltiples unidades nacionales. El proceso civilizatorio que opera en nuestros días, movido ahora por una nueva revolución tecnológica, tiende a reaglutinar a los pueblos latinoamericanos como uno de los rostros por el que se expresará la nueva civilización, y quizás engendre la entidad política supranacional que en el futuro será el cuadro dentro del cual los latinoamericanos vivirán su destino. (Ribeiro, 1978, p.16)

Tanto em termos culturais quanto em seus aspectos socioeconômicos e sociopolíticos, percebem-se a violência epistêmica que grassa no conjunto da sociedade Latino-americana, o que faz emergir a problemática discutida pelas pedagogias decoloniais. Justamente nas estruturas constituídas é que veem aportadas as fissuras deixadas pelos processos de colonização. Tubino comenta esse dado apontando que “estas “estructuras simbólicas” están a la base de la violencia epistemológica existente y de las formas perversas de relacionamiento intercultural actualmente persistentes”. (Tubino, 2019, p.4).

Em contraponto a uma “pedagogia de guerra-morte” estabelecida pelo sistema, Walsh aponta a possibilidade de se pensar em uma “pedagogia decolonial” capaz de aportar suas reflexões a partir das falhas do sistema colonial do poder, adentrando pelas “gretas” encontradas. Para ela,

La actual violencia física, sexo-genérica, sociocultural, epistémica y territorial desespera. También desespera la búsqueda de respuestas a las preguntas praxísticas del qué hacer y - más críticamente - del cómo hacerlo. Es decir, cómo crear, hacer y caminar hoy procesos, proyectos y prácticas - pedagogías como metodologías imprescindibles, [...] - desde las grietas de este sistema de guerra-muerte mundial. [...] Tal vez son las grietas existentes y los que van tomando forma “en-lugar” (así recordando la formulación y conceptualización de Arturo Escobar) que dan pauta, espacio, causa, posición, realización y razón a las prácticas pedagógicas decoloniales. (Walsh, 2017, p.20).

Verificando-se nas sociedades de outrora e de hoje que as propostas de formação escolar e acadêmica foram forjadas na subalternização e exclusão comprometendo-se recursos culturais, materiais e simbólicos locais, tal constatação coloca diante dessas instituições o desafio da descolonização epistêmica, metodológica e pedagógica de seus sistemas de ensino e formação. Sendo assim,

Esse modo de aproximação salienta que os processos contextuais e históricos das culturas particulares podem facilitar ou impedir os contatos com os outros, favorecer o reconhecimento ou o desconhecimento. Todavia, o aspecto central evidencia que seja qual for o mundo de vida, ele se institui através de uma abertura ou de um fechamento (Salas Astrain, 2010, p.62).

A ética intercultural favorece a reflexão que coloca na agenda do dia o reconhecimento que tem a alteridade como fio condutor das relações socioculturais. Refletindo a interculturalidade a partir de um diálogo intercultural, Fidel Tubino (2018, p. 1) aponta que este pode ser discutido no contexto das espiritualidades humanas:

El diálogo intercultural de espiritualidades es, en principio, del orden de la convivencia. Más que una aventura intelectual puede llegar a ser el inicio de un proceso de transformación y conversión (metanoia) existencial. La empatía hacia la otredad y el reconocimiento de nuestra finitud son el punto de partida. Sin ello el diálogo se desvirtúa y se convierte en un instrumento de persuasión. Sin conexión afectiva, disposición a desestabilizar las propias certezas y voluntad incondicional de escucha atenta, el diálogo dialéctico se convierte en una trampa (Tubino, 2018, p. 1).

Com tal destaque, propõe-se ir mais além da compreensão de que há na sociedade uma diversidade cultural, sem se avaliar as implicações dessa compressão:

Nesse sentido, a ética intercultural pode ser entendida como aquela forma de tematização discursiva do ethos no interior de uma cultura. Trata-se do desdobramento dos diversos níveis de reflexividade, alcançados em suas formas discursivas, e dos possíveis espaços de abertura comunicativa, que se abrem frente a outras formas de reflexividade associadas a outros contextos culturais (Salas Astrain, 2010, p.62).

A ética intercultural, mais que uma reflexão que perpassa a compreensão de uma sociedade como constituída em multiculturas, pressupõe um mergulho na vivência que tem como pressuposto o respeito que acolhe, dialoga e refaz criticamente os modos de se construir espaços nos quais a dignidade, a justiça e os valores portadores de vida sejam

considerados. Por isso tematiza-se o *ethos* em busca de alternativas aos processos que se opõem à vida em sua pluralidade cultural e comunitária. Trata-se de deixar emergir o conteúdo das experiências existenciais e históricas feitas pelas culturas na contingência de seu mundo, mas validadas no dia a dia de seu *ethos*. No interior das instituições, de maneira específica, as instituições educacionais, há a predominância da violência epistêmica como destaca Fidel Tubino:

La violencia epistemológica, como acertadamente señala Raúl Fonet-Betancourt, se caracteriza por “un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por esta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización”. (Tubino, 2019, p.4)

Nesse caminho, pensar as implicações de uma ética intercultural nos processos pedagógicos como uma “pedagogia decolonial” é assumir a possibilidade da transformação do espaço de articulação do conhecimento de um modelo baseado nas ações impostas pelo colonizador para uma nova concepção de fazer-se e de se produzir o conhecimento, alinhando-o com novos olhares que intentam uma alteridade que reconhece a pluralidade por meio de uma interculturalidade crítica. Por isso mesmo torna-se imperativo pensar os efeitos de uma ética intercultural na constituição dos sujeitos e na educação cidadã tomando o Ensino Religioso como caminho de reflexão em torno da promoção de uma cidadania consciente e crítica.

### **3. Implicações da ética intercultural no processo didático-pedagógico do Ensino religioso escolar**

Para que essa práxis se concretize, faz-se necessário o comprometimento com a ética intercultural a qual faculta caminho possível para revisão epistemológica e pedagógica, e de modo específico, subsidia os profissionais egressos das universidades em sua atuação, com novos modos de pensar de maneira ampliada as relações culturais no contexto da sociedade. Conforme discutem Prada e López (2012):

Distintas colectividades reivindican su derecho a la diferencia cultural y lingüística, a sistemas político-organizacionales propios y a derechos consuetudinarios antiguos que ahora son legitimizados y que comienzan a ser considerados como complementarios e incluso alternativos al derecho positivo. En este contexto sociopolítico en ebullición, una nueva demanda educativa surge con nitidez, exigiendo ya no sólo el acceso a los servicios educativos que brindan los Estados nacionales, sino y sobre todo la construcción de una educación propia y diferenciada. (Prada; Lopes, 2012, p. 30).

Em termos pedagógicos, pode-se destacar que a formação dos educadores recebe aportes significativos ao ter em pauta a compreensão intercultural como práxis profissional a ser desenvolvida no ambiente educacional. Na medida em que o educador toma consciência dos processos estruturantes presentes na configuração social e a partir deles assume-se criticamente seu papel transformador a partir da educação, terá em vista duas possibilidades de reflexão com as quais poderá balizar seu trabalho: Tubino destaca que tal dado apontando que;

las relaciones de “interculturalidad negativa” son relaciones de menosprecio intercultural que dañan la vida y la dignidad de las personas. [...] Las relaciones de interculturalidad positiva son relaciones que se basan en el respeto a la dignidad del otro. Y van desde la “simple tolerancia” a las relaciones de “mutuo entendimiento e intercambio”, es decir, de diálogo e inter aprendizaje. O, para decirlo en clave filosófica, de “fusión de horizontes”. (Tubino, 2019, p.5)

Para os docentes que tenham se habilitado na consciência e no comprometimento com a ética intercultural, há a possibilidade de se fomentar relações mais humanas e críticas e construam pontes para uma cultura de paz, despertando e adensando a constituição da cidadania nos processos político-pedagógicos da realidade escolar.

Tomando o Ensino Religioso como um conteúdo que, a partir da BNCC é proposto em termos interculturais e de perspectiva que considera a alteridade como pressuposto, cabe aos docentes desta disciplina a promoção de ações pedagógicas que trabalhem os conteúdos de maneira dialógica, crítica e relacional.

## **Conclusão**

Vimos que os processos de colonização marcaram profundamente as estruturas sociopolítica e socioculturais dos povos colonizados. A partir de matrizes diversas aportadas gerou-se a colonização do saber, do poder, entre outros, subalternizando as culturas colonizadas aos projetos de civilização do colonizador. Ao pensar a interculturalidade tomando como base a educação em contexto e tomando o conteúdo do Ensino Religioso como dado para se trabalhar as temáticas de uma cidadania consciente e crítica, nos aportamos em autores que refletem e nos auxiliam na reflexão dessa temática.

Os objetivos foram alcançados na medida em que se revisitou autores tais como Mignolo e Wazquez, Tubino e Anson, Ricardo Salas Anstrain, Wicket, Fidel Tubino, Darcy Ribeiro, Catherine Walsh e Prada e López, os quais nos possibilitaram reler a partir de seus postulados e reflexões críticas o contexto de formação da cultura Latino-americana e os desafios que se colocam quando se tem no horizonte uma ética intercultural. A partir das

reflexões desses autores latino-americanos evocou-se a possibilidade metodológica que considera caminhos a serem trilhados no contexto da educação, desde a formação de professores às aulas do Ensino Religioso no contexto escolar.

Conclui-se que uma educação que tem em vista uma ética intercultural perpassa a mudança na formação de docentes, por um lado e, por outro, a assimilação e o comprometimento dos docentes com a ética intercultural, vivenciando-a em sua prática em sala de aula. Desse constructo, ensejou-se construir uma reflexão que intente, a partir do conteúdo do Ensino religioso, a formação de cidadãos críticos que produzam conhecimento capaz de construir um mundo com mais justiça e liberdade.

Sendo assim, a ética intercultural enquanto uma categoria epistêmica, proporciona à sala de aula, bem como toda a escola, a possibilidade de ser um centro de formação da cidadania a partir da compreensão e prática libertadora considerando uma ética que valoriza qualitativamente as diferenças através do diálogo e do reconhecimento mútuos.

## REFERÊNCIAS

MIGNOLO, Walter; VAZQUEZ, Rolando. PEDAGOGÍA Y (De) COLONIALIDAD. IN: WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

PRADA, Fernando; LÓPEZ, Luis Enrique. **Educación Superior y Descentramiento Epistemológico**. In: TUBINO, Fidel; MANSILLA, Katherine. **Universidad e Interculturalidad: desafíos para América Latina**. Lima/Perú: PUCP, 2012.

RIBEIRO, Darcy. La cultura Latinoamericana. In: Secretaría Académica, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), La cultura latinoamericana || Latinoamérica. **Cuadernos de Cultura Latinoamericana**. 6, objeto digital: Repositorio Universitario Digital (FFyL). En Portal de datos abiertos UNAM (en línea), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978. Disponível em: <http://datosabiertos.unam.mx/FFyL:RU-UNAM:57607>. Acesso em: 16 set 2024.

SALAS ASTRAIN, Ricardo Florentino. **Ética intercultural**. (Re)leituras do pensamento latino-americano. Trad. Dilnéia Tavares do Couto; Jovino Pizzi. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

TUBINO, Fidel J.; ANSION, Juan. **Desarrollo humano y diversidad cultural**. Lima/Perú: PUCP, 2020. (Parte I).

TUBINO, Fidel. **El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica**. Simpósio Internacional Filosofia - Teologia e Ciências da Religião. XIV Simpósio Internacional Filosófico-Teológico (FAJE). XIV Simpósio Internacional das Ciências da Religião (PUC-MG), 2018. Disponível em

<https://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/paineis/FIDEL%20TUBINO.pdf>.  
Acesso em 10 maio 2024.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia**. In: Forum Historiae Iuris. 2019. Disponível em [https://forhistiur.net/media/zeitschrift/0319\\_Tubino\\_s3CuFVa.pdf](https://forhistiur.net/media/zeitschrift/0319_Tubino_s3CuFVa.pdf). Acesso em: 16 set. 2024.

WALSH, Catherine. Prefacio. In: WALSH, Catherine (Org). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO II, 2017. Disponível em <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/catherine-walsh-pedagogc3adas-decoloniales-volume-ii.pdf>. Acesso em: 16 set. 2024.

WICKERT, Tarcísio Alfonso. Alteridades e diversidades humanas. In: **Educación religiosa en América Latina y el Caribe: reflexiones y voces plurales para caminos pedagógicos interculturales**. MÉNDEZ MÉNDEZ, José Mario (Org.) . San José, Costa Rica: Editorial



**ORIXÁS E A NONA ARTE: AFRO HQ E UMA INTRODUÇÃO  
TRANSDISCIPLINAR DAS LEIS 10639/2003 E 11645/2008 NAS ESCOLAS**

*Raphael Felipe da Silva de Jesus*<sup>503</sup>

**Resumo:** Este trabalho busca analisar como orixás do Candomblé Ketu podem ser usados nas Histórias em Quadrinhos (HQ's) para introduzir temáticas da cultura afro-brasileira nas escolas para aplicar o conteúdo enquanto combate a intolerância religiosa. Perguntamos como fazer para atender às leis de forma transdisciplinar em linguagens que facilitem o entendimento? Afirmamos ser possível quando trazemos linguagens prazerosas favorecendo interesse dos alunos. O objetivo é apresentar os quadrinhos como forma trabalhar a cultura afro-brasileira de forma transdisciplinar. As HQ's, por envolverem desenho (arte) e texto (literatura), abrem a possibilidade deste diálogo no currículo escolar. Trazemos "Afro HQ" (2010), pois nela essa ideia foi aplicada por um grupo de professores pernambucanos. Na história, os orixás se reúnem para registrar a história dos afrodescendentes. Cada orixá fica responsável por registrar parte da história/elemento importante da cultura negra sempre em conexão com a sua mitologia. Assim é possível trabalhar elementos das divindades e a história da cultura negra juntos. Chegamos à conclusão de que é possível trabalho transdisciplinar por meio de obras como Afro HQ. Dando protagonismo aos orixás permite o estudo da cultura e o combate à intolerância religiosa apresentando divindades de forma condizente e respeitosa à praticada nos terreiros. Nosso principal método de pesquisa será a pesquisa bibliográfica e estamos usando autores como Carlos Caldas e Iuri Andréas Reblin como marcos referenciais para entendimento da ligação entre religião, HQ e Educação.

**Palavras-chave:** Candomblé, História em Quadrinhos Orixás, Transdisciplinar.

## **INTRODUÇÃO**

Um dos problemas mais levantados durante o percurso da disciplina "Tradições Afro-Brasileiras" que provocou a produção deste texto foi o desconhecimento e inabilidade dos professores das várias disciplinas em trabalhar questões das culturas afro-brasileiras nas escolas. Assim, este texto parte de uma indagação bem específica: Como trabalhar conteúdos das leis federais 10.639/2003 e 11.645/2008 de forma transdisciplinar nas escolas em linguagens que facilitem o diálogo com os educandos?

---

<sup>503</sup> Mestre em Ciências da Religião. Doutorando em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MINAS). Bolsista CAPES. E-mail: raphaelgeografo@gmail.com

A resposta imediata que nos vem à cabeça é trabalhar estes conteúdos por meio de linguagens que estes educandos tenham maior contato ou que sejam mais prazerosas. Escolhemos trazer a linguagem das histórias em quadrinhos (HQ's), não só porque esta mídia está em voga atualmente devido à popularidade dos heróis das superaventuras em produções cinematográficas, mas também devido ao fato de que

as histórias em quadrinhos são um caldeirão de possibilidades para a apresentação e a representação da religião, da experiência religiosa ou de elementos e temas atinentes regulamente ao âmbito religioso (Reblin, 2014, p. 165).

Os estudos da relação entre Histórias em Quadrinhos e Religião pode ser mais recente, e percebemos este campo como bem propício como facilitador para a educação, e neste caso não só de educação religiosa/ensino religioso, mas em relação ao processo educativo no geral. Em contraste a este recente interesse pelos estudos das conexões entre quadrinhos e religião verificamos que a relação entre os três campos (HQ's, Religião e Educação) é mais antiga. Em 1938, a criação do *Superman* e a consequente explosão dos super-heróis era tanto uma forma de entretenimento como uma forma possível de educar e inculcar valores sociais (inclusive religiosos) nas crianças americanas. A própria concepção e a mitologia do personagem Superman advêm de conceitos teológicos judaico-cristãos.

Paralelos desta personagem com a figura de Jesus Cristo são evidentes: assim como Cristo, Kal-El foi enviado por seu pai Jor-El (um paralelo com Deus) para guiar (com o uso de seus poderes) a humanidade no caminho do bem e da salvação. Esse é apenas um modo de se interpretar teologicamente este personagem, mas é inegável que aproximações neste sentido são possíveis.

Seguimos a linha de pensamento de Caldas (2018) de que “se a literatura pode ser interpretada teologicamente, e se literatura e teologia podem dialogar, é possível pensar também em diálogo entre teologia e HQ's” (Caldas, 2018, p.212). Vamos de encontro deste pensamento na medida em que entendemos que o diálogo é possível, e avançamos na questão ao propor que esse diálogo não se limite só a teologia cristã, como também outras tradições podem dialogar com as HQ's e queremos contribuir ao perceber que isto pode ser usado para a educação a respeito de uma religião minoritária que sofre Intolerância religiosa cotidiana uma vez que:

Nesse exercício de criar, narrar e realizar uma leitura do mundo, as histórias em quadrinhos apresentam a religião; afinal, a religião é parte indelével da cultura, criação do ser humano em sua busca por sentido, sistema cultural e universo simbólico de contextos e sociedades. Além disso, **vale lembrar que a religião é um tema de grande potencial narrativo, um recurso ilustrativo envolvente, sobretudo, a partir de clichês e mistérios, por lidar com conspirações da tradição eclesiástica, com o sobrenatural, etc. Introduzir um elemento religioso (enquanto recurso narrativo) nas histórias amplia as possibilidades ficcionais com que o autor ou a autora poderá explorar para criar uma trama que seduza o leitor ou a leitora**, mantendo o interesse e o suspense, ao adentrar no universo do fantástico. (Reblin, 2014, p.164-165, grifo nosso).

Reblin (2014) é explícito ao anunciar o potencial narrativo da temática religiosa e a capacidade desta de aguçar a criatividade ampliando possibilidades (no caso deles ficcionais), para o aprendizado e em nossa perspectiva aguçando também o interesse para temáticas não-ficcionais e de interesse social. Assim, ao estabelecer a questão, propomos uma forma de educar no sentido de combater o racismo e promover não só a tolerância, mas o respeito religioso.

Neste sentido nos dispomos a realizar um diálogo entre os quadrinhos, educação e religiões de matriz africana. Usaremos o exemplo da obra “Afro HQ: história e cultura afro-brasileira e africana em quadrinhos” (2010) roteirizada pelo professor Amaro Braga (UFPE) e desenhada por Danielle James (UFPE) e Roberta Cirne (UFPE) que se utiliza dos orixás do Candomblé Ketu para contar de forma didática uma pequena parte da história da cultura africana e afro-brasileira.

Escolhemos a cultura afro-brasileira por ela ser ampla e diversa, mas pouca explorada especialmente nas HQ's e os orixás são ainda menos vistos nesta mídia, pois são muito estigmatizados pela sociedade brasileira. Aquelas que exploram os orixás **como protagonistas (caso de Afro HQ)** são ainda mais raras e por isso dignas de atenção neste estudo.

## 1. OBJETIVOS E METODOLOGIA

O objetivo do presente trabalho é o de apresentar como os quadrinhos podem ser uma boa forma de introduzir e trabalhar com as crianças e jovens as temáticas de cultura afro-brasileira e indígenas propostas pelas leis 10639/03 e 11645/08 de forma transdisciplinar. Para

cumprir o objetivo proposto entendemos que o melhor caminho metodológico é realizar uma **análise dos elementos visuais e narrativos presentes na obra “Afro HQ” que permitam o estudo da temática afro-brasileira nas escolas.** “Afro HQ” é uma obra de edição única onde os orixás têm papel central de condutor na trama.

## 2. APRESENTANDO A HISTÓRIA “AFRO HQ” E A LEGISLAÇÃO

A ideia do uso de uma HQ para introduzir os conteúdos propostos nas leis federais é coerente e condizente com o texto da lei que em seu artigo 26-A parágrafo 2 diz que: “Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de **Educação Artística** e de **Literatura e História Brasileiras**” (Brasil, 1988. grifo nosso). As três áreas discriminadas pela lei podem ser exploradas conectadamente pelos professores destas três disciplinas com o uso da mídia “história em quadrinhos”. As HQ’s são muitas vezes referidas como “nona arte” e engloba elementos do desenho das artes visuais em uma progressão narrativa típica da literatura que pode contar uma história, ou seja, a mídia pode atender de uma só vez à pelo menos três áreas do currículo escolar.

Afro HQ, uma história específica, entra aqui como um exemplo de como essa mídia pode e foi aplicada usando os preceitos das leis. A HQ é composta por uma única edição de 2010, sendo uma história financiada por apoio governamental pernambucano da FUNCULTURA-PE, FUNDARPE (PE) e da secretaria de educação daquele estado baseado nos preceitos das leis que estamos a analisar. A própria ligação do projeto com a secretaria já é um indício que o objetivo era a produção de um material voltado para as escolas. Portanto, em “Afro HQ” a proposta é ser didático e informativo. A trama básica da história gira em torno de uma reunião dos orixás no *orun* (algo como o “céu” ioruba) para verificarem a viabilidade e necessidade de registrar a história do povo negro desde o surgimento do *Homo Sapiens* na África até a situação dos afro-descendentes do Brasil atual.

A questão da forma de passagem do conhecimento já é discutida logo no início da história. A ideia proposta por Exú (Um Orixá de comunicação) não é contar (oralidade), mas registrar (escrita), ou seja, o orixá da comunicação propõe tirar a história da linguagem oral (marca da tradição africana e também nos Candomblés) e passar para a linguagem escrita. Essa marca tradicional fica bem expressa numa fala de Nanã: “Oxaguiã, filho jovem, algo não se encaixa bem. Papel e livro não são coisas nossas! Mas muito me agrada à contagem das histórias e o

resgate da memória” (Braga; Jaimes; Cirne 2010, p.14). Ainda assim todos os Orixás se dispõem a registrar, um a um, parte da história negra tanto na África quanto no Brasil.

A partir daí cada um dos orixás fica responsável por contar/registrar uma parte da história do povo negro que mais condiz com suas características míticas, físicas, rituais e/ou litúrgicas. Durante toda “Afro HQ”, os orixás terão então o papel de narradores de toda uma história e cultura afrodescendente. E não será só por meio da narração que a história será contada, mas também por meio da linguagem visual já que

perceber as histórias em quadrinhos como forma de linguagem e as implicações disso para a própria compreensão das histórias revela muito sobre o que essas narrativas estão contando e como estão contando. Remete ao que está no discurso do texto, mas também o que está nas entrelinhas, o que é tecido no emaranhado dos significados combinados que estão não apenas no sentido das palavras e seu uso nas frases, mas também nas onomatopeias, nas cores, nos ângulos e nos enquadramentos, na ilusão da ação estimulada nas sarjetas entre os quadrinhos, no traço, na arte-finalização; isto é, nas várias partes que compõem uma história em quadrinhos e na articulação dessas partes entre si sob a perspectiva da história que é contada. (Reblin, 2016, p.17-18)

Assim, a contribuição de cada Orixá que iremos analisar não será meramente verbalizada, mas acontecerá também em meio a toda uma simbologia que envolve a divindade, inclusive em sua representação física (antropomorfa ou não, como no caso de Oxumaré que aparecerá também como cobra). E neste caso, quando se trata da forma pela qual os Orixás são apresentados, os autores exploraram de forma muito similar a estética e a semiótica que pela qual os Orixás se apresentam especificamente nos terreiros de Candomblé com paramentas e roupas muito similares às vestidas nesta religião.

### **3. A CONTRIBUIÇÃO DOS ORIXÁS**

Como dissemos cada orixá ficará responsável por uma parte da história dos africanos e afrodescendentes desde a África ao Brasil. A história da HQ neste sentido pode ser dividida em alguns pedaços que estarão plenamente em consonância com o primeiro parágrafo do artigo 26-A da lei 10639/2003 que diz que:

O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição

do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (Brasil, 1988)

A primeira parte seria dedicada à ideia de convocação dos orixás para deliberar sobre o registrar da história com foco nos orixás Exú e Oxaguiã quase como uma convocação para que a lei seja aplicada. Uma segunda parte seria focada numa introdução **à história e geografia africana e do povo africano, como preza o início da legislação supracitada**, onde se iniciaria a tão infame diáspora representada pelos orixás Nanã, Ewá e Omolu.

Uma terceira parte focada no processo escravocrata, **luta dos negros e a libertação dos escravos (também condizente com a legislação)** com cada um dos orixás (Obá, Oxum, Ogum e Iansã) expondo a história sob aspectos condizentes com suas mitologias; uma quarta fase onde a ideia é se **focar nos tempos pós-lei Áurea** onde os orixás Oxumarê, Oxossi, Ossaim, Ibeji, Iemanjá, Xangô e Logun-Edé contam cada qual à sua perspectiva e domínio, **as consequências da escravidão e as contribuições do povo negro para formação da sociedade nacional**; e no fim cabe a Oxalufã organizar tudo e permitir que o registro seja válido.

Enquanto a história dos africanos e afrodescendentes é contada pelas divindades negras, veremos que os mais diversos conteúdos de inúmeras disciplinas poderão ser extraídos da obra (história, geografia, cultura religiosa, por exemplo) e trabalhados como os alunos em sala. Cada Orixá seguirá o caminho condizente com suas características, o que permite trabalhá-las (as características) de forma não estereotipada e não-racista, de forma e mais condizente com a forma percebida dentro das religiões de matriz africana.

## CONCLUSÃO

Para nós as histórias em quadrinhos são capazes de atender a todas as demandas da lei 10639/03 e 11645/08. Afro HQ seria apenas um exemplo de como isso já fora feito. Poderíamos citar também as HQ's "Jeremias: Pele" ou "Contos dos Orixás" que fazem trabalhos similares, porém nenhuma delas com a amplitude e o foco na educação como da obra que escolhemos. Também é interessante pensar que as HQ's podem ser uma forma menos maçante de introduzir de forma transdisciplinar os conteúdos escolares, conversando com os educandos em linguagem que combina texto e imagem de uma forma que entendemos ser mais aprazível.

A HQ “Afro HQ” é um exemplo bem claro de como essa linguagem pode ser usada para a transmissão de conhecimentos na área da educação. Em linguagem simples e didática ela passa por vários pontos da cultura africana e afro-brasileira desde a África pré-histórica à atual de maneira transdisciplinar ainda que possa ser trabalhada individualmente por cada disciplina do currículo.

Da mesma forma, a HQ consegue transmitir conhecimento sobre a cultura negra ao mesmo tempo em que transmite elementos da religiosidade africana e características de suas divindades sem apresentar um aspecto proselitista. Se utiliza dos orixás, suas mitologias e seus elementos para discorrer sobre os elementos da cultura negra.

Colocar os orixás em papéis de protagonismo nestas histórias e apresentando-os forma respeitosa a que as suas culturas religiosas originais os entendem, favorece o combate ao preconceito, racismo e à intolerância religiosa ao permitir que os educandos conheçam estas divindades de uma forma não estereotipada e negativa muito comum na sociedade brasileira.

## REFERÊNCIAS

BRAGA, Amaro; JAIME, Danielle; CIRNE, Roberta. **Afro HQ: História e Cultura Afro-Brasileira e Africana em Quadrinhos**. Recife. Edição do Autor. 2010.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2003]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso em 26 jun. 2021.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Presidência da República, [2008]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em 26 jun. 2021.

CALDAS, Carlos. RELIGIÃO E HQ’S: análise de Demolidor: diabo da guarda, de Kevin Smith e Joe Quesada. **Numem: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora,

v.21, n.1, p.211-222, jan/jun 2018. Disponível em:  
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22136>. Acesso em: 01 jul. 2024

REBLIN, Iuri Andréas. Intersecções entre religião e histórias em quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura. **Parallelus: Revista eletrônica em Ciências da Religião UNICAP**. Recife, v.5, n.10, p.161-178, jul./dez 2014. Disponível em:  
<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/428/pdf>. Acesso em: 01 jul. 2024.

REBLIN, Iuri Andréas. Quadrinhos nas aulas de ensino religioso: subsídios e práticas pedagógicas de uma experiência docente. **Estudos Teológicos: Revista do programa de pós-graduação em teologia da Faculdade EST**. São Leopoldo, v.1, n.56, p.12-39, jan./jun 2016. Disponível em:  
[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/2709/2540](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2709/2540). Acesso em: 01 jul. 2024.





**FT 2**

**Juventudes e Projetos de Brasil:**  
Religiosidades, Subjetividades e  
Teologias Subjacentes

# FT 2

## **Coordenação:**

Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes – Província Marista Centro-Norte  
Doutorando Joilson de Souza Toledo – PUC-Rio

## **Ementa:**

As juventudes são um espelho da sociedade no qual observamos ampliadamente fenômenos, dinâmicas e tendências presentes/emergentes na dinâmica social. Não sendo progressistas ou conservadores em si mesmas, as juventudes possuem um dinamismo importante para qualquer projeto de mudança/transformação social. Nas pesquisas contemporâneas, as juventudes são uma realidade plural, assim como sua interface com os fenômenos religiosos. Desta forma, as pesquisas sobre juventudes e religiosidades permitem realizar inferências sobre formas de subjetividade, de sociabilidade e perspectivas teológicas que estejam ganhando corpo nos cenários atuais ou sejam significativas nos embates em curso na sociedade brasileira. Sendo “a janela pela qual o futuro entra no mundo” (Papa Francisco) as juventudes se apresentam como um campo onde os desafios da cultura digital, e dentre eles a inteligência artificial e suas implicações se apresentam. Aberto não só as diversas juventudes, mas também a distintas matrizes religiosas, o FT será um espaço de socialização de pesquisas que abordam a interface entre juventudes e religiosidades. Incentivamos o diálogo com outros campos do saber com interface com as Ciências da Religião e a Teologia e que nos permitam compreender as religiosidades, as teologias subjacentes e a relação – de conflito ou cooperação – com os diferentes projetos de Brasil.

## A JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE À LUZ DA PIEDADE POPULAR

*Jerônimo Laurício*<sup>504</sup>

**Resumo:** Este artigo, elaborado na forma de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar o significado da “JMJ à luz da Piedade Popular”. O Papa João Paulo II inseriu no ritual das Jornadas Mundiais da Juventude, símbolos e celebrações que se tornaram meio de salvação para os jovens de todo o mundo: a cruz que nos lembra a entrega de Jesus pela humanidade; o ícone de Nossa Senhora que ressalta que ela sempre será modelo de discípula missionária; o sacramento da confissão como caminho de retorno em direção à santidade e conquista do céu; além da centralidade eucarística, seja nas adorações, de modo especial na Vigília com o Papa ou nas Missas celebradas durante aqueles dias.

**Palavras-chave:** Juventude; Jovens; Piedade Popular; JMJ; Christus Vivit

### Introdução

Os jovens sempre tiveram um lugar especial na história da salvação, no solo do Cristianismo e no seio da Igreja. O Papa Francisco em sua Exortação Apostólica *Christus Vivit* para os jovens, nos mostra que um rápido olhar sobre as Escrituras, desde o Antigo Testamento ao Novo Testamento, já é possível perceber que numa época em que os jovens contavam pouco, alguns textos mostram que Deus vê com olhos diferentes.

Por exemplo, vemos José que era quase o mais novo da família (Gn 37, 2-3); (...) Em Gedeão, reconhecemos a sinceridade dos jovens, que não costumam dulcificar a realidade; (...) Samuel era um adolescente inseguro, mas o Senhor comunicava com ele; (...) Quando o rei David foi escolhido, era ainda rapaz; (...) Salomão, quando teve de suceder a seu pai, sentiu-se perdido e disse a Deus: “Eu não passo de um jovem inexperiente que não sabe ainda como governar» (1 Re 3, 7); (...) A jovem Rute foi um exemplo de generosidade ao ficar na companhia da sua sogra, que acabara viúva e só (Rt 1, 1-18) (PAPA FRANCISCO, 2019, p. 9-10).

O Novo Testamento também é permeado de jovens como os evangelistas João e Marcos, e de tantas outras narrativas, como por exemplo do jovem rico (Mc 10,20) e do filho mais jovem quis partir da casa paterna para um país distante (Lc 15, 12-13). O próprio Jesus “entregou o seu espírito (Mt 27, 50) numa cruz, quando tinha pouco mais de 30 anos de idade (Lc 3, 23). É importante tomar consciência de que Jesus foi um jovem.” (idem, p.

---

<sup>504</sup>Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. Professor da Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília – FATEO e Bolsista pela BOLSA CAPES / PROSUP. Contato: [jeronimolauricio@gmail.com](mailto:jeronimolauricio@gmail.com)

23). E Maria, a jovem de Nazaré, “era a jovencinha com os olhos iluminados pelo Espírito Santo, que contemplava a vida com fé e guardava tudo no seu coração” (ibidem, p. 47).

A história do Cristianismo e da Igreja foi alicerçada sobre a santidade de muitos jovens também, que deram a sua vida por Cristo, muitos deles até ao martírio. Como nos acrescenta o Papa Francisco na *Christus Vivit* no número 50, “há santos que não conheceram a vida adulta, tendo-nos deixado o testemunho doutra forma de viver a juventude”. Jovens santos como por exemplo, São Sebastião, São Francisco de Assis, Santa Joana d'Arc, São Domingos Sávio, Santa Teresa do Menino Jesus, o Beato Pier Jorge Frassati, a jovem Beata Clara Badano.

A história da Igreja atravessa os séculos, e ao final do Concílio Vaticano II, o Papa São Paulo VI dirigiu uma mensagem muito especial aos jovens:

A Igreja, durante quatro anos, tem estado a trabalhar para um rejuvenescimento do seu rosto, para melhor responder à intenção do seu fundador, o grande vivente, o Cristo eternamente jovem. E no termo desta importante revisão de vida, volta-se para vós. É para vós, os jovens, especialmente para vós, que ela acaba de acender, pelo seu Concílio, uma luz: luz que iluminará o futuro, o vosso futuro.<sup>505</sup>

O mesmo Concílio na Constituição *Sacrosanctum Concilium*<sup>506</sup>, ao falar da natureza e da importância da Liturgia na vida da Igreja, tratou também do tema da piedade popular (SC, n. 13). Isto porque, segundo o Concílio, a vida e a espiritualidade cristã não se resumem unicamente na participação na sagrada liturgia (SC, n. 12), mesmo que ela seja considerada cume de sua ação e fonte de sua força (SC, n. 10), como por exemplo, a celebração da Penitência, a celebração da Liturgia das Horas, a celebração Eucarística. Todavia, a vida e a espiritualidade cristã estendem-se, expressam-se e manifestam-se de diversas maneiras, como por exemplo numa peregrinação, numa oração da Via Sacra, numa devoção, numa visita a santuários, numa recitação do rosário. Tanto aquelas primeiras expressões da vida litúrgica da Igreja, quanto essas últimas que são expressões da Piedade Popular, se encontram de conjugadas de formas ricas e unidas durante as Jornadas Mundiais da Juventude<sup>507</sup>, iniciadas

---

<sup>505</sup> PAPA PAULO VI. **Mensagem da conclusão do Concílio Vaticano II aos jovens** (Vaticano 08/12/1965). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651208\\_epilogo-concilio-giovani.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-giovani.html) Acesso em 20 de setembro de 2019.

<sup>506</sup> Será utilizado a partir daqui a sigla: SC, para *Sacrosanctum Concilium*

<sup>507</sup> Será utilizado a partir daqui de vez quando a sigla: JMJ, para Jornada Mundial da Juventude

com São João Paulo II em 1985. É aqui, pois, que se encontra o núcleo dessa breve reflexão teológica: “*A JMJ à luz da Piedade Popular*”.

O Papa João Paulo II inseriu no ritual das Jornadas Mundiais da Juventude, símbolos e celebrações que se tornaram meio de salvação para os jovens de todo o mundo: a cruz que nos lembra a entrega de Jesus pela humanidade; o ícone de Nossa Senhora que ressalta que ela sempre será modelo de discípula missionária; o sacramento da confissão como caminho de retorno em direção à santidade e conquista do céu; além da centralidade eucarística, seja nas adorações, de modo especial na Vigília com o Papa ou nas Missas celebradas durante aqueles dias.

*1. A Jornada Mundial da Juventude como lugar de peregrinação e encontro com Deus.*

A peregrinação tem tanto valor e importância para os traços da fé, que na Bíblia, a peregrinação, que é uma das características da piedade popular, tem raízes tipicamente bíblicas, destacamos, por exemplo, as peregrinações dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó a Siquém (Gn 12,6-7; 33,18-20), Betel (Gn 28,10). -22; 35,1-15) e Mambré (Gn 13,18; 18,1-15), onde Deus se manifestou a eles e prometeu dar-lhes a "terra prometida". A peregrinação “é uma maneira de conversão e reflexão sobre a existência à luz da Palavra de Deus, mas também é um momento de festa, uma chance de sair do cotidiano para experimentar a comunhão” (LUMEN FIDEI, n°53).

Neste sentido, a cada 3 anos jovens do mundo inteiro se sentem chamados a atender convite do Papa para peregrinar indo ao seu encontro e ao encontro de outros milhares de jovens. Animados e convidados pelo Sumo Pontífice, os jovens saem de si, de suas casas, de seus países e vão em peregrinação para o país escolhido previamente para sediar a JMJ daquele ano. Alguns viajam dias depois de um longo caminho de preparação material e espiritual. Chegando naquele país, os peregrinos, são confirmados como discípulos pelos bispos a partir do aprofundamento e partilha da fé por meio das catequeses, dos momentos de oração na via sacra, do encontro com Cristo Eucarístico na adoração e nas missas, por fim, o envio de todos os jovens pelo Papa, como missionários da Boa Nova de Cristo em todos os lugares.

Tudo isso é possível porque os “jovens peregrinos”, como são habitualmente e literalmente chamados, fazem da JMJ uma experiência fundamentalmente de peregrinação e

encontro com Deus. Para compreendermos um pouco melhor como se dá esse encontro por meio da peregrinação, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos no número 286 do seu "Diretório sobre piedade popular e Liturgia. Princípios e orientações", nos apresenta as 6 dimensões essenciais que determinam a espiritualidade de uma peregrinação. Essas dimensões de alguma forma marcam profundamente o dia a dia dos jovens peregrinos, desde a cerimônia de acolhida ao Papa até a missa de envio.

Trata-se, pois, da dimensão escatológica, em que o cristão, *homo viator*, se move entre a fadiga da estrada e da esperança de repouso. Da dimensão penitencial, onde o peregrino faz uma jornada que vai desde tomar consciência de seu próprio pecado. Da dimensão festiva, onde a alegria da peregrinação cristã é uma extensão da alegria do piedoso peregrino de Israel: "*Que alegria quando me disseram: Vamos à casa do Senhor*" (Sl 122,1). Da dimensão cultural, onde o peregrino caminha até o santuário para encontrar Deus, estar em sua presença, prestando homenagem à adoração de sua adoração e abrir seu coração. Da dimensão apostólica, onde a peregrinação se torna por assim dizer, um anúncio de fé e os peregrinos se tornam "arautos itinerantes de Cristo". E por fim da dimensão da comunhão, onde o peregrino que vai ao santuário está em comunhão de fé e caridade, não apenas com os companheiros com quem faz a "santa jornada" (Sl 84.6), mas com o próprio Senhor, que anda com ele, enquanto caminhava ao lado dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35);

Por tudo, isso, pode-se afirmar, portanto, que a JMJ se traduz como lugar de peregrinação e encontro com Deus, pois a esse respeito, o Papa Francisco nos diz na Exortação *Christus Vivit* (238) que

As várias manifestações de piedade popular, especialmente as peregrinações, atraem jovens que não se inserem facilmente nas estruturas eclesiais e são uma expressão concreta da confiança em Deus. Estas formas de busca de Deus, presentes particularmente nos jovens mais pobres, mas também nos outros setores da sociedade, não devem ser desprezadas, mas encorajadas e estimuladas. Porque a piedade popular é uma maneira legítima de viver a fé e é expressão da atividade missionária espontânea do povo de Deus”

## 2. Os santuários como local de evangelização durante a JMJ.

A peregrinação, experiência religiosa universal, é uma expressão característica da piedade popular, intimamente ligada ao santuário, cuja vida constitui um elemento indispensável: “o peregrino precisa de um santuário e o santuário requer peregrinos”. Por isso, durante os dias de jornada, os jovens peregrinos também visitam oportunamente os santuários daquela região. Aqui temos um aspecto importante que faz da JMJ um lugar de

peregrinação e encontro com Deus, pois “nos santuários muitos peregrinos tomam decisões que marcam suas vidas” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 260).

Durante as JMJ os santuários daquele país que está sediando se tornam a rota por onde os jovens peregrinos querem passar. Não se trata apenas de uma mera visita turística, mas de fato de um encontro com o sagrado. Aqueles jovens estão convencidos de que os santuários, assim como todas as Igrejas, têm um grande valor simbólico: é imagem da “morada de Deus com os homens” (Ap 21,3) e remete ao “mistério do Templo”, enquanto Corpo de Cristo (Jo 1,14; 2, 21), e a comunidade eclesial (1 Pe 2, 5), manifestada em cada um dos fiéis (1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16).

Muitos santuários são, de fato, locais de difusão do Evangelho: nas mais variadas formas, a mensagem de Cristo é transmitida aos fiéis como um chamado à conversão, convite a seguir, exortação à perseverança. Neste sentido, ao seu modo criativo e corajoso, os jovens peregrinos quando visitam os santuários durante a JMJ, estão de algum modo estão dizendo ao mundo, que de um ponto de vista teológico e pastoral, o santuário que não poucas vezes surge de um movimento de piedade popular, é de fato um sinal da presença salvífica do Senhor na história. Portanto, peregrinar até um lugar santo é colocar em relevo que o santuário supremo e definitivo é Cristo ressuscitado (Jo 2,18-21; Ap 21,22), em torno do qual se congrega e organiza a comunidade dos discípulos, que por sua vez é a nova casa do Senhor (I Pe 2,5; Ef 2,19-22). “A decisão de caminhar em direção ao santuário já é uma confissão de fé, o caminhar é um verdadeiro canto de esperança e a chegada é um encontro de amor” (Documento de Aparecida, 259)

Ademais, muitas vezes, o santuário em mesmo tem uma função cultural reconhecida, pois costuma ser um ponto de referência válido para definir a identidade cultural do povo. local, testemunhos históricos e artísticos, formas de expressão linguística e literária, expressões musicais típicas, pois existe uma síntese harmoniosa entre natureza e graça, piedade e arte. Tudo isso de algum modo enriquece e favorece exercícios de piedade e a religiosidade popular dos jovens peregrinos com as famílias acolhedoras.

Outra característica que precisamos lançar luz é que os jovens peregrinos em sua grande maioria vão às JMJ animados pela certeza de que a vida de fé acontece numa sociedade marcada por uma cultura ou uma diversidade de culturas. Por isso, a fé cristã, e de modo especial, a piedade popular, com sua rica ritualidade repleta de símbolos e sinais sagrados, tende a concretizar-se “em cada tempo e lugar, de acordo com o jeito de ser de cada povo,

de cada cultura” (DGAE, n. 9), e manifestar-se através de expressões linguísticas e de arte próprias aos povos que acolheram a Boa Nova de Jesus. É neste sentido que durante a JMJ a piedade popular se torna por assim dizer, de fato um espaço privilegiado para a promoção da cultura. Neste sentido, o Papa Francisco em sua mensagem para a 32ª JMJ em 2017, assinalou que “como é importante a transmissão da fé de uma geração à outra! Há um tesouro escondido nas orações que nos ensinam os nossos antepassados, naquela espiritualidade vivida na cultura dos simples a que chamamos *piedade popular*.”<sup>508</sup>

A este respeito, é pertinente retomar outra vez o que o *Diretório sobre piedade popular e Liturgia. Princípios e orientações*, nos menciona a respeito no número 9.

O termo "piedade popular" designa aqui as várias manifestações culturais, de natureza privada ou comunitária, que no campo da fé cristã se expressam principalmente, não com os modos da sagrada Liturgia, mas com as formas peculiares derivadas do gênio de um povo ou grupo étnico e sua cultura. A piedade popular, considerada apenas um "verdadeiro tesouro do povo de Deus", "manifesta uma sede de Deus que somente os simples e os pobres podem conhecer; torna-se capaz de generosidade e sacrifício ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; envolve um sentimento vivo dos profundos atributos de Deus: paternidade, providência, presença amorosa e constante; gera atitudes interiores, raramente observadas em outros lugares, no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida cotidiana desapego, aperto nos outros, devoção.

## CONCLUSÃO

Os jovens que peregrinam nas JMJ em sua grande maioria sabem que o conhecimento de Cristo não é resultado da inteligência humana; se assim fosse, a fé corresponderia a uma elaboração intelectualista fria: o conceito judaico de conhecimento, absorvido pelo cristianismo, significa experimentar; portanto, a resposta do coração sucede à mente e abre o crente ao mistério de Deus revelado na pessoa de Jesus Cristo, estabelecendo um relacionamento profundo entre a criatura e o Criador. Esse relacionamento de coração para coração, pode ser muitas vezes definido pela palavra “devoção” (derivado do verbo *DEVOVERE*, “prometer solenemente, dedicar através de um voto, sacrificar-se”, de *DE-*, “fora”, mais *VOVERE*, “prometer”, de *VOTUM*, “promessa”). Por isso, durante a JMJ, ao redor da cruz, do ícone mariano e da Via Sacra com o Papa, ocorrem sinais de grandes e sinceras devoções dos jovens.

---

<sup>508</sup> **Mensagem do Papa Francisco para a XXXII Jornada Mundial da Juventude 2017.** Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20170227\\_messaggio-giovani\\_2017.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20170227_messaggio-giovani_2017.html) Acesso em: 23 de setembro de 2023.



Esse breve ensaio teológico com certeza nos abriu um leque para futuras reflexões. Mas nos permitiu investigar e compreender um pouco mais do lugar e da importância da Piedade Popular nas edições da Jornada Mundial da Juventude. Como disseram os padres sinodais no documento de preparação para o Sínodo da Juventude,

Também merece atenção o tema da piedade popular que em vários contextos oferece aos jovens um acesso privilegiado à fé, tanto por estar relacionada à cultura e às tradições locais, como por valorizar a linguagem do corpo e dos afetos, elementos que dificilmente encontram espaço na liturgia. (INSTRUMENTUM LABORIS, 189)

O Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* 123, anos antes já tinha afirmado que “na piedade popular, pode se captar a modalidade em que a fé recebida se encarnou numa cultura e continua a transmitir-se”. Acrescenta o Papa no nº 126 que “as expressões da piedade popular têm muito a nos ensinar, e para quem as sabe ler, são um lugar teológico a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização”. E isso naturalmente se aplica à nova evangelização do público juvenil por meio da Jornada Mundial da Juventude. Afinal, como nos recorda o Documento de Aparecida nos números 262 e 264, a piedade popular, “trata-se de uma verdadeira espiritualidade encarnada na cultura dos simples. É uma maneira legítima de viver a fé, um modo de se sentir parte da Igreja e uma forma de ser missionários”.

#### REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém (Ed. Revista). São Paulo: Paulus, 2002.  
CELAM. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo/Brasília: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.  
CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019.. Documentos da CNBB 102. São Paulo: Paulinas, 2015.  
CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOSSACRAMENTOS. Diretório sobre Piedade Popular e Liturgia. Princípios orientações. São Paulo: Paulinas, 2003.

INSTRUMENTUM LABORIS. XV Assembleia Geral Ordinária – Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Mensagem em preparação para Jornada Mundial da Juventude 2003 (Vaticano 19-24/03/ 2008). Disponível em:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20180508\\_instrumentum-xvassemblea-giovani\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html). Acesso em: 22 set. 2019.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica, Lumen Fidei. São Paulo: Paulinas, 2013.



**FT 4**

**Psicologia , Espiritualidade,  
Religiosidade: Interfaces e  
Perspectivas**

# FT 4

## **Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Maria Jeane dos Santos Alves- UFS

Dr. João Everton da Cruz- PUC Minas

Me. Dennis Cotta Formiga - PUC Minas

## **Ementa:**

Este Fórum tem como propósito impulsionar pesquisas concluídas ou em andamento, no campo da psicologia e espiritualidade/religiosidade no mundo contemporâneo. Referimo-nos a religiosidade quando falamos das "disposições humanas que levam a pessoa à capacidade de experimentar fenômenos religiosos", e por espiritualidade as experiências vivenciadas pelos seres humanos que inclui uma dimensão religiosa capaz de produzir sentido. Tal discussão perpassa as questões existenciais e filosóficas. Tendo como objeto de estudo a experiência com o sagrado, transcendência de consciência e o inconsciente espiritual, busca-se, portanto, refletir sobre o comportamento religioso e a formação da cosmovisão religiosa e, as mais variadas perspectivas de estudo entre espiritualidade, aconselhamento, saúde e cura. Considerando ainda a amplitude de possibilidades de estudo sobre a dimensão espiritual de todo ser humano e ainda o diálogo entre psicologia e as ciências da religião, bem como suas interfaces e perspectivas. Objetivos: fomentar pesquisas e debates em psicologia e religião, proporcionar divulgar as pesquisas concluídas e em andamento que tenha relação com o tema, promover um amplo debate entre psicologia e espiritualidade em suas várias perspectivas. A relação com o tema geral do Congresso: considerando o potencial e a influência da IA nos vários aspectos da vida humana e considerando ainda, que tanto a psicologia como a religião podem utilizar de tal ferramenta, faz necessário abrir espaços de discussão para os limites éticos e morais para uma relação entre elas.

**A ESPIRITUALIDADE NO TRABALHO DO MINISTRO E DA MINISTRA NO  
MINISTÉRIO ECLESIAÍSTICO COM ORDENAÇÃO DA IGREJA  
EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL**

*Ana Carolina Paranhos Assunção<sup>509</sup>*

**Resumo:** O Ministério Eclesiástico com Ordenação foi instituído para que, por meio da pregação do evangelho e da administração dos sacramentos, a fé possa ser despertada e alimentada e a comunidade cristã edificada. Neste ministério, homens e mulheres são chamados e chamadas a servir a Jesus Cristo e à igreja por meio da vocação, a qual ocorre de forma interna e externa. Para o reformador Martinho Lutero, a profissão secular era entendida a partir da vocação, isto é, o *Beruf* (profissão) a partir da *Berufung* (vocação). De tal modo, é possível afirmar que o ministério eclesiástico se faz numa perspectiva vocacional como profissional. De forma específica, as condições presentes no trabalho ministerial podem alterar ou interferir nas concepções de ministros e ministras, como indivíduos, com os outros e com a própria forma de se relacionar com o trabalho. Contudo, essa pesquisa buscará ressaltar a importância de identificar como a espiritualidade, a partir do ministro ordenado e da ministra ordenada pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, se relaciona com doenças ocasionadas pelas condições presentes no ambiente de trabalho, principalmente nas questões vinculadas ao adoecimento mental. A mesma está sendo realizada a partir de mapeamento bibliográfico e coleta de materiais de fonte primária e secundária. Os resultados, até então apresentados, revelam o quão pouco se tem estudado no campo teológico sobre a interferência do ambiente de trabalho ministerial na saúde mental de ministros e ministras, principalmente, no contexto luterano, e a dificuldade existente ao articular a espiritualidade à prática da fé comunitária e pessoal com os acontecimentos da vida cotidiana. Por mais que a espiritualidade era e é uma temática vinculada aos ambientes eclesiásticos e religiosos, atualmente, percebe-se um aumento significativo de interesse pela temática em outras áreas dos saberes, que mostram, por meio de pesquisas, a relação da espiritualidade com as enfermidades físicas ou mentais. Assuntos como estes não são tão explorados e nem desenvolvidos pelos ambientes de formação teológica. Percebe-se que existem poucas produções e publicações científicas sobre esta temática.

**Palavras-Chave:** Espiritualidade; Trabalho; Ministério Eclesiástico com Ordenação; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Saúde Mental.

## **INTRODUÇÃO**

Em algum momento da vida, somos chamados e chamadas para vivermos nossa vocação ou profissão. Diante desses “chamados”, encontra-se o Ministério Eclesiástico com Ordenação, onde homens e mulheres são chamados e chamadas para viverem sua vocação no âmbito da comunidade cristã, isto é, o de servir a Jesus Cristo e à igreja. No entanto, no

---

<sup>509</sup> Pós-graduação em Ministério Eclesiástico da IECLB pelas Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Mestranda em Teologia pelas Faculdades EST em São Leopoldo/RS. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: ana@estudante.adl.org.br.

ato de servir, é possível observar que o trabalho ministerial possui demandas específicas em sua carga de trabalho. E essas demandas específicas, muitas vezes, perpassam os limites da saúde física e mental, podendo abalar o verdadeiro sentido da vocação.

O presente estudo visa resgatar a importância de identificar a espiritualidade, a partir do ministro ordenado e da ministra ordenada pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, se relaciona com doenças ocasionadas pelas condições presentes no ambiente de trabalho, principalmente nas questões vinculadas ao adoecimento mental. O material para a pesquisa foi feito por meio de livros físicos, como de artigos e outras fontes digitais. A seleção dos dados ocorreu de forma primária e secundária, obedecendo ao critério qualitativo. O período pesquisado ocorreu nos meses de julho e agosto de 2024. Espera-se que, ao término da pesquisa, este trabalho apresente o quanto a espiritualidade é de tamanha importância mediante a doenças mentais resultantes pelas condições presentes no ambiente de trabalho.

## **1. MINISTÉRIO ECLESIAÍSTICO COM ORDENAÇÃO NA IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL**

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) é Igreja de Jesus Cristo no país, formada por comunidades e pessoas filiadas a ela (IECLB, 2010, art. 1). Propaga o evangelho, acolhe todas as pessoas sem distinção, promove o amor, a paz e a justiça na sociedade brasileira. Professa e confessa sua fé no Evangelho de Jesus Cristo, nos Credos da Igreja Antiga, na Confissão de Augsburgo Inalterada e no Catecismo Menor de Martin Lutero (VOIGT, 2016, p. 32).

Todas as pessoas são chamadas a viverem sua vocação (Jr 1, 5) e cada uma dessas pessoas tem o seu papel na comunidade e na sociedade, conforme Lutero (2016, p. 284) em seu escrito “À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão”. No contexto comunitário cristão, especificamente, todas as pessoas podem exercer a pregação ou administrar os sacramentos, principalmente em situações emergenciais e necessárias (JASKE; SELL, 2022, p. 191).

“Mesmo que qualquer pessoa possa, não significa que todas *devam*, ou que estejam simplesmente *aptas* a desempenhar essas funções publicamente” (JASKE; SELL, 2022, p. 191). É necessário que as pessoas sejam devidamente habilitadas para assumir determinadas tarefas e responsabilidades. Para Lutero, em seu escrito “Do Cativo Babilônico da Igreja”,

“a pessoa chamada é instrumento e administradora de Deus ou de Cristo” (DREHER, 2011, p. 68).

Com isso, surge o Ministério Eclesiástico com Ordenação, instituído para que, por meio da pregação do evangelho e da administração dos sacramentos, a fé possa ser despertada e alimentada e a comunidade cristã edificada, conforme o Estatuto do Ministério com Ordenação (2002). Neste ministério, homens e mulheres são chamados e chamadas a servir a Jesus Cristo e à igreja por meio da vocação, a qual ocorre de forma interna e externa (BRAKEMEIER, 2020).

## **2. O TRABALHO MINISTERIAL NUMA PERSPECTIVA VOCACIONAL E PROFISSIONAL**

Com a queda no pecado, Deus confronta a pessoa humana com a morte e a chama para cooperar em favor da vida. Para o reformador Martinho Lutero, essa cooperação com Deus se dá por meio de três estamentos e ministérios, aos quais o ser humano pertence e, em particular, a pessoa cristã. O primeiro, é o estamento doméstico (*oeconomia*), que abrange o matrimônio, a família e a produção/economia; o segundo, é o estamento político e secular (*politia*), que inclui a sociedade e a política; e o terceiro, a igreja (*ecclesia*), em seu sentido terreno e institucional, e o ministério sacerdotal (WACHHOLZ, 2017).

O serviço realizado por meio dos estamentos *des-loca* o indivíduo do seu próprio egocentrismo, tornando-o significativo socialmente e santificado por Deus. O serviço santificado envolve a inter-relação de estamentos (*Stände*), ministérios (*Ämter*) e chamamento/vocação (*Beruf/Berufung*). Por “estamentos”, Lutero descreve as três ordens fundamentais criadas e preservadas por Deus, bem como o papel social que cada pessoa desempenha. No entanto, como “ministérios”, Lutero se refere às tarefas e funções da pessoa. Por último, como “vocação”, Lutero entende que determinado ministério deve ser assumido pela pessoa como mandato de Deus. Ademais, estamento e ministério correspondem a todas as pessoas, sendo cristãs ou não, enquanto vocação se refere apenas às pessoas cristãs, indicando que o ministério é concretizado sob mandato da palavra de Deus (WACHHOLZ, 2017).

Vocação “é o chamado para fora de si e para o serviço social” (WACHHOLZ, 2017, p. 24). Enquanto profissão, é a “atividade ou ocupação especializada que supõe determinado preparo” (BRAKEMEIER, 2020, p. 12). Definições que não há como confundir. Mas

também não há como separar. Além disso, o ministério eclesiástico se faz em ambas as perspectivas, tanto vocacional como profissional.

O trabalho é vital para a vida humana. No entanto, percebe-se que as “sucessivas crises políticas, econômicas e monetárias têm alterado, de forma marcante, as relações de trabalho no mundo” (BERAQUET; GUIMARÃES; AREIAS, 2004, p. 249). Essas alterações impactam significativamente não apenas o ambiente de trabalho, mas principalmente a saúde mental e física da pessoa trabalhadora.

A Constituição da Organização Mundial da Saúde de 1946 salienta que saúde não é apenas a ausência de doença ou enfermidade e sim um estado completo de bem-estar social, físico e mental (OMS, 2020). Precisamente no que se refere à saúde no trabalho, a mesma está vinculada à maneira como o trabalho se organiza: incluindo as relações sociais, as condutas, os comportamentos, as experiências de sofrimento e de prazer da pessoa trabalhadora, e as estratégias que os próprios trabalhadores e as próprias trabalhadoras elaboram para enfrentar situações de sofrimento no cenário do trabalho (KOLHS *et al*, 2018).

“Não somos só nós que afetamos nosso ambiente pela forma como reagimos ou nos colocamos nele. As circunstâncias em que vivemos também influenciam nosso estado emocional” (GRÜN, 2019, p. 8). Sendo assim, as condições presentes no trabalho ministerial interferem nas relações de ministros religiosos e ministras religiosas, como indivíduos, com os outros e com o próprio trabalho (FERREIRA; MENDES, 2003).

### **3. A ESPIRITUALIDADE A PARTIR DAS DOENÇAS MENTAIS OCACIONADAS PELAS CONDIÇÕES PRESENTES NO AMBIENTE DE TRABALHO DO MINISTRO ORDENADO E DA MINISTRA ORDENADA**

Espiritualidade, todavia, é uma temática que vem despertando a curiosidade dentre muitas áreas. Vai muito além de ser apenas “a forma com o qual o cristão ou a comunidade expressa sua fé” (BUTZKE, 2023, p. 104). Como também, “uma busca pessoal pela compreensão de questões espirituais/existenciais maiores [...] e suas relações com o sagrado e/ou transcendente” (TEIXEIRA, 2020, p. 136).

A mesma é apontada “como potencial fator de prevenção ao desenvolvimento de doenças, na população sadia, e eventual redução de óbito ou impacto de diversas doenças” (CANUTO; MACÊDO, 2019, p. 422). Ademais, “um dos grandes desafios existenciais



consiste em cuidar de si mesmo. Somos o mais próximo dos próximos e, ao mesmo tempo, o mais complexo e mais indecifrável dos seres” (BOFF, 2013, p.137).

Como pessoa, o ministro religioso e a ministra religiosa estão sujeitos às questões humanas das mais diversas (OLIVEIRA, 2012), principalmente ao que diz respeito às doenças. No entanto, “o adoecimento humano é, portanto, histórico e complexo assim como histórico e complexo é o próprio ser — a um só tempo indivíduo singular e sujeito social” (ANDERSON; RODRIGUES, 2016, p. 249).

Por outro lado, observa-se no contexto luterano que a espiritualidade “tornou-se por demais cognitiva - restringindo-se em grande medida, à reflexão intelectual sobre o texto bíblico ou sobre a doutrina - perdendo a conexão com a experiência, com o corpo e com o cotidiano” (BUTZKE, 2023, p. 117). Encontrando, assim, profundas dificuldades ao articular a “prática da fé pessoal e comunitária sob as condições da vida cotidiana” (BUTZKE, 2023, p. 105).

Contudo, “a complexidade das demandas ministeriais diárias junto com possíveis disfuncionalidades eclesásticas poderá solapar o sentido da vocação, da saúde, da qualidade de vida e promover intenso sofrimento [...]” (EBERT, 2023, p.17). No entanto, a espiritualidade, ao ser cultivada e vivenciada de modo diário, se adapta melhor ao surgimento e ao desenvolvimento de distúrbios mentais e físicos, do que aquelas que não cultivam de modo diário (TEIXEIRA, 2020, p. 138).

## **CONCLUSÃO**

Este breve estudo busca identificar a temática da espiritualidade, tendo como foco principal a espiritualidade a partir da pessoa do ministro ordenado e da ministra ordenada pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, se relaciona com doenças ocasionadas pelas condições presentes no ambiente de trabalho, principalmente nas questões vinculadas ao adoecimento mental.

O assunto ainda é visto como tabu, entre membros e comunidades luteranas, como também no meio ministerial. Enquanto seres humanos, ministros e ministras estão sujeitos a circunstâncias que fazem parte da fragilidade e vulnerabilidade humana. Ademais, a complexidade das demandas ministeriais, como parte da profissão, muitas vezes ultrapassa os limites saudáveis do corpo e da mente humana, desencadeando enfermidades que não apenas afetam o corpo, mas principalmente a mente.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Maria Inez P.; RODRIGUES, Ricardo Donato. O paradigma da complexidade e os da Medicina Integral: saúde, adoecimento e integralidade. **Revista Hupe**. v. 15, n. 3, p. 242-252, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistahupe/article/view/29450/23247>. Acesso em: 10 ago. 2024.
- BERAQUET, Maria Inalda Gualtiere; GUIMARÃES, Liliana Andolpho Magalhães; AREIAS, Maria Elenice Quelho. Crise social, trabalho e saúde mental. *In*: GUIMARÃES, Liliana Andolpho; GRUBITS, Sonia (org.). **Série Saúde Mental e Trabalho**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. v. 2, p. 249-264.
- BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2013.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **Vocação e profissão**: reflexões teológicas e práticas sobre o ministério na igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BUTZKE, Paulo Afonso. Aspectos de uma espiritualidade luterana para nossos dias. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 2, p. 104-120, 2023. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/599/553](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/599/553). Acesso em: 10 ago. 2024.
- CANUTO, Nataniele Silva; MACÊDO, Amanda Cavalcante de. Influência da espiritualidade no restabelecimento da condição de saúde humana: uma revisão de literatura. **Gep News**. [S.l.], v. 2, n. 2, p. 410-430, abr.-jun. 2019. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/gepnews/article/view/7933/5768>. Acesso em: 10 ago. 2024.
- DREHER, Martin N. **Igreja, ministério, chamado e ordenação**: estudos a partir de Lutero. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011.
- EBERT, Clarice. **Saúde pastoral**: reflexão e prevenção. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2023.
- FERREIRA, Mário César; MENDES, Ana Magnólia. **Trabalho e riscos de adoecimento**: o caso dos auditores-fiscais da Previdência Social Brasileira. Brasília: Ler, Pensar e Agir, 2003.
- GRÜN, Anselm. **Abrace suas emoções**: sentimentos negativos como fonte de transformação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Constituição da IECLB**. Porto Alegre/RS, 2010.
- IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Estatuto do Ministério com Ordenação da IECLB**. 2002.
- JASKE, Tiago Sacht; SELL, Wilhelm. Sacerdócio Geral. *In*: SELL, Wilhelm (org.). **Nossa fé**: temas centrais da confessionalidade luterana. São Leopoldo: Sinodal, 2022.

JEREMIAS. *In*: BÍBLIA sagrada: revista e corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

KOLHS, Marta *et al.* Psicodinâmica do trabalho: labor, prazer e sofrimento. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, São Paulo, v. 10, n. 3, p. 1.719-1.726, 2018. Disponível em: <https://www.acervosaude.com.br/doc/REAS232.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2024.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estanto Cristão [1520]. *In*: **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 277-340.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **O que significa ter saúde?**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-brasil/eu-quer-me-exercitar/noticias/2021/o-que-significa-ter-saude>. Acesso em: 7 ago. 2024.

OLIVEIRA, Roseli M. Kühnrich. **Cuidando de quem cuida**: um olhar de cuidados aos que ministram a palavra de Deus. 4. ed. rev. Joinville, Santa Catarina: Grafar, 2012.

TEIXEIRA, Marcus Zulian. Interconexão entre saúde, espiritualidade e religiosidade: importância do ensino, da pesquisa e da assistência na educação médica. **Revista de Medicina**, [S.l.], v. 99, n. 2, p. 134-147, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistadc/article/view/149273/160273>. Acesso em: 10 ago. 2024.

VOIGT, Emilio. **Quem é a IECLB?** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2016.

WACHHOLZ, Wilhelm. O ser humano cooperador com Deus: ética cristã a partir dos dois regimentos e três estamentos na teologia de Martim Lutero. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 57, n. 1, p. 14-29, jan./jun. 2017. Disponível em: [http://198.211.97.179/periodicos\\_novo/index.php/ET/article/view/291/239](http://198.211.97.179/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/291/239). Acesso em: 5 ago. 2024.

## SOB O FLUIR DAS ÁGUAS: A MÍSTICA TAOÍSTA FRENTE À CULTURA DOS EXCESSOS

Denis Cotta\*

**RESUMO:** O taoísmo é uma tradição religiosa chinesa não-teísta, fundada pelo filósofo e místico Lao-Tsé, o Velho Mestre, nascido em Keuh-jin, na China, por volta do ano 600 (A.E.C). Enquanto integrante das Tradições do Extremo Oriente, o taoísmo possui como elemento essencial de sua estrutura religiosa a noção de Tao. Segundo o Velho Mestre, o Tao é o Caminho da harmonia com o mundo, o que implica no equilíbrio entre As Duas Grandes Forças: *yin e yang*. Sob este prisma, encontra-se a essência do caminho místico taoísta: a pessoa deve desenvolver o autodomínio, retraindo os impulsos de suas paixões, a fim de experimentar a harmonia interior e exterior. Baseada nestes pressupostos, esta comunicação visa sublinhar elementos de interface entre o taoísmo e a cosmovisão de Erich Fromm, destacando ideias como: a sabedoria da simplicidade e a virtude do altruísmo. Como recurso metodológico, utilizamos uma análise teórico-bibliográfica das seguintes obras: *Tao-Te Ching* de autoria de Lao-Tsé, e *A arte de amar* e *Ter ou ser?* de Erich Fromm. Por fim, objetivamos evidenciar que a Cultura dos excessos é responsável pela entronização do *Culto dos Mil Compromissos*, contexto patológico que acaba incidindo diretamente na saúde mental do sujeito contemporâneo. Assim, uma vez permeado por este ditame ideológico, cabe ao indivíduo decidir qual senda deseja trilhar: a estrada ressequida do desassossego ou a orla revigorante de um rio, cujo fluir das águas conduzem ao equilíbrio interior.

**Palavras-chave:** taoísmo; mística; harmonia existencial; excessos; psicanálise humanista.

### INTRODUÇÃO

Desde a sua gênese, o taoísmo exerceu um profundo impacto na espiritualidade da cultura oriental. Como nos aponta o filósofo japonês D. T. Suzuki, os preceitos espirituais do taoísmo (e mais tarde, do zen budismo) tornaram-se parte integrante da cultura chinesa e japonesa, ultrapassando assim as barreiras religiosas (Suzuki, 2014). Na China, de modo específico, elementos religiosos/espirituais do taoísmo podem ser vistos em ritos familiares, assim como em crenças compartilhadas culturalmente. Um exemplo notável desta assimilação cultural é conceito de equilíbrio dos opostos, o *yin e yang*. Esta noção entende que cada coisa/elemento desempenha um papel específico na harmonia do Cosmos.

Consoante a esta perspectiva, estudiosos do taoísmo, como Jean Cooper e Alan Watts, defendem a ideia de que esta tradição religiosa é, antes de tudo, *uma tradição mística*, ou seja, o taoísmo não se limita ao campo das religiões institucionalizadas; o taoísmo é antes de tudo uma maneira de ver e de interagir com o mundo baseado na harmonia interior e exterior.

---

\* Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Docente do Instituto de Psicanálise Humanista do Rio Grande do Sul (ITPH) e da Humanistic University of Americas (HUA). Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas. E-mail: cottadenis@gmail.com

Conceitos como *yin e yang*, *wu-wei* (não interferência) e o mais importante deles, o Tao, são exemplos da riqueza espiritual presente nesta tradição milenar chinesa.

Em vista de realizarmos uma interface entre o taoísmo e a psicanálise humanista, debruçamo-nos sobre a noção chamada *sabedoria da simplicidade*. Dada a ideia de que a contemporaneidade é marcada pela Cultura dos Excessos, Fromm (1976) advoga em favor de uma vida com mais serenidade, imbuída de harmonia com o mundo. Sob este prisma, a nossa comunicação dividir-se-á em dois tópicos centrais: o primeiro destina-se a uma apresentação sintética do Tao, do *yin e yang* e do *wu-wei*. O tópico seguinte propõe-se a elucidar, com base na teoria frommiana, a noção de *sabedoria da simplicidade*, saber indispensável para viver em harmonia num mundo regido pela Cultura dos Excessos.

## **1. TAOÍSMO: O CAMINHO MÍSTICO DO EQUILÍBRIO E DA HARMONIA EXISTENCIAL**

A base fundamental do taoísmo leva-nos à fonte primária de sua filosofia: o Tao. O termo Tao é considerado indefinível, entretanto, para o taoísmo “[...] o silêncio também não é apropriado” (Cooper, 1984, p. 3). Quando traduzida, a palavra Tao adquire o significado de *Caminho*. Todavia, este Caminho não é baseado em um método ou em uma conduta correta (como se verifica no Confucionismo); é, antes de tudo, preocupado com a dimensão metafísica. Noutras palavras, dedica-se ao Caminho metafísico “[...] da Causa Primeira transcendental; da Unidade Primordial, do Inefável, do princípio eterno e onipresente do universo, originando-o embora sem ser reduzido por ele; sustentando-o e controlando-o; aquilo que foi anterior à Criação do Céu e da Terra” (Cooper, 1984, p. 5).

Diante destas colocações, vale destacar uma valiosa consideração de Lao-Tsé: “[...] Quando nos referimos a palavra Tao<sup>510</sup>, não nos referimos ao Tao eterno. O Tao que podemos pronunciar não é o Tao da Eternidade” (Lao-Tsé, 2023, p. 25). A máxima do mestre chinês aborda a limitação do pensamento lógico, que tende sempre a criar conceitos igualmente restritos. Quando falamos do Tao, ou seja, quando tentamos explicá-lo, não conseguimos expressar em palavras o que ele é. Esta proposição leva-nos à uma questão intrigante: Qual pessoa teria a capacidade de explicar o que é o Tao? A resposta é dada por

---

<sup>510</sup> O aforismo de Lao-Tsé frisa que, ao nomearmos o Tao, ele se torna em algo definível, limitado. Corroborando com esta afirmação, o seu principal discípulo Chuang Tzu nos exorta que: “[...] a denominação Tao somente é adotada por uma questão de conveniência. Tao está além da existência material, ele pode ser transmitido, mas não pode ser recebido (possuído). Pode ser alcançado, mas não pode ser visto” (Chuang Tzu, 1933 *apud* Cooper, 1984, p. 5).

Lao-Tsé: “[...] aquele que sabe não fala. Aquele que fala não sabe” (Lao-Tsé, 2023, p. 194). A *pessoa que sabe* é aquela que vivenciou o Tao; é o místico. Por compreender a intransponibilidade da experiência, não ousa reduzi-la ao âmbito das formulações e conceitos. De modo divergente, o indivíduo que julga saber o que é o Tao não compreendeu que a sua natureza é inexprimível. Só é possível conhecer o Tao quando o buscamos sem ambição e quando aplacamos a agitação mental e guiamo-nos pela serenidade.

O Tao é o sopro da vida, o ser primordial e inefável que só pode ser experienciado por intermédio da experiência mística. Isto significa que *o Tao não pode ser descrito, mas pode ser alcançado*; ele é a *força criadora que flui* no mundo, é “[...] aquilo que envolve todas as coisas” (Cooper, 1984, p. 5). De acordo com Alan Whatts, o Tao é a vida em movimento, presente em todo lugar e sob variadas formas. Na tradição taoísta:

[...] a Realidade é denominada Tao, outra palavra difícil de ser traduzida [para o pensamento ocidental], mas que tem, no entanto, uma conotação bastante mais dinâmica do que Brahman, *Tathata* [talidade/autenticidade] ou *Sunyata* [vacuidade]. Tao é a vida considerada uma *força que flui*, como o vento, ou um riacho, ou o momento presente (Whatts, 2022, p. 37-38, grifo do autor).

A dificuldade da tradução do termo Tao não diz respeito somente a uma questão de ordem linguística, mas deriva em grande medida, das diferenças culturais/conceituais entre o Oriente e o Ocidente. Neste tocante, cabe uma ponderação complementar: *o Tao não pode ser entendido a partir da concepção monoteísta da tradição judaico-cristã*. Corroborando com esse pensamento, Cooper (1984) salienta que o Tao é indefinível, inominável e inefável, sendo somente conhecido a partir da experiência de unidade mística. Sentir a vida e interagir com ela em harmonia é a base da experiência do Tao.

Em sua obra *Místicos e mestres zen*, Thomas Merton aborda um capítulo específico sobre o taoísmo, no qual discorre sobre a necessidade da experiência mística para se *conhecer* o Tao, que em essência não pode ser descoberto em sua totalidade. Em outra terminologia:

O verdadeiro segredo da vida reside na descoberta desse Tao que jamais pode ser descoberto. Isso não envolve uma pesquisa intelectual porém, mais exatamente, uma transformação espiritual do ser de cada um. O homem alcança o Tao “tornando-se igual” ao Tao, por agir, em certo sentido, de acordo com o ‘caminho’ (Tao). (Merton, 1972, p. 74)

A descoberta do Tao, essa força vital que tudo permeia, preconiza uma disposição interior, um redirecionamento existencial que conduza o indivíduo ao caminho da mansidão e ao abandono de todo tipo de culto ao ego: materialismo, ostentação de títulos, dentre outras formas. Trilhar o Caminho é encontrar-se com a virtude (prática da bondade), fruto da

sabedoria; pois o sábio no taoísmo é aquele que “[...] abarca a Unidade e torna-se um exemplo para o mundo” (Lao Tsé, 2023, p. 85). O pessoa sábia nada deseja para si, por isso as coisas chegam ao seu encontro. Pelo fato da cobiça não encontrar morada em seu coração, o sábio conquista a harmonia, pois sabe que uma vida baseada no egocentrismo só lhe trará infelicidade. Assim, somente seguindo o caminho da harmonia e da virtude, tornando-se igual ao Tao, a essência criadora, a pessoa poderá alcançar a Unidade.

Essa experiência de unidade entre o Tao e o mundo é retratado em variadas passagens de *Tao Te Ching*, sendo uma delas a seguinte: “[...] o vínculo entre o Tao e o mundo é comparável aos rios que brotam das montanhas, e às águas do vale que se entregam aos rios e aos mares” (Lao Tsé, 2023, p. 114). O vínculo de unidade do Tao com o mundo diz respeito ao estabelecimento do senso de responsabilidade diante do todo, a fim de vencer o egoísmo. Mas, para alcançar esta plenitude, o ser humano necessita *a priori*, estar em harmonia consigo mesmo para, assim, experienciar a unidade com o Tao. A fim de compreendermos satisfatoriamente o estado de plenitude existencial, devemos atentar-nos a um princípio fundamental do taoísmo: a harmonia dos opostos, o *yin* e *yang*.

*Yin* e *yang* são duas forças opostas e inseparáveis que constituem o princípio fundamental do taoísmo: obtenção do equilíbrio e da harmonia interior que se manifesta no mundo exterior. Conforme elucida Jean Cooper:

O taoísmo adota como religião um ponto de vista antes cosmológico do que teológico. Busca a força criativa da Natureza, e não uma força exterior, apartada da coisa a que dá origem. O místico taoísta, absorvido pela vastidão do cosmos e identificando-se com ele, sentia-se impregnado por todas as forças do próprio universo. Estas se manifestam através das Duas Grandes Forças, o *yin* e o *yang*, as formas alternantes da força criativa, tal como se manifesta no mundo; elas são a substância primordial na diferenciação: o *yin* sendo o físico, o emocional, o cerebral, a inércia, o quadrado; o *yang*, a inteligência, a energia, o espiritual, o círculo (Cooper, 1999, p. 1-2).

*Yin* e *Yang* são dois opostos, mas isso não significa que são antagonistas. Estar consciente desse fato é um passo decisivo para percorrer o *Caminho da virtude*. É preciso pontuar que os opostos desempenham um papel fundamental na existência. Essa compreensão pode ser visualizada no campo dos relacionamentos intersubjetivos, no qual a interação com o outro, detentor de singularidades, coloca-nos diante de duas situações possíveis: 1) conscientizar-nos sobre a necessidade de lidar com as diferenças, a fim de evoluirmos enquanto seres humanos; 2) retroceder a prisão do egocentrismo, na qual a única imagem que admiramos e valorizamos é o nosso reflexo. Enquanto formos prisioneiros do nosso ego só estaremos dispostos a admirar as pessoas que pensam e que agem como nós.

Então, na verdade, não admiramos esse outro, admiramos a nossa imagem refletida nesse outro.

Em termos sintéticos, a harmonização dos opostos é concretizada na unidade, o que nos leva ao conceito de experiência mística no taoísmo. Entretanto, *deixar-se perder na Unidade*, encontrar-se com o Tao, demanda da pessoa a entrega do eu, fruto da sabedoria taoísta conhecida como *wu-wei*, o princípio da não-ação. Em sua obra *Wu-wei: a arte de viver o Tao*, o escritor alemão Theo Fisher (1931-2013) ressalta que este *não-agir* não é sinônimo de indiferença, pelo contrário, representa a conquista da sabedoria de seguir o fluxo da vida. Em outras palavras, é a arte de fazer a coisa certa na hora certa (Fisher, 1999). Em concordância com essa breve definição, Cooper (1984) aclara-nos que *wu-wei* pode ser traduzido como não-ação. Para evitar a conotação de *laissez-fair*, é preferível defini-lo como *não-interferência* ou *deixar estar*.

Com efeito, a *Wu-wei* é arte de viver a vida com calma, evitando interferências desnecessárias no curso da vida. Isso, no entanto, não se coaduna com uma postura existencial de resignação sagrada, mas de uma passividade criativa. Viver sob a arte do *wu-wei* é desprender-se da agitação contemporânea, que sempre exige uma resposta imediata, uma ação desenfreada ou mediada pela racionalização exacerbada. Uma mente inquieta e agitada não pode compreender o *wu-wei*, pois encontra-se em desequilíbrio; toda “[...] ação deve ser reservada às circunstâncias adequadas” (Cooper, 1984, p. 87).

## **2 O TAO E O PSICANALISTA MÍSTICO: A SABEDORIA DA SIMPLICIDADE E A VIRTUDE DO ALTRUÍSMO FRENTE À CULTURA DOS EXCESSOS**

Uma das principais características de nosso tempo está vinculada a um tipo de fetichização: *o excesso de atividades como sinal de vivacidade*, tanto no nível profissional quanto acadêmico. Todavia, é válido mencionar que essa exacerbação infere diretamente na psique do sujeito, afinal, cada tarefa exige um determinado grau de investimento da energia vital. A problemática tratada nesta comunicação não se refere às inúmeras ocupações ou papéis sociais que desempenhamos no nosso dia a dia, mas sim à normose dos excessos: *o Culto dos mil compromissos*. Ao interiorizar o lema *Agenda cheia é sinal de sucesso pessoal*, o indivíduo defronta-se com um dilema inescapável: o êxito pessoal advém do excesso de atividades, mas junto do excesso vem *a falta de tempo para si mesmo*.



Um dos principais sintomas desta normose dos excessos é a exaustão emocional, que inflige no sujeito uma série de sentimentos negativos, dentre eles: “[...] desesperança, solidão, impaciência, irritabilidade, tensão, diminuição de empatia; sensação de baixa energia, fraqueza, preocupação; aumento da suscetibilidade para doenças, cefaleias, náuseas, tensão muscular, dor lombar ou cervical, distúrbios do sono” (World Health Organization, 1998 *apud* Trigo; Teng; Hallak, 2007, p. 225). A partir dessas observações, verificamos que uma vida regida pelo excesso de atividades pode até favorecer o *êxito pessoal*, mas a questão primordial é: qual será o custo da hipervalorização profissional/acadêmica e dos inúmeros compromissos sociais?

De modo a promover a ruptura deste modo existencial patológico, presente na sociedade contemporânea, destacamos a noção *sabedoria da simplicidade*. Com base na teoria psicanalítica frommiana, a sabedoria da simplicidade refere-se à *capacidade plena de Ser, de transpor para o mundo externo a riqueza interior. Este saber preza pelo equilíbrio e pela plena aceitação das coisas que não podem ser alteradas por nós*.

Com efeito, entender que certas circunstâncias da vida estão para além de nosso controle é viver desprovido do ímpeto de agir impulsivamente e de modo egocêntrico (Fromm, 2014). Encontrar a harmonia interior num mundo frenético é, antes de tudo, uma tarefa que preconiza o autoconhecimento. Noutros termos, é necessário mergulhar em si mesmo a fim de encontrar a autenticidade *perdida* que jaz na interioridade.

O primeiro passo para evadir da normose do *Culto dos mil compromissos* é a conscientização do impacto ideológico do capitalismo selvagem, que apregoa o sucesso a todo custo. Como nos diz Fromm em *Ter ou Ser?*, é necessário evadir do autocentramento para, então, *ser capaz de ver o outro em sua inteireza*. Esse sair de si mesmo só se efetiva genuinamente quando nutrimos o modo Ser. Uma vez cultivada, a virtude do altruísmo gera em nós um senso de responsabilidade diante da vida: da nossa própria existência e do outro (Fromm, 1976). O altruísmo, essência primordial do modo Ser, *é o infinito que nos habita*, é por intermédio dele que somos convocados à evadir da ilha que criamos para nós mesmos.

Para o pai da psicanálise humanista, o caminho do bem-estar está fundamentado na criação de um tempo para o cultivo da interioridade. Este tempo é propício para cuidarmos da espiritualidade e dos valores humanos mais altos: compaixão, altruísmo, fraternidade, perdão (Fromm, 2013, p. 167). O Tao é a fonte do altruísmo, altruísmo que também se encontra presente na maioria dos seres humanos. Às vezes, essa virtude está *ocultada* do

próprio sujeito, mas, quando é despertada, torna-se um manancial de alegria e de harmonia interior.

## CONCLUSÃO

Para romper com a normose dos Excessos – e do adoecimento psíquico, emocional e espiritual advindo dela – o indivíduo necessita buscar o equilíbrio interior e isto é um processo que exige dedicação. Não se pode alcançar a harmonia com o mundo, sem que antes haja o equilíbrio interior; a nossa forma de ver e de interagir com o âmbito externo está interligado à nossa interioridade. A fim de encontrar a unidade com o Tao e, por tabela, consigo mesmo e com o mundo, o indivíduo precisa abrir mão do *controle excessivo da vida*. Abdicar dessa postura é dar vazão ao amor à vida; é, sobretudo, dar luz a si mesmo, a meta primordial do ser humano nesta existência.

## REFERÊNCIAS

- COOPER, J. C. **Taoísmo**: o caminho do místico. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- COOPER, J. C. **Yin e Yang**: a harmonia taoísta dos opostos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FISCHER, T. **Wu-wei**: a arte de viver o Tao. São Paulo: Árvore da Terra, 1999.
- FROMM, E. Psicanálise e zen budismo. *In*: SUZUKI, D.T.; FROMM, E.; MARTINO, R. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 92-162.
- FROMM, E. **Rever Freud**: por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013.
- FROMM, E. **Ter ou ser?** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- LAO-TSÉ. **Tao-Te Ching**: o livro do caminho e da virtude. São Paulo: Pensamento, 2023.
- MERTON, T. **Místicos e mestres zen**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- SUZUKI, D. T. **El zen en la cultura japonesa**. Barcelona: Paidós, 2014.
- TRIGO, T. R; TENG, C. T.; HALLAK, J. E. C. *et al.* Síndrome de *burnout* ou estafa profissional e os transtornos psiquiátricos. **Arquivos of Clinical Psychiatry**: revista de psiquiatria clínica, São Paulo, v. 34, n. 5, p. 223-233, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/acp/article/view/17089>. Acesso em: 26 abr. 2024.
- WATTS, A. **Zen**: uma breve introdução. Petrópolis: Vozes, 2022.

**SOFRIMENTO E EMPATIA: UMA PERSPECTIVA PSICOLÓGICA DA  
*SALVIFICI DOLORIS***

*Gustavo Escobozo da Costa\**

*Matheus Manhóler de Oliveira\*\**

**Resumo:** A presente pesquisa teve como principal objetivo analisar, à luz da Carta Apostólica *Salvifici Doloris* de João Paulo II, como o sofrimento pode desenvolver a empatia e a capacidade de se importar com o sofrimento dos outros. Para tal, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, por meio da metodologia de análise bibliográfica e documental, tendo como principal referência a Carta Apostólica do papa polonês. João Paulo II, que teve sua vida marcada pela realidade do sofrimento, dedicou um documento magisterial para tratar desse tema universal que acompanha a pessoa humana em toda a sua existência. Em seu pensamento, o sofrimento traz consigo a grandeza de um mistério, pois, a partir do sofrimento de Cristo, é desvelada a dimensão redentora que o sofrimento possui. Nesse sentido, a pessoa humana, ao descobrir pela fé o sofrimento redentor de Cristo, descobre nele os próprios sofrimentos com um novo significado. Ademais, a partir da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), João Paulo II defende que o sofrimento, presente no mundo humano sob tantas formas diversas, está também presente para desencadear na pessoa humana o amor, que é o dom desinteressado do próprio “eu” em favor dos outros seres humanos. Com isso, o sofrimento não se torna apenas um meio de crescimento espiritual, mas também de empatia, altruísmo e solidariedade para com os outros que também sofrem.

**Palavras-chave:** sofrimento; empatia; João Paulo II; *Salvifici Doloris*.

## **INTRODUÇÃO**

O atual contexto, marcado por questões como pandemias, catástrofes, guerras e demais doenças, leva-nos à reflexão acerca do tema do sofrimento. Mais do que nunca, o sofrimento não somente tem sido causa de estudos, mas também tem sido causa de questionamentos e posicionamentos na existência humana.

No pensamento de João Paulo II, cuja biografia foi marcada pelo sofrimento, este tema foi profundamente trabalhado. Em 1984, o papa polonês publicou uma Carta Apostólica denominada *Salvifici Doloris*, buscando apresentar o sentido cristão que o sofrimento humano possui.

---

\* Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2022) e em Filosofia pelo Centro Universitário Ingá (2024). Possui especialização em Ensino Religioso, em Docência no Ensino de Filosofia e em Pneumatologia. Atualmente, é mestrando em Teologia no PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: [gustavoescobozo@hotmail.com](mailto:gustavoescobozo@hotmail.com)

\*\* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2023). Bacharel em Filosofia (2018) e em Teologia (2022) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Atualmente, é Doutorando em Filosofia no PPGF da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: [matheusmanhóler@gmail.com](mailto:matheusmanhóler@gmail.com)

Dentre os temas por ele desenvolvidos, há a compreensão de que o sofrimento humano, que se faz presente no mundo humano nas mais diversas formas, está também presente para desencadear na pessoa humana o amor em favor daqueles que sofrem. Nesse sentido, nossa pesquisa teve como principal objetivo analisar, à luz da sua Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, como o sofrimento pode desenvolver a empatia e a capacidade de se importar com o sofrimento dos outros.

Para tanto, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica e documental, tendo como principal referência a Carta Apostólica do papa polonês. Na primeira seção, apresentamos a vida do papa polonês e sua compreensão acerca do sofrimento humano. Por conseguinte, discorreremos acerca de como o sofrimento pode gerar empatia na pessoa humana, à luz do pensamento de João Paulo II.

## **1 O SOFRIMENTO NA VIDA E PENSAMENTO DE JOÃO PAULO II**

Karol Józef Wojtyła (1920-2005) foi eleito Papa da Igreja Católica, em outubro de 1978, tomando como nome João Paulo II. Teve o terceiro maior pontificado da história, cuja duração foi de 26 anos. Sua vida foi profundamente marcada pela realidade do sofrimento.

Ainda quando era criança, com apenas nove anos de idade, ficou órfão de mãe. Poucos anos depois, seu irmão mais velho, Edmund, também faleceu. Em 1941, ao regressar para sua casa, também encontrou seu pai morto. Diante disso, em meio ao sofrimento da Guerra e das dificuldades da vida, com 20 anos de idade, o jovem Karol Wojtyła já havia perdido toda a sua família.

Em 1942, entrou no seminário de Cracóvia e foi ordenado presbítero em 1946. Ao longo de sua formação até o papado, teve contato com o pensamento de grandes filósofos e teólogos, dentre eles Edmund Husserl, Tomás de Aquino, João da Cruz e Max Scheler. Durante seus estudos de fenomenologia, absorveu profundamente o pensamento deste último, o qual também escreveu textos profundos que exploraram o sentido do sofrimento (Colosi, 2022, p. 60-61).

Dentre os inúmeros documentos magisteriais dos diversos papas ao longo da história da Igreja Católica, João Paulo II foi o único a dedicar um documento para tratar exclusivamente acerca da realidade do sofrimento humano. A Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (SD), promulgada em 11 de fevereiro de 1984, é dividida em oito capítulos e traz em seu conteúdo o sentido do sofrimento humano ligado à luz do sofrimento de Cristo.

João Paulo II reconhece que o sofrimento é um tema universal e acompanha a pessoa humana em toda a sua existência e, em certo sentido, coexiste com ela no mundo (João Paulo II, 2009). Assim ele afirma:

Aquilo que nós exprimimos com a palavra “sofrimento” parece entender particularmente *algo essencial à natureza humana*. É algo tão profundo como o homem, precisamente porque manifesta, a seu modo, aquela profundidade que é própria do homem e, a seu modo, a supera. O sofrimento parece pertencer à transcendência do homem; é um daqueles pontos em que o homem está, em certo sentido, ‘destinado’ a superar-se a si mesmo; e é chamado de modo misterioso a fazê-lo (João Paulo II, 2009, p. 6).

Ademais, o papa polonês entende que o sofrimento é quase inseparável da existência terrena da pessoa humana (João Paulo II, 2009) e reconhece que no sofrimento humano “está contida a grandeza de um mistério específico” (João Paulo II, 2009, p. 7). À luz do versículo do evangelho joanino “Deus amou tanto o mundo que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16), João Paulo II demonstra que, a partir de Cristo, desvela-se uma dimensão completamente nova sobre o sofrimento, que é a sua dimensão redentora (João Paulo II, 2009).

Em sua vida pública, Cristo fez-se próximo do mundo do sofrimento humano, sendo sensível a toda espécie de sofrimento, tanto os do corpo como os da alma. Ademais, fez-se próximo do mundo do sofrimento humano pelo fato dele mesmo ter assumido sobre si o sofrimento, principalmente por meio da cruz, através da qual a obra redentora foi realizada (João Paulo II, 2009). Com isso, a pessoa humana, ao descobrir pela fé o sofrimento redentor de Cristo, descobre nele os próprios sofrimentos com um novo significado.

## **2 O SOFRIMENTO COMO FORMA DE DESENCADear AMOR**

De acordo com João Paulo II, o sofrimento humano, que se faz presente no mundo em diversas formas, possui a função de desencadear na pessoa humana o amor em favor daqueles que sofrem. Com profundidade, o papa polonês sabia apreender a íntima ligação existente entre o sofrimento e o amor (Colosi, 2022, p. 60). Para desenvolver essa tese, o papa polonês parte da parábola do bom samaritano:

Eis que um legista se levantou e disse para experimentá-lo: ‘Mestre, que farei para herdar a vida eterna?’ Ele disse: ‘O que está escrito na Lei? Como lês?’ Ele, então, respondeu: ‘Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo’ Jesus disse: ‘Respondeste corretamente; faze isso e viverás’. Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: ‘E quem é meu próximo?’ Jesus retomou: ‘Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um

levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: 'Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei'. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?' Ele respondeu: 'Aquele que usou de misericórdia para com ele'. Jesus então lhe disse: 'Vai, e também tu, faze o mesmo' (Lc 10,25-37).

À luz da parábola supracitada, a qual não é compreendida apenas em aspecto cristão, mas também em aspecto humano-universal, João Paulo II observa que o mundo do sofrimento humano almeja o mundo do amor humano e recorda aos cristãos que ninguém pode passar com indiferença diante do sofrimento de outrem e que são chamados a testemunharem o amor no sofrimento (João Paulo II, 2009). É com este amor que o significado salvífico do sofrimento é realizado de forma total e alcança sua definitiva dimensão (João Paulo II, 2009). Ademais:

O significado deste "desencadear" o amor é concebido por João Paulo II com três sentidos: (1) na vida interior das pessoas, como o princípio de certa disposição do coração, de uma sensibilidade do coração que tem em si uma expressão emocional singular (*Salvifici doloris*, 28); (2) na vida exterior, como origem de atos de amor para com o próximo (*Salvifici doloris*, 30); (3) na cultura, como transformação de toda a civilização humana em uma civilização do amor (*Salvifici doloris*, 30) (Colosi, 2022, p. 63).

Nas palavras do pontífice, Bom Samaritano é todo aquele que se detém junto ao sofrimento de quem sofre, seja qual for o tipo de sofrimento. Ademais, é todo aquele que é sensível frente ao sofrimento do outro (João Paulo II, 2009). Nesse sentido, ao voltar-se para o sofrimento do outro, a pessoa humana descobre-se, pois torna-se dom para o outro.

Com isso, compreendemos o aspecto positivo que o sofrimento humano possui, pois além de revelar a pessoa humana a si mesma, nela é desencadeada uma ação de amor. Assim, o sofrimento não apenas contribui para o amadurecimento e crescimento espiritual, mas também promove empatia, altruísmo e solidariedade para com aqueles que sofrem.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nossa pesquisa teve como escopo principal analisar, à luz da sua Carta Apostólica *Salvifici Doloris* de João Paulo II, a forma como o sofrimento humano pode desenvolver na pessoa humana a empatia e a capacidade de se importar com o sofrimento dos outros.

Na primeira seção, partindo da biografia do papa polonês marcada pelo sofrimento humano, apresentamos a forma como o mesmo compreende tal realidade, que presente no

mundo de diversas formas, possui, a partir do próprio sofrimento de Jesus Cristo, uma dimensão redentora.

Por conseguinte, à luz da parábola do bom samaritano, discorreremos como João Paulo II defende o sofrimento como forma de desencadear no ser humano o amor, compreendido aqui como o dom desinteressado do próprio “eu” em favor dos outros seres humanos. Nesse sentido, o sofrimento não serve apenas como meio de amadurecimento e crescimento espiritual, mas também de empatia, altruísmo e solidariedade para com os demais que também sofrem.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

COLOSI, Peter J. O significado do sofrimento: um diálogo com Max Scheler. *In*: ALBUQUERQUE, Francisco D. A.; ASSUNÇÃO, Rudy A. (coord.). **O amor me explicou todas as coisas**: introdução ao pensamento teológico de Karol Wojtyła/João Paulo II. Tomo II. Rio Bonito: Benedictus, 2022, p. 60-61.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Salvifici Doloris***. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

**CONSELHEIROS DO CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO DO  
NORDESTE BRASILEIRO: PE. IBIAPINA, BEATO ANTÔNIO, PE. CÍCERO  
E FREI DAMIÃO**

*João Everton da Cruz Santos\**

**Resumo:** O propósito deste trabalho é apresentar essa “estirpe ou linhagem de conselheiros do povo” (Menezes, 1996), presentes no catolicismo popular sertanejo do Nordeste brasileiro, do final do século XIX e início do século XX. É fascinante abordar acerca dessa figura complexa e aparentemente tão simples. O catolicismo popular, fortemente sertanejo, está marcado por tradições conselheiristas, algo que faz parte da história cultural do Nordeste. O estudo evidenciou que a espiritualidade dos sertanejos é caracterizada pela tradição ancestral da necessidade de um guia espiritual, um conselheiro. A figura do conselheiro parece ser mais central devido ao próprio conselho dado, seguindo um costume, que tem a ver com as figuras do pajé, das mães de santo e pai de santo e também com o confessor católico. Plácido Cidade Nuvens (1994, p. 28) nota que “nossas raízes indígenas colocaram na figura do Pe. Cícero a proeminência de grande conselheiro tanto a nível individual como a nível social”. Há semelhanças e dessemelhanças, entre os grandes conselheiros, pois cada um tem o seu modo de aconselhar. O panorama religioso do sertão nordestino é receptivo a figura do conselheiro. A cultura popular nordestina corresponde a uma cultura de tradição oral. O conselheiro ensina as mesmas coisas que o pai ensina ao filho, a filha, os ensinamentos são passados de geração em geração. A caracterização dessa linhagem de grandes conselheiros se comprova por pesquisadores como Silva (1986), Menezes (1996), Hoornaert (1996), Galvão (2001), Santos (2023) e pela análise da literatura de cordel.

**Palavras-Chave:** catolicismo; conselheiros; Nordeste; Pe. Ibiapina; Pe. Cícero.

## **INTRODUÇÃO**

O presente artigo traz uma contribuição para as Ciências da Religião com o propósito de esclarecer os motivos mais complexos das raízes culturais e religiosas do “*conselheirismo*” do Nordeste brasileiro. A cultura popular nordestina corresponde a uma cultura de tradição oral. Por isso, não é possível conceber o conselheirismo dissociado da cultura popular do Nordeste do Brasil, onde se confere maior existência de beatos, beatas, conselheiros e conselheiras. Os beatos e as beatas eram capacitados nas coisas sagradas. Eles tiravam rezas e esmolavam para as igrejas. Os conselheiros possuíam, sob seu comando, um ou mais beatos que seguiam em suas peregrinações pelas estradas empoeiradas do Nordeste.

Os estudos referentes aos grandes conselheiros do povo foram colhidos por meio dos seguintes autores, a saber: Hoornaert (1969), Menezes (1966), Silva (1986) e Galvão

---

\* Doutor em Ciências da Religião (PUC Minas), mestre em Ciências da Religião (PUC Minas), Licenciatura Plena em Filosofia (PUC Minas), professor efetivo de Filosofia da SEDUC – SE. Sócio da SOTER. E-mail: jooevertoncruz@yahoo.com.br



(2001). Dentro do Catolicismo Popular Sertanejo, deparamos com os conselheiros: Padre Ibiapina, Beato Antônio Conselheiro, Padre Cícero e Frei Damião, tornando-se o primeiro uma figura matricial. O conselheiro Ibiapina muito provavelmente foi uma referência religiosa para o Beato Antônio Conselheiro e também para o Padre Cícero Romão, na medida em que não se diferenciava desses missionários que o sucederam no sertão nordestino.

Embora o Padre Ibiapina se distanciasse de alguns missionários do Nordeste brasileiro na medida em que intervinha não só na formação religiosa e moral dos sertanejos, também agia para melhorar as condições sociais do povo, era um conselheiro reformador dos costumes e agregava uma prática de intervenção socioeconômica na realidade onde ocorriam suas missões populares. Já o Beato Antônio Vicente era conselheiro consagrado pelo povo e adquiriu popularidade no Nordeste devido aos seus conselhos e pregações moralizantes. O Padre Cícero, por sua vez, foi um conselheiro que ultrapassou a vida mística e espiritual e plantou-se no chão das realidades sociopolíticas da região do Vale do Cariri, no Ceará.

Sobre o missionário Frei Damião, convém ressaltar que ele foi um conselheiro decisivo na memória do Catolicismo Popular, pois o povo não se recordava das suas pregações, mas sim dos seus valiosos conselhos. O fiel devoto elegeu o capuchinho como defensor e guia, tendo-o como referência de suas tradições religiosas, porque ele conhecia os problemas da região e tornou-se cúmplice dos sertanejos que sentiam ser ele o seu conselheiro. No caso de Frei Damião, o devoto buscou a sua identidade e filiação no “cristianismo primitivo” (Moura, 1978, p. 61-62), não se submetendo ao processo de modernização que teve início nas primeiras décadas do século XIX. Há uma espécie de recordação das origens e parece ser um fator decisivo na formação e evolução das mais diversas formas de religião.

## **1 CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO**

O conceito de Catolicismo Popular pode ser entendido diversamente conforme cada autor. O Catolicismo Popular Sertanejo é uma forma nordestina do Catolicismo Popular, que é típica do sertão e tem como núcleo a figura do conselheiro. O sertão, de fato, é do tamanho do mundo, ou seja, como bem disse Guimarães Rosa, “o sertão é em todo lugar”. A descrição do sertão é uma paisagem que expõe a aridez das terras sertanejas, a sua vegetação rarefeita, o chão arenoso, o terreno descampado. A natureza do sertanejo é embrutecida e hostil à civilização. O Rio Vaza-Barris é alegoricamente o rio sertanejo, pois

este dialetiza as categorias sertão-litoral, questão fundamental no pensamento social e geográfico que influencia o desenvolvimento do fenômeno religioso. A tradição religiosa do povo do Nordeste do Brasil revive, mas é dissolvida no tempo. É uma grandeza de versão oral, cimentada na memória popular e revitalizada pela tradição itinerante, atraindo fatos e figuras.

José Calasans (1986) diz que, na igreja popular sertaneja, há uma hierarquia; de beato passa a ser conselheiro. O beato podia ter uma progressão, quando ele “adquiria condições para, além disso, proferir prédicas, ou conselhos, passava a ser conselheiros” (Galvão, 2001, p. 33). A cosmovisão de mundo vivenciada pelo sertanejo é cercada de santos, de forças misteriosas, de deuses, de demônios, de almas que envolvem a vida, a história, o ambiente e pessoas com uma dimensão “sacral”. O catolicismo foi difundido no sertão do Nordeste pelos missionários, através das missões populares, sobretudo pelos capuchinhos franceses e italianos. Em aceitação com a questão central deste artigo, apresento os conselheiros da memória cultural dos nordestinos, em forma de texto corrido.

## **2 OS CONSELHEIROS DA MEMÓRIA NORDESTINA: PE. IBIAPINA, BEATO ANTÔNIO CONSELHEIRO, PE. CÍCERO E FREI DAMIÃO**

A distância que nos afasta da época dos grandes conselheiros da memória nordestina permite-nos assimilar com maior êxito a relevância das suas vidas e de suas obras materiais e espirituais para uma população mais empobrecida do Nordeste brasileiro. Os estudos elaborados até os dias de hoje contêm documentos históricos referentes a Padre Ibiapina (1806-1883), Beato Antônio Conselheiro (1830-1897), Padre Cícero (1844-1934) e Frei Damião (1898-1997), que demonstram serem eles conselheiros do povo nordestino. Eduardo Diatahy pergunta:

Mas quem foi Ibiapina, essa matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, Padre Cícero, Beato Lourenço, etc), instituindo nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX uma grande escuta dos anseios e aflições de larga massa de excluídos, e inaugurando uma forma de organização que a nossa civilização litorânea dominante teimará em não aceitar e até em hostilizar ou destruir sistematicamente quase todas as suas manifestações? (Menezes, 1996, p.2).

A citação acima demonstra que Padre Ibiapina tem proximidade com os outros três fenômenos da memória nordestina como conselheiros. Embora a experiência de um possa se assemelhar ou não com a experiência do outro, configurando semelhanças e dessemelhanças entre eles. Como vimos, são todos nascidos em anos mais ou menos subsequentes, foram contemporâneos. Até mesmo chegaram a se cruzar pelos mesmos

caminhos de suas vidas e missões populares pelos estados nordestinos. Houve momentos em que ocorreram encontros de Padre Ibiapina com Antônio Conselheiro e com Cícero Romão Batista.

Com Antônio Conselheiro, certamente, ocorreu um primeiro encontro quando foi Juiz de Direito em Quixeramobim (CE). Ali, ainda menino, de nome Antônio Vicente Mendes Maciel, deve ter observado por diversas vezes aquele famoso magistrado que pretendeu pacificar o conflito entre a família dos Maciéis e a dos Araújo. Houve um tempo em que Antônio Maciel chegou a acompanhar Padre Ibiapina em suas missões populares.

Já o encontro de Padre Ibiapina com Cícero se deu por volta de 1865, na missão popular do Cariri. O jovem Cícero Romão Batista se fez presente na inauguração da primeira Casa de Caridade da região. Provavelmente as pregações e o exemplo de Padre Ibiapina também tenham influenciado na vocação do futuro Padre Cícero Romão Batista.

Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero, segundo E. Hoornaert (1997, p. 95), “são três figuras religiosas nordestinas que por assim dizer caracterizam a religião do sertão na segunda parte do século XIX e primeira do século XX”. O contexto sociológico onde acontece o fenômeno religioso em torno dos conselheiros é o sertão nordestino. A sociologia oferece alguns parâmetros que auxiliam a situar o povo do sertão. São os desvalidos. Os desvalidos só existem enquanto existe o assistido socialmente. São partes distintas e complementares do todo. São pequenos e médios trabalhadores rurais, parteiras, vaqueiros, pequenos comerciantes e sem emprego determinado. A história do Nordeste é pontilhada pela necessidade de um conselheiro. O sentimento religioso do sertanejo caracteriza-se pela escolha de um guia, um conselheiro, capaz de representá-lo e defendê-lo, sobretudo aquele que vive na parte do Nordeste que está localizada no norte do Rio São Francisco.

Sobre a relevância do Beato Antônio Conselheiro, Eduardo Hoornaert faz uma referência singular quando diz que

Foi a partir da emoção, da indignação, da solidariedade e esperança dos sertanejos que o Conselheiro foi reconhecido como alguém capaz de representá-los, defendê-los, orientá-los e negociar com eles o trânsito de valores. Só dentro do mundo referencial camponês sertanejo entende-se a história do Conselheiro, uma história feita de negociação e astúcia, inteligência e tática (Hoornaert, 1997, p.111).

Frei Damião, como conselheiro, torna-se uma eminente figura por ser conhecedor dos problemas dos sertanejos e toma parte dos nordestinos, que enxergam ser ele o seu defensor. O imaginário religioso e cultural do povo sertanejo adota o missionário Frei Damião como alguém que vai valorizar e resgatar a sua história, os seus cantos, os seus benditos, as suas rezas e também as suas práticas que o revelam na sua sabedoria de vida.

Os conselhos dados pelos missionários aos sertanejos tinham uma contingência humana, que eram passíveis de sofrimento e tendo como guia principal apontar aos peregrinos o caminho da bondade e da mansidão, alcançando a salvação da alma. A mística espiritual presente na figura de Frei Damião define a função de conselheiro que une o ser humano ao sagrado.

A existência do conselheiro na tradição do Catolicismo Popular nordestino é uma herança cultural que se propagou por muito tempo, tendo maior valor os padres missionários que davam mais conselhos. Os bons confesores eram, portanto, todos aqueles que seguravam aos seus pés o devoto, por mais tempo, dando conselhos e mais conselhos. Ao Frei Damião de Bozzano coube continuar com a mesma “dinastia” dos antigos conselheiros na cultura nordestina.

A importância dada à função do conselheiro no Catolicismo Popular sertanejo pode ser averiguada partindo de determinadas condições específicas de tempo e de espaço, como na concepção de Eduardo Hoornaert:

Nesta visão do padre como mediano entre o céu e a terra se enquadra a função do padre como ‘conselheiro’, provavelmente enraizada em estruturas ameríndias. Interessante observar como os padres da história nordestina que até os dias de hoje tiveram mais ascendência sobre o povo – os membros da famosa “dinastia”: Padre Ibiapina, Padre Cícero, Frei Damião – são apreciados antes de tudo como conselheiros, não como pregadores ou milagreiros (Hoornaert, 1969, p.592).

A função dos conselheiristas no catolicismo sertanejo é decisiva; como vimos, o povo recorda pouco de Padre Ibiapina, mas as instituições que ele deixou testemunham o seu papel de conselheiro e pai espiritual. Foi protetor da natureza, pacificador e introduziu no sertão a prática do mutirão, levando ao cooperativismo.

Com o Beato Antônio Vicente Mendes Maciel, todos os devotos e peregrinos eram atraídos pelo poder dos seus conselhos, pelo consolo que lhes podia proporcionar. Segundo Galvão (2001, p.43), “o Peregrino também era chamado de Santo Antônio ou Santo Antônio Aparecido, e Bom Jesus ou Bom Jesus Conselheiro.”

O Padre Cícero Romão Batista, estando proibido de exercer sua atividade pastoral, sobretudo na administração dos Sacramentos, suspenso de ordem, teve que realizar um trabalho que se identificou com a ação de Padre Ibiapina, exercendo a função de conselheiro. Há um ponto que diferencia um do outro: o primeiro era um padre peregrino; o segundo, um padre fixo, ou seja, Padre Ibiapina percorreu vários estados do Nordeste. Padre Cícero permaneceu em Juazeiro do Norte (CE), para aonde os romeiros deslocavam-se.

## CONCLUSÃO

Ao referir-se ao catolicismo popular sertanejo este ensaio tem em mente aquela forma religiosa predominante na região semiárida, sobretudo no norte do Rio São Francisco, do Nordeste do Brasil. Pode-se questionar, porém, em que medida a figura do conselheiro está presente - ainda que sob outras denominações – em outras formas regionais do catolicismo popular brasileiro.

Um fator decisivo para a existência dos conselheiros é a herança cultural; por exemplo, os indígenas têm a figura do pajé, que tinha sabedoria para orientar sua tribo em todos os sentidos da vida. Assim, os sertanejos, ao longo do tempo, tiveram no conselheiro um aliado que os auxiliava a explicar as calamidades, as secas, que são próprias da sua região, e a combater os homicídios, os roubos, os vícios etc. Aplica-se ao caso estudado que o mal, os horrores da seca são questões ligadas ao sobrenatural, daí que não se hesita em consultar o conselheiro.

Coincidentemente ou não, o conselheiro percorre a mesma trilha do movimento do cangaço, que tem à frente a figura de Lampião, defensor e guia dos seus conterrâneos. Há um elo entre as lutas do catolicismo guerreiro, representado por Lampião e o Catolicismo Popular sertanejo: ele tinha uma boa relação com Padre Cícero e defendia os seus devotos. É interessante examinar, mas esse não é o caso em questão, porque, na cultura popular, a vingança é apreciada como “dever sagrado”.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Francisco Sadoc de. **Padre Ibiapina: peregrino da caridade**. São Paulo: Paulinas, 1996.

ARAÚJO JÚNIOR, Luis. O padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 34, nº 93, p.197-222, maio/ago. 2002.

- AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Brasília: MEC, 1955.
- AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O joazeiro celeste**: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.
- BARRETO, Francisco Murilo de Sá. **Padre Cícero**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **A terra da mãe de Deus**. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. **O império do Belo Monte**: Vida e morte de Canudos. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.
- HOORNAERT, Eduardo. A distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 29, n. 3, p.580-606, set. 1969.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. O Catolicismo Popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p.189-201, mar. 1976.
- HOORNAERT, Eduardo. **Os anjos de Canudos**: uma revisão histórica. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. **Verdadeira e falsa religião no Nordeste**. Bahia: Beneditina, 1972.
- HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: E. HOORNAERT *et alii*. **História Geral da Igreja na América latina**. Tomo II: História no Brasil, primeira época. Petrópolis: Vozes, 2008. p.19-142.
- MENEZES, Eduardo Diatahi B. de. Pe. Ibiapine figura matricial do catolicismo sertanejo no Nordeste do século XIX. **Revista do Instituto Ceará** – 1998. Disponível em: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1998/1998-PadreIbiapinaFiguraMatricialdoCatolicismoSertanejodoNESeculoXIX.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2024.

## UM OLHAR E CONTRIBUIÇÕES DAS PERSPECTIVAS ENTRE PSICOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO

*Merabe José Rodrigues\**

**Resumo:** A intersecção entre psicologia, espiritualidade e religiosidade tem emergido como um campo de estudo rico e diversificado. Pesquisadores e clínicos têm buscado compreender como as experiências espirituais e religiosas influenciam o bem-estar psicológico e vice-versa. A espiritualidade, frequentemente definida como a busca de significado e propósito na vida, pode proporcionar um senso de conexão que transcende o individual. Por outro lado, a religiosidade geralmente envolve sistemas de crenças estruturados e práticas comunitárias. Essas duas dimensões, embora distintas, são inter-relacionadas e oferecem uma ampla gama de implicações para a saúde mental. Na prática clínica, a integração de aspectos espirituais e religiosos pode complementar as abordagens tradicionais da psicoterapia. Estudos empíricos sugerem que intervenções que consideram a espiritualidade e a religiosidade dos pacientes podem aumentar a resiliência, promover a cura emocional e contribuir para a resolução de conflitos internos. No entanto, a inclusão dessas dimensões requer sensibilidade cultural e ética, evitando a imposição de crenças e respeitando a autonomia dos indivíduos. Além do contexto terapêutico, a pesquisa em psicologia da religião vem explorando como as crenças espirituais e religiosas influenciam comportamentos, atitudes e saúde mental. Há evidências de que práticas espirituais regulares, como a meditação e a oração, podem reduzir níveis de estresse e melhorar a qualidade de vida. Assim, as interfaces entre psicologia, espiritualidade e religiosidade não apenas enriquecem a compreensão do comportamento humano, mas também abrem novas vias para intervenções terapêuticas holísticas. É fundamental que futuros estudos continuem a investigar essas conexões, aprofundando o conhecimento sobre como essas dimensões se entrelaçam e impactam o bem-estar geral.

**Palavras-chave:** espiritualidade; psicologia; religiosidade; saúde mental; bem-estar; compreender.

### INTRODUÇÃO

Uma atitude cética em relação à religião continua dominante em muitos círculos da psicologia convencional como, por exemplo, a maioria das teorias do desenvolvimento humano omite a menção à espiritualidade. Com algumas exceções notáveis, muitos psicólogos convencionais se descrevem como materialistas com a crença de que não há nada além de nossos corpos e nossos mundos mentais, por mais significativos que sejam para nós aqui e agora.

No entanto, há um domínio da psicologia que há muitos anos aceita uma postura mais positiva em relação à religião e à experiência religiosa. A disciplina da psicologia do aconselhamento, com sua ênfase no praticante como cientista, tem levado ativamente em

---

\* Doutoranda do curso de Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. E-mail: meraberodrigues18@gmail.com

conta a experiência espiritual em vez da experiência religiosa como um meio de promover a cura e o bem-estar emocional nos clientes.

Nesse ínterim, fica claro que a relação entre psicologia, religião e espiritualidade não é uma questão de interesse recente, mas, por séculos, essa relação tem sido motivo de discussão pela comunidade científica e também parte de nossa tradição. Religião e psicologia moderna tentam, juntas, abordar o mesmo assunto, o mundo psicossomático humano embora, embora, no entanto, um questionamento ainda paire no ar: o quanto elas diferem ou se assemelham?

Este estudo intenta destacar semelhanças e diferenças entre psicologia e religião (uma vez que a espiritualidade e religião se complementam, mas não se confundem) em termos de propósitos e objetivos, nos meios e métodos que usam, no enfrentamento de dificuldades e dores, na assistência aos necessitados e em seu relacionamento com a saúde mental.

Além disso, há que se ressaltar se o relacionamento entre ambos é sempre positivo, pois a ciência revela se tratar de uma relação bastante contraditória ao longo da maior parte do século XX uma vez que a psicologia envolve observar as pessoas, entender e analisar seu comportamento de forma objetiva, levando à conclusão de se tratar de comportamento paradoxal pela impossibilidade que traz de minar a crença em Deus. Daí a necessidade de, nesse caso, se olhar para ela através da visão da Ciência.

Logo, o desenvolvimento deste estudo visa trazer à luz da discussão que a interface entre psicologia e religião tem implicações construtivas para o trabalho terapêutico dos praticantes e que a psicologia do aconselhamento tem sido particularmente influente em liderar o caminho para um maior interesse por parte dos psicólogos na natureza e no propósito da experiência religiosa, concentrando-se, em vez disso, no fenômeno da espiritualidade.

## **1. PSICOLOGIA E RELIGIÃO: DIFERENÇAS E PONTOS DE VISTA**

A psicologia, como ciência humana, carece da dimensão ontológica/existencial da teologia e é limitada aos pensamentos e sentimentos humanos naturais. A religião funciona em maior profundidade existencial e prossegue por meio de uma autotranscendência para um mundo mais espiritual, incorporando à antropologia humana as especificações espirituais do homem (Goodwin, 2015).



Além disso, segundo Hayes e Cowie (2005), a psicologia pode conter muitas "verdades", enquanto a teologia concentra-se na "verdade". Essa mesma diferença, no entanto, não deve ser considerada como uma "desvantagem" da psicologia, mas sim como uma "limitação" que é parte integrante da ciência, uma vez que essa neutralidade precisamente metodológica é, por padrão, uma característica dessa disciplina e define a chamada abordagem epistemológica.

Convém ressaltar que esse é o caso de muitas disciplinas científicas, incluindo a disciplina específica conhecida como Psicologia da Religião (uma subdivisão reconhecida e legítima da psicologia geral, de acordo com a *American Psychological Association*).

Na visão de Papadopolos (2014), a psicologia lida com as dificuldades particulares (pessoais, familiares, profissionais, relacionamentos, etc.) enfrentadas pelos indivíduos para melhorar sua qualidade de vida, estando mais voltada para os detalhes da vida cotidiana e enfatizando maneiras específicas de aliviar a dor e o sofrimento. O autor explica que a religião, em vez de oferecer técnicas específicas para administrar as dificuldades cotidianas, tem como foco o “sentido da vida” como uma base de apoio, objetivando incluir as dificuldades da vida em um contexto mais amplo, para enriquecimento do homem e “ampliar” o coração para que cada um encontre o sentido da existência pessoal, da vida e da morte.

Argyle (2024), por sua vez, explica que os vários ‘obstáculos’ e desafios da vida parecem ser vistos de forma diferente entre a ciência da psicologia e a prática da religião. Para a psicologia, por exemplo, os obstáculos podem ser distinguidos em "internos" (concepções errôneas, hábitos, medos, conflitos, e resquícios de experiências inconscientes não tratadas) e "externos" (devido a relacionamentos interpessoais e fatores socioculturais).

Nesse sentido, percebe-se, nos escritos de Papadopolos (2014), que o viés religioso concorda com o descrito anteriormente, embora acrescente o pecado (fracasso) e a distância que uma pessoa desenvolveu de Deus; as paixões, que impedem as pessoas de se moverem na direção certa; quando as pessoas agem de uma perspectiva limitada ignorando o "todo" e quando uma pessoa não é "gloriosamente eucarística".

Na psicologia, a noção de dor emocional é uma reação inapropriada e mal adaptativa sendo que, na maioria dos casos, ela considere a dor como "patológica", que precisa, embora nem sempre, ser removida (uma exceção aqui é a tendência atual de terapia de aceitação e

compromisso), enquanto na teologia, a dor é inevitável (para todos os seres humanos), mas não necessária. Além disso, a dor é uma oportunidade de perceber os próprios limites, de estender a perspectiva do indivíduo para estar aberto ao amor/plano de Deus e ao arrependimento (Stewart *et al.*, 2016).

Nesse caso, tanto a confissão quanto a psicoterapia têm o elemento comum de orientação-aconselhamento, mas, na confissão, a ênfase está no arrependimento. Além disso, lembram Kaul *et al.* (2017), no mistério da confissão, além do envolvimento do pai espiritual e do confessor, há também a terceira pessoa, ou seja, Cristo, que dá a dimensão transcendental no mistério.

É importante ressaltar que a confissão e a psicoterapia têm objetos diferentes: a psicologia e a psiquiatria são centradas no ser humano e preocupadas com a natureza caída, que não está disposta. De outro lado, a teologia e o aconselhamento espiritual são centrados em Deus e no ser humano e preocupados com a deterioração da opinião (vontade), que é consciente. Neste viés, claro, os dois termos acabam interconectados e interagindo entre si (Kaul *et al.*, 2017).

Por fim, ainda existe uma problematização que repousa sobre a distância e o silêncio insistente que a psicologia mantém sobre a religião durante os anos de formação do psicólogo. Esse cenário preocupante traz um questionamento, sobretudo acerca da natureza de uma psicologia que tende a não escutar e, pior, silenciar, a não acolher subjetividades e nem mesmo pessoas. Desse modo, questiona-se o tipo de ciência que, por ainda parecer requerer seu lugar e distinção da religião, se ausenta e recusa investigar um fenômeno elementar de seu objeto, precavendo-se, dessa forma, da irracionalidade e do intangível do ser religioso (Vieira *et al.*, 2013).

## **CONCLUSÃO**

Mesmo os mais céticos da literatura mundial do campo da psicologia argumentam que, embora a crença na religião tenha tradicionalmente fornecido respostas às questões mais profundas da vida em torno de propósito e significado, na sociedade contemporânea, tal crença é considerada por muitos como inaceitável.

Essa corrente de pensamento conduz a uma profunda perda de significado que decorre do abandono de crenças tradicionais, levando a uma errônea e destrutiva atitude em relação à religião e à experiência religiosa. Isso ocorre porque mesmo a preocupação de um

psicólogo em investigar a subjetividade não envolve necessariamente uma crença de que o espírito tem uma substância ou que o espiritual transcende a experiência subjetiva.

Porém, as consequências benéficas que vêm da fé religiosa como, por exemplo, a da "paz de espírito", não pode ser explicada levemente como resultado de apenas levar em conta o que é cientificamente verificável. Daí talvez decorra uma das tarefas mais relevantes tanto para a psicologia quanto para a religião, que é permitir que as pessoas vivam suas vidas com coragem e otimismo e esforcem-se para criar condições que lhes deem força para viver bem consigo mesmas e possam dissipar crenças e padrões que as prendam em vidas de limitações e sofrimentos.

Estabelecer a distinção entre espiritualidade e religião permite-nos considerar mais claramente a relação complementar entre psicologia e espiritualidade, uma descoberta que vem junto com a consciência crescente da necessidade de se incluir uma realidade espiritual no debate psicológico.

Assim como a teologia, e também por implicação, a espiritualidade vê a experiência humana como uma fonte de reflexão. Assim, as descobertas empíricas da psicologia e as ferramentas interpessoais da psicoterapia e do aconselhamento podem oferecer insights importantes sobre a natureza da dimensão espiritual.

No entanto, uma convergência nesse sentido não significa uma fusão. Em vez disso, quando se traz à luz da discussão, emerge um diálogo que conduz a um envolvimento com a dimensão espiritual da pessoa. Nesse sentido, as preocupações do indivíduo praticante podem estender-se a outros modelos de prática, facilitando assim uma compreensão mais profunda, pela psicologia, do papel que a busca espiritual deve desempenhar na saúde emocional de todas as pessoas.

## REFERÊNCIAS

- ARGYLE, Michael. Social psychology. *Encyclopedia Britannica*, 13 Jun., p.1-19, 2024.
- GOODWIN, James. **A history of modern psychology**. Nova Jersey: John Wiley & sons, Inc., p. 2015, p. 39.
- HAYES, Michael; COWIE, Helen. Psychology and religion: mapping the relationship. *Mental Health, Religion & Culture March*, v. 8, n.1, p.27-33, 2005.
- KAUL, Corina; HARDIN, Kimberly; BEAUJEAN, Alexander. Predicting faculty integration of faith and learning. **Christian Higher Education**, v. 16, n. 3, p.172–187, 2017.

PAPADOPOLOS, Renos. **Psychology and Orthodoxy**. A framework towards complementarity. The Orthodox Centre, Centre for Trauma, Asylum and Refugees, University of Essex and The Tavistock Clinic, 2014.

STEWART, Craig; MCCONNELL, Jhon; DICKERSON, Daniel. Socioscientific and epistemic dimensions of support for science: associations with science education and religiosity. **International Journal of Science Education**, Part B: Communication and Public Engagement, v. 7, n. 1, p.1–13, 2016.

VIEIRA, Tímoteo; ZANINI, Daniela; AMORIM, Alexandre. Religiosidade e Bem-Estar Psicológico de Acadêmicos de Psicologia. **Interação em Psicologia**, v. 17, n. 2, p.141–151, 2013.

**PAPÉIS FEMININOS E O SAGRADO: DEUSAS, HERÉTICAS, BRUXAS,  
SANTAS E BENZEDEIRAS**

*Maria Jeane dos Santos Alves\**

*Wanusa Almeida Menezes\*\**

**Resumo:** O trabalho busca apresentar os vários papéis femininos ligados ao sagrado. Construindo um texto por meio da desconstrução histórica da compreensão que se tem da mulher na religião ao longo dos séculos. Descreve a representatividade social da mulher enquanto deusas, heréticas, santas e feiticeiras. Todos esses papéis nos conduz a uma melhor compreensão sobre a história das benzedeadas. É necessário que seja construída uma mínima visão histórica da mulher e sua relação com o sagrado e processos de cura no interior da história humana geral. Serão trabalhados os vários papéis desenvolvidos pelas mulheres ao longo da história, relacionados à cura, à religião e ao místico serão brevemente abordados. Desde o matriarcado das tribos primordiais, passando pelas bruxas queimadas pelas fogueiras da inquisição e chegando às benzedeadas, será importante compreender a jornada feminina e se esta contribuiu na manutenção das práticas de cura, como as conhecemos na atualidade. As benzedeadas são mulheres que resistem às adversidades. Será também importante entender a sobrevivência das práticas de benzimento, mesmo diante dos avanços da medicina técnica. Entender ainda, como tais tradições da medicina popular permanecem presentes na vida das pessoas.

**Palavras-chave:** Sagrado; Feminino; Religião; Deusas; Santas.

## **INTRODUÇÃO**

Seria possível delinear todos os espaços que as mulheres já ocuparam ou ocupam no meio social, especialmente os relacionados ao sagrado? Talvez não neste estudo. Mas podemos, sim, falar brevemente daqueles que permeiam toda a pesquisa bibliográfica que se segue, para que não se percam os objetivos aqui pretendidos. Seriam estes papéis, a princípio: deusas, heréticas, bruxas, santas, benzedeadas.

Deusa, segundo o Dicionário Michaelis online, temos as seguintes conceituações:

- a. Cada uma das divindades femininas nas religiões politeístas; deia, deidade, diva;
- b. Mulher adorável; mulher de grande beleza física; c. Mulher que personifica os anseios e os valores de um grupo social. (MICHAELIS ONLINE, 2024).

---

\* Doutora em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP. Professora da Graduação e do Programa de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. alvesjeane65@gmail.com

\*\* Mestra em Ciências da Religião Pela Universidade Federal de Sergipe, Graduada em Psicologia. Professora voluntária da graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. nusapsi\_@hotmail.com

Para Ribeiro (2008), de acordo com determinadas práticas religiosas e culturais vigentes é que a deusa arquetípica manifesta-se. Em tempos anteriores à agricultura, no Período Paleolítico (ou Neolítico segundo autores que veremos adiante), o poder da terra estava associado a forças cósmicas e uma deusa “Suprema, absoluta e inelutável força corpóreo-espiritual que exercia influências em todas as ações humanas (...) incorporava a materialidade, a beleza, a grandeza e a fertilidade da natureza” (Ribeiro, 2008, p. 104). Woolger (1994) conceitua deusa como:

A forma que um arquétipo feminino pode assumir no contexto de uma narrativa ou epopéia mitológica, [...] o que vale dizer, fontes derradeiras daqueles padrões emocionais de nossos pensamentos, sentimentos, instintos e comportamento que poderíamos chamar de ‘femininos’ na acepção mais ampla da palavra. Tudo o que pensamos com criatividade e inspiração, tudo o que acalentamos, que amamentamos, que gostamos, toda a paixão, desejo e sexualidade, tudo o que nos impele à união, à coesão social, à comunhão e à proximidade humana, todas as alianças e fusões, e também todos os impulsos de absorver, destruir, reproduzir e duplicar, pertencem ao arquétipo do feminino. (WOOLGER, 1994, p. 15-16).

No *Dicio: Dicionário Online de Português*, temos a seguinte definição: “Herege; indivíduo que se opõe aos dogmas estabelecidos pela igreja.” (Dicio, 2024). No caso, vale especificar, este termo refere-se à igreja católica, como veremos. Pieroni e Martins (2017) vêm lembrar uma História em que heresias – e, obviamente, seus praticantes – eram/são movimentos e comportamentos destacados socialmente como afrontosos e desviantes, que mancham a ortodoxia da Igreja Católica.

## 1. BRUXAS, SANTAS BENZEDEIRAS E HERÉTICAS

Quem determina o que é considerada uma conduta herética (ou fora da lei), legitimando sua criminalização? Segundo Pieroni e Martins (2017) é quem detiver o poder econômico e político. Numa época que se encontra entre os séculos XIV e XVIII (período em que altar e trono uniam-se para deter o poder e combater a heresia), a Igreja e o Estado executavam, juntos, práticas de controle do comportamento dos hereges não dentro de cárceres, mas publicamente, para que seu suplício servisse de exemplo e simbolizasse, para todos, as consequências sofridas por quem fosse de encontro às leis. “O herético deve ser punido de penas severas, numerosas, diversas, porque ele traz prejuízo a todos, porque o que é cometido contra a divina religião é uma injúria contra toda a comunidade: é um crime público.” (Pieroni; Martins, 2017, p. 66).

Segundo Michaelis, **bruxa** é:

a. Mulher que, segundo a crença popular, tem o poder de empregar forças sobrenaturais para influenciar ou dominar outras pessoas por meio da magia, em geral para causar danos ou malefícios; mulher dada a práticas de prever o futuro e fazer sortilégios; b. Mulher muito velha e feia; bruaca, jabiraca, megera; c. Mulher mal-humorada e rabugenta; rabuja, ranheta, ranzinza; d. Boneca de pano ou de trapos; e. Pavio de lamparina; f. Denominação comum a várias mariposas de diferentes famílias, de coloração escura e envergadura superior a 10 cm. g. Mariposa (*Ascalapha odorata*) da família dos noctuídeos, que ocorre no Canadá, nos Estados Unidos da América e na América tropical, com cerca de 13 cm de envergadura e coloração marrom-escura, com desenhos ou manchas mais claras. (Michaelis Online, 2024).

Em alguns destes verbetes chama a atenção a atribuição do termo a uma aparência desagradável, principalmente em mulheres idosas. Silva (2019) justifica o fato de mulheres com mais idade serem alvos mais prováveis das acusações de bruxaria. Primeiro, as suspeitas contra elas duravam vários anos. Até aí já haviam atingido cerca de 50 anos, idade avançada para a época. Por estarem mais fracas fisicamente, seriam mais propensas a fazer pactos em troca de proteção. Neste sentido, as mulheres pobres também eram culpadas por diversos males que acometiam o meio onde viviam, como a epidemia da Peste Negra, por exemplo. Estas eram mais propensas a pactuarem com o Diabo em troca de melhora de vida. Curiosamente, atende ao perfil da maioria das benzedeadas encontradas.

**Santa** é “a. Mulher que a Igreja canonizou. b. Imagem de mulher que foi canonizada. c. Mulher que se distingue pela extrema bondade e pela prática habitual das mais altas virtudes.” (Michaelis Online, 2024).

Soares (2019) cita pesquisadores como Pedro Vilas Boas Tavares e André Vauchez, em estudos que abordam caminhos relativos à santidade feminina e de como, muitas vezes, este se configurava num caminho de escape das intervenções de punição da Igreja e a única forma de projeção social positiva da mulher, à época do poderio altar/trono. Os autores trazem à baila situações que envolvem trapaças e manifestações místicas (supostas, segundo Tavares) afirmando que estas situações configuravam:

[...] possibilidades e modelos de afirmação de santidade na Igreja, confirmando a ideia de que a condição da beata constituiria talvez a única forma de projeção feminina em uma sociedade religiosa e patriarcal, ao analisar a santidade no Ocidente no final da Idade Média, revela a tendência a uma espécie de heroísmo ascético, que valorizaria todo aquele que de algum modo vivenciasse tal experiência. O pensamento medieval idealizava um herói consagrado, presente, entre outros, na imagem do ser santificado capaz de renegar os valores mundanos, ou, segundo Vauchez, alguém “que se abstém de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia”. (vauchez, 1987, p. 224 *apud* soares, 2019, p. 82)

No Dicio, Dicionário Online de Português, encontramos a definição de **benzedeira**: “a. Mulher que pretende curar doenças com benzeduras; b. Bruxa, feiticeira.” (Dicio, 2024).

Moura (2011) e outros autores afirmam que nas mais diferentes regiões do Brasil é possível encontrar a participação de mulheres e também de homens que estão submergidos em práticas de cura e bênçãos, que chama de não oficiais, as benzedeiras e benzedores. Estes são considerados indivíduos portadores de poderes especiais, que dominam as forças que desencadeiam desequilíbrios físicos, emocionais e espirituais. “Por meio de benzimentos, garantem o funcionamento da normalidade desejada, rompendo-se com o desequilíbrio ameaçador da existência” (Moura, 2011, p. 240).

Moura (2011) também cita o Dicionário do Folclore Brasileiro, onde afirma que não encontrou os verbetes benzedor/benzedeira, mas localizou o verbete, rezador:

Indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galhinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes, o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o uso de beberagem, emplastos, purgantes e chás. (cascudo, 2000, p. 588 *apud* moura, 2011, p. 344).

Temos a partir destes conceitos, diferentes concepções do feminino para o nosso contexto. Borges (2017) afirma que deslocar-se entre ideias sobre o feminino pode parecer difícil e bizarro, uma vez que não é simples definir num só predicado o sentido do ser mulher, já que comumente as diversas percepções destes atributos são contraditórias. Tal façanha só seria possível quando são tratadas mulheres reais que, mesmo oprimidas, seguem construindo suas diversas identidades no meio social, como é o caso das benzedeiras.

Segundo a autora, focalizar intenções e subjetividades do feminino, quando se pensa sobre comportamentos adotados, é indispensável para que se desenhem papéis geradores de um modelo social como um fato histórico. Borges afirma que o princípio da visão histórica do feminino ocorre por volta do século XVIII, momento no qual se procura o conhecimento baseado na vida em determinado contexto social. Socialmente, pode-se falar do papel da **bruxa**:

Até o século XIX, as autoridades, sempre representadas pelo mundo masculino, classificaram as mulheres que interagiam de alguma maneira com o universo da cura como *bruxas*, numa percepção de entendimento característico do Medieval, período em que a Igreja opôs-se ferozmente aos meios femininos de curas. Mesmo mais tarde, quando persistia uma medicina científica incipiente e bastante confusa, havia a oposição ao saber feminino e a exclusão às suas práticas de curas. Eram criticadas, pelo poder institucionalizado, numa tentativa de ocultar seus conhecimentos sobre as ervas e drogas, num tempo em que os médicos baseavam seus diagnósticos na astrologia e na alquimia (Borges, 2017, p. 49).



Fica claro que, em tal período, aquelas que hoje conhecemos como **benzedoiras**, eram consideradas **bruxas** e **hereges**. Mas, até mesmo as mulheres que trabalham com cura, como veremos com as que foram entrevistadas, abominam tais denominações e sentem-se ofendidas se forem comparadas a bruxas ou hereges. Borges (2017) nos aponta que a análise do *feminino*, a depender do fim pretendido, pode receber significações positivas ou negativas. Na citação logo acima pode observa-se que igreja católica e a medicina científica do século XIX, mesmo esta última ainda precária, rechaçavam o saber feminino.

Num contraponto, Borges cita Jung, que conceitua o feminino como uma personificação de um aspecto do inconsciente humano, denominado *anima*, que representa também “um sonho quimérico de amor. No plano místico, feminino é responsável por animar a carne, representa o terrestre” (BORGES, 2017, p. 49). Para a autora, qualquer que seja a abordagem, não se deve conceber o feminino apenas no campo biológico, mas a partir de contextos sociais.

A Igreja Católica, a partir do século XIII, condicionava a exaltação às mulheres a uma ótica de pureza assexuada difícil de ser concretizada. Segundo Borges (2017), as mulheres eram portadoras de poderes [saberes], o que as fazia oscilar entre **santas** e **heréticas**. A partir do século XIV a mulher passa a ser ostensivamente demonizada, como veremos logo adiante.

Em 1484, inquisidores dominicanos redigem o manual *Malleus Maleficarum*, para o reconhecimento de bruxas. Nas observações ali registradas quase tudo incriminava a mulher. Era possível acreditar que uma senhora feia, velha, com uma cabeleira mais eriçada já era suficiente para delatar sua característica de bruxa. Na visão da igreja católica, a persistência do paganismo expressa no culto à Deusa mãe, a Deusa terra, também era entendido como herético. A acusação contra bruxas não era pelo mal que elas poderiam causar contra as pessoas, pois isto era quase impossível incutir no povo, que se via beneficiado por cataplasmas e infusões – a acusação era pelo sentimento de traição e ofensa contra a Igreja Católica. Tudo indica que a grande ofensa, a grande afronta, era a possibilidade de adoração que não fosse ao pai ou ao filho: o ente masculino (Borges, 2017, p. 50).

No intuito de manter o poder do *masculino*, a Igreja estabelece a inquisição. Borges (2017) afirma que o Santo Ofício, a partir de 1542, passou a influenciar e dominar todos os âmbitos sociais, combatendo ao que entendiam como heresia e às mulheres, que foram ardilosamente perseguidas, torturadas e queimadas (cerca de cem mil). Assim, fazendo uso da violência, concretizou-se a supressão da mulher. No entanto, permaneceu presente no imaginário coletivo, a simbologia divina do feminino. Elas não foram esquecidas e continuaram exercendo um papel social associado ao conhecimento das ervas (magia e cura):

Em todas as épocas, as mulheres se destacaram pelo conhecimento das propriedades curativas, venenosas, afrodisíacas ou alucinógenas das plantas. O contato com a natureza, com a terra e com o que ela produzia sempre foi exercido pela mulher e se a charrua passou a agricultura para as mãos masculinas, isso jamais impediu que a mulher plantasse ou colhesse para a sobrevivência ou em prol da saúde (Barros, 2001, p. 337).

## **2. BENZEDEIRAS E BENZEÇÃO: uma sabedoria ancestral**

Para este estudo é de sumo interesse as análises a respeito do comportamento religioso/espiritual da mulher no âmbito privado e, especialmente, no público. Tais análises apontam, dentre outros aspectos, para uma noção de sujeito público que desenvolve ofícios, como os de benzedeadas e parteiras, por exemplo. Segundo Borges (2017), elas aprenderam a manipular ervas nativas medicinais com suas mães e avós. E esta sabedoria vai se acumulando e desenvolvendo de geração a geração. São mulheres efetivamente submergidas no intuito de resolver problemas relacionados, inclusive e principalmente, com sua condição de mulheres.

Uma questão bem importante, levantada por Borges (2017), é o fato de esse universo da cura permanecer, comumente, relacionado ao feminino. Segundo ele, o fato de o corpo feminino ser anatomicamente diferente do masculino, não deveria limitá-la. Neste sentido, podemos nos transportar ao Brasil Colônia, para ilustrar o imaginário que envolvia o corpo e os conhecimentos de anatomia e cura, especialmente da mulher, citando Sousa (2014).

O conhecimento que predominava no Brasil de então, era o religioso, envolto numa aura de pecado e alvo fácil para feitiços. Del Priori (2011) afirma que mulheres que curavam eram consideradas aliadas do Diabo, enfeitçadas e feiticeiras. Esta visão, compartilhada por religiosos e médicos, não contemplava o fato de que os processos de cura praticados por elas salvara a muitos, principalmente onde havia/há pouquíssimos médicos para atender à população.

Mulheres com olhar treinado para buscar em suas hortas e nas plantas, soluções para praticar a cura e cuidados com o próprio corpo, eram repulsadas por médicos e religiosos, uma vez que eles entendiam que o conhecimento acerca do divino “se constituía como privilégio de poucos, somente daqueles escolhidos por Deus, não admitiam que mulheres invadissem tais espaços na tentativa de se apropriar destes saberes, a exemplo de curandeiras e benzedeadas” (SOUSA, 2014, p. 24-25).

Ainda neste sentido, o corpo da mulher era visto apenas como um receptor do sagrado masculino, com fins de gerar filhos. As mulheres sábias, que mesmo sem acesso aos

estudos conheciam da anatomia feminina, realizando curas com chás e unguentos, bem como partos, eram rotuladas de aliadas do Diabo, de feiticeiras, como destaca Del Priori (2011). Nesse interim, as mulheres tiveram a oportunidade de compartilharem, umas com as outras, saberes sobre seus próprios corpos, vindos das mais diversas áreas geográficas. Mulheres de várias etnias trocavam conhecimentos preciosos a respeito de procedimentos de cura e conseguiam restaurar a saúde e a vida em suas comunidades.

No plano teórico, é preciso buscarmos uma atitude analítica e diferenciada metodologicamente que contribuirá para o processo explicativo do que foi representado como feminino através dos séculos; o modo pelo qual a mulher estaria presa *num destino feminino*. A partir desse entendimento, é possível desconstruirmos as ideologias que moldam as mulheres como o feminino sem identidade e individualidade própria. Por meio da História Social, apreendemos que a imagem do ser feminino é criada em mil faces, formas e características, variando conforme as intenções ou desejos de quem pretende criar o estereótipo do feminino, expressado no juízo e pela vista do universo social masculino (Borges, 2017, p. 50).

## **AINDA SEM QUERER CONCLUIR**

Portanto, é preciso que se faça uma amostragem entre estereótipos e papéis reais do feminino, ao menos aqueles que ajudem a delinear o escopo do presente estudo. Assim como Borges (2017), que afirma que deslocar-se entre ideias sobre o feminino pode parecer difícil, D'Arádia (2018) afirma que realizar um diálogo em que as palavras divino, sagrado, sacralidade e feminino estejam presentes, pode ser muito complicado, devido à contextualização das mesmas, como vimos até aqui, porque falar do sagrado feminino ou dos papéis da mulher relacionado ao sagrado requer um aprofundamento maior na própria história da sociedade e como foi construída e repassada essa história. Há, contudo uma necessidade emergente de darmos visibilidade do papel da mulher e sua relação com o sagrado ao longo da história.

## **REFERÊNCIAS**

ARÁDIA, Helena d'. **Pés descalços do sagrado feminino**: uma breve linha do tempo do feminino na história. Rio de Janeiro: Memória Visual, 2018.

AZEVEDO, Gilson Xavier, LEMOS, Carolina Teles. **As benzedeadas na tessitura da cultura, religião e medicina populares**. Goiânia: Agbook, 2018.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As Deusas, as Bruxas e a Igreja**: séculos de perseguição. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 2001.

BENZEIDEIRA. *In*: DICIO: Dicionário Online de Português. Porto: 7graus, 2024. Disponível em: [dicio.com.br/benedeadeira/](http://dicio.com.br/benedeadeira/). Acesso em: 07 mar. 2024.

BORGES, Rosane Ribeiro. **Uma análise no feminino artes e ofícios de cura:** benzedeadas e parteiras de Ituiutaba 1950/2006. 2007. 29 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e Benção:** espiritualidades religiosas no Brasil. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2009.

BRUXA. *In*: Michaelis: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Online. Disponível em: [michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/bruxa/](http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/bruxa/). Acesso em: 07 mar. 2024.

CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. **A cura através da fé:** um olhar sobre as benzedeadas/rezadeadas alagoanas. Universidade Federal de Alagoas. IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio Belo Horizonte/MG, 2017.

CÂMARA, Yls Rabelo. A cura por meio da benção feminina: um estudo de caso com uma benzedeadas de Fortaleza. **Revista do Gelne**, [S.l.], v. 22, n. 2, p. 189-201, 2020.

Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/view/19836>. Acesso em: 20 ago. 2024.

CAVALCANTE, Joel Martins; CHAGAS, Waldeci Ferreira. **As mulheres benzedeadas:** entre o sagrado, a saúde e a política. Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, leituras e representações. Disponível em: <http://itaporanga.net/genero/gt1/3.pdf>. Acesso em: maio 2013.

DEUSA. *In*: Michaelis: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Online. Disponível em: [michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/deusa/](http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/deusa/). Acesso em: 06 mar. 2024.

FEDERICI, Sílvia. **Mulheres e caça às bruxas:** da idade média aos dias atuais. São Paulo: Boitempo, 2019.

HEREGE. *In*: DICIO: Dicionário Online de Português. Porto: 7graus, 2024. Disponível em: [dicio.com.br/heretico/](http://dicio.com.br/heretico/). Acesso em: 07 mar. 2024.

JUNG, C. J. **Psicologia e Religião**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2011.

JUNG, C. J. **Espiritualidade e transcendência:** seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2015.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. (Tradução de Paulo Fróes). **O Martelo das Feiticeiras:** Malleus Maleficarum. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

MORAIS, Maria João Moreira de. **Saberes e poderes que só às mulheres pertencem.** Actas do VIII Congresso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres em Galicia. Galicia e os Outros Pobos da Península, p. 477-486, Barcelona, 2007.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, José Erivaldo Simões de. **Rezadeiras de Itabaiana/SE: entre herança cultural, a modernidade e os rituais de cura**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2014.

PIERONI, Geraldo; MARTINS, Alexandre. Heréticas à margem: os estabelecidos inquisidores e as bruxas outsiders. **Revista Ágora**, Vitória, n. 26, p. 65-77, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18718>. Acesso em: 27 set. 2024.

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

PRIORE, Mary Del. **Sobreviventes e guerreiras: uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000**. São Paulo: Planeta, 2020.

RIBEIRO, Maria Goretti. O arquétipo da deusa na vida, na cultura e na arte literária. **Graphos**, João Pessoa, v. 10, n. 1, p. 103-112, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/4306>. Acesso em: 27 set. 2024.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. (Tradução de Álvaro Cabral e William Lagos). **História da Bruxaria**. 2. ed. São Paulo: Editora Aleph, 2019.

SANTA. *In*: Michaelis: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Online. Disponível em: [michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/santa/](https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/santa/). Acesso em: 07 mar. 2024.

SANTOS, Francimário Vitor dos. **O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzetas/RN**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade do Rio Grande do Norte, UFRN, 2007.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Pajelança: religião e sociedade no século XIX e XX**. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, p. 1-19, 2014.

SILVA, Bárbara Amaral da. **De deusas a bruxas: um estudo introdutório sobre a relação (conturbada) entre mulheres e religião ao longo da história**. Curitiba: Brasil Publishing, 2019.

SOARES, Tatiana Alves. **Loucas, santas, hereges: faces femininas em Agustina Bessa-Luís**. *Metamorfoses*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 2, p. 76-88, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.35520/metamorfoses.2019.v16n2a38188>. Acesso em: 28 set. 2024.

## OS DEUSES DA VIRTUALIDADE: A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL É O NOVO PAI DA HORDA?

*Najla Gergi Krouchane\**

**Resumo:** A presente comunicação tem por objetivo analisar os laços sociais na contemporaneidade, articulando com as novas formas de relações encontradas no cenário social atual, principalmente no que tange à virtualidade. Sigmund Freud, o criador da psicanálise, em sua obra *Totem e Tabu*, apresenta o *Mito do Pai da Horda* - que corresponde ao mito fundador da civilização. O *Pai da Horda* é a exceção, o líder da massa, àquele que detém o poder, ou seja, é onipotente, características que fazem correlação com o conceito de *Deus*. O psicanalista francês Jacques Lacan, ao longo de seus seminários, conceitua quatro formas de discursos que fazem laço social, o discurso do mestre, universitário, da histórica e do analista, discursos os quais, estão entrelaçados na linguagem. O autor conceitua um quinto discurso, o capitalista, este representando o que não faz laço social, a interação é realizada principalmente com os *gadgets* – dispositivos eletrônicos portáteis que contemplam aplicativos formados por algoritmos e dotados de Inteligência Artificial. Através de uma revisão narrativa e conceitual das obras de Freud, Lacan e de autores contemporâneos que corroboram com a temática, são apresentadas as formas da relação do sujeito com os representantes contemporâneos de um *Pai da Horda*, articulando com a dimensão da virtualidade. Constrói-se a reflexão sobre a possibilidade de a Inteligência Artificial ter característica onipotente, podendo ser considerada o novo *Pai da Horda*, pela consequência decorrida da preponderância do discurso capitalista. Busca-se também apresentar as consequências do discurso capitalista no afrouxamento dos laços sociais, o que contribui para o adoecimento psíquico – principalmente no que tange as patologias do ato. A sintomatologia do ato é uma resposta apresentada pela incidência da angústia, que se sobressai na impossibilidade de direcionar a energia psíquica, que pode ser canalizada principalmente através das relações com os outros, por isso, na ausência de laços sociais há uma predominância da imersão da angústia.

**Palavras-chave:** psicanálise; inteligência artificial; discurso capitalista; virtualidade; Deus.

### INTRODUÇÃO

Com a imersão tecnológica, temos um novo paradigma existencial. A virtualidade, principalmente no que tange à inteligência artificial, entra em cena, fazendo parte do nosso cotidiano e impactando as formas de viver e relacionar-se. Com isso, abrem-se portas para possibilidades, como também se fecham inúmeras portas. Conseguimos comunicar-nos com

---

\*Psicanalista de crianças, adolescentes e adultos. Psicóloga Socioassistencial. Pedagoga. Psicopedagoga. Licenciada em Ciências Sociais. Especialista em Psicanálise com crianças e adolescentes e Especialista em Psicanálise Lacaniana. Docente nos cursos de formação e pós-graduação em Psicanálise na Escola Freudiana de Vitória e no Núcleo Brasileiro de Pesquisas Psicanalíticas. Doutoranda em Psicanálise pela Universidade Humanista da Américas (HUA). São Paulo/SP, Brasil. E-mail: najlaatui@hotmail.com.

peçoas a qualquer instante e até de outra parte do mundo e, ao mesmo tempo, há a possibilidade de se fechar atrás de uma câmara ou mascarar-se por meio de uma rede social.

Nessa prerrogativa, esta comunicação pretende analisar o impacto da virtualidade no laço social atual e, em especial, analisar a fragilidade das relações, perante o império da inteligência artificial, uma vez que esta não possibilita o laço social, o qual é possível por meio das relações humanas.

Este trabalho traz o questionamento acerca da onipotência da inteligência artificial. A inteligência artificial é a representação de um *Deus*? Um segundo questionamento: O ser humano necessita de um *Deus*? Nesse âmbito, utilizam-se os conceitos de Sigmund Freud, criador da psicanálise, no que se refere ao mito fundador da civilização, personificado no que ele nomeou de *Pai da Horda*, o pai embalsamado, que é o único que detém todo o poder. Pretende-se também responder a um terceiro questionamento: a inteligência artificial é o novo *Pai da Horda*?

Utiliza-se também o referencial teórico do psicanalista Jacques Lacan, principalmente no que se refere ao conceito do discurso capitalista, ou seja, o discurso que não faz laço social, em detrimento aos discursos que fazem laço. Analisam-se também os sintomas que podem ser apresentados perante a ausência do laço, em especial, a angústia na esfera das patologias do ato.

## **1 O PAI DA HORDA**

Freud constrói uma nova teoria para analisar o psiquismo humano, que nomeou de psicanálise, uma teoria específica do inconsciente. Conceitua que o psiquismo é formado por três sistemas: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Define o inconsciente como sendo o sistema que impera na dinâmica psíquica, estruturando-se na infância, ou seja, seus conteúdos são de ordem infantil. A maior parte dos novos atos, comportamentos e sintomas são de ordem inconsciente, e a psicanálise sendo um método de investigação para alcançar conteúdos que não se tem acesso através da consciência (Freud, 2010).

Há algo de filogenético – herança psíquica e geracional - que perpassa o inconsciente de todos e que se deriva de uma ordem primitiva. Freud, em seu texto *Totem e Tabu* (2012), esboça o mito do *Pai da Horda*, mito que explicita como a *Horda* primitiva influencia o comportamento humano e perpassa gerações. O *Pai da Horda* era aquele que detinha o poder, a exceção, era o mais forte e o único que poderia ter tudo, inclusive todas as mulheres para

si, e seus filhos deveriam seguir as suas ordens para se manterem vivos. O mito aborda a questão do incesto e do parricídio, ou seja, perante a onipotência do pai, os filhos reunem-se para assassiná-lo, para poder ter os mesmos privilégios, principalmente ter todas as mulheres e para não precisar mais submeter-se às suas ordens (Freud, 2012).

Com a morte do pai, o cenário é outro, isto é, o pai morto tornou-se mais forte do que quando era vivo. Assim, qualquer filho que assumisse o poder poderia ser assassinado. Isso gera o medo de obter o lugar dele. Criou-se o sentimento de culpa pelo assassinato do pai, por isso os filhos começam a cultuar o pai morto, como uma forma de apaziguar a culpa. O pai simbolizou nos totens, e esses trazem a premissa das leis e ordens, principalmente nos aspectos da interdição do incesto e do parricídio. Esse mito é base para se pensar na herança filogenética presente no inconsciente, a herança dos desejos mais primitivos e proibidos - o incesto e o parricídio, que são intoleráveis à consciência, por isso permanecem inconscientes, e toda essa herança primitiva é a base da constituição psíquica (Freud, 2012).

Pela prerrogativa de que o *Pai da Horda* presentifica-se, de alguma forma, mesmo morto e sem representação humana, pode-se correlacionar essa representação como uma instância em que não se pode saber de sua existência, assim como *Deus*.

Dessa forma, é possível fazer uma correlação com o que se compreende por *Deus*, no âmbito de uma figura que representa um pai. Para Freud (2012), submeter-se a um pai onipotente, à religião, a *Deus*, ou a uma representação totêmica é um retorno ao infantil. O mundo infantil é um mundo onde não se prepondera a falta. Freud (2016) conceitua o termo a “majestade o bebê” explicitando que a criança, de início, é onipotente, pois todos estarão ali para servir-lhe, até o momento em que esse cenário muda, e a criança depara-se com a falta – falta que acomete a todos os seres, ou seja, ela percebe que não pode tudo.

Nesse contexto, a infância é naturalmente traumática, o que gera mal-estar. Ver a própria falta é um trabalho que o sujeito<sup>511</sup> precisa elaborar<sup>512</sup> ao longo de sua vida, uma vez que se constatou não ser onipotente. Portanto, faz-se necessário lidar com essa frustração e,

---

<sup>511</sup> Sujeito: Em psicanálise, Sigmund Freud empregou o termo, mas somente Jacques Lacan, entre 1950 e 1965, conceituou a noção lógica e filosófica do sujeito no âmbito de sua teoria do significante, transformando o sujeito da consciência num sujeito do inconsciente, da ciência e do desejo. Foi em 1960, em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, que Lacan, apoiando-se na teoria saussuriana do signo linguístico, enunciou sua concepção da relação do sujeito com o significante: “Um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante.” (Roudinesco, 1998, p. 742).

<sup>512</sup> Elaborar deriva-se de Elaboração: Termo introduzido em 1967 por Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, para designar um trabalho inconsciente que é próprio do tratamento psicanalítico (Roudinesco, 1998, p. 174).



dependendo de como foram as vivências infantis, o sujeito, de forma inconsciente, tende a preferir retornar ao estado de ilusão de onipotência, mas, para isso, é necessário manter o outro (pai) da infância vivo (Freud, 2016). Eis uma contradição, ao mesmo tempo que o bebê é onipotente ele também está alienado – submetido - ao outro, assim como o sujeito pode repetir esse posicionamento ao longo da vida.

Portanto, ir em busca de um pai onipotente é manter-se no universo infantil, ilusão de ter o poder e ter tudo para si. Esse posicionamento permite a não responsabilização do sujeito pelos seus atos e escolhas, uma vez que se responsabiliza o pai.

## 2 O DISCURSO CAPITALISTA

No *Seminário 17: O Avesso da Psicanálise* (1969-1970), o psicanalista francês Jacques Lacan conceitua a teoria dos discursos. Nesse contexto, os discursos, nas relações humanas, referem-se ao que faz laço social, permite-se a articulação do sujeito com o outro e, desta relação, produza-se algo. Para um discurso acontecer, são necessários quatro elementos: o agente, a verdade, o outro e a produção, sendo a verdade a base do agente, que se dirige ao outro e instiga a produção (Lacan, 1992).

Esse autor teorizou quatro formas de discurso que fazem laço social: do mestre, do universitário, da histérica e do analista. No discurso do mestre, o agente detém a lei e comanda, por exemplo, o governante que produz a ordem; no discurso universitário, o agente é o saber, por exemplo, o professor que produz o ensino; no discurso da histérica, o agente é o desejo<sup>513</sup>, pois abre-se a possibilidade para o outro poder desejar; no discurso do analista, que só é possível na função de psicanalista, este se silencia para que surja o sujeito do inconsciente. Nesse sentido, Lacan ressalta que os discursos sempre estão em movimento, o sujeito pode mudar de posição e com isso muda o seu discurso. Nesse movimento, há uma dinâmica do laço social (Lacan, 1992).

---

<sup>513</sup> Desejo: Em Sigmund Freud, essa ideia é empregada no contexto de uma teoria do inconsciente para designar, ao mesmo tempo, a propensão e a realização da propensão. Nesse sentido, o desejo é a realização de um anseio ou voto (*Wunsch*) inconsciente. Segundo essa formulação freudiana clássica, empregam-se como sinônimas de desejo as palavras alemãs *Wunscherfüllung* e *Wunschbefriedigung* e a expressão inglesa *wish fulfillment* (desejo no sentido da realização ou satisfação de um anseio inconsciente). Entre os sucessores de Freud, somente Jacques Lacan conceituou a ideia de desejo em psicanálise a partir da tradição filosófica, para dela fazer a expressão de uma cobiça ou apetite que tendem a se satisfazer no absoluto, isto é, fora de qualquer realização de um anseio ou de uma propensão. Segundo essa concepção lacanianiana, emprega-se em alemão a palavra *Begierde* e em inglês a palavra *desire* (desejo no sentido de desejo de um desejo) (Roudinesco, 1998 p. 148).

Lacan conceituou um quinto discurso, o capitalista, no entanto, este não faz laço social, uma vez que não há um outro como receptor e com isso não há produção de ordem, de ensino, de desejo ou de análise, ou seja, impera-se a dominação e a soberania. O discurso capitalista é uma derivação do discurso do mestre, porém, este discurso é autoritário e severo, diferentemente do discurso do mestre que prevê a ordem. O agente do discurso capitalista é o consumidor e tem por base um capital que se direciona na ciência que produz *gadgets* – aparelhos eletrônicos portáteis, que contemplam a virtualidade pelo domínio da inteligência artificial (Quinet, 2012).

Esse discurso tem a dinâmica de proporcionar a ilusão da completude, ou seja, buscase a inexistência da falta e com isso o sujeito regride ao infantil. Nas relações humanas, a falta coexiste, o ser humano demanda, quer algo do outro, ou seja, se o sujeito clama por algo significa que ele é faltoso, e pela falta que se demanda do outro instaura-se o laço social. Um eletrônico nunca será capaz de demandar e fazer laço. O encanto da inteligência artificial captura o sujeito, pois ela tem o poder de ter respostas para perguntas existentes e não existentes, ou seja, proporciona ao sujeito a ilusão de ter respostas de fácil acesso, muitas vezes, daquilo que ele não sabe que necessita.

### **3 A (NÃO) EXISTÊNCIA DO LAÇO COM OS *DEUSES* DA VIRTUALIDADE**

Quem é *Deus*? É um questionamento que tem infinitas respostas, e não cabe nesta narrativa expressar crenças religiosas, mas, sim, a representação da figura de *Deus*, no que tange à onipotência. Porém, a representação divina vem das tradições religiosas que a caracterizam como onipotente.

O conceito de onipotência é central a todos os monoteísmos –judaísmo, cristianismo e islamismo – e é um dos mais majestosos conceitos atribuídos a Deus. Majestoso e, talvez por isso mesmo, um dos mais problemáticos desses conceitos. Entende-se que tal poder se deriva não só do fato de constituir uma perfeição e, portanto, necessariamente pertencer a Deus, mas pela posição preeminente que Deus ocupa em relação a toda criação (Pereira, 2018, p.152).

A representação da figura de *Deus*, nessa narrativa, refere-se à necessidade de ter um pai, partindo da conceitualizações de Freud acerca da constituição psíquica. *Deus* pode fazer a função paterna, em outras palavras, é um representante da *Horda* primitiva. Nesse contexto, pode-se afirmar que a inteligência artificial é o novo *Pai da Horda*, pela observância de que a inteligência artificial pode produzir artificialmente a onipotência, instigando o sujeito a se relacionar com os *deuses* da virtualidade.

Na preponderância da relação com os *deuses da virtualidade*, a relação com o outro se distancia, ocorrendo um afrouxamento dos laços sociais, que causam sintomatologias e sofrimento humano. O distanciamento ou a ausência do laço social podem gerar sintomas, principalmente no que se refere ao afeto da angústia.

Vale ressaltar que a angústia é o afeto sem nome; é uma sensação de ordem psíquica que afeta o orgânico. Na incidência da angústia, há uma impossibilidade de destinar a energia psíquica, que opera o psiquismo. A energia psíquica prioritariamente necessita ser destinada a um humano, pois há uma relação dinâmica do psiquismo que precisa desse outro. Ao nascer, o bebê depende totalmente de um outro, tanto nos aspectos da necessidade como da demanda, uma vez que a demanda tem relação com a falta, e, a partir da falta, pode-se desejar e libertar-se da dependência total do outro, podendo fazer suas escolhas (Lacan, 2005).

Lacan afirma que a angústia é a falta da falta. Isso significa dizer que, na impossibilidade de desejo, o sujeito entra em angústia. A incidência da angústia gera as patologias do ato, que é uma ação psíquica, de ordem inconsciente, que se utiliza de estratégias para evitar esse afeto. Essas estratégias, contudo, são dolorosas. Como exemplo, pode-se citar a automutilação, a tentativa de suicídio, toxicomanias, transtornos alimentares, entre outros sintomas (Lacan, 2005).

Pode-se afirmar que a imersão na virtualidade e a submissão a inteligência artificial geram angústia de dois modos, a primeira refere-se ao sujeito estar preso as suas leis e ordens – a angústia perante a falta da falta, e a segunda, que elucida a ausência do laço social – a não possibilidade de canalizar a energia psíquica, em decorrência da soberania dos *gadgets*, que não são capazes de receber e retribuir o afeto humano.

## CONCLUSÃO

Por fim, nesta comunicação teve-se a premissa de explorar a onipotência da virtualidade artificial e as consequências da não promoção do laço social, bem como responder ao questionamento de que a inteligência artificial pode ser considerada o novo *Pai da Horda*, este representando pelos *Deuses gadgets*.

Nesse aspecto, a partir do cenário atual, não se pode venerar ou culpabilizar a tecnologia, no âmbito da virtualidade e na ascensão da inteligência artificial, uma vez que as escolhas são de responsabilidade humana, ou seja, o sujeito é quem escolhe a forma como se utiliza dessas ferramentas e o lugar que as coloca. Porém, não se descarta o fato de que a

virtualidade impacta na sociedade, de forma geral, e conseqüentemente no psiquismo humano, partindo do princípio de que a sociedade é formada por pessoas que têm a capacidade de pensar e sentir de modo singular, ou seja, o ser humano tem capacidade simbólica, diferentemente de qualquer outra espécie.

Na era em que vivemos, faz-se necessária a tecnologia, todavia, esta relação em excesso não é saudável, justamente pela ausência de laço social, que é contrária à necessidade da existência humana. A consequência da imersão nessa relação, pelo predomínio do discurso capitalista, causa os mais diversos sintomas que, além de trazerem distintas formas de sofrimento, podem ainda instaurar o atentado contra a própria vida.

## REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: FREUD, S. **Obras completas**, Vol. 12. Tradução e notas Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Totem e Tabu: contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1913). In: FREUD, S. **Obras completas**, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). In: FREUD, S. **Obras completas**, vol. 6. Tradução e notas Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LACAN, J. **O seminário** - livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Campo freudiano no Brasil).

LACAN, J. **O seminário** - Livro 17: O avesso da psicanálise (1969 - 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Campo freudiano no Brasil).

PEREIRA, V. G. D. S. A onipotência e seus paradoxos. **Revista Brasileira De Filosofia Da Religião**, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/17352>. Acesso em: 06 de jul. 2024.

QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

## RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E QUALIDADE DE VIDA

*Odete Liber de Almeida Adriano*<sup>514</sup>

**Resumo:** A sociedade está formando-se, desde início do século XXI, de maneira diferenciada das outras que a antecederam. “Rapidez”, “produção de resultados” e “consumismo”, este último associado à felicidade, são também marcas destacadas da sociedade contemporânea, com desdobramentos significativos na vida humana. Numa sociedade que também valoriza a autoconfiança, a supremacia do ego e do autopoder, unindo-se ao egoísmo e a ideia do “tudo posso”, mazelas psíquicas, como depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), transtorno de personalidade limítrofe (TPL) e síndrome de *Burnout* apresentam-se com muita força e marcam o início de um novo momento na nossa história. Considerando isso e partindo de revisão bibliográfica, esta proposta de comunicação procura demonstrar como a religião e a espiritualidade têm se tornado fatores importantes na promoção da saúde psíquico-emocional dos indivíduos. Os estudos sobre espiritualidade, religiosidade e religião envolvem um movimento crescente de valorização da dimensão espiritual da vida. A espiritualidade tem, em sua característica, a subjetividade, o caráter individual e a sua ligação com o transcendente, ela conecta-se com o sagrado e se vincula ao sobrenatural, ao místico e ao âmbito religioso, independentemente de sua organização.

**Palavras-chave:** religião; espiritualidade; qualidade de vida; sociedade contemporânea.

### INTRODUÇÃO

A sociedade está formando-se, desde início do século XXI, de maneira diferenciada das outras que a antecederam. “Rapidez”, “produção de resultados” e “consumismo”, este último associado à felicidade, são também marcas destacadas da sociedade contemporânea, com desdobramentos significativos na vida humana. A sociedade contemporânea valoriza a autoconfiança, a supremacia do ego e do autopoder, unindo-se ao egoísmo e à ideia do “tudo posso”. Mazelas neurais-psíquicas apresentam-se com muita força e marcam o início de um novo momento na nossa história:

Cada época teve suas enfermidades fundamentais. (...) Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade. Assim, eles escapam a qualquer técnica imunológica, que tem a função de afastar a negatividade daquilo que é estranho (Han, 2015, p. 7).

---

<sup>514</sup> Doutoranda em Teologia pela Faculdades EST- São Leopoldo-RS. CNPQ. E-mail: odetelieber@gmail.com

Essa comunicação procura demonstrar como, neste contexto, a espiritualidade tem se tornado um fator importante na promoção da saúde psíquico-emocional dos indivíduos. A espiritualidade possui, em sua característica, a subjetividade, o caráter individual e a sua ligação com o transcendente. Ela conecta-se com o sagrado e vincula-se ao sobrenatural, ao místico e ao âmbito religioso, independentemente de sua organização.

## **1. A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: RAPIDEZ, PRODUÇÃO DE RESULTADOS E CONSUMISMO**

A “velocidade” com que as coisas acontecem, a “produção de resultados” e o “consumismo” desenfreado, marcas distintivas da sociedade contemporânea, acarretam desdobramentos significativos na vida humana. O *ethos* neoliberal, presente na economia, nas relações sociais, nos corpos e nas mentes das pessoas exige produção, resultados. As pessoas são as únicas responsáveis por atingir o seu êxito e sentem-se desamparadas, suscetíveis a medos, frustrações, ansiedades e à produção de novas e efêmeras necessidades de consumo - consumo que passa as aquisições materiais e chega ao domínio das subjetividades.

Com efeito, as agendas cheias, os dias corridos, os prazos de entrega, os pontos batidos, tudo regido pelo tempo em uma lógica acelerada, que não cessa, levam o ser humano ao seu limite. Tudo acontece apressadamente, sendo este o espaço ideal para que as dores decorrentes das doenças, apareçam com intensidade. O ser humano passa a ter apenas uma existência produtiva, o seu desejo é, cada vez mais, ter e adquirir produtos de consumo e ele mesmo torna-se produto. Como é preciso produzir para ter, não há espaço para o descanso, o ócio. Já não há tempo para parar, observar, apreciar as belezas que circundam a vida, experimentar a ociosidade.

Sob a égide do *ethos* neoliberal, as relações interpessoais são também caracterizadas como meios e objetos do consumo na sociedade contemporânea. Nessa perspectiva, o consumo torna-se o centro da vida da maioria das pessoas; o convívio entre os seres humano passa a ser regido pelas emoções atreladas ao consumo. Se, antes do início da sociedade de consumo, o objetivo do consumo era satisfazer as necessidades básicas e ter segurança a longo prazo, o consumismo, que é o ter, passa a orientar as relações sociais e o consumo realiza-se por meio da associação da felicidade. Segundo Bauman, o consumo atende:

[...] não tanto à satisfação de necessidades [...], mas a um volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la. Novas necessidades exigem novas mercadorias, que por sua vez exigem novas necessidades e desejos; o

advento do consumismo inaugura uma era de “obsolescência embutida” dos bens oferecidos no mercado [...] (Bauman, 2008, p. 43).

## **2 A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E SEUS ADOECIMENTOS**

A sociedade contemporânea exige o máximo de cada pessoa, e o ser humano vive sob a cobrança de êxito em tudo. Essa pressão desdobra-se em fontes potenciais de dor e sofrimento, que podem gerar desajustes no equilíbrio psíquico emocional e, conseqüentemente, adoecimento mental. Esses adoecimentos crescem a cada dia, as conexões da atual época não estimulam a intimidade, a segurança, o descanso, indicando uma sociedade cada vez mais insegura e voltada a soluções superficiais. Vive-se sob os holofotes da infodemia, numa cultura de glorificação de autoimagem projetada e, muitas vezes, distorcida da realidade, do sucesso a todo custo. Isso tem contribuído na geração das principais doenças do século XXI e que, quase sempre, estão relacionadas com a saúde mental.

## **3 ESPIRITUALIDADE E QUALIDADE DE VIDA**

### **3.1 Espiritualidade**

A espiritualidade é a busca de significado ‘da e para vida’ e, também, dos propósitos de certos casos individuais, não se restringindo a determinados modelos de práticas ou crenças religiosas. A(s) espiritualidade(s) são concebidas e caracterizadas pela valoração do mundo, de acordo com cada época e o contexto, visto que espiritualidade(s) são discursos, experiências e vivências cotidianas que nomeiam os sentidos almejados. A espiritualidade é o sair de si em direção a um sentido de existir e ser. A espiritualidade está no corpo como um todo, no experimentar plenamente o prazer e a dor de si e do mundo. Precisamos retomar as questões colocadas pela contemporaneidade, que trouxeram o rompimento com as instituições religiosas e o abandono das pessoas à sua própria consciência e à mercê de sua própria liberdade, de tal modo que, atualmente, a espiritualidade passou a ser marcada pela subjetividade individual, livre, portanto, de sua sujeição às organizações sociais religiosas.

Vale ressaltar que o caminho da espiritualidade é um caminho de pessoas que vivem em seus desafios existenciais, históricos, políticos, sociais e econômicos. Hoje, o indivíduo, muitas vezes, não vê mais sentido no seu passado, pois tudo se transforma rapidamente. O futuro é incerto, as coisas e pessoas tornam-se descartáveis e descartadas. O que se busca é

a imediata satisfação, o gozo do momento. Mas essa busca insaciável pelo prazer não é automática; é uma busca que não cessa e leva as pessoas à exaustão, já que para se encontrar a satisfação plena, duradoura, o prazer, as dificuldades são muitas. E mais cansativa é a garantia da satisfação ou o prolongamento desta. É necessário um novo jeito para se superar essa exaustão. E a espiritualidade, numa visão biopsicossocioespiritual, é uma proposta de um novo caminho.

### **3.2 Bem-estar e qualidade de vida**

De acordo com as Nações Unidas (UN) e a Organização Mundial da Saúde (OMS), o bem-estar está relacionado com recursos, no sentido da capacidade que as pessoas têm para realizar escolhas e agir, desde os assuntos mais simples, comorbidade e mortalidade, até as mais complexas, como liberdade, respeito, a autorrealização, a vida comunitária. Ao envolver as dimensões cognitivas/subjetiva e relacionais (material e imaterial), a noção de bem-estar aproxima-se da qualidade de vida. As Nações Unidas (UN) destacam a multidimensionalidade do bem-estar, que abarca as dimensões materiais, as relações sociais.

É importante ressaltar que:

O bem-estar provém de uma combinação do que uma pessoa tem, o que uma pessoa pode fazer com o que tem, como pensa sobre o que tem e pode fazer [...] o bem-estar tem três dimensões principais: a material que enfatiza o bem-estar prático e nível de vida; a relacional que enfatiza as relações pessoais e sociais; e a subjetiva que enfatiza valores e percepções. As três dimensões estão interligadas e suas demarcações são altamente líquidas (United Nations, 2013).

O bem-estar é, nesse sentido, um estado de satisfação no qual a pessoa sente-se bem física e emocionalmente, ou seja, faz parte do conceito de saúde e provém de fatores mais amplos. O bem-estar individual pode também ser autoavaliado a partir de aspectos como o social, a economia, ambiente, além de fatores mais específicos do lugar e condições individuais como os relacionamentos, formação e saúde. A Organization For Economic Co-Operation And Development Guidelines On Measuring Subjective Well-Being- Oecd (2013), por sua vez, diz que o bem-estar subjetivo abarca uma gama de conceitos para além da felicidade e, em sentido amplo, pode-se defini-lo como a existência de bons estados mentais, incluindo as diversas avaliações, positivas e negativas, que as pessoas fazem de suas vidas em relação às suas experiências afetivas. Como a “percepção do indivíduo de sua inserção na vida, no contexto da cultura e sistemas de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações” (World Health Organization Quality Of Life, 1995) a qualidade de vida está diretamente associada à autoestima e ao bem-



estar pessoal, compreendendo vários aspectos, especificamente a capacidade funcional, o nível socioeconômico, o estado emocional, a interação social, a atividade intelectual, o autocuidado, o suporte familiar, o estado de saúde, os valores culturais, éticos e religiosos, o estilo de vida, a satisfação com o emprego e/ou com atividades diárias e o ambiente em que se vive.

### 3.3 Qualidade de vida e “bem viver”

Qualidade de vida, saúde e “bem viver” indicam um modo de vida, uma vivência e não um mero conceito. A expressão “bem viver”, que se originou na América do Sul, pressupõe críticas e alternativas às ideias convencionais sobre desenvolvimento, o capitalismo. O termo foi utilizado por séculos nas comunidades andinas como uma instituição, uma vivência que se desenvolve nas entranhas de um sistema de vida comunitária e dá sentido para a vida. O “bem viver” é uma proposta reformuladora do desenvolvimento, não uma ruptura. Ele opõe-se à alienação, ao desempenho, à exploração da vida contemporânea, à vida reduzida apenas ao trabalho para consumir, à liberdade explorada e à concorrência entre as pessoas.

O conceito de “bem viver” caminha na contramão do modelo atual de sociedade contemporânea, que considera a terra e a natureza apenas como insumos para a produção de mercadorias de rápido consumo e, na mesma rapidez, o descarte. O modelo capitalista promove a concentração de bens e riquezas nas mãos de poucos privilegiados que priorizam as regras da competitividade, da lucratividade e do ideal individualista de “se dar bem na vida”. Frente a esse sistema que gera injustiças, desigualdades e doenças, os princípios do “bem viver” levam a cultivar relações de reciprocidade, respeito, pausas e valorização de todas as formas de vida. No “bem viver”, encontramos a espiritualidade, vista como a experiência do todo, de algo maior que o ser humano.

Segundo Paulo Freire, o ser humano

[...] é um ser de relações e não só de contatos. Não apenas está no mundo, mas com o mundo. Estar com o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é. [...] No jogo constante de suas respostas, no próprio ato de responder, a pessoa vai mudando a si mesma. [...] Nas relações que o ser humano estabelece com o mundo há, por isso mesmo, uma pluralidade na própria singularidade. [...] E também há uma nota presente de criticidade. Ademais, é o ser humano e somente ele é capaz de transcender. A sua transcendência, acrescenta-se, não é um dado apenas de sua qualidade ‘espiritual’ [...]. A sua transcendência está também para nós, na raiz de sua finitude. (...) Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador (ou para os

que não creem em Deus, a relação íntima e misteriosa com o mistério mais profundo que dá sentido à sua vida. (Freire, 1967, p. 39- 40).

O “bem viver” toma a educação como iniciação para uma espiritualidade humana, cósmica e ecumênica. Humana no sentido de ancorada em valores humanos universais, cósmica porque está em comunhão com o cosmos, com toda a criação, a casa comum no sentido intercultural e que usa as principais experiências e intuições dos diversos caminhos e tradições espirituais da humanidade para propiciar uma nova caminhada de vida.

### **3.4 Espiritualidade e Saúde**

A espiritualidade é a busca por um significado que proporciona ao ser humano harmonia entre corpo, mente e espírito. Ela está relacionada com o sagrado/transcendente e, também, refere-se a manifestações humanas que buscam a superação de si ou de obstáculos, melhoras na saúde, sem, necessariamente, ocorrer uma ligação com uma religião específica. Quando o ser humano depara-se com a dor, que é um forte sofrimento e extrapola a relação orgânica, ele busca ajuda no transcendente, visando aliviar, minorar ou, até mesmo, sanar seus sofrimentos, mergulhando na experiência cotidiana de fé.

Nessas situações, a espiritualidade torna-se a força para a vida, a coragem, o ânimo, além de contribuir no autoconhecimento como recurso interno que visa à reabilitação física, psíquica e social do indivíduo. A “dimensão espiritual incide tanto na saúde física como mental dos indivíduos, ou seja, tem a capacidade de transpassar as possíveis fronteiras entre essas ‘partes’, encarnando de modo emblemático o caráter holístico da saúde humana” (Koenig, 2012, p. 13).

Como uma dimensão humana, a espiritualidade relaciona-se com a busca de significado e propósito na vida, com o desejo de conexão intrapessoal (consigo mesmo), interpessoal (com outras pessoas e a natureza-criação) e transpessoal (conexão com transcendente, quer seja ele religioso ou não religioso). Nesse processo de busca, almeja-se a saúde integral. A espiritualidade é “capaz de ajudar o sujeito na reconstrução de seu equilíbrio psíquico-existencial. Mas ela só é saudável quando descentra a pessoa de si mesma, de seus conflitos interiores numa experiência de autotranscendência que desperta um novo olhar sobre a vida e o sofrimento” (Carrara, 2016, p. 82).

Afinal, a espiritualidade propicia a integração destas diversas dimensões por meio da capacidade de gerar conexões e por trabalhar numa perspectiva de descoberta e de criação de significados e sentidos profundos. Ela não está em oposição nem se encontra em

contradição ou conflito com as demais dimensões humanas, mas é uma possibilidade de conexão, articulação e projeção destas mesmas dimensões, no sentido em que lhes é possibilitado significados profundos.

A espiritualidade ajuda as pessoas a lidarem com as situações difíceis e dolorosas da vida. Ela traz conforto e propicia fortalecimento para o bem-estar da pessoa. A saúde psíquico-emocional está relacionada ao cognitivo, psicológico e ao emocional. A percepção de mundo está sujeita às crenças do sujeito e ao histórico de vida de uma pessoa. Por isso, os significados e sentidos na vida são sempre mutáveis, assim como a espiritualidade também o é. A espiritualidade pode ser experienciada em diferentes momentos, na relação consigo mesmo, com as outras pessoas, com o universo e toda a criação, com o sagrado, que pode variar, dependendo das mais variadas fases e momentos da vida de uma pessoa.

Contudo, como diz Frankl: “O sentido, portanto, em virtude da sua relação com a situação, é também, por seu turno, irrepetível e único” (Frankl, 2003. p. 76), ou seja, a construção de sentido, ainda que mutável, é singular, pois cada pessoa constrói seus sentidos e desenvolve sua espiritualidade de maneira única e irrefazível, pois ela se dá sempre em relação com um contexto dado e preciso e sempre a partir da sua especificidade.

## **CONCLUSÃO**

A espiritualidade refere-se a qualquer forma de se relacionar com aquilo que é considerado sagrado (Rosmarin, 2018, p. 11). Ela é subjetiva, baseia-se em experiências pessoais únicas, vai além do material e conecta-se, de forma única, no interior de cada pessoa. Cada vez mais tem sido reconhecido que a espiritualidade, a fé e o propósito de vida são fundamentais para a saúde integral, ajudando as pessoas a lidar com desafios que estão além do seu controle e capacidade, principalmente no sentido emocional.

Num contexto em que a “rapidez”, a “produção de resultados” e “consumismo” têm acarretado desdobramentos significativos na vida humana, como as mazelas neurais-psíquicas que se apresentam com muita força e marcam o início de um novo momento na nossa história, a espiritualidade possibilita às pessoas superar o sofrimento, e mais, se adaptar melhor ao longo da vida. Como parte da *totalidade* do ser, ela propicia qualidade de vida, bem viver, bem-estar ao ser humano.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CARRARA, Paulo Sérgio. Espiritualidade e saúde na logoterapia de Victor Frankl. **Interações – Cultura e comunidade**, Belo Horizonte, v.11, n. 20, p. 66-84, jul./dez. 2016.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido de vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial**. 4. ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOENIG, Harold. **Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Você promove saúde?** Disponível no site: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-brasil/eu-queiro-me-exercitar/noticias/2022/voce-promove-saude>. Acesso em: 22 set. 2024.

OECD. **Organization for Economic Co-operation and Development Guidelines on Measuring Subjective Well-being**, 2013, p. 10. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1787/9789264191655-en>. Acesso em: 15 maio 2024.

ROSMARIN, David H. **Spirituality, religion, and cognitive-behavioral therapy: a guide for clinicians**. New York : The Guilford Press, 2018.

UNITED NATIONS. **Inequality of what?** Inequality between whom? Humanity Divided: Confronting Inequality in Developing Countries, 2013, 40 p. Disponível em: [http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Poverty%20Reduction/Inclusive%20development/Humanity%20Divided/HumanityDivided\\_Ch1\\_low.pdf](http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Poverty%20Reduction/Inclusive%20development/Humanity%20Divided/HumanityDivided_Ch1_low.pdf). Acesso em: 15 maio 2024.

WORLD HEALTH ORGANIZATION QUALITY OF LIFE. **Facet definitions and questions**. Geneva: World Health Organization, 1995. Disponível em: [https://www-sciencedirectcom.translate.goog/science/article/abs/pii/027795369500112K?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=pt&\\_x\\_tr\\_hl=pt-BR&\\_x\\_tr\\_pto=sc#preview-section-references](https://www-sciencedirectcom.translate.goog/science/article/abs/pii/027795369500112K?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc#preview-section-references). Acesso em: 20 set. 2024.



**FT 5**

**Pessoas sem Religião:**  
Novos Movimentos Religiosos  
e Espiritualidades Laicas

# FT 5

## **Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Cláudia Danielle de Andrade Ritz - PUC Minas, UCP

Dr. Clóvis Ecco - PUCGO

Dr<sup>a</sup>. Daniella Cordovil - UEPA

Dr. Flávio Lages Rodrigues - PUC Minas

Dr. Omar Perrot - ALFÁ, UNIPAC

## **Ementa:**

Este FT objetiva acolher trabalhos que investigam as dinâmicas da religião na sociedade contemporânea, abordando uma variedade de perspectivas teóricas dentro do campo da ciência da religião e das demais áreas afins. Propõe discutir as interações resultantes dos novos modos de expressão, experiências e vivências das crenças e das espiritualidades, com enfoque privilegiado para com as espiritualidades sem religião, e o fenômeno dos "sem religião", os movimentos da Nova Era e os novos movimentos religiosos, além dos processos de privatização, desinstitucionalização e individualização da religião e das crenças. Neste contexto, são especialmente encorajadas a participarem do debate as investigações sobre a relação entre religião, crença, espiritualidades e inteligência artificial na compreensão e manifestação dessas dinâmicas contemporâneas. São bem-vindas tanto as investigações que se fundamentam em dados empíricos, quanto aquelas pesquisas que exploram questões teóricas relevantes, fomentando o diálogo interdisciplinar.

## HILDEGARD DE BINGEN: NOVAS ESPIRITUALIDADES E RENOVAÇÃO DA IGREJA

*Amanda Juliane Vicentini*<sup>515</sup>

**Resumo:** Nos últimos anos, Hildegard de Bingen (1098-1179), mística alemã e uma das quatro doutoras da Igreja Católica, tem atraído crescente interesse, especialmente entre mulheres e pessoas em busca de novas formas de espiritualidade e estilo de vida. No Brasil e em outras partes do mundo, diversos movimentos e grupos alternativos resgatam seus saberes, organizando encontros e estudos focados em espiritualidade feminina, medicina natural e conexão com a natureza. Hildegard é valorizada por sua abordagem holística da espiritualidade, que integra corpo, mente e espírito. Seu exemplo de liderança feminina, com a fundação de mosteiros e influência em papas e imperadores, inspira coletivos feministas e aqueles que buscam modelos históricos de empoderamento feminino. Seus escritos sobre medicina natural, que sugere o uso de ervas e dietas saudáveis, antecipam práticas de bem-estar contemporâneas. Além disso, sua ênfase na importância da natureza ressoa com movimentos ecológicos e defensores da sustentabilidade. É interessante observar que a popularidade de Hildegard de Bingen entre grupos alternativos é muito maior do que na própria Igreja Católica. Nosso objetivo é analisar o interesse desses grupos nos ensinamentos de Hildegard e explorar como a Igreja Católica pode renovar-se a partir desses ensinamentos.

**Palavras-chave:** Teologia de Hildegard; estudos herbalistas; espiritualidade feminina.

### INTRODUÇÃO

A proclamação de Hildegard de Bingen como Doutora da Igreja pelo Papa Bento XVI, em 2012, foi um marco institucional importante. Afinal, ela tornou-se a quarta mulher a receber esse título na história de uma igreja essencialmente patriarcal, masculina e burocrática, que legitima a vida e o pensamento de grandes figuras por meio de titulações como essa. Hildegard foi uma monja beneditina da região do Reno, na Alemanha, que conquistou notoriedade e fama em sua época. Desde sempre, foi ousada, multifacetada, corajosa e inteligente, conseguindo ganhar a confiança e o respeito de bispos, reis e rainhas.

No entanto, Hildegard de Bingen torna-se ainda mais interessante por sua transposição além dos muros católicos tradicionais e por sua popularidade contemporânea em todo o mundo. Nas últimas três décadas, seus escritos e ensinamentos começaram a conquistar a atenção de movimentos ecológicos, feministas e de espiritualidade "new age".

Neste artigo, pretendemos, em um primeiro momento, apresentar um pouco da teologia de Hildegard a partir de três passagens da sua obra teológica. A primeira é do livro

---

<sup>515</sup>Doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Agência financiadora - CNPQ. amandajvicentini@gmail.com

*Os Méritos da Vida*, que reflete sobre o pecado e as virtudes. Nesse trecho, veremos como os elementos da criação estão em luto e reclamam ao “Grande Homem Cósmico” que não conseguem seguir seu rumo natural devido às más ações humanas. A segunda citação é do livro *As Obras Divinas*, onde Hildegard apresenta suas visões sobre o cosmos. Em muitas passagens, ela destaca a importância do movimento dos astros e sua influência em nossas vidas, aqui com particular ênfase na lua. A terceira passagem é do livro *Physica*, onde ela explora o poder medicinal das plantas.

Em um segundo momento, queremos apresentar a história de Luciene de Sá, uma católica que sempre se interessou por práticas de medicina alternativa, como a Ayurveda e a aromaterapia. Luciene administra um perfil no Instagram onde compartilha os conhecimentos de Hildegard de Bingen, enfatizando sua relevância para a saúde e o bem-estar. No entanto, ela expressa sua preocupação com o preconceito que muitos católicos ainda têm em relação à sabedoria hildegardiana, lamentando a falta de reconhecimento e valorização dessa rica tradição dentro da própria comunidade religiosa.

## 1 A TEOLOGIA CÓSMICA E NATURAL DE HILDEGARD

E ouvi como os elementos do mundo se voltaram para aquele homem com um grito selvagem. E gritaram: não podemos mais correr para terminar o percurso como quis o nosso mestre. Pois as pessoas, com suas más ações, invertem nosso curso, como um moinho que vira tudo de cabeça para baixo. Já cheiramos a peste e temos fome da plenitude da justiça (Bingen, 1994, parte 2-3).

Essa visão do *Livro dos Méritos da Vida* aponta para um desvio do curso natural dos elementos, um curso que foi designado pelo Mestre, que entendemos ser Deus, o(a) Criador(a) de tudo. Há um grito de insatisfação, medo da fome e carência de justiça. Vejamos que esse desvio ocorre pela má conduta humana. Mas que condutas seriam essas? Quais as consequências desse desvio do curso natural?

Seria nosso desejo de abusar da natureza, tratando-a como mercadoria? Seria nosso rompimento com a Mãe Terra, considerando o ser humano como um ser à parte, superior, que não integra a totalidade cósmica? Seria o nosso esquecimento dos ciclos naturais?

O ser humano, como vemos na era do Antropoceno, está sendo capaz de moldar uma nova era na Terra. Estamos enfrentando, dia após dia, mais e mais desastres naturais, e as mudanças climáticas são perceptíveis. Hildegard, em suas visões proféticas, sinalizou a desconexão do ser humano com a criação, alertando para as consequências dessa separação.



Se a lua estiver crescente, o cérebro e o sangue dos seres humanos também aumentam. Se a lua estiver minguando, as substâncias do cérebro e do sangue dos seres humanos também diminuem. Se de fato o cérebro humano permanecesse o mesmo, cairíamos na loucura e nos comportaríamos pior do que os animais selvagens. (Bingen, 1987, p. 25).

Essa passagem do *Livro das Obras Divinas* mostra a importância que Hildegard de Bingen atribui aos elementos da natureza e aos ciclos que se perpetuam. Vejamos que, aqui, ela preocupa-se com o ciclo lunar e a influência deste nos humores do ser humano. De acordo com Hildegard, a natureza cíclica da lua exerce uma profunda influência sobre os humores humanos, e essa ciclicidade é essencial. Se não respeitarmos esses ciclos naturais, corremos o risco de adoecer e até mesmo de perder a sanidade.

A noz-moscada possui calor reconfortante e um poder moderador único. Consumi-la pode abrir o coração, liberar o julgamento de obstáculos e promover uma disposição positiva. Fazer bolos pequenos com canela não apenas acalmam a amargura do coração e da mente, mas também abrem os sentidos e elevam o espírito. Essas especiarias purificam os sentidos e reduzem humores prejudiciais, promovendo equilíbrio interior (Bingen, 1998, p. 74).

O exemplo da noz-moscada é apenas um dos muitos que Hildegard de Bingen apresenta em seu livro *Physica*, um compêndio que reúne seu vasto conhecimento sobre o poder medicinal e espiritual que a natureza carrega. É fascinante observar que, segundo Hildegard, a noz-moscada possui uma potencialidade singular: ela pode abrir o coração, liberar o julgamento e elevar o espírito.

Essa afirmação leva-nos a fazer a seguinte reflexão: Como uma planta pode possuir tais capacidades? A novidade que Hildegard apresenta-nos é a ideia de que a criação está impregnada de uma energia divina, que se manifesta na singularidade de cores, texturas e formas presentes na natureza. Cada elemento natural, segundo ela, carrega uma parte dessa energia, o que lhe confere propriedades únicas.

Nesse contexto, espiritualidade e medicina entrelaçam-se de maneira profunda. O equilíbrio, segundo Hildegard, é alcançado quando há uma purificação dos sentidos e dos humores, algo que a natureza, em sua sabedoria divina, oferece-nos. Assim, a noz-moscada, como muitos outros elementos naturais, não apenas cura o corpo, mas também eleva o espírito, harmonizando o ser humano com o cosmos.

## 2 HILDEGARD, POR ONDE ANDAS?

Nesta seção, queremos apresentar duas mulheres que, em contextos diferentes, tiveram acesso ao conhecimento de Hildegard de Bingen e hoje praticam e compartilham seus ensinamentos. A primeira é Natalian, uma herbalista de 30 anos, que conheceu Hildegard por meio de seu professor de herbalismo e hoje realiza cerimônias do "vinho do coração", uma receita famosa de Santa Hildegard. A segunda é Luciene de Sá, uma católica que, apesar de sua fé, descobriu Hildegard por acaso durante um momento difícil da pandemia. Luciene conheceu a vida e os escritos de Hildegard há cerca de quatro anos e, desde então, seu interesse pela medicina e terapias alternativas, como a ayurveda e a aromaterapia, levou-a a integrar os ensinamentos hildegardianos aos seus conhecimentos.

***Entrevista com Natalin Moura, sueca, herbalista .***

***Pergunta: Como você conheceu Hildegard de Bingen?***

***Natalin:*** *Conheci Hildegard porque sou herbalista e fui introduzida aos seus ensinamentos e medicamentos pelo meu professor durante meus estudos. Meu interesse por Hildegard é muito profundo, pois sinto que suas visões, medicamentos e, especialmente, o conceito de Viriditas guiam minha vida. Por isso, faço o meu melhor para me manter conectada a esses ensinamentos e também compartilhar com as pessoas, por exemplo, através de cerimônias onde compartilho o vinho do coração.*

***Pergunta: Como você entende o atual interesse por Hildegard?***

***Natalin:*** *Na minha visão, como sociedade, temos estado distantes de nossa própria natureza por muito tempo, e agora as pessoas estão começando a despertar para o fato de que há mais na vida do que esse sistema que criamos, que pode nos desconectar. Nossa verdadeira natureza é viver uma vida em que estamos conectados a tudo, onde permanecemos na verdade de nossos corações. Infelizmente, muitas pessoas esqueceram disso ao longo dos anos, mas vejo uma mudança acontecendo, e acredito que é o que o mundo também precisa.*

- ***Luciene de Sá, possui um instagram sobre Hildegard of Bingen***

***Pergunta: Como você conheceu Hildegard de Bingen e qual foi o motivo do seu interesse por ela?***

***Luciene:*** *"Hildegard me alcançou em um momento de muito vazio, pois a pandemia trouxe consequências horríveis para todos os aspectos da minha vida. Seus ensinamentos me ajudaram a reunir todos os meus interesses e conhecimentos, permitindo-me realizar a vontade de Deus na Terra e ressignificar minha vida."*

***Pergunta: Você é católica?***

***Luciene:*** *"Sim, e há dúvidas sobre isso em meu perfil? Muitas pessoas que estudam e se interessam por Hildegard não são necessariamente católicas. Na verdade, muitos católicos nem conhecem Hildegard. É*

*verdade que alguns católicos, às vezes, rejeitam seus escritos; alguns até dizem que Bento XVI nem leu seus próprios escritos, o que é um absurdo. E sim, Hildegard está se tornando parte do esoterismo porque a Igreja, ou melhor, algumas pessoas dentro dela, não estão valorizando seu legado."*

**Pergunta:** *Você enfrentou críticas por parte de pessoas da Igreja?*

**Luciene:** *"Oh, sim, e como! Chegam a dizer que eu não sou católica. Muitas pessoas que estudam Hildegard de forma superficial veem meus comentários sobre Energia, Pedras, Frequência, Cosmos e Microcosmos e acham que isso não faz parte do ensinamento dela. Mas tudo isso vem de Hildegard, não dos seus livros médicos, mas dos teológicos."*

## CONCLUSÃO

Este artigo é apenas uma semente plantada para refletirmos sobre como a figura de Hildegard de Bingen, sua teologia e ensinamentos vêm popularizando-se em diversos meios, embora sua teologia ainda seja pouco explorada dentro da Igreja Católica. Como vimos na entrevista com Luciene, há ainda muita preocupação e falta de conhecimento sobre seus ensinamentos, relegando elementos naturais ao obscurantismo esotérico.

Por outro lado, temos o exemplo de Natalian, que não frequenta a Igreja Católica, mas conheceu Hildegard por meio dos estudos herbalistas, os quais parecem valorizar os escritos de Hildegard. Existem também outros movimentos, como o ecologista e o feminista, que não tivemos a oportunidade de abordar neste artigo, mas que bebem das fontes hildegardianas para seus preceitos.

Essas são propostas para uma renovação na Igreja, que nos convida a aprofundar nosso olhar sobre Deus manifestado na criação. Será que Hildegard poderia ser a arauta dessa transformação, abrindo espaço para redescobrirmos o poder espiritual das plantas, das pedras e a influência dos ciclos da natureza em nossas vidas?

## REFERÊNCIAS

BINGEN, Hildegard of. **Physica**: The Complete Translation of Her Classic Work on Health and Healing. Ed. Healing Arts Press. Rochester, 1998.

BINGEN, Hildegard of. **The Book of Divine Works**. Bear & Company, 1987.

BINGEN, Hildegard of. **The Book of the Rewards of Life** (Liber Vitae Meritorum). Traduzido por Bruce W. Hozeski. Nova York: Oxford University Press, 1994.

## RELIGIÃO MATERIAL: A MATERIALIDADE DOS APARATOS TECNOLÓGICOS E CIBERESPAÇOS NA VIVÊNCIA RELIGIOSA

*Claudia Danielle de Andrade Ritz<sup>516</sup>*

**Resumo:** A religião material considera a religião a partir de suas formas materiais, estabelecendo a relação entre coisas, espaços e corporiedade na vivência religiosa. Portanto, ocorre o deslocamento do interesse da pesquisa em direção à materialidade na relação com o indivíduo, ao colocar as mediações que materializam as práticas e vivências em objetos, espaços e em atos corporais. Nesta comunicação, propomos como objetivo, a reflexão sobre a materialidade da religião com o uso de aparatos tecnológicos e/ou em ciberespaços, como mediadores materiais da vivência religiosa. Isso pois, na contemporaneidade, os aparatos tecnológicos e as mídias não são antagônicas à religião, mas são modos legítimos de vivência da religião. A materialidade tecnológica favorece a difusão religiosa. Para tanto, metodologicamente, utilizamos pesquisas bibliográficas, dados da pesquisa de campo realizada pela autora na PUC Minas em 2020 e dados netnográficos de mídias de comunicação e mídias religiosas. Concluímos que a religião material pode ser refletida a partir dos aparatos tecnológicos e/ou em ciberespaços, por meio dos objetos e espaços, na relação de corporeidade e sentidos, os quais propiciam a vivência religiosa de pessoas vinculadas institucionalmente e de pessoas sem religião. Sendo assim, consideramos a religião material um instrumento teórico metodológico útil nas pesquisas sobre a materialidade religiosa intangível, como ocorre nos ciberespaços.

**Palavras-chave:** Religião Material; Religião Material Intangível; Aparatos Tecnológicos e Ciberespaços; Mídias Religiosas; Pessoas afiliadas religiosamente e Pessoas sem religião.

### Introdução

Cientistas da religião que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver. Abandonando essa postura, esses cientistas parariam de se referir às religiões alheias de “olhos fechados” (Greschat, 2005, p. 77).

Refletindo sobre a citação de Greschat (2005), tomamos por evidente a relevância e a importância de os cientistas da religião, buscarem o aprofundamento nos estudos acerca dos fenômenos religiosos enquanto pesquisadores. Estudar o fenômeno religioso por meio da aproximação com as pessoas, é importante para compreendermos a vivência do fenômeno, a partir daqueles/as vivenciam. Obviamente que essa é uma perspectiva teórica metodológica. A perspectiva teórica e metodológica adotada nessa comunicação é a religião material, pois concordamos que a compreensão da vivência religiosa não se restringe aos textos e instituições tradicionais, mas podem ser notadas por meio da relação entre corpo,

---

<sup>516</sup> Doutora em Ciências da Religião pela PUC Minas como bolsista FAPEMIG. Doutora em Estudos da Religião na Universidade Católica Portuguesa. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura na PUC Minas. Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas como bolsista CAPES. Bacharel em Direito pela PUC Minas. Especialista em Direito do Trabalho pela UCAM RJ. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. E-mail: claudiaritz7@gmail.com

objeto e espaço, por meio da interação desses aspectos, que se relacionam no fenômeno religioso e são dotados de sentido para as pessoas que vivenciam.

A religião material, neste texto, considera uma problemática contemporânea relacionada à modernidade que evidencia a autonomia do indivíduo, a individualização das crenças e a desinstitucionalização (Ritz, 2023). Nesse contexto, vimos também, nas últimas décadas, o avanço tecnológico, as interconexões pelas redes e mídias, as mudanças nos espaços que se tornam não apenas físicos, mas também englobam ciberespaços. As coisas são materialidades que se expandem também para a inteligência artificial<sup>517</sup>, em robótica. A junção de aparatos tecnológicos e ciberespaços abrem uma nova dinâmica para a internet, ou seja, o metaverso - enquanto interação de espaços e pessoas num espaço abstrato. O nosso objetivo neste texto é demonstrar a materialidade na religião, por meio de aparatos tecnológicos e ciberespaços, incluindo o metaverso, como materialidades que funcionam como mediadores da vivência da religião. Para tanto, metodologicamente, utilizamos pesquisas bibliográficas, dados da pesquisa de campo realizada na PUC Minas e dados netnográficos de mídias de comunicação e mídias religiosas.

### **Cultura Material e Religião Material: breves esclarecimentos**

As abordagens acerca da Cultura Material expandiram-se internacionalmente, na década de 1980, com destaque para o Reino Unido, mas, no Brasil, é tema relativamente recente. As raízes dos estudos sobre materialidade e artefatos, remetem principalmente à arqueologia. Souza (2019) explica que, conforme Christopher Tilley, até 1960, a cultura material era um reflexo das identidades étnicas. A partir de 1980, na Grã-Bretanha, tem-se as influências da antropologia nos estudos de materialidade, por meio da antropologia social, da etnografia e da arqueologia-antropológica, ampliando as perspectivas dos estudos da materialidade<sup>518</sup>.

No Brasil, em termos históricos, alguns temas e abordagens trazem a conotação da cultura material, como, por exemplo, Gilberto Freyre (1900-1987) na obra “Açúcar, uma sociologia doce, receitas de bolos os doces do Nordeste do Brasil” (1939), uma abordagem material a partir do açúcar na relação social e histórica. Luís da Câmara Cascudo (1898-1896),

---

<sup>517</sup> Não estamos considerando as discussões teóricas sobre a exatidão acerca do uso do termo Inteligência Artificial. Consideramos: “A inteligência artificial é uma tecnologia que permite gerar, classificar e executar tarefas como análise de imagens e reconhecimento de fala.” (Fonte: Google).

<sup>518</sup> O estado da arte dos estudos e desenvolvimento da materialidade, a partir da cultural material e religião material pode ser verificada na tese de Patrícia Rodrigues de Souza (2019).

a partir do estudo de literatura e folclore, registra a cultura material, como dinâmica social, histórica e com perspectiva antropológica, por meio da literatura. Estes são alguns exemplos, no cenário brasileiro, de abordagens que corroboram com a reflexão sobre a cultura material (Souza, 2022). Patrícia Rodrigues de Souza (2022) conceitua a cultura material como um modo de abordagem que considera a análise de sociedade a partir de seus aspectos materiais. “Cultura material como abordagem para o estudo das sociedades e comunidades a partir de seus aspectos materiais, [...] aqueles percebidos pelos sentidos, pelas sensações, emoções, pelo corpo, no processo de socialização e assimilação” (Souza, 2022, p. 92).

Valendo-se da perspectiva da cultura material, tem-se a reflexão que considera como escopo o fenômeno religioso, isto é, a religião material. A perspectiva filosófica que se apoia nas considerações sobre o corpo, ou seja, a corporeidade, abordada pelos filósofos Nietzsche, Derrida, Foucault, Merleau-Ponty, Deleuze e Guattari dão início às considerações sobre a relação entre o corpo e materialidade no contexto religioso. Em 1990, o filósofo mexicano, Manuel De Landa (2016), no estudo da Cultura Material, sugere a “Virada Material” ou a “Virada Sensorial”. Em 1996, foi criado o *Journal of material culture da University College of London*, um importante veículo de divulgação de estudos sobre materialidade. No ano de 2005, surge um novo e importante veículo de comunicação, *Material Religion Journal*, fundado por David Morgan e Birgit Meyer. Registramos que a pesquisadora Birgit Meyer é responsável por vários estudos sobre *Religião Material*.

No Brasil, recentemente, tivemos a tradução para o idioma português de textos da autoria de Meyer, resultando na obra “Como as coisas importam: uma abordagem material da religião”. Essa tradução foi realizada por Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol (2019). Mencionamos ainda a obra lançada no Brasil, em 2022, organizada por Renata Menezes e Rodrigo Toniol “Religião e materialidades. Novos horizontes empíricos e desafios teóricos.” Na área da Ciência da Religião, em 2019, a pesquisadora Patrícia Rodrigues de Souza defendeu sua tese doutoral intitulada “Religião material: o estudos das religiões a partir da cultura material.” Artigos estão sendo publicados por Souza e outros/as autores/as sobre a religião material no Brasil. Aliás, a Revista REVER, da PUC São Paulo, lançou uma chamada para o dossiê, em 2024, sobre o tema *Religião Material*, mas não avançaremos, neste texto, sobre esse levantamento em razão do nosso objetivo proposto.

Destarte, a religião material considera a religião a partir de suas formas materiais e do respectivo uso na prática religiosa. Sendo assim, a religião material interessa-se pela relação da corporeidade com as coisas, com os espaços, que resulta em emoções e sentidos,

subsidiada pela concepção, segundo a qual “o conhecimento se baseia na experiência sensível externa (sensações) e interna, emocional, não racional - os nossos sentimentos tais como são vividos”. (Delattre, 1994. p. 112). Portanto, no contexto da modernidade e dos avanços tecnológicos atuais, consideramos oportuna a reflexão sobre os aparatos tecnológicos, os ciberespaços – metaversos, como mediadores da vivência religiosa por meio da perspectiva da materialidade, ou seja, como aspectos da religião material.

### **Religião Material: aparatos tecnológicos e ciberespaços como mediadores da vivência religiosa**

Consideramos, neste texto, que aparato tecnológico é um conjunto de ferramentas tecnológicas no contexto da modernidade e contemporaneidade que envolve máquinas, conexões múltiplas, internet etc. Assim, temos não apenas as materialidades representadas pelas coisas, como também os espaços e suas relações com as pessoas. Assim, tanto os aparatos tecnológicos como os ciberespaços, o que neste texto também inclui o metaverso, tornam-se instrumentos úteis e são utilizados na contemporaneidade como mediadores no contexto religioso.

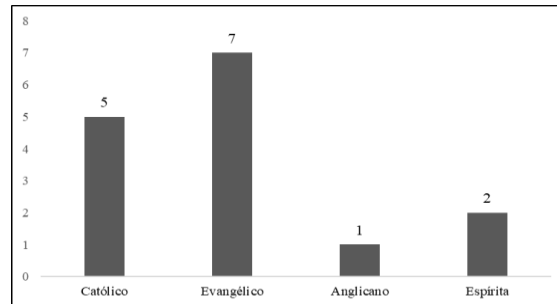
Em nossa pesquisa de doutorado, Ritz (2023), no questionário estruturado digital aplicado na realização da pesquisa de campo<sup>519</sup>, em uma das perguntas indagamos sobre a forma como os participantes exerciam a sua crença/religião. Dentre as respostas possíveis, três delas envolviam o aspecto virtual, sendo que era possível ao participante marcar mais de uma maneira de vivência religiosa. As alternativas que envolviam o aspecto virtual eram: a) presencialmente e/ou virtualmente com vinculação a uma instituição religiosa; b) presencialmente e/ou virtualmente sem vinculação a uma instituição religiosa e c) virtualmente<sup>520</sup>. Para maior assertividade em relação à opção preferencial das vivências religiosas “exclusivamente virtualmente”, trabalharemos apenas com a opção “c”, assinalada por 20% (15a<sup>521</sup>) dos participantes. O gráfico, a seguir, mostra que a concentração do uso de aparatos tecnológicos e ciberespaços – ‘virtualmente’, ocorre de modo acentuado em determinadas identificações religiosas e são ausentes em outras.

---

<sup>519</sup> Parecer Consubstanciado do CEP nº 4.264.447, expedido em 8 de setembro de 2020. Pesquisa de campo realizada em setembro de 2020 com discentes e egressos da Pós-graduação em Ciências da Religião e discentes da graduação.

<sup>520</sup> Virtualmente por TV, rádio, site, blog, Youtube, etc, vinculado à instituição religiosa que pertence.

<sup>521</sup> Número absoluto “a”.

**Gráfico 1 – Vivência da crença/religião**

Fonte: Dados da Pesquisa de Campo da Autora 2020

Outro aspecto importante de ser consignado é a ocorrência dessa modalidade – virtual, apenas em pessoas com vínculo religioso institucional. Esse dado informa que essas pessoas com vínculo institucional religioso consideram a vivência da crença/religião em ambiente virtual como forma legítima de vivência religiosa. A legitimação nesse cenário é difusa, porque o crente considera válida e a instituição, que fornece esse espaço virtual como mediador, legitima-o de igual modo, como sendo uma extensão da própria instituição, ou seja, é a instituição. Os dados informam ainda que os participantes ‘evangélicos’, seguidos pelos ‘católicos’ e ‘espíritas’,<sup>522</sup> são aqueles que mais utilizam aparatos tecnológicos e ciberespaços, como ferramentas úteis e legitimadas de vivência religiosa. Entretanto, é salutar consignar que, nas proporcionalidades, evangélicos, espíritas e católicos, nesta sequência, são os que mais utilizam os aparatos tecnológicos e ciberespaços.

A relação entre evangélicos e mídia sociais é amplamente estudada, no cenário atual, tanto como forma de vivência da crença (Costa, 2019) como também para engajamento político (Cunha, 2019). Quando o grupo une-se, no ciberespaço, por meio de aparatos tecnológicos, embora estejam acessando à comunidade de crentes que se vinculam pela fé, estão desenvolvendo uma identidade constituída em redes e ciberespaços, manifestando mesmo que de modo coletivo, uma certa individualização da crença (Ritz, 2023) em razão do aspecto da sociabilidade. Isto ocorre porque, na individualização da vivência religiosa, ainda que numa comunidade virtual, as sociabilidades são ressignificadas e remodeladas sob vários aspectos, inclusos socioantropológicos e também religiosos. Não obstante, pensando sobre a religião material, na contemporaneidade, coisas e espaços podem ser abstratos, intangíveis, fictícios e ainda expressarem a materialidade da religião? A nossa compreensão é

<sup>522</sup> Na pesquisa de campo, dos 75 participantes, 28% se identificam como católicos, 17% como evangélicos e 7% como espíritas. Na proporcionalidade: evangélicos 54%; espíritas 29% e católicos 24%.



afirmativa, uma vez que a religião material pode transcorrer também em espaços virtuais, por meio de aparatos tecnológicos e ser refletida pela religião material, isto é, por meio da materialidade intangível.

### **Religião Material: as mediações por mídias de comunicações e mídias religiosas**

As mídias de comunicações e as mídias religiosas, como visto, são instrumentos, ferramentas utilizadas por religiosos no exercício das vivências religiosas pessoais. No intuito de verificar a relação entre a Religião Material, mídias de comunicações e mídias religiosas, no contexto de inovações que envolvam grupos religiosos, realizamos metodologicamente a netnografia<sup>523</sup>. De acordo com Christine Hine, “a netnografia, também conhecida como etnografia virtual, é uma metodologia científica utilizada para observar comunidades, presentes na internet, quanto à influência na vida de seus membros” (Hine, 2005, p. 47). Na netnografia que realizamos, selecionamos nas mídias de comunicações, reportagens cujo teor envolva aparatos tecnológicos e religião. Na mídia de comunicação ‘Isto é Dinheiro’, na notícia publicada em 10/04/2023 por Diego Souza, é noticiado que, no Japão, em 2019, um Templo Budista realizou sessões lideradas por um sacerdote robótico.

#### **Imagem 1 - Mindar o sacerdote robô**



Fonte: Isto é Dinheiro, 2023.

O robô Mindar insere-se no contexto da inteligência artificial e sua materialidade é fisicamente manifesta no robô, que é o mediador da experiência religiosa na relação com as pessoas, no espaço sagrado do Templo Budista. Também identificamos o robô SanTo, na mídia de comunicação Acidigital, em notícia publicada em 21/10/2003 por Simone Baroncia.

---

<sup>523</sup> A netnografia tem sua origem na etnografia. A netnografia surgiu em 1995, cunhada por pesquisadores norte-americanos. Christine Hine (2005) também começa a estudar o espaço virtual.

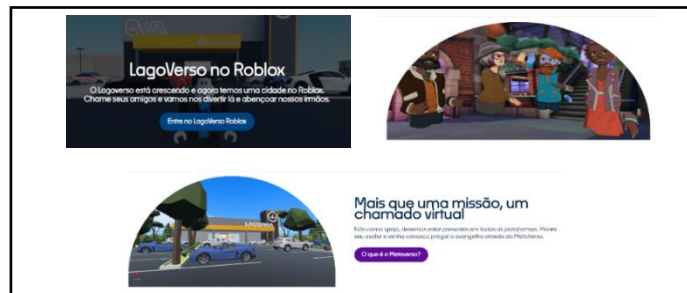
### Imagem 2 - SanTo - o santo robô



Fonte: Acidigital 2023.

Toda a mediação do diálogo entre SanTo e as pessoas é realizada pelo próprio SanTo enquanto materialidade tecnológica, a partir da sua programação e do espaço físico que é a Igreja. Por fim, temos a netnografia cuja materialidade é o aparato tecnológico – computador, óculos 3D, etc., mas o espaço é intangível, pois ocorre no ciberespaço, ou melhor, no metaverso. Em 2022, a Igreja Batista da Lagoinha, sediada nos EUA, noticiou “A primeira igreja do metaverso<sup>524</sup>, designada como LagoVerso.”

### Imagem 3 – LagoVerso o Metaverso como um chamado virtual



Fonte: LagoVerso, 2024.

No projeto LagoVerso, as mediações são realizadas pelo ciberespaço a partir da dinâmica do metaverso, ou seja, quando o espaço é habitado pelos próprios indivíduos por

---

<sup>524</sup> Conforme a LagoVerso: Metaversos são espaços virtuais online onde pessoas, em forma de avatar, reúnem-se em busca de interação social através de games, eventos, palestras, shows e outros tipos de atividades. Juntamente com a Lagoinha Orlando Church, o LagoVerso realizará cultos online com toda a estrutura de uma igreja convencional, mas em um formato diferente, divertido e atrativo para crianças, jovens e adultos que queiram ter uma experiência espiritual um pouco diferente do convencional. (LagoVerso, 2024). Acesso em: 25 jun. 2024. O LagoVerso é um projeto desenvolvido pelo LagoPlay em parceria com a Lagoinha Orlando Church.

meio dos seus avatares, que são criados e personalizados pelos usuários visitantes ou crentes membros daquela tradição religiosa.

Birgit Meyer (2019) aborda as mídias como importantes mediadoras na contemporaneidade. Do mesmo modo, Manuel Vasquez (2010) observa a materialidade, no contexto do avanço tecnológico, e designa por “Materialismo pneumatológico”. Não aderimos a esse designativo em razão da sua conotação marcadamente teológica e cristã. Optamos por designar *materialidade intangível*. As reflexões de Meyer e Vasquez são oportunas e necessárias, especialmente nos estudos de Religião Material, em cenários de materialidades com aparatos tecnológicos, inteligência artificial, ciberespaço e metaversos. Afinal, estamos diante também da sociedade em rede (Castells, 2018). O nosso estudo decorre dessa relação material que se descortina na contemporaneidade como modos de vivência da experiência religiosa.

### Conclusão

Frente ao exposto, concluímos que os estudos de religião material são oportunos para pensarmos as relações de mediações que transcorrem na vivência religiosa por meio de aparatos tecnológicos, em ciberespaços, no metaverso, por meio do materialismo intangível. Portanto, consideramos a religião material um instrumento teórico metodológico útil nas pesquisas em Ciência da Religião.

### REFERÊNCIAS

ACI DIGITAL. **SanTo**. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/56507/o->  
Acesso em: 22 maio 2024.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 19. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2018. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1).

COSTA, Waldney. **Curtindo a presença de Deus: religião, lazer e consumo entre crentes e canções**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – PPCIR, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

CUNHA, Magali. **Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital**. Curitiba: Editora Appris, 2019.

DELATTRE, M. **Dicionário Prático de Filosofia**. Lisboa: Terramar, 1994.

DE LANDA, Manuel. **The Assemblage Theory**. Endiburgo, Endinburgh University Press, 2016.

GRESCHAT, Hans Jung. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2015.

GIUMBELLI, Emerson. RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. (org.) **Como as coisas importam**. Uma abordagem material da religião. Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2019.

HINE, C. **Virtual Methods and the Sociology of Cyber-Social-Scientific Knowledge**. Oxford: Berg, 2005.

ISTO É DINHEIRO. Robô em templo budista. Disponível em: <https://istoedinheiro.com.br/japao-sessoes-em-templo-budista-sao-lideradas-por-sacerdote-robotico/> Acesso em: 22 maio 2024.

LAGOINHA. **Culto metaverso**. Disponível em: <https://www.youtube.com> . Acesso em: 22 maio 2024.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **Eu sou sem religião com crença**: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória. 2023. 625 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

SOUZA, Patrícia Rodrigues. **Religião material**: o estudo das religiões a partir da Cultura Material. Tese de doutorado em Ciências da Religião. São Paulo, PUC SP, 2019.

SOUZA, Patrícia Rodrigues. Pensar a religião através das coisas. Materialidade religiosa e descolonização. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 2, 2022.

TONIOL, Rodrigo. In: Toniol, Rodrigo & Menezes, Renata. **Religião e materialidades**. Novos desafios empíricos e horizontes teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.

VASQUEZ, Manuel. **More than belief**. A materialist theory of religion. Oxford: Oxford University Press, 2011.

## COMO AS NOVAS TECNOLOGIAS INFLUENCIAM AS PRÁTICAS E CRENÇAS RELIGIOSAS?

*Clovis Ecco*

*Thiago de Almeida*

**Resumo:** Este seminário temático investiga as dinâmicas da religião na sociedade contemporânea, focando nas pessoas sem religião, nos novos movimentos religiosos (NMRs) e nas espiritualidades laicas. A partir de uma abordagem interdisciplinar, o estudo irá analisar as interações entre esses fenômenos e a inteligência artificial (IA), discutindo como as novas tecnologias influenciam as práticas e crenças religiosas. A crescente desinstitucionalização da religião, marcada pela individualização das crenças e pela privatização das práticas espirituais, é um fenômeno central neste contexto. A emergência das espiritualidades sem religião e dos NMRs reflete uma busca por experiências espirituais personalizadas e autônomas, afastadas das instituições tradicionais. A literatura que tematiza essa área destaca que essa transição representa uma mudança significativa na forma como a espiritualidade é vivenciada na contemporaneidade. Neste contexto, as IAs desempenham um papel importante na mediação dessas novas formas de religiosidade. Algoritmos e plataformas digitais oferecem acesso aos conteúdos espirituais, facilitando a personalização das práticas religiosas. Muitos autores argumentam que a tecnologia não apenas modifica a prática religiosa, mas também transforma a percepção das crenças e da espiritualidade. Este seminário temático contribui para o debate sobre a relação entre religião, crença, espiritualidades e IA, ao fornecer uma análise crítica e fundamentada em dados empíricos e teorias relevantes. A investigação visa fomentar o diálogo interdisciplinar, destacando a importância de entender as complexas dinâmicas da religiosidade contemporânea no contexto das tecnologias emergentes.

**Palavras-chave:** religião; práticas religiosas; inteligência artificial.

As novas tecnologias, particularmente a inteligência artificial (IA), têm desempenhado um papel significativo na transformação das práticas e crenças religiosas na sociedade contemporânea. Este fenômeno se manifesta de maneira expressiva no contexto das pessoas sem religião, dos novos movimentos religiosos (NMRs) e das espiritualidades laicas. A análise dessas dinâmicas revela uma crescente desinstitucionalização da religião, caracterizada pela individualização das crenças e pela privatização das práticas espirituais. A emergência das espiritualidades sem religião e dos NMRs ilustra uma busca crescente por experiências espirituais personalizadas e autônomas, dissociadas das instituições religiosas tradicionais.

Autores (*e.g.*, Campbell, 2012) destacam que essa transição reflete uma mudança substancial na forma como a espiritualidade é vivenciada na contemporaneidade. A

espiritualidade, neste novo contexto, apresenta-se como uma prática mais individualizada e personalizada, afastando-se das estruturas institucionais e dogmáticas. Este movimento é amplamente facilitado pela mediação tecnológica, onde a IA e outras plataformas digitais desempenham um papel crucial ao proporcionar acesso a conteúdos espirituais diversificados e adaptáveis às necessidades individuais (Campbell, 2012; Cheong *et al.*, 2012).

Outros autores (*e.g.*, Helland, 2016) argumentam que a tecnologia não apenas altera a prática religiosa, mas também transforma a percepção das crenças e da espiritualidade. A IA, por meio de algoritmos e plataformas digitais, oferece uma vasta gama de conteúdos espirituais, permitindo que os indivíduos personalizem suas práticas religiosas de acordo com suas preferências e necessidades pessoais. Este fenômeno resulta em uma religiosidade mais fluida e dinâmica, que se adapta rapidamente às mudanças culturais e sociais (Helland, 2016).

A desinstitucionalização da religião é um aspecto central nesta nova dinâmica, onde a individualização das crenças permite uma maior autonomia espiritual. As práticas religiosas, antes centralizadas em instituições e rituais tradicionais, agora encontram um espaço mais privado e personalizado. Essa mudança é particularmente evidente entre aqueles que se identificam como sem religião, um grupo crescente na sociedade contemporânea (Nešpor, 2006). Para esses indivíduos, a espiritualidade é frequentemente experimentada fora das estruturas formais da religião, através de práticas meditativas, terapias alternativas e outras formas de busca espiritual que são mediadas pela tecnologia (Campbell; Evolvi, 2020). A desinstitucionalização da religião pode ser compreendida à luz das teorias de secularização e individualização da religião. Segundo Luckmann (1967), a religião está tornando-se cada vez mais uma questão privada, um fenômeno que ele chamou de "religião invisível". Essa mudança é intensificada pelo acesso fácil a conteúdos espirituais online, que permite aos indivíduos explorarem e adotarem práticas religiosas e espirituais sem a necessidade de participar de uma comunidade religiosa formal.

Os novos movimentos religiosos, por sua vez, representam uma resposta a essa busca por uma espiritualidade mais personalizada. Esses movimentos frequentemente utilizam a tecnologia para disseminar seus ensinamentos e práticas, criando comunidades virtuais que oferecem suporte espiritual e orientação. As IAs desempenham um papel vital ao facilitar essas interações, permitindo uma comunicação mais eficaz e personalizada entre os membros dessas comunidades.

Complementarmente a essa ideia, Campbell e Tsuria (2021) argumentam que as tecnologias, especialmente as IAs, desempenham um papel vital ao mediar e personalizar a experiência religiosa. Este fenômeno é particularmente visível em plataformas digitais que utilizam algoritmos avançados para oferecer conteúdos espirituais adaptados às preferências individuais dos usuários. Por exemplo, aplicativos de meditação, como o Headspace (Headspace, uma subsidiária da Headspace Health, é uma empresa anglo-americana de saúde especializada em saúde mental) e o Calm (Plataforma que produz produtos de meditação, incluindo meditações guiadas e Sleep Stories em seu aplicativo baseado em assinatura), utilizam IA para personalizar sessões de meditação, fornecendo recomendações baseadas no histórico de uso e nas preferências dos usuários. Essa personalização aumenta a eficácia das práticas espirituais, tornando-as mais relevantes e significativas para os indivíduos (Campbell; Tsuria, 2021).

Além disso, as IAs facilitam a comunicação dentro das comunidades religiosas e espirituais por meios de chatbots e de assistentes virtuais. Estes sistemas são capazes de responder a perguntas, fornecerem informações sobre textos sagrados e orientarem os usuários em suas práticas espirituais. Um exemplo notável é o chatbot “*Ask Pastor*” implementado por algumas igrejas, que utiliza a IA para responder a perguntas dos fiéis sobre doutrina e moral, oferecendo suporte espiritual imediato. Esta tecnologia permite uma comunicação mais eficiente, pois os fiéis podem obter respostas rápidas e personalizadas sem a necessidade de intervenção humana constante (Isetti *et al.*, 2020).

A mediatização da religião, por meio da IA, também se manifesta na criação de experiências imersivas que podem replicar ou até aprimorar rituais religiosos tradicionais. A realidade virtual (RV), combinada com IA, permite a recriação de espaços sagrados e a participação em rituais de maneira virtual. Projetos como o “VR Church” oferecem aos usuários a possibilidade de participar de serviços religiosos em ambientes virtuais, onde a IA ajuda a facilitar interações entre os participantes e a adaptar as experiências de acordo com as respostas emocionais dos usuários. Estas tecnologias não apenas replicam os aspectos visuais e auditivos dos rituais, mas também adaptam a experiência para maximizar o impacto espiritual (Cheong et al., 2012).

O impacto da IA, na prática religiosa, é também evidente na forma como essas tecnologias podem suportar e ampliar a liderança espiritual. Por exemplo, líderes religiosos podem utilizar ferramentas de análise de dados baseadas em IA para entenderem melhor as

necessidades e comportamentos de seus seguidores, permitindo uma orientação mais eficaz e personalizada. Esta capacidade analítica permite aos líderes religiosos adaptarem suas mensagens e estratégias de engajamento, promovendo uma conexão mais profunda e significativa com seus seguidores (Müller; Friemel, 2024).

A desinstitucionalização da religião e a individualização das crenças, facilitadas pela IA, levantam importantes questões sobre a autenticidade das experiências religiosas e a natureza da espiritualidade contemporânea. A personalização das práticas espirituais por meio da IA pode levar a uma forma de espiritualidade altamente individualizada, que se adapta rapidamente às mudanças culturais e sociais, mas também pode resultar em uma desconexão das tradições comunitárias e históricas da religião (Campbell; Bellar, 2022).

Ajunta-se a essa discussão a utilização da IA para mediar experiências espirituais que podem suscitar preocupações sobre a autenticidade dessas experiências. A personalização algorítmica pode criar uma espiritualidade que é mais consumista e menos ancorada em práticas tradicionais, o que levanta questões sobre a profundidade e a significância dessas novas formas de religiosidade (Campbell; Bellar, 2022).

Os novos movimentos religiosos (NMRs) também se beneficiam da utilização da IA para criarem e sustentarem comunidades virtuais. Esses movimentos frequentemente utilizam plataformas digitais para disseminar seus ensinamentos e práticas, aproveitando as capacidades da IA para segmentarem audiências específicas e adaptarem mensagens conforme as necessidades e interesses dos membros. Por exemplo, a Igreja de Scientology utiliza tecnologias avançadas de comunicação para manter os seus membros informados e engajados, personalizando o conteúdo de acordo com o progresso individual dentro da organização (Isetti et al., 2020).

A relação entre religião, crença, espiritualidades e IA é, portanto, uma área de estudo que requer uma análise crítica e fundamentada em dados empíricos. A pesquisa interdisciplinar nesse campo é essencial para compreender as complexas dinâmicas da religiosidade contemporânea no contexto das tecnologias emergentes. As IAs, ao mediarem essas novas formas de religiosidade, não só modificam, a prática religiosa, mas também influenciam profundamente a percepção e a vivência da espiritualidade (Campbell; Evolvi, 2020).



A importância de entender essas dinâmicas se torna evidente quando consideramos o impacto das tecnologias emergentes na formação de novas identidades religiosas e espirituais. As IAs, ao oferecer ferramentas para a personalização e individualização das práticas espirituais, contribuem para a criação de um novo paradigma religioso, onde a experiência espiritual é moldada pelas necessidades e preferências individuais, em vez de ser ditada por instituições tradicionais (Nešpor, 2006).

Este estudo que apresentamos, neste seminário temático, então contribui para o debate acadêmico ao fornecer uma análise detalhada e teoricamente fundamentada sobre a relação entre as novas tecnologias e as práticas e crenças religiosas. Por meio da integração de teorias relevantes e dados empíricos, a pesquisa visa fomentar um diálogo interdisciplinar, destacando a importância de compreender as complexas dinâmicas da religiosidade contemporânea em um mundo cada vez mais digitalizado.

A crescente desinstitucionalização da religião e a individualização das crenças são fenômenos centrais que merecem uma atenção particular, especialmente no contexto das novas tecnologias. Ao explorar essas interações, o estudo oferece uma perspectiva inovadora sobre como as práticas e crenças religiosas estão evoluindo em resposta às tecnologias emergentes, contribuindo assim para uma compreensão mais profunda da religiosidade no século XXI (Campbell; Bellar, 2022).

Além da crescente desinstitucionalização e da individualização das crenças, é relevante considerar como a tecnologia molda as práticas religiosas ao facilitar a criação e disseminação de conteúdos espirituais através de plataformas digitais. Estes ambientes virtuais, possibilitados pela IA, oferecem uma vasta gama de materiais que incluem desde textos sagrados digitalizados e sermões online até aplicativos de meditação e terapias espirituais. Este fenômeno é frequentemente descrito como uma espiritualidade "faça-você-mesmo", onde os indivíduos têm a liberdade de escolher e combinar diferentes elementos espirituais conforme suas necessidades pessoais (Campbell, 2012; Cheong *et al.*, 2012).

A acessibilidade proporcionada pela tecnologia permite que pessoas sem religião ou pertencentes a novos movimentos religiosos encontrem facilmente comunidades online que compartilham seus interesses espirituais. A natureza interativa dessas plataformas facilita a formação de redes de suporte e a troca de experiências, criando um senso de comunidade que, embora virtual, é muito real para seus participantes. As IAs, ao personalizarem as recomendações de conteúdo com base no comportamento e nas preferências dos usuários,

intensificam essa experiência, proporcionando um sentido de pertencimento e de engajamento espiritual que pode rivalizar com o das comunidades religiosas tradicionais (Isetti et al., 2020).

A transformação das práticas religiosas, por meio da tecnologia, também tem implicações profundas para a autoridade e legitimidade das lideranças religiosas. Tradicionalmente, as lideranças religiosas detinham poder significativo sobre a interpretação de textos sagrados e a condução de rituais. No entanto, a disseminação de conhecimentos religiosos através de tecnologias digitais democratiza esse poder, permitindo que indivíduos acessem diretamente uma ampla variedade de interpretações e práticas sem a mediação de uma autoridade central. Esta mudança reflete uma tendência mais ampla de descentralização e pluralização das fontes de autoridade espiritual, promovida pela tecnologia (Müller; Friemel, 2024).

Um aspecto notável desta transformação é a maneira como a tecnologia permite a incorporação de práticas religiosas e espirituais na vida cotidiana de maneiras novas e inovadoras. Aplicativos de *mindfulness* e meditação, por exemplo, permitem que os usuários integrem práticas espirituais em suas rotinas diárias, muitas vezes de forma mais eficaz e conveniente do que as práticas tradicionais. Estes aplicativos frequentemente utilizam IA para personalizar as experiências, adaptando-as aos níveis de habilidade e às necessidades específicas de cada usuário, e fornecendo feedback em tempo real para melhorar a prática (Campbell; Tsuria, 2021).

A crescente presença de IA na religiosidade contemporânea também levanta questões éticas e filosóficas importantes. A personalização das práticas espirituais através de algoritmos pode levar a uma forma de espiritualidade que é altamente individualizada, mas também potencialmente isoladora, à medida que os indivíduos se voltam cada vez mais para interações mediadas tecnologicamente em detrimento das comunidades físicas. Além disso, a utilização de IA para criar experiências espirituais personalizadas pode suscitar preocupações sobre a autenticidade dessas experiências e o papel da tecnologia na mediação de fenômenos que tradicionalmente são considerados profundamente humanos e subjetivos (Campbell; Bellar, 2022).

Os efeitos dessas mudanças são particularmente visíveis entre os jovens, que têm uma maior propensão a adotar novas tecnologias e explorar formas não convencionais de espiritualidade. Estudos indicam que os jovens são menos propensos a se identificarem com

religiões tradicionais e mais inclinados a buscar espiritualidade de maneira personalizada e independente. Esta tendência é reforçada pelo uso de tecnologias digitais, que oferecem uma infinidade de recursos espirituais ao alcance de um clique (Cheong et al., 2012).

Em suma, a relação entre IA e práticas religiosas é multifacetada e rica em possibilidades, oferecendo tanto oportunidades quanto desafios. A IA facilita uma comunicação mais eficaz e personalizada entre os membros das comunidades espirituais, promove novas formas de engajamento e experiência religiosa, e potencialmente transforma a natureza da espiritualidade contemporânea (Campbell; Evolvi, 2022). No entanto, essas transformações também exigem uma análise crítica e ética para assegurar que a espiritualidade mediada tecnologicamente continue a oferecer experiências autênticas e significativas.

Consequentemente, a influência das novas tecnologias nas práticas e crenças religiosas reflete uma transformação profunda e multifacetada da religiosidade contemporânea. A desinstitucionalização da religião, a individualização das crenças e a privatização das práticas espirituais são facilitadas e amplificadas pela mediação tecnológica, especialmente pela IA. Este fenômeno representa uma mudança significativa na forma como a espiritualidade é vivenciada e percebida, destacando a importância de um diálogo interdisciplinar para entender plenamente as implicações dessa evolução. A pesquisa contínua nesse campo é essencial para acompanhar e interpretar essas transformações, proporcionando insights valiosos para a compreensão da religiosidade no século XXI.

## Referências

CAMPBELL, H. A. Introduction: The rise of the study of digital religion. In: CAMPBELL, H. A. **Digital religion**. Abingdon: Routledge, 2012. p. 1-31.

CAMPBELL, H. A.; BELLAR, W. **Digital religion: The basics**. Abingdon: Routledge, 2022.

CAMPBELL, H. A.; EVOLVI, G. Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. **Human Behavior and Emerging Technologies**, Hoboken, v. 2, n. 1, p. 5-17, 2020.

CHEONG, P. H.; FISCHER-NIELSEN, P.; GELFGREN, S.; ESS, C. **Digital religion, social media and culture: perspectives, practices, and futures**. New York: Peter Lang, 2012. v. 7800.

HELLAND, C. Digital religion. In: STARK, R. (Org.). **Handbook of religion and society**. Cham: Springer, 2016. p. 177-196.

ISETTI, G.; INNERHOFER, E.; PECHLANER, H.; DE RACHEWILTZ, M. **Religion in the Age of Digitalization**. New York: Routledge, 2020.

LUCKMANN, T. **The Invisible Religion**: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967.

MÜLLER, J.; FRIEMEL, T. N. Dynamics of Digital Media Use in Religious Communities- A Theoretical Model. **Religions**, Basel, v. 15, n. 7, p. 762, 2024.

NEŠPOR, Z. R. **The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality**. Munich: Harrassowitz Verlag, 2006.

PONS, J. Religion, Media, and Materiality: Introduction. **Entangled Religions**, Berlin, v. 11, n. 3, 2024.

SUMEYYE, Y. Heidi A. Campbell & Ruth Tsuria (Eds.). "Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media", Routledge, 2022. **Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan**, Bandung, v. 17, n. 2, p. 123-129, 2022.

TSURIA, R. Hidden. **Religious Identities Online: Digital Religion and LGBTQIA+ Individuals**. Abingdon: Routledge, 2022.

TSURIA, R.; CAMPBELL, H. A. Introduction to the study of digital religion. In: CAMPBELL, H. A. **Digital religion**. Abingdon: Routledge, 2021. p.1-21.

## **ESPIRITUALIDADE, SAÚDE E TERAPIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONSUMO DE TERAPIAS HOLÍSTICAS COMO BUSCA DE BEM-ESTAR**

Daniela Cordovil<sup>525</sup>

**Resumo:** A presente pesquisa pretende analisar a oferta de terapias holísticas no interior de um emergente e multifacetado mercado do bem-estar e da saúde. Sabe-se que as espiritualidades holísticas almejam fornecer ao praticante uma integração entre corpo e mente, que teria como resultado a obtenção de um novo estado de saúde e bem-estar global no indivíduo. Estas terapias têm sido cada vez mais adotadas pela medicina oficial, onde são conhecidas como PICs, Práticas Integrativas e Complementares. Este diálogo entre ciência e espiritualidade tem levado a uma expansão dos locais onde estas terapias são oferecidas e do público que se interessa por elas. Práticas como ginecologia natural, yoga, mindfulness, pranayamas, rapé e ayahuasca passam a ser consumidas por aqueles que buscam um estilo de vida natural e saudável. A saúde passa a ser o objetivo principal do praticante, não mais a espiritualidade. Esta pesquisa pretende fazer uma análise introdutória de algumas combinações entre o mercado de terapias holísticas e o mercado de saúde e bem-estar, particularmente na Amazônia. Trata-se de uma pesquisa exploratória baseada em levantamento bibliográfico, netnografia (pesquisa em websites de centros de terapias holísticas na internet) e observação participante em eventos e oficinas. Como conclusões preliminares, é possível apontar para uma simplificação de sistemas e práticas terapêuticas com o objetivo de adequá-las a uma necessidade de oferta e consumo imediato pelo público interessado.

**Palavras-chave:** terapia holística; espiritualidade; bem-estar; mercado; consumo; saúde.

### **Introdução**

As terapias holísticas almejam fornecer ao praticante uma integração entre corpo e mente, que teria como resultado a obtenção de um novo estado de saúde e bem-estar global no indivíduo. Estas terapias têm sido cada vez mais adotadas pela medicina oficial, onde são conhecidas como PICs, Práticas Integrativas e Complementares.

---

<sup>525</sup> Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Pará. Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília com pós-doutorado pela Universidade de Coimbra.

As Práticas Integrativas e Complementares são o termo utilizado por profissionais de saúde para caracterizar um conjunto de terapias voltadas para restauração da saúde a partir de conhecimentos tradicionais e de uma visão integrativa entre corpo e mente. Segundo Telesi Júnior:

Tais sistemas e recursos envolvem abordagens que buscam estimular os mecanismos naturais de prevenção de agravos e recuperação da saúde por meio de tecnologias eficazes e seguras, com ênfase na escuta acolhedora, no desenvolvimento do vínculo terapêutico e na integração do ser humano com o meio ambiente e a sociedade. Outros pontos compartilhados pelas diversas práticas abrangidas nesse campo são a visão ampliada do processo saúde-doença e a promoção global do cuidado humano, especialmente do autocuidado (Telesi Júnior, 2016, p.101).

A recomendação ao uso destas práticas feita pela Organização Mundial de Saúde e sua incorporação pelo Sistema Único de Saúde, no Brasil, a partir dos anos 2000, fez com que tenham adquirido cada vez mais legitimidade entre profissionais de saúde de diversas especialidades. Por esses motivos, também a discussão e estudo destas práticas tem estado mais presente na formação dos profissionais de saúde tanto a nível de graduação como de pós-graduação. Atualmente, existem 29 procedimentos e práticas integrativas de saúde reconhecidas e oferecidas pelo SUS.<sup>526</sup>

Esse diálogo entre ciência e espiritualidade tem levado a uma expansão dos locais onde estas terapias são ofertadas e do público que se interessa por elas, modificando o *ethos* daqueles que as procuram. Se nos anos 1990 e 2000 essas práticas ainda eram restritas a locais frequentados por aqueles que identificavam com um estilo de vida alternativo ou neoesotérico (Magnani, 1999), atualmente estas práticas rompem fronteiras, sendo procuradas por aqueles que estão em busca de saúde e bem-estar.

O bem-estar passa a ser o objetivo principal do praticante, não mais a espiritualidade, o autoconhecimento e os estudos esotéricos, que costumavam mobilizar os buscadores espirituais do passado. Atualmente, o público de buscadores espirituais ainda se interessa pelas terapias holísticas, porém elas estão se expandindo para novos círculos sociais.

---

<sup>526</sup> São eles: Apiterapia, Aromaterapia, Arteterapia, Ayurveda, Biodança, Bioenergética, Constelação Familiar, Cromoterapia, Dança Circular, Cromoterapia, Geoterapia, Hipnoterapia, Homeopatia, Imposição de Mãos, Medicina Antroposófica, Medicina Tradicional Chinesa – acupuntura, Meditação, Musicoterapia, Naturopatia, Osteopatia, Ozonioterapia, Plantas Medicinais – fitoterapia, Quiropraxia, Reflexoterapia, Reiki, Shantala, Terapia Comunitária Integrativa, Terapia De florais, Termalismo Social/Crenoterapia, Yoga (Brasil, 2023).

Esta pesquisa pretende fazer uma análise introdutória de algumas combinações entre o mercado de terapias holísticas e o mercado de saúde e bem-estar, particularmente na Amazônia. Trata-se de uma pesquisa exploratória baseada em levantamento bibliográfico; pesquisa em websites e redes sociais de centros de terapias holísticas na internet ou netnografia (Kozinets, 2014); e em entrevistas e observação participante (Geertz, 2008) realizada em eventos e oficinas em Belém, Pará.

### **Novas Espiritualidades, Saúde e Terapias**

Os novos movimentos religiosos são práticas espirituais surgidas a partir da segunda metade do século XIX que se caracterizam pelo encantamento do mundo, individualização da fé e crença na magia. Também são marcados por se organizarem de forma fluída, onde alguns possuem lideranças com perfil eclético. Seu surgimento fez com que cientistas da religião questionassem o pressuposto weberiano da racionalização, pois demonstram que as sociedades contemporâneas ainda estão inclinadas a crer no mágico e no oculto (Guerrero, 2006).

Após a segunda metade do século XX, esses movimentos floresceram e desdobraram-se em uma miríade de grupos, segmentos, doutrinas e práticas espirituais que se instalaram no mundo todo, muitas vezes organizando-se de maneira transnacional. Entre eles estão movimentos organizados como a ISKON (Movimento Hare Krishna), a Seicho-no-ie, a Soka Gakkai etc. e práticas e terapias que se disseminam de maneira fluída, por meio de cursos e formações oferecidos a qualquer interessado como, por exemplo, mindfulness, yoga, tantra, Patchwok, Constelação Familiar, Reiki, Naturopatia, florais, auriculoterapia, massagem etc.

Na atualidade, estas práticas são muito procuradas por indivíduos que vivem no meio urbano, onde sua oferta ultrapassa fronteiras e classes sociais. Pode-se notar que estas terapias integrativas estão sendo ofertadas e inseridas em um mercado de consumo de produtos e serviços terapêuticos muito próximo ao mercado de serviços de bem-estar e saúde, que tem crescido nas últimas décadas. Neste processo, surgem combinações ecléticas entre práticas espirituais, ecológicas, de saúde e bem-estar.

Essa transformação de uma prática anteriormente considerada espiritual em uma terapia utilizada com o objetivo de alcançar o bem-estar ocorre com diversas práticas oferecidas no interior do circuito neoesotérico. Esse processo deu-se com a meditação, que

foi transformada em *mindfulness* e vem sendo disseminada pelos seus poderes terapêuticos, alguns deles já comprovados pela ciência (Moares, 2019). Pode-se observar algo semelhante na construção de sistemas terapêuticos como o reiki (Teixeira, 2009), naturologia (Stern; Moreira, 2017) e yoga (Marinho; Silva, 2021).

### **Expansão e Ressignificação das Terapias Holísticas**

Segundo Magnani (1999), o terapeuta forma-se a partir de itinerários formativos que consistem no consumo de cursos, vivências, viagens e outras atividades. Os terapeutas holísticos geralmente são indivíduos que ingressam no circuito holístico como consumidores de terapias. Após um período em que estes sujeitos beneficiam-se das terapias, alguns deles passam a estudar sobre tais práticas, aprofundando-se em uma ou mais delas. Para se tornar um terapeuta, é preciso possuir formações específicas, que são encontradas no interior do próprio circuito de produtos e terapias holísticas. Segundo José Guilherme Magnani:

Os cursos de longa duração destinam-se principalmente à formação de profissionais que poderão vir a exercer o ofício por conta própria, mas também constituem a principal forma de continuidade dos princípios e métodos de trabalho da própria instituição – uma espécie de reprodução da estrutura simbólica de seus quadros (Magnani, 1999, p. 41).

Aqueles que passam por um conjunto de formações autointitulam-se terapeutas holísticos e passam a oferecer seus serviços no interior do mesmo circuito em que foram formados. É a aceitação do público que define o sucesso de um terapeuta em ingressar neste mercado. À medida que existem pessoas dispostas a pagar para receber os serviços terapêuticos e para frequentar as formações, tem-se um terapeuta holístico reconhecido no meio. É comum o terapeuta possuir domínio de mais de uma técnica e ofertar mais de um serviço.

Conforme descreve Magnani (1999), em São Paulo, e pude constatar em minhas observações realizadas em Belém, no início da década de 2010, (Cordovil, 2015), inicialmente, as técnicas e formações em terapias holísticas e alternativas estavam confinadas ao chamado circuito neoesotérico, conjunto de locais onde se divulga e consome conhecimentos e práticas ligadas ao neoesoterismo (Magnani, 1999).



Atualmente, é possível observar uma expansão da oferta destes serviços para espaços e público com um perfil diferenciado, mais voltado para o bem-estar e o estilo de vida saudável. Nota-se uma fusão cada vez maior do discurso e das práticas direcionadas ao bem-estar com as práticas e o estilo de vida neoesotérico.

A oferta de alguns serviços listados nas redes sociais de espaços holísticos, em Belém, Pará, realizada entre janeiro e agosto de 2024, permite observar uma mistura cada vez maior entre a oferta de serviços de saúde e bem-estar com as terapias holísticas.

Por exemplo, o espaço Sephirah – Terapias Integrativas, localizado em Belém, anunciou, em junho de 2024, no Instagram, a realização de vivências de Arte Materna (práticas voltadas para mães e bebês de colo), mindfulness, yoga, pilates e tatuagem.

No passado, provavelmente, práticas como tatuagem ou pilates não seriam tão facilmente combinadas com a yoga e o mindfulness. Atualmente, essas combinações podem ser compreendidas dentro deste novo pano de fundo onde as terapias são procuradas e ofertadas. A Sephirah também se autointitula no Instagram como “Espaço de Bem-estar”.

É preciso entender também que o estilo de vida do consumidor desses serviços modificou-se nos dias de hoje. Se entendemos os espaços holísticos como locais onde se busca em primeiro lugar o bem-estar, tais combinações podem fazer todo sentido. Os atuais consumidores de terapias holísticas são pessoas não só interessadas em espiritualidade e saúde, mas são também pessoas que buscam a beleza, a juventude, o prazer e o envelhecimento saudável.

Trata-se de pessoas que procuram conectar-se com a natureza e saberes tradicionais e que buscam conhecimento sobre rapé, ayahuasca ou ginecologia natural, mas que também buscam a construção de uma estética que as individualize. Dentro dessa lógica, faz sentido procurar em um mesmo local um espaço para se estar com os filhos e vivenciar a maternidade, para praticar yoga ou meditação e para fazer uma tatuagem, já que o cuidado com o corpo é entendido, de maneira mais ampla, que envolve o físico, o psicológico e o espiritual.

A busca pelo lazer e pelo prazer também explica que terapeutas holísticos trabalhem em parceria com escolas de canoagem e hotéis de natureza. Um exemplo dessa parceria é a vivência de yoga e canoagem, acompanhada de café sensorial. Esta experiência, que dura uma manhã, é oferecida em parceria por uma terapeuta holística e professora de yoga com uma

escola de canoagem em Belém. Nesta vivência, o participante poderá remar em grupo até uma ilha onde irá participar de uma aula de yoga, tomará um café da manhã e retornará remando após a vivência.

A sofisticação do público e a maior legitimidade alcançada pelas terapias holísticas também tem permitido um aumento do preço dos serviços, que é mais próximo do valor de serviços de profissionais de saúde. O potencial financeiro dessas terapias tem levado os terapeutas holísticos a se perceberem cada vez mais como empresários, buscando qualificação e profissionalização nesta área. Estes profissionais também procuram uma valorização financeira dos seus serviços, como pode-se observar no depoimento de Silvana (nome fictício):

Eu não gosto de organizar retiros aqui em Belém porque as pessoas não dão valor. Querem pagar mil reais por um retiro. Se eu organizar um retiro de mil reais vou ter prejuízo. É melhor organizar o retiro em São Paulo, onde as pessoas pagam até dez mil reais pelo retiro e sabem dar valor a esse trabalho (Silvana, terapeuta holística – Constelação Familiar e Reiki).

### **Considerações Finais**

Como conclusões preliminares, é possível apontar para algumas características das terapias integrativas oferecidas no interior deste novo circuito de saúde e bem-estar. Em primeiro lugar, pode-se notar uma simplificação de sistemas e práticas terapêuticas com o objetivo de adequá-las a uma necessidade de oferta e consumo imediato pelo público interessado. Os conhecimentos são oferecidos em curto espaço de tempo, o que leva a uma necessidade de adequação dessas práticas ao perfil do público e a experiência que este procura.

Outra característica destas novas vivências de saúde e espiritualidade é a profissionalização do terapeuta holístico, que percebe a si mesmo como um empresário, buscando maior qualificação e profissionalização de seus serviços e de suas formas de divulgação por meio da internet e redes sociais. Por fim, pode-se apontar o aumento da legitimidade social destas práticas e terapias, que tem recebido uma maior visibilidade e aceitação social nas últimas décadas, atingindo um público cada vez mais diversificado.

### **Referências**

BRASIL. **Práticas Integrativas e Complementares**. Ministério da Saúde. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/pics/recursos-terapeuticos>. Acesso em: 5 ago. 2024.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará. Entre o Cosmopolitismo e a Identidade Local. **REVER**, Ano 15, nº 01, Jan/Jun 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

KOZINETTS, Robert V. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso Editora, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. Studio Nobel, 1999.

MARINHO, Thayana Maria Olimpio; SILVA, Pollyanna Cristina Gomes. Yoga e seus benefícios: um caminho de busca e encontro. **Último Andar**, São Paulo, v. 24, nº 37, jan-jun / 2021 p. 162 – 179.

MORAES, Maria Regina Cariello. O desencantamento da meditação: da união mística ao fitness cerebral. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n.1, pp. 224-248, 2019.

STERN, Fabio L.; MOREIRA, Andrei Mendes. Mitologia como Terapia: O Caso da Naturologia. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 199-226, jan./jun. 2017.

TEIXEIRA, Francisca Niédja Barros. **Reiki: religião ou prática terapêutica?** Horizonte, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.142-156, dez. 2009.

TELESI JÚNIOR, Emílio. Práticas integrativas e complementares em saúde, uma nova eficácia para o SUS. **Estudos avançados**, v. 30, p. 99-112, 2016.

## UMA TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO UNDERGROUND NA SOCIABILIDADE DOS/AS ROQUEIROS/AS SEM RELIGIÃO EM BELO HORIZONTE

*Flávio Lages Rodrigues\**

**Resumo:** Nesta comunicação apresentaremos, a partir da nossa tese de doutorado, como o grupo dos/as roqueiros/as sem religião vivenciam sua cosmovisão, que neste caso, e não poucas vezes, pode entrar em choque, provocar ou incomodar tanto a cultura, quanto a religião que se apresentam socialmente estabelecidas. Nessa direção, apontaremos para a perda da herança religiosa, com o distanciamento das práticas e manifestações espirituais ou religiosas, bem como a total rejeição às instituições religiosas na vivência desse grupo. Nossa hipótese buscou identificar se havia algum tipo de espiritualidade não religiosa na sociabilidade e solidariedade desses/as roqueiros/as sem religião nos círculos urbanos *headbangers*. A metodologia adotada na pesquisa ocorreu de forma mista, primeiro com a pesquisa de campo, neste caso, para conhecer e entender como se dão as experiências desses/as roqueiros/as sem religião, fundamentada também pela pesquisa bibliográfica, tendo como principal teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli. Embora, para a maioria desses participantes da pesquisa ocorra essa espiritualidade não religiosa com a socialização e solidariedade, que é gerada nesse grupo através do *rock*, *heavy metal* e de seus subgêneros, percebemos que esta espiritualidade não religiosa não ocorre de forma unânime para os participantes da pesquisa, devido à rejeição que eles demonstram em relação aos círculos e instituições religiosas, bem como a qualquer manifestação religiosa ou espiritual, e também pela possibilidade de diversidade de cosmovisões que podem ocorrer dentro desse grupo. Essa rejeição à espiritualidade e à religião não deveriam nos instigar através do estudo dos fenômenos religiosos contemporâneos com uma Teologia *Underground* e principalmente uma Ciências da Religião *Underground* com fenômenos ou manifestações religiosas que brotam senão, do solo, da realidade terrena e da vida em sua plenitude?

**Palavras-chave:** roqueiros/as sem religião; espiritualidade não religiosa; *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros; círculos urbanos *headbangers*; Teologia *Underground* e Ciências da Religião *Underground*.

### Introdução

---

\* Doutor (2023) e Mestre (2018) em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR, bolsista pela CAPES e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura/CNPq desde 2015. Graduado em Bacharel em Teologia (2005) e especialista em Teologia Sistemática (2007) pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte-FATE-BH. ORCID-<https://orcid.org/0000-0003-2538-6459>. E-mail: [flavioposttrevor@yahoo.com.br](mailto:flavioposttrevor@yahoo.com.br)

Notamos que grandes transformações ocorreram com o intenso processo de urbanização a partir da década de 1970 no Brasil. Novos modos de viver ocorreram com essas socializações na cidade com os variados e novos grupos juvenis e de todas as idades. Os/as roqueiros/as sem religião são a mostra desse novo modo de viver com novas configurações de sociabilidades cidadinas. Nesses novos modos de sociabilidades, notamos os seus impactos nas áreas social, política, econômica, cultural e principalmente religiosa, que sofre os efeitos desse choque com a quebra das tradições e das crenças. Nessa direção os/as roqueiros/as sem religião mostram essa ruptura, com a perda da herança religiosa, desde o início das tribos urbanas *headbangers*<sup>527</sup> em Belo Horizonte a partir de 1985.

Nossa hipótese buscou identificar se havia algum tipo de espiritualidade não religiosa<sup>528</sup> na sociabilidade e solidariedade entre esses/as roqueiros/as sem religião. A metodologia ocorreu de forma mista com a pesquisa de campo e pesquisa bibliográfica, tendo como principal teórico Michel Maffesoli. Embora, para a maioria dos participantes ocorra essa espiritualidade não religiosa na pesquisa, ela não é unânime, devido à rejeição que esse grupo tem com aspectos que possam apontar para práticas religiosas ou espirituais. Essa rejeição à religião fez-nos indagar os motivos de tanta oposição aos círculos e instituições religiosas na conclusão da nossa tese. Assim, fizemos uma provocação às futuras pesquisas, para entender esses motivos a partir da cosmovisão desses/as roqueiros/as sem religião com uma Teologia e Ciências da Religião *Underground*.

### 1.1 A música *rock* e o *heavy metal* na arte de rebelar

Notamos que os ouvintes da música *rock*, do *heavy metal* e seus subgêneros, bem como outros estilos que demarcam movimentos *undergrounds* gravitam nos limites do que é imposto pelas elites e sofrem inúmeros preconceitos na sociedade e pelo grupo que impõe o padrão cultural e estético para aquilo que deva ser uma música boa, de qualidade e harmoniosa. Dessa forma, em total insubordinação e rebelião, essas manifestações ultrapassam o que as

---

<sup>527</sup> Utilizamos na pesquisa o conceito de *tribo* que foi teorizado pelo sociólogo francês Michel Maffesoli de forma pioneira na metade da década de 1980. Outro fato para a utilização do termo *tribo*, se dá pelo próprio grupo pesquisado se autodeclarar como uma tribo, ou mais especificamente, como tribo urbana *headbanger*. Devido aos problemas que o conceito *tribo* pode trazer para os integrantes desses grupos juvenis e de várias idades, em nossas pesquisas futuras não adotaremos mais o conceito *tribo*, em seu lugar utilizaremos o conceito *circo* ou *círculo* urbano *headbangers*, para demarcar sociologicamente os indivíduos que pertencem a esses grupos.

<sup>528</sup> Para ver mais sobre o desenvolvimento dessa espiritualidade não religiosa entre os/as roqueiros/as sem religião em Belo Horizonte, ver: (Rodrigues, 2023a), (Rodrigues, 2023b) e (Rodrigues, 2023c).

elites e toda forma de poder instituído insistentemente negam ou colocam limites para a sua expressão e vitalidade. Conforme aponta Michel Maffesoli.

Porque aquilo cuja existência se nega – complexidade galopante, relativismo cultural, tribalismo emocional e outros sentimentos de pertença, que já não se adaptam às teorias bem-pensantes – corre o risco de se tornar perverso. Isto é, de tomar caminhos desviados, *per via*, desde logo, não domináveis. [...] O retorno dos diversos fanatismos, dos múltiplos terrorismos, bem como a rebelião, mais ou menos violenta, dos jovens de subúrbio, sem esquecer a deserção de numerosas instituições são os seus sinais mais marcantes. Com efeito, silenciosa ou estridente, a revolta ecoa.” (Maffesoli, 2002, p. 10).

Essas tensões e crises geram uma ruptura na contemporaneidade e têm os seus efeitos com a rebeldia e o abandono do pequeno grupo pelos valores e normas que são gerados pelas elites, que ecoam para as mais variadas áreas da vida, como revolta à negação das diferenças, das pluralidades e da diversidade. Para Maffesoli, a rebelião pode representar uma vitalidade para a mudança e alternância dos ciclos da vida, pois ela acaba dando lugar aos mais variados renascimentos, que confrontam os valores estabelecidos em todas as áreas da vida humana.

Esta rebelião, simultaneamente subterrânea e eficaz, significa, certamente, o terminar de um ciclo, aquele inaugurado pela consagração do bem como valor absoluto. Bem antes dessa consagração, noutros pontos do tempo, noutros locais do mundo, o que era tido em conta era um politeísmo dos valores, um policulturalismo ou ainda o que se pode designar como um *efeito de composição*: cultura e matéria-prima, bem e mal, vida e morte. Regularmente, há ‘(re)nascimento’ de um tal mundo composto. Nasce-se de novo, para um real plural (Maffesoli, 2002, p. 11).

Neste caso, a rebelião e o conflito expressam a possibilidade de alternâncias que a vida estabelece em seu ciclo. O social, com a sua abertura para a renovação, é sempre revitalizado na vida real em suas mais diversas pluralidades e diversidades. Esses/as roqueiros/as sem religião, adeptos dos círculos urbanos *headbangers*, ao contrário daqueles que fazem parte da cultura de massas, fazem suas próprias construções culturais, de forma que façam sentido a partir de suas realidades de vida, com seus sofrimentos, rupturas e desilusões contra todo o sistema social que lhes é imposto. A contestação e a rebelião desses grupos juvenis mostram justamente o caos e a imperfeição como parte do mal, que pode ser vivido socialmente.

Esta integralidade dionisíaca implica o ‘mal’. Como frequentemente a música, os filmes, a pintura, a coreografia salientam, a contento, uma tal implicação. Com efeito, na ideologia do *homo economicus*, o facto de ter analisado o indivíduo como *pivot*, auto-suficiente, da sociedade, conduziu a eliminar ou, pelo menos, a postular a ultrapassagem da imperfeição. Em contrapartida, a reafirmação da pessoa plural, num mundo policultural, resulta na integração do mal como um elemento, entre outros. Ele pode ser, tribalmente, vivido. E, assim, ‘homeopatizar-se’, tornar-se mais ou menos inofensivo (Maffesoli, 2002, p. 13).

Pensar na implicação do mal nas expressões artísticas, no qual as imperfeições, as partes ocultas, as sombras ou mesmo o lado escuro podem mostrar não apenas o bem, mas também o mal e o contraditório, que fazem parte da *mutação pós-moderna* e da vida, “eis, pois, a implicação maior da mutação pós-moderna. Reconhecer a ‘parte do diabo’, saber fazer dela um bom uso, a fim de que não submirja, o corpo social” (Maffesoli, 2002, p. 13). A mutação ou transformação pós-moderna pode ser vital na rebelião e na resistência que são geradas pelo grupo, como uma forma de autopreservação, nos rituais sociológicos e na construção cosmológica. Isso pode ser evidenciado também nos círculos urbanos *headbangers*.

Para Maffesoli, até mesmo a desumanização pode produzir formas de solidariedade e resistência nos agrupamentos diversos na paixão de compartilhar os mesmos sentimentos e gostos, como observado com as tribalizações que, segundo ele, abrem para um *imoralismo ético*, como cimento societal que, entre outras situações, pode conduzir à rebelião, à revolta e ao caos. Isso é partilhado por um sentimento de solidariedade e empatia, frente à luta pela sobrevivência humana, como também pode conduzir aos momentos de festas e banalidades cotidianas, pelo simples prazer de estar juntos para partilha das mesmas emoções.

Para empregar uma linguagem que me é mais familiar, e que já teorizei a propósito do ‘imoralismo ético’: qualquer que seja a situação e a qualificação moral que, sabemos, é efêmera e localizada, a partilha do sentimento é o verdadeiro cimento societal. Ela pode conduzir à rebelião política, à revolta pontual, à luta pelo pão, à greve de solidariedade. Ela pode, igualmente, exprimir-se na festa ou na banalidade quotidiana. Em todos os casos constitui um *ethos* que permite, contra ventos e marés, através de carnificinas e genocídios, que o povo se mantenha como tal e sobreviva às peripécias políticas (Maffesoli, 2010, p. 86-87).

Portanto, esse *imoralismo ético* pode conduzir o grupo a experimentar inúmeras formas de ação social, inclusive aquelas que podem tomar uma dimensão violenta com a revolta e o caos. Por meio dessas resistências captadas com as novas formas de vida em sociedade, é que percebemos outras demandas que estão nascendo com essas socializações.

## **1.2 Uma nova ressignificação da religião para os/as roqueiros/as sem religião**

Na pesquisa com os/as roqueiros/as sem religião, percebemos que a sociabilidade com o *rock* e o *heavy metal* nos círculos urbanos *headbangers* criou a sua própria cosmovisão, elementos estéticos, ideológicos e uma postura diante do mundo, que sinalizava para o atrito e oposição as elites, e principalmente às religiões. Para Calvani, a desvalorização da cultura de massa é feita pelas elites, como forma de controle social, para a população, e em especial a classe trabalhadora, não percebe a sua real situação como explorados, oprimidos e injustiçados.

A vanguarda artística é investida, portanto, de um poder profético, utópico e revolucionário. Em tal perspectiva, pouco valor é dado à cultura de massa, vista como forma de controle social por meio da qual a burguesia anestesias as classes populares com comodidades e satisfaz artificialmente sua necessidade de “cultura”, sem, contudo, conscientizá-las da injustiça de sua situação. Isso é feito por intermédio da ‘indústria cultural’. Os produtos da cultura de massa são destituídos de valor estético e de potencial revolucionário (Calvani, 1998, p. 71).

A rejeição dos adeptos dos círculos urbanos *headbangers* pela cultura de massas e por seus produtores ocorre justamente pelo fato de essa produção entorpecer e alienar grande parte da população. Na visão de Calvani, até mesmo as construções culturais que se apresentam de forma agressiva, caótica e anormal, podem irromper críticas aos padrões de beleza ou mesmo suscitar perguntas desconcertantes aos valores religiosos estabelecidos socialmente.

O que se viu ou ouviu foi esteticamente agressivo ao olhar e aos ouvidos; entretanto, é possível que exatamente aí esteja o valor da obra apresentada: por meio dela irrompeu uma crítica a determinados padrões de beleza ou perguntas inquietantes referentes a valores religiosos. Desqualificar essa criação artística como desprovida de valor estético é fazer vista grossa ao choque recebido, não permitir que ele mostre seu lado criativo (Calvani, 1998, p. 81).

Apesar da exposição da crise e do caos, perpassada há décadas, pelos movimentos contraculturas, pela cena *underground* com os membros dos círculos urbanos *headbangers*, é inegável a riqueza e novos sentidos que essas manifestações produzem, quando permitem a exposição contestatória daquilo que estava tamponado ou adormecido no corpo social.

Assim, o lado oculto, trágico, grotesco, pode tornar-se o elemento-chave na determinação do significado de uma obra de arte. O aspecto trágico, o demônico, é sempre uma distorção do bem ou do belo e quem não vê isso torna-se perigoso. Corre o risco de, ao rejeitar uma criação artística por ser desprovida de beleza harmônica, permanecer prisioneiro de uma estética naturalista-idealista. Mesmo nas obras que intencionalmente apelam para o grotesco existe uma preocupação última (Calvani, 1998, p. 81-82).

Os significados que são produzidos no antagônico ou hostil, na desconformidade ou oposição, ainda assim, podem mostrar grande riqueza nessa contradição. Isso é ainda mais evidente entre as bandas e os ouvintes dos estilos de *rock*, *heavy metal*, *thrash metal*, *death metal*, e principalmente com as bandas de *black metal*. Do mesmo modo que Calvani, Maffesoli vê que a mutação pós-moderna não apenas aceita o *lado oculto* da vida, mas também permite e reconhece que essas *pregas*, como partes importantes nas manifestações sociais que ficam escondidas, inclusive, expondo as suas fontes, com o retorno aos *arcaísmos pré-modernos*.

Contra o progressismo judaico-cristão, que se esforça por explicar (*ex-plicare*, eliminar as *pregas*, as partes escondidas) todas as coisas, afirma-se um pensamento ‘progressivo’, saber implicando todas as maneiras de ser e de pensar, implicando a alteridade, implicando a errância. Eis precisamente a mutação pós-moderna,



aquela que aceita as “pregas” dos arcaísmos pré-modernos (Maffesoli, 2002, p. 12).

Os/as roqueiros/as sem religião, nos círculos urbanos *headbangers*, expõem essas *partes escondidas*, a começar pelo fato de utilizarem uma linguagem diferenciada no grupo, na temática das letras das músicas, na produção musical com os vocais executados de forma gutural e com uma sonoridade rápida, agressiva e extremamente ruidosa. Também com o modo de se vestirem com roupas extravagantes, os cabelos, as marcas corporais com tatuagens, alargadores e *piercing*, entre outros, sinalizam para o atrito e oposição, ao que é definido pela sociedade com a cultura de massas. Para Calvani, a criação artística,

nunca volta vazia, mas produz um abalo, um choque estético e ontológico, que pode questionar, desestruturar, revelar as contradições internas do ser humano e da sociedade e, ao mesmo tempo, abrir as possibilidades para uma reconstrução, um futuro significativo. A arte, portanto, transforma-se num elemento gerador de ‘crise’. (Calvani, 1998, p. 108).

Portanto, se a arte torna-se uma geradora de crise como vimos com esses/as roqueiros/as sem religião ao se oporem à sociedade e aos seus padrões culturais, não seria a hora da religião institucional, como um elemento construído culturalmente, procurar entender o motivo pelo qual o grupo dos sem religião tornou-se a terceira força que mais cresce no Brasil, segundo o Censo de 2010? Ouvir o que essas pessoas têm a dizer sobre as motivações e a forma como elas experenciam a religião, ajudaria essas instituições religiosas a conhecerem e entenderem o grupo dos sem religião.

### **Considerações finais**

Notamos que os/as roqueiros/as sem religião estão mais abertos para as espiritualidades alternativas, ao passo que negam as práticas espirituais e religiosas institucionalizadas. Nesta direção, indagamos se na negação da religião e principalmente de religiões judaico/cristãs, os/as roqueiros/as não estariam criando uma nova forma de “culto” com o *heavy metal* e mais especificamente, com o *black metal*?

Para alguns desses/as roqueiros/as sem religião, essa negação da religião é levada a sério, o que pode levar alguns integrantes da tribo a um radicalismo ainda maior com o *black metal* que, neste caso, começam a viver o satanismo como uma cosmovisão que, a nosso ver, chega quase a uma “prática religiosa”. Essa negação leva esse grupo a uma “prática religiosa”, inversa àquela que foi contestada, por eles anteriormente. Será que a negação à religião e de uma forma mais aguda às tradições judaico/cristãs não estaria levando esse grupo do *black metal* a uma “nova” “prática religiosa”?

O que observamos foi que, para alguns entrevistados, o *rock*, o *heavy metal* e seus subgêneros apresentaram-se não apenas como um tipo de espiritualidade não religiosa, mas alguns deles conseguem ver também quase atributos de uma “religião”. Por isso, trouxemos a discussão aqui de uma Teologia e Ciências da Religião *Underground*, que ao nosso ver, deveria ser fonte de outras pesquisas, devido ao radicalismo que há para alguns dos membros desses grupos juvenis. Os aspectos que sinalizam para um tipo de religião, segundo os entrevistados mostra que nesses círculos urbanos *headbangers* têm *mais religiosidade e radicalismo no meio do metal que em uma religião* e também relataram que o *radicalismo contra a espiritualidade e a religiosidade pode ser mais nocivo do que uma religião*.

Portanto, é urgente que o pesquisador que tem a religião como objeto de pesquisa, penetre a partir das realidades sociais, onde a experiência de vida acontece, como vimos com esses/as roqueiros/as sem religião. Desse modo, a Teologia e as Ciências da Religião *underground* têm que partir do chão, captando esses fenômenos religiosos que brotam senão, do subsolo, da realidade terrena e da plenitude da vida.

## Referências

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 27 jul. 2019.

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **Entre o bem e o mal**: compêndio de subversão pós-moderna. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

RODRIGUES, Flávio Lages. A cidade e a memória na construção da espiritualidade não religiosa dos/as roqueiros/as sem religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 405–429, 2023a. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13342>. Acesso em: 30 out. 2023.

RODRIGUES, Flávio Lages. A espiritualidade não religiosa na socialização de roqueiros/as sem religião em torno da música rock. *Rever*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 391 – 409, 2023b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/62320/44534>. Acesso em: 07 de maio 2024.

RODRIGUES, Flávio Lages. O rock e a espiritualidade não religiosa na socialização dos/as roqueiros/as sem religião. *Reflexus*, ano 17, n. 2, p. 337 – 352, 2023c. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2789/2447>. Acesso em: 07 maio 2024.

## TRÂNSITO RELIGIOSO: REDEFININDO A FÉ ALÉM DAS TRADIÇÕES

*Franci Dalva Oliveira da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este estudo explora o fenômeno do trânsito religioso, analisando como indivíduos e grupos contemporâneos redefinem sua fé além das tradições estabelecidas em um contexto de pluralismo e secularização crescentes. Examina-se o abandono de religiões tradicionais, a adesão a novos movimentos religiosos e a adoção de formas laicas de espiritualidade, destacando a identidade e motivação dos indivíduos que transitam entre religiões ou abandonam estruturas religiosas tradicionais. A pesquisa também foca na emergência de novos movimentos religiosos e no desenvolvimento da espiritualidade laica, que valoriza experiências individuais e práticas como meditação e *mindfulness*. Utilizando uma abordagem qualitativa, incluindo entrevistas e observação de práticas, o estudo oferece uma visão abrangente do fenômeno, refletindo a adaptabilidade e resiliência das práticas espirituais humanas e contribuindo para o debate acadêmico sobre o futuro da religião e espiritualidade em um mundo diversificado e interconectado.

**Palavras-chave:** trânsito religioso; identidade religiosa; redefinição da fé.

### 1 Introdução

O fenômeno do trânsito religioso, no contexto contemporâneo, reflete mudanças profundas na maneira como indivíduos e grupos redefinem sua fé e espiritualidade, afastando-se das tradições religiosas estabelecidas. Este estudo examina as dinâmicas que levam ao abandono de religiões tradicionais, à adesão a novos movimentos religiosos e à adoção de formas laicas de espiritualidade. Em um cenário de crescente pluralismo e secularização, torna-se crucial compreender as motivações e identidades daqueles que transitam entre diferentes expressões de fé ou que optam por se desvincular completamente das estruturas religiosas tradicionais.

### 2 Metodologia

Metodologicamente, o estudo utiliza uma abordagem qualitativa, incluindo entrevistas, análises de documentos e observação de práticas em novos movimentos religiosos e comunidades de espiritualidade laica. As entrevistas foram realizadas em diversas localidades, abrangendo centros urbanos e áreas rurais, com participantes de diferentes faixas etárias, gêneros e origens socioeconômicas. As comunidades estudadas incluem centros de

meditação urbana, eco-comunidades na Mata Atlântica e círculos de estudos sobre autoconhecimento e bem-estar emocional.

### **3 Resultados e Discussão**

#### **3.1 Identidade e Motivação dos Indivíduos em Trânsito Religioso**

Os indivíduos que se afastam das religiões tradicionais frequentemente citam desilusão com as instituições religiosas, busca por uma espiritualidade mais autêntica e afinidade maior com valores científicos e humanistas. Pierucci (2004) observa que "nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais" (Pierucci, 2004, p. 19). A desilusão pode ser motivada por escândalos, corrupção ou uma percepção de irrelevância das práticas tradicionais. A busca por autenticidade espiritual leva muitos a explorar práticas e crenças que ressoam mais profundamente com suas experiências pessoais e valores internos.

#### **3.2 Emergência e Natureza dos Novos Movimentos Religiosos**

Com o declínio das religiões tradicionais, novos movimentos religiosos emergem como alternativas inovadoras. Esses movimentos frequentemente incorporam elementos de diversas tradições, ciência, psicologia e novas formas de organização social. Movimentos como a Cientologia, o Movimento Hare Krishna e diversas formas de neopaganismo exemplificam essa tendência (Montero, 1999). Esses movimentos oferecem um sentido de comunidade e propósito aos seus adeptos, preenchendo o vazio deixado pelo afastamento das religiões tradicionais.

#### **3.3 Desenvolvimento da Espiritualidade Laica**

A espiritualidade laica reflete a busca por significado e transcendência fora das religiões institucionalizadas. Essa forma de espiritualidade valoriza a experiência individual e adota práticas como meditação, *mindfulness*, conexão com a natureza e desenvolvimento pessoal. Bauman (2001) descreve essa busca por uma vida espiritual rica, não vinculada às doutrinas religiosas tradicionais, como uma resposta ao desejo por autenticidade e profundidade espiritual em um mundo secularizado.

## 4 Estudos de Caso de Comunidades Espirituais Laicas e Novos Movimentos Religiosos

### 4.1 Comunidades de Meditação Urbana

As comunidades de meditação urbana têm crescido significativamente, nos últimos anos, atraindo indivíduos que buscam uma forma de espiritualidade que se alinhe com suas vidas agitadas e urbanas. Um exemplo notável é o Centro de Meditação Espaço Sereno, localizado em São Paulo. Este centro oferece uma variedade de práticas de *mindfulness* e meditação guiada, atendendo a um público diverso que inclui profissionais de negócios, estudantes e aposentados.

As entrevistas realizadas com os frequentadores do Espaço Sereno revelaram que muitos encontraram na meditação uma forma de reduzir o estresse e aumentar o bem-estar emocional, sem a necessidade de aderir a uma estrutura religiosa tradicional. Maria, uma das entrevistadas, mencionou: "Eu sempre me senti desconectada das religiões tradicionais, mas a meditação me proporciona uma sensação de paz e pertencimento que eu nunca havia encontrado antes."

### 4.2 Eco-Comunidades na Mata Atlântica

Outro exemplo de comunidade espiritual laica é a eco-comunidade Vila Verde, situada na Mata Atlântica. Esta comunidade combina práticas espirituais com um estilo de vida sustentável, promovendo a conexão com a natureza como uma forma de espiritualidade. Os moradores da Vila Verde participam de rituais sazonais, meditações ao ar livre e projetos de permacultura.

Os moradores entrevistados destacaram a importância de viver em harmonia com a natureza e como isso se tornou uma parte central de sua espiritualidade. João, um dos fundadores da comunidade, explicou: "Nossa espiritualidade é profundamente enraizada na terra. Acreditamos que cuidar da natureza é uma forma de cuidar de nós mesmos e do nosso espírito."

#### 4.3 Círculos de Estudos sobre Autoconhecimento e Bem-Estar Emocional

Os círculos de estudos sobre autoconhecimento e bem-estar emocional também representam uma forma emergente de espiritualidade laica. O grupo Caminho Interior, localizado no Rio de Janeiro, organiza encontros semanais onde os participantes discutem temas como desenvolvimento pessoal, *mindfulness* e técnicas de relaxamento.

As entrevistas com os membros do Caminho Interior mostraram que muitos deles vieram de *backgrounds* religiosos tradicionais, mas sentiram a necessidade de explorar novas formas de espiritualidade que fossem mais alinhadas com suas experiências e valores pessoais. Carlos, um participante regular, afirmou: "Aqui encontrei um espaço seguro para explorar minha espiritualidade sem julgamentos. É uma jornada de autoconhecimento que me trouxe mais paz e entendimento sobre mim mesmo."

#### 4.4 Novos Movimentos Religiosos: O Movimento Hare Krishna

O Movimento Hare Krishna, que chegou ao Brasil na década de 1970, é um exemplo de novo movimento religioso que oferece uma alternativa às religiões tradicionais. O movimento incorpora elementos do hinduísmo e atrai pessoas que buscam uma espiritualidade comunitária e devocional. Os membros do Templo Hare Krishna de São Paulo, por exemplo, participam de rituais diários, cânticos e estudos de textos sagrados.

Entrevistas com os devotos revelaram que muitos se sentiram atraídos pela simplicidade e pureza das práticas devocionais, além da forte sensação de comunidade. Ana, uma devota, compartilhou: "O Movimento Hare Krishna me proporcionou uma nova família espiritual e um caminho claro para a minha prática religiosa. Aqui encontrei um propósito e uma conexão espiritual profunda."

### 5 Conclusão

Os resultados desta pesquisa têm implicações significativas para a compreensão do papel da religião e da espiritualidade na sociedade moderna. Eles apontam para uma redefinição contínua da fé que vai além das tradições estabelecidas, refletindo a adaptabilidade e a resiliência das práticas espirituais humanas. Em última análise, a pesquisa contribui para o debate acadêmico sobre o futuro da religião e da espiritualidade, oferecendo uma visão abrangente e detalhada do fenômeno do trânsito religioso e suas implicações no século XXI.

Os estudos de caso apresentados ilustram a diversidade e a complexidade do trânsito religioso na sociedade contemporânea. As comunidades de meditação urbana, as eco-comunidades e os círculos de estudos sobre autoconhecimento são exemplos de como a espiritualidade laica está sendo desenvolvida e praticada. Ao mesmo tempo, movimentos como o Hare Krishna demonstram a atração de novas formas de religiosidade que oferecem alternativas às tradições estabelecidas.

Essas dinâmicas refletem uma contínua redefinição da fé e da espiritualidade, destacando a adaptabilidade das práticas espirituais humanas em resposta às mudanças socioculturais. Em última análise, este estudo contribui para uma compreensão mais profunda do papel da religião e da espiritualidade na sociedade moderna, apontando para um futuro onde a diversidade e a inovação espiritual continuarão a prosperar.

### Referências

BAUMAN, Zygmunt. *\*Modernidade Líquida\**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, pp. 327-367.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *\*Estudos Avançados\**, vol. 18, no. 52, 2004, pp. 17-28.

## A TRAJETÓRIA DA FAMÍLIA FREUD COMO ALTERIDADE DA CRÍTICA PSICANALÍTICA DA RELIGIÃO

Márcio Eurípedes Gomide<sup>529</sup>

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é analisar um fragmento da pesquisa em andamento no programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Este estudo investiga a teoria da ilusão proposta por Sigmund Freud em sua obra “O futuro de uma ilusão” (1927) e seus antecedentes históricos. Aborda como a família Freud lidou psicologicamente com os ataques antisemitas dos cristãos, explorando a hipótese de que a teoria da ilusão poderia ser apreendida como uma “vingança” de Freud contra o cristianismo. Para isso, utilizamos algumas correspondências de Freud, bem como as principais biografias e ensaios sobre o criador da psicanálise. A partir da coleta de dados e das leituras realizadas, podemos afirmar que a dialética entre a família Freud e o ódio aos semitas tornou-se uma das principais alteridades no contexto da crítica psicanalítica da religião.

**Palavras-chave:** religião; alteridade; ascendência; Freud; ilusão.

### 1 Introdução

O homem, situado em sua própria cultura, é estruturalmente determinado por enlaces intersubjetivos. Dito isto, qualquer análise sobre os representantes culturais<sup>530</sup> pelo viés psicanalítico, como a religião, é imperativamente influenciada por fatores históricos. É neste contexto que inserimos a ideia de *alteridade* (grifo nosso) para a análise da teoria da ilusão e sua relação com a pesquisa freudiana. Neste artigo, propomos, portanto, apresentar e analisar a genealogia do inventor da psicanálise, como recorte da pesquisa em desenvolvimento.

### 2 A alteridade no campo freudiano

Segundo Birman (1997, p. 15), “em contraposição à psicologia clássica, fundada por Descartes e materializada nas práticas de interpretação, a psicanálise coloca o sujeito no campo da alteridade e de seus impasses mediante a experiência da transferência<sup>531</sup>” Portanto, a cultura torna-se o outro do sujeito, ou seja, *o não-identico*.

---

<sup>529</sup> \*Márcio Eurípedes Gomide é Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Este artigo foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES). Código de financiamento:001. .marciogomidepsidaeducacao@gmail.com

<sup>530</sup> Refiro-me à política, à arte, à religião, à produção intelectual e às produções artísticas no geral.

<sup>531</sup> “O termo *Transferência* não é próprio do vocabulário psicanalítico. Utilizado em inúmeros campos, implica sempre uma ideia de *deslocamento*, *de transporte*, *de substituição* de um por outros [...] em psicanálise, o termo foi progressivamente introduzido por Sigmund Freud e Sandor Ferencz (1873 – 1933) entre 1900 e 1909, para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernente a objetos externos passam a repetir [...] em 1909 Sandor Ferenczi observou que a transferência existia em todas as relações humanas: professor e aluno, médico e



A epistemologia freudiana insere o entendimento de *alteridade* (grifo nosso) no campo de estudos da cultura, não se limitando à intervenção psicoterapêutica. Portanto, a metodologia inventada por Freud possibilita a pesquisa dos meandros do inconsciente<sup>532</sup> que se vincula aos fenômenos psicoculturais.

### 3 A busca do sujeito por amparo na cultura

O outro parental<sup>533</sup> estabelece-se como transmissor de conteúdos fisiológicos (genética), educativos e psicológicos para seus membros. Dito de outra maneira, a família, genericamente, pode ser compreendida como a primeira experiência social humana, inserida na cultura e atuando para o desenvolvimento do bebê. Já na vida adulta, o sujeito projetará para a cultura ideais de proteção e segurança. Em outras palavras, a passagem do tempo conduzirá o sujeito a realizar sublimações.<sup>534</sup>

Laplanche e Pontalis ([1982] 2022, p. 112) destacam que o *desamparo* “em sentido específico na teoria freudiana é o estado do lactante que depende de outrem para a satisfação das suas necessidades, como a sede e a fome” e que, mediante sua constituição biológica, torna-se impotente para suprimir a tensão interna. Na vida adulta, “o estado de desamparo torna-se o protótipo da situação traumática que gera a angústia<sup>535</sup>” ([1982] 2022, p. 112).

Por outro lado, o sujeito irá vincular-se à sociedade a qual pertence através realizações com a arte, produção intelectual e a prática religiosa como recursos psicológicos para tratar a angústia. Esta proposição nos possibilita investigar as possíveis influências intelectuais parentais<sup>536</sup> de Freud para a elaboração de sua crítica sobre a religião.

---

paciente etc”. Em 1923 Freud, a partir de inferências sobre o *sistema inconsciente*, “o amor transferencial recebeu toda atenção de Freud”(Rodinesco; Plon, 1998, p. 767 – 768).

<sup>532</sup> Conforme transmite Laplanche e Pontalis, para Freud ( 1982, p. 494), “o psiquismo não é redutível ao consciente [...] existem certos conteúdos de pensamentos que são acessíveis à consciência depois de superada as resistências”, tornado, assim, o inconsciente um sistema psíquico.

<sup>533</sup> Refiro-me à família.

<sup>534</sup> Em termos psicanalíticos, Laplanche e Pontalis designam *sublimação* (grifo nosso) como “processo para explicar atividades humanas [...], mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual”. Para Freud as principais atividades sublimatórias são: “a artística e a investigação intelectual” ([1982] 2022, p. 494).

<sup>535</sup> Freud nos fornece três exemplos que podem desencadear a *angústia*: luto, depressão e melancolia. Estes, para Freud, são caracterizados pela limitação das funções do eu visto o empobrecimento da energia psíquica, ou seja, a libido (Froid, [1926] 2020, p.20).

<sup>536</sup> Refiro-me à teoria da ilusão.

#### 4 Freud e a história bíblica

Conforme Jones (1986, p. 16), “Sigmund Freud nasceu às 18h30 do dia seis de maio de 1856, no número 17 da Schlossergasse, em Freiberg, na Morávia”, atual Příbor. Foi batizado com o nome: “Sholomo Sigismund Freud” (1856-1939), (1989, vol. I p. 15). Jakob Freud (1815 - 1896), seu pai, estabeleceu-se como comerciante de lãs. De acordo com Jones (1986), o pai do inventor da psicanálise casou-se duas vezes. Seu primeiro casamento foi aos 17 anos, do qual teve dois filhos (1986, Vol. I, p. 16). Quando tinha 40 anos, casou-se com Amalie Nathansohn (1835 – 1930), em Viena, em 1855. Nesta época, Jakob residia em Frieberg. O bisavô<sup>537</sup> de Freud era o rabino Ephraim Freud e seu avô Schlomo Freud, também era rabino. Este morreu em 21 de fevereiro de 1856, tendo Freud herdado o prenome de seu avô<sup>538</sup>. Mais que uma tradição familiar, esse fato demonstra um desejo do pai em transmitir para o filho o legado de seus ancestrais.

Rizzuto (2001), citando Harry Harlow<sup>539</sup> (1905 – 1981), afirma que “as três gerações (bisavô, avô e pai)<sup>540</sup> estariam interligadas pela transmissão dos ensinamentos judaicos através dos laços afetivos e das realizações intelectuais” (2001, p. 42). Portanto, o binômio afetividade intelectualidade tornou-se significativa na educação do pequeno Sigmund. Quando Freud completou 35 anos<sup>541</sup>, Jakob deu-lhe de presente a Bíblia da família e nela o pai fez-lhe uma dedicatória,

Meu querido filho,

Foi no sétimo ano de tua existência que o espírito de Deus começou a levar-te para o estudo. Eu diria que o espírito de Deus te falou: ‘Lê em Meu livro: estarão abertas para ti fontes do conhecimento e do intelecto. Trata-se do Livro dos Livros: é o manancial que os homens sábios abriram e do qual os legisladores extraíram as águas de seu conhecimento. Tu agiste e tentaste voar alto, sobre as asas do Espírito Santo. Desde então preservei a mesma Bíblia. Agora, em teu trigésimo quinto aniversário, retirei-a de seu descanso e a entrego a tí como sinal de amor de teu velho pai (Jakob *apud* Jones, 1986, Vol. I, p. 33).

As anotações contidas na Bíblia dos Freud tornaram-se documentos históricos, por meio dos quais nos foi possível verificar a natureza do afeto do pai pelo filho. Para Rizzuto

---

<sup>537</sup> Jones (1989, p.2) esclarece que “a palavra *Rabino* era, com frequência, apenas um título de cortesia, não implicando necessariamente uma posição eclesiástica.

<sup>538</sup> Schlomo é uma derivação alemã do nome Salomão.

<sup>539</sup> Harry Harlow foi um psicólogo americano, pioneiro nas pesquisas sobre os primatas, tendo pesquisado continuamente sobre os cuidados parentais.

<sup>540</sup> A partir de nossas leituras, não conseguimos maiores informações sobre os bisvós e Avós de Sigmund Freud, ficando descritas somente as mencionadas pelos biógrafos de Freud.

<sup>541</sup> No judaísmo esta é a maior idade.

(2001, 39), “assim como o patriarca bíblico Jacó e seu filho José, Jakob parece ter amado Sigmund mais que todos os seus irmãos” (Gn, 37: 4). As anotações bíblicas ratificam a preferência filial do patriarca dos Freud pelo filho psicanalista. Teria esta relação entre pai e filho motivado o interesse de Freud pelos estudos bíblicos?

Em 27 de abril de 1895, Freud, dirigindo-se ao amigo Wilhem Fliess (1858 – 1928), afirma: “a história bíblica é notável. Tenho que procurá-la e indagar a um estudioso do hebraico sobre o sentido da palavra<sup>542</sup>” (Freud *apud* Jones, 1986, p.128). É notória a identificação do inventor da psicanálise com a história bíblica<sup>543</sup>, o que nos conduz a suspeita sobre a influência intelectual que recebeu dos seus ancestrais. Mas como podemos caracterizar o ambiente que vivia o pequeno Sigmund?

### 5 Jakob Freud: o primeiro iluminista dos Freud<sup>544</sup>

Sigmund Freud cresceu em um ambiente familiar complexo e destituído de prática ritualística judaica, talvez por consequência da opção de seu pai pela *Haskalá*<sup>545</sup>. Conforme Gay “([1988] 2019, p. 24), “Jakob Freud criou uma atmosfera onde o pequeno Sigmund adquiriu um fascínio duradouro pela ‘história bíblica’, isto é, o Antigo Testamento’, desde que adquiriu a arte da leitura. Por ocasião do nascimento de Freud (1856), os judeus liam somente o livro sagrado. Entretanto, Jakob rebelou-se contra as proibições judaicas; aprendeu o alemão e mais tarde realizou anotações na bíblia de Philippon.

Segundo Roudinesco ([1900] 2020, p. 21), ao se tornar liberal, Jakob adquiriu hábitos como o de inserir, em suas falas, anedotas sobre os judeus<sup>546</sup> e começou a negligenciar seus costumes religiosos. Por seu turno, Rizzuto argumenta que “Jakob fora influenciado pelos pensamentos de Moses Mendelsson<sup>547</sup> (1729-1786), o fundador do iluminismo judaico” (2001, p. 55), o que aponta para o abandono por parte de Jakob do hassidismo<sup>548</sup> e dirigindo-

---

<sup>542</sup> Aqui, Freud faz referência à palavra bíblica.

<sup>543</sup> A última obra de Freud abordou o tema “Moisés e o monoteísmo”.

<sup>544</sup> Na última obra de Freud, “Moisés e a Religião Monoteísta” é ratificada a importância do significativo *pai* para a interpretação psicanalítica da religião.

<sup>545</sup> A *Haskalá*, conhecida como *Iluminismo judaico*, foi um movimento intelectual e cultural que ocorreu entre os judeus da Europa, especialmente na Alemanha, durante os séculos XVIII e XIX. Este movimento buscava modernizar a vida judaica e promover a integração dos judeus na sociedade europeia mais ampla. O termo *Haskalá* é hebraico e significa “sabedoria” ou “esclarecimento”. O que buscou este movimento? Integração e aprimoramento da educação, reformas religiosas, literatura e cultura.

<sup>546</sup> Sigmund adotou este mesmo costume.

<sup>547</sup> Mendelsson teve como objetivo primário associar os fundamentos iluministas aos judaicos.

<sup>548</sup> O hassidismo é um movimento oriundo do judaísmo ortodoxo do século XVIII na Europa oriental, criado por Israel bem Eliezer (1698?) O hassidismo inclui a busca pela união com Deus em todas as atividades da vida cotidiana e a crença de que a terra pode revelar o divino (Fonte: CHAT GPT 4).

se aos ideais da Haskalá. Com isso, o patriarca dos Freud fez-se o primeiro de sua ascendência a possuir uma bíblia não ortodoxa<sup>549</sup>. “Ao adquiri-la, uniu-se aos judeus que aspiravam à plena integração com a cultura geral, permanecendo simultaneamente fiel a Deus, ao judaísmo e ao iluminismo, ou seja, à *Haskalá*” (Rizzuto, 2001, p. 56).

## 6 Amalie Nathalson: a matriarca

O que abordam os biógrafos de Freud sobre sua mãe? A ausência de informações confiáveis dificultou o levantamento de dados sobre ela. Segundo Rizzuto (2001, p. 183), Freud destruiu vários documentos pessoais (supostamente as cartas) com o objetivo de não facilitar para seus biógrafos. Os primeiros documentos localizados foram as cartas do inventor da psicanálise dirigidas, na adolescência, para seu amigo Eduard Silberstein (1856-1925)<sup>550</sup>. Disse Freud: “(minha) mãe ficou muito zangada ao ouvir que tu não queres vir. Já escreveu a tua mãe que estarás conosco na noite de Silvestre. Esperamos-te com toda a certeza. Pondera sobre quanta glória traz a gente vencer a favor dos outros” (Freud 1995 *apud* Rizzuto, 2001, p. 17). Segundo Rizzuto (2001, p. 186), nessa correspondência, Freud, implicitamente, “relata os desejos imperativos de sua mãe<sup>551</sup>. Filhos, netos e amigos íntimos não podiam desobedecer às ordens e desejos de Amalie.”

[...] Amalie sabia o que queria e o exigia, independente do custo pessoal ou financeiro para os outros. Era uma verdadeira matriarca. Judith Bernsys Freud termina seu ensaio com uma linha apropriada para marcar o fim de um matriarcado: ‘com sua ida, o forte e vigoroso elo que unia a família foi quebrado’. O medo de incitar a suscetibilidade e o péssimo gênio de Amalie mantivera seus filhos – e seu médico também - obedientes às suas exigências imperiosas até os 60 ou 70 anos (Rizzuto, 2001, p. 188).

A submissão da família aos desejos da matriarca dos Freud designa uma disposição narcisista, uma mulher com fortes necessidades de controlar tudo e a todos, uma pessoa que não aceitava ser dominada e desrespeitada. Aos domingos, quando a família reunia-se, Amalie fazia questão da presença de todos: filhos, noras, genros e netos. Freud sempre encontrava tempo na manhã de domingo para estar presente, o que causava extrema alegria e prazer para a sua devotada mãe.

<sup>549</sup> Curiosamente, a Bíblia da família possuía três volumes, e em um destes havia imagens de deuses egípcios.

<sup>550</sup> Cartão postal enviado para Eduard Silberstein em 31 de dezembro de 1871. O editor afirma (1995, p. 17) que o cartão postal “não foi escrito por Freud (exceto o endereço), certamente escrito por Amalia ou talvez por Jakob Freud.

<sup>551</sup> A proposição de Rizzuto (2001, p. 186) evidencia que “submeter-se a Amalie significava ser completamente destruído. Sigmund parece ter encontrado [...] um modo de lidar com sua mãe dominadora”

Segundo Freud<sup>552</sup>, “apenas a relação com o filho produz satisfação ilimitada na mãe [...], que pode transferir para o filho a ambição que teve de suprimir em si mesma e esperar de seu filho a satisfação de tudo o que lhe ficou do seu complexo de masculinidade<sup>553</sup>” ([1933], 2019, p. 291). As relações parentais, descritas até este ponto, podem ter interferido no modo como Freud se vinculou ao judaísmo. É neste contexto que abordaremos o posicionamento que o primeiro psicanalista estabeleceu com sua judeidade.

## 7 Freud e a judeidade

Kovadloff (2002, p.11) destaca o sofrimento dos judeus como *irremediável* (grifo nosso), propondo que o judaísmo de Freud foi tornado não-judaico e não-religioso, “um modo próprio de Freud se vincular ao judaísmo de seus pais” . Fuks, por sua vez, ao argumentar sobre esta questão, cita Albert Memi, em sua obra “O homem dominado”, que forja a palavra “*judeidade*”. Esta significa: o modo como cada sujeito se nomeia judeu. Fuks (2003, p. 42) acompanha a ideia de Derrida (1930 – 2004) e diz que: “a judeidade é a expressão que funda um ato, uma maneira de tornar-se outro (o não idêntico)”.

## 8 Conclusão

Por conseguinte, podemos cogitar que a judeidade é “o outro de Freud (o não idêntico)” e está sempre em movimento e transformação contínua<sup>554</sup>. “A judeidade diz respeito à busca permanente do sujeito pelo *não-idêntico* (grifo nosso)” (Fuks, 2003, p. 42), tornando a alteridade uma construção que transcende as contingências do nascimento, tornando a proposição da *ilusão* possível ou, como propõe Rizzuto,

[...] a análise inovadora e surpreendentemente original de Freud a respeito do psicodinâmica das crenças e emoções religiosas é uma contribuição aos estudos da religião. Ligando as representações de Deus à figura paterna e os sentimentos religiosos às experiências e ao vínculo com o pai. Freud afirmou que o processo de desenvolvimento condiciona a crença religiosa (Rizzuto, 2001, p.223).

Se por um lado a criança elege o pai como *protetor*<sup>555</sup>, por outro, o homem inserido na cultura, diante do desamparo, irá criar para si um ser divino (Deus). Tal criação constitui-se como um fenômeno ilusório, uma vez que a ilusão é um recurso inconsciente para o

---

<sup>552</sup> Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos.

<sup>553</sup> Este conceito psicanalítico articula o posicionamento fálico no vínculo entre a mãe e o filho. Este, é o não-tudo que busca recursos imaginários inconscientes na busca pela completude, um ideal inatingível.

<sup>554</sup> Neste ponto propomos que mesmo possuindo raízes judaicas, Freud se identifica somente com a ética judaica e não com os seus fundamentos religiosos.

<sup>555</sup> Freud institui o pai como representante de um sistema de valores, considerando a época na qual ele estava inserido.

tratamento dos estados de desprazer que são determinados pelas ameaças contínuas contra o homem e a cultura.

Diante desta realidade, segundo Sigmund Freud, em sentido amplo, “as ideias religiosas foram criadas com a missão de garantir consolo e proteção irrestrita mediante o poder destruidor da natureza” (Freud [1927] 2006, p.23)<sup>556</sup>. É neste sentido que a proposição de Rizzuto, acima citada designa a interpretação psicanalítica como psicodinâmica, possibilitando que as representações de Deus vinculem-se aos sentimentos religiosos, na medida em que o sujeito da cultura cria um significado para elas.<sup>557</sup>

## REFERÊNCIAS

- BIRMAN, Joel. **Estilo e modernidade**. São Paulo: Ed 34, 1997.
- FREUD, Ernst Ludwig; MENG, Heirich. **Cartas entre Freud e Pfister**. Viçosa: Ed. Ultimato. 2009.
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Vol.18. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2019. pp.124 – 321.Obra originalmente publicada em 1933.
- FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia. In: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. pp. 13 – 124. Obra originalmente publicada em 1926
- FUKS, Betty Bernardo. **Freud e a judeidade**. Rio de Janeiro: Zahar. 2000
- GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2019.
- JONES, Ernst. **Vida e obra de Sigmund Freud: Os anos de formação e as grandes descobertas 1856 – 1900**. Volume I. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1986.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean Bertand. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2022.
- MASSON, Jeffrey. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1856 – 1900)**.Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- RIZZUTO, Ana Maria. **Por que Freud rejeitou Deus? uma análise psicodinâmica**. São Paulo: Loyola. 2001.

---

<sup>556</sup> Segundo Freud, “a terra, que, que treme, se escancara e sepulta toda a vida [...] a água, que inunda e afoga tudo, as tempestades, que arrastam tudo o que se lhes antepõe; as doenças [...] e finalmente, o penoso enigma da morte ([1927] 2006, p.24).

<sup>557</sup> No estudo freudiano sobre a religião, o entendimento de alteridade (o não idêntico), possibilitou nossa investigação sobre as proposições teóricas de Freud na relação sujeito - religião. O objetivo deste artigo foi verificar se a alteridade parental<sup>557</sup> de Freud pode ter contribuído para que o inventor da psicanálise propusesse uma teoria que interpretasse a crença e o sentimento religioso.



**FT 6**

**Leituras Emancipatórias da Bíblia:**  
Leitura Popular, Questão de  
Gênero e Outras Abordagens

# FT 6

## **Coordenação:**

Doutorando Rodolfo Lourenço - ISTA

## **Ementa:**

Pela sua polifonia, a Bíblia oferece inúmeras possibilidades de leitura. Contudo, considerando os diferentes contextos e os processos históricos de sua redação, pode-se afirmar que a sua mensagem é essencialmente libertadora e emancipatória, principalmente o Novo Testamento, centrado na práxis de Jesus de Nazaré. No entanto, tendo sido apropriada pelos mais diversos grupos hegemônicos ao longo da história, a Sagrada Escritura foi usada como justificativa para práticas abusivas de poder e dominação. A nível de América Latina, pode-se afirmar que a Bíblia foi utilizada como arma pelos sistemas colonizadores, e essa perspectiva persiste até hoje, principalmente nas assembleias litúrgicas, onde ela é proclamada e interpretada numa relação de poder. É, portanto, urgente que a leitura da Bíblia se torne sempre mais emancipatória e ajude a ecoar vozes silenciadas pelos poderes hegemônicos. O objetivo deste fórum é, pois, discutir e propor leituras emancipatórias da Bíblia (na catequese, na liturgia, nos círculos bíblicos, nas escolas dominicais, nas missões etc.), como a prática já consolidada da "leitura popular" e outras urgências que levem em conta questões como identidade de gênero e os direitos humanos em geral. Assim, contribuir-se-á para o resgate da essência emancipadora da Bíblia.



**RELEITURA DOS ATOS HOMOSSEXUAIS A PARTIR TEXTOS DE  
ROMANOS, CORÍNTIOS E TIMÓTEO**

*Aureo Nogueira de Freitas<sup>558</sup>*

**Resumo:** A comunicação apresenta uma breve leitura dos textos do Novo Testamento, encontrados nas cartas de Romanos, Primeira Coríntios e Timóteo. São textos citados como argumentos sólidos contra a aceitação dos atos homossexuais pelo catolicismo. Abordamos esses textos, levando em consideração uma leitura crítica textual e literária (pesquisa das fontes). Evidenciamos que, na realidade trata-se de uma compreensão da condenação da sexualidade como idolatria, em um universo cultural, social e religioso que compreendia a mesma unicamente como heterossexual. Portanto, não dizem especificamente sobre o que hoje compreendemos sobre a homossexualidade e os atos homossexuais.

**Palavras-chave:** catolicismo; atos homossexuais; Novo Testamento.

## **INTRODUÇÃO**

O Catolicismo pós-Concílio Vaticano II mudou significativamente a sua maneira de interpretar os textos “Sagrados”. Quando fala sobre o método e as abordagens para a interpretação dos textos bíblicos, a Pontifícia Comissão Bíblica afirma que “o método histórico-crítico é o método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos”, pois a Palavra de Deus em linguagem humana foi composta por autores humanos em todas as suas partes e todas as suas fontes. Por isso, a sua justa compreensão não só admite como legítimo, mas pede a utilização deste método. De uma crítica textual, ele passa a uma crítica literária (pesquisa das fontes). Além disso, faz um estudo crítico das formas, ou seja, uma “análise da redação, que é atenta ao texto em sua composição” (Pontifícia Comissão Bíblica, 1993, n. 1).

As consequências práticas da aceitação desse método é que se chegue a uma maior clareza da intenção dos autores e redatores do texto bíblico e, portanto, a uma maior aproximação da mensagem que fora dirigida aos primeiros destinatários. Contudo, observa-se que, na abordagem da homossexualidade, o magistério católico toma os textos em sentido literário e ainda não admitiu as reinterpretações trazidas pela hermenêutica e a exegese bíblicas contemporâneas. A Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), em sua Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986),

---

\*Mestre em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. [aureonogueira28@gmail.com](mailto:aureonogueira28@gmail.com).

enumera os seguintes textos bíblicos, em que afirma ter uma “fundação sólida de um testemunho bíblico constante” (CDF, 1986, n. 5): o livro do Gênesis, capítulo 19, versículos de 1 a 11; o livro de Levítico, capítulo 18, versículo 22 e o capítulo 20, versículo 13. Do Novo Testamento, três textos: a 1ª Carta aos Coríntios, capítulo 6, versículo 9; a Carta aos Romanos, capítulo 1, versículos 18 a 32; e a 1ª Carta a Timóteo, capítulo 1, versículo 10. Para o documento, esses textos “à luz dessas afirmações, [delineiam] sucintamente o ensinamento da Bíblia sobre a matéria” (CDF, 1986, n. 5). Apresentaremos uma breve leitura dos textos do Novo Testamento, considerando o que se pode dizer, a partir deles, sobre uma releitura dos atos homossexuais na atualidade, levando em conta a crítica textual e literária (pesquisa das fontes).

## **1 RELAÇÕES CONTRA A NATUREZA: Rm 1,18-32**

Uma vez que sabemos da genuína importância e do significado do Novo Testamento para o imaginário católico, cabe “analisar o que muitos consideram o elemento central do que diz sobre homogenitalidade, a saber, o capítulo da carta de São Paulo aos Romanos” (Salman; Lawler, 2012, p. 304). Rm 1,18-32 trata-se, na realidade, de um ataque à sociedade degenerada, especialmente idólatra, dos gentios em geral e não aos atos homossexuais em particular.

Depois de fazer a sua costumeira saudação, no versículo 19, Paulo profere acusações judaicas em relação à idolatria dos gentios: “Pois o que de Deus se pode conhecer é a eles manifesto, já que Deus mesmo lhes deu esse conhecimento” (Rm 1,19). Porém, por mais evidente que pudesse ser a existência do verdadeiro Deus de Israel e por mais que os gentios devessem ter conhecido Deus a partir da obra da criação, eles “não o honraram como Deus nem lhe renderam graças”. Mas, ao contrário, “eles trocaram a glória incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e répteis” (Rm 1,21-23). Esse é o erro radical dos gentios para Paulo: o fato de não adorarem o verdadeiro Deus de Israel; eles são idólatras. Tal “pecado” trouxe um castigo Divino: “Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não convém:

As paixões desonrosas e os atos homossexuais masculinos e femininos realizados por heterossexuais pervertidos constituem o castigo de Deus aplicado aos gentios por sua idolatria. É a idolatria dos gentios que está em jogo diretamente no texto Paulino, e os atos homossexuais de heterossexuais pervertidos aos quais se presume que ela conduza, não os atos homossexuais daqueles que por “natureza” compartilham a condição homossexual e os atos homossexuais justos e amorosos nos quais ela pode se manifestar (Salzman; Lawler, 2012, p. 305).

O texto reflete significados a partir de um sistema social e dentro dele. As mulheres trocavam relações naturais por não naturais, e os homens desistiam de relações com as mulheres para ter relações com os homens, ou seja, trocavam ou desistiam das ações heterossexuais às quais a sua heterossexualidade presumida os obrigava e os autorizava. Vale lembrar que Paulo acredita que todos os homens e mulheres são heterossexuais e, como o judaísmo da sua época preconizava, para se envolverem em atos homossexuais, têm de perverter a sua verdadeira *natureza*. Seria ingênuo acreditar que o apóstolo do primeiro século do cristianismo tinha a ideia da condição psicossocial contemporânea da homossexualidade “na qual algumas pessoas, homossexuais por natureza, teriam de perverter a sua verdadeira natureza a fim de se envolverem em atos heterossexuais” (Salzman; Lawler, 2012, p. 305).

Por fim, cabe ressaltar também que a linguagem utilizada no texto revela que Paulo fala de relacionamentos carregados de luxúria, provavelmente de pederastia, que era a única atividade masculina de mesmo sexo discutida publicamente naquela época (Salzman; Lawler, 2010). Sua abordagem, por não dispor de nenhum conceito a respeito, não é sobre relacionamentos entre casais homossexuais que, como temos capacidade de compreender e argumentar hoje, possam merecidamente estar comprometidos um com o outro de maneira tão fiel e realizada como qualquer casal heterossexual. É importante também observar que em nenhum momento nesse texto Paulo usa a linguagem de *pecado*, mas que os gentios foram entregues à *impureza* (Countryman, 1989).

## **2 DUAS PALAVRAS CONTROVERSAS: 1Cor 6,9-10 e 1Tm 1,10**

Resta uma breve palavra sobre a primeira Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo 6, versículos 9 e 10 e também sobre a primeira Carta a Timóteo, capítulo 1, versículo 10. Há também textos mencionados pela Congregação da Doutrina da Fé, identificados como base sólida para o ensinamento católico sobre a imoralidade dos atos homossexuais. O que podemos sintetizar deles, a despeito dos estudos exegéticos atuais, é a dificuldade de tradução de duas palavras: *malakoi* e *arsenokoitai*. A primeira costuma ser traduzida como “efeminados” e a segunda, “sodomitas”. Literalmente, a palavra *malakos* significa fineza tal como sua cognata, *malakia*. Pode ser aplicada às pessoas em sentido metafórico como em Mt 11,18, quando Jesus pergunta sobre João Batista: *mas o que fostes ver? Um homem vestido de roupas finas (en malokois)?* Há alguma evidência de que tanto *malakos* como *malakia* foram usadas metaforicamente, em referência ao comportamento sexual feminino, sem, no entanto, ficarem restritas a esse significado (Salzman; Lawler, 2012). Na realidade, não existe

unanimidade de tradução. Porém, se temos em consideração o contexto hebreu relacionado a Lv 18,22, há uma clara e legítima tradução contextual. A honra, de modo geral, era um valor primordial na cultura bíblica, especialmente a masculina, conquistada e preservada por um homem que se comportasse como homem. O mesmo não se pode dizer da feminilidade, que era, por sua vez, depreciada. Portanto, fineza ou a efeminação nos homens era horrivelmente considerada uma “abominação”. Mas isso, no texto em questão, não significa o mesmo que afirmar que se trate de uma sugestão ao comportamento homogenital.

Os textos bíblicos foram lidos como condenações da homossexualidade originadas em parte como guardiãs dos tipos de hierarquia sexual que é violada quando um homem é “reduzido” à condição de mulher (D’Angelo, 2001, p. 181). Para Philo (1937), o homem-mulher, *androgynos*, “é corretamente julgado merecedor da morte por aqueles que obedecem a leis”, e o homem que o ama é merecedor do mesmo castigo.

Ele procura um prazer não natural [e] não vê prejuízo algum ao tornar-se um tutor e instrutor nos dolorosos vícios da falta de masculinidade [*anandrias*] e da efeminação [*malakias*] ao prolongar o florescimento dos jovens e enfraquecer a flor da sua plenitude, que deveria ser treinada justamente para a força e a robustez (Philo, 1937, v. VII, p. 37-39).

Como destacado, comentador da cultura judaica e contemporâneo de Paulo, Philo afirma que um homem deve ser másculo, ter força e robustez e deve evitar *malakias*, ou seja, todo e qualquer modo fino e feminino de se comportar. Isso significa não atuar de forma passiva, como uma mulher, em vez de ativa, como um homem, no ato da relação sexual. Contudo, isso não permite afirmar que seja o ato passivo do intercurso sexual o que é condenado. Provavelmente o que se está a condenar no texto em questão “seja a efeminação masculina em quaisquer de suas formas” (Salzman; Lawler, 2012, p. 307). Tal interpretação ganha credibilidade por outra palavra difícil de tradução, talvez cunhada pelo próprio Paulo: *arsenokoitai*. É consenso de que ela é inspirada pela versão da Septuaginta do Livro do Levítico 18,22. Sendo assim, Paulo a emprega no contexto dos atos sexuais ali proibidos entre homens. Isto não significa que são precisamente, de princípio, os atos homogenitais uma “abominação”. Essa pode ser, mais uma vez, a depreciação mais geral de um homem que se comporta como uma mulher (Salzman; Lawler, 2010). Podemos, então, dizer que o apóstolo condena tanto os *malakoi* e os *arsenokoitai*. Essas mesmas palavras estão em jogo no texto da primeira carta a Timóteo capítulo 1,10. Isso indica, portanto, ao que parece, uma condenação da feminização dos homens a quem o Deus criador chama masculinos. Veja que estamos

falando aqui da cultura do primeiro século de Paulo. Hoje, a cultura do século XXI tem uma noção mais avançada de sexualidade feminina e masculina (Salzman; Lawler, 2012). Enfim, “se retomarmos no século XXI após essa excursão ao século I, podemos perceber que as perspectivas de Paulo, se consideradas coerentemente, simplesmente não fazem sentido” (Malina, 2001, p. 168).

## CONCLUSÃO

Ao concluir a abordagem sobre a exegese atual desses textos bíblicos do Novo Testamento, podemos perguntar se eles abordam a homossexualidade como a compreendemos hoje. Se sim, o que, de fato, dizem e o que isso significa? Por fim, como interpretar o texto bíblico, a fim de informar a vida dos cristãos nos tempos atuais? A Bíblia e a tradição cristã nela enraizada, anterior ao século XXI, não consideraram a condição homossexual<sup>559</sup>; tomam por certo que todos são heterossexuais. Logo, procurar alguma menção nos textos bíblicos do que hoje compreendemos por “orientação homossexual” é anacronismo. Como procuramos explicitar, os textos bíblicos utilizados para fundamentarem a condenação da homossexualidade, na verdade, condenam comportamentos especificamente como uma perversão da condição heterossexual. Hoje se compreende que

A homossexualidade é, ao contrário, uma *inversão* da condição heterossexual que homossexuais psicosssexuais, não por escolha própria, não compartilham naturalmente, e eles não podem ser moralmente responsabilizados por algo que não escolheram (Salzman; Lawler, 2012, p. 229).

O contexto, tanto do Antigo como do Novo Testamento, nos quais os atos homossexuais são condenados, é moldado por condições sócio-históricas dos tempos nos quais foram escritos, quando se compartilhava a ideia de que todos os seres humanos naturalmente eram de condição heterossexual<sup>560</sup>. Consequentemente, sair dessa compreensão

---

<sup>559</sup> Hoje, tanto o magistério católico como as ciências tomam por certa a distinção *entre orientação homossexual e comportamento homossexual*. Na literatura científica e teológica contemporânea, o substantivo *homossexualidade* e o adjetivo *homossexual* são usados em referência à *condição psicosssexual* de uma pessoa, produzida por uma combinação de “carga” genética, psicológica e social, e não em referência ao seu comportamento sexual. Em geral, a orientação sexual é definida como “uma atração erótica constante por membros do próprio sexo, do sexo oposto, ou ambos – homossexual, heterossexual ou bissexual, respectivamente”. A orientação homossexual, especificamente, é “uma condição caracterizada por uma propensão emocional e psicosssexual a outras pessoas do mesmo sexo”, e um homossexual é “uma pessoa que sente um desejo sexual mais urgente que, *em geral*, é orientado à satisfação com o mesmo sexo”. Em sua conotação científica moderna, a homossexualidade é um modo de ser antes de ser um modo de se comportar (cf. Salzman; Lawler, 2012, p. 298).

<sup>560</sup> Certamente, havia pessoas que, mesmo nesse contexto, eram de condição homossexual. O contexto social e religioso de então, porém, jamais permitiria a esses sujeitos “aceitação” da sua “natureza”, pois o ponto de partida é única e exclusivamente heterossexual.

geral, através de qualquer comportamento homossexual, constituía-se uma perversão da “natureza” e um ato imoral. Tendo esse pressuposto, devemos reconhecer, por fidelidade intelectual, que a Bíblia tem pouco a contribuir para uma discussão sobre homossexualidade e as pessoas homossexuais conforme compreendidas hoje. Tal constatação faz-nos dizer que:

Que a Bíblia contém muitos ensinamentos morais questionáveis – sobre sexo durante a menstruação, apedrejamento de adúlteros, papel das mulheres, escravidão e muitos outros – que foram rejeitados na sua totalidade pela teologia moral católica moderna (Vacek, 1980, p. 681).

Consequentemente, é necessário que se faça um científico discernimento sobre os julgamentos morais sobre as pessoas homossexuais e seus comportamentos homossexuais em outras bases, que não simplesmente a Bíblia. Afirmamos isso porque ela está inegavelmente sujeita à historicidade e, sendo assim, não existem normas absolutas e definitivas sobre a sexualidade ou a homossexualidade “acriticamente traduzíveis dos contextos sócio-históricos da Bíblia para os contextos dos tempos atuais” (Salzman, Lawler, 2012, p. 310). O que os autores bíblicos e demais pensadores como Paulo e Agostinho e, na sequência, os seus sucessores e intérpretes medievais compreendiam sobre a sexualidade humana não pode ser a base exclusiva de um julgamento moral contemporâneo, logo, também da homossexualidade.

Com isso, não queremos afirmar que a Bíblia não tenha condições de iluminar a moral da sexualidade de modo mais amplo. Todavia, não podemos fazer o texto bíblico dizer o que não está dizendo a respeito. O catolicismo contemporâneo trabalha com a noção clássica de fé e razão. Reconhece, de modo particular, a importância da razão humana no desenvolvimento da ética sexual. Uma vez que a tradição católica valoriza e também procura fundamentar a sua moral em constante diálogo com as ciências, sobretudo as humanas, é importante relacionar a temática com a ciência hermenêutica e exegética, a fim de contribuir para que as pessoas homossexuais sejam compreendidas e acolhidas na sua dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

BESSON, Claude. **Homossexuais Católicos: como sair do impasse**. Trad. Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2025.

COUNTRYMAN, Willian. **Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today**. London: SCM Press, 1989.

D'ANGELO, Mary Rose. **Sexual Diversity and Catholicism: Toward the Development of Moral Theology.** Collegeville: Liturgical Press, 2001.

HELMINIAK, Daniel. **O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade.** São Paulo: Edições GLS, 1998.

MALINA, Bruce J. The New Testament and Homosexuality. *In:* JUNG, Patricia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (ed.). **Sexual Diversity and Catholicism: Toward the Development of Moral Theology.** New York: Jung, 2001.

PHILO, S. L. **Special Laws.** Trad. Francis H. Colson. London: Loeb Classical Library, 1937. v. VII

SALZMAN, A. Todd; LAWLER, Michael G. **A pessoa sexual: Por uma antropologia católica renovada.** São Leopoldo (RS): Unisinos, 2012.

THEVENOT, Xavier. **Homosexualités masculines et morale chrétienne.** Paris: Le Cerf, 1985.

VACEK, Edward. **A Christian Homosexuality.** New York: Commomweal, 1980.



**FT 7**

**Religiões, Economia e Política**



# FT 7

## **Coordenação:**

Dr. André Ricardo de Souza - UFSCar

Dr<sup>a</sup>. Tania Cristina Teixeira - PUC Minas

Me. Eduardo Brasileiro - PUC Minas

## **Ementa:**

A Economia de Francisco e Clara desenvolveu no Brasil nos últimos cinco anos uma gama de pesquisas sobre religião, teologia, economia, política e educação popular. Dessas grandes áreas tem discutido por meio de articuladores ligados ao chamado do Papa Francisco para a Economia de Francisco, propostas que entrelaçam estudos sobre Economia Solidária, Desenvolvimento Territorial, Comunidades Eclesiais de Base, Religiosidade, Mística, Ecumenismo e juventudes. Essas são algumas interfaces que atravessam o cotidiano deste movimento no Brasil e na América Latina. Portanto, o Fórum Temático (FT) 'Religiões, Economia e Política' busca aprofundar as interfaces entre religião, economia e política no desenvolvimento de pesquisas sobre as muitas perspectivas econômicas refletidas pelas religiões, a afirmação e a crítica da economia atual, a elaboração e as práticas de alternativas econômicas e o elã promovido pelas culturas e as religiões em reimaginar formas econômicas de bem viver. Desde o desenvolvimento das tecnologias mais rudimentares até o nosso tempo, o entrelaçamento entre o mito e os rituais e as experiências de realidade material têm se inscrito no espírito das culturas, promovendo cooperações entre as formas econômicas das civilizações e suas representações religiosas na contemporaneidade. Contudo, no período presente tem sido cada vez mais complexo o desafio de imaginar uma realidade para fora do sistema econômico, desde o homo economicus até o neoliberalismo como subjetividade, da criação do sujeito empresa até o realismo capitalista, são horizontes sociais, políticos, econômicos e religiosos que tem se estreitado dado o desenvolvimento das forças capitalistas. O Objetivo encontra-se em compreender e estimular pesquisas que desenvolvam interfaces entre religiões, economia e política, com atenção especial as práticas populares que reorganizam a ciência econômica e política. Esse FT pretende aprofundar narrativas religiosas, políticas, econômicas e culturais, que se entrelaçam e se encontram na formulação de outros mundos possíveis.

## A CONSTITUIÇÃO DA ARTICULAÇÃO BRASILEIRA PELA ECONOMIA DE FRANCISCO E CLARA (ABEFC)

*Eduardo Brasileiro<sup>561</sup>*

**Resumo:** O presente artigo pretende desenvolver olhares e sistematizar a práxis política desenvolvida por este pacto nascido do Papa Francisco e mobilizado pela Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara. Munido dos projetos mobilizados em nível internacional da Economy Of Francesco, reconhece-se o trabalho em nível nacional desenvolvido por jovens, professores, agentes de pastorais, lideranças de movimentos populares, lideranças de movimentos inter-religiosos e ecumênicos empenhados em uma transformação da realidade econômica por meio de interações entre diferentes modos de integração econômica, para além do mercado, a saber a perspectiva da territorialidade popular.

**Palavras-chave:** Economia de Francisco e Clara; Economias Populares; Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara; Papa Francisco.

### **Introdução:**

A Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC) construiu uma agenda própria na aliança entre catolicismo popular, movimentos populares e o protagonismo das juventudes. No ano de 2023, realizou a Escola de Articuladoras/es da Economia de Francisco e Clara entre os meses de julho e agosto. Nesta pesquisa, utilizamos os dados do mapeamento realizado pela rede que reúne integrantes e novos participantes dessa articulação.

Convém ressaltar que a organização da escola foi realizada pelo Secretariado da ABEFC, oficializado nesse mesmo ano. Esse é um espaço de facilitação e encaminhamentos entre os grupos de trabalhos e os núcleos territoriais e as Casas de Francisco e Clara. Para reconhecimento do grupo de articuladores/as, o secretariado formulou a seguinte questão: “Como você já desenvolve ou pretende desenvolver a Economia de Francisco e Clara no seu território?”. A questão abriu um leque amplo de atuações dos integrantes, nos seguintes tópicos: social, religioso, aprendizagem, economia e ambiental. Os participantes ora já desenvolvem atividades, ora buscam com a Economia de Francisco e Clara potencializar suas ações em rede.

---

<sup>561</sup> Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela PUC Minas – Bolsista CAPES. Graduado em Sociologia e Política pela FESPSP e pesquisador da PUC Minas.

Os integrantes, que abordaram o tópico social, trouxeram a centralidade de *comunidades*, conforme afirmou um dos educandos da escola, Mâncio Manuel Capital: “*Criar junto das comunidades locais mecanismos de resolução de problemas coletivos, abrindo núcleos nos Bairros de especialidades de modos a integrar os diferentes atores e profissionais com vista a promover o desenvolvimento e o bem comum.*” (187). Para os integrantes da ABEFC, a reunião local não tem uma característica de anulação da prática emancipadora global, mas é o primeiro passo de um processo de conscientização de ligar o local ao global.

Outros dois pontos abordados foram as mulheres e o projeto Casas de Francisco e Clara. Segundo a educanda da escola, Nilce da Silva Nicácio: “*Para nós do Coletivo Marias significa construir alternativas do bem viver com respeito ao meio ambiente e a mãe terra, incluir mulheres trazer dignidade e busca autonomia, trazer alternativas de renovação na educação com um modelo que fuja do que está posto no mercado capitalista. Buscar pelos direitos humanos e fugir da minero dependência*” (279). A centralidade das lutas feministas e o protagonismo feminino tem sido muito notada na condução do projeto Casas de Francisco e Clara. O projeto que já existe em 6 cidades,<sup>562</sup> em 5 delas tem o espaço liderado por mulheres e com sensibilidades aos temas candentes das mulheres nas periferias.

No tópico *religioso*, a atuação pastoral está em grande evidência. As iniciativas de Economia de Francisco e Clara têm surgido em sua maioria em encontros, rodas de conversas e/ou formações para comunidades católicas. Este espaço tem sido induzido pelo fomento de projetos que a ABEFC tem desenvolvido em parceria com a CNBB.

Em 2020, a Comissão Episcopal Pastoral para a Ação Sociotransformadora (CEPAST-CNBB) lançou a agenda de discussão da 6ª Semana Social Brasileira com o eixo economia com base na Economia de Francisco e Clara. E, em 2022, 2023 e 2024, a ABEFC tem produzido subsídios sobre Economia de Francisco e Clara à luz da Campanha da Fraternidade desenvolvida na Quaresma. A relação com a CNBB tem sido um ponto central da construção de agendas junto às comunidades.

No que tange ao tópico *aprendizagem*, há uma centralidade de esforços em projetos educativos na dimensão da educação popular e da educação formal. A educação popular tem sido a mobilização central dos grupos locais, com aceno às reflexões de Paulo Freire para o

---

<sup>562</sup> As Casas de Francisco e Clara (CFC) serão abordadas de maneira mais completa no capítulo seguinte.

trabalho de conscientização. A ABEFC tem empreendido uma série de espaços de aprendizagens, desde a relação das missões eclesiais a partir do Pontificado de Francisco até a formação de projetos políticos para comunidades.

Na educação formal, projetos pedagógicos têm sido empreendidos para colégios católicos, e a PUC PR abriu um espaço em um bairro periférico da cidade de Curitiba como Casa de Francisco e Clara, que começou a desenvolver discussões no plano da economia do conhecimento. O tema economia teve uma forte abordagem de práticas de economia solidária, como afirma Maria Isabel de Oliveira Panaro: *“Participo e consumo nas feiras de economia solidária e nas feiras de agricultura familiar do MST. Quando conheci a EFC fiquei mais encantada e procuro sempre referenciar minhas formações junto às famílias que atendemos na Pastoral da Criança e na Pastoral Familiar”* (255).

Quando se sugere discutir novas economias surgidas a partir daí, incluem-se maneiras de conceber e organizar a vida econômica, implicando reformas radicais dentro do capitalismo, e têm na Economia Solidária e em outras formas cooperadas de autogestão e de organizações comunitárias sua expressão forte organização na atualidade, sinteticamente compreendidas como novas relações socioeconômicas (Singer, 2002).

Os saberes sistematizados pelas redes de economia solidária, de agroecologia, cooperativismos e até orçamento participativo, consolidam um limiar de práticas que são aos poucos envolvidas pela articulação em suas práticas, reflexões e processos de territorialização do projeto, o que no tema meio ambiente sobressai as práticas agroecológicas que núcleos territoriais e/ou Casas de Francisco e Clara tem produzido.

Com efeito, o fomento à agroecologia é um fenômeno não novo, mas que tem vivido uma onda de inserção desta temática, tanto pelo engajamento e produção da Articulação Nacional de Agroecologia -ANA, quanto de movimentos correlacionados, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra MST, que têm forte relação com integrantes da ABEFC, e compõem o Grupo de Trabalho<sup>563</sup> Movimentos e Entidades Nacionais Produtoras da EFC.

---

<sup>563</sup> ABEFC consolidou em março de 2023 cinco Grupos de Trabalhos (GTs): (1) Casas e Territórios; (2) Movimentos e Entidades Nacionais; (3) Saberes e Incidências; (4) Comunicação; e, (5) Projetos.

Esse GT tem reunido trimestralmente lideranças dos movimentos e entidades e proposto agendas de discussão da Economia de Francisco e Clara, como a ação contra a fome que em 2021 arrecadou fundos contribuindo diretamente com entidades agroecológicas, e em 2022 com a Carta para os candidatos aos cargos executivo e legislativo.<sup>564</sup> As entidades que compõem a ABEFC podem ser vistas a seguir:

Figura: Mapa de entidades da ABEFC



Fonte: Elaborada pelo autor

A composição de teias de redes para a ABEFC denota a característica de ser formadora de um cruzamento de redes e inter-relações entre as próprias redes que ela reuniu. São teias de interdependência que fazem questionar se a articulação tem contribuído para transformar - nos planos local, regional e nacional - as práticas dos atores aos quais está ligada no sentido de que seus objetivos não fiquem confinados no interior das organizações que a compõem.

Sobre a abrangência sociopolítica da articulação demonstra-se a seguir dados gerais a partir dos participantes da Escola de Articuladores/as da EFC e do grupo de WhatsApp ABEFC Geral, a partir dos seguintes recortes que são caros para esta pesquisa. O primeiro eixo é a abrangência regional e de estados em que possuem integrantes atuando.

<sup>564</sup> Carta Compromisso ‘Eleições 2022: Realmar a Economia para que esteja a serviço da vida. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1j6utOjqPRAQ89RJESk2DLRQ9yjTf-15m/view> Acesso em: 03 out. 2023.

A abrangência territorial da ABEFC mostra a predominância de militantes e simpáticos ao movimento na região Sudeste, com 46% da representação, seguida da região Nordeste com 22,3%, a região Sul com 15,8%, a região Norte com 9,5% e a região Centro-oeste com 6,8%. Apesar de uma abrangência nacional ainda incipiente, a presença em todas as regiões do país apresenta que há uma diversidade sendo construída, com desafios enormes de sair do eixo-sudeste e abranger regiões como o Norte e o Centro-Oeste.

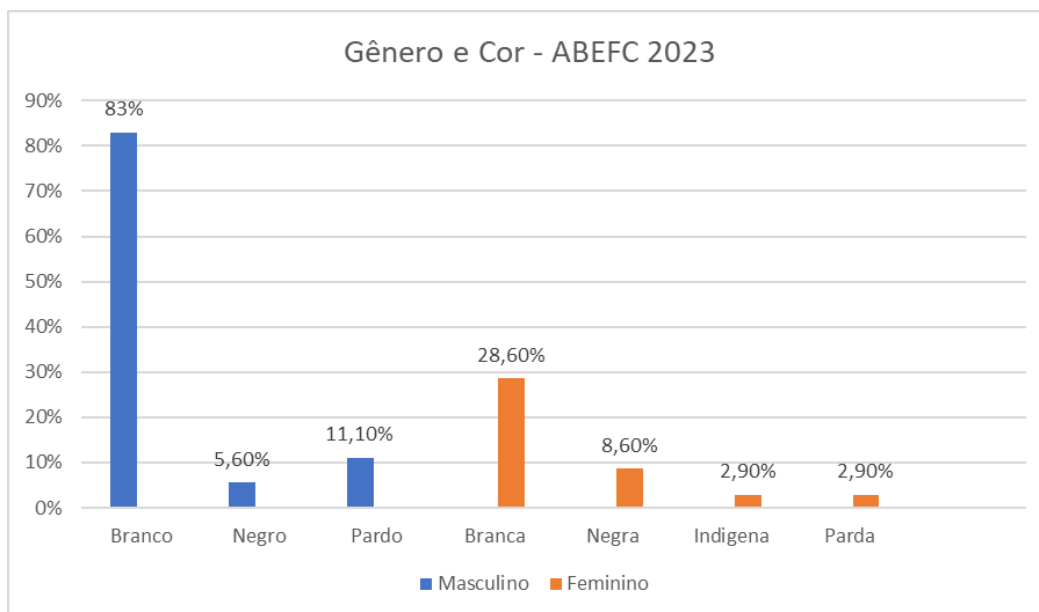
No que tange à faixa etária, esta vive um desafio e contradição, porque, por ser um movimento de inspiração a provocar juventudes, e tendo elas nos espaços de lideranças, recebeu nos últimos anos uma dezena de pessoas com mais idade, mostrando diversidade, contudo, pouca adesão juvenil. O dado da idade é defrontado pelos integrantes do secretariado da ABEFC – totalmente formado por jovens -, de haver uma dificuldade de os mais novos aderirem às funções de movimentos por serem jovens de perfil, ora comprometidos com outras agendas de seus grupos, movimentos e pesquisas, ora pelo mercado de trabalho que precariza a vida da juventude em especial.<sup>565</sup> O que no aspecto do perfil, acima dos 51, corresponde a uma parcela de pessoas que já possui uma vida mais estável, ora aposentados com mais tempo para acessar as redes sociais e se envolver em agendas de interesses, ora tomados por interesses de inserção na militância social que não pudera participar até essa fase da vida.

---

<sup>565</sup> Dados da Pnad Contínua de 2023 aponta que jovens sem estudo e sem trabalho representa 18,8% (9,6 milhões) da população desta idade. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2024/03/brasil-tem-96-milhoes-de-jovens-sem-estudar-nem-trabalhar-aponta-pnad.shtml> Acesso em: 22.mar.2024

Com relação a autodeclaração de cor:

Tabela: Percentual de gênero e cor da ABEFC



Fonte: Formulário de inscrição da Escola de Articuladores/as e Grupo ABEFC Geral, jul.2023

O esforço por uma EFC tomada pela negritude é um caso a ser destacado. A mesa de abertura do 1º ENEFC teve como representantes Mãe Eleonora (*in memoriam*), do Ponto de Cultura Caminhos, um espaço de resistência da cultura negra, gerido por mulheres e considerado uma importante referência no aspecto cultural e de economia solidária e o prof. Dennis Oliveira,<sup>566</sup> referência latino-americana nos estudos de racismo estrutural no Brasil. Portanto, o esforço por uma EFC popular e plural ainda está aquém do esforço realizado por popularizar nas comunidades periféricas.

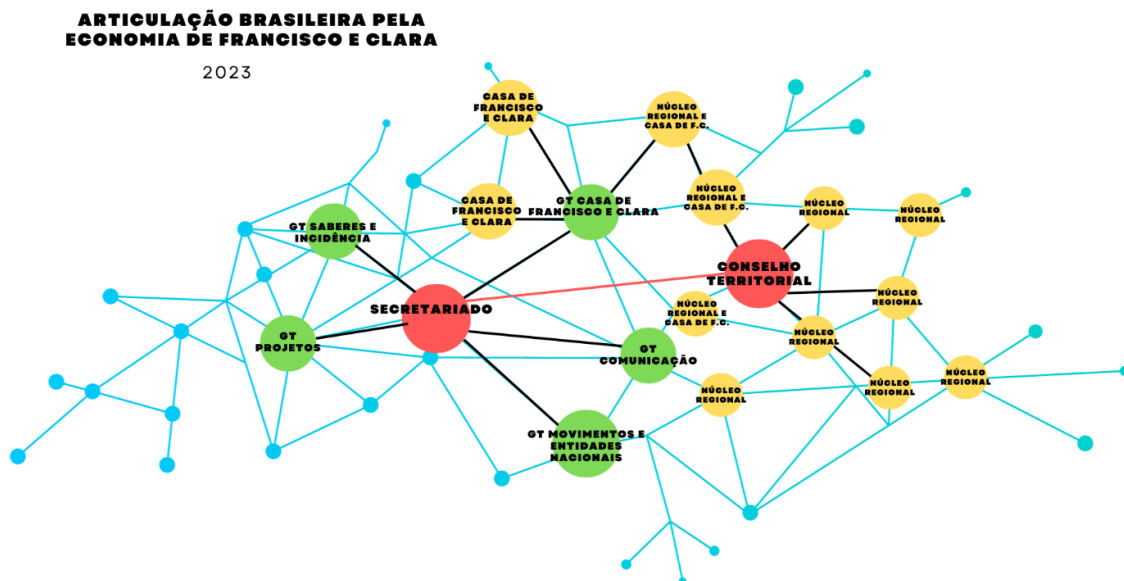
A ABEFC apresenta uma notável amplitude em seu alcance reflexivo com setores intelectuais, mas enfrenta um desafio considerável para se tornar verdadeiramente inclusiva e diversa no âmbito das comunidades. Enquanto 83% declaram-se branca e masculina, 5,6% são de homens negros e 8,6% de mulheres negras. Indígenas se configuram um percentual menor ainda. A prática dos atores ligados a ela desempenha um papel fundamental nesse processo de ampliação, que ainda não se concretizou. Essa característica define a fase 2019-2023 da ABEFC, cujas lideranças aspiram em expandir a sua rede de interlocutores, criando uma tensão entre os valores e as normas que estabelecem os limites da rede e a tendência ao

<sup>566</sup> Ver OLIVEIRA, D. Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021

transbordamento necessário. Mas inda é algo incipiente, devido ao processo inicial do Secretariado da ABEFC composto por jovens atuantes em núcleos regionais e/ou GTs e do Conselho Territorial (reunindo lideranças dos núcleos e Casas de Francisco e Clara) que só tomará organicidade em fevereiro de 2024. Um dado que sobressai desta conjuntura é a condição socioeconômica das juventudes, o que tem limitado o crescimento organizativo da ABEFC devido à ausência de condições financeiras para reuniões, transportes e outros subsídios que possibilitariam um maior engajamento no fortalecimento da articulação como um todo.

Ocorre que a organização da ABEFC é um fator central para a expansão deste pacto em diversos setores da sociedade. Após a realização da Escola de Articuladoras/es da EFC em julho e agosto de 2023 e posteriormente a promoção de uma Caravana Virtual para fortalecimento dos núcleos regionais e das CFC. Os núcleos e as CFC criaram um espaço de diálogo e fomento de suas iniciativas com o foco na troca de saberes e práticas e fortalecimento de agendas comuns a todo o corpo da ABEFC chamado Conselho Territorial.

Figura 3: Organização Estrutural da ABEFC



Fonte: Elaborada pelo autor

O esquema explicitado na figura 3 sobrepõe linhas para justamente destacar instâncias de atuação dos/as articuladores/as. O Secretariado é um espaço que os GTs possuem para realizar articulações de suas agendas e discussões, o Conselho Territorial organizado pelo Secretariado é um espaço em que os Núcleos Regionais e as CFC encaminham projetos comuns. A ABEFC advém de um período posterior às reflexões que permearam os movimentos sociais da crise da representatividade de organizações



verticalizadas. Nunes (2023) em estudo sobre a teoria das organizações políticas, desde as jornadas de junho de 2013 até 2023, afirma que organizações nascidas neste espaço buscam priorizar uma crítica a organizações simplesmente verticalizadas e busca compreender os desafios da horizontalidade, aponta assim um lema ‘nem vertical, nem horizontal’, mas uma tendência em propor organizações em perspectiva diagonal para assim se pensar as organizações políticas em uma perspectiva ecológica:

Uma ecologia vibrante, não depende unicamente de coordenação e de uma mentalidade colaborativa. Ela também requer que núcleos organizativos expandam suas zonas de influência, desenvolvam bases sociais fundadas em laços fortes e em reciprocidade, e em geral incrementem sua capacidade de agir (Consistência organizacional, habilidades, bom senso estratégico etc.) (Nunes, 2023, p. 348).

É possível compreender que a ABEFC possui um caminho de encontro com outras tradições e matrizes culturais que representa uma tensão rica, o que, de certa forma, caracteriza todos os movimentos sociais que se formaram com base no trabalho do catolicismo popular, o que por um lado, sua mensagem utópica depende justamente de que se diferenciem dos movimentos com que se relacionam; por outro, esta mensagem incorpora-se à prática de outras organizações (inclusive do próprio Estado), o que provocará tanto a crise de identidade quanto o desejo permanente - e nem sempre produtivo - de traçar novas fronteiras de delimitação.

## Referências

ABEFC. *Carta de Clara e Francisco*: Direito do Brasil para o encontro em Assis. São Paulo: 2019. Disponível em: <http://economiadefranciscoeclara.com.br/wp-content/uploads/2022/09/Carta-de-Francisco-e-Clara-ABEFC.docx.pdf> Acesso em: 18 jul. 2024.

ABEFC. **Carta-compromisso das Eleições de 2022**: Realmar a Economia para que esteja a serviço da vida. 2023. Disponível em: <http://economiadefranciscoeclara.com.br/carta-compromisso-eleicoes-2022-realmar-a-economia-para-que-esteja-a-servico-da-vida/>. Acesso em: 18 jul. 2024.

ABEFC. **Documento dos Movimentos Populares**: Economia de Francisco e Clara. São Paulo: 2020. Disponível em: <http://economiadefranciscoeclara.com.br/wp-content/uploads/2021/05/PT-Documento-dos-Movimentos-Populares-1.pdf> Acesso em: 18 jul. 2024.

NUNES, Rodrigo. **Nem horizontal, nem vertical**: uma teoria da organização política. São Paulo: UBU, 2023.

**COMUNICAÇÃO: “ECOSSISTEMA PARA O DESENVOLVIMENTO INCLUSIVO DO PAPA FRANCISCO: CAMINHO PARA A LIDERANÇA CATÓLICA**

*Eduardo Marques Almeida<sup>567</sup>*

**Resumo:** A desigualdade econômica e social do mundo está estagnada em níveis muito altos desde o início do século passado, sendo a América Latina, a região com índices mais elevados deste indicador. A pobreza na região teve uma queda no início deste século, no entanto, está estagnada em níveis elevados desde então, com leves aumentos nos últimos anos. Um elemento importante para reverter este quadro é o investimento em infraestrutura e em empresas privadas que gerem crescimento econômico sustentável. No entanto, a incerteza do crescimento das últimas décadas reflete o alto grau de risco da região, espantando os investimentos de boa qualidade e levando à geração insustentável e insuficiente de empregos. A precariedade do trabalho e os avanços da tecnologia levam a desafios ainda mais complexos na atualidade, para a geração de empregos dignos. É necessário investir na estabilidade da economia e na formação de capital humano, para pouco a pouco, resgatar a dignidade humana integral na região. Propomos uma visão sistêmica do magistério do Papa Francisco, através do que chamamos de “Ecosistema para a Dignidade Integral”. Este ecossistema está estruturado nos seguintes componentes: Conversão Integral, Igreja Missionária, Economia de Francisco, Ecologia Integral e “Sinodalidade”. Para que funcione em um contexto de desenvolvimento inclusivo, é necessária a formação de líderes católicos que, conscientes de sua dignidade ontológica, sejam pontes entre o Ecosistema para a Dignidade Integral e as instituições, como governos, empresas, sociedade civil, e agências de desenvolvimento. A transformação da liderança dessas instituições pode criar uma consciência para a busca de soluções inovadoras sustentáveis condicionadoras da redução das desigualdades e do aumento da justiça social.

**Palavras-chave:** desigualdade econômica e social; ecossistema; dignidade humana.

**Introdução: diagnóstico da situação socioeconômica<sup>568</sup>**

A pobreza no mundo encontra-se praticamente estagnada: entre 2010 e 2023, o número de pobres se reduziu de 4 bilhões a cerca de 3.8 bilhões, enquanto as pessoas em pobreza extrema passaram, de 1 bilhão para cerca de 800 milhões. A economia de países emergentes ou de países em desenvolvimento crescia a 6.1% entre 2005 e 2009 e passaram a crescer a 3.6% entre 2020 e 2024, com queda consistente desde 2009. Por outro lado, é nestes países que mais cresce a população laboral, enquanto nos países mais ricos, esta população vem se reduzindo. O resultado é uma pressão cada vez maior por emprego nos

---

<sup>567</sup> Mestre em Administração Pública pela Universidade de Harvard; mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, ealmeida@juxtofoods.com

<sup>568</sup> <https://www.worldbank.org/en/news/feature/2023/12/18/2023-in-nine-charts-a-growing-inequality>

países em desenvolvimento e/ou, a pressão por emigração dos países em desenvolvimento para os mais ricos, com todas as consequências sociais deste fenômeno.

A desigualdade no mundo está estagnada em um patamar muito elevado, desde o início do século XX. De fato, a estimativa da evolução do índice Gini de 1820 a 1900 é de 0,6 a 0,71 neste período. No entanto, este índice manteve-se estável durante o século XX (até 2020), no patamar de 0,7, com leves variações para mais ou para menos.

A América Latina, é um caso particularmente preocupante. O percentual de pobreza, que estava em 51% em 1990, passou a 45% em 2002 e a 32% em 2010, mantendo-se estável desde então. Já a pobreza extrema foi de 16%, 12% e 9% nestes anos, aumentando ao patamar de 13% desde então. A região é a mais desigual do mundo, alcançando Gini de 0,55 em 2000 e reduzindo a 0,49 em 2015.

Vale a pena explicar a queda de pobreza e desigualdade na primeira década do século XXI na América Latina. Estima-se que 80% desta redução se deveu ao aumento do preço internacional de commodities, sendo a região uma produtora mundial importante destes produtos como mineração, agricultura e petróleo&gás. Os outros 20% se deveram a políticas de distribuição de renda, mormente, transferências condicionadas, iniciadas com o Programa Oportunidades no México e espalhando-se pela região com outras denominações (como “Bolsa Família”).

O efeito do aumento do preço de commodities confirma a hipótese de que o crescimento econômico (por si só) leva à redução da pobreza e da desigualdade. No entanto, a falta da utilização dos recursos oriundos deste aumento em políticas públicas sustentáveis de desenvolvimento inclusivo (mormente, em educação, infraestrutura e geração de emprego), com aumento significativo da corrupção na região, levou ao desperdício de uma janela de oportunidade de criação da dignidade humana integral. Será necessário esperar uma nova década de crescimento do preço de commodities, para convencer as autoridades públicas (e privadas) a investir nestas políticas públicas efetivas, como fizeram os países asiáticos, na segunda metade do século XX.

Aqui, não se trata de escolher políticas públicas mais à esquerda ou mais à direita da política partidária. Com o alto endividamento dos países latinos, não há outra solução que o pragmatismo destas políticas centradas na colaboração entre os setores público, privado, a sociedade civil e as agências internacionais de financiamento e desenvolvimento.

O cenário agrava-se quando observamos a incerteza dos indicadores macroeconômicos (crescimento, taxa de emprego, taxa de câmbio, taxa de juros, por exemplo) que oscilaram para baixo e para cima na América Latina, desde o século XX. Se pudéssemos chamar nossa região de uma empresa América Latina S.A., seria facilmente verificado que a mesma não oferece condições de investimento externo ou interno seguros. Os números ficam piores, se considerarmos a ausência de condições jurídicas adequadas para garantir os investimentos no longo prazo e os custos elevados de impostos, mão-de-obra e infraestrutura (os famosos componentes do “custo Brasil”). No final, somos uma região (e, em particular, uma nação) cara, com baixa competitividade e políticas públicas inconsistentes e incertas.

### **Agravantes da situação socioeconômica: importância atual**

Diante desse contexto, fica o questionamento: Por que é tão importante falar hoje de desenvolvimento inclusivo, quando este assunto esteve na pauta de apresentações em congressos há décadas? O que há de novo? Na verdade, o diagnóstico econômico pessimista se torna ainda mais sério se observarmos aspectos sociais específicos. Em primeiro lugar, a falta de crescimento econômico suficiente e a crise da pandemia COVID-19 são causas importantes (embora parciais) de *burn-out*, de manifestações sociais e de guerras. O *burn-out* é um termo novo para um fenômeno velho de excesso de stress que cresceu vertiginosamente com a pandemia. Ele tem afetado as empresas, as famílias, os governos e a sociedade civil. As manifestações de cunho político, movidas pelas crises econômica e social, têm se agudizado pela polarização ideológica – a meu ver, artificial. O reflexo sobre a política e o aumento da tensão já existente é claro. Finalmente, as guerras, que parecem ter uma causa única na geopolítica, são uma solução nefasta para sistemas políticos ameaçados pela crise econômica. Assim foi no passado recente (no século XX) e assim está ocorrendo no século XXI.

O segundo aspecto social específico é o fenômeno da “precarização do trabalho” que foi igualmente agudizado pela pandemia. Os empregos de longo prazo escassos são substituídos por uma sensação de liberdade (em particular, para os jovens), dada pelo chamado trabalho autônomo. Por um lado, os jovens da classe média buscam o enriquecimento rápido através de *start-ups* que só conseguem enriquecer poucos. A universidade para eles parece já não ter muito valor, porque não parecem gerar “*cash-flow* positivo”: daí a crise das universidades no Brasil e no mundo.

Por outro lado, os jovens das classes mais pobres se sujeitam a trabalhos autônomos de baixos ingressos, como o *delivery*. Estes trabalhos se precarizam, na medida que não permitem o acesso a benefícios do tipo saúde e previdência, além de serem executados em situações de baixa segurança. Como alguns dizem, “o desemprego passou a ser chamado elegantemente de empreendedorismo”.

O terceiro aspecto social específico é o mergulho na era digital, o qual tem, pelo menos, dois impactos. O primeiro é a redução do número de empregos pela automação. O segundo é uma mudança do modelo mental no sentido do aumento da velocidade e da superficialidade no acesso e análise de informação. O resultado destes dois impactos é mais ansiedade, mais *burn-out*, mais manifestações, mais emigração e menores salários. Sem dúvida, é um enorme desafio ser jovem no mercado de trabalho de hoje e no que está por vir.

Finalmente, o quarto e último aspecto social específico é o agravamento da crise socioambiental. Os desastres ambientais estão cada vez mais frequentes e extremos. Em alguns países mais impactados, como na América Central e no Caribe, a ocorrência no mesmo ano de seca e inundação, com casos mais presentes de furacões, são mais e mais frequentes. Além de casos extremos de perda de vidas humanas, os desastres naturais exigem respostas rápidas de governos (ainda despreparados) e de empresas (um pouco mais preparadas), mas, sobretudo, exigem mais investimento em adaptação e mitigação dos efeitos climáticos. Em um sistema onde o crescimento se estanca, as pressões sociais aumentam, as finanças públicas não fecham (com alto endividamento) e as polarizações políticas se exacerbam, os desastres naturais se apresentam como um agravante muito perigoso.

### **Solução: enfoque técnico**

As soluções para os desafios apresentados não são simples, em particular, porque os recursos são escassos – como indicado acima - e a velocidade das mudanças é muito maior do que a capacidade de adaptação dos setores público e privado. Nestes casos, a experiência indica que o melhor é focar esforços e não os diversificar em muitas iniciativas de difícil gestão. A experiência também indica que o enfoque deve ser feito em dois tipos de política pública: **a geração de empregos** (com impacto no curto prazo) e **a educação** (com impacto no longo prazo).

Governos não geram empregos diretamente, a menos de em alguns raros casos, como o investimento em infraestrutura. A geração de empregos públicos é uma solução política

que só complica as finanças públicas, fazendo com que as despesas se tornem cada vez mais *hard*, isto é, de difícil eliminação no futuro. Muitos países da América Latina têm mais de 70% de suas despesas com pessoal, reduzindo o espaço para investimento.

A geração de empregos depende, por parte dos governos, de vários fatores, mas, principalmente: (1) do crescimento econômico per se; (2) da facilitação de investimentos privados (com a redução da corrupção e da burocracia e o financiamento adequado); (3) da parceria com o setor privado para investimentos como a infraestrutura e a formação de uma agenda digital efetiva. A segunda solução técnica é o investimento em educação.

Na América Latina, existem demasiados documentos que ensinam como implantar uma educação efetiva. Por exemplo, estudos mostram que os investimentos mais custo-efetivos são os chamados *soft* (capacitação de professores e tecnologia); no entanto, a grande maioria dos investimentos em educação na região ainda se concentra nas áreas *hard* (por exemplo, construção de escolas) e isso ocorre por uma série de razões, inclusive políticas e falta de conhecimento técnico. Como convencer os políticos a recriarem verdadeiramente os sistemas educativos públicos para gerar melhores condições de emprego e de valores cidadãos? É uma questão que ainda está sem resposta.

Estas ações – geração de emprego e educação – demandam, portanto: ousadia, inovação, conhecimento, valorização do serviço público como um verdadeiro SERVIÇO, e perseverança (em geral, exigindo mais de um mandato político).

### **Solução: enfoque doutrinal**

Desde sempre, Igreja Católica vem pregando uma doutrina social, que começou de verdade há dois mil anos, mas que se estruturou verdadeiramente, a partir da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII. Não é por acaso que esta encíclica foi escrita em 1891. Como vimos anteriormente, entre 1820 e 1900, o índice de desigualdade (Gini) aumentou significativamente, em grande medida, pela Revolução Industrial. Muitas outras encíclicas foram escritas sobre a Doutrina Social da Igreja (DSI), desde 1891, mas se pudéssemos definir em um só termo, o conteúdo da DSI, poderíamos dizer: “dignidade”. Toda a DSI se baseia na capacidade da pessoa humana de desenvolver a sua própria dignidade integral: por isso, podemos dizer que a DSI é personalista, humanista e integral. A recente declaração do

Dicastério para a Doutrina da Fé (*Dignitas infinita*<sup>569</sup>) trata muito bem deste tema e vale à pena ser lido com cuidado.

A fonte de dignidade integral do homem pode ser estruturada no que podemos chamar de “Ecosistema da Dignidade Integral” que o Papa Francisco vem apresentando desde o início de seu pontificado. De fato, o Papa Francisco tem desenvolvido uma visão integral muito interessante para a DSI que não foge dos conceitos de seus antecessores, mas potencializa a inovação e alguns aspectos fundamentais. Vale lembrar que o termo *ecosistema* é utilizado pelo Santo Padre, inicialmente, no contexto da ecologia, mas expandido para uma série de outros aspectos, quando ele quer indicar algo que é consistente em seu conjunto, integral em sua ação e evolutivo em sua história. Com fins didáticos, passo a definir o Ecosistema a seguir, sintetizando-o na figura a seguir:

**Figura: Ecosistema da Dignidade Integral**



Fonte: Papa Francisco

1. **Conversão integral.** Francisco, seguindo seus antecessores, indica claramente que toda a ação da Igreja, e, em particular, o desenvolvimento, deve ser “cristocêntrica” e “apocêntrica”. A conversão exige uma “escuta do espírito” para compreender o que o Pobre e o próprio Deus querem de nós.
2. **Igreja (ou eclesiologia) missionária.** Todo o cristão tem o dever de evangelizar e fazê-lo, em particular, pelo exemplo. Devemos exercer nossa dignidade ontológica e ir ao encontro dos que necessitam das dignidades moral, social e existencial<sup>570</sup>.

<sup>569</sup> Ver: *Declaração Dignitas infinita*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_dcf\\_doc\\_20240402\\_dignitas-infinita\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html).

<sup>570</sup> *Declaração Dignitas infinita*, idem.

3. **Economia de Francisco.** O Papa não é economista e não pretende estabelecer uma teoria econômica, mas urge as pessoas, em particular, os jovens a que busquem soluções criativas para a economia, não se limitando às teorias existentes, tanto do lado liberal, quanto do lado socialista, nos seus diversos tipos. Por um lado, afirma que “o mercado não resolve tudo” e confirma o princípio da Destinação Universal dos Bens; por outro, reforça a importância dos empresários como protagonistas da geração de trabalho e salário dignos e a pertinência da preservação da propriedade privada, como direito gerador do desenvolvimento humano integral.

A Economia de Francisco é, portanto, uma visão da geração criativa de políticas públicas e privadas que tragam esperança ao mundo, no sentido da redução da pobreza e da desigualdade.

4. **Ecologia integral.** Francisco inovou sobremaneira neste tema. Indica que a crise socioambiental atual, com suas implicações antropológicas, sociológicas e teológicas, apresenta, pelo menos quatro conceitos-chave: (1) “tudo está interligado”<sup>571</sup> (é impossível haver vida sem a interligação da matéria e da natureza, com o homem e com Deus); (2) responsabilidade intergeracional (através da “cidadania ecológica”<sup>572</sup>, devemos respeitar a cultura de nossos antepassados e pensar e agir de maneira sustentável, para garantir a vida das gerações futuras); (3) protagonismo das periferias (envolvendo nos processos de decisão, as comunidades marginalizadas, para que sejam protagonistas de seus próprios destinos); e (4) transdisciplinaridade (possuir uma racionalidade plural, e fazendo entrar a religião nas disciplinas da ecologia e fazê-las entrar na religião).
5. **“Sinodalidade”.** Devemos aceitar o risco do conflito positivo entre escutar e caminhar juntos. E isto se baseia no fato de que todos temos a “dignidade ontológica” e na certeza de que o processo sinodal é pneumático, “cristológico” e trinitário: não é só humano.

### **Conclusão: o necessário desenvolvimento de líderes católicos como pontes**

Para que tanto o enfoque técnico quanto o doutrinal funcionem, é fundamental a formação de líderes católicos que sejam a ponte entre o “Ecossistema da Dignidade Integral” e o “Ecossistema do Desenvolvimento Econômico”. Este último é formado pelo governo, pelas empresas, pela sociedade civil e pela comunidade internacional. Somente poderemos

---

<sup>571</sup> *Laudato si'* - 138

<sup>572</sup> *Laudato si'* - 211



gerar justiça social, com empregos e educação que garantam a dignidade integral da pessoa, se fizermos com que os componentes deste ecossistema implementem juntos políticas e estratégias baseadas nos princípios daquele. Este é o sentido de uma liderança católica voltada para o bem comum.

## REFERÊNCIAS

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “Declaração *Dignitas infinita* sobre a Dignidade Humana”. [www.vatican.va](http://www.vatican.va), 02/04/2024. Acesso em: 15 maio 2024.

McMANUS, Matt. “Two arguments for Inequality”, **Revista Quillette**, 2018, <https://quillette.com/2018/05/10/two-arguments-inequality/>. Acesso em: 15 maio 2024.

PAPA FRANCISCO. “**Carta Encíclica *Laudato si'***. Sobre o cuidado da casa comum”. Brasília: CNBB, 2015.

WORLD BANK POVERTY AND INEQUALITY PLATFORM (2024)

WORLD INEQUALITY REPORT. <https://wir2022.wid.world/chapter-2/#:~:text=In%20effect%2C%20the%20global%20Gini,to%20the%20T10%2FB50%20ratio>. Acesso em: 15 maio 2024.

## “CAPITALISMO COMO RELIGIÃO” E “CAPITALISMO DE VIGILÂNCIA”: A EXPLORAÇÃO DE DADOS PESSOAIS PELO MERCADO FINANCEIRO NA ERA DA HIPERPRODUTIVIDADE

*Mariana Luzia Oliveira Lima<sup>573</sup>*

**Resumo:** Diante desse contexto, a pesquisa visa estabelecer a relação entre o “capitalismo como religião” e o “capitalismo de vigilância”, sendo que “capitalismo como religião”, termo cunhado por Walter Benjamin em seu fragmento “Capitalismo como Religião”, expõe o culto ao capitalismo como sendo de adoração permanente, “sem trégua e sem piedade”, cujo entendimento está relacionado à impossibilidade de se abandonar tal adoração, enquanto a noção de “capitalismo de vigilância”, de Shoshana Zuboff em sua obra “A era do Capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder”, compreende que há um capitalismo que monitora todos os atos dos cidadãos para que eles possam produzir cada vez mais, sem descanso. Como suporte teórico à pesquisa bibliográfica, foram utilizadas a obra de Zuboff, “A era do Capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder”, e o fragmento “Capitalismo como Religião” de Benjamin, aprofundado por outros pensadores como Jung Mo Sung, Allan da Silva Coelho, Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, que também serão citados nesta pesquisa. Nesse sentido, dentro dos termos apresentados, a pesquisa busca associações entre o “capitalismo como religião” e o “capitalismo de vigilância” de modo a possibilitar analisar os efeitos do capitalismo na aceleração da produção capitalista e os impactos dessa ação sobre o controle de dados e da própria vida das pessoas em sociedade. Da qual, compreendeu-se a relação estabelecida entre o termo “capitalismo como religião” e o “capitalismo de vigilância”, principalmente no que se refere à atuação intensa na sociedade nas relações que demandam produtividade, como ocorre nas relações de trabalho.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Shoshana Zuboff; Capitalismo como religião; Capitalismo de vigilância.

### 1 INTRODUÇÃO

Contemporaneamente, a marca do capitalismo é a produtividade, o desempenho, o rendimento e a alta performance do trabalhador em busca de lucro para o mercado financeiro; especialmente sob uma ótica neoliberal, há uma tendência à flexibilização das leis trabalhistas de modo a beneficiar o mercado de trabalho. Reduzir as regulamentações trabalhistas pode levar a contratos de trabalho mais instáveis, redução dos direitos trabalhistas e empregos menos seguros.

---

<sup>573</sup> Doutoranda e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas – Bolsista CAPES. Graduada em Psicologia pela PUC Minas. Graduada em Direito pela PUC Minas.

No sistema capitalista, onde há o ditado “tempo é dinheiro” e as experiências humanas voltam-se para horas incansáveis de trabalho, não “sobrando” espaço para que outras áreas da vida sejam vivenciadas, os indivíduos utilizam a maior parte as suas experiências em ambientes para perseguição do dinheiro; em busca de lucro. E por estarem inseridas nesse influxo, agem exclusivamente em prol da hiperprodutividade, esquecendo-se que a vida não se resume à seara profissional.

Este panorama deriva de uma estrutura político-social-econômica mais ampla, conhecida como capitalismo/neoliberalismo<sup>574</sup>, o que, na contemporaneidade, se conceitua e fundamenta na produtividade, no desempenho, no rendimento e na alta performance do trabalhador em busca de lucro para satisfazer as demandas do mercado financeiro. Para existir neste contexto consumista, o indivíduo deve dedicar-se de forma exaustiva ao trabalho, renunciando ao seu tempo livre para aumentar a produção e atender à demanda do mercado que deseja incansavelmente o lucro.

Apesar de aparentar ser um problema contemporâneo, Walter Benjamin, em seu fragmento “O capitalismo como religião”, já anunciava, nas primeiras insurgências do capitalismo, a potência transformadora desse modelo econômico, pois, segundo o pensador, o capitalismo possuía uma religiosidade “sem trégua” e “sem piedade”. Mais tarde, Shoshana Zuboff em sua obra “A era do Capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder” volta a falar do capitalismo como um modelo que vigia a vida dos cidadãos para a máxima produtividade.

Diante dessa realidade, a presente investigação visa associar reflexões presentes na obra moderna de Walter Benjamin e também na obra contemporânea de Shoshana Zuboff, a fim de analisar os efeitos do capitalismo na aceleração da produção capitalista e os impactos dessa ação sobre o controle de dados e da própria vida das pessoas em sociedade.

## **2 CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E CAPITALISMO DE VIGILÂNCIA**

Sobre o conceito de capitalismo, Karl Marx, em sua obra “O capital,” estabelece o principal conceito adotado na literatura. Para o autor, o capitalismo surge, tendo a perseguição

---

<sup>574</sup> O trabalho é qualquer atividade física ou intelectual, realizada pelo ser humano, cujo objetivo é fazer, transformar ou obter algo para realização pessoal e desenvolvimento econômico e financeiro pessoal, já o capitalismo é um sistema econômico que visa ao lucro e à acumulação das riquezas e está baseado na propriedade privada dos meios de produção. Pode-se dizer que capitalismo reestruturou as relações de trabalho, o trabalho tornou-se a venda da força de trabalho para aquele que detém os meios de produção, sem que aquele que vende sua força de trabalho tenha acesso ao que produz (Antunes, 2020).

do lucro como algo central na vida das pessoas, ocupando, na modernidade, um lugar antes tido pelas antigas tradições religiosas. Esse modelo econômico, que hoje já se configura como cultural, baseia-se na acumulação de riquezas, além de deslocar para o espaço público questões de ordem econômica que antes não eram dominantes. Ao realizar esse fluxo, um dos principais impactos causados ocorre na modificação da relação de trabalho, onde o capitalismo desvalorizou a mão de obra dos trabalhadores, deixando-os invisíveis, a fim de maximizar os lucros do empregador (Marx, 2017).

Esse movimento de desvalorização da mão de obra do trabalhador, que mais tarde denominou-se precarização do trabalho, pois passou a envolver não só a desvalorização da força de trabalho, mas também das condições de trabalho, agravou ainda mais como o trabalhador era reconhecido no ambiente de trabalho. E esse agravamento nos últimos anos foi sendo intensificado com a globalização, que elevou o capitalismo ao patamar de neoliberalismo, ao qual o trabalhador perdeu direitos trabalhistas sob a égide do discurso de minimização do Estado (Furtado, 1974)

As consequências de deixar os trabalhadores à mercê das leis do mercado são várias. A precarização do trabalho, associada à flexibilização do trabalho, possibilitou que o trabalhador tivesse inúmeros empregos, sob jornadas exaustivas, em condições precárias de alimentação, higiene e descanso, tudo isso sob o argumento de que no neoliberalismo para ter sucesso basta trabalhar, pois isso dependente exclusivamente de você (“Você é seu próprio patrão”). Mas será que nós, seres humanos de carne e osso, somos capazes de suportar um estilo de vida tão agressivo?

Walter Benjamin e Shoshana Zuboff<sup>575</sup> já previam que não. Apesar de não terem sido contemporâneos, ambos os autores, em suas obras, alertavam sobre os problemas decorrentes do capitalismo. Para Benjamin, o capitalismo está a favor das mesmas “aflições” que a religião, ou seja, que o capitalismo é uma manifestação religiosa. E, para constatar que o capitalismo atuava de maneira religiosa na sociedade de sua época, Benjamin estruturou sua teoria elencando três elementos: o aspecto cultural do capitalismo, a duração permanente dele e o caráter culpabilizador desse culto sobre seus seguidores. Zuboff, por sua vez, alerta

---

<sup>575</sup> No ano de 2015, Shoshana cunhou o termo “capitalismo de vigilância” em um texto que recebeu o prêmio de melhor artigo científico durante a Conferência Internacional sobre Sistemas de Informação, realizada pelo Laboratório de Gestão da Tecnologia e Sistemas de Informação. Posteriormente, com base no artigo, publicou a obra *A era do Capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder* em 2018, que discute a exploração de dados pessoais pelo mercado financeiro.

sobre como o capitalismo pode atuar em constante estado de vigilância sobre a vida e a produtividade das pessoas ao subtrair os dados para as empresas.

Zuboff considera que o capitalismo contemporâneo encontra-se em uma nova fase onde cada indivíduo tornou-se fonte inesgotável de dados, usados como matéria-prima para empresas preverem comportamentos e lucrar, ou seja, o lucro das empresas advém do trabalho e também dos dados pessoais que são fornecidos às empresas. Para a autora, há o que se denomina “mercantilização de dados”, de modo que a coleta de dados do internauta e a influência dessa prática em empresas, no governo e na sociedade (Zuboff, 2020, p. 80).

Como se observa, ambos os autores discorrem sobre o capitalismo como um modelo econômico que atua constantemente sobre a vida das pessoas, não deixando que estas tenham momentos de descanso ou lazer, uma vez que todo o tempo que elas possuem deve ser para o trabalho de modo a perseguir o lucro, marca registrada desse modelo econômico. Além disso, o capitalismo avança não só nos espaços públicos, mas, também, como demonstra Zuboff, na vida privada das pessoas ao capturar os dados dos cidadãos.

Isso configura um ambiente de pressão para produtividade que segundo Mark Fisher (2017) é um período histórico do capitalismo que o trabalho e a vida se tornam indissociáveis. O ser humano, antes acostumado com a estabilidade do emprego e das garantias trabalhistas, hoje vê-se diante da pejorização das relações de trabalho, que força o homem a adaptar-se às condições imprevisíveis de trabalho para produzir mais, em menos tempo e sob pressão. O tempo, antes considerado com dias de descanso, torna-se acelerado, caótico e fragmentado, seguindo as regulamentações do mercado (Fisher, 2017).

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em síntese, analisar o capitalismo e compreender os seus impactos enquanto modelo econômico, tanto em sua origem como em sua forma contemporânea, é uma tarefa árdua que necessita de aprofundamento. Por esse motivo, a presente pesquisa anuncia apenas uma breve associação entre as obras apresentadas, sem o intuito de esgotá-las.

Apesar disso, não se deve deixar de considerar para as próximas pesquisas a importância de se pensar o capitalismo como uma maneira religiosa e de vigilância que está suprimindo o tempo de lazer das pessoas em prol de uma hiperprodutividade que alimenta o capital. As consequências dessa ação são das mais diversas, dentre elas: a própria flexibilidade das leis trabalhistas, que normalizam o alto desempenho profissional (ou a

precarização do trabalho) e os problemas recorrentes de saúde mental, como Síndrome de Burnout (exaustão emocional que causa fadiga e redução da eficácia profissional); o estresse ocupacional (resposta física e/ou emocional que decorre da pressão do trabalho gerando ansiedade, irritabilidade, dificuldade de concentração, problemas de sono e dores de cabeça); os transtornos de ansiedade (relacionada à ansiedade generalizada ao trabalho, que pode desenvolver ataques de pânico, transtorno de estresse pós-traumático, nervosismo excessivo, sensação de perigo iminente, sudorese, tremores e respiração descompassada); depressão (sintomas persistentes de tristeza, perda de interesse em atividades, alterações no apetite e no sono, sentimento de culpa e inutilidade) e os transtornos psicossomáticos (manifestações físicas de problemas emocionais e psicológicos decorres do estresse e da pressão no trabalho, acarretando dores crônicas, problemas gastrointestinais, hipertensão, etc); além de questões de ordem política e social.

Assim, a investigação, ao articular reflexões de Benjamin e Zuboff, possibilita revelar e analisar a aceleração da produção capitalista e seus desdobramentos à vida em sociedade, evidenciando as implicações dessa dinâmica sobre a liberdade e a qualidade de vida, alertando para a necessidade de repensar as bases dessa estrutura para a construção de um futuro mais humano e equilibrado.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo; Franz. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**. É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

SILVA, Josué Cândido da. **O capitalismo como religião**: a culpa. 2013. Disponível em: [texto\\_08.pdf \(gewebe.com.br\)](http://texto_08.pdf(gewebe.com.br)). Acesso em: 15 de ago. 2024.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

BEZERRA, Juliana. **O que é Neoliberalismo: características, história e exemplos.** Toda Matéria, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/neoliberalismo/>. Acesso em: 23 ago. 2024.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE (CNS). **Sofrimento psíquico no ambiente de trabalho:** pesquisadoras apontam situação epidêmica na saúde mental no Brasil. Brasília, 2024. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/3001-sofrimento-psiquico-no-ambiente-de-trabalho-pesquisadoras-apontam-situacao-epidemicana-saude-mental-no-brasil>. Acesso em: 17 de ago. 2024.

DEJOURS, C. **A loucura do trabalho:** estudo de psicopatologia do trabalho. São Paulo: Cortez; Oboré, 1994.

FRANCO, T., Druck, G., & Seligmann-Silva, E. (2010). As novas relações de trabalho, o desgaste mental do trabalhador e os transtornos mentais no trabalho precarizado. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 35(122), 229-248.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico.** Rio de Janeiro, Paz e terra, 1974.

GOMES, Ana Gélica Alves; CARVALHO, Carla Jesus; SILVA, Debora Oliveira. **Acolhimento ao sofrimento Psíquico.** Bananeiras: UFBP, 2021.

LIMA, M. E. A. **A Psicopatologia do trabalho.** *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 18, n. 2, p. 10–15, 1998.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

OMS. Saúde mental depende de bem-estar físico e social, diz OMS em dia mundial. **NAÇÕES UNIDAS BRASIL**, 2016. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/74566-sa%C3%BAdede-mental-depender-f%C3%ADsico-e-social-diz-oms-em-dia-mundial>. Acesso em: 07 de ago. 2024.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **POLÍTICA PARA MELHORAR A SAÚDE MENTAL.** Centésima septuagésima sessão do comitê executivo das nações unidas, 20 a 24 de junho de 2022. Washington, D.C., EUA. [Consultado em: 03 de junho de 2024.] Disponível em: [https://www.paho.org/sites/default/files/ce170-15-p-politica-saude-mental\\_0.pdf](https://www.paho.org/sites/default/files/ce170-15-p-politica-saude-mental_0.pdf). Acesso em: 04 de ago. 2024.

SACRINI, Marcus. **Leitura e Escrita de Textos Argumentativos.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

SAFATLE, Vladmir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (org.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.



**FT 8**

**A Herança de Ricoeur:**  
filosofia, teologia e religião



# FT 8

## **Coordenação:**

Dr<sup>a</sup>. Adriani Milli Rodrigues - UNASP

Dr. René Dentz - PUC Minas

## **Ementa:**

Paul Ricoeur sempre procurou delimitar bem os temas filosóficos e teológicos e constantemente negar a nomeação de “filósofo cristão”, mantendo equidistante a sua confissão de fé? e o procedimento filosófico. Parece, dessa forma, ser a filosofia a grande tarefa e instrumento do filósofo francês. Por outro lado, o mesmo abordou temáticas que são, por ele mesmo, chamadas de fronteiriças, tais como a esperança e o mal. Trata-se de temas que darão suporte a uma preocupação tardiamente estruturada por Ricoeur, aquela referente a? problemática do perdão. Este também se mostra como um tema de fronteira e como um horizonte de sua obra. Ao passo que filosofia e teologia são discursos irreduzíveis um ao outro, mantendo as suas diferenças epistemológicas claras, é devido a? sua reflexão sobre a esperança que o filósofo francês propõe renovar o problema da relação entre filosofia e teologia, posto comumente em termos de razão e fé. O problema da esperança, que representa a um tempo uma fonte e um tema da hermenêutica e da crítica filosóficas, concerne também e sobretudo a finalidade mesma da tarefa filosófica, como a da teologia. Com efeito, a esperança e? o ponto de fuga e o horizonte do cumprimento das duas disciplinas.

## A INFLUÊNCIA DE PAUL RICOEUR NA CONCEPÇÃO DE IGREJA EM SAÍDA EM FRANCISCO

*Diclei Manoel da Silva*<sup>576</sup>

A partir do diálogo hermenêutico entre Ricoeur e Francisco, nosso objetivo, nesta comunicação, é proporcionar uma compreensão inovadora da identidade e da missão da Igreja Católica Apostólica Romana. Como instituição divina com características humanas, enquanto continuadora do mistério salvífico de Cristo no mundo, ela ajusta-se às realidades seculares, mas não deve se deixar condicionar por elas, no que se refere à sua essência sobrenatural.

Convém ressaltar que o Papa Francisco utiliza categorias ricoeurianas que evidenciam seu intento para com a Igreja Católica. As categorias ricoeurianas como a alteridade, o reconhecimento, a cultura do encontro ao estarem presentes no magistério do atual Papa, nos permitem adentrar num cenário não somente “divino” (como nos pede a Teologia), mas também num cenário “humano” e conseqüentemente filosófico e social. Afinal, a nosso ver, Francisco tem essa postura. Destacamos nesta comunicação a categoria da alteridade. Por isso, temos como propósito compreender essa temática a partir de uma perspectiva interdisciplinar, própria de minha área de pesquisa, as Ciências da Religião.

Fazendo referência à alteridade, quando Ricoeur sustenta a tese de que ao tratar da identidade (que pressupõe a narrativa, o reconhecimento e a alteridade), por exemplo, na obra: “O si-mesmo como outro”, (publicada em Paris, no ano 1990 - que faz parte da terceira fase do pensamento ricoeuriano)<sup>577</sup>, ele elabora uma hermenêutica do “texto” e infere uma hermenêutica da “ação” (Silva, 2021). Além disso, ele introduz a tese de que a identidade (do sujeito) é compreendida a partir de si, ao narrar as próprias experiências. Paul Ricoeur

---

<sup>576</sup> Diclei Manoel da Silva é Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. É Presbítero da Igreja Católica. Trabalhou Paul Ricoeur na pesquisa do Mestrado e continua no Doutorado. É membro do Grupo de Pesquisa: Religião: Hermenêutica e Epistemologia, da mesma Universidade, do Grupo de Leitura Ricoeuriana e da Associação Brasileira de Estudantes Ricoeurianos.

<sup>577</sup> Sobre isso, vale consultar nossa Dissertação de Mestrado, vinculada ao mesmo Programa de Pós-Graduação: Silva, Diclei Manoel da. **A hermenêutica ricoeuriana aplicada à análise da religião: uma contribuição às Ciências da Religião**. Campinas: PUC-Campinas, 2021.

concebe hermeneuticamente a ação humana como um texto e, portanto, chega à hermenêutica do si.

Nessa perspectiva, Ricoeur (2014)<sup>578</sup> salienta que, com relação à permanência no tempo, a identidade pode ser percebida de dois modos distintos, trata-se: do “idem” e do “ipse”. O “idem” possui a característica da mesmidade, da permanência no tempo. O “si” concebido como “idem”, é idêntico a si e imutável através do tempo, ou seja, sempre o mesmo. O “ipse”, por sua vez, não reflete acerca de algum ponto invariável ou imutável da personalidade. A “ipseidade”, portanto, compreende a identidade pessoal, reflexiva, marcada pela alteridade.

Assim sendo, a identidade pessoal permitirá, através do desdobramento “idem” e “ipse”, desenvolver a teoria da identidade narrativa, que por sua vez, insere-se no âmbito da unidade narrativa de uma vida. É demonstrada, dessa maneira, a importância de um “si” que se narra e as implicações éticas derivadas de sua plena historicidade.

Trazendo essa concepção à realidade magisterial de Francisco, vemos que ele até ressalta que a lógica da encarnação pressupõe o ir além de cristianismo “monocultural e monocórdico”. De modo a não pretendermos que todos os povos dos vários continentes, ao exprimir a fé cristã, imitem as modalidades adotadas pelos povos europeus, num determinado tempo da história (EG 117-118). A ação da igreja deve proporcionar, portanto, um cristianismo que assuma também o rosto das diversas culturas e dos vários povos onde for acolhido e se radicar (EG 116)<sup>579</sup>, tanto que muitas expressões nascidas em outras épocas nos aparecem hoje como opacas e incompreensíveis (Miranda, 2017, p. 165).

Desse modo, Francisco renova a esperança trazida pelo Concílio Vaticano II, de maneira que João XXIII havia orientado, “pensando longe, olhando para o mundo inteiro, e não mais simplesmente para a Europa” (Comblin, 2011, p. 14)<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> A versão em português da obra “o si-mesmo como outro” que utilizamos é de 2014, editada pela Martins Fontes.

<sup>579</sup> Francisco, como afirma Comblin (2011, p. 14) renova a esperança da doutrina conciliar, a mesma que João XXIII havia apresentada pensando longe, olhando para longe, olhando para o mundo inteiro, e não mais simplesmente para a Europa.

<sup>580</sup> O propósito do Papa Francisco com o processo de retomada do conceito de Povo de Deus, à luz de uma “Igreja em saída”, é atualizar com sabedoria um conceito que tem suas raízes na Bíblia e foi conscientemente discutido e assumido pelo Vaticano II, mas, infelizmente, foi mal interpretado por Roma

Conforme Francisco, a igreja deve seguir o modelo de uma relação eclesial “aberta” (portanto, servir-se da alteridade, da cultura do encontro, do diálogo) a fim de levar a todos “a consolação e o estímulo do amor salvífico de Deus, que opera misericordiosamente em cada pessoa, para além dos seus defeitos e das suas quedas” (EG 43). Para tanto, isso só será possível se ela reconhecer que jamais poderá optar pela rigidez autodefensiva ou refugiar-se nas próprias seguranças (cf. EG 45)<sup>581</sup>. Assim, “não se trata de uma nova Igreja, mas de um modo novo de ver a Igreja, que deve levar a um novo modelo eclesial” (Kasper, 2015, p. 56).

Considerando essa referência epistemológica, supomos a objetivação de chegar à dedução inovadora de que, a partir do Magistério do Papa Francisco<sup>582</sup>, chegamos a uma identidade da igreja que se define como tal, a partir dessa dimensão “ipse”, a qual faz com que ela se adeque a realidade histórica para dar respostas as necessidades, a fim de realizar sua missão. Também a dimensão “idem” tem sua relevância, é por meio dela que diante das realidades que a afetam, ela seja a mesma, com os elementos imutáveis, que lhe são inerentes.

Nossa motivação sustentou-se, portanto, nessa comunicação pela tese de que Francisco responde com sua visão eclesial às necessidades do nosso tempo. Adaptando-a, volta às origens e visando superar um cristianismo frágil e descomprometido com a causa do Evangelho. Isso se dá, ao considerarmos a importância e o valor da alteridade, ou seja, a relevância do outro, enquanto destinatário e motivo da ação da igreja “em saída”. Nesse sentido é que nesta comunicação defendemos a tese da existência da influência de Paul Ricoeur em Francisco.

Parafraseando Libânio (2005), vemos que para o atual Pontífice a igreja é chamada a priorizar o Evangelho, para depois a doutrina; a fé, em vez dos conceitos; o querigma, antes

---

durante a recepção do Concílio, principalmente com o modelo de teologia desenvolvido na América Latina (Dantas, 2020).

<sup>581</sup> Infelizmente, “há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar o dinamismo evangelizador” (EG 26) e, desse modo, impedir o processo de renovação da Igreja, conduzindo-a a um estado permanente de relação social “fechada” e separando-a das pessoas, como se a Igreja fosse “um grupo de eleitos que olham para si mesmos” (EG 28).

<sup>582</sup> Compreendemos aqui, sumariamente os escritos pontifícios, particularmente a, já citada, Exortação apostólica “Evangelii Gaudium” (2013), que trata do meu “projeto de governo” como sucessor de Pedro.

dos dogmas; o compromisso com o Reino, ante os meros preceitos<sup>583</sup>. Ele deve libertar-se do autorreferencialismo para ser fiel à sua missão: ser sacramento de Jesus Cristo na história.

## REFERÊNCIAS

COMBLIN, José. **Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2011.

DANTAS, Erivaldo. Por uma “Igreja em saída” São Paulo. **Revista Pastoral**: janeiro – fevereiro de 2020 - ano 61 - número 331 - pág. 30-37. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/edicao/por-uma-igreja-em-saida/>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2017.

KASPER, Walter. **Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor**. Prior Velho: Paulinas, 2015.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

MIRANDA, Mário de França. **A reforma de Francisco: fundamentos teológicos**. São Paulo: Paulinas, 2017.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SILVA, Diclei Manoel da. **A hermenêutica ricoeuriana aplicada à análise da religião: uma contribuição às Ciências da Religião**. Campinas: PUC-Campinas, 2021.

---

<sup>583</sup> Libânio (2005, p. 16) até lembra que no modelo eclesial, já presente na igreja, o que definia um cristão católico não era a prática concreta dos ensinamentos de Jesus, à luz do evangelho, mas “considerava-se católico quem professava visivelmente a fé, era validamente batizado, aceitava os sacramentos e vivia sob o governo do Romano Pontífice, como vigário de Cristo na terra”..

## MEMÓRIA, LIBERDADE E IDENTIDADE: DESAFIOS À 'CONSCIÊNCIA VIRTUAL'

*René Armand Dentz Junior*

### **Introdução**

A memória, como processo central da experiência humana, desempenha um papel fundamental na constituição da identidade individual e coletiva. Não se limita apenas à retenção de experiências passadas, mas também ao constante esforço de integração e compreensão de si mesmo no mundo. Nesse contexto, a memória não apenas questiona as certezas aparentes, mas também revela lacunas que convidam à reflexão e à busca por um entendimento mais profundo e transcendente.

A análise da memória revela sua dimensão reflexiva, na qual o ato de lembrar-se está intrinsecamente ligado à compreensão do eu e à percepção do outro. Essa abordagem reflexiva destaca a importância do reconhecimento, considerando a memória como um "pequeno milagre do reconhecimento", capaz de revelar tanto familiaridade quanto estranheza diante do passado.

Ao explorar os trabalhos de Paul Ricoeur e Sigmund Freud, compreendemos a memória não apenas como uma ferramenta individual, mas também como um processo coletivo que influencia a narrativa histórica e a compreensão das experiências humanas. A interação entre memória pessoal e memória coletiva lança luz sobre questões de luto, melancolia e reconciliação com o passado.

Além disso, ela não pode ser dissociada do tempo, pois está intimamente ligada à temporalidade da existência humana. Enquanto a lembrança pode ser entendida como um retorno aos eventos passados sem considerar sua ordem cronológica, a memória é tratada como uma entidade singular, que molda nossa compreensão do mundo.

A reflexão sobre memória também nos leva a considerar sua relação com a liberdade e a identidade no contexto contemporâneo, marcado pela ascensão da tecnologia e da comunicação digital. Enquanto a conexão digital promove a superficialidade das relações e a padronização dos padrões sociais, a verdadeira liberdade reside na capacidade de reconhecer o outro em sua alteridade e praticar a hospitalidade como expressão suprema da razão universal.

Ao examinar a relação entre consciência, vida e experiência, compreendemos que a consciência não é meramente um fenômeno cerebral, mas uma manifestação da vitalidade do organismo em seu ambiente. Essa interconexão entre vida e experiência nos leva a refletir sobre os fundamentos do conhecimento e os processos lógicos subjacentes à compreensão do mundo. Assim, a memória emerge como uma peça fundamental na construção da identidade, na prática da democracia e na busca pela verdadeira liberdade em um mundo em constante transformação.

A afinidade entre a natureza e o sujeito do conhecimento, como destaca Peirce em sua teoria da abdução, é uma questão central que permeia a compreensão da relação entre o indivíduo e o mundo que o cerca. Essa afinidade, muitas vezes vista como uma "esperança" e um princípio regulador, estabelece as bases para o insight da imaginação, característico da abdução. Ao explorar o conceito de Primeiridade de Peirce, que descreve o modo de ser das coisas tal como são, podemos compreender melhor essa relação fundamental. A Primeiridade é definida como aquilo que é simplesmente possível, sem referência a qualquer outra coisa, constituindo-se de qualidades de feeling ou mera aparência. Essa descrição fenomenológica ressalta a importância da possibilidade e da variedade na constituição da Primeiridade. No entanto, para alcançar uma ontologia adequada da pessoa, é necessário ir além da descrição impessoal do ser humano e adentrar no âmbito da experiência vivencial do próprio corpo. É nesse contexto que a noção de "corpo próprio", introduzida por Ricoeur, ganha destaque, revelando-se como o lugar de subjetividade e identificação objetiva para os outros. Nesse sentido, a reflexão sobre a pessoa, a consciência e a autonomia emergem como um tema central, questionando as concepções tradicionais de sujeito e propondo uma abordagem que considera a intersubjetividade e a ética como elementos fundamentais na constituição ontológica do indivíduo. Através da análise das camadas constitutivas da atitude-pessoa, como a linguagem, a ação, a narrativa e a constituição ética, Ricoeur propõe uma compreensão mais ampla e dinâmica da identidade pessoal, que vai além da mesmidade objetiva e abraça a ipseidade engajada em promessas éticas. Dessa forma, a reflexão filosófica sobre a pessoa não apenas desafia as noções tradicionais de sujeito, mas também nos convida a repensar constantemente nossa compreensão da identidade e da subjetividade humana, reconhecendo a complexidade e a interconexão desses conceitos em nosso mundo vivido.

## **1 Memória e liberdade**

A memória é um processo humano central, que atua como constituição da própria identidade, que se coloca não apenas pela persistência na memória das experiências passadas, mas também pelo ato em que eu busco fazer a unidade. Sendo assim, podemos afirmar que esse “pensar-se a si mesmo” deve ser um exercício de encontro com o si, um modo de estar diante de si para estar no mundo. Com efeito, a memória tem um papel de questionar aquilo que pode parecer dado, de mostrar as lacunas por onde a dúvida irá penetrar e, com isso, destruir as certezas aparentes, buscando outro plano, supra-humano (sem deixar de passar pelo próprio humano).

Dessa forma, a abordagem da memória é uma abordagem reflexiva, por isso podemos falar de sua dimensão do reconhecimento. A memória pode ser dita como “feliz” pelo fato de ela ser possível, pelo “pequeno milagre do reconhecimento”. No lugar de neutralizar o passado do evento, a análise fenomenológica dos atos de reconhecimento tem por tarefa reconhecer uma alteridade complexa, podendo ir da familiaridade absoluta até a uma inquietante estranheza do “já visto” indeterminado. Sob o título de “memória impedida”, Ricoeur analisa as manifestações patológicas da memória ferida, tais como aparecem no trabalho clínico. Sua principal inspiração é a proposta de Freud. Nesse momento, sua retomada de Freud dá-se em direção à obra *Luto e Melancolia*, de 1915, onde o médico austríaco estuda as resistências que o trabalho de interpretação analítica pode encontrar desde o momento em que ele exige do analisando um trabalho de rememoração. Dessa forma, Ricoeur explora a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são alteradas por comportamentos de repetição.

A partir dos questionamentos “De que há lembrança?” e “De quem é a memória?”, Ricoeur propõe uma fenomenologia da memória, antecipando os questionamentos sobre o objeto da lembrança aos do sujeito que lembra, ao considerar que toda consciência é consciência de algo e lembrar-se de alguma coisa seria lembrar-se de si. Dessa maneira, as lembranças podem ser abordadas como formas discretas com certo grau de precisão que se destacam contra aquilo que poderíamos intitular de um fundamento da memória.

Em oposição à polissemia que, à primeira vista, parece apropriada para desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico designado pelo termo memória, é possível esboçar uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo (Ricoeur, 2007, p. 40).

Sendo assim, a memória na condição de forma mais significativa para expressar o que aconteceu, é imprescindível no caminho do reconhecimento do indivíduo, que transmite suas



experiências e sua existência. Ou seja, o testemunho é compreendido como essencial na passagem da memória para a história, abrindo espaço para um campo hermenêutico.

Dos poetas épicos aos escritores sobreviventes dos massacres do século XXI, passando pelos múltiplos exercícios filosóficos, sempre retomados, de explicitação do enigma do real, a memória dos homens se constrói entre esses dois polos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdue por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência. Nem a presença viva nem a fixação pela escritura conseguem assegurar a imortalidade; ambas, aliás, nem mesmo garantem a certeza da duração, apenas testemunham o esplendor e fragilidade da existência, e do esforço de dizê-la (Gagnebin, 2009, p. 11).

Vale ressaltar que a memória é tão importante de ser pensada quanto a história. Portanto, não podemos fazer história sem fazer e entender a memória. Por isso, é importantíssimo pensá-la também em uma dimensão reflexiva.

A dimensão reflexiva da memória permite, num final grandioso da primeira parte, além de enfrentar de modo convincente a antítese entre memória pessoal e memória coletiva, oferecer esclarecimentos decisivos sobre a questão do sujeito, questão central numa antiga tradição filosófica que vai de Agostinho a Husserl e que podemos denominar a 'escola do olhar interior'; questão reproposta em termos antitéticos no clima objetivista das 'ciências humanas'. Com efeito, a memória pode ser atribuída a todas as pessoas gramaticais, a si e aos outros, aos estranhos e a quem está próximo. Um sujeito que pode ser plural, porque é também finitude, corporeidade vivente e historicidade (Jervolino, 2001, p. 89- 90).

Portanto, temos a noção de que o tempo existe, porque existe a memória, que nos permite pensar em tais fatos que estão, às vezes, presos no decorrer do tempo. Se temos a noção de ser, é porque, à medida que o tempo foi passando-se, fomos descobrindo esta noção. Diante disso, não posso e nem consigo pensar na memória sem pensar no tempo como base fundamental para se pensar memória e depois a história.

Podemos falar também em uma memória que é um hábito, que é próprio da natureza humana, quando, por exemplo, a repetição torna-se um hábito, quando ele aprende uma determinada coisa e para ele isso é incrível, ficará ele repetindo este novo aprendizado várias vezes, e com isso, como consequência, ficará fixado na memória este fato que se tornou um hábito, neste caso então há uma memória que se tornou um hábito, temos a repetição como causa deste hábito. Segundo Ricoeur, a memória e o hábito formam um par.

A memória-hábito é aquela na qual nos apresentamos quando recitamos um texto sem mencionar uma a uma cada leitura sucessiva que foi feita no período de aprendizagem. Assim a leitura apreendida 'faz parte disso, como meu hábito de andar ou de escrever; ela é vivida, é uma representação'. Por outro lado, a

lembrança de tal lição particular, de tal fase de memorização não mostra um dos ‘caracteres habituais’ (Ricoeur, 2007, p.31).<sup>584</sup>

Com essa concepção de memória, Ricoeur mostra que o homem é capaz de realizar algo, pois o hábito já o tornou confiante em seus atos, em suas teorias. Sendo assim, o perdão é pensado como possibilidade, como antecipação da memória feliz ou reconciliada. Ricoeur se indaga se seria um ato de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação, ou seja, “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (Ricoeur, 2007, p. 509).

## 2 O virtual, o real a linguagem

Onde fica a liberdade e a identidade em um mundo dominado por algoritmos? O fato é que nossa liberdade está vinculada a elementos não apenas racionais e lógicos reproduzíveis em níveis exponenciais, mas sobretudo vinculada a lugares onde não habitamos, inconscientes. A salvação da humanidade está relacionada à impossibilidade de reprodução de elementos inconscientes pela IA, bem como a recriação de aspectos cognitivos como a memória, nos termos que abordamos acima, em sua dimensão reflexiva. Por outro lado, percebemos a constituição de um mundo de extremo empobrecimento simbólico e de pouco exercício da liberdade, pois está inserido em padrões construídos por mecanismos miméticos.

O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. A democracia significa, nesse sentido, a impureza da política, a rejeição da pretensão dos governos de encarnar um princípio uno da vida pública e, com isso, circunscrever a compreensão e a extensão dessa vida pública. Se existe uma ‘ilimitação’ própria à democracia, é nisso que ela reside: não na multiplicação exponencial das necessidades ou dos desejos que emanam dos indivíduos, mas no movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social (Rancière, 2014, p. 8).

O indivíduo contemporâneo mais se conecta do que se vincula: embora ele se comunique cada vez mais, encontra-se cada vez menos com os outros. “Prefere exatamente as relações superficiais que instaura ou abandona como lhe aprouver” (Breton, 2018, p. 12).

---

<sup>584</sup> *La mémoire-habitude est celle dans laquelle nous présentons quand nous récitons un texte sans mentionner un par un pour chaque lecture successive qui a été fait dans la période d'apprentissage. Donc, la lecture saisie 'fait partie de cela, comme mon habitude de marcher ou de l'écriture; elle est vécue, elle est une représentation'. D'autre part, le souvenir de cette leçon particulière, telle phase de mémorisation ne montre pas «l'un des caractères habituels».*

Desse modo, o equiparar leva, em última instância, a um esvaziamento de sentido. O sentido é incomparável. A violência do global como violência do igual aniquila a negatividade do outro, do singular, do incomparável, que prejudica a circulação de informação.

### **3 A Pessoa, a consciência e a autonomia**

Qualquer descrição impessoal da existência humana, como a que afirma qualquer interpretação do cérebro em um corpo, não pode alcançar uma ontologia adequada da pessoa. No que diz respeito ao corpo fenomenal, é impossível separá-lo do corpo em ação. Caso contrário, estaríamos lidando com um mundo puramente teórico, onde a corporalidade existe sem a influência da vontade.

É importante ressaltar que Ricoeur rejeita a ideia de "consciência" como transparente e evidente, argumentando que a psicanálise e as críticas filosóficas desafiam essa noção. Ele propõe uma virada na ideia de pessoa, destacando sua importância nos contextos jurídicos, políticos e sociais, introduzindo a noção de atitude-pessoa baseada na crise e no engajamento.

Nosso filósofo adota uma abordagem reflexiva, destacando a importância da ética na constituição ontológica do sujeito. Ele critica a ênfase excessiva no cogito cartesiano, propondo uma visão mais complexa da identidade humana baseada na interação com o mundo, os outros e a história. Sua filosofia busca desdobrar uma ontologia da subjetividade através dos conceitos de atestação, ipseidade, mesmidade e alteridade.

### **Conclusão**

Em síntese, podemos afirmar a complexidade da memória, a influência do virtual na realidade e na linguagem, o problema da consciência em relação à vida e à experiência e também a pessoa, sua consciência e autonomia. Ao longo dessas reflexões, emerge uma visão rica e multifacetada da condição humana, que se desdobra na interação entre passado e presente, individualidade e coletividade, real e virtual.

A memória é um processo central na constituição da identidade, que transcende a mera recordação do passado para se tornar um exercício reflexivo de autodescoberta. A relação entre memória e tempo é destacada como fundamental para a compreensão da história e da própria existência.

## Referências

- BRETON, David Le. **A desconstrução de si. Uma tentação contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar, Escrever, Esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2009.
- HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro. Sociedade, percepção e comunicação hoje.** Petrópolis: Vozes, 2023.
- KLEIN & JANSEN (orgs.). **Alma Digital.** São Paulo: Ideias e Letras, 2024.
- JERVOLINO, D. **Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur.** *Studium* 97 (5):713-737 (2001).
- RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia.** São Paulo: Boitempo, 2014.
- RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli.** Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments.** Paris: Seuil, 2007.
- SEARLE, John. **Intencionalidade.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.



**FT 9**

**Interculturalidade e Religião:**  
Teologia, Ciências da Religião e  
Inteligência Artificial – Para onde  
caminhamos?

# FT 9

## **Coordenação:**

Dr. Ênio José da Costa Brito - PUC/SP

Dr. Claudio Santana Pimentel - PUC/SP

Dr. Roberto E. Zwetsch - Faculdades EST/RS

Me. Selenir Gonçalves Kronbauer - Faculdades EST/RS

## **Ementa:**

Na atualidade, habitar o planeta e defender a vida passam a ser o centro das preocupações frente à escalada tecnológica, a catástrofe climática iminente e as guerras de extermínio. O FT Interculturalidade e Religião, tendo presente esses desafios, quer repensar formas/ estratégias de habitar a terra, especialmente, diante de uma realidade tecnológica cada vez mais sofisticada – como é o caso da Inteligência Artificial – e frente à narrativa de um desenvolvimento tecnológico que se apresenta como inexorável e nos convida a transcender a própria terra, a fugir da terra. Um renovado ato de habitar a terra pressupõe um novo ponto de partida, que engloba humanos e não humanos e a totalidade da criação. A permanência da vida humana e a habitabilidade do planeta passam por esta aliança interespecies e pressupõem o apelo do Papa Francisco: “cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos de nos constituirmos como um “nós” que habita a casa comum. Um tal cuidado não interessa aos poderes econômicos que necessitam dum ganho rápido (Frattelli Tutti, n.17) O desafio está posto: trata-se de constituir uma “comunidade de vida”. E isto não será resolvido pela assim chamada Inteligência Artificial. Estamos, portanto, diante de questionamentos radicais que envolvem todas as ciências, particularmente a Teologia e as Ciências da Religião. Este FT visa a debater este tema de forma ampla e propositiva.

## DO HUMANO NÃO PESSOA À PERSONALIZAÇÃO DA MÁQUINA. UMA ANÁLISE ÉTICO-TEOLÓGICA CRÍTICA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*André Luiz Boccato de Almeida\**

*Karolayne Maria V. Camargo de Moraes\*\**

**Resumo:** A presente proposta de comunicação objetiva analisar o movimento de simplificação conceitual reducionista da particularidade da pessoa humana e a exaltação do funcionamento da máquina, descrevendo-o com termos personalistas. Deste modo, buscar-se-á ressaltar o perigo de uma liquidação das bases da noção de pessoa humana, tornando possível sua coisificação e apropriação indevida por pequenos grupos e empresas detentoras do poder e da tecnologia, a fim de obter lucro e conquistar o seu lugar na corrida neoliberal. Ter-se-á como base dessa exposição as análises realizadas por Jean-Claude Guillebaud, enfatizando a revolução econômica, genética e técnica desencadeadas nos últimos anos. Para tanto, num primeiro momento, apresentar-se-á os novos estudos em diferentes áreas das ciências humanas que equiparam algumas atitudes humanas com a de animais e o respectivo funcionamento do cérebro como o de uma máquina. Em seguida, a atenção voltar-se-á para a exaltação do funcionamento da máquina com a utilização de termos personalistas para descrevê-lo. Por fim, apresentar-se-á como o referido movimento de coisificação do humano e personalização da máquina revela-se contraditório e prejudicial ao futuro da espécie humana ao colocar em “xeque” o princípio de sua humanidade.

**Palavras-chave:** humano; pessoa; personalização; máquina; Inteligência Artificial

### Introdução

“Façamos a máquina à nossa imagem, como nossa semelhança, e que elas dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, [...] e, por fim, sobre nós, seres humanos”. Parafrazeando o poema da Criação de Gênesis (1, 26) essa parece ser a realidade atual marcada por uma profunda crise antropológica e existencial. Numa angústia por saber o que se é, o ser humano fragmenta-se em partes analisáveis e aos poucos parece tentar

---

\* Doutor em teologia moral (Pontifícia Universidade Lateranense - Academia Afonsiana - 2016). Pós-Doutor em teologia (PUC-PR, concluído em 2019). Mestre em Teologia (PUC-SP em 2009). Especialização (Lato Sensu) em Educação Sexual (UNISAL-SP concluído em 2009). Bacharel em Teologia (Escola Dominicana de Teologia - afiliada à Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino concluído em 2008). Licenciado em Ciências Sociais (FAFICA concluído em 2004). Curso de Filosofia (concluído em 2003). Psicanalista (IBCP concluído em 2011). É membro da diretoria (presidência) da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). É líder do grupo de pesquisas PHAES (Pessoa Humana, Antropologia, Ética e Sexualidade), da PUC-SP. [albalmeida@pucsp.br](mailto:albalmeida@pucsp.br)

\*\* Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. Mestre em Teologia pela PUC-SP (2023). Graduada em Teologia pela PUC-SP (2020). É sócia da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM); membra do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana Ética e Sexualidade), da PUC-SP. Atualmente é Docente convidada no Curso de Especialização "Teologia e Ensino Religioso" na PUC-SP. [karolaynecamargo18@gmail.com](mailto:karolaynecamargo18@gmail.com)

montar a si mesmo revestindo a máquina daquilo que o caracteriza até descobrir o que chama de humano em si mesmo. Vivemos, assim, uma profunda ambiguidade ética. Ao mesmo tempo em que progredimos tecnologicamente, a ponto de usarmos as ferramentas e seus derivados para resolver problemas do cotidiano e das necessidades imediatas, também se visualiza uma grande dificuldade de pensar em profundidade acerca da relação entre a interioridade e as relações humanas. Esta paradoxal condição é inerente ao caminho de transformações que o desenvolvimento tecnológico atingiu na fase sucessiva à revolução industrial (Polanyi, 1941).

Todavia, os altos níveis de desenvolvimento tecnológico inversamente proporcionais a uma consciência ética e responsável pela humanidade estão nos levando a um abismo gramatical e relacional sem precedentes. Se ainda hoje não sabemos nos definir, ou melhor, dizer o que é o ser humano, por outro lado, estamos sendo reduzidos a categorias desde então reconhecidas como compartilhadas com os demais seres vivos, como a linguagem, a cultura etc. Outrossim, a possibilidade de reproduzir estruturas humanas em máquinas como o funcionamento do cérebro. Desse modo, se a pergunta pelo que é o humano ainda persiste, hoje, a ela soma-se outra, a saber, será que não somos mais capazes de nos suportar e decidimos que não há mais por que existir?

### **1. O ser humano reduzido à animal e à máquina**

Nenhuma época teve noções tão variadas e numerosas sobre o homem como a atual. Nenhuma época conseguiu, como a nossa, apresentar o seu conhecimento acerca do homem de um modo tão eficaz e fascinante, nem o comunicar de um modo tão fácil e rápido. Mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa o que é o homem. Nunca o homem assumiu um aspecto tão problemático como atualmente (Heidegger apud Mondin, 1980, p. 8).

As palavras de Heidegger nunca foram tão atuais quanto agora, em uma época em que, não só continuamos sem saber exatamente o que somos, apesar de tanto conhecimento, como já não sabemos mais nem o que nos diferencia dos animais e, inclusive, das máquinas; em suma, perguntamo-nos hoje: qual é o princípio de nossa humanidade (Guillebaud, 2008). Se Costa tem razão ao afirmar que a pós-modernidade caracteriza-se dentre outros elementos pela “liquidificação” de muitos sólidos da modernidade (Costa, 2016, p. 134), isso é visível sobretudo quando buscamos definir algo, pois as palavras parecem vazias de sentido e o seu significado já não é tão claro para todos que falam a mesma língua. Entretanto, isso não significa propriamente uma catástrofe, mas que chega o momento em que uma profunda



hermenêutica dos “sinais dos tempos” (GS 4) é indispensável se quisermos salvaguardar o humano em nós.

Segundo Guillebaud (2008), nosso atual tempo de incerteza é fruto de três revoluções em curso, a saber: a revolução econômica, datada do início do século XIX e tensionada hoje, ao instaurar um novo modo de relacionamento social e cultural-político com o dinheiro, prevalecendo as leis do mercado; a revolução informática ou computacional em que se alteram gradativamente as noções de tempo e espaço somados a um fluxo de informações altíssimo e um novo modo de existência real-virtual; e a revolução genética, capaz de decodificar e manipular a gênese da vida, tanto para bem geral quanto para o bel-prazer de alguns poucos grupos. Deste modo, com todas as nossas referências de tempo, espaço e subsistência da vida afetados, não só deixamos de nos reconhecer como nos tornamos verdadeiras ameaças para nós mesmos. Soma-se a esse cenário um mal-estar social generalizado em que o ser humano parece não crer mais em nenhuma utopia, nem esperar por nada (Bauman, 2017). Se outrora a salvação se cria vir de fora, de um ser transcendente, e se com a modernidade essa salvação viria da imanência, na pós-modernidade prevalece a des-esperança, vive-se o presente sem desejar planejar o futuro. Em meio a esse aparente cansaço da vida e de si mesmo diante da complexidade da existência ganha espaço, porém, as novas descobertas tecnológicas e genéticas com seus discursos que ofertam “soluções” a problemas até então insolúveis ou com respostas insatisfatórias dadas pelas metanarrativas religiosas.

Tudo isso, porém, às custas do que somos, reduzindo-nos a uma condição animalista ou mecanicista. Em outros termos, ganham cada vez mais visibilidade e espaço nas mídias e no senso comum teorias que absolutizam o dado biológico ou que prescindem do dado biológico e se caracterizam pela sua visão além-humano (Oliveira, 2021; Guillebaud, 2008, p. 51-85; 87-122). No que concerne a primeira, busca-se a todo custo uma igualdade entre os seres humanos e os animais, ou ainda entre todos os seres vivos, negando qualquer prerrogativa humana, como uma dignidade peculiar ou características que o colocam em um nível superior aos demais, como a razão, a capacidade de construir cultura ou mesmo a linguagem. Até porque, estudos recentes da etologia descobriram em algumas espécies “condutas inteligentes” transmitidas ao longo de gerações. Fala-se, por exemplo, de alguns chimpanzés comuns (*Pan troglodytes*) ou os pigmeus (*Pan paniscus*), capazes de trocar objetos ou serviços, elaborar racionalmente estratégias de caça e educar suas crias com certo discernimento. Outrossim, tais comportamentos variam de região para região, o que leva

alguns primatólogos a chamarem de “culturas” ou “diversidade cultural” essas diferenças comportamentais geográficas dos chimpanzés (Guillebaud, 2008, p. 55). Pouco ou quase nada nos diferenciaria deles e de outros seres vivos com os quais partilhamos até mesmo nossa genética. Falarmos de nós como *homo culturalis*, *homo politicus* ou ainda *homo faber* já não bastaria, portanto, para dizer o humano.

Por sua vez, a visão pós-humanista prescindindo do dado biológico, promete um além-humano, não mais refém das limitações do tempo, do espaço e/ou da própria biologia. Altos investimentos estão sendo canalizados a fim de garantir a continuidade da vida sem dor, defeito e ocaso na história, por meio das máquinas, com a suposta “digitalização da mente” (Jansen, 2024, p. 25-46; Guilbaud, 2008, p. 87-122), de tudo o que temos e uma reprodução da vida no ciberespaço ou na realidade virtual. Aquilo que outrora era apenas algo de ficção científica torna-se, hoje, uma realidade palpável, se não totalmente e para todos, ao menos para os mais bem sucedidos da sociedade, atestando a possibilidade de cumprimento das promessas da tecnologia com as IAs. Exemplos concretos dessa realidade, como apresenta Gasser, são os sites *LifeNaut.com*, *Eternime* e *Neuralink* que, com a ajuda do sujeito, buscam por meio de ferramentas da IA a reprodução ou expansão da vida e das faculdades humanas de uma forma cada vez mais sofisticadas (Gasser, 2024, 48-50).

De acordo com esses avanços, que sentido faz afirmarmos ainda hoje a inviolabilidade da consciência humana, ou mesmo que esta existe se nosso cérebro pode ser reduzido, decodificado e reproduzido por uma máquina? E se as categorias que antigamente nos apegávamos para falar do ser humano hoje aparecem evadas de sentido? Entretanto, categorias como autonomia, consciência, identidade não sumiram totalmente da gramática científica-tecnológica e biológica pós-moderna. Se parecem não dizer mais sobre a dignidade humana ao menos retornam para falar daquilo que é visto como conduta surpreendente e inesperadas das máquinas e das observações de como vivem outros animais.

## **2. Exaltação da máquina a categorias humanas**

A exaltação da máquina não é um fenômeno que nasceu no séc. XXI, mas é fruto do desencadeamento de um longo percurso que se desdobrou nesta fase posterior à Revolução Industrial, e, atingiu seu ápice com a assimilação da economia e da informatização. As tecnologias de comunicação e de informação encontraram na lógica capitalista, da qual o consumo e a eterna satisfação de necessidades são eternas no ser humano, o contexto de efetivação das respostas às grandes questões humanas. Esta exaltação da máquina deriva

ainda de um alto nível de confiança depositado no desdobrar da revolução digital. Ela está tendo avanços consideráveis em todas as ciências, mas ela própria está experimentando avanços com o desenvolvimento de certas ciências, como a microeletrônica, nano e neurociências, IA e a convergência destas na NBIC (neurociências, big datas, informática e as várias ciências). Estas categorias “têm sido de difícil compreensão para o cérebro humano, e, principalmente, para a tomada de decisões no cotidiano” (Giorgini; Magnin, 2023, p. 37).

Não se pode negar que as revoluções presentes ao longo da história desencadeiam um processo de reavaliação da natureza humana, e, por outro lado, potencializam o acesso, a comunicação e o armazenamento de informação. O conjunto de possibilidades assim constituído, desencadeou o surgimento de um cenário ideal para o desenvolvimento de estruturas artificiais que hoje chamamos de modelos artificiais e que fazem parte de um ramo maior da ciência denominado Inteligência Artificial (IA). Nesse contexto, parte da problemática que gira em torno da IA “diz respeito às definições, como a do conceito de programa, programação, linguagem e de inteligência” (Pantaleão, 2010, p. 27). É neste contexto de substituição da máquina pelo ser humano que se chega à noção de *infosfera* (Lévy, 1996, p. 14). Seria um *locus* de constantes interações entre as várias tecnologias que potencializam a informação em disseminação rápida. Neste âmbito do não real, isto é, do virtual, de relações fluidas que o ser humano se envolve no seu todo, submetido à ‘hiperinformação’, criando uma espécie de impressão de acesso à verdade. Contudo, há, propriamente, uma precarização e manipulação da tecnociência sobre o humano (Almeida, 2021, p. 46).

Do ponto de vista da comunicação e submissão subjetiva ao domínio da técnica, não é mais exagero dizer que estamos passando de uma fase de uso consciente e livre da “máquina” à substituição da própria capacidade de decidir. Se os algoritmos, antes, eram entendidos como um meio para executar tarefas sobre determinados dados, em função de um determinado fim, eles são agora empregados para outros fins, como interpretar determinadas situações e, até mesmo, sugerir determinadas soluções para se alcançar resultados desejados (Sadin, 2009). Uma nova lavagem cerebral – mais sofisticada e discreta – que, além de cerebral, é viral, vital, motivacional: a influência agora é sobre a vontade, os desejos, as motivações que levam a comprar, votar, divertir-se, consumir, amar e odiar. É estranho observar que o fenômeno mais notável é sistematicamente ocultado, a saber: a figura humana deve se submeter às equações de seus próprios artefatos, e isso principalmente para responder a interesses privados e estabelecer uma administração “supostamente infalível das coisas”

(Sadin, 2015, p. 74). Paralelo à construção e ao controle da subjetividade caminha também um processo de vigilância global, protagonizado não apenas pelas “máquinas”, mas pelos “donos” do mercado financeiro.

Portanto, não se pode ignorar o grande poder que as máquinas impregnam sobre o ser humano em todas as dimensões do seu existir. Esta pretensa busca por vigilância e controle de toda a corporeidade e do tecido social é o ponto em que a evolução e o progresso conduziu a humanidade. Há um desafio, bem analisado por Arkonada. Diz,

Se o futuro está se transformando em passado na medida em que entregamos nossas vidas em forma de dados, aumentando a mercantilização das nossas vidas e o controle em tempo real não só do que consumimos como também do que pensamos e desejamos, abrindo nova dimensão para as campanhas políticas. A combinação de *big data*, microssegmentação, *fake news* e os famosos exércitos de trolls, que impulsionam correntes de opinião, são os novos campos de batalha. As batalhas no deserto da realidade (Arkonada, 2019).

Assim, embora o cenário seja trágico, no que tange ao descontrole e trocas de interesses e dominação sobre o próximo, é necessário resistir e buscar um certo grau de liberdade crítica, tal como já havia protagonizado Paulo Freire no clássico processo de conscientização (Freire; Faundez, 1985). Esta é uma via para permanecermos conscientes e fazendo a pergunta que liberta continuamente, conduzindo a uma perspectiva de esperança dentro do realismo, próprio dos humanos.

## **Conclusão**

Nesta reflexão, foi aventada a possibilidade de questionar as bases de um paradigma que está revolucionando a forma de viver e de estabelecer relações entre as pessoas: a inteligência artificial e a substituição da capacidade de pensar do ser humano. É verdade que todos somos agraciados com as conquistas e facilidades que a tecnologia trouxe ao cotidiano. Contudo, foi enfatizado nesta comunicação, os desafios e riscos de substituir o ser humano pela máquina e seus derivados. O seu efeito, sem reflexão ou retorno a um humanismo solidificado, está em reduzir a vida e o ser humano a um objeto, eternamente mercantil e condenado eternamente a oferecer o testemunho de sua vida. Não se pode negar que no dia a dia o *capitalismo digital* ou o *tecnocapitalismo* se apropria do nosso tempo, das milhões de informações e mensagens que veiculamos, das emoções e sentimentos, manipulando-os para nos oferecer o não realizável: a paradoxal felicidade. Neste sutil e sofisticado processo, no fundo alienante, coloca em risco o princípio de humanidade presente em cada ser humano.

O grande poder de troca e de barganha que o ser humano se tornou é a condição de enriquecimento de poucos.

### Referências

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. **Moral Social**. Petrópolis: Vozes, 2021.

ARKONADA, Katu. Comunicação e Política em tempos de 'Big Data'. In: **Carta Maior** (03.05.2019). Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editora/Midia-e-Redes-Sociais/Comunicacao-e-politica-em-tempos-de-Big-Data-/12/44020>. Acesso em: 07.jul.2024.

BAUMAN, Z. *Retrotopia*. São Paulo: Zahar, 2017.

COSTA, E. G. DA. Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. **Revista Sinais**, v. 1, n. 19, 28 jun. 2016. Disponível: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/9263>. Acesso em: 03 jul. 2024.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GASSER, G. Transferência do meu Eu? Reflexões teóricas sobre identidade na digitalização da mente e existência humana. In: JANSEN, L; KLEIN, R. A (Org.). **Alma Digital: Digitalização da Mente, Consciência Virtual e Esperança de Ressurreição**. São Paulo: Ideias e Letras, 2024, p. 25-46.

GIORGINI, Pierre; MAGNIN, Thierry. **Entrando na civilização de algoritmos**. Desafios éticos em perspectiva de ciência e fé. Aparecida: Santuário, 2023.

GUILLEBAUD, J.C. **O Princípio de Humanidade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

JANSEN, L. Eu e eu mesmo digitalizado. In: JANSEN, L; KLEIN, R. A (Org.). **Alma Digital: Digitalização da Mente, Consciência Virtual e Esperança de Ressurreição**. São Paulo: Editora -Ideias e Letras, 2024, p. 47-76.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?** São Paulo: Paulinas, 1980.

OLIVEIRA, J. De A. Entre O Animal E A Máquina: Araripe — *Revista De Filosofia* -, V. 2, N. 1, P. 71–85, 28 Ago. 2021. Disponível em:

[//periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/780](http://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/780). Acesso em 03 jul.2024.

PANTALEÃO, Nathália C. A. Máquinas e sociedade: uma abordagem ética acerca do artificial. In: *Filogenese*. 5º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp, Marília, n. 1, v. 3, 2010, p. 25-33. Disponível em:

[https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/NathaliaPantaleao\(25-33\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/NathaliaPantaleao(25-33).pdf). Acesso em: 07jul. 2024.

POLANYI, Michael. **Grande Transformação**. As origens da nossa época. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SADIN, Éric. Le techno-capitalisme cherche à exploiter chaque séquence de l'existence. In: **L'Humanité**, Paris, n. 3, v. 129, 2015, p. 73-77. Disponível em: <https://www.humanite.fr/en-debat/eric-sadin/eric-sadin-le-techno-capitalisme-cherche-a-exploiter-chaque-sequence-de-l'existence>. Acesso em: 07.jul.2024.

SADIN, Éric. **Surveillance globale**: Enquête sur lês Nouvelles forms de contrôle. Paris: Climats-Flammarion, 2009.

## O *MAGNIFICAT* DE MARIA: UM CHAMADO À PROMOÇÃO DA JUSTIÇA SOCIAL E DA ECOLOGIA INTEGRAL

Celia Soares de Sousa<sup>585</sup>

**Resumo:** O *Magnificat* de Maria pode inspirar uma abordagem integrada que ressoa com os desafios contemporâneos de desenvolvimento tecnológico e sustentabilidade ambiental. A importância da presença feminina nas discussões políticas sobre justiça social e cuidado com a ecologia integral ampliam a compreensão destes temas cruciais. Neste artigo relaciona-se o *Magnificat* de Maria (Lc 1,46-55) com a ecologia integral. Na oração, Maria celebra como Deus “derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes” e “enche de bens os famintos e despede os ricos de mãos vazias” (Lc 1,52-53). Essas palavras refletem um compromisso com a justiça social e econômica, aspectos imprescindíveis da ecologia integral que buscam não apenas a proteção ambiental, mas também a promoção da dignidade humana e a redução das desigualdades. Maria louva a Deus por sua misericórdia com aqueles que são marginalizados e oprimidos. O ato inclui os pobres, os famintos, os desamparados. A ecologia integral, conforme o Papa Francisco na *Laudato Si*, ressalta a conexão entre a ação sociotransformadora e o cuidado com a criação de Deus, a Casa Comum. A carta encíclica reconhece que os pobres são frequentemente os mais afetados pela degradação ambiental e pelas mudanças climáticas. O *Magnificat* de Maria sugere uma ação coletiva. Deus olha para a humilhação da sua serva, a representante do povo. Da mesma forma, toda a humanidade é chamada para uma conversão ecológica, ou seja, um modo de vida que requer a reconciliação com Deus, com os outros e com toda a criação. Portanto, o *Magnificat* não apenas celebra a resposta de Deus para a sua pessoa, mas para toda a humanidade. Este cântico de Maria também oferece uma visão holística e conectada que repercute com os princípios da ecologia integral, suscitando um cuidado que abraça tanto os aspectos ambientais como sociais da existência.

**Palavras-chave:** *Magnificat*; ecologia integral; mulher; Justiça Social.

### Introdução

O cântico do *Magnificat* de Maria registrado no evangelho de Lucas é o canto de Maria que exalta e louva seu Deus. Maria de Nazaré tem seus motivos para elevar este canto. Ela aceita a presença amorosa de Deus na sua vida e na vida do povo. Povo do qual ela faz parte, povo que permanece fiel e participa da promessa de Deus.

A mulher, Maria de Nazaré, é símbolo das mulheres bíblicas que assumem seu papel como Mãe dos pobres. Na Sagrada Escritura resgatam-se mulheres como Débora (Jz 5,4-12), Ana (1Sm 2,1-10), Judite (16,1-17) e Maria (Lc 1,46-55). Maria é mulher que irrompe na história da salvação. Sua identidade e ação colaboram para o agir de Deus na História.

### 1 Importância do *Magnificat* na tradição cristã e sua relevância contemporânea

---

<sup>585</sup> Mestre em Teologia (PUC-SP). E-mail: [celiasoaresjpv@gmail.com](mailto:celiasoaresjpv@gmail.com).

O *Magnificat* permanece atual no louvor de Maria, como um grito pela justiça e pelo cuidado com a vida dos pobres. Segundo relatos bíblicos, sobretudo a partir dos Atos dos Apóstolos, é possível perceber que a comunidade primitiva releva a presença da mulher por sua fé, seu encantamento e coragem no anúncio e no testemunho do seguimento a Jesus, do qual Maria é ícone. Maria, ao exaltar a face de um Deus justo e solidário, contempla o Reino de Deus, anunciado por Jesus. Ela é profeta e herdeira da promessa.

As mulheres de Israel, das quais Maria é, ao mesmo tempo, legítima herdeira, criativa e inovadora, são, pois, instrumentos do SIM de Deus que anuncia a promessa e a chegada de novos tempos. Mas são também anunciadoras e executoras do NÃO desse mesmo Deus às forças do anti-Reino que ameaçam destruir seu projeto salvador. Porta-voz dos pobres e humildes, prediletos de Deus, Maria pode falar e cantar porque é, ela mesma, pobre e humilde, como Israel, seu povo (Gebara; Bingemer, 1987, p. 195).

Maria compreende que as promessas de Deus se realizam na história. Seu louvor é de alegria e de denúncia. O “meu espírito que se alegra em Deus, meu salvador” (Lc 1,47) expressa o reconhecimento pelo Deus que “olhou para a humilhação da sua serva” (Lc, 1,48). Maria se vê como a representante do povo esquecido, humilhado e esquecido, ao mesmo tempo que acolhe as “grandes obras” de Deus e “sua misericórdia chega aos que o temem”.

Há um sinal profético que urge da boca de Maria, nos versículos 51-55 do *Magnificat*, e Deus ouve e age a favor dos pobres e humilhados: “Ele realiza proezas com seu braço: dispersa os soberbos de coração, derruba do trono os poderosos e eleva os humildes; aos famintos enche de bens e despede os ricos de mãos vazias. Socorre Israel, seu servo, lembrando-se de sua misericórdia”.

A ordem social, até então estabelecida, de quem explora, acumula bens e privilégios, mata em nome do poder é, pela boca de uma mulher, denunciada. É possível observar que, para o evangelista Lucas, Deus não espera o fim dos tempos para agir concretamente.

## **2 O *Magnificat* como um manifesto de justiça social**

“Aos famintos enche de bens. Socorre Israel seu servo” (Lc 1,53-54). Há evidências nos textos do Novo Testamento sobre o povo faminto. Ora, todas as fomes não supridas denunciam algum tipo de injustiça, visto que “tudo o que Deus criou era muito bom” (Gn 1,31). Ele dá à humanidade o dom de cuidar de todas as coisas, nada deve pertencer somente a algum grupo privilegiado.



No reinado de Deus anunciado por Jesus não há lugar para a fome. Ele carrega a missão profética de “anunciar a Boa Notícia aos pobres, para proclamar a libertação dos presos e aos cegos a recuperação da vista, para libertar os oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (cf. Lc 4, 18-20). Espera que seus seguidores façam obras maiores do que as que Ele fez (cf. Jo 14,12).

Maria, como seguidora fiel, mostra no seu canto a força e a delicadeza de Deus, no zelo com o povo humilhado. Socorrer os famintos e enchê-los de bens não deve ser entendido apenas como alegoria, mas como uma realidade transformada, e a promessa de Deus se realiza na história. No entanto, sob a sombra de muitos poderosos a Terra geme como em dores do parto.

### **3 *Magnificat* e ecologia integral**

A justiça social e o cuidado com a ecologia integral tem sido temas marcantes do Magistério e da Doutrina Social da Igreja. Evidentemente, o *Magnificat* serve de inspiração como um canto profético tão atual diante do descaso e da falta de cuidado com a Criação.

Na carta encíclica *Landato Si* (LS) sobre o cuidado da Casa Comum, o Papa Francisco relembra que há mais de 50 anos São João XXIII escreveu a *Pacem in Terris* a respeito da crise nuclear, dirigida ao mundo católico e a todas as pessoas de boa vontade. Reitera, ainda, o esforço dos seus predecessores: João Paulo II impeliu todos a uma conversão ecológica global (cf. LS, 5) e Bento XVI renovou o convite a “eliminar as causas estruturais das disfunções da economia mundial e corrigir os modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito do meio ambiente” (LS 6).

Ao debater a ecologia, a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano do Caribe trata do tema a partir de duas considerações: alegria e preocupação. Esta ‘alegria’ é então explicitada com o subtítulo da *Boa-nova, do destino universal dos bens e da ecologia*. No entanto, Aparecida traz um preocupante enfoque com a realidade do Continente: “denuncia a exploração predatória do meio ambiente do nosso continente, sem levar em conta os interesses das populações locais” (DAp 84). Uma possível aproximação do *Magnificat* com Aparecida é que a criação de Deus, ou a ecologia, é antes uma causa a ser assumida, e em nome do Evangelho.

#### **4 Desafio contemporâneo à conversão e à ação cristã**

O Papa Francisco, ao olhar para a falta de cuidado com toda a criação de Deus, convoca os cristãos e todas as pessoas de boa vontade para o cuidado com a ecologia integral e com a vida saudável no planeta. Consequentemente, precisa-se garantir terra, teto e trabalho para todos. No desejo do *Magnificat* de “saciar de bens os famintos e encher os pobres de mãos vazias”, faz-se necessária uma conversão social e ecológica que corresponda a uma verdadeira e profunda justiça social. Socorrer Israel hoje significa socorrer o planeta Terra.

O pontífice, sensível às demandas de mudanças de atitude e de comprometimento, propõe um “urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (LS, 13), e faz um chamamento para a sociedade em geral: “Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós” (LS 14).

De fato, os impactos da destruição e do descuido com a vida do planeta tem recaído sobre muitas populações. Entretanto, o desmatamento, as queimadas, os tratores, a falta de políticas públicas e outros desmandos são provocados por interesses escusos que matam desde o fruto no ventre da terra. Esses descasos públicos afetam especialmente os povos tradicionais e os pobres, que ficam cada vez mais pobres.

Maria canta e louva o Deus da vida que olhou para a humilhação do seu povo. O Deus-Filho se fez presença no meio da humanidade e veio anunciar o tempo da graça. Veio para ensinar a todas as pessoas que o amor trinitário de Deus, desde a Criação, é de graça e não apenas privilégio de alguns.

#### **5 O canto de Maria e a ecologia integral**

Refletir sobre o *Magnificat* a partir da ótica da ecologia integral provoca a Igreja e a sociedade a uma profunda conversão ecológica, que possibilite uma mudança de atitude, de abertura e de acolhida como testemunho da presença de Cristo, que veio para revelar o rosto amoroso de Deus.

Maria é tida como a mulher e mãe atenta. Ela enaltece Deus pelo cuidado com seus filhos e filhas. Neste sentido, o *Magnificat* é, ainda hoje, um desafio às pessoas indiferentes ao sofrimento do planeta Terra, aos que acumulam riquezas em detrimento à pobreza de muitos.

Francisco alerta que “não somos Deus” e que “a terra existe antes de nós e foi-nos dada. Por isso, Deus proíbe-nos toda a pretensão de posse absoluta: ‘Nenhuma terra será vendida definitivamente, porque a terra pertence-Me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes’ (Lv 25, 23)” (LS 67).

Murad (2024) destaca esse pensamento: “Maria é sensível à dor do mundo (natureza + povos + pessoas)”. Já Francisco emenda que “Maria é modelo, pois a mãe que cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação materna deste mundo ferido” (LS, 241).

Desse modo, no tempo presente, é indispensável formar pessoas capazes de “fazer um uso responsável das coisas” e “reconhecer que os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus e, pelo simples fato de existirem, eles O bendizem e Lhe dão glória’, porque ‘o Senhor Se alegra em suas obras’ (Sl 104/103, 31)” (LS 69).

À Igreja é confiada a missão de educar cada cristão para uma espiritualidade da ecologia integral. Tudo é dom de Deus, e tudo está interligado (LS 142). A espiritualidade cristã, inclusive, indica um outro estilo de vida, tal como passar a “adotar um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo” (LS 222). “Quem possui uma parte é apenas para a administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros” (LS 95).

Almeja-se que a espiritualidade profética de Maria, ao fugir da violência e da morte para evitar o assassinato do seu filho, seja inspiração para ações proféticas, onde a violência, o descuido, a destruição e a morte insistem em imperar nesse cenário.

## **6 A relação do canto *Magnificat* com a inteligência artificial**

Maria canta o sonho de uma sociedade fraterna e igualitária. Porém, não hesita em culpar a riqueza como forma de diminuir a qualidade de vida dos pobres. Ao se relacionar o *Magnificat* de Maria com a inteligência artificial (IA), o propósito é averiguar quais benefícios e prejuízos da tecnologia da IA, particularmente na participação efetiva dos pobres e das

mulheres na sociedade. Com a globalização, o uso de máquinas e tecnologias como a inteligência artificial ocupam espaço em pesquisas e outras áreas do conhecimento.

De acordo com Marques (2024), a inteligência artificial “pode ser definida como a capacidade de um sistema computacional realizar tarefas que normalmente exigiriam inteligência humana.” Sendo assim, complementa que, “em termos simples, a IA visa a criar sistemas que podem imitar, suplementar ou até mesmo superar a inteligência humana em algumas tarefas”.

Boner (2023) avalia que as mulheres podem ser desproporcionalmente afetadas, sobretudo em setores onde já são sub-representadas. Por isso, segundo ele, é vital que haja uma conscientização e uma abordagem proativa para garantir que a inteligência artificial seja uma força de inclusão, e não de exclusão.

No que diz respeito à presença das mulheres, principalmente no ambiente corporativo versus inteligência artificial, é preocupante o que afirma Boner (2023).

A inteligência artificial, como ferramenta, é neutra, mas o seu desenvolvimento e aplicação muitas vezes refletem os vieses existentes na sociedade [...] Se os dados usados para treinar algoritmos de IA não forem cuidadosamente selecionados e se a diversidade não for uma prioridade, existe um risco real de perpetuação e ampliação das desigualdades de gênero.

Já Kaufman (2022) sustenta que “a inteligência artificial está mediando a vida cotidiana dos cidadãos do século XXI; gradativamente, os algoritmos de IA estão substituindo os humanos na execução de inúmeras tarefas, fortemente presentes em sistemas de decisão automatizados”.

Boff (2006) endossa que Maria é uma mulher de “consciência crítica”.

Ela vê as injustiças e as denuncia e ‘põe a nu a ‘verdade social’ das situações que sofrem os últimos. Sabe que só a verdade liberta (Jo 8,32). Sabe também que os conflitos não são apenas entre indivíduos, mas entre grupos e categorias sociais opostas, entre os grandes e os pequenos. E Ela tem a coragem de declarar esses conflitos, de explicitá-los sem medo (Boff, 2006, p. 360).

A atitude de Maria de Nazaré que “não só constata e desmascara situações de injustiça, mas proclama que essas situações podem mudar” “põe-nos numa boa direção: de uma sociedade sem opressão e de uma sociedade sem fome” (Boff, 2006, p. 360-361).

Em síntese, o *Magnificat* de Maria alerta sobre a exclusão dos pobres: crianças, mulheres, viúvas, doentes. Elas eram as pessoas marginalizadas (impuras) do seu tempo. Na sociedade globalizada como a atual, a pobreza e a exclusão ainda geram dor e,

lamentavelmente, uma péssima qualidade de vida para as pessoas em situação de vulnerabilidade.

### **Conclusão**

O *Magnificat* de Maria é um cântico de louvor e exaltação, que enfatiza a esperança e a libertação frente à opressão. Este texto bíblico reflete a importância da voz feminina na luta contra a injustiça e a desigualdade, apresentando um intenso testemunho de resistência e fé. No contexto contemporâneo, a mensagem do *Magnificat* continua relevante, especificamente quando considerada a situação das mulheres em diversas esferas da sociedade.

A inteligência artificial (IA), por sua vez, emerge como uma ferramenta poderosa com o potencial de transformar a vida humana. Todavia, também corre o risco de perpetuar e até amplificar desigualdades existentes. Estudos e relatos demonstram que os vieses nos algoritmos de IA podem reforçar estereótipos e discriminações, comprometendo negativamente as mulheres. É essencial que a implementação e o desenvolvimento da IA sejam guiados por princípios de equidade e justiça, para evitar que se tornem um novo meio de opressão.

A visão do Papa Francisco ecoa com a mensagem libertadora do *Magnificat* de Maria, conclamando todos os cristãos e pessoas de boa vontade a trabalharem pela dignidade e pela liberdade de todas as pessoas. Em especial, a inclusão feminina na hierarquia da Igreja, reconhecendo a importância das mulheres e a revisão de sua presença nos cargos de liderança.

Enfim, o *Magnificat* de Maria não é apenas um cântico de louvor, mas um chamado à ação contra a opressão. Em um mundo onde a tecnologia, como a inteligência artificial, pode tanto libertar quanto explorar é crucial que ela seja desenvolvida e utilizada de maneira ética e justa. As palavras e ações de Francisco fortalecem o urgente compromisso contínuo com a justiça e a igualdade de gênero, inspirando a construir um futuro em que todas as mulheres possam viver livres de repressão.

## Referências

- BOFF, Clodovis. *Mariologia Social. O significado da Virgem Maria para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BONER, Cristina. **Pesquisa revela como a IA pode afetar mulheres no trabalho**. Disponível em: <https://valor.globo.com/patrocinado/dino/noticia/2023/11/23/pesquisa-revela-como-a-ia-pode-afetar-mulheres-no-trabalho.ghtml>. Acesso em: 17 de jul. 2024.
- CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.
- FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Sí**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara Luchetti. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- KAUFMAN, Dora. **Desmistificando a inteligência artificial**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- MARQUES, Saba. **O que é inteligência artificial?** Uma introdução abrangente. E-book acadêmico. Disponível em: [O que é Inteligência Artificial? - Google Books](#). Acesso em: 17 jul. 2024.
- MURAD, Afonso. **Maria na Laudato Sí e Querida Amazônia**. Disponível em: [Maria na "Laudato Si" e "Querida Amazônia" | PPT \(slideshare.net\)](#). Acesso em: 17 jul. 2024.

## QUAL A CHANCE QUE NOS RESTA SE NÃO A DO BRASIL COCAR?

*Eduardo Bonine*<sup>586</sup>

**Resumo:** O Salgueiro levou para a Avenida em 2024 o verso "pois a chance que nos resta é um Brasil cocar" como um alerta encantado e ao mesmo tempo potencializador daquilo que compreendemos como terreiragem. Nossa proposta é a de repensar o país e toda a multiplicidade de sua ontologia a partir do que conceituamos como "devir macumbeiro", formas de ser e de estar no mundo por meio de uma prática e de um saber complexos e sofisticados que nos potencializam enquanto sujeitos e ecoam a nossa alteridade. Analisaremos o samba apresentado pelo Salgueiro no carnaval de 2024 como um alerta ambiental e ancestral dos nossos processos de (re)existências.

**Palavras-chave:** devir macumbeiro; sociabilidade ecológica; neoliberalismo

### Introdução

Este texto compõem os anais da 36 edição do Congresso Internacional da SOTER, cujo tema é Economia e Inteligência Artificial - Desafios à sociedade e à religião. Entendemos a urgência do tema e os motivos pelos quais ele foi escolhido, ainda mais para que nós que pesquisamos religiosidade em um país assolado por uma colonialidade e que junta (mal) os muitos traumas de 400 anos de escravidão do povo negro e mais de 500 do povo indígena e ignora os mais de 20 anos de ditadura militar.

Nós temos um vício comportamental tanto reverberado por nossa retórica quanto por nossa política de incorporar estímulos opressores e hegemônicos, por isso, demos um jeito de assimilar o neoliberalismo como a única solução econômica mantenedora da democracia, e vice-versa, numa equação pouco óbvia e que tem muito mais fragilidades do que resultados eficazes e coerentes, como se não bastasse, atrelado a isso, temos o controle massivo de narrativas inventadas, numa bagunça entre ficção e realidade que muito privilegia o poder de poucos e assola a existência de muitos, a tal da inteligência artificial.

Nosso interesse está no esperar e na produção de uma ciência que proponha caminhos eficazes para que continuemos nos (re)elaborando, sem que precisemos legitimar

---

<sup>586</sup> Graduado em comunicação social. Doutorando e mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP e autor do livro *Embranquecimento do candomblé?* (Pluralidades, 2024). Pesquisador de epistemologia de terreiro, a partir do conceito de "devir macumbeiro", estabelece um paralelo das ontologias e metodologias elaboradas por meio do rito da brasilidade: o samba, a macumba e o cotidiano. Três aspectos que oferecem complexas e sofisticadas experiências para ser e estar no mundo, em processos de existência e de (re)existência. Pesquisa samba-enredo, literatura e espaços religiosos das macumbas. Integrante do grupo Veredas: Imaginário Religioso Brasileiro. E-mail: dubonine@gmail.com (Orcid: 0000-0001-8239-6085)

uma ciência social a partir do trauma, da escassez, da falta de élan e do pessimismo. Um exemplo disso são os nossos debates sobre decolonialidade, nos quais poucas vezes percebemos sua multiplicidade e sua brasilidade, cometendo o equívoco de importarmos pensamentos estrangeiros que, embora críticos a uma hegemonia ontológica, ainda impõe alguns valores e algumas percepções que pouco contemplam a nossa complexidade e a nossa sofisticação.

Neste texto, pretendemos oferecer uma alternativa ao pessimismo teórico da antropóloga indiana Veena Das. Em seu livro *Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*, sua crítica ao sistema neoliberal é relevante e legítima, mas sua percepção social é desesperançosa, seu conceito de rumor memória apresenta a insatisfação quanto aos assujeitamentos e ao produtivismo incorporado em ontologias de controle, mas não propõe alternativas de transgressão.

Entendemos que transgredir é diferente de resistir. Em nossa brasilidade, apesar de toda a violência sistematizada e praticada pelo Brasil-nação, nós adotamos em nosso cotidiano um comportamento transgressor, não apenas resistente. A nossa capacidade, enquanto brasileiros e brasileiras, de produzir conhecimento e de praticar saberes em nosso cotidiano é o que nos possibilita ser e estar em continuidade e em existência.

O devir macumbeiro é o encontro encruzilhado de nossa ética e de nossa estética, uma alternativa transgressora às violências do Brasil-nação. Por isso, apresentaremos um exemplo dessa nossa capacidade de produzir encantamento e de reverberar conhecimento por meio do nosso samba, da nossa macumbaria e do nosso cotidiano. Como alternativa ao rumor memória, propomos a rasura do tempo espiralar de Leda Maria Martins para responder a pergunta que intitula esta comunicação e ecoa no samba-enredo do Salgueiro<sup>587</sup> de 2024, *qual a chance que nos resta se não o Brasil cocar?*

## **1 Ciência da religião à brasileira**

Quando nos propomos a pensar e produzir uma Ciência da Religião à brasileira, precisamos reconhecer todas nossas ontologias, epistemologias e metodologias elaboradas em nosso cotidiano. Essas nossas capacidades múltiplas, plurais e diversas potencializam

---

<sup>587</sup> Pedrinho Da Flor, Marcelo Motta, Arlindinho Cruz, Renato Galante, Dudu Nobre, Leonardo Gallo, Ramon Via 13 e Ralfe Ribeiro compuseram o samba Hutukara, Salgueiro - 2024.



aquilo que nos é mais caro na constituição de sujeitos em nossa sociedade, a nossa transgressão.

Se importarmos conceitos e malhas teóricas mesmo de autores e autoras inseridos nos questionamentos decoloniais, mais nos aproximamos de uma assimilação de poder controlador e encarcerador do que nas alternativas de alteridade que tanto pulsam de nossa brasilidade. Pensemos no tema principal da SOTER deste ano, em que inteligência artificial e economia estão relacionadas. Em nosso país, temos um comportamento de imposição hegemônica que nos faz assimilar o neoliberalismo e os dispositivos de falsa liberdade como oportunidades meritocráticas, que nos individualiza e instrumentaliza para a competição em vez de sujeitificar-nos enquanto comunidade que pratica a convivência.

Tendo a acreditar que nosso posicionamento enquanto pesquisadores e pesquisadores reproduzem esse comportamento, porque ao assumirmos uma crítica também hegemônica, mais padecemos sob o controle e o encarceramento que tanto assola a nossa existência. Se desejamos falar das reverberações da inteligência artificial, precisamos falar de memória. Porque essa maneira lúdica e mentirosa de estabelecer uma comunicação muitas vezes à mercê do mercado e da vida produtiva, também produz narrativas e constrói memórias, seja na produção de novas identidades e de sujeitificações ou na manipulação das já existentes.

Em *Devir macumbeiro. A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil*, nós propusemos outra perspectiva ao conceito da antropóloga indiana Veena Das, e abordaremos essas outras compreensões em nossa ética e em nossa estética macumbeira (Bonine, 2024). Restritos à perspectiva de Das, perceberíamos o rumor como um amedrontamento ou uma forma de controle limitante (Das, 2022), em que o resultado da IA seria um assujeitamento subalternizante, sem que as pessoas tivessem alteridade e sensibilidade para romper com essa comunicação manipulada e manipuladora.

Acontece que em detrimento das imposições violentas (neoliberalismo econômico) e falaciosas (inteligência artificial) do Brasil-nação, nós não percebermos, enquanto brasilidade, esse rumor passivo e amedrontador, nós ritualizamos multiplicidade e produzimos ecos-mundos que nos tornam pessoas em vez de indivíduos, mesmo que compartilhemos essa ética e essa estética subentendidas em nossas culturas, política, economia e religião, daí a nossa capacidade de ser e de estar por meio da macumbaria.

Se nos atentarmos ao nosso ritual, ao nosso corpo e aos nossos processos de multiplicidade, perceberemos nas rasuras do tempo espiralar, conceito percebido por Leda Maria Martins, a nossa capacidade de transgredir as narrativas impostas ou o falso discurso de liberdade potencializados pela IA. Assim, entenderemos nessa rasura (Martins, 2021) a nossa potência em produzir memórias que nos sujeitificam e nos confirmam alteridade.

Em seu livro *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*, Martins concentra no corpo todos os estímulos que recebemos, assimilamos, produzimos e compartilhamos em nossa convivência. E em detrimento de qualquer artifício de controle manipulado pela hegemonia, estão nas rasuras de nosso tempo a nossa capacidade de produzir memórias e de reverberarmos conhecimento que nos tornam pessoas de convivência em vez de indivíduos de disputa.

Por isso, a proposta de nossa comunicação é percebermos o tempo não como uma linearidade processual e gradativa, em que os fatos são superados, mas como um espiralar repleto de rasuras e, em várias delas, ecoam as nossas chances, as nossas oportunidades, os nossos processos identitários e o nosso Brasil cocar. Partimos dessa malha teórica para percebermos o caráter emblemático, político e social da brasilidade. Nós produzimos samba, macumba e cotidiano para potencializar o nosso devir macumbeiro. Dessa encruzilhada ecoa o epicentro de nossa sujeitificação e da nossa capacidade de produzir saberes por meio do ritual, talvez seja por isso que o nosso principal manifesto é o esperar.

## **2 Um Brasil cocar**

Quando o Salgueiro anunciou o seu enredo *Hutukara*, a mídia ainda comentava as notas e as justificativas do carnaval de 2023. Essa antecipação (e urgência) nos permite inferir o quanto a temática era importante para a escola, por ser (1) uma novidade e (2) um enredo manifesto. (1) Novidade porque entre todo seu pioneirismo estético e sua vanguarda política, a Acadêmicos do Salgueiro pouco abordou a temática indígena. (2) Manifesto porque as escolas de samba também são um campo político em que o protesto e a identidade propõem alternativas existenciais.

Dá a constatação emblemática em seu refrão, “meu Salgueiro é a flecha pelo povo da floresta, / pois a chance que nos resta é um Brasil cocar” que invertemos, neste texto, como uma pergunta. A novidade e o manifesto estruturados pela escola de samba permitem que nós percebamos as alternativas presentes em nosso chão, que não vêm do progresso

tecnológico das IAs, nem do mercado produtivista e subalternizante, mas do esperar e sofisticado e complexo de quem pratica a vida.

Em meio à votação do marco temporal e das derrotas constantes dos povos indígenas em sua luta por demarcação de terra, o Salgueiro parte da mitologia Yanomami com a sensibilidade necessária para que alcancemos as rasuras de nosso tempo espiralar e ecoemos memórias de esperar.

Se estivermos apenas concentrados em nosso vício de progresso vazio e em nossa reprodução programada pelo lúdico, não perceberemos as potencialidades em ontologias tão sofisticadas e complexas quanto às que constituem a brasilidade. Em nossas rasuras, estão o cocar, o genipapo e o vermelho.

O carnavalesco Édson Pereira e o pesquisador Igor Ricardo apresentaram um enredo manifesto que os compositores poetizaram como protesto. O nosso interesse, enquanto Brasil-nação é seletivo, é pontuado por memórias datadas e simbologia esvaziada, é a midiaticização “entre aspas e negrito”<sup>588</sup> com pouco significado, porque não apresenta alternativa política nem seguridade social, mas alegoria autorreferenciada para perpetuação do poder hegemônico.

Acontece que o carnaval transgrede, a nossa ética e a nossa estética são as rasuras do tempo espiralar que nos permitem construir e praticar memórias. Por isso, assumindo uma sabedoria Yanomami presente no enredo, *Ya nomaimi! Ya temi xoa*, “eu não morro, ainda estou vivo”, percebemos que a nossa continuidade só será uma certeza se entendermos que a nossa chance é o Brasil cocar.

Partindo da mitopoética compartilhada por Davi Kopenawa em seu *A queda do céu: palavra de um xamã Yanomami*, a escola apresentou as invertidas ao controle colonial por meio da história de Omama, entidade criadora da floresta (Kopenawa, 2015). Por conta de sua fragilidade verde, o céu desaba sobre ela e Omama cria um florescer, sólido, chamado de Hutukara, a floresta sagrada.

---

<sup>588</sup> Referência a um trecho do samba: “você quer me ouvir cantar em Yanomami, / pra postar no seu perfil / entre aspas e negrito, o meu choro, o meu grito, / nem a pau, Brasil”.

Essa disputa entre Omama (a brasilidade) e seu irmão Yoasi (o Brasil-nação), que depois de descobrir os segredos do profundo da terra tenta explorá-la até esvaziá-la, o Salgueiro apresenta uma alegoria estética às disputas entre o povo originário e os extrativistas, e reverbera a multiplicidade ética do nosso cuidado, da nossa seguridade econômica e dos nossos saberes ancestrais.

Na primeira estrofe do samba, que pode ser acessado no site oficial do Salgueiro, presente nas referências deste texto, o que se canta é a recuperação, em nossas rasuras, dos rituais de uma brasilidade em detrimento da violência do Brasil-nação. Decidimos elaborar nossa análise por meio de três campos discursivos, (a) marcações mitopoéticas do encantamento identitário, (b) caráter estético da ontologia e (c) caráter ético do sambamanifesto.

Hutukara, Omama, Xamã, Yãkoana e Xapiri evidenciam o chamado encantador das reverberações do carnaval, porque, ao escolher compartilhar os saberes tradicionais de uma sociedade complexa e sofisticada como a dos Yanomamis, o Salgueiro apresenta uma aula de história, de cultura, de sociedade e de política na Sapucaí. O encantamento identitário dos indígenas é apresentado e ensinado no desfile.

E as marcações fundamentais para que nós compreendamos a ética do sambamanifesto estão nos versos “grita a Amazônia antes que desabe” e “tenho o sangue que semeia a nação original”, por caracterizarem a disputa colonial e econômica entre a preservação e a extrativização. Enquanto o Brasil-nação se escora em subterfúgios de manipulação narrativa e de fabricação de memórias, tentando legitimar o neoliberalismo por meio dos recursos midiáticos e de IAs, tanto o samba do Salgueiro quanto a ética Yanomami denunciam o desmonte ecológico.

Optamos por não alisar o samba inteiro, para que a comunicação coubesse no tempo estabelecido, mas desejamos pontuar que um verso da última estrofe acrescenta que “você quer me ouvir cantar em Yanomami pra postar no seu perfil”, sendo um exemplo sintomático de nosso comportamento tecnológico e dos assombros de um mal uso das inteligências artificiais, em que reproduzimos opressão em vez de recuperar nas rasuras de nosso tempo as memórias que nos sujeitificam e que conferem alteridade a nós mesmos, enquanto brasilidade.

## Conclusão

Encerramos esta comunicação com vislumbres de esperar, em vez de padecimentos sob encarceramentos e rumos coloniais. Por meio de um exemplo aparentemente apenas estético, o carnaval do Salgueiro de 2024, percebemos a ética reverberada na complexa e sofisticada ontologia do devir macumbeiro.

Nós precisamos reconhecer que a brasilidade potencializa e instrumentaliza nossos processos de sociabilidade e de sujeiticação, não podemos incorporar e assimilar teorias estrangeiras e problematizações hegemônicas, mesmo que decoloniais, com passividade, porque nós mesmos somos capazes de perceber nas rasuras de nosso tempo espiralar nossos saberes éticos e estéticos.

Se o rumor e a manipulação das inteligências artificiais estão à serviço de uma economia neoliberal, na fantasia de sua garantia democrática, entendemos que as ruas, a convivência pessoal e as disputas e cordialidades desenvolvidas nos espaços de encontros encantados (físicos, públicos, festivos e educativos) são nossos comportamentos transgressoras, modos de nos (re)elaborarmos enquanto seres vivos.

A mitopoética Yanomami é um samba-manifesto e ao mesmo tempo uma reverberação encantada daquilo que somos e que podemos ser, nosso cuidado e nossa garantia existencial. A brasilidade tem uma compreensão ecológica da vida, mesmo que praticada em território urbano, e o Brasil-nação violenta cotidianamente esse saber. Porém, enquanto pudermos sambar, ritualizar, macumbar e conviver, continuaremos entendendo que pessoas não são indivíduos e que está na comunidade a garantia do nosso futuro, pois a chance que nos resta é a do Brasil cocar, do saber ancestral, do devir macumbeiro e da brasilidade.

## Referências

BONINE, Eduardo. **Devir macumbeiro**. A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

DAS, Veena. **Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavra de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PEREIRA, Edson; IGOR, Ricardo. **Hutukara:** Caderno de sinopse 2024. Disponível em: <https://www.salgueiro.com.br/hutukara/>

## RELAÇÕES ENTRE IA E ECOLOGIA: NOTAS PRELIMINARES

“Inteligência artificial é uma ferramenta muito útil,  
mas não é inteligente” (Walter Carnielli)

Énio José da Costa Brito

A Comunicação está estruturada em dois momentos: no primeiro pergunta-se pela natureza da IA (Quid sit?). Nele aponta-se a falácia contida no nome “Inteligência Artificial”, expressão cunhada por John MacCarthy, em 1950. Foi uma ideia genial, mas seu uso enganoso tem sido muito explorado, por interesses ou por ingenuidade, criando confusões demais. Na atualidade, no âmbito da ciência e tecnologia, a IA apresenta-se como uma das áreas mais promissoras e desafiadoras por comportar avanços, riscos e preocupações. Respeitará a diversidade cultural, a justiça social e a sustentabilidade ambiental? Fala-se, hoje, de uma quarta revolução industrial graças a IA, que está mudando o mundo. Em que medida essa mudança de paradigma afetará o meio ambiente? A IA vai acelerar o tempo histórico, que inexoravelmente continuará a pressionar o tempo geológico da terra. O segundo movimento, com base na constatação que o uso da IA também contribui para o agravamento da crise ecológica, busca inspiração no livro *Ecologia Decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho*, de Malcon Ferdinand, para convidar cientistas de religião e teólogos(as) a renovarem suas visões sobre a crise ecológica. A compreensão da crise ecológica passa necessariamente pela compreensão da história colonial. A pedra angular da história colonial foi a escravidão, que explorou corpos negros e esterilizou o solo com a monocultura e devastação das florestas. Esse modo colonial de habitar a terra não terminou, pelo contrário continua atual. “O antirracismo e a crítica decolonial são as chaves das lutas ecologistas” (Malcon Ferdinand).

**Palavras-chave:** Inteligência Artificial; Ecologia Decolonial; História colonial; Plantation.

### Introdução

A Inteligência Artificial (IA) idealizada, em 1950, por John MacCarthy, para muitos estudiosos sua sigla pode levar-nos a um engano, pois, se trata de uma “inteligência alienada”. “De fato, a expressão foi cunhada justamente para isso, como nos conta [John McCarthy](#), seu idealizador. “Estávamos nos anos 1950, era preciso criar uma nova disciplina e ‘vendê-la’ no mercado de ideias” (Floridi; Nobre, 2024). “*Artificial Intelligence*” foi uma ideia genial, mas seu uso enganoso tem sido muito explorado, por interesses ou por ingenuidade, criando confusões demais. Não é uma inteligência *stricto sensu*, uma vez que não tem capacidade de generalizar, abstrair, deduzir e nem noção de causa e efeito. A IA é um conjunto de sistemas computacionais que executam tarefas específicas, tarefas estas que são definidas por seus criadores. São máquinas, mecanismos, sistemas ou serviços de softwares.

## 1 Riscos e esperança

Na atualidade, no âmbito da ciência e da tecnologia, a IA apresenta-se como uma das áreas mais promissoras e desafiadoras por comportar avanços, riscos e preocupações. Os sistemas de IA para funcionar dependem de dados. Aqui reside um dos grandes desafios : que dados são fornecidos? Quem os fornece? Com que finalidade? Pode-se perguntar, ainda, como criar sistemas de IA compatíveis com valores humanos, éticos, legais e morais? Importante ter presente que o problema não é a IA em si, mas como será utilizada. Respeitará a diversidade cultural, a justiça social e a sustentabilidade ambiental?

Somos convidados a perguntar novamente, seria a IA uma terrível ameaça ou facilitadora da vida humana? Pois a coleta de dados pode ser feita, realizada por determinadas escolhas sociais, políticas e religiosas que negam ou relegam valores éticos.

Para Luciano Floridi, “resta a humanidade, sempre e de um modo nunca delegável, a completa e única responsabilidade de projetar e empregar bem esses sistemas”( IHU 20.04.24). Frente a IA, em suas diversas modalidades tecnológicas a responsabilidade humana é única e total. Teria o ser humano capacidade de utilizar essa poderosa ferramenta a seu serviço? Em princípio sim, na prática os desafios se impõem.

Sabemos que, a tecnologia não é neutra, sua utilização, seu emprego faz sempre uma diferença na vida dos seres humanos. Na atualidade, não se pode negar que assombra e a luz da IA incide sobre a vida do planeta e de todos que habitam nele.

Tendo presente a impossibilidade de tratar integralmente de todos os aspectos que envolvem a IA num contexto intercultural, na segunda parte optamos por ocupar-nos da relação da mesma com a sustentabilidade ambiental.

Fala-se, hoje, de uma quarta revolução industrial graças a IA, que está mudando o mundo (Floridi, 2017). Em que medida essa mudança de paradigma afetará o meio-ambiente? Os centros de processamento de dados demandam sempre mais energia, contribuindo, significativamente, com o aumento de CO2 na atmosfera. O alto consumo de recursos hídricos para a refrigeração do sistema cresce exponencialmente. Em 2021, o Google gastou 15.8 bilhões de litros d’água. Exemplos que envolvem tecnologia e ecologia poderiam ser multiplicados, apontando as incidências deles na questão ecológica, ou na destruição ou exaurimento do “capital natural.”



Para Mauro Victor, “capital natural” “é o estoque de recursos naturais renováveis ou não renováveis (por exemplo, plantas, animais, ar, água, solo mineral) que quando combinados proporcionam benefícios às pessoas” ( Victor, 2007).

Convém ressaltar que a destruição que passa pelas relações assimétricas entre economia e meio ambiente. A partir da década de 1990, a economia brasileira abraçou de corpo e alma o neoliberalismo. Este neoliberalismo programático só se sustenta, dizem os estudiosos, apoiando-se em dois pilares: exploração predatória do meio ambiente e do trabalho humano, cada vez mais degradado, além de manter as estruturas do habitar colonial, responsável por ampliar a crise ecológica. Para analisá-la mais de perto, optei por seguir os passos de Ferdinand Malcon que, no seu livro *Ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, apresenta uma análise criativa da crise ecológica.

Num primeiro momento resgataremos algumas ideias marcantes do texto de Ferdinand para, em seguida, na conclusão tecer breves considerações sobre a urgência de se levar a sério a crise ecológica.

## **2 O habitar colonial**

Muito se tem escrito sobre a crise ambiental na atualidade. O livro de Malcon Ferdinand, com sua análise crítica dos movimentos ambientalistas e dos movimentos antirracistas contribui para um avanço nas discussões e propostas visando superar a crise ecológica, que agora tem o reforço de poderosas estruturas tecnológicas e do alto consumo de energia pela IA. Frente à catástrofe ecológica que se aproxima, o autor apresenta três propostas: a primeira , pensar a tempestade ecológica à luz da dupla fratura colonial e ambiental, isto é, a partir da separação entre história colonial e a história ambiental do mundo , para retratá-la utiliza a metáfora da Arca de Noé ; a segunda proposta é pensar a tempestade ecológica a partir do porão da modernidade, para retratá-la utiliza a metáfora do navio negreiro e a terceira rumo ao horizonte de um mundo, para retratá-la usa a metáfora navio-mundo. Temos então a utilização de três metáforas: Arca de Noé , Navio Nегreiro e Navio-Mundo.

A modernidade tem um modo muito próprio de habitar a terra, um modo colonial que perdura até os dias atuais “Esse habitar colonial contém princípios, fundamentos e formas (Ferdinand 2022, p.49). Quanto aos princípios, o habitar colonial é geográfico, baseia-se na exploração das terras do planeta, da natureza e é altericidade, pois não convive com a

presença do outro, nega a alteridade. “É um habitar-sem-o-outro” (Ferdinand, 2022, p.51). São os atos, os fundamentos do habitar colonial, atos como os da apropriação da terra, do desmatamento para a cultura da soja e do milho, do assoreamento das margens dos rios e do massacre das populações nativas, como temos visto acontecer no Brasil, desde a implantação do agronegócio. Cabe, ainda, mencionar silvicultura que tem transformado regiões de vegetação rasteira em grandes florestas de pinus *elliottii* ou de eucalipto, autênticos “desertos verdes”.

Quanto às formas do habitar colonial, elas estão ancoradas na propriedade privada da terra, no estabelecimento de vastas áreas de monocultura, como forma primordial de ocupação e exploração do solo.

Este habitar colonial, ainda, presente na atualidade é violento, misógino, predatório e anti-ecológico. Ferdinand recorre ao termo “Plantationceno”, para definir esse habitar, por ser o que mais traduz o desenvolvimento do habitar colonial da terra. O “Plantationceno” desvela a globalização do habitar colonial da terra. As grandes plantações são responsáveis por transformações políticas, econômicas, materiais, sociais e, em termos simbólicos pela perda da mãe, uma terra sem mãe constitui uma orfandade planetária.

Vale ressaltar que as plantações da terra de hoje, em suas formas, em suas poderosas técnicas e meios de produção, não são mais aquelas dos séculos passados, contudo as transformações dos sistemas de plantações fazem parte do mesmo habitar colonial, planetizando uma maneira destruidora de habitar a terra e de estar em relação com os não humanos, constituindo o “Negroceno”, isto é, “essa maneira de habitar a terra, de consumir seus recursos e de se relacionar com os não humanos” (Ferdinand, 2022, p.79). O habitar colonial foi globalizado pelo capitalismo, principalmente, pelo capitalismo neoliberal, que vem fazendo da terra um “Negroceno”, mas o “Negroceno” é também uma era de resistência subterrânea e aqui e ali explosiva.

## 2.1 Ausência de um habitar junto: quando o ambientalismo recusa o Mundo

Que navio construiremos então diante da tempestade que se aproxima? A Arca de Noé, como cena imaginária de um ambientalismo globalizante, produz seres que devem abandonar seus pertencimentos sociais e comunitários, deixar a terra. Esta política de embarque não assegura a sobrevivência de pessoas, comunidades, culturas e artes e ainda produz uma relação fora-do-mundo com a terra, que deixa de ser terra-solo, terra-matricial,

lar e berço de homens e mulheres. O problema principal da cena da Arca de Noé diante da tempestade ecológica é o de “evitar essa tarefa política humana de compor um mundo com o outro: viver junto” (Ferdinand, 2022, p.103). Nesta política do embarque e de sobrevivência abandona-se o mundo, a terra e as múltiplas relações humanas e não humanas. A política do embarque na Arca de Noé produz os que são abandonados, eliminados e sacrificados para que esse embarque aconteça.

Nas Américas, no passado, a política do desembarque depositou milhares de escravizados (as). Política que continua atuante, pois, populações inteiras não são admitidas no convés do mundo, são seres-fora-do-mundo, fora dos espaços onde se constrói e organiza o mundo, isto é, fora das instituições e arenas públicas e políticas.

Com efeito, escravizados (as) do passado e do presente resistiram com suas práticas ecológicas e políticas. A escravidão é sintoma de uma condição mais geral, isto é, a da criação de sociedades não apenas escravagistas, mas também e sobretudo escravizadas. “Os escravizados não são os únicos escravizados da escravidão.” (Ferdinand, 2022, p.189). O aquilombamento civil aponta um horizonte, uma rota utópica de um mundo habitável frente a um capitalismo sacrificial.

A ecologia decolonial é uma ecologia de luta questionadora das maneiras coloniais de habitar a terra. Ela propõe a subversão da ideologia econômica e tecnológica geradora do enriquecimento capitalista, do racismo e das discriminações de gênero.” O antirracismo e a crítica decolonial são as chaves das lutas ecológicas” (Ferdinand, 2022, p.202). A ecologia decolonial aponta para a possibilidade de outro mundo, de outra construção do viver junto, de um navio sem porão (Ferdinand, 2022, p.210).

Frente aos movimentos de retorno do ambientalismo da Arca de Noé, faz-se necessário um movimento de encontro, centralizado numa nova figura a do companheiro de bordo, que carrega em si o horizonte de um mundo comum e se opõe as figuras políticas que renegam o encontro tanto da Arca de Noé, quanto do Navio Negreiro. O companheiro de bordo, reivindica uma igualdade cidadã e a construção de um navio-mundo com o outro.

Para tornar o mundo habitável e livrar-se da tempestade que ameaça os indivíduos no convés e no porão da modernidade é preciso que haja não apenas um encontro entre essas causas, mas que se constitua uma nova maneira de ver o mundo através de um reencontro dos sujeitos que as protagonizam. Faz-se necessário construir um navio-mundo

dotado de convés no qual os grupos possam estar em diálogo. “Para além da fratura moderna, construir um navio-mundo requer o estabelecimento de um convés da justiça que reúna os humanos e os não humanos de ontem e de amanhã” (Ferdinand,2022, p.259). Impõe-se a construção de um convés ambiental social, político, imaginário e acrescentaria religioso. Faz-se necessário uma única inter-espécie, que reconheça o papel dos animais e das coisas na luta contra o habitar colonial. Na atualidade, o desafio é o de fazer uma ecologia do mundo. Esse fazer não é no sentido de criar significados novos, mas desvelar o sentido que sempre teve, um que envolve natureza, animais e sujeitos oprimidos no cerne da modernidade.

## Conclusão

A crise ecológica atual tem nos convidados a entender a dinâmica da natureza. Os eventos climáticos extremos sinalizam mudanças no tempo geológico da terra. A IA irá acelerar ainda mais o tempo histórico que inexoravelmente continuará a fazer pressão sobre o tempo geológico da terra.

Através da emissão de gases poluentes de efeito estufa, estamos acelerando o aquecimento global e, assim, a manifestação de eventos extremos, como das fortes chuvas e das prolongadas secas. São as mudanças climáticas desencadeadas ou aceleradas pela ação humana (Rebein, IHU, 24.05.24).

Essa nova realidade ambiental exige a implementação de uma educação ambiental e um esforço conjunto no campo do saber e da tecnologia para preservar e implementar políticas que preservem nossa casa comum, sem esquecer a recomendação do Papa Francisco, que faz eco à necessidade da construção de um navio-mundo, proposto por Malcon Ferdinand. Diz o Papa Francisco: “Cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos de nos constituirmos *como um ‘nós’ que habita a casa comum*, Um tal cuidado não interessa aos poderes econômicos que necessitam dum ganho rápido” (FT, n.17. Grifo nosso).

## Referências

FERDINAND, Malcon. **Uma ecologia decolonial**. Pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu,2022.

FLACCARO, Valter. Ética da inteligência artificial, novo livro de Luciano Floridi. Innovando News, 02.04.2022.

FLORIDI, Luciano. **La quarta rivoluzione: come l'infosfera sta trasformando il mondo**. Milão: Cortina, 2017.

FLORIDI, Luciano. “On Good and Evil, the Mistaken Idea That Technology Is Ever Neutral, and the Importance of the Double-Charge Thesis”. *Philosophy & Technology*, vol. 36, n. 60, 2023. Acesso em: 27 maio 2024.

GUIMARÃES, Lídia. 'Desertos verdes'? Os riscos ambientais das medidas que incentivam as florestas de eucalipto sem licenciamento. BBC News Brasil, 27.05. 2024.

IHU. As emissões do Google aumenta quase 50% em 5 anos devido ao uso da inteligência artificial .04 julho 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/641014-> Acesso em: 05 jul. 2024.

PAPA FRANCISCO. “Inteligência artificial e sabedoria do coração: para uma comunicação plenamente humana”, **Mensagem para o 58º Dia Mundial das Comunicações Sociais**, 24 jan. 2024. Acesso em: 22 maio 2024.

PAPA FRANCISCO. **Fratelli Tutti**. A carta Encíclica do Papa Francisco sobre a fraternidade e amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

REBEIN, Moises. Precisamos entender e respeitar a natureza, caso contrário teremos mais desastres (Entrevista) **IHU**, 24.06.24. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/639704>. Acesso em: 03 jun. 2024.

WALKER, Alice. **Living by the Word**. Selected Writings (1973-1987). San Diego: Harcourt Brace Jovanovich,1988.

## HUMANIDADE, DIVINDADE E MÁQUINA: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS SOBRE A INTERCULTURALIDADE RELIGIOSA NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

*Josimaber Siqueira Rezende<sup>589</sup>*

**Resumo:** O objeto desta pesquisa é analisar as interações e inter-relações existentes entre a humanidade, concepções divinas e o avanço da inteligência artificial dentro de contextos religiosos diversos e interculturais. A proposta é investigar como as tradições religiosas compreendem e respondem à interação entre humanidade, divindade e máquina na era da inteligência artificial, considerando as diversidades e os diálogos interculturais que ocorrem na atualidade. A pesquisa aborda questões urgentes e relevantes na intersecção da religião e da tecnologia, bem como promove o diálogo intercultural e contribui para o avanço do conhecimento em várias áreas acadêmicas, comprovando a sua relevância para diferentes realidades e contextos. A problemática se dá pelo fato de que, no cenário contemporâneo, o encontro entre a humanidade, a divindade e a máquina têm despertado interesse crescente, especialmente no contexto das reflexões teológicas.

**Palavras-chave:** humanidade; divindade; máquina; interculturalidade religiosa; Inteligência Artificial.

### INTRODUÇÃO

Com o avanço da inteligência artificial (IA)<sup>590</sup> e a expansão cada vez maior de tecnologias autônomas, surge uma série complexa de questões que desafia as tradições religiosas e suas concepções sobre uma variedade de temas. Essas evoluções tecnológicas levantam necessidades fundamentais, tais como: revisitar interpretações teológicas sobre humanidade e divindade; explorar perspectivas teológicas sobre a criação tecnológica e a autonomia das máquinas; analisar os aspectos éticos da IA à luz da teologia; examinar as implicações da inteligência artificial na compreensão do sagrado e da espiritualidade; e propor diálogos interculturais e inter-religiosos para enfrentar os desafios colocados pela inteligência artificial. Nosso objetivo nesta pesquisa é investigar essas necessidades por meio de uma análise qualitativa de literatura especializada que aborda esse tema. Pretendemos que este estudo promova um diálogo construtivo, fornecendo novas percepções para uma compreensão mais profunda das preocupações comuns, com o objetivo de facilitar o desenvolvimento de abordagens teológicas colaborativas para enfrentar os desafios trazidos pela inteligência artificial. Esperamos contribuir para a reflexão ética sobre a temática, oferecendo perspectivas teológicas que possam enriquecer o debate acadêmico e público

---

<sup>589</sup> Doutor em Teologia pela PUC-RIO. Professor na PUC-PR. Email: josimaber.rezende@pucpr.br

<sup>590</sup> IA é a sigla correspondente ao termo “inteligência artificial”. Refere-se a um campo da ciência da computação que se concentra no desenvolvimento de sistemas capazes de realizar tarefas que normalmente requerem inteligência humana.

sobre o desenvolvimento e o uso responsável dessa tecnologia.

## **1 CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS SOBRE HUMANIDADE E DIVINDADE**

As concepções teológicas sobre humanidade e divindade têm sido um tema central ao longo da história das religiões e das reflexões filosóficas. Desde as tradições abraâmicas até as religiões orientais, diferentes interpretações e entendimentos emergiram sobre a natureza humana e a divindade, fazendo com que as experiências de fé provoquem influência significativa nas relações sociais.

A fé religiosa é uma característica antiga da humanidade, que influencia as relações interpessoais em termos de valores e atitudes morais. As principais religiões do mundo têm, cada uma, um conjunto de livros sagrados nos quais se baseiam sua fé e compõem seus principais ensinamentos, histórias e os valores compartilhados pelos seus seguidores. Portanto, compreender o discurso religioso é essencial para perceber como a fé pode impactar a sociedade (Veiga, 2020, p. IX).

No cristianismo, por exemplo, a doutrina da imagem de Deus no ser humano ressalta a crença de que os humanos são criados à semelhança divina, refletindo aspectos morais e intelectuais da divindade (Grudem, 1999). Esta concepção influenciou não apenas a ética cristã, mas também as ideias contemporâneas sobre a dignidade e o propósito humano. Já nas religiões orientais, a relação entre humanidade e divindade é frequentemente vista através das lentes do karma e da reencarnação. A ideia de que todos os seres sencientes têm o potencial de atingir a iluminação ou a união com o divino através da libertação do ciclo de nascimentos e mortes representa uma visão alternativa e complementar às concepções ocidentais (Martins, 2000). Pensadores mais contemporâneos têm explorado novas abordagens para entender a interseção entre humanidade e divindade, desenvolvendo teologias que enfatizam a presença da divindade dentro da condição humana, seja através da ideia de uma dimensão transcendente dentro de cada indivíduo ou da universalidade da graça divina.

Podemos dizer que as concepções teológicas sobre humanidade e divindade continuam a evoluir e a serem debatidas dentro de contextos religiosos e acadêmicos, refletindo a busca contínua da humanidade por compreender sua relação com o divino e com os outros seres humanos.

## 2 VISÕES TEOLÓGICAS SOBRE A CRIAÇÃO TECNOLÓGICA E A AUTONOMIA DAS MÁQUINAS

As visões teológicas sobre a criação tecnológica e a autonomia das máquinas refletem um debate contemporâneo complexo que envolve questões éticas, filosóficas e teológicas profundas. Em muitas tradições teológicas, a criação tecnológica pode ser vista como uma extensão do potencial criativo humano, um reflexo do papel do ser humano como imagem de Deus.

Em uma linguagem forte e poética, o homem, imagem de Deus, foi chamado a uma aliança com Deus, a realizar a justiça com responsabilidade para com os próprios irmãos; a imagem de Deus chama o homem para colaborar na realização da justiça de Deus, do plano de Deus (Cultrera, 1999).

Essa visão enfatiza a capacidade humana de colaborar no plano de Deus através do desenvolvimento de tecnologias que possam melhorar a vida e promover o bem-estar, ao mesmo tempo em que subordina o uso dessas tecnologias a um contexto ético e moral fundamentado nos princípios religiosos (Jacinto, 2020). É perceptível a existência de uma preocupação crescente com a autonomia das máquinas e seu potencial de tomar decisões independentes, o que levanta questões sobre a responsabilidade e o controle humano sobre essas tecnologias. Estaria o homem se colocando no lugar de Deus, como se o próprio homem estivesse se recriando à sua própria imagem e semelhança? Neste sentido, Teixeira cita um pensamento que vale a pena ser refletido: “O homem criou o homem à sua imagem e semelhança. Agora o problema é seu” (Jacinto, 2020).

Algumas perspectivas alertam para os riscos de uma dependência excessiva da tecnologia e da possibilidade de desafiar a soberania de Deus ao atribuir autonomia moral a criaturas não humanas. Essa preocupação se baseia na doutrina teológica da soberania divina e na necessidade de discernimento ético em relação ao uso da tecnologia (Reichel, 2022). Sbardelotto defende que a IA traz, para o meio teológico, desafios e oportunidades. Ele observa que o papel da religião na discussão a respeito da tecnologia transcende questões relacionadas à fé.

[...] não se trata apenas de refletir no âmbito da fé e tão pouco de negar a própria tecnologia, mas de olhar para essas transformações a partir de uma **ética humana** de vida. Aliás, sobre qualquer forma de vida na Terra. [...] a Igreja está resguardando esse aspecto ético de que o desenvolvimento tecnológico é importante, é reflexo da grandeza divina, mas ele tem que seguir esse desígnio, portanto, de bondade e amor é em relação à humanidade. O que significa reconhecer ‘que esses resultados são positivos, que são até sinal e consequência da própria grandeza divina, do ser humano como continuador da própria criação



divina. E o desafio é que essa atividade humana sempre deve corresponder, segundo o desígnio de Deus, ao bem da humanidade' (Sbardelotto, 2023).

É notável que o debate sobre a criação tecnológica e a autonomia das máquinas também envolve reflexões sobre o papel da humanidade como cocriadores com Deus e as implicações dessa cooperação para a ética da inovação tecnológica (REICHEL, 2022). Isso implica em enfatizar a responsabilidade de cuidar da criação e de usar os recursos tecnológicos de maneira justa e equitativa, promovendo o bem comum e a preservação do ambiente natural, em um compromisso com a sustentabilidade e uma abordagem crítica em relação ao impacto ético e social das novas tecnologias. Podemos dizer que as visões teológicas sobre a criação tecnológica e a autonomia das máquinas refletem um chamado contínuo para a reflexão ética e a aplicação dos princípios religiosos na inovação tecnológica. Essas perspectivas buscam equilibrar o potencial positivo da tecnologia com considerações profundas sobre o significado da humanidade, a soberania divina e a responsabilidade ética diante das novas fronteiras da criação tecnológica. Em outras palavras: Deus não é, por si só, a tecnologia, mas a religião, por sua vez, se utiliza de diferentes meios tecnológicos (Pires, 2019).

## CONCLUSÃO

Entendemos que a IA pode ser um instrumento capaz de favorecer a compreensão do ser humano em sua busca da sua concepção a respeito de Deus. A grande questão é que a tecnologia da IA pode permitir que as pessoas venham a ter concepções divinas que foram desenvolvidas roboticamente, colocando em risco a prática de uma experiência mais pessoal e mais humanizada. Os desafios da IA têm feito emergir reflexões interculturais e inter-religiosas que vêm abrindo um campo crucial de investigação e diálogo ético (Fagundes, 2024). À medida que a IA se torna uma parte integral da sociedade global, diferentes culturas e tradições religiosas encontram-se diante de questões comuns e distintas sobre como a tecnologia pode afetar suas crenças, práticas e valores fundamentais.

Essas reflexões não apenas exploram as implicações éticas da IA, como a privacidade, a justiça e a autonomia, mas também examinam como diferentes contextos culturais e religiosos interpretam e respondem a esses desafios (Silva, 2020). Para amenizar estas dificuldades, faz-se necessário um enfoque intercultural e inter-religioso capaz de promover um entendimento mais profundo das diversidades éticas e morais, facilitando a construção de abordagens inclusivas e colaborativas para orientar o desenvolvimento e uso responsável da IA em escala global. Além das questões éticas, as reflexões interculturais e inter-religiosas

diante dos desafios da inteligência artificial também destacam a necessidade de considerar as percepções divergentes sobre a natureza da pessoa humana e sua relação com a criação tecnológica (Ribeiro, 2020). Vimos que diversas tradições religiosas possuem concepções variadas sobre o propósito e o destino humanos, o que pode influenciar suas posturas em relação ao uso e desenvolvimento da IA. Por exemplo: enquanto algumas tradições enfatizam a responsabilidade humana de dominar e moldar a criação, outras alertam para os limites éticos da autonomia tecnológica e a necessidade de preservar a dignidade e o valor intrínseco da vida humana.

## REFERÊNCIAS

BANDIERA, Lucas Cezar José Figueiredo. **Inteligência Artificial e os Reflexos no Mercado de Trabalho**: proposta de criação de um fundo para trabalhadores excluídos. Itajaí; 2023. 101 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica). UNIVALI (Universidade Vale do Itajaí).

BANDIERA, Lucas Cezar José Figueiredo. **Inteligência Artificial e os Reflexos no Mercado de Trabalho**: proposta de criação de um fundo para trabalhadores excluídos. Perugia; 2023. 101 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica). UNIPG (Università Degli Studi di Perugia). Disponível em: <https://www.univali.br/Lists/TrabalhosMestrado/Attachments/3223/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Lucas%20Cezar%20Jos%C3%A9%20Figueiredo%20Bandiera.pdf>. Acesso em 29 de junho de 2024.

CULTRERA, Francesco. **Ética e Política**. São Paulo: Editora Paulinas, 1999. p. 148-149.

FAGUNDES, Eduardo. **Inteligência Artificial**: uma perspectiva inter-religiosa. Disponível em: <https://efagundes.com/blog/inteligencia-artificial-uma-perspectiva-inter-religiosa/>. Acesso em 30 de junho de 2024.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1999, p. 361-371.

JACINTO, Elize. **Tecnologia Religiosa Voltada à Práxis em Organizações Baseadas na Fé na Sociedade Civil**. Florianópolis; 2020. 186 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Administração). UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina). Disponível em:

<https://sistemabu.udesc.br/pergamumweb/vinculos/000089/0000893e.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2024.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Seitas e heresias do nosso tempo**. Curitiba: A. D. Santos Editora, 2000, p. 165.

PIRES, Paulo Vitor Giraldi. **Dogmatismo Teológico**: o discurso dos papas sobre as tecnologias de comunicação. Brasília; 2019. 252 p. Tese (Doutorado em Comunicação). UNB (Universidade de Brasília). Disponível em: [http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/36859/1/2019\\_PauloVitorGiraldiPires.pdf](http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/36859/1/2019_PauloVitorGiraldiPires.pdf). Acesso em 28 de junho de 2024.

REICHEL, Hanna. (2022). A Teologia Política da “Sociedade de Vigilância”: poderes autônomos, drones e o “olho de Deus”. **Revista Pistis & Praxis**, 14(1).  
<https://doi.org/10.7213/2175-1838.14.001.DS05>. Disponível em:  
<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/29126>. Acesso em: 28 jun. 2024.

RIBEIRO, João Luiz Vieira. **Personalização da Inteligência Artificial: novo paradigma jurídico**. Brasília; 2020. 300 p. Tese (Doutorado em Direito). UNICEUB (Centro Universitário de Brasília). Disponível em:  
<https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/prefix/15192/1/61600180.pdf>. Acesso em 29 de junho de 2024.

SILVA, Bárbara Jennifer Paz de Abreu da. **Inteligência Artificial e suas Implicações Ético-Jurídicas**. (2020) p. 28-34. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: [https://run.unl.pt/bitstream/10362/104098/1/Silva\\_2020.pdf](https://run.unl.pt/bitstream/10362/104098/1/Silva_2020.pdf). Acesso em 29 de junho de 2024.

SILVA, Marcos Nunes da. **Desafios Éticos e Teológicos das Novas TICs**. (2024). Disponível em: <https://www.fatipi.edu.br/post/desafios-%C3%A9ticos-e-teol%C3%B3gicos-das-novas-tics>. Acesso em 30 de junho de 2024.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Inteligência Artificial**. São Paulo: Editora Paulus; 2014. p. 5.

VEIGA, Alexandre Trigo. **As Dimensões da Fé: sete religiões mundiais em uma análise multidimensional lexical**. São Paulo; 2020. 417 p. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem). PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Disponível em:  
<https://repositorio.pucsp.br/jspui/bitstream/handle/23988/1/Alexandre%20Trigo%20Veiga.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2024.

## NEOLIBERALISMO, IDOLATRIA DO MERCADO E NOVAS TECNOLOGIAS. UM BREVE QUESTIONAMENTO TEOLÓGICO

*Júlio Cezar Nascimento Morais<sup>591</sup>*

**Resumo:** A presente proposta de comunicação busca fazer, tão somente, um breve questionamento, em uma perspectiva teológica, sobre o processo engendrado pela irrupção das novas tecnologias, em especial, das famigeradas “Inteligências Artificiais” (IAs). Várias questões, em diversos âmbitos e campos, estão hoje sendo levantadas em torno desse tema. Há toda uma discussão acerca das possibilidades e dos riscos que essas tecnologias acarretam e sobre as transformações que elas estão causando no mundo e, principalmente, no próprio ser humano. Mas este processo de constantes inovações tecnológicas e consequentes mudanças, longe de ser neutro, tem hoje uma determinada direção e nele atua uma série de fatores. Some a isso a questão da velocidade com que essas inovações e transformações acontecem, que chega a ser vertiginosa, não dando tempo para que uma reflexão mais profunda e uma regulação necessária alcancem as práticas. Assim, o que pretendemos com esta breve apresentação é, primeiro, evidenciar um desses fatores que tenta ditar o rumo desse processo e acelerá-lo em tal direção: o fator econômico de corte neoliberal. Depois, levando em consideração esse dado, de que tal processo se dá em um contexto onde o neoliberalismo é a racionalidade dominante, e falando a partir da perspectiva teológica, apontar para o risco de que essas transformações do ser humano, com o desenvolvimento dessas novas tecnologias, possam acabar sendo, na verdade, fruto da idolatria sob a qual vivemos hoje. Se assim for, longe de ser uma autêntica realização da humanidade (o que estaria em conformidade com o plano de Deus), o que estaríamos vivenciando seria um verdadeiro processo de desumanização, contrário à vontade de Deus. O que se quer aqui, dados os limites desta apresentação, é simplesmente levantar algumas questões nesta perspectiva teológica, a fim de abrir a possibilidade do desenvolvimento de pesquisas ulteriores.

**Palavras-chave:** Inteligência Artificial; neoliberalismo; idolatria; Reino de Deus; ser humano;

### INTRODUÇÃO

Hoje, qualquer abordagem sobre o ser humano que se queira relevante deve considerar o caráter evolutivo desse último. Isso vale para a antropologia teológica e, percebe-se, é o que tem acontecido. Assume-se o caráter histórico, evolutivo e processual da criação e, conseqüentemente, do ser humano como um dado de fato. O ser humano é um ser que se faz a si mesmo, que se constrói na história, que também se transforma. Isso, parte da teologia parece já ter incorporado sem maiores problemas em suas reflexões (cf. R, 2023; Zilles, 2011; QUEIRUGA, 1999). Introduz-se uma novidade na antropologia teológica. À

---

<sup>591</sup> Mestrando em Teologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP, com bolsa CAPES. Bacharel em Teologia (2020) pela mesma faculdade, com bolsa do ProUni. Atualmente faz parte do Grupo de Pesquisa José Comblin, da PUC-SP. E-mail: julionascimentomorais@gmail.com.

pergunta sobre “o que somos?” soma-se a pergunta sobre “o que queremos ou podemos nos tornar?”.

A evolução humana, mais do que simplesmente ditada pelos processos biológicos, é marcada por um caráter de relativa autodeterminação. Com efeito, o ser humano, por meio de seu poder cognitivo e também das tecnologias, está buscando tornar-se algo diferente do que ele é hoje, até mesmo superar-se. Entra-se aí no âmbito das discussões contemporâneas em torno do trans e pós-humanismo. Contudo, como em tudo que é humano, a ambiguidade e a contradição, e suas consequências, estão presentes nesse processo. A perspectiva teológica, por causa da noção de pecado, assume sempre uma postura de prudência e cautela diante desse cenário. Além disso, tal autodeterminação não é compreendida como independência em relação a Deus, muito pelo contrário. A teologia afirma que o ser humano está sempre referido a Deus, e que no processo de humanização do humano, a ação de Deus é determinante. Assim, a teologia, em seu discernimento, deve levantar alguns questionamentos quanto a esse processo que assistimos e que diz respeito ao futuro e a permanência da própria humanidade.

As atuais inovações tecnológicas, com destaque para as “Inteligências Artificiais” (IAs), estão afetando e transformando a realidade do mundo e do próprio ser humano de maneira inaudita. Isso ao ponto de nos colocarem no limiar de algo ainda tão indeterminado que leva alguns a designá-lo, provisoriamente, como “neo-humano” (Santaella, 2022, p. 37). Estaríamos nos colocando, por meio dessas novas tecnologias, em um processo no qual podemos, ao cabo dele, nos tornar algo que nem sabemos ao certo se poderemos considerar mais como humano, dadas as dimensões e a profundidade dessas transformações. É sumamente importante perceber que neste processo, hoje, atuam diversos fatores que buscam direcioná-lo: projetos políticos, interesses econômicos e de poder de grandes corporações, determinados modelos de negócios etc. E não só; parece haver todo um esforço em acelerá-lo, cada vez mais, em determinada direção. Neste sentido, é imprescindível questionar, antes de tudo, qual é a orientação que se tem dado a esse processo e porque se busca acelerá-lo dessa forma.

## **1 O NEOLIBERALISMO E O ASSÉDIO AO PRINCÍPIO DE HUMANIDADE**

Diante dessa situação, é imperativo perguntarmo-nos sobre o papel que o neoliberalismo tem desempenhado nisso tudo. A década de 1980 já é um marco consolidado quanto à história das ditas sociedades ocidentais. Tal marco representa a guinada que o

mundo deu ao modelo socioeconômico neoliberal. Dardot e Laval (2016, p. 16) são enfáticos ao afirmar que o neoliberalismo é hoje a “nova razão do mundo”, a racionalidade dominante, é a norma de vida que comanda as relações, transforma a sociedade e remodela a subjetividade. Sendo assim, não se crê ser mera coincidência que essa “aceleração” da vida seja mais evidenciada a partir de então (Arduini, 2022, p. 13; Santaella, 2022, p. 35-43).

Guillebaud (2008), perspicazmente, procurou demonstrar um processo, que já há algum tempo estava em curso, que coloca sob constante ameaça a permanência da própria humanidade do ser humano. Ele evidenciou um jogo intrincado e complexo de forças, onde diversos agentes, apropriando-se de um determinado discurso filosófico e escorando-se na credibilidade e autoridade que as ciências alcançaram em nossas sociedades modernas, procuram transformar a compreensão de ser humano até ao ponto de colocar em xeque a noção mesma de humanidade. A humanidade do humano acaba tendo suas delimitações tão esfumadas, ao ponto de quase desaparecerem. Já não conseguiríamos mais definir o “humano” do ser humano. Guillebaud denuncia os constantes assédios que a própria noção de humanidade vem sofrendo em diversas frentes: filosófica, científica, cultural, econômica etc. Ele aponta que tal ataque a essa noção tão fundamental é promovido pelo que chama de “concubinato incestuoso” (Guillebaud, 2008, p. 46) entre o fator econômico (capitalismo neoliberal), as novas ciências biológicas (como a genética) e as novas tecnologias informáticas.

A esfera econômica acaba apropriando-se dos resultados e avanços tecnocientíficos para seus fins e busca suplantar todas as barreiras que possam limitar o crescimento exponencial dos lucros e do conseqüente poder que isso traz (Guillebaud, 2008, p. 35-48). Daí que todo um discurso pretensamente científico é evocado a fim de superar aquele que seria o último reduto ou o último obstáculo à tomada completa da vida pela lógica do mercado: a humanidade do ser humano. É justamente a dignidade intrínseca radicada na sua humanidade que impede (ainda) a “mercadologização” total da vida. Dardot e Laval (2016, p. 20-21) também falam de uma guerra sutil, silenciosa, que vem minando todas as bases de qualquer resistência que se queira pôr ao avanço do neoliberalismo. O principal alvo tem sido justamente a noção de Dignidade Humana, de onde decorre a noção de Justiça Social, um empecilho para os intentos neoliberais. Os autores apontam, de modo semelhante a Guillebaud, para o fato de que:

Há uma mutação do discurso sobre o homem que pode ser reportado [...] à ciência de um lado e ao capitalismo de outro [...]; [seria] para fazer do homem esse animal produtivo e consumidor [...] que um novo discurso científico se propôs *redefinir a medida humana* (2016, p. 322, grifo nosso).

O neoliberalismo, portanto, busca transformar o ser humano a fim de torná-lo um sujeito adequado às injunções do Mercado competitivo, e não surpreende, então, que atue como um fator acelerador do processo de mutação que as novas tecnologias, com destaque para as IAs, estão gerando sobre o mundo e sobre os seres humanos.

## **1 NOVAS TECNOLOGIAS E A IDOLATRIA DO MERCADO**

O Vaticano II expressou claramente que a Igreja, reconhecendo que está inserida na família humana e que, portanto, partilha do destino comum a todos, possui um papel específico no projeto salvífico de Deus. Trata-se de acompanhar a humanidade em seu devir e de colaborar na tarefa que essa tem de alcançar sua autêntica realização, ou seja, sua humanização, o que, desde a luz da fé, só pode se dar conforme aquele projeto (GS 3). O Concílio fala desse serviço à humanidade em termos de solidariedade e diálogo quanto às questões que nos afligem hoje, “aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu fundador” (GS 3). Nesse sentido, uma das tarefas prementes da Teologia é ajudar no discernimento daquilo que, neste processo, pode significar um contributo para a autêntica realização humana de todos, logo, um fruto do Reino; daquilo que pode acabar revelando-se um verdadeiro fator de desumanização, uma afronta ao projeto de Deus para nós e para o restante da criação (EG 51).

Levando em consideração que as correntes transformações do mundo e do humano a partir da irrupção das novas tecnologias se dão em um contexto onde o neoliberalismo é a racionalidade dominante, e falando a partir da perspectiva teológica, é preciso apontar para o risco de que essas transformações possam acabar se revelando, na verdade, fruto da idolatria do mercado sob a qual vivemos. Se assim for, longe de ser uma autêntica realização da humanidade (o que estaria em conformidade com o plano de Deus), o que estaríamos vivenciando seria um verdadeiro processo de desumanização, contrário à vontade de Deus.

Desde a década de 1960, na América Latina, foi se consolidando uma perspectiva de análise teológica da realidade a partir do paradigma do êxodo, na qual se desenvolveu a noção de idolatria do mercado como uma chave hermenêutica importante para compreender e denunciar a realidade de dominação e injustiça no continente. Desde então, essa perspectiva

foi sendo aprofundada por essa tradição teológica e hoje ela é assumida, inclusive, pelo Magistério universal da Igreja com o Papa Francisco. Na *Evangelii Gaudium*, ao tratar da evangelização no mundo atual, Francisco procura realizar um “discernimento evangélico” (EG 50), a fim de orientar os rumos da Igreja, lendo os “sinais dos tempos” que nos permitem distinguir o que pode ser fruto autêntico do Reino de Deus daquilo que atenta contra esse projeto de Deus (EG 51). Ao fazê-lo, não por acaso, aparece como primeira e grande tarefa para a evangelização a denúncia e a luta contra a idolatria do dinheiro e do mercado divinizado (cf. EG 52-60).

A idolatria, de modo aqui muito sucinto, na perspectiva que temos desenvolvido em nossas pesquisas, tem a ver com a colocação de um referente último para orientar a vida e a ação humanas que se mostra falso porque falsifica o humano, o desumaniza. Isso porque, o ser humano, na construção que faz de si, constrói diversas imagens que vão compondo o imaginário que terá um papel fundamental na constituição de sua realidade. Sempre temos uma imagem do que deva ser o ser humano, do que deva ser a vida, o mundo, a sociedade, a felicidade, a realização humana etc. Essas imagens refletem os ideais que se constituem como valores, que serão importantes para dar o sentido daquilo que se imagina como a realização do ser humano, e que, portanto, são assumidos como “sagrados”, “fora de questão”, “absolutos”.

Todos temos uma visão de mundo que é constituída pelo conjunto das diversas imagens que fazemos, o imaginário coletivo. Dentre essas imagens, uma fundamental é a imagem que o ser humano tem da transcendência. Aqui surge o risco e a possibilidade da idolatria. Nela, cria-se um falso referente último, um falso absoluto que passa a reger a vida humana, dando sentido e orientação equivocados para as ações humanas. Esse tem sido o modo como o Mercado e o Capital têm sido assumidos nas nossas sociedades neoliberais. Eles têm sido colocados como critérios últimos para se definir e tomar decisões, direcionar os governos, modelar as relações e as subjetividades, sendo colocados, inclusive, acima da própria vida humana. Isso se constitui como uma verdadeira prática sacrificial, que é uma característica da idolatria.

O desenvolvimento de ferramentas, hoje sabemos suficientemente bem, desempenhou um papel fundamental no processo evolutivo do humano tal como o conhecemos, que cobre centenas de milênios. As novas tecnologias, e hoje especialmente as IAs, elevam isso a um outro patamar, ao dar-nos um poder de intervenção na realidade, inclusive biológica, jamais alcançado antes, aumentando nossas possibilidades de



autodeterminação nesse processo evolutivo (Santaella, 2022). Quando isso passa a ser direcionado exclusivamente pelo fator econômico, os limites éticos tendem a ser praticamente ignorados por completo e a reflexão tende a ser inócua, dada a velocidade que se imprime nos processos de inovação e de transformação tecnológicas, diante dos intentos dos detentores do capital financeiro atual.

As questões em torno das novas tecnologias e as possibilidades que elas dão ao ser humano de se transformar e ultrapassar limites até então insuperáveis (alguns ainda permanecem insuperáveis), também sobre as consequências disso, compõem os debates sobre o transumanismo e o pós-humanismo. Aí se discute o que o ser humano quer ou pode se tornar, quais os limites que nos impediriam de viver mais, de maneiras totalmente novas e ainda inimagináveis, e que poderíamos superar com o uso do nosso poder cognitivo e das novas tecnologias. Alguns, como Bostrom, tendem a apresentar a coisa em termos, inclusive, explicitamente teológicos. Ao final de tal processo, alcançaríamos o advento de algo que se diria divino (cf. MÜHLING, 2024, p. 141), alcançaríamos o estado de *homo deus* (Harari, 2016). Quando se verifica isso, fica muito claro que a Teologia não pode se abster desse debate.

## CONCLUSÃO

Nosso intento, conforme assinalado no início, era tão somente levantar um questionamento, desde a perspectiva teológica, ao processo de transformação do humano em curso, destacando o fator econômico neoliberal e seu papel neste processo. Tendo isso em conta, uma das questões mais importantes que a Teologia deve fazer, diante do cenário com o qual se depara, é se essas propostas que se apresentam hoje sob os termos de trans e pós-humanismo podem, e se sim, em que medida, estar de acordo com aquilo que se acredita ser a verdadeira realização humana, de acordo com o projeto de salvação que chamamos de Reino de Deus.

O processo da evolução humana não contradiz, a princípio, aquilo que do ponto de vista da fé se crê como o projeto de Deus para o ser humano. A ideia de que nos encontramos em um processo no qual somos chamados a crescer e nos desenvolver cada vez mais encontra correspondência na Revelação divina dada em e por Jesus (Ribeiro, 2023). Algo a se destacar em relação à evolução humana é que ela não é atada exclusivamente ao caráter biológico, mas é marcada por uma relativa capacidade de autodeterminação, que nos possibilita, em alguma medida, escolher os rumos e orientar esse processo. Esse caráter

criativo aparece como uma potencialidade dada por Deus mesmo. Contudo, ao contrário de certas propostas trans ou pós-humanistas, que chegam a falar da superação do humano ou de alcançar uma realização plena do humano na história e simplesmente por meio de suas próprias capacidades e inteligência, a perspectiva da fé tem outro horizonte sobre o futuro. A realização humana na perspectiva teológica é algo que só se dará plenamente no futuro escatológico em Deus, ao final do “processo do *vir a ser humano pelo Amor [...]*” (Mühling, 2024, p. 155, grifo nosso).

É importante estar atento às concepções idolátricas dos processos econômicos e que também podem estar por detrás de certas propostas que dizem respeito ao futuro da humanidade. A compreensão que se tem da condição humana a partir da antropologia teológica, que leva em conta a realidade do pecado (essa tendência que temos de ir na direção oposta à de nossa autêntica humanização que se dá conforme o projeto de Deus), faz com que se assumam uma postura crítica e cautelosa quanto a esse processo todo. Afinal, há muito já se denuncia que o neoliberalismo não possui uma verdadeira orientação humana e humanizante, mas, sim, degradante da vida. O que se questiona, então, é se essas transformações do humano por meio dessas novas tecnologias, se dando hoje sob o sistema neoliberal, poderiam de alguma maneira, apresentar elementos condizentes com a realização da vontade de Deus para o ser humano, ou se não seriam simplesmente reflexos da idolatria do mercado com sua conseqüente degradação do humano. Hoje, tudo parece apontar para essa segunda possibilidade.

## REFERÊNCIAS

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia**: ousar para reinventar a humanidade. 2002. Reimpressão. São Paulo: Paulus, 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “**Gaudium et Spes**”: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. **O Princípio de Humanidade**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**. Uma breve história do amanhã. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MÜHLING, Markus. O Bezerro de Ouro virtual, relacionalidade e corpo extenso. Perspectivas teológicas sobre o pós e o trans humanismo. In: JANSEN, Ludger; KLEIN, Rebekka. (orgs.). **Alma digital**. Digitalização da Mente, Consciência virtual e Esperança de Ressurreição. Tradução de Márcio Fabri dos Anjos. São Paulo: Ideias & Letras, 2024. p. 137-156.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a Salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

RIBEIRO, Helcion. **Eu Pecador**: a fé narrada para adultos. São Paulo: Paulus, 2023.

SANTAELLA, Lucia. **Neo-humano**: a sétima revolução cognitiva do Sapiens. São Paulo: Paulus, 2022.

ZILLES, Urbano. **Antropologia teológica**. 2011. Reimpressão. São Paulo: Paulus, 2020.

## ASPECTOS POSITIVOS DO USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NO MINISTERIO PASTORAL

<sup>592</sup>Marcelo Sales Andrade \*

**Resumo:** A inteligência artificial evoluiu muito nos últimos anos, seu campo de atuação tem se alargado cada vez mais e seu uso como fonte de pesquisa se expediu de uma forma nunca vista antes. No campo da teologia o uso da inteligência artificial vem ganhando espaço cada vez maior como ferramenta de pesquisa e para tentar compreender algumas teorias ainda obscuras para a mente humana. O presente estudo visa avaliar o uso da inteligência artificial no ministério pastoral, seus efeitos positivos nesse campo e sua utilização como método de pesquisa. Analisar seus efeitos no aconselhamento pastoral e uma possível perda de um tratamento mais humanizado por membros da congregação evangélica. Neste contexto, exploraremos como a IA pode influenciar a teologia, destacando suas contribuições positivas, como ampliação do conhecimento e capacidade analítica, questões éticas e desafios para a compreensão teológica tradicional e seu uso como ferramenta de ajuda ao ministério pastoral.

**Palavras-chave:** Inteligência artificial; teologia; ministério pastoral

### 1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o mundo passou por uma revolução tecnológica jamais imaginada, em poucos anos saímos de cartas enviadas por correio para e-mails, passamos do telefone para ligações de vídeo em celulares que funcionam em qualquer lugar, deixamos as reuniões presenciais para ingressarmos nas videoconferências. Nesse sentido, as distâncias foram encurtadas pela internet e o acesso à informação agora está a distância de um dedo, basta apenas apertar um botão no smartphone e ela, a informação desejada, já aparece disponível na tela. Estamos rodeados e imersos em um universo cheio de informações como jamais havíamos pensados, a pergunta que fica é a seguinte: O que fazer com tanta informação? Estamos realmente preparados para essa mudança de comportamento?

Essa tecnologia crescente de forma assustadora está presente em todos os lugares que imaginamos, de navegadores por *GPS* às casas automatizadas. Nossas mentes são bombardeadas diariamente por novas tecnologias que, muitas vezes, nem percebemos, pois elas passaram a fazer parte do nosso cotidiano. Nossa rotina foi totalmente alterada por esse novo modo de ver a vida, e cada dia mais, a tecnologia é introduzida na rotina humana e convive com as pessoas de uma forma amigável.

---

\*Graduado em medicina pela UFPA(1994); Pós-graduação em anesthesiologia pelo CET integrado de Campinas - SP(1997); Graduação em teologia pela UNIVERSIDADE BATISTA DE MINAS GERAIS(2023); Pós-graduação em ciência da religião pela UNIVERSIDADE BATISTA DE MINAS GERAIS, Pós-graduação em Aconselhamento pastoral pela UNIVERSIDADE BATISTA DE MINAS GERAIS, Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: marcelosales.and@terra.com.br.

Segundo Kaufmann (2016), a inteligência tem sido historicamente um atributo de distinção da espécie humana às demais espécies. Com o advento da Inteligência Artificial (IA) emergem entidades não humanas dotadas de inteligência e, em breve, superiores à própria inteligência humana. De acordo com Jonas Valente (2020) superinteligência é definida por Nick Bostrom, como um intelecto que excede em muito o desempenho cognitivo dos seres humanos em praticamente todos os domínios de interesse. Precisamos aceitar que a tecnologia criada pelos seres humanos pode tomar um rumo inimaginável e inesperado, além de nossa capacidade atual de compreensão do estado da técnica, e nos surpreender com seu avanço (Soares).

Suleyman descreve que o ser humano é totalmente depende de sistemas vivos ou de inteligência e que ambos passam por um momento sem precedentes e sem paralelos na história, e que deixaram poucas coisas intocadas.

Não é exagero dizer que o mundo, em sua totalidade, depende ou de sistemas vivos ou de nossa inteligência. E, todavia, ambos agora estão em momento sem precedentes de inovação e reviravolta exponenciais, um aumento sem paralelos que deixará poucas coisas intocadas. Uma nova onda tecnológica está começando a quebrar à nossa volta, liberando o poder de criar as duas fundações universais: trata-se de uma onda de nada menos que inteligência e vida (Suleyman; Mustafa, 2024).

Há algumas décadas quase não se falava em inteligência artificial (IA), mas na atualidade a IA traz um novo alvorecer para humanidade, criando mais riqueza em várias áreas de uma forma jamais vista e em uma velocidade jamais pensada. Essa onda é o grande desafio que teremos de enfrentar no século XXI, contê-la parece ser impossível, e seus impactos afetarão o mundo de hoje e todas as gerações que ainda estão por vir (Suleyman, Mustafa). Outra grande preocupação consiste no fato de que o ser humano criou algo que, pela primeira vez, não tem controle e não consegue afirmar como se comportará podendo afetar de forma inimaginável o futuro da sociedade (Kaufman, 2016), pois a princípio a IA deveria se tornar mais inteligente que qualquer ser humano, que toda humanidade coletivamente e atingir um grau de inteligência para além da compreensão humana (Khoury, 2023).

Com o avanço das diversas formas de IA nas mais variadas áreas de estudo na sociedade, não nos surpreende que seu uso chegaria ao campo religioso e pastoral, Gonzales declara que IA e religião parecem ser campos diferentes e sem conexão, porém, o uso da primeira cresce a cada dia no meio religioso e as práticas pastorais enfrentam novos desafios na atualidade. Essa interação nos leva a pensar se pode existir diálogo entre religião e

tecnologia sem que haja conflito entre as duas partes. Dorobantu afirma que a teologia pode se beneficiar de um envolvimento honesto com a IA e a ciência cognitiva, e é possível que os teólogos refinem sua compreensão da natureza humana, olhando para o tipo de inteligência que os cientistas tentam construir, porém até que ponto essa nova ferramenta pode contribuir no meio pastoral e qual o limite do seu uso de forma saudável e aceitável sem que haja a perda do lado humano na relação entre pessoas. Até ponto podemos lançar mão da inteligência artificial na igreja sem torná-la mais artificial e menos inteligente? Até que ponto podemos usar as técnicas de IA como ferramentas de pregação e transmissão das práticas de fé sem a perda da relação espiritual entre as partes.

Na igreja primitiva, essas práticas se faziam de forma oral e escrita (Silva, 2024) porém na atualidade a igreja precisa se adaptar a essa nova forma de comunicação para atingir a uma parcela da população que se comunica através de meios digitais e usa a IA no seu cotidiano, logo, a igreja, precisa encarar esse novo meio de evangelização e usá-lo para alcançar essa parcela da população que não mais é alcançada por formas tradicionais de transmissão de fé.

## **2 UTILIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NO CONTEXTO CRISTÃO**

### **2.1 ATRIBUTOS PASTORAIS**

IA e religião parecem ser campos diferentes e sem conexão, porém o uso da IA cresce a cada dia no meio religioso (Gonzales). Muitos teólogos e pastores utilizam dessa ferramenta como adjuvante nos trabalhos ministeriais, na teologia e no ministério pastoral.

Antes de qualquer discernimento sobre o uso de IA nesse campo é necessário conhecer quais os principais atributos do ministério pastoral para avaliar o verdadeiro impacto dessa ferramenta neste segmento. Nas palavras de Lopes (2019), a principal tarefa do pastor em relação a igreja de Cristo é alimentar as ovelhas por meio do ensino fiel das Escrituras Sagradas. Vários textos bíblicos apontam o ensino da Palavra o mais excelente trabalho pastoral (Lc4:43-44, Mt28:19-20), vemos então que a pregação da Palavra deve ocupar lugar central nas atividades pastorais. Outra atividade citada por Lopes diz respeito à orientação e ao aconselhamento pastoral visando o crescimento da unidade da igreja, o corpo de Cristo (Machado). Uma igreja verdadeiramente cristã deve ser acolhedora e favorecer a verdadeira amizade e comunhão entre os membros.

Na concepção de Lopes (2019), a igreja deve ser o lugar em que pessoas consigam expor suas dificuldades, angústias e tristezas, sem medo de receber culpa ou julgamento.

Recai sobre o Pastor o exercício do aconselhamento pastoral, ajudando pessoas a superar dificuldades, medos e até mesmo estimular mudança de vida em relação aos fatores que podem causar problemas pessoais, familiares e sociais, fazendo com que elas enfrentem as crises do cotidiano, tratando transtornos e levando consolo aos lares.

Lopes (2019) atribui ainda ao ministério pastoral visitas domiciliares aos membros da igreja para estimular a comunhão, relacionamento, ensino pastoral, consolo, proteção e intercessão por aqueles que apresentam dificuldade e não podem ir à igreja mas necessitam de acolhimento pastoral.

## **2.2 FACILIDADE NA BUSCA PELA INFORMAÇÃO**

Atualmente, quando buscamos orientação em relação a um texto sagrado onde buscamos informações? Horas de estudo, pesquisas na internet sobre os textos sagrados e oração para encontrar o melhor caminho e compreensão das escrituras. A IA pode facilitar o acesso e a compreensão sobre temas relacionados a teologia em diferentes meios digitais, beneficiando o pesquisador com informações relevantes ao estudo (Moura, 2024).

Com o advento da IA foram desenvolvidos *chatbots* para consultas religiosas usados em todo mundo, fornecendo respostas aparentemente corretas às dúvidas que aparecem ao estudar os textos bíblicos. Essas respostas são baseadas em dados coletados pelos sistemas de IA (Khoury, 2023), e a medida que o programa recebe mais dados melhora sua precisão. As informações são acessadas e cruzadas através de algoritmos produzindo informações que podem simular situações imersivas, traduções simultâneas e produção de textos que, de certa forma, se assemelham em muito aos produzidos pelo homem (Mcarthur, 2023). A IA cria novas informações baseadas nos dados disponíveis na rede de computadores, produz textos coerentes, aparentemente corretos, com adequadas que em muito se assemelham a criação humana.

Para Machado (2014) e Khoury (2023), no campo da teologia, a AI pode criar textos sagrados, fornecer consultas espirituais ou religiosas, escrever sermões e até orações conforme a necessidade daquele que acessar seus dados, tudo baseado em dados existentes e no auto aprendizado, com uma capacidade de gerar uma infinidade de criações que podem ser interpretadas pelo homem como inspiradas por Deus.

Segundo Moura (2023), a facilidade às informações pode ser bastante positiva nas pesquisas, análise e síntese de materiais teológicos, bem como a identificação de tendências

e tópicos relevantes para o campo da teologia, porém necessita de cuidado e controle para que seu uso não se torne abusivo e ocorra certa dependência por parte do pesquisador. Outra facilidade seria a formação de enciclopédias e bibliotecas digitais enriquecidas através de sistemas de IA que organizariam e classificariam materiais para um melhor estudo e menor perda de tempo na pesquisa. A IA pode gerar recomendações personalizadas para atender às necessidades e expectativas dos usuários e estimulando o aprendizado.

### **2.3 ACONSELHAMENTO PASTORAL VIRTUAL**

A IA permite ainda criar sistemas e personalizar as práticas religiosas de acordo com as necessidades individuais levando à formação de assistentes virtuais que entendem e reconhecem cada situação, dando apoio moral e respostas baseados em experiências guardadas em bancos de dados. Essas ferramentas estariam disponíveis 24 horas por dia oferecendo conforto e consolo às pessoas em momentos de necessidade, de qualquer parte do planeta (Khoury, 2023). Porém cabe lembrar que esse conforto é baseado em situações vividas anteriormente e não no sentimento humano, sem uma análise espiritual do momento em questão. O grande problema nesse tipo de “aconselhamento” disponível 24h é que as respostas são provenientes de dados arquivados no hardware das máquinas ou nas “nuvens” e estão longe do verdadeiro aconselhamento cristão. No aconselhamento as situações são analisadas e pensadas por uma mente humana, os dados são vistos e revistos, o sentimento e o relacionamento interpessoal está presente, e desse conjunto sairá a melhor resposta, conselho, conforto, o acolhimento ideal ou mais próximo dele para cada situação (Lopes, 2019), pois o cérebro humano toma decisões baseado não somente em dados, mas levando em consideração o afeto, a razão e o lado humano, não analisa friamente um banco de dados em busca da resposta mais acertada. Segundo Bostrom (2018), respostas prontas não é tudo que se busca no aconselhamento, porque a resposta mais racional nem sempre será a melhor orientação. O ser humano não tem a frieza de uma IA para tomar decisões, e as superinteligências ainda não são capazes de pensar dessa forma.

### **3 CONCLUSÃO**

O avanço da inteligência artificial parece ser um caminho sem volta. Estamos rodeados por vários métodos, que muitas vezes, nem percebemos, mas eles, sem dúvida, influenciam de forma direta nosso modo de viver. Dentre os vários campos que a IA atua, a teologia não poderia ficar de fora. Ainda é cedo para analisarmos que tipo de impacto ela pode causar no campo teológico e quais as consequências resultarão desse impacto.



Analisamos os aspectos positivos sobre o campo religioso, porém necessitamos de mais estudos e outras análises para chegarmos a uma conclusão mais próxima da realidade no meio cristão. Essa é única coisa podemos concluir a partir desse estudo, mas ainda é cedo para substituir a presença e o relacionamento humano, o calor de um abraço, o afago amigo e, principalmente, a relação espiritual com nosso Deus.

## REFERÊNCIAS

BOSTROM, N. **Superinteligência**. Caminhos, perigos e estratégias para um novo mundo. Rio de Janeiro: Darkside book. (2014) 2018.

DOROBANTU, Marius. **Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-Engaged Theology**. Christian perspectives on Science and Technology, New series, vol. 1(2022), 175-196.

GONZALES, M. **Inteligencia artificial y cognición religiosa. Entre divinización y enhancement**. Disponível em: [http://www.quaerentibus.org/asserts/q16\\_inteligencia-artificial-y-cognicion-religiosa-entre-divinizacion-y-enhancement](http://www.quaerentibus.org/asserts/q16_inteligencia-artificial-y-cognicion-religiosa-entre-divinizacion-y-enhancement). Acesso em: 03 ago.2024

JONAS, Valente. **Riscos da inteligência artificial levantam alertas suscitam respostas**. Disponível em: <http://www.agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticias-2020-08-riscos-da-inteligencia-levantam-alerta-e-suscitam-respostas>. Acesso em: 03 ago.2024

KAUFMAN, D. **Inteligência artificial: Questões éticas a serem enfrentadas. IX simpósio Nacional Abciber**. São Paulo: PUC, 2016. Disponível em:

[https://abciber.org.br/anaisletronicos/wp-content/uploads/2016/trabalhos/inteligencia\\_artificial\\_questoes\\_eticas\\_a\\_serem\\_enfrentadas\\_dora\\_kaufman.pdf](https://abciber.org.br/anaisletronicos/wp-content/uploads/2016/trabalhos/inteligencia_artificial_questoes_eticas_a_serem_enfrentadas_dora_kaufman.pdf). Acesso em: 06 ago.2024.

KHOURY, S. **A inteligência artificial vai ser adorada como um deus?** Disponível em: <http://www.bbc.com/Portuguese/articles/C3g8z2y6gkdo>. Acesso em: 06 ago.2024.

LOPES, E. P. **Fundamentos da teologia pastoral**. 1. ed. São Paulo: Mundo cristão, 2019.

MACHADO, C. Introdução ao dossiê religião mídia. **Dossiê Religião e Mídia**, Relig. Soc. 34 (2), Jul-Dec 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200007>.

MCARTHUR, N. **All worship as a new form of religion**. Disponível em: <http://www.philarchive.org/rec/MCAAWA>. Acesso em: 06 ago.2024.

MOURA, J. **Aplicações e usos da inteligência artificial na educação teológica**. Disponível em: <http://professorjosiasmoura.com.br6>. Acesso em: 06 ago. 2024.

SILVA, A.A; RANGEL, F.V. **Inteligência artificial e evangelização:** perspectivas no processo de compartilhamento dos dados da fé. Revista Encontros teológicos, [S.I],v.39, n. 1, 2024.

SOARES, J. **O impacto da inteligência artificial nas crenças religiosas.** Disponível em: <https://www.faje.edu.br/o-impacto-da-inteligencia-artificial-nas-crencas-religiosas/>. Acesso em: 06 ago.2024.

SULEYMAN, Mustafa. **A próxima onda[recurso eletrônico]: inteligência artificial, poder e o maior dilema do século XXI.** 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023.

**ECONOMIA E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: DESAFIOS À SOCIEDADE E À RELIGIÃO EDUCAÇÃO 5.0. E AS ESCOLAS CONFSSIONAIS CATÓLICAS***Mariana Melo de Barros e Silva*<sup>593</sup>

**Resumo:** A Educação 5.0 é o próximo passo para transmitir conhecimento. Trata-se de um futuro que já se faz presente. Atravessa o século de maneira disruptiva, mas não exclui as competências utilizadas na educação 4.0. Pelo contrário, dá continuidade, de forma evolutiva, já que as ferramentas tecnológicas (smartphones, ensino à distância, o inglês como língua franca etc.) permanecem em uso. O sistema educacional hodierno passa a incorporar novas tecnologias de robótica, inteligência artificial e realidade virtual, ou seja, os “bots” que exploram outros planetas, passam a explorar o sistema educacional e transformam radicalmente as dinâmicas em sala de aula. Questiona-se: E o ser humano? Ele está preparado para essa integração? Tanta ciência, tanto silício, tanta lógica, tanta estatística, tanta programação, haverá espaço para a religião? As escolas confessionais católicas tem, dentre seus objetivos, formar na fé do catolicismo construindo no educando uma filosofia de vida com linguagem e comportamento próprio dessa religião. Por ser confessional, professa uma doutrina e princípios que disseminam práticas cotidianas a ser evidenciadas em toda sociedade. Neste contexto, Jesus de Nazaré é o grande Mestre Educador e suas lições e ensinamentos estão não somente nas palavras proferidas à época em que o Jesus histórico pisou nessa terra, mas nos exemplos comportamentais que arrastam há 2024 anos pessoas a se conduzir social, emocional e espiritualmente como Ele. Suas *softs skills* são as referências a serem desenvolvidas nos alunos de escola confessional católica que, desde a educação infantil até o ensino médio, seguem os valores do Mestre Jesus e crescem desenvolvendo habilidades e competências que permitem a prosperidade em qualquer ambiente, seja globalizado e/ou digital, já que os valores humanísticos construídos num ensino confessional, promove bem-estar, igualdade e solidariedade. Falar em público, negociação, resolução de conflitos, confiança, amistosidade, escuta empática, tomada de decisão, adaptabilidade, construção e trabalho em equipe, delegação, motivação são apenas alguns exemplos de soft skills, habilidades comportamentais, que a Educação 5.0., em pé de igualdade com a robótica, propõe desenvolver. Excluídas na educação formal, as *people skills* ou interpersonal skills são competências pessoais consideradas modernas, mas este trabalho tem por finalidade demonstrar que essas são a linha educacional, nas escolas confessionais católicas, desde sempre, pois foi assim que Jesus ensinou. A forma que uma pessoa se relaciona, interage com a outra ou consigo mesma é cerne na Educação 5,0. e quem melhor que Jesus para nos dar exemplos e apontar caminhos de gestão emocional e espiritual. O objetivo deste artigo é desmistificar a Educação 5.0. conectando a necessidade de desenvolver as softs skills às lições trazidas por Jesus de Nazaré. A metodologia utilizada será pesquisa bibliográfica de autores de referência na área de Educação 5.0 e Ensino Confessional Católico (ANEC – Associação Nacional de Educação Católica 508 no Brasil), bem como investigação crítica quanto ao desenvolvimento de Softs Skills na escola Católica: Colégio Nossa Senhora da Graça. Espera-

---

<sup>593</sup> UNICAP

se com esse trabalho fortalecer e motivar as escolas católicas a continuarem revelando a face do Cristo Educador como referência de soft skills na Educação 5.0.

**Palavras-chave:** Educação 5.0; Escolas Confessionais; Soft Skills.

## 1 INTRODUÇÃO

O século XXI impõe à sociedade e, conseqüentemente, à educação, um fluxo de disrupção que vai além da renovação e atualização. A sala de aula do futuro na era digital muda radicalmente a forma de ensinar e de aprender. Se não nos prepararmos, o anjo torto desse mundo, mundo, vasto mundo, como na poesia de Drummond<sup>594</sup>, vai continuar nos dizendo: Vai, Carlos, ser gauche na vida e viveremos um contínuo desajuste entre a realidade subjetiva-interior e a realidade objetiva-exterior. Urge, tal qual na canção de Bob Marley<sup>595</sup>: “Get up, stand up, Stand up for your rights, Get up, stand up, Don’t give up the fight”, ou seja, urge despertar, levantar-se, levantar-se não somente em busca de educação, mas de uma edtech, de uma inclusão digital. Ter a consciência cívica de entrar na luta por um direito social fundamental de ser, parafraseando Aristóteles, “um animal político tanto tecnológico, eletrônico, computacional, quanto inovador, evolutivo, avançado e moderno”.

O objetivo de ser escola é oferecer ensino de qualidade que promova a inclusão social, para dar oportunidades iguais na construção social de vidas humanas. É preciso, com senso de urgência, compreender que a educação 5.0 chegou para ficar e deparou-se com um abismo educacional no Brasil e no mundo. Diante disso, as casas de educação sejam públicas ou privadas, confessionais ou não confessionais, precisam estratégica e continuamente, se preparar para esse futuro que se faz presente. A Educação 5.0 nos traz tanto a robótica quanto as soft skills e é sobre esse último aspecto que esse trabalho se debruça. Hard skills são habilidades técnicas desenvolvidas através dos componentes curriculares, sendo essas tangíveis e facilmente quantificadas e avaliadas. Já as soft skills, podem ser observadas pelas habilidades de comunicação, gerenciamento de projetos, autoconhecimento, trabalho em equipe, proatividade em aprender, resolver conflitos, dentre outras, e exigem uma percepção mais aguçada para ser trabalhada e avaliada. As escolas confessionais católicas, na pessoa do Mestre Jesus de Nazaré, adotam, em seu projeto político pedagógico, um único caminho, verdade e vida, qual seja, a imitação de Cristo (Kempis, 2022), sendo esse também inspiração e referência para o desenvolvimento de *soft skills*.

---

594 Drummond de Andrade, Carlos. Poema de sete faces.

595 Marley, Bob. Get up, Stand up.

Diante do exposto, esse trabalho tem por enfoque a identificação das soft skills exigidas na Educação 5.0. e já trabalhadas, há 2024 anos, na educação confessional católica. Nesse sentido, para atender os objetivos desse estudo, toma-se, como foco, o Colégio Nossa Senhora da Graça, instituição de ensino católica que há 95 anos atua no município de Vitória de Santo Antão – PE, revelando, como missão, a face de Jesus Educador. Com esse estudo, foi possível elencar as habilidades e competências essenciais, as chamadas Soft Skills, sob o ponto de vista do universo educacional confessional católico no Colégio Nossa Senhora da Graça, desde a educação infantil, ensino fundamental até as três últimas séries do médio.

## **2 Dimensões da Educação**

Três importantes revoluções “definiram o curso da história” (Harari, 2018. p.11) e transformaram o processo de educação. A Revolução Cognitiva iniciou a história há cerca de 70 mil anos, a Revolução Agrícola a acelerou, mas há apenas 500 anos atrás, a Revolução Científica pôs um fim à história da humanidade, dando início a algo completamente diferente. Nunca antes na história, seres humanos e seus organismos foram tão afetados. O impacto da Revolução Científica foi de um Big Bang disruptivo na história de “humanos sapiens” que poderá gerar “humanos não sapiens” se a sociedade e as escolas não se prepararem (Harari, 2018. p. 408)

### **2.1 Educação 1.0**

No período neolítico, com a descoberta do fogo, a mudança nos hábitos alimentares e o desenvolvimento do cérebro, nasce o homo sapiens e inicia-se aí o processo cognitivo de percepção de mundo. Neste período, naturalmente não se podia falar de escolas, mas o homem passa a, por instinto, sentir e, pela razão, saber/conhecer o mundo, transmitindo saberes e criando cultura, mas sem um padrão de educação. A Paidéia e sua formação do homem grego também nos deixa um importante legado, mas somente, a partir das Escolas Paroquiais é que surge o primeiro marco da Educação 1.0.

Foi, a partir do século XII, entre a Antiguidade Clássica e o Renascimento, que identificamos uma educação desenvolvida através de uma estreita simbiose com a Igreja.

“Os mestres eram sacerdotes encarregados de uma paróquia. Com base em uma educação estritamente cristã, as aulas aconteciam nas próprias igrejas e “o ensino reduzia-se às lições das Escrituras, à leitura e ao estudo dos salmos” (Fava, 2014, p. 2).

Em função da sua erudição, o mestre na Educação 1.0 era a figura central. Não existia a sala de aula e os alunos, numa atitude de admiração e, extrema submissão, ficavam sentados aos pés do mestre recebendo passivamente os ensinamentos, “[...] não ousavam duvidar, contradizer, rebater ou refutar” (Fava, 2014, p. 7).

## **2.2 Educação 2.0**

Estudo ainda centrado na passividade do aluno com foco no professor. A Educação no séc. VIII volta-se para formar trabalhadores fabris. O modelo industrial Taylor, baseado em treinamento, evidenciando a padronização, transmissão de conteúdos cartesianos e fragmentados impactou as metodologias de ensino e aprendizagem nas escolas. Inicia-se aqui o ensino em sala de aula.

A educação 2.0 – o ensino em massa, apresentou uma forte influência da Revolução Industrial que teve início no final do século XVIII e provocou um grande impacto na sociedade medieval, dando início ao capitalismo que alterou as relações sociais e estruturação do trabalho (Fava, 2014).

## **2.3 Educação 3.0**

O aluno passa a aprender por meio de tecnologias e máquinas. Era da Revolução do Silício onde a informática avança e novas tecnologias surgem. A transmissão do conhecimento se transforma radicalmente passando a uma horizontalidade onde o professor precisa conhecer as novas tecnologias, pois o aluno conquista uma maior autonomia. Com a internet, o saber passa a ser adquirido formal e informalmente, pois novas fontes de conhecimento fora da escola, vídeo aulas, WEB, redes sociais etc. passam a ser considerados. Na Educação 3.0 as pessoas conectam-se e relacionam-se de uma forma nunca antes experimentada, trazendo uma nova versão para se “[...] trabalhar, compartilhar, interagir, comunicar, ensinar, estudar, aprender” (Fava, 2014, p. 33).

## **2.4 Educação 4.0**

Marcado por um ensino extra-muros, não mais em sala de aula, mas à mão, seja literalmente, através de smartphone, seja figurativamente, por ser mais barato e acessível. É a era do ensino à distância, dos recursos tecnológicos e da cultura make, mão na massa. Os alunos deixam a postura passiva, assumem um protagonismo e são estimulados pelo uso recorrente das metodologias ativas.

Inglês se torna essencial como língua franca de inclusão a alfabetização digital. Mudar com as mudanças, colaborar, criar, pesquisar e compartilhar são habilidades demandadas nesse processo de ensino-aprendizagem. O professor não é mais o centro, mas um facilitador, orientador, coaching que deve, não somente estimular, mas motivar o desenvolvimento dessas habilidades e capacidades de um aprender ao longo da vida. Trabalhar de forma colaborativa resolvendo os problemas desafiadores.

“[...] resolverem situações-problemas pensadas a partir de seus próprios interesses, propondo novas soluções após investigar, descobrir, conectar, criar e refletir; e a partir dos resultados, repensar outras formas de solução, se necessário. Com isso, além de aprender, o aluno pode testar infinitas possibilidades” (Andrade, 2018, on-line).

### **2.5 Educação 5.0**

Incorporação de novas tecnologias de robótica e a Inteligência Artificial passam a ser a realidade no sistema educacional. O professor continua como mediador na resolução dos problemas onde a lógica de programação, prática de estatística e criatividade dão as diretrizes. A disrupção na forma de ensinar se dá em ensinar para resultados, propósitos e projetos de vida. Para tanto, da mesma forma que os robôs, as soft skills, passam a ser valorizadas, tais como: falar em público, negociação, resolução de conflitos, confiança, amistosidade, escuta empática, tomada de decisão, adaptabilidade, construção e trabalho em equipe, motivação, gestão de pessoas, controle emocional etc. É a corrente que junta conhecimentos digitais e tecnológicos com as habilidades humanas e socioemocionais para o bem-estar. Nesse contexto, Rahim (2021) relata que esse conceito de Sociedade 5.0 é oriundo do Japão e promete colocar as tecnologias em benefício do homem, ou seja, o ser humano está no centro da inovação.

### **3 Soft Skills**

O futuro nos reserva novos cenários profissionais e a educação precisa preparar a sociedade para tanto. Seja através das hard skills, habilidades técnicas adquiridas mediante formação pedagógica, acadêmica e profissional, seja através das soft skills, habilidades comportamentais até então não tão valorizadas pela educação formal. Segundo Muir (2004) “[...] são ferramentas essenciais que ajudam as pessoas a atingirem seu pleno potencial e ajudam os estudantes a desenvolverem assertividade e autoconfiança, indispensáveis para concluir o curso com sucesso”.

As soft skills, também conhecidas como key qualifications ou personal skills, estão relacionadas à comunicação, pensamento crítico, criatividade, empreendedorismo, resolução de problemas etc. São habilidades que as máquinas não têm capacidade de desenvolver, assim como, criatividade, confiança, empatia, solidariedade e outras características, eminentemente, humanas. O mercado do futuro, que se faz presente, busca pessoas que tenham um fit com a cultura organizacional como pilar essencial, deixando o clima organizacional mais harmônico em prol da obtenção de melhores resultados e para tanto as personal skills são indispensáveis. Na linguagem coloquial, pode-se dizer que as soft skills são as que não colocamos no currículo, são aptidões mentais, sociais e emocionais, facilmente qualificáveis, porém dificilmente quantificáveis.

Consideradas competências transversais as key qualifications são competências intrapessoais e interpessoais que determinam a capacidade de uma pessoa em ter um bom relacionamento com os outros e de se destacar no mundo corporativo (Rao, 2012).

#### **4 Desenvolvendo SS no Colégio Nossa Senhora da Graça (CNSG)**

Há 95 anos, o tradicional CNSG, através da Fundadora do Instituto das Religiosas da Instrução Cristã, Madre Agathe Verhelle, seguem a missão de consagra-se a Deus e sacrificar-se inteiramente a serviço da juventude, através da força do carisma de revelar a face do Cristo Educador. Um carisma que transcende e vai além das constituições do Instituto fazendo-se presente no projeto político pedagógico, regimento institucional, plano de desenvolvimento institucional, código de conduta, código de ética, enfim, em todos os documentos institucionais sejam para os colaboradores, sejam para os alunos.

É esperado de todos os educadores e educandos desta casa educacional o compromisso diário com o carisma, permitindo que em tudo Jesus seja revelado. Jesus histórico, que nesta terra pisou, deixou lições espirituais de salvação e busca ao Reino dos Céus, mas também nos deixou exemplos comportamentais que nos arrastam há 2024 anos. Quem melhor que o Mestre de Nazaré para nos demonstrar empiricamente os caminhos para o desenvolvimento das soft skills tão esperadas na Educação 5.0. Em quantos capítulos e versículos da Palavra Sagrada encontramos narrativas de Jesus conciliando conflitos, falando em público, gerindo suas emoções, sendo empático, trabalhando em equipe, sendo inovador e criativo, negociando com habilidade, trabalhando eficazmente em ambiente de time, gerindo o tempo, sendo flexível, ágil e adaptável às mudanças.



Considerando as *personals skills* de Jesus de Nazaré é que o Colégio Nossa Senhora da Graça, e a rede Damas, em seu Projeto Político Pedagógico e Códigos de Conduta, imbuídos pelo carisma de revelar a face do Cristo educador, formam alunos e profissionais 95 anos, enquanto colégio e 201 anos enquanto rede.

No que tange os discentes, tem-se um ensino interdisciplinar que estimula, através das metodologias ativas, as soft skills trabalhados em projetos pedagógicos e da pastoral. O ensino religioso, nesta instituição confessional, perpassa da educação infantil e vai até o ensino médio, indo além do anúncio da Palavra, estimula nos alunos, através de seus projetos a compaixão (Mochilinha), o protagonismo (Olaria), o trabalho em equipe (ACAMPE), o autoconhecimento (Máscara), dentre outros.

Tanto os alunos, quanto os colaboradores, são identificados na sociedade por um “jeito de ser” peculiar em que apontam socialmente habilidades comportamentais trazidas como essenciais à educação 5.0, mas já desenvolvidas há anos na rede Damas em seus projetos pedagógicos e projetos de pastoral.

## 5 Conclusão

Dentre as principais qualidades identificadas nas gerações e gerações que passaram pelo CNSG temos a referência do Mestre Jesus como caminho, verdade e vida, não somente na perspectiva religiosa, mas como um “influencer” comportamental. Desde a educação infantil os educandos crescem cantando (como na canção de Pe. Zezinho) e aprendendo a ser feliz amando como Jesus amou, sonhando como Jesus sonhou, pensando como Jesus pensou, vivendo como Jesus viveu, sentindo o que Jesus sentia, sorrindo como Jesus sorria e, assim, chegando ao final do dia muito mais feliz.

Nesse diapasão, vem a Educação 5.0 com todo o silício da robótica, mas exigindo, através das SS, mais humanidade. Esse estudo se consolidou buscando identificar nos documentos institucionais, projetos de pastoral e no ensino religioso os meios de desenvolvimento das Soft Skills como um diferencial a ser considerado indispensável para a educação do futuro e já presente nas rotinas pedagógicas da instituição de ensino estudada.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Karen. **O desafio da Educação 4.0 nas escolas**. 2018. Disponível em: <https://canaltech.com.br/mercado/o-desafio-da-educacao-40-nas-escolas-109734/>. Acesso em: 24 maio 2018.

FAVA, Rui. **Educação 3.0**: aplicando o PDCA nas instituições de ensino. São Paulo: Saraiva, 2014.

KEMPIS, THOMAS DE. **Imitação de Cristo**. 1 ed. São Paulo: Santa Cruz, 2022.

MUIR, C. **Learning soft skills at work. An interview with Annalee Luhman**. **Business Communication Quarterly**, v. 67, n. 1, p. 95-101, 2004. Disponível em:

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1080569903261973>. Acesso em: 15 mar. 2020.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – Uma breve história da humanidade**; tradução Janaína Macoantonio 33. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

RAHIM, M.N. **Post-Pandemic of Covid-19, and the Need for Transforming Education 5.0 in Afghanistan Higher Education**. Utamax: Journal of Ultimate Research and Trends in Education, v. 3, n. 1, p. 29-39, 2021.

RAO, M. S. ((2012). **Myths and truths about soft skills**, Association for Talent Development, Disponível em: <https://www.td.org/magazines/td-magazine/myths-and-truths-aboutsoft-skills> Acesso em: 10 mar. 2020.

**A TEOLOGIA PASTORAL NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL:  
REFLEXÕES SOBRE ALGUNS DESAFIOS DO MUNDO VIRTUAL PARA A  
SOCIEDADE E A RELIGIÃO**

Michel Musulin Soeltl <sup>596</sup>

**Resumo:** Desde que Jesus solicitou aos seus apóstolos para irem a todo o mundo pregar as maravilhas do Evangelho a todas as criaturas, o testemunho e a prática da convivência fraterna e comunitária foi a base do sucesso da propagação e perpetuação das verdades de Cristo na história. Porém ela só foi possível pois as pessoas ao ouvirem as Palavras de Deus, através das memórias de Cristo, faziam uma experiência individual com Ele e assim, tinham o seu interior tocado e a chama da fé e esperança era acesa. Esse fato fez com que os crentes em Cristo crescessem em números e adeptos, mesmo com as perseguições e mortes, e assim o Cristianismo chegou aos dias de hoje. Passados mais de 2.000 anos a Era Digital chegou e com ela, algumas premissas e valores começaram a se inverter: procuramos humanizar robôs e robotizar os seres humanos. O mundo tornou-se mais infeliz e para preencher o vazio existencial de nossas vidas, somos invadidos propositalmente com ofertas de produtos e serviços, devidamente selecionados pela lógica e inteligência artificial das redes, que estuda e monitora nossos padrões e atitudes no mundo digital. Com este artigo, através de textos atuais sobre a Inteligência Artificial e reflexões de constituições, encíclicas e textos teológicos, identificamos 5 desafios para o ser humano passar pela experiência de Deus e se reconectando com o Divino, seguir de acordo com os valores e verdades de Cristo e sua Igreja. Concluímos o texto fazendo algumas sugestões de possíveis ações que podem ser materializadas para que a Igreja possa estar à frente destes desafios e assim, cumprir a sua missão de colaborar com o resgate e reconciliação do Povo junto ao Pai.

**Palavras-chave:** teologia da revelação; missiologia; inteligência artificial; era digital; desafios; práxis cristã; sociedade; religião.

## **1 Introdução**

Desde o fim do Concílio do Vaticano II, a Teologia Pastoral buscou colaborar com os fundamentos teológicos e planejar ações para uma práxis da Igreja. Esta atitude foi e é de suma importância para estabelecer bases e diretrizes, de forma a otimizar e aperfeiçoar cada vez mais a ação pastoral dentro da realidade em que se encontra.

Vivemos atualmente a Era Digital e com ela vemos a sociedade trabalhar arduamente para humanizar os robôs, ajudando-os a pensar, sentir, refletir e colaborar, ao mesmo tempo em

---

<sup>596</sup> Mestre em Engenharia Automotiva pela Universidade de São Paulo. Mestrando em Teologia na PUC-SP. Pós Graduado em Administração de Empresas pela PUC-SP. Graduado em Engenharia de Produção pelo Instituto Mauá de Tecnologia e Teologia pela Universidade Claretiano, Email: michel.soeltl@outlook.com

que robotizamos os seres humanos, com atividades profissionais cada vez menores, repetitivas e abundantes. Além deste fato, a sociedade como um todo está mais infeliz.

Em março de 2023, durante uma reunião presencial com o CEO do Instituto Gallup em Washington, tive a oportunidade de ver os resultados de uma pesquisa realizada e consolidada no final de 2022, onde o índice de infelicidade no mundo aumentou nos últimos 4 anos cerca de 70%, ao passo que o índice de consumo on-line aumentou 80%.

A lógica das Redes Sociais e do Comércio Digital andam lado a lado: Ao ligarmos nosso smartphone e começarmos a navegar e “vivenciar” uma realidade nas comunidades virtuais, ficamos deslumbrados com a riqueza, a felicidade e o mundo utópico divulgado, onde o prazer e a fortuna parecem ser intermináveis e alcançados com pouco esforço. Queremos ser melhor, estar melhor e o exterior e a matéria tornam-se foco de nossa felicidade, tornando-nos vulneráveis à volatilidade do mercado.

É importante ressaltar que o homem de hoje caracteriza-se pela vulnerabilidade. A generalização da depressão deve ser atribuída não às vicissitudes psicológicas de cada um ou às dificuldades da vida atual, mas sim do Narciso em busca de si próprio, obcecado apenas por si mesmo e, por isso, susceptível de fraquejar ou de cair a todo o momento, frente a uma adversidade que encara a descoberto, sem forma exterior (Lipovetsky, 1983).

Esquecemos, vivendo na pós-modernidade, que a verdadeira felicidade e sentido está no encontro com Deus e que precisamos quebrar estas “correntes invisíveis” que nos prendem com a cabeça em frente à tela de um aparelho eletrônico.

## **2 O QUE É PASTORAL? E POR QUE NÃO EXISTE PASTORAL SEM PRÁXIS?**

Pastoral é a ação teórica e prática que procura colocar em operação a relação entre a verdade mesma e a verdade articulada em meio à relatividade da vida humana e da história. A pastoral é sempre um trabalho em equipe, e nunca um trabalho individual, bem como não pode ficar restrita apenas a esse grupo, pois ela é chamada a testemunhar seus princípios com as demais equipes pastorais da Igreja (Alves, 2014).

Assim, temos como premissa uma ação coletiva, de equipe, que busca o encontro com o outro, uma Igreja em saída, um necessário estado de kénosis individual, que leva ao êxodo pessoal em busca do preenchimento de nossa felicidade. Em saída, ocorrem encontros

calorosos, chegando à uma comunidade fraterna e participativa. Não existe pastoral sem a Igreja assim como a Igreja inexistente sem a práxis.

## **2.1 DEUS QUE SE REVELA NA HISTÓRIA EM CRISTO**

Toda a base da Teologia Pastoral tem como fundamento, a missão da Igreja em continuar as obras de Cristo, levando em consideração a vontade do Pai e os sinais dos tempos, ou seja, a atuação de Deus através do homem em seus diversos contextos: cultural, social, político, econômico e religioso. Mas para escutar e entender a vontade de Deus, é necessário compreendermos e experimentarmos a revelação humana Dele através de Jesus Cristo.

Quis Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e manifestar o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9): os homens têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina por Cristo, Verbo encarnado, no Espírito Santo (cf. Ef2, 18; 2 Pd 1,4). Deus invisível (Cl 1, 15; 1Tm 1,17), revela-se por causa do seu muito amor, falando aos homens como amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15, 14s) e conversando com eles (cf. Br 3, 38), para convidá-los a estarem com eles no seu convívio (DV 2).

Em um mundo onde a realidade não é apenas física, mas também virtual, é difícil dissociarmos a nossa natureza humana dos locais onde nos encontramos e vivemos, com as mesmas sensações vivenciadas nas comunidades virtuais em que pertencemos.

## **3 A CULTURA DIGITAL E A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

Em pesquisa realizada em 2022, pela empresa data.ai, o Brasil é o 5º país que passa mais tempo usando o celular, que representa uma média de 5,02 horas por dia em frente as telas. Se pensarmos que em um dia temos em média 16 horas úteis, pois 8 horas são utilizadas para descanso, são quase 35% do nosso tempo útil vivendo digitalmente. A cultura digital já está enraizada na cultura social e econômica do mundo pós-moderno. Somado a este fato, chega a inteligência artificial que ajuda automaticamente os sistemas de compra e oferta nas redes a nos oferecer continuamente produtos e serviços para consumirmos.

### **3.1 A ERA DIGITAL, A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SEUS DESAFIOS PARA A ECONOMIA E A RELIGIÃO**

A Inteligência Artificial ganhou notoriedade e atenção de todo o mundo de maneira muito rápida, mas assim como qualquer tecnologia e inovação gerada pelo homem, há seu uso para

o bem e também para o mal, fato que especialistas de todo o mundo (pelo menos os sérios) dizem estar preocupados até onde estas tecnologias podem chegar.

### **3.1.1 Primeiro Desafio: Os valores que embasam o algoritmo da Inteligência Artificial**

Um dos principais desafios da Inteligência Artificial para a sociedade e para a religião são os valores éticos e morais dos criadores de seu algoritmo, ou seja, a parcialidade com que a lógica computacional será desenvolvida.

Conforme dados apresentados no congresso do SHRM, até 2020 70% dos cientistas de dados eram homens e destes 80% eram etnicamente classificados como brancos. Será que haverá parcialidade nos códigos computacionais?

### **3.1.2 Segundo Desafio: A sociedade tecnológica que busca suas respostas fora de Deus**

Atualmente somos condicionados a procurar respostas de forma objetiva através das ferramentas de busca na internet. Nos EUA até um novo verbo foi incluído no vocabulário informal, que é “Googlar”, ou seja, utilizar o Google para buscar respostas. Então transferimos para a inteligência computacional a fonte de nossas respostas, informações e direções. Esquecemos de Deus e dos Livros Sagrados para buscar inspiração e orientação e a reflexão interior deixou de ocorrer.

### **3.1.3 Terceiro Desafio: Locais Digitais como "novo espaço" para o encontro com o outro**

Um dos aspectos mais desafiadores para a religião e para a prática pastoral está no fato de vivermos muito tempo de nossas vidas na esfera virtual. O encontro pessoal e individualizado, que viabiliza o “olho no olho” está deixando de existir. A própria dinâmica do trabalho está se modificando, com modelos híbridos ou totalmente remotos que impossibilitam o desenvolvimento relacional de intimidade.

As redes sociais baseadas na localização introduzem uma versão “líquida” de proximidade baseada justamente no conceito local. A ideia de “praça” se desloca do território para o smartphone. É ele que nos diz quem podemos encontrar e onde, permitindo-nos “furar” o anonimato do ambiente que nos cerca. Uma ideia de Igreja local deverá mais cedo ou mais

tarde acertar as contas com esta visão de relações. 597 Desenvolveram uma nova visão de mundo, de comportamento e de forma de se comunicar, de se relacionar, de pensar e de viver... a experiência cotidiana é caracterizada por uma dimensão OnLIFE, [... por uma presença constante em espaços híbridos [...] entre a realidade física e digital (Dicastério para a Comunicação, 2023).

### **3.1.4 Quarto Desafio: Os ChatBots, A Inteligência Artificial e o “roubo de empregos”**

Quando foram disponibilizados no mercado no fim da década de 2010, os ChatBots eram softwares que interagiam com o ser humano de forma repetitiva, ou seja, “regurgitavam” as mesmas respostas e a lógica era um “looping infinito”, não havia inteligência, não havia consulta a dados e processamento da informação. Já com a Inteligência Artificial, o Chatbot passou a ser um software sofisticado que interage conosco tão bem como um humano mas é muito mais assertivo e confiável.

Desde o boom da IA em 2023, muito se discute nos diversos congressos e fóruns globais corporativos, como ATD (Association of Talent Development) e o SHRM (Society of Human Resources Management) sobre a redução dos empregos face a substituição por IA. É fato que em algum nicho ou demanda operacional talvez isso seja verdade, mas em muitas funções não é a IA que irá roubar o emprego e sim as pessoas que conhecem e sabem utilizar da IA para desempenhar melhor as suas tarefas.

### **3.1.5. Quinto Desafio: O Apego à Riqueza e a Indiferença ao Pobre**

Por vivermos nas redes, somos meros objetos de consumo, então os algoritmos nos bombardeiam com ofertas para compra e conseqüentemente, descarte automático do que não presta ou está fora da moda. Mero casuísmo? Não. No pós-capitalismo, você só é importante e incluído na sociedade se gera riqueza ou se consome.

Também é importante salientar que, quando há pessoas que caminham no mundo virtual em direção ao irmão ou irmã necessitado, para mostrar as diferenças que existem em nossa sociedade e a necessidade de olharmos para os pobres e excluídos de modo fraterno e humano, a própria comunidade virtual acaba “cancelando” estes cristãos e discípulos, seja

---

<sup>597</sup> SPADARO, A. *Ciberteologia: Pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo. Ed. Paulinas, 2012. pg. 66.

por impropérios ou plantando informações desconexas e falsas para que percam a credibilidade.

Existem algumas ciladas a evitar na ‘rodovia digital’, que nos permitem compreender melhor como isto poderia acontecer. Hoje não é possível falar de ‘redes sociais’ sem considerar seu valor comercial, isto é, sem a consciência de que a revolução real ocorreu quando empresas e instituições compreenderam o potencial estratégico das plataformas sociais, contribuindo para uma rápida consolidação de linguagens e práticas que, ao longo dos anos, transformaram usuários em consumidores. De resto, os indivíduos são tanto consumidores como produtos: como consumidores, recebem publicidades baseadas em dados e conteúdo patrocinados sob medida. Como produtos, seus perfis e dados são vendidos a outras empresas, tendo em mente o mesmo objetivo (Dicastério para a Comunicação, 2023).

A melhor maneira de dominar e avançar sem entraves é semear o desânimo e despertar uma desconfiança constante, mesmo disfarçada por detrás da defesa de alguns valores. Usa-se hoje, em muitos países, o mecanismo político de exasperar, exacerbar e polarizar. Com várias modalidades, nega-se a outros o direito de existir e pensar e, para isso, recorre-se à estratégia de ridicularizá-los, insinuar suspeitas sobre eles e reprimi-los. Não se acolhe a sua parte da verdade, os seus valores, e assim a sociedade empobrece-se e acaba reduzida à prepotência do mais forte. Desta forma, a política deixou de ser um debate saudável sobre projetos a longo prazo para o desenvolvimento de todos e o bem comum, limitando-se a receitas efêmeras de marketing cujo recurso mais eficaz está na destruição do outro. Neste mesquinho jogo de desqualificações, o debate é manipulado para o manter no estado de controvérsia e contraposição (FT 15).

#### **4 Conclusões**

Para fazer pastoral e agir na prática nas comunidades em que vivemos, faz-se necessário compreender profundamente o contexto atual. Não podemos apenas rechaçar a tecnologia e condenar a evolução computacional e suas soluções informatizadas como a Inteligência Artificial, nos isolando do mundo assim como o fez a Igreja na época do Iluminismo.

A Era Digital e a Inteligência Artificial trouxe, traz e trará ainda muito mais impactos e transformações em nossas vidas e o grande desafio teológico é a fonte da Teologia. Se deixarmos para certos católicos fundamentalistas “alimentarem” com suas “verdades” a base



de informação, então a mensagem será entregue com viés farisaico e conseqüentemente tendencioso. Para tanto, a Igreja deve estar sempre um passo à frente das intenções mundanas para conseguirmos adressar alguns dos desafios que esta realidade traz para a ação evangelizadora e este foi o objetivo deste artigo, fazer esta provocação, pois, a práxis dos cristãos é a teologia do Reino de Deus (Brasileiro et al., 2023).

### Referências

ALVES, V. PAULO. Teologia Pastoral I: Introdução, conjuntura eclesial e planejamento. Batatais: Ed. Claretiano, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

BRASILEIRO E., SOUZA R., ALMEIDA R., ALVES C. Transformações Teológicas na América Latina. São Paulo: Ed. Paulus, 2023.

DATA.AI Inteligence. Relatório O Estado Da Mobilidade 2023. Disponível em: [https://dataai.infogram.com/1pv12merg7e3e7axedy3mmpvjjirpge6z7x?mkt\\_tok=MDcxLVFFRC0yODQAAAGR7ikMpSZTUGOZQpnr43taa2\\_oNRNL47KAoHeexZVxeIkJbaDnB7\\_34RL2znazJymrKsThMNG7s2QN0LVh3Igl40M99jp8vdJAa5FGm2RYaJblf9r](https://dataai.infogram.com/1pv12merg7e3e7axedy3mmpvjjirpge6z7x?mkt_tok=MDcxLVFFRC0yODQAAAGR7ikMpSZTUGOZQpnr43taa2_oNRNL47KAoHeexZVxeIkJbaDnB7_34RL2znazJymrKsThMNG7s2QN0LVh3Igl40M99jp8vdJAa5FGm2RYaJblf9r). Acesso em: 28 mar. 2024.

DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO. Rumo a Presença Plena - Uma reflexão pastoral sobre a participação nas redes sociais. Vaticano. 2023.

FRANCISCO, Papa. Fratelli Tutti. N15. Vaticano. 2020.

JOÃO XXIII, Papa. Gaudet Mater Ecclesia. Discurso de sua Santidade Papa João XXIII na abertura do SS. Concílio. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1962.

PAULO XI, Papa. Dei Verbum. São Paulo. Ed. Paulinas, 2011.

LIPOVETSKY, G. A Era do Vazio. Lisboa: Ed. Edições, 1983.

MEDEIROS, F et. al. Influenciadores Digitais Católicos. Efeitos e Perspectivas. São Paulo: Ed. Ideias e Letras; Ed. Paulus, 2024.

SPADARO, A. Ciberteologia: Pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

## DE QUE FORMA A IA PODE COLABORAR COM A TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO? OU ESTAMOS DIANTE DE UMA APORIA?

Roberto E. Zwetsch<sup>598</sup>

### Introdução – o que é Inteligência Artificial?

Ao ser definido o tema da Conferência SOTER 2024, iniciei a pesquisa para esta comunicação. Trabalho modesto diante da grandeza do tema, dos impactos que o uso e a repercussão da Inteligência Artificial *já* têm sobre a nossa vida, imaginação e vivência da fé. Assim, minha contribuição é de um iniciante com todas as precauções necessárias para o desafio. Uma primeira garimpagem no tema me faz pensar que estamos – novamente – diante de uma questão nada *neutra*, como se fosse apenas uma nova *técnica* que trará benefícios para as pessoas e sociedade. Omite-se que essa tecnologia traz consigo armadilhas e controles sobre as sociedades, os governos e as pessoas, razão pela qual o seu uso exigirá dos governos e das sociedades *regras e regulações* muito claras sobre sua utilização e disseminação. Ora, sabemos como essas duas palavrinhas são verdadeira *heresia* para as Big Techs e os poderosos, desde sempre.

Assumo, provisoriamente, a seguinte definição de IA que encontrei no blog do IPNET. CLOUD:

Inteligência Artificial (IA) é um campo da ciência da computação que se concentra no desenvolvimento de sistemas e programas capazes de realizar tarefas que, tradicionalmente, exigiriam inteligência humana. Esses sistemas são projetados para aprender, raciocinar, perceber e tomar decisões com base em dados e padrões identificados, muitas vezes utilizando algoritmos e técnicas de Aprendizado de Máquina (Machine Learning). **Em essência, a IA visa replicar a capacidade cognitiva humana em máquinas, a fim de executar uma variedade de funções de forma autônoma** (Ipnet, 2024).<sup>599</sup>

Entendo que a IA é uma ferramenta tecnológica que vem do desenvolvimento da computação, da informática e seus desdobramentos extraordinários e vertiginosamente

---

<sup>598</sup> Doutor em Teologia pela Faculdades EST de São Leopoldo, RS, professor associado do PPG e membro do GP Interculturalidade e Identidade Étnica. Pastor emérito da IECLB, membro da CN da PPL – Pastoral Popular Luterana.

<sup>599</sup> <https://ipnet.cloud/blog/gestao-empresarial/o-que-e-inteligencia-artificial>  
Acesso em: 06 jul. 2024.

rápidos, pelo menos nos últimos 30 anos. Ela causou **um impacto revolucionário** nas sociedades, na economia global, nas disputas internacionais pelo poder político, nas guerras e no âmbito das vidas privadas que ainda tateamos para dimensionar e avaliar. Há um aspecto do qual pouco se fala e que incide crucialmente no campo da Teologia e das Ciências da Religião: a **dimensão simbólica** que tem a ver com a formulação e construção do sentido da vida humana na Terra. Como um *outsider* no campo dessas tecnologias, que utilizo de modo residual e pragmático, minha contribuição crítica tem esta deficiência de origem, mas quem sabe por isso, um desafio para quem como nós lida com os **sonhos humanos** e a presença dos **sonhos divinos ou sagrados** *no meio de nós*.

### 1 Inteligência humana x tecnologias de informação

Minha pesquisa se baseou nesse momento em artigos encontradas na Internet, com uma exceção: um texto publicado na Revista *PLAUI* (nº 208, jan 2024, p. 12s), por sua vez, oriundo de um *informe publicitário* das empresas YOUTUBE + Google. Minha abordagem é apenas exploratória, inicial e incompleta. Mesmo assim, permitiu-me perceber o poder dessas tecnologias, que as pessoas que usam parte delas sabem ou intuem por experiência. Um exemplo corriqueiro é o uso praticamente universal dos *celulares* e, através desse aparelho, o acesso, uso e alvo das mensagens das *redes sociais*.

O tema das *fake news*, objeto de um longo processo no STF pelo menos desde o pleito de 2018, devido ao seu impacto negativo nas eleições por causa da divulgação persistente de mentiras e falsas informações, coloca no nosso radar de reflexão uma das consequências talvez mais nefastas dessas tecnologias, entre tantas outras (crimes econômicos, chantagens de todo tipo, pornografia infantil, assédios múltiplos, golpes de estado, guerra psicológica, controle das mentes e corações).

Decidi tomar por um ponto de partida nessa avaliação, reflexões do neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis, pesquisador de renome internacional e vinculado a um laboratório da Duke University, da Carolina do Norte nos EUA, no qual trabalha com uma equipe de 30 pesquisadores. Nicolelis também presta serviços na Suíça e foi responsável pela construção do Instituto de Neurociências de Natal, RN. Sua presença no Brasil durante a pandemia da Covid 19 e a assessoria ao Consórcio de estados do NE naquele momento dramático colaborou decisivamente no controle da disseminação do vírus, embora parcialmente. Numa entrevista recente ao portal *Metrópoles*, **ele enfatizou que a IA não pode superar nem replicar a complexidade e o funcionamento do cérebro humano.**

Para Nicoletis, este tipo de tecnologia é muito útil em certos campos do conhecimento como na análise estatística e mineração de dados, mas é enfático ao afirmar que ela “não pode imitar a inteligência humana”. Seu argumento afirma que o cérebro humano *não opera como um computador digital. Sua inteligência é emergente e intrinsecamente ligada à interação com o ambiente e outros seres vivos.* A visão de Nicoletis se baseia em décadas de pesquisa pioneira na interface cérebro-máquina.

É sabido que Nicoletis e sua equipe desenvolveram tecnologias para ajudar pacientes com dificuldades motoras severas. Ele critica a visão exageradamente otimista em relação ao uso e desenvolvimento dessas tecnologias. Mais, ele contesta as supostas inovações que a IA traria, mostrando que muitas dessas descobertas já foram demonstradas pela comunidade científica há décadas, sem o alarde da mídia como se faz na atualidade. Nicoletis defende que tais avanços científicos devem ser *democratizados* e não apropriados por um restrito grupo de Big Techs, as grandes corporações da informação global. Sua proposta é que tais descobertas sejam **a base para terapias** baseadas em interfaces cérebro-máquina acessíveis através de sistemas de saúde pública. Tudo a ver com o SUS brasileiro, o melhor plano público de saúde do mundo! Suas últimas pesquisas estão focadas em projetos realizados em Milão na Itália, cujo foco é expandir tratamentos que atuem em situações de derrames cerebrais e doença de Parkinson. Nicoletis, assim, trabalha para desafiar o papel da ciência e das tecnologias na sociedade contemporânea, sempre voltado para o *benefício* das pessoas e não a apropriação delas para o super enriquecimento de algumas grandes corporações.

## 2 Sobre a dimensão simbólica nas tecnologias avançadas de informação e computação

No artigo sobre o que seria a IA, o documento do IPNET informa que existem diversas abordagens dentro da IA, cada qual com suas próprias vantagens e limitações. Por isso, a *escolha da técnica adequada* depende das características da sua aplicação e dos objetivos que se deseja atingir. Por exemplo, se o objetivo é fabricar um *super drone* para acertar com precisão alvos em uma guerra de conquista ou de extermínio, a escolha recairá sobre a *eficiência mortífera* do equipamento fabricado e sua precisão na consecução da missão de ataque. Este exemplo real dos dias atuais no Oriente Médio e alhures mostra como a IA apresenta questões *humanas* muito além dos seus avanços científicos e técnicos bem como seu uso para a humanidade. Voltando ao texto, as principais abordagens da IA seriam: IA fraca, IA forte, Aprendizado de máquina, Aprendizado profundo, IA simbólica.

Na sequência o documento sinaliza o tipo de tecnologias por trás da IA, o uso da IA no cotidiano das pessoas, como por exemplo os assistentes virtuais (Siri, Alexa, etc), recomendações de conteúdo, filtros de spam, tradução automática, reconhecimento facial, sistemas de recomendação de rotas e vários outros serviços. É evidente que milhões de pessoas hoje já utilizam esses recursos, cada dia mais sofisticados, uma vez que essas tecnologias não param de ser atualizadas, desenvolvidas e comercializadas. As razões para o seu uso amplo e massivo se tornam cada dia mais exigidas pelas relações comerciais, econômicas e de pesquisa.

O que mais me chamou a atenção, contudo, foi encontrar no meio do documento o destaque para o uso da **IA simbólica**. O documento explica: trata-se da IA baseada no conhecimento e que utiliza *representações simbólicas* e regras lógicas para representar o conhecimento e realizar inferências. Diz mais: essa abordagem é frequentemente aplicada em sistemas especialistas e sistemas de raciocínio baseados em regras, onde o conhecimento é codificado de forma explícita.

Essa *abordagem* ou recurso utilizado pela tecnologia da IA me parece tangenciar o que trabalhamos na Teologia e nas Ciências da Religião, na Literatura, na Filosofia, nas Artes e outras áreas que lidam com as *dimensões simbólicas, utópicas, imaginativas* da sociedade humana. Nesse ponto específico me parece que temos **uma brecha para mostrar as profundas limitações e até negações que essas tecnologias imprimem na vida humana, no meio ambiente e nas relações** que dizem respeito à vida em sociedade, pois a dimensão *simbólica* ultrapassa regras, lógicas dominadas por números, algoritmos, todos fatores que – escondidos na tecnologia – são *manipulados* por quem *domina* a tecnologia, quem a financia, sustenta e detém seu controle. **Eis um dos principais pontos críticos do atual uso dessas tecnologias**. Elas não são nem serão jamais neutras. Seus benefícios – inegáveis em muitos campos e casos – devem ser sopesados no sentido de que elas devem e deverão *sempre* seguir *parâmetros públicos*, definidos pelo conjunto da sociedade e seus representantes. Ou seja, o uso dessas tecnologias precisa passar pelo *crivo da democracia digital* e suas regulações. Isto é tão evidente que no documento citado no início as próprias grandes corporações Youtube + Google estabeleceram uma espécie de *código de ética e responsabilidade*, no qual afirmam **7 princípios** e assumem compromissos quanto a *limites* que permitam integrar as tecnologias de forma *saudável* às rotinas das sociedades e como lidar com os desafios que elas colocam (Piauí, 2024, p. 13).

1. **ser socialmente benéfica**, respeitando normas socioculturais e as leis de cada país;
2. **evitar criar ou reforçar vieses**, impedindo impactos injustos nas pessoas, particularmente em relação à raça, etnia, gênero, nacionalidade, renda, orientação sexual, deficiências, credos políticos ou religiosos;
3. **ser criada e testada para uso seguro**, no seu desenvolvimento e posterior uso;
4. **ser responsável perante as pessoas**, com abertura para comentários, sugestões, explicações relevantes e de interesse;
5. **incorporar princípios de privacidade**, respeitando as regras do livre consentimento, transparência e controle dos dados;
6. **manter altos princípios de excelência científica**, garantindo liberdade de pesquisa, rigor intelectual, integridade e colaboração;
7. **disponibilidade para outras pessoas com vistas à produção de tecnologias de IA** que estejam **de acordo com os princípios éticos** acima especificados.

Parece um *contrato de legitimação e conduta ética*. Mas o que a realidade tem nos mostrado se parece muito pouco com o que o papel registra. As Big Techs se especializam cada dia mais em *controle de dados pessoais*, com a *invasão de privacidade* e a elaboração de sistemas cada dia mais sofisticados de redução da capacidade humana *livre e espontânea*.

Nicolelis tem afirmado – até de forma preocupante – que o uso precoce dessas tecnologias por parte de crianças e jovens pode contribuir no futuro para o *estreitamento* do uso do cérebro pelas pessoas, já que se tornam reféns da tecnologia e terceirizam ações e atitudes que seriam muito importantes para o desenvolvimento *autônomo* do cérebro humano, base para decisões vitais e, de forma recorrente, muito complexas.

Desde minha perspectiva leiga e inicial, pergunto-me de que forma a IA pode colaborar para a reflexão teológica e no estudo das tradições religiosas, um campo sensível às crenças mais profundas da humanidade e de suas concepções a respeito do *sentido da vida*, do *futuro da humanidade* e do *planeta Terra*.

### 3 Que mundo futuro nos aguarda?

Pesquisadores vem alertando para os potenciais e recorrentes aspectos negativos do uso da IA em diversos campos como o do *extermínio de milhões de empregos* sem contrapartida no atual modelo de sociedades alicerçadas numa economia concentradora de riqueza, renda e recursos. Esse questionamento diz respeito ao incomensurável poder hoje das Plataformas Digitais, em pouquíssimas mãos, e sua utilização pelo financismo que domina a economia mundial. O professor Ladislau Dowbor chamou este tipo de capitalismo contemporâneo como a *era do capitalismo improdutivo*, porque se especializou em sugar recursos da sociedade e da riqueza geral para concentrá-lo em um pequeno grupo de super-ricos que não admitem regras ou controles para sua sanha concentradora de renda sem qualquer compromisso social ou humano (Dowbor, 2017).

Temos também o uso crescente da IA na educação como forma de controle das mentes de jovens e suas referências vivenciais. Psicólogos alertam ainda para a disseminação de falsos moralismos, banimento, prisão de desviantes e outros desdobramentos altamente prejudiciais às novas gerações, hoje envoltas no uso e abuso dessas tecnologias. Nesse sentido, alerta-se para o uso da IA na pornografia infantil e adolescente, causando muitos distúrbios e, em muitos casos, até suicídio.

Em vista dessa verdadeira revolução tecnológica e seus impactos na vida social, teremos de lutar de forma permanente e resiliente agora e no futuro por um outro *sistema social*, outro *ser humano*, com valores a serem resgatados como a compreensão, o cuidado, a empatia, a compaixão, o respeito, a cooperação e o amor mútuo. Essas são dimensões da vida que, a meu ver, as *tecnologias da informação e até do conhecimento* não conseguem dar conta nem garantem. Há aqui uma distinção muito importante entre conhecimento acumulado e *sabedoria*, algo que o intelectual indígena Ailton Krenak, recentemente eleito para a ABL, vem destacando enfaticamente em seus livros, entrevistas e manifestações públicas (Krenack, 2020).

Mark Coeckelbergh, no artigo citado, imagina ser possível criar uma IA voltada para o *bem viver*, conceito oriundo da Filosofia e Teologia Andinas, dos povos Quechua e Aymara. Em sua visão tal tecnologia não pode vir de cima para baixo, das grandes Big Techs para a sociedade. Pelo contrário, ela deverá ser construída a partir da prática e de baixo para cima, a partir da organização de grupos sociais que *escutam* as pessoas para saber o que pensam da tecnologia em questão e como chegar a um uso *ético e responsável*. Este uso criativo da IA terá de ser interdisciplinar, transdisciplinar e intercultural, respeitando a diversidade das culturas

e sociedades humanas. Por isso, jamais poderá ficar concentrado em poucas empresas e países. O desafio maior será o seu uso *democrático*, público e gratuito, portanto. Entre outras razões, precisaremos levar a sério os perigos que tais tecnologias apresentam, seu uso alienado e suas infinitas possibilidades de *manipulação*.

Como evitar o *mal maior*? Eis uma questão a ser pensada, debatida em profundidade e para a qual não temos respostas fáceis e à mão. O que temos, como comunidade de fé, é aquela parte da Oração de Jesus na qual ele nos ensinou: *E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal*.

Não consigo chegar a uma conclusão plausível, mas encerro com um poema /prosa visionário de Manoel de Barros, o poeta pantaneiro que já nos deixou e que, certamente, de onde nos mira chora diante dos intermináveis incêndios que já destruíram 25% do seu amado Pantanal:

### Soberania

Naquele dia, no meio do jantar, eu contei que tentara pegar na bunda do vento – mas o rabo do vento escorregava muito e eu não consegui pegar. Eu teria sete anos. A mãe fez um sorriso carinhoso para mim e não disse nada. Meus irmãos deram gaitadas me gozando. O pai ficou preocupado e disse que eu tivera um vareio da imaginação. Mas que esses vareios acabariam com os estudos. E me mandou estudar em livros. Eu vim. E logo li alguns tomos havidos na biblioteca do Colégio. E dei de estudar pra frente. Aprendi a teoria das ideias e da razão pura. Especulei filósofos e até cheguei aos eruditos. Aos homens de grande saber. Achei que os eruditos nas suas altas abstrações se esqueciam das coisas simples da terra. Foi aí que encontrei Einstein (ele mesmo – o Alberto Einstein). Que me ensinou esta frase: A imaginação é mais importante que o saber. Fiquei alcandorado! E fiz uma brincadeira. Botei um pouco de inocência na erudição. Deu certo. Meu olho começou a ver de novo as pobres coisas do chão mijadas de orvalho. E vi as borboletas. E meditei sobre as borboletas. Vi que elas dominam o mais leve sem precisar de ter motor nenhum no corpo. (Essa engenharia de Deus!) E vi que elas podem pousar nas flores e nas pedras sem magoar as próprias asas. E vi que o homem não tem soberania nem pra ser um bentevi (BARROS, 2010, p, 183).

### Referências

BARROS, Manoel de. *Memórias inventadas*. As infâncias de Manoel de Barros. Iluminuras de Martha Barros. São Paulo: Planeta, 2010.

COFEN. **Miguel Nicolelis**: “É impossível que a IA se torne melhor que o cérebro”. *Ascom/Cofen*, com informações do portal Petrópolis. 17/06/2024. <https://www.cofen.gov.br/miguelnicolelis-e-impossivel-que-ia-se-torne-melhor-que-o-cerebro/> - Acesso em: 18 jun. 2024.

DOWBOR, Ladislau. **A era do capitalismo improdutivo**. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.



IPNET. **O que é Inteligência Artificial, aplicação em organizações e mais!**

Disponível em: <https://www.ipnet.cloud/blog/gestao-empresarial/o-que-e-inteligencia-artificial/>. Acesso em: : 06 jul. 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

KRENAK, A. A vida não é útil. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

REVISTA PIAUÍ nº 208, janeiro 2024, p. 13. Disponível em:

[https://piaui.folha.uol.com.br/na-piaui\\_208/](https://piaui.folha.uol.com.br/na-piaui_208/). Acesso em: 18 jun. 2024.



**FT 10**

**Interdisciplinaridade da vivência  
e discurso litúrgico-sacramental**

# FT 10

## **Coordenação:**

Dr. Jerônimo Pereira Silva - UNICAP

Dr. Joaquim Fonseca - ISTA

Dr. Washington da Silva Paranhos - FAJE

## **Ementa:**

Sempre foi demonstrado pelo cristianismo o interesse em promover a presença do pensamento cristão no seio das culturas. Desde a antiguidade, a teologia busca formas diferentes para melhor expressar o mistério cristão. É notório que a teologia cristã nasceu de forma inter, multi e transcultural. Justificativa: O dado litúrgico-sacramental não pertence unicamente à pesquisa teológica. Outros âmbitos e disciplinas não teológicas também demonstram interesse pelo rito litúrgico-sacramental, as ciências humanas são especialmente interessadas em extrair as múltiplas relações da fenomenologia celebrativa com a condição humana. Objetivos: O FT "A interdisciplinaridade da vivência e discurso litúrgico-sacramental" visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião e ações litúrgico-sacramentais. A atitude postulada pela interdisciplinaridade oferece a visão de conjunto de uma realidade, mediante permanente associação das diferentes dimensões - disciplinas - com que pode ser analisada, uma visão global e não fragmentada da realidade, uma óptica que abrange todos os aspectos da produção e uso do conhecimento, enfim, é a superação do saber disciplinar, em vista da síntese vital para o conhecimento e a vivência da fé e a formação do cidadão cristão. Buscar um profundo diálogo com as outras ciências abordando também a questão do culto e a inteligência artificial. Lembrando que o fim da tecnologia não é a tecnologia, e sim, melhorar a vida das pessoas.

## RELAÇÕES FRATERNAS E A INICIAÇÃO CRISTÃ: A RELEVÂNCIA DAS COMUNIDADES ECLESIAIS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Renato Quezini<sup>600</sup>

**Resumo:** O presente texto, a partir da pesquisa bibliográfica, visa explorar o conceito de comunidade, destacando o valor das comunidades eclesiais como locais de pertença e Iniciação à Vida Cristã. A estrutura do texto divide-se em quatro partes: definições sociológicas de comunidade, comunidades virtuais, ambiente religioso e a valorização das comunidades na iniciação cristã. Na primeira seção, são apresentados conceitos etimológicos e sociológicos de comunidade, com destaque para a diversidade de interpretações. Em seguida, adentra-se ao tema das comunidades virtuais e discute-se a relevância e os desafios das interações *online*, destacando que, apesar de promoverem sociabilidade, as relações virtuais tendem a ser menos duradouras. A terceira parte fala sobre Jesus como um ser comunitário e a herança das primeiras comunidades cristãs. Também se enfatiza a importância das relações fraternas na vida e missão de Jesus, bem como nas primeiras comunidades cristãs com a prática da comunhão fraterna, da partilha e da oração comunitária. Por fim, destaca-se a contribuição das comunidades cristãs hoje, apontando os desafios modernos das comunidades eclesiais e evidenciando a necessidade de um ambiente de acolhida, aceitação e participação ativa no processo de iniciação cristã. A conclusão reforça a importância das comunidades como espaços concretos de vivência e crescimento na fé.

**Palavras-chave:** comunidade; pertença; Igreja; Iniciação à Vida Cristã; virtualidade; socialização.

### Introdução

O presente texto visa refletir sobre o conceito de comunidade, dando destaque para o valor das comunidades eclesiais como lugar de pertença do fiel e como local concreto onde a Iniciação à Vida Cristã acontece.

Trabalharemos inicialmente algumas definições de comunidade, a partir de princípios sociológicos, para chegarmos à atualidade das comunidades virtuais com seus benefícios e desafios, para acenar para o ambiente religioso, a partir da Sagrada Escritura e da valorização das nossas comunidades, como lugares de convivência fraterna.

---

<sup>600</sup> Presbítero da Arquidiocese de Maringá. Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), e doutorando pela mesma Instituição. Bolsista FAPEMIG. Especialista em liturgia (UNISAL), espiritualidade cristã e orientação espiritual (FAJE) e counseling (FAV), bacharel em filosofia (IFAMA) e teologia (PUC-PR). Membro do grupo de pesquisa: “A Recepção da Reforma Litúrgica e o Debate Litúrgico-Sacramental Contemporâneo”, do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE.

Constatamos, portanto, que abordar o tema da comunidade significa reconhecer que, desde sempre, o ser humano é concebido como um ser de relações, chamado a viver em comunhão. As sociedades mais simples representavam protótipos de comunidades.

## 1 Em busca de definições

A Etimologia e origem da palavra comunidade deriva do latim "*communitate*". Significa, segundo o dicionário Aurélio, “um conjunto de pessoas que habitam o mesmo lugar, que pertencem ao mesmo grupo social, estando sob o mesmo governo, e compartilhando a mesma cultura e história” (Ferreira, 1999, p. 517).

No entanto, o conceito nunca foi uma unanimidade. Max Weber, quando procurou traçar algumas premissas sobre o assunto, ressaltou que: “O conceito de comunidade é mantido aqui deliberadamente vago e conseqüentemente inclui um grupo muito heterogêneo de fenômenos” (Weber, 1987, p.79). Confirma essa afirmação de Weber a citação do dicionário de sociologia:

O grande número de acepções que o termo comunidade tem na literatura sociológica, pode ser reduzido, segundo vemos, a três noções fundamentais: 1) Comunidade como princípio estrutural de certas sociedades, equivalendo o termo estrutura comunitária (TÖNNIES, FREYER). 2) Comunidade como forma específica de coesão intragrupal e da consciência coletiva (VIERKANDT, CVITCH). 3) Comunidade como sinônimo de grupo total ou parcial, geralmente no sentido local ou territorial. (Willems, Baldus, 1939, p. 58-59).

No cotidiano, utiliza-se também o termo para se referir a um agrupamento de casas populares que, normalmente, são construídas nas encostas de morros, favelas, hoje denominadas como comunidades. Para a religião, comunidade é uma sociedade religiosa submetida a uma regra comum: ordem, congregação. Atualmente, também o termo aplica-se à definição de Barry Wellman: “Comunidades são redes de laços interpessoais que proporcionam sociabilidade, apoio, informação, um senso de integração e identidade social” (Wellman *apud* Castells, 2003, p. 106).

## 1 Comunidades virtuais

Neste tópico queremos destacar a pertinência do tema tão relevante que são as comunidades virtuais como uma forma de organização e interação. “As sociedades não evoluem rumo a um padrão uniforme de relações sociais. De fato, é a crescente diversidade dos padrões de sociabilidade que constitui a especificidade da evolução social em nossas sociedades” (Castells, 2003, p. 106).

Constata-se que “a tendência dominante na evolução das relações sociais em nossas sociedades é a ascensão do individualismo, sob todas as suas manifestações” (Castells, 2003, p. 133). Vemos, assim, um momento de transição, da passagem da segurança das comunidades, que, ao menos na tradição da pesquisa sociológica, baseavam-se no compartilhamento de valores e organização social. Agora, em decorrência da ascensão do individualismo, as redes são montadas de acordo com as escolhas, estratégias, gostos, afinidades.

O influente livro de Howard Rheingold, *The Virtual Community* (1993) deu o tom do debate ao defender veementemente “o nascimento de uma nova forma de comunidade, que reuniria as pessoas on-line em torno de valores e interesses compartilhados, criando laços de apoio e amizade que poderiam se estender também à interação face a face” (Castells, 2003, p. 124).

Como novidade, essas formas de interação cumprem sua função, mas estudos realizados por Barry Wellman e especialistas nesta área, “parecem indicar que a Internet é eficaz na manutenção de laços fracos” (Castells, 2003, p. 133-134.), ou seja, raramente se constroem relações pessoais duradouras.

De acordo com Rheingold Howard, que é especialista a respeito das implicações culturais, sociais e políticas dos modernos meios de comunicação, a ausência do ‘sentimento de comunidade’ é consequência do surgimento das comunidades virtuais (Rheingold, 1994). Diante das fragilidades das comunidades, as pessoas recorrem ao virtual, buscando o que falta no relacional.

Os estudos mais recentes acentuam os inúmeros impactos causados pelo advento da internet em relação à influência das instituições sociais tradicionais – família, escola e Igreja – na formação dos valores e dos ensinamentos dos indivíduos. Darlei Zanon afirma que “a crise das instituições é uma das características mais imediatas da sociedade em rede” (Zanon, 2018, p. 89).

Embora a internet possibilite a criação de grupos e comunidades religiosas *online*, desafiando a fé cristã no correto entendimento e vivência do conceito eclesial de comunidade (Pedrosa, 2024, p. 28-29), é imprescindível destacar que, por mais que a internet facilite certas atividades, como cursos de formação e reuniões, vale lembrar que:

A realidade virtual não substitui a Presença Real de Cristo na Eucaristia, a realidade ritual dos outros sacramentos e o culto compartilhado no seio de uma comunidade humana feita de carne e de sangue. Na Internet não existem sacramentos, e até mesmo as experiências religiosas, nela possíveis pela graça de Deus, são insuficientes, dado que se encontram separadas da interação do mundo real com outras pessoas na fé. Este é outro aspecto da Internet que exige estudo e reflexão. Ao mesmo tempo, os projetos pastorais deveriam pensar em como orientar as pessoas no espaço cibernético para a verdadeira comunidade e como, por meio do ensino e da catequese, Internet pode vir a ser utilizada a fim de apoiá-las e enriquecê-las em seu compromisso cristão (Igreja e Internet, 2002, n. 9).

Para a Igreja, a comunidade pode também se referir a uma comunhão espiritual dos fiéis que compartilham os ensinamentos e crenças criando um senso de unidade e pertencimento a uma tradição religiosa. Geralmente, mostra-se mais homogênea em termos de fé e prática religiosa. Esse é um conceito muito importante e constitutivo da identidade eclesial, pois “a Igreja é comunidade! A comunidade torna visível a Igreja” (CNBB, 2014, p. 7).

### **1 Jesus um ser comunitário e a herança das primeiras comunidades cristãs**

Essa visão comunitária perpassa a Sagrada Escritura tanto no Antigo Testamento, quando toca no tema da Aliança que Deus estabeleceu com a humanidade, quanto no Novo Testamento por meio da Nova Aliança em Jesus. “Se para Israel o eixo integrador era a Aliança feita com Deus, no Novo Testamento será a pessoa de Jesus Cristo quem estabelece a nova e eterna Aliança, centro da experiência pessoal e comunitária da Igreja primitiva” (CNBB, 2014, n. 103).

Jesus mais do que ninguém sabia a dinâmica de uma vida comunitária a partir da sua íntima experiência relacional com o Pai e o Espírito Santo, por isso, toda a sua vida e missão se deu a partir desses vínculos fraternos e relacionais. “À tarde, depois do pôr do sol, levaram a Jesus todos os doentes e os que estavam possuídos pelo demônio. A cidade inteira se reuniu na frente da casa. Jesus curou muitas pessoas de vários tipos de doenças” (Mc 1, 32-34).

A Igreja nascente, fiel ao seu Senhor viverá essas relações essenciais de amizade, fraternidade, acolhida e partilha. Nos Atos dos Apóstolos, encontramos inspiração para as comunidades de todos os tempos: “Eles eram perseverantes em ouvir os ensinamentos dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações” (At 2,42). O texto citado torna-se uma referência para nós em virtude de destacar: a perseverança para se manter fiel nesse caminho de crescimento constante, ouvindo o ensinamento dos apóstolos, ou seja, a Palavra de Deus revelada e atualizada no contexto do dia-dia; a comunhão fraterna que se revelava na partilha dos bens, não havendo entre eles necessitados; a fração do pão,

atualizando a Eucaristia e as orações, por meio do qual a comunidade se mantinha unida a Deus e entre si.

Com o passar do tempo, diante do testemunho dos seguidores do Caminho e também das inúmeras perseguições àqueles que optavam e decidiam entrar numa comunidade eclesial implicam, sobretudo, um esforço de conversão e uma vivência autêntica da fé que agora, como sujeitos iniciados, estavam dispostos a abraçar. Toda a sua vida deveria ser pautada no Cristo.

Sendo assim, o que desejava ser iniciado, tendo entendido o Mistério que se propunha a aderir pela mediação da Comunidade-Igreja, deveria esforçar-se por viver uma vida de testemunho. “Pelo batismo nós fomos sepultados da morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova” (Rm 6, 4). Aqui aparece nítido o elemento da renúncia do “homem velho” (Rm 6, 6), e de deixar que a conversão transforme-se, de fato, em mudança de hábitos, atitudes, comportamentos coerentes com o seu novo estilo de vida – agora cristão.

Podemos notar que a comunidade, corpo de Cristo, reunião dos congregados em torno do mistério pascal, aparece como a grande mediadora do processo de iniciação no início da era cristã. É impensável celebrar qualquer um dos sacramentos iniciáticos sem pressupor que eles impliquem, a quem os recebe, um senso de pertença a um corpo eclesial. Os ritos e símbolos utilizados nessas celebrações comunitárias são entendidos como objeto e meio da iniciação e representam como a comunidade é implicada ativamente na condução dos iniciados na fé.

## **2 A contribuição das comunidades cristãs hoje**

A comunidade cristã de todos os tempos deve ser o lugar do amor, do respeito pelo outro, da aceitação das diferenças e do perdão (Rm 14, 7-9). Desse modo, a comunidade eclesial é a referência para as pessoas que querem penetrar pouco a pouco na fé, que estão conhecendo, “há homens e mulheres que querem vir a regressar a fé, você pode vê-los, ouvi-los, conversar com eles, acompanhá-los, deixar renovar os seus hábitos eclesiais” (Bourgeois, 1993, p. 295).

E para aquelas que, feita a adesão à comunidade cristã, querem e buscam encontrar um espaço para exercer seus dons e talentos, “a comunidade é por excelência lugar de iniciação cristã. Não se chega a ser cristão sozinho, assim como não se permanece cristão em solidão. Crer na Igreja significa ao mesmo tempo crer em Igreja, sendo uma comunidade eclesial” (Reinert, 2015, p. 64).



Sujeito indispensável dos processos de Iniciação à Vida Cristã, junto ao catecúmeno, é toda a comunidade cristã. Ela é responsável pelo rosto que a Igreja vai apresentar a quem dela se aproxima; é necessário recuperarmos essa convicção e com ela sermos coerentes. O processo de Iniciação à Vida Cristã requer a acolhida, o testemunho, a responsabilidade da comunidade. Quem busca Jesus precisa viver uma forte e atraente experiência eclesial. A Iniciação dos chamados ao discipulado se dá pela comunidade e na comunidade (CNBB, 2020, n. 106).

É importante destacar que, em meio a tantas questões presentes na sociedade moderna que acentuam o individualismo, o hedonismo, o narcisismo e o consumismo, temos grandes desafios no campo pastoral, tanto *ad intra* como *ad extra*. Destacamos que o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA) oferece-nos um caminho de integração entre iniciar na fé e na vida da comunidade eclesial. Portanto, “transmitir a fé cristã e atrair para a vida em comunidade não são tarefas distintas” (Reinert, 2015, p. 65). “Assim como o catecumenato deve estar presente na comunidade, a comunidade deve estar presente no catecumenato” (Borobio, 2009, p. 549). O ritual destaca, dessa forma, a missão e o protagonismo que a comunidade tem no acompanhamento de todo o percurso iniciático, para que juntamente com os catecúmenos e catequizandos renove sua identidade e refaça a sua experiência com o Senhor. “A comunidade é a referência concreta da Igreja de Jesus para os que fazem o caminho da fé” (Ormonde, 2001, p. 27).

Os seus membros têm uma contribuição fundamental, pois anunciam com a Palavra e a vida a mensagem de Cristo; difundem a fé nas várias circunstâncias da vida cotidiana; auxiliam os que procuram e devem acolhê-los na vida comunitária fazendo-os passar da consciência de um “eu individual” para um “nós eclesial”. Ou seja, “não se torna cristão somente com o empenho e o esforço pessoal, mas com a ajuda da comunidade cristã” (Lelo, 2005, p. 193).

### 2.1 Comunidades eclesiais como lugares de iniciação à vida cristã

Elencamos, a seguir, uma série de questionamentos que nos levam a uma autoavaliação e proporcionam-nos repensar a nossa caminhada pastoral. Quando nos deparamos com a etapa do pré-catecumenato, que tem como ponto alto a experiência querigmática do amor de Deus (RICA n. 9-13), será que aproveitamos esse momento para também nós, enquanto comunidade, refazermos o nosso encontro amoroso com o Senhor?

Em relação à celebração de entrada no catecumenato (RICA 68-97), na qual os catecúmenos e catequizandos publicamente são acolhidos para fazer parte da comunidade dos filhos de Deus, perguntamo-nos o que essa celebração diz a nós enquanto comunidade?

Nós também devemos perguntar: esta celebração é ocasião para refazermos nossa adesão de pertença a essa comunidade paroquial que amamos e por isso servimos? Ou corremos o risco de achar que essa celebração só tem sentido para os catecúmenos e catequizandos?

Como sabemos, durante o tempo do catecumenato acontecem as celebrações de entrega do Símbolo da fé (RICA 186-187) e da Oração do Senhor (RICA 191-192). Isso faz parte da pedagogia do processo iniciático que une catequese e liturgia. Será que nós, enquanto comunidade, também aproveitamos dessas celebrações para pensar sobre as razões da nossa crença e da nossa fé? Somos convidados a pensar como andam os nossos momentos pessoais de oração? Temos buscado na oração forças para bem vivermos a nossa vida e desempenharmos a nossa missão?

Concluindo o tempo do catecumenato, depois de ter realizado o caminho de crescimento na fé, os catecúmenos e catequizandos são, por meio de uma celebração, declarados eleitos pela Igreja (RICA 133-151) para a recepção e celebração dos sacramentos na noite da Vigília Pascal. Essa eleição se baseia no “chamado do próprio Deus que não cansa de atrair a si os seus filhos e filhas”. Neste sentido, como comunidade que participou do caminho de crescimento desses que são declarados eleitos pela Igreja, somos chamados a pensar sobre o nosso chamado, refazer a nossa experiência do primeiro amor e da nossa eleição por parte de Deus.

No tempo da “purificação e iluminação”, que geralmente ocorre durante a Quaresma, acontecem três escrutínios (RICA 160-179) que visam consolidar nos eleitos aquilo que já é bom e pedir a Deus a graça do fortalecimento, conversão e purificação daquilo que ainda precisa ser curado (RICA 25, 2). Na mesma linha de pensamento que estamos seguindo, somos chamados a pensar sobre a nossa caminhada de fé e pedirmos a Deus a graça de consolidação das virtudes e a cura dos nossos vícios.

A Vigília Pascal, mãe de todas as Vigílias, é noite de festa, pela Ressurreição do Senhor e pelo nascimento de novos filhos e filhas por meio dos sacramentos pascais (RICA n. 208-234). Como comunidade de fé, devemos demonstrar a nossa alegria pelo caminho percorrido com esses nossos irmãos e irmãs que agora nascem para uma vida nova de modo sacramental. E como batizados, devemos nos alegrar igualmente por entrarmos na intimidade da celebração renovando as nossas promessas batismais e com eles participarmos do banquete da eucaristia como ápice e centro da vida cristã (RICA 234).

A mistagogia é o último tempo do percurso iniciático (RICA 235-239), isso demonstra que todo o enfoque desse caminho percorrido não foi em vista do sacramento, mas para conduzir o catecúmeno ou catequizando a uma experiência de fé com o Senhor que o tornou um fiel. Os sacramentos celebrados foram consequência desse caminho pedagógico de crescimento na fé: candidato-catecúmeno-eleito-fiel. Cabe à comunidade pensar também no seu crescimento gradativo para que ela mesma seja mistagoga, se deixando tocar e guiar pelo Mistério de Deus para assim também ajudar a iniciar mistagogicamente outros neste mesmo caminho.

### **Conclusão**

Vimos quão amplo são os conceitos ao abordarmos o tema da comunidade. Nosso intuito, neste artigo, foi valorizar os passos dados pela história, de forma particular o momento presente com o advento da internet, das comunidades virtuais e seus impactos na vida eclesial, não nos fechamos ao novo, mas defendemos a comunidade eclesial como espaço concreto e de pertença onde a iniciação cristã verdadeiramente acontece, pois é na comunidade, que se alicerçam todos os ministérios que só têm sentido de existir se estiverem vinculados e a serviço dela. “Sem comunidades vivas e atrativas, torna-se impossível o crescimento da fé. O investimento no catecumenato e a entrada de novos catecúmenos na comunidade modificam a vida da comunidade e a enriquecem, tornando-a dinâmica e atrativa” (Reinert, 2020, p. 68), a ponto de chegarmos a ter “paróquias em estado catecumenal” (Rocchetta, 1984, p. 110).

### **Referências**

BOROBIO, Dionísio. **La Iniciación Cristiana**. 3.ed. Salamanca: Sígueme, 2009.

BOURGEOIS, Henri. **Teologia Catecumenale**. A proposito dela “nuova” evangelizzazione. Brescia: Queriniana, 1993.

CASTELLS, Manuel. **Galáxia da Internet**: Reflexões sobre a Internet, os negócios e a Sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Documentos da CNBB 100. Brasília: Edições CNBB, 2014.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Iniciação à Vida Cristã**: itinerário para formar discípulos. Documentos da CNBB 107. 2.ed. Brasília: Edições CNBB, 2020.

LELO, Antônio Francisco. **A iniciação cristã: catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho.** São Paulo: Paulinas, 2005.

ORMONDE, Domingos. Outros pontos de partida. **Revista de Liturgia**, São Paulo, n. 165, mai/jun 2001.

PEDROSA, Marlone. **Evangelização na infosfera a relação teológico-pastoral da Igreja Católica com a estrutura, o ambiente e a cultura digital.** 2024. 128 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Igreja e Internet.** Disponível em:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_20020228\\_church-internet\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html). Acesso em: 05 ago. 2024.

REINERT, João Fernandes. **Paróquia e Iniciação Cristã.** A interdependência entre renovação paroquial e mistagogia catecumenal. São Paulo: Paulus, 2015.

RHEINGOLD, Howard. **La Comunidad Virtual: Una Sociedad sin Fronteras.** Gedisa Editorial. Colección Límites de La Ciencia. Barcelona, 1994.

ROCCHETTA, Carlo. **Cristiani come catecumeni.** Rito dell'iniziazione Cristiana degli adulti. Roma Paoline, 1984.

WEBER, Máx. **Conceitos Básicos de Sociologia.** São Paulo: Editora Moraes, 1987.

WILLEMS, Emilio; BALDUS, Helbert. **Dicionário de etnologia e sociologia.** São Paulo: Companhia editora nacional, 1939.

ZANON, Darlei. **Igreja e sociedade em rede: impactos para uma cibereclesiologia.** São Paulo: Paulus, 2018.

## LITURGIA E CARIDADE: UMA RELAÇÃO ESSENCIAL, MAS DELICADA NA VIDA DA IGREJA

“[...] *como o haviam reconhecido ao partir o pão*” (Lc 24,35)

*Washington Paranhos*<sup>601</sup>

**Resumo:** A relação entre liturgia e caridade não é, de modo algum, um problema marginal ou não essencial para a vida eclesial. De fato, o rosto da Igreja joga-se sobre ela: quaisquer desequilíbrios nessa relação manifestam opções ideológicas e desvios eclesiológicos. Ambas são dimensões essenciais à vida cristã e exigem uma relação equilibrada. Certamente, a liturgia situa-se no espaço dos sinais e no movimento da celebração, enquanto a caridade situa-se no plano da *res* e no movimento da vida. Há o risco de absolutização de uma dimensão em detrimento da outra e de separação das duas grandezas. Se a liturgia separa-se do plano da caridade vivida, torna-se um fim em si mesma, autorreferencial e sacraliza-se, isto é, entra no espaço arcano do sagrado dominado pelo medo e pelo fascínio, e não, como no culto cristão, pela confiança e pela relação. Para nos orientarmos em uma análise mais aprofundada que nos permita ter uma visão teológica e eclesiologicamente fundamentada da pastoral, buscamos nesta pesquisa dedicar espaço e tempo na reflexão sobre dois pontos: **a liturgia e a caridade**.

**Palavras-chave:** liturgia; caridade; Igreja; rito; pastoral.

### Introdução

Do ponto de vista dos assuntos eclesiais e pastorais, certamente não se pode dizer que o trinômio Palavra-Liturgia-Caridade não seja uma referência tradicional. Está documentada, desde a Antiguidade, como uma categoria cristológica: não é a única, mas certamente atestada nos escritos dos Padres da Igreja. Jesus é, de fato, interpretado por meio dos “títulos” de rei, sacerdote e profeta<sup>602</sup>. Estes três títulos constituem uma identificação cristológica certamente pertinente. Mas essa sistematização, justamente, é uma das muitas que contribuem para apresentar a identidade de Cristo, Messias, Filho de Deus, Redentor do homem e do cosmos. Há outros, como o próprio Novo Testamento atesta.

---

<sup>601</sup> Washington da Silva Paranhos, SJ, Bacharel em Filosofia (2004) e Teologia (2008) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE; Mestre (2015) e Doutor (2017) em teologia pela *Università Pontificia Salesiana* (UPS) de Roma, na área da teologia litúrgica e sacramental; professor de teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, atuando na Graduação, na Pós-Graduação e na Extensão; líder do Grupo de Pesquisa “A recepção da Reforma litúrgica e o debate litúrgico-sacramental contemporâneo”.

<sup>602</sup> Para uma primeira abordagem da questão histórica, vejam os dois artigos de J. Fuchs (1969, pp. 185-211), com introdução de Y. Congar, e do mesmo Y. Congar, (1983, pp. 97-115).

Ao longo dos séculos, e particularmente na teologia medieval, esta tríade não tem particular relevância. A divisão do messianismo em real, sacerdotal, profético é retomada, nos círculos protestantes, especialmente pela vertente calvinista, para apoiar a “nova” teologia do sacerdócio comum. Relativamente nova, porque de outras maneiras é tão antiga quanto a Igreja; nova, portanto, não no sentido de que não existiu desde o início, mas no sentido de que se opõe ao sacerdócio ministerial, que é considerado abusivo. Então é uma questão, para Calvino e para a área protestante, de identificar, de dar os contornos a essa ideia do sacerdócio comum, ou batismal. Isso se encontra no trinômio sacerdote, profeta, rei. Este trinômio, que identifica a figura de Cristo, identifica-a suficientemente; no batismo, então, é o cristão que é assimilado a Cristo, que se torna filho adotivo de Deus. Desse ponto de vista, o desenvolvimento teológico protestante está correto, exceto pelo antagonismo que elimina o sacerdócio ministerial de que já falamos.

Do protestantismo esse trinômio passa a ser utilizado muito cedo, mesmo na esfera católica – em obras não numerosas, mas já no contexto pós-tridentino – quando começam a ser publicadas algumas obras de cunho pastoral muito prático para apoiar o ministério do pároco, enfatizado na reforma tridentina. Ao apresentar a figura do pastor, especialmente do pároco, faz-se referência a três competências fundamentais que se expressam principalmente com o trinômio: *magisterium verbi, ministerium gratiae, regimen animarum* (magistério da Palavra, ministério da graça e governo das almas). Esse trinômio passa então a caracterizar o mundo laical, quando começa, mesmo na esfera católica, a partir de meados dos anos 1.900, a falar do sacerdócio comum dos fiéis, o sacerdócio batismal. Claro que com algumas modificações: não será mais *magisterium verbi*, mas ministério da Palavra, não será mais ministério da graça ou dos sacramentos, mas a participação litúrgica e o governo das almas se tornarão a vida da caridade. Assim, na fórmula mais utilizada, ela torna-se catequese, liturgia e caridade.

Devemos acrescentar que o recurso crescente ao trinômio palavra, liturgia, caridade, ocorre também por uma razão mais fundamental: a diferenciação progressiva da Igreja em relação à sociedade, a partir certamente já do Renascimento, mas sobretudo do Iluminismo. Agora, a Igreja deve definir a sua presença na sociedade. Então: em que consiste a ação pastoral? (da mesma forma, a Doutrina Social nasceu como uma área temática específica, com a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII). No passado, no mundo unificado, a pastoral era de fato coestendida a tudo o que dizia respeito à vida do campo, da aldeia, da cidade, porque tudo era marcado do ponto de vista cristão, desde a feira do gado até a procissão do Santíssimo Sacramento, etc. Certamente, específicas são as ações litúrgico-sacramentais, as

quais caracterizam o ministério presbiteral, entendido sobretudo em sua função sacerdotal, mas dentro de uma sociedade que é toda uma sociedade sacral. A ideia da “nova evangelização” mostra categoricamente – não só e não tanto do ponto de vista teórico, mas do ponto de vista prático – que a verdadeira pastoral, aquela que deve ser tentada de qualquer maneira, não se enquadra nesse esquema.

### 1. Liturgia e caridade, a delicada relação que encontra a sua unidade em Cristo

A relação entre liturgia e caridade não é, de modo algum, um problema marginal ou não essencial para a vida eclesial. De fato, o rosto da Igreja joga-se sobre ela: quaisquer desequilíbrios nessa relação manifestam opções ideológicas e desvios eclesiológicos. Ambas são dimensões essenciais à vida cristã e exigem uma relação equilibrada. Certamente, a liturgia situa-se no espaço dos sinais e no movimento da celebração, enquanto a caridade situa-se no plano da *res* e no movimento da vida. Há o risco de absolutização de uma dimensão em detrimento da outra e de separação das duas grandezas. Se a liturgia se separa do plano da caridade vivida, torna-se um fim em si mesma, autorreferencial e sacraliza-se, isto é, entra no espaço arcano do sagrado dominado pelo medo e pelo fascínio, e não, como no culto cristão, pela confiança e pela relação.

Convém ressaltar que uma liturgia que se insere apenas no sagrado acentua ainda mais aquela distância entre o homem e Deus que o próprio Cristo aboliu em si mesmo, pois é o Homem que em sua plena humanidade narrou plenamente Deus em sua vida; numa liturgia separada da vida e da caridade as formas assumem uma importância exagerada, ao serviço da hieraticidade do celebrante e da solenidade da celebração, os paramentos, as roupas, os “monumentos (móveis) sagrados” tornam-se cada vez mais suntuosos, preciosos, caros, sob o pretexto da honra a ser concedida a Deus, e assim os pobres são insultados, esquecemos que a realidade é o irmão, os pobres, e que há nele a verdadeira imagem de Deus e que o coração do culto cristão não é a ritualidade, mas a relação com Cristo e, portanto, com o próximo, com os irmãos. Se o Cânon Romano fala do *praeclarus calix*, o cálice precioso, isso não permite a ninguém fazer cálices de ouro, ou invadi-los com pedras preciosas, porque Cristo permanece pobre mesmo quando é celebrado na liturgia. Em suma, mesmo a liturgia pode ser um lugar de apostasia, hipocrisia e mentiras e depois cai sob as farpas que os profetas lançaram ao culto separados do exercício da lei e da justiça.

Não esqueçamos a obsessão litúrgica que, nos últimos anos, tem dominado o mundo católico, mas não esqueçamos também que o cisma do movimento lefebriano se desenrola em particular sobre a liturgia, e sobre o tema de uma tradição entendida como repetição de formas passadas, esquecendo que o critério de verdade da tradição está no futuro e não no passado, é o Reino de Deus, o *Eschaton*. Aos chamados tradicionalistas devem então ser questionados sobre onde e quando inicia a tradição.

Ao mesmo tempo, se a vida cristã não pode ser reduzida a uma vida ritualizada, a prática quotidiana da caridade não deve esquecer a sua ligação orgânica com a liturgia, porque se dela se separa, também ela se absolutiza e cai no protagonismo da caridade, separa-se do fundamento da caridade cristã que é o amor de Deus, do qual Deus é sujeito e autor. Perde a sacramentalidade e passa a ser uma organização de caridade, filantropia, gestão do bem, assistência social, burocracia do serviço. Além disso, esquece o fundamento da ética cristã que emerge com força na liturgia e sobretudo na liturgia eucarística. O risco da absolutização do plano social, separando-o do plano celebrativo, é o de vir a declarar ou sentir que a liturgia é inútil porque o culto está completamente absorvido na vida. E nesse caso esquecemos que a caridade de que falamos não está imediatamente disponível, mas é mediada pela fé e também tem uma figura cristológica, é o amor como Cristo amou, é a ágape de Deus narrada pela vida de Jesus de Nazaré.

Então, como superar esses riscos? Com uma afirmação precisa e incontornável: Cristo é o centro da liturgia cristã e a forma da caridade. É o Cristo cuja forma, figura e história são-nos testemunhadas pelos Evangelhos. É o Cristo atestado pelos Evangelhos. O Cristo que, com o seu Espírito está no centro da liturgia, é o revelador do Deus que é Ágape, que é amor, e Cristo é Charitas feito pessoa. A liturgia deve ser lembrada que é sempre uma celebração da caridade de Deus, sob pena de sua perda nas brumas do sagrado e na casuística do ritualismo, seu término no formalismo e no rubricismo. O testemunho e a prática da caridade devem, por seu lado, recordar sempre o fundamento teológico e cristológico da própria caridade, sob pena de secar e dispersar-se nos cardumes do protagonismo humano. A Igreja não é uma agência filantrópica ou uma caridade, mas a narrativa da presença de Deus entre os homens. A liturgia celebra a relação que Deus manteve e continua a manter com a humanidade em Cristo, no Espírito Santo, e a caridade é uma relação com o próximo e com Deus. A categoria de relacionamento é central, tanto na liturgia quanto na caridade. Na economia cristã, a essência do culto não reside na ritualidade, mas na relação com Cristo



e, portanto, toda a vida do homem é o lugar do culto: culto que deve ser real, pessoal, existencial, histórico.

### 1.1 Do que estamos falando quando falamos de caridade?

Acontece, muitas vezes, mesmo no espaço cristão, que o termo caridade é sentido como o que deve ser feito, que a caridade é reduzida a uma dimensão meramente pragmática que, se por um lado transmite generosidade e dedicação aos outros, por outro assegura ao crente o seu protagonismo, sendo ele o sujeito do amor. Com muita frequência, a caridade, mas também a vida cristã, são reduzidas à categoria de relação altruísta, à dimensão do compromisso social, da filantropia, portanto, a uma dimensão horizontal que pode seguramente negligenciar o seu fundamento teológico: “o importante é fazer o bem”. Infelizmente, na tradição cristã ocidental, a caridade foi moralizada, reduzida à moral das obras, foi objetivada, tornada possível, enquanto na esteira da revelação bíblica e evangélica ela manifesta-se Adolphe Gesché, “como loucura divina capaz de levantar as montanhas do mal e da injustiça” (Gesché, 1996, p. 101).

A caridade é, de fato, uma virtude, mas teológica. Segundo o Novo Testamento, “Amor” é o próprio nome de Deus: “Deus é ágape” (1 Jo 4,16), e “Amor” é o que Jesus viveu e narrou como o Filho amado pelo Pai (Mt 3,17 e par.; Jo 5,20) e que ama a humanidade (Jo 13,1; Gl 2,20), “Amor” é o que o Espírito derramou no coração dos homens (Rm 5,5). O amor ágape está no coração da Tri-idade de Deus. No cristianismo, portanto, a caridade assume uma configuração muito precisa, que se manifesta no acontecimento pascal, na morte-ressurreição de Cristo: esse é, portanto, o lugar fundamental da experiência cristã do amor. “Nisto conhecemos o amor: Jesus deu a sua vida por nós” (1 Jo 3,16). O amor de Cristo que dá a sua vida narra o amor de Deus: “Nisto está o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele nos amou e enviou o seu Filho como oferenda de expiação pelos nossos pecados” (1 Jo 4,10).

Tudo isso tem óbvias repercussões eclesiológicas e devemos falar não tanto da relação “igreja – caridade”, mas “caridade – igreja”, não tanto de “caridade na igreja”, mas sobretudo de “igreja na caridade”, na medida em que a igreja é constitutivamente precedida pela ágape de Deus (Cf. Dianich, 1987, pp. 27-107). Em suma, a caridade não se faz, não se produz, mas é recebida e isso é perpetuamente recordado à Igreja pela centralidade na sua vida da Eucaristia, memorial do evento pascal, da morte e ressurreição de Cristo, do amor preveniente de Deus. “Sacramento do amor de Deus”, a Eucaristia é o lugar onde a igreja é

construída como igreja de Deus, é a *Eucharistia in qua fabricatur Ecclesia* (Tomás de Aquino). Tendo no seu coração o mistério eucarístico, a Igreja torna-se assim a *ecclesia ex charitate* formada, a Igreja moldada pela caridade de Deus antes de ser ela própria um sujeito de caridade. Só quando é trazido à luz o fundamento revelador (teológico e cristológico) da caridade, que a ética cristã pode também receber a sua luz própria, a resposta humana ao amor de Deus.

Colocar-se na escola da liturgia eucarística é “a via mestra” para recuperar o sentido autenticamente cristão da caridade e responder ao pedido contido na Carta Apostólica de João Paulo II *Tertio Millennio adveniente*:

Convirá [...], pôr em relevo a virtude teologal da *caridade*, recordando a sintética e densa afirmação da primeira Carta de João: ‘Deus é amor’ (4,8.16). A caridade, na sua dupla face de amor a Deus e aos irmãos, é a síntese da vida moral do crente. Ela tem em Deus a sua nascente e a sua meta de chegada (TMA 50).

Devemos, portanto, entender a Eucaristia como um sacramento da caridade, *sacramentum caritatis*: este é também o título da exortação apostólica pós-sinodal de Bento XVI sobre a Eucaristia, que retoma a formulação de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, 73, 3: “*Eucharistia dicitur sacramentum Caritatis*”. E devemos compreender que a participação no único pão eucarístico diz que não pode haver comunhão com Deus sem partilhar com os irmãos ou, se preferirdes, que a mesa da Eucaristia e a mesa da caridade são únicas. Não é talvez esta a sugestão posta no Discurso 239 de Agostinho, no qual o bispo de Hipona associa o texto de Lc 24 (Emaús), ou seja, a mesa eucarística, onde Jesus realiza a *fractio panis* fazendo-se reconhecer pelos discípulos como ressuscitado, mas também com a partilha do alimento feita por Elias com a viúva de Sarepta de Sidon (1 Reis 17,7ss.), que dá vida à pobre mulher e ao seu filho? A Eucaristia e a caridade estão ali maravilhosamente unidas.

## 2 Fundamentação teológica e bíblica

Conforme o Catecismo da Igreja Católica, “a caridade é a virtude teologal pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas, por si mesmo, e ao nosso próximo como a nós mesmos, por amor de Deus” (Cf. ClgC n. 1822). Quer dizer: porque Deus nos ama, devemos amá-Lo, e por esse mesmo amor, amamos ao nosso próximo. Sabe-se que o amor é o “novo” mandamento de Jesus. Por isso, é o traço característico dos Cristãos.

O Apóstolo Paulo apresenta uma bela descrição de amor, ao afirmar que: “O amor é paciente, é benfazejo; não é invejoso, não é presunçoso nem incha de orgulho; não faz nada

de vergonhoso, não é interesseiro, não se encoleriza, não leva em conta o mal sofrido; não se alegra com a injustiça, mas fica alegre com a verdade. Ele desculpa tudo, crê tudo, espera tudo, e suporta tudo” (1Cor 13, 4-7).

Na liturgia eucarística da Igreja reza-se: “Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que, a exemplo de Cristo, e seguindo o seu mandamento, nos empenhemos lealmente no serviço a eles” (Missal Romano, 2023, p. 864, Oração Eucarística VI – D).

Por sua vez, nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da CNBB (108), os bispos relembram que o Papa Francisco insiste em dizer que deseja “uma Igreja pobre para os pobres” (EG, n. 198). Trata-se de superar as ambições, o consumismo e a insensibilidade diante do sofrimento. Bento XVI afirmou: “A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com a sua pobreza” (Dap, n. 3). Todos os cristãos devem buscar uma vida simples, austera, livre do consumismo e solidária, capaz da partilha de bens: “ser pobre no coração: isso é santidade” (GeE. 70). Somente assim, a Igreja será “casa dos pobres” como proclamou São João Paulo II (NMI, n. 50), porque hoje e sempre “os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho”. Há que se afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres.

O mesmo documento fala: “Sem a caridade, a oração não pode ser considerada cristã. [...] Somente contemplando o mundo com os olhos de Deus, é possível perceber e acolher o grito que emerge das várias faces da pobreza e da agonia da criação” (DGAE 102).

O documento prossegue: A solidariedade com quem sofre as consequências do desemprego e do trabalho precário é, pois, uma expressão importante de caridade, devendo se manifestar pela atuação organizada dos cristãos leigos e leigas (DGAE 106).

Uma comunidade cristã precisa ter as portas abertas para o migrante, pois seus membros devem reconhecer que a acolhida ao “estrangeiro” é expressão concreta do amor que salva (Mt 25). A Igreja igualmente se preocupa com os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e pescadores. Reconhece e defende seus direitos, entre os quais a permanência em seus territórios. (Cf. DGAE 111-113).

No processo de formação e vivência à Iniciação à Vida Cristã do catequisando, os formadores devem contribuir para o estímulo ao compromisso com a justiça e o serviço à caridade, propondo participação ativa e consciente na política, na cidadania, na opção preferencial pelos pobres e no cuidado com a criação (Iniciação à vida Cristã -107 – CNBB Cf. n. 167,7)

O Papa Francisco chama à atenção para um desafio enfrentado por muitas comunidades:

[...] os jovens podem correr o risco de se fechar em pequenos grupos, privando-se, assim, dos desafios da vida em sociedade, de um mundo vasto, estimulante e necessitado. Têm a sensação de viver o amor fraterno, mas o seu grupo talvez se tenha tornado um simples prolongamento do próprio eu. Isto se agrava, se a vocação do leigo for concebida unicamente como um serviço interno da Igreja (leitores, acólitos, catequistas, etc.), esquecendo-se que a vocação laical é, antes de mais nada, a caridade na família, a caridade social e caridade política: é um compromisso concreto nascido da fé, para a construção de uma sociedade nova, é viver no meio do mundo e da sociedade para evangelizar as suas diversas instâncias, fazer crescer a paz, a convivência, a justiça, os direitos humanos, a misericórdia, e assim estender o Reino de Deus no mundo. (Exortação Apostólica Pós-Sinodal – (Christus Vivit 166).

Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Querida Amazônia”, o Papa Francisco, falando dos caminhos de inculturação, afirma que:

Os habitantes das cidades precisam apreciar esta sabedoria e deixar-se ‘reeducar’ quanto ao consumismo ansioso e ao isolamento urbano. A própria Igreja pode ser um veículo capaz de ajudar esta recuperação cultural numa válida síntese com o anúncio do Evangelho. Além disso, torna-se instrumento de caridade, na medida em que as comunidades urbanas forem não apenas missionárias no seu ambiente, mas também acolhedoras dos pobres que chegam do interior, acossados pela miséria. É-o, igualmente, na medida em que as comunidades estiverem próximas dos jovens migrantes para os ajudarem a integrar-se na cidade, sem cair nas suas redes de degradação. Tais ações eclesiais, que brotam do amor, são caminhos valiosos dentro de um processo de enculturação (QA 72).

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Sacramentum Caritatis*** (22 de Fevereiro de 2007), 51: AAS 99 (2007), 105-180.

BÍBLIA SAGRADA. **Tradução da CNBB**. 5. ed., Brasília: CNBB, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola: Vozes: Paulinas: Ave-Maria: Paulus, 2006.

CELAM. **Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Brasília/São Paulo: CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.

CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Brasília: CNBB, 2019, (Documentos da CNBB 109).

CNBB. **Iniciação à vida cristã**: itinerário para formar discípulos missionários. Col. Documentos da CNBB, n.107. Brasília: CNBB, 2017.

CONGAR, Y., Sur la trilogie: prophète-roi-pretre. In: **Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques**, 67 (1983), pp. 97-115.

DIANICH S., “*De caritate ecclesia*”. Introduzione ad un tema inconsueto. Em: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. **De Caritate Ecclesia**. Il principio “amore” e la chiesa. Padova: Messaggero, 1987, pp. 27-107.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Pós-Sinodal “**Querida Amazônia**”. São Paulo: Paulinas, 2020, (Voz do Papa, 209).

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal *Christus Vivit***. Brasília: CNBB, 2019, (Documentos Pontifícios, 37).

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate*, sobre o chamado à santidade no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2018.

FUCHS, J., *Origines d’une trilogie ecclésiastique a l’époque rationaliste de la théologie*. In: **Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques**, 53 (1969), pp. 185-211.

GESCHÉ, Adolphe. ***Il male***. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1996.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente***, de 10.11.1994, in *Enchiridion Vaticanum*, 14 (1994-1995) 932ss.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Vol.VI e IX. II-II e III. São Paulo: Loyola, 2005.



**FT 11**

**O Ecumenismo na América  
Latina: percursos,  
desafios e perspectivas**

# FT 11

**Coordenação:**

Dr. Elias Wolff - PUCPR

**Ementa:**

Este Fórum Temático se propõe a analisar o ecumenismo na América Latina, identificando os desafios e as perspectivas que se apresentam para a unidade cristã no continente. Seus objetivos são: visitar, ampliar e atualizar os estudos já realizados sobre o ecumenismo na América Latina, em seus elementos históricos, teológicos, pastorais e espirituais, bem como o vínculo entre a prática ecumênica e as questões socioambientais; desenvolver em perspectiva ecumênica os temas nucleares da fé cristã, analisando os dissensos e as convergências entre diferentes tradições teológicas e doutrinárias de diferentes igrejas; articular a proposta de um estatuto epistemológico próprio da teologia ecumênica latino-americana, em seus elementos metodológicos e hermenêuticos.

## PERSPECTIVAS DA ECLESIOLOGIA DE LUTERO PARA O AVANÇO DO DIÁLOGO ECUMÊNICO ATUAL

*Arthur Jordan de Azevedo Toné\**

**Resumo:** A unidade eventual entre católicos e luteranos somente terá algum significado se houver uma compreensão cabal das dificuldades existentes no tempo da Reforma originadas do contexto interpretativo da atividade de Martinho Lutero. Esta pesquisa pretendeu identificar os pontos de convergência entre o pensamento eclesiológico de Lutero e a eclesiologia fundamental da *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II. Foram identificados oito pontos de consenso, alguns dos quais não tratados suficientemente nos diálogos ecumênicos oficiais. A caminhada ecumênica poderá beneficiar-se com este estudo: (1) porque ele serve de fundamento para a elaboração de propostas que transformem os consensos obtidos em experiência prática de formação e vivência cristã; (2) porque ele serve para purificar a memória dos cristãos católicos a respeito do pensamento de Lutero sobre esse tema.

**Palavras-chave:** ecumenismo; Concílio Vaticano II; Lumen Gentium; Martinho Lutero.

### Introdução

A unidade eventual entre católicos e luteranos supõe o consenso nas verdades básicas da fé cristã. Contudo, ela somente terá algum significado se houver uma compreensão cabal das dificuldades existentes no tempo da Reforma, tanto dos conflitos doutrinários quanto do contexto interpretativo oriundo da atividade de Lutero (Graine, 1987, posição 188). Após a assinatura da “Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação” entre o Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos (DPUC) e a Federação Luterana Mundial (FLM), “obteve-se um consenso sobre as verdades básicas a respeito da justificação pela fé, mas as questões eclesiológicas permaneceram em aberto. Dentre elas, destacam-se a natureza da Igreja e as suas propriedades” (DCPUC; FLM, 2015, p. 82).

Os esforços de pesquisa empreendidos, nas últimas décadas, têm fornecido uma imagem mais clara do ensinamento e da pessoa de Lutero (DCPUC e FLM, 2015, p. 12-20). Não obstante, as investigações acadêmicas que identificam os limites que separam o pensamento do reformador da teologia católica “ainda são escassas” (Sobolewski, 2001, p. 44). Neste sentido, este estudo pretende responder à pergunta: “como é possível localizar atualmente a eclesiologia de Lutero dentro do contorno de um pluralismo teológico católico?”.

---

\* Doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – IFCE. Email: arthur.jordan@ifce.edu.br



## 1 Sacramento de comunhão

O Concílio Vaticano II define a natureza da Igreja a partir do conceito de sacramento: ela é, em Cristo, o “sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (Vaticano II, 1964, n. 1). Nesse sentido, a Igreja é uma realidade única e complexa, ao mesmo tempo invisível e visível, divina e humana. A união destes dois elementos é análoga ao mistério da Encarnação: assim como a humanidade de Cristo serviu de órgão ou instrumento de salvação ao Logos, a sociedade visível, com a hierarquia ministerial, os sacramentos, as orações etc., serve de instrumento salvífico do Espírito de Cristo (Vaticano II, 1964, n. 8).

Decorre então da noção de sacramento a relação entre a graça interna e o sinal externo visível. Dito de outro modo, sob o conceito de sacramento compreendem-se três termos (La Soujeole, 2014, p. 442): (1) o sinal sensível que significa e comunica a realidade sobrenatural que ele contém (*sacramentum tantum*); (2) o efeito sobrenatural ou a realidade última significada (*res tantum*); e (3) a realidade intermediária interna (*res et sacramentum*), que é a realidade presente e manifestada pelo *sacramentum tantum* e, ao mesmo tempo, um sinal em relação ao *res tantum*. Aplicando estes termos à Igreja, temos que o *sacramentum tantum* é a comunidade visível, clérigos e leigos, salva e reunida por Cristo, e identificada pelas notas do símbolo constantinopolitano; a Igreja terrena significa e é a comunidade da salvação realizada de modo histórico e o meio pelo qual essa salvação é comunicada, manifestando visivelmente a comunhão em graça com Deus mesmo antes de qualquer distinção funcional entre os fiéis. A razão de ser da Igreja, o *res tantum*, é comunicar exatamente o que ela é: essa comunhão permanente e estável de vida sobrenatural que participa da comunhão trinitária (La Soujeole, 2014, p. 442-449).

Por outro lado, cabe destacar uma dessemelhança importante entre o mistério da Encarnação e a Igreja: a correspondência entre o sinal, a Igreja terrena, e a comunhão graciosa de vida sobrenatural não é perfeita, visto o sinal subsistir em membros pecadores. Que isto não impeça de o *sacramentum tantum* ser infalivelmente a comunidade e o meio de salvação encontra fundamento na realidade intermediária do *res et sacramentum*: a pregação íntegra do Evangelho e a celebração contínua dos sacramentos, que contêm e conferem a graça que significam. Ambos os atos manifestam a realidade presente da graça salvífica enquanto é comunicada pelo Espírito de Cristo ao ser humano pela instrumentalidade da comunidade visível, e eles não requerem a presença atual dessa graça naquele que os realiza. Verifica-se,

portanto, que toda a comunidade visível, que recebeu a promessa de Cristo de indefectibilidade na fé e na celebração dos sacramentos autênticos, e sob a responsabilidade magisterial dos bispos, colabora no testemunho fiel do Evangelho e na administração constante dos sacramentos, não somente porque eles estão estruturados dialogicamente, mas também porque toda a comunidade é sujeita ativa e consciente da celebração litúrgica (La Soujeole, 2014, p. 442-449).

## **2 A eclesiologia fundamental de Lutero**

Lutero pôs no centro da sua compreensão sobre a Igreja a escuta da Palavra. Ela é um meio da graça; o Espírito Santo, que é dado nela, torna cristãos aqueles que não eram, e reúne-os na Igreja. É por isso que “pelo Evangelho a igreja é concebida, formada, alimentada, gerada, treinada, pastoreada, vestida, adornada, fortalecida, armada e preservada; em resumo, toda a vida e natureza da igreja está na Palavra de Deus” (WA 7, p. 721). A substância da Igreja, portanto, está na Palavra (Lohse, 2006, P. 277; Bayer, 2008, p. 257).

Dito de outro modo, a Igreja é essencialmente uma congregação espiritual daqueles que creem, com fé verdadeira, em Cristo ao ouvir o Evangelho, porque é a fé invisível que torna alguém cristão, e ela é obra do Espírito Santo. Essa congregação tem somente Cristo por cabeça, pois é o seu Espírito que infunde a fé nos corações, e somente dele provém o crescimento da Igreja, seu corpo. A igreja espiritual e interior constitui com a igreja exterior uma só Igreja, visível e invisível ao mesmo tempo, e a relação entre ambas é análoga à relação entre a alma e o corpo. Deste modo, o aspecto visível e institucional é pressuposto, e não excluído. De fato, a Igreja verdadeira e invisível somente se encontra onde os meios da graça, pelos quais o Espírito cria a fé, são usados, e este uso é visível. Ela, portanto, existe onde há uma congregação visível reunida ao redor dos meios da graça (a pregação da Palavra, o batismo e o sacramento do altar), ainda que nem todos desta pertençam àquela (Graine, 1987, posição 929-943).

O ordenamento de Deus recai somente sobre a Igreja verdadeira, a espiritual, que se encontra onde quer que haja fé interior. Distingue-se então dois tipos de unidade: a corporal, que se vincula a uma comunidade externa, como a igreja do Papa, e a espiritual, na reunião dos cristãos numa mesma fé. A primeira unidade não torna alguém cristão, mas a segunda basta para criar a igreja: pode-se estar na fé verdadeira fora da comunhão com o Papa, pois é a fé interior que faz de alguém membro da igreja espiritual, interior e verdadeira (WA 6, p. 285-324; Althaus, 1966, p. 288-293). A Igreja, portanto, é o instrumento do agir gracioso, da

relação graciosa, de Deus com o ser humano, e o Evangelho é a ponte que une a igreja invisível e a igreja visível (Pelikan, 1984, p. 174). Há então uma união inseparável entre a palavra, o Espírito, Cristo e a Igreja.

### 3 Síntese Ecumênica

#### 3.1 Pressupostos teológicos

Ao se pensar no conceito de sacramento, subentende-se, segundo a teologia católica, que o *opus operantis*, a disposição subjetiva do ser humano que crê, é indispensável para receber a graça contida e comunicada pelo *sacramentum tantum*, ainda que a eficácia objetiva do sacramento independa dela ou da disposição de quem o administra (*ex opere operato*). Deste modo, também a fé faz um vínculo unitivo na teologia católica entre o sinal sensível e a graça invisível, enquanto causa dispositiva desta, e também se sustenta que o sacramento é válido independente da atitude de quem o administra ou recebe (Chauvet, 2001, p. 123-124). A propósito da fé, o Concílio de Trento expôs do seguinte modo: crer naquilo que foi revelado e prometido, em especial que o pecador é justificado graciosamente por Deus em virtude da cruz de Cristo. Por outro lado, ao mesmo tempo em que crê, o ser humano, reconhecendo que é pecador e que Deus é justo, confia pela esperança em sua misericórdia por causa de Cristo, e principia a amá-lo ao rejeitar o pecado pela penitência (DH 1526). Cada uma dessas realidades é dom de Deus.

De modo semelhante, para Lutero, a justificação é um dom de Deus, e nada que provenha do ser humano pode conceder o perdão dos pecados e a salvação. Em outras palavras, é somente pela fé que o ser humano recebe a justificação, e isto sem obras, méritos ou o nosso amor, entendidos como algo que se origine na capacidade natural do ser humano. Ela é, portanto, a disposição subjetiva necessária para que a graça justificante venha até ele; por ela, o cristão agarra-se a Cristo que morreu pelos seus pecados e ressuscitou para a sua justificação (Rm 4,25) (Lohse, 2006, p. 59-63.202; Bayer, 2008, p. 286-287). Por outro lado, Lutero não rejeita um amor que seja um dom gratuito de Deus e esteja unido simultaneamente à fé (WA 6, p. 202-276).

Deste modo, uma eclesiologia de concórdia incipiente deve ter como pressupostos esses três pontos de comum acordo: (1) o sacramento possui uma eficácia objetiva, e a fé unida à caridade, ambas dons de Deus, é condição indispensável para recepção da graça contida e comunicada pelo sinal visível do sacramento, vinculando esta realidade visível ao

efeito invisível na alma pelo qual ele foi instituído; (2) a fé está unida à esperança e à caridade quando se é justificado e feito membro do Corpo de Cristo; (3) decorrente dos pontos anteriores, a Igreja é obra de Deus, e nela o ser humano é unido a Cristo.

### 3.2 Conveniência da analogia sacramental à natureza da Igreja

Sendo a Igreja uma obra de Deus, ela é um mistério de fé. DPUC e FLM (2015, p. 82) afirmam, nesse sentido, que a “nossa fé abarca a justificação e a igreja como obras do Deus triuno”. Que a Igreja seja uma instituição de Cristo corrobora a aplicação analógica de sacramento à eclesiologia fundamental, pois tanto o dogma católico (DH 1601) quanto o pensamento de Lutero (WA 6, p. 571-572) ensinam que uma das notas que compõem o conceito de sacramento é a instituição divina. Corrobora ainda o fato de que esse conceito compreende o sacramento como uma causa instrumental da graça: Deus a produz na alma mediante o *sacramentum tantum*, o sinal visível; do mesmo modo, mediante a Igreja visível, como por um instrumento, o Espírito Santo cria a fé, a esperança e a caridade, e confere a graça aos que recebem os sacramentos. Verifica-se então mais pontos de acordo, agora estritamente relacionados à analogia sacramental da Igreja: (4) instituição divina desta; (5) causa instrumental e visível (pregação, administração dos sacramentos, orações etc.) da graça.

Deve-se ter em conta, por outro lado, que sob “instituição divina” a teologia católica e Lutero indicam a determinação direta por Cristo, tanto do efeito salutar específico da graça do sacramento quanto do sinal visível que a simboliza, contém e comunica (WA 6, p. 571-572). Aplicando-se à eclesiologia fundamental, funda-se no Novo Testamento o ensinamento de que a Igreja se insere na missão salvífica de Cristo para comunicar os frutos gratiosos da redenção mediante o ministério dos discípulos. Deste modo, há (6) uma determinação direta ou promessa divina, a da salvação, (7) vinculada a um sinal sensível, o ministério dos que foram encarregados de “cuidar da Igreja de Deus” (1Tm 3,5). Neste sentido, os pontos 1 a 7 colaboram para uma proposta de concórdia incipiente entre o dogma católico e o pensamento de Lutero no tema tratado.

### 3.3 A relação entre a Palavra de Deus e a Igreja

Não obstante, talvez seja possível encontrar um outro ponto de acordo a partir do ensinamento luterano de que os sinais infalíveis que permitem reconhecer onde a igreja verdadeira e espiritual está são a pregação da palavra e a administração correta dos sacramentos. É verdade que Lutero considera que a Igreja como um todo, não só em relação

aos seus membros, seja pecadora (vejam-se os Artigos de Esmalcade, 3, 13), e isto contraria um ensinamento católico definitivo, mas a teologia católica reconhece que a correspondência entre o *sacramentum tantum* e *res tantum* não é perfeita, pois a igreja visível, comunidade da salvação e instrumento por meio do qual esse dom é comunicado, é feita de membros pecadores. Deste modo, requer-se uma realidade intermediária, congruente com a presença de indivíduos na igreja terrena que não possuem em ato a graça santificante, para que o *sacramentum tantum* efetue o *res tantum*, a comunhão salvífica que participa da comunhão da Santíssima Trindade. Essa realidade, o *res et sacramentum*, através da qual a igreja terrena efetua o *res tantum* é a pregação da Evangelho e a administração dos sacramentos (La Soujele, 2014, p. 449).

Ela é conveniente não somente porque ambas as coisas não exigem a presença em ato da graça santificante na alma, mas porque o Evangelho tem um caráter sacramental: ele, cheio dos sinais revelatórios de Deus, é o sacramento da Palavra de Deus que tem primazia, pois comunica o mistério de Cristo (Ef 3,4), que é, em sentido imediato, o Verbo do Pai. Além disto, o pão da vida é recebido tanto da mesa da Palavra quanto da mesa eucarística, de modo que participar dos sacramentos sem a devida recepção e meditação da palavra parece ser sem sentido (Chauvet, 2001, p. 43-44). Se, então, “o *sacramentum tantum* carrega o *res et sacramentum* que causa o *res tantum*” (La Soujele, 2014, p. 449), e o *res et sacramentum* só é fecundo em comunicar a graça ao que crê, espera e ama, decorre, de uma forma ainda não suficientemente tratada nos diálogos oficiais, que está dentro do limite de um pluralismo teológico católico em relação à eclesiologia fundamental a afirmação de Lutero: “toda a vida e natureza da igreja está na Palavra de Deus” (WA 7, p. 721).

Isso ocorre porque a Palavra de Deus é imediatamente o Verbo, Jesus Cristo, mas também, enquanto tem primazia no *res et sacramentum*, a pregação do Evangelho, em especial que Cristo morreu na cruz por nossos pecados e ressuscitou para que fôssemos feitos justos, antecede à administração dos sacramentos, servindo de instrumento para a obra do Espírito em criar a fé, a esperança e a caridade, e dá sentido à recepção deles. Parece-me, portanto, correto afirmar que esse ponto trata-se do oitavo de acordo entre o pensamento eclesiológico de Lutero e o ensinamento católico.

## Conclusão

Procurou-se identificar neste estudo pontos de acordo entre a eclesiologia fundamental de Lutero e o ensinamento católico que não foram tratados suficientemente no diálogo ecumênico oficial.

Neste sentido, oito pontos foram identificados: (1) o sacramento possui uma eficácia objetiva, e a fé viva é condição indispensável para recepção da graça; (2) a fé está unida à esperança e caridade quando se é justificado e feito membro do Corpo de Cristo; (3) o ser humano é unido à Cristo na Igreja; (4) a Igreja foi divinamente instituída; (5) a Igreja terrena é causa instrumental e visível da graça; (6) Cristo deu uma determinação direta ou promessa divina ao instituir a Igreja; (7) essa salvação está vinculada a um sinal sensível, o ministério dos que foram encarregados de cuidar da “Igreja de Deus” (1 Tm 3,5); (8) toda a vida e natureza da Igreja está na palavra, que é, antes de tudo, Cristo, e que serve de realidade intermediária, *res et sacramentum*, através da qual a Igreja terrena efetua a comunhão de graça nas almas.

## REFERÊNCIAS

ALTHAUS, Paul. **The theology of Martin Luther**. Trans. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

BAYER, Oswald. **Martin Luther's Theology: A contemporary Interpretation**. Trans. Thomas H. Trapp. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

CHAUVET, L.-Marie. **The sacraments**. Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

DENZINGER, Heinrich (DH). **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.

DICASTÉRIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS (DPUC); FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL (FLM). **Do Conflito à Comunhão**. Brasília: Edições CNBB & Editora Sinodal, 2015.

GRAINE, Leif. **The Augsburg Confession**. Trad. John H. Rasmussen. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.

LA SOUJEOLE, B.-D. **Introduction to the Mystery of the Church**. Trans. Michael J. Miller. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.

LOHSE, Bernhard. **Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development**. Trans. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

LUTHER, Martin (WA). **Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe**. 73 vols. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883-2009.

PELIKAN, Jaroslav. **The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine**. v. 4. Reformation of Church and Dogma. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

SOBOLEWSKI, Gregory. **Martin Luther**: roman catholic prophet. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.

VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. 1964.

Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html). Acesso em: 14 mar. 2024.

## MULHER NA IGREJA DO PONTIFICADO DE FRANCISCO<sup>604</sup>

*Deise Regina Badotti Bastos<sup>605</sup>*

**Resumo:** A proposta deste trabalho é discutir o tema “Mulher na Igreja do Pontificado de Francisco”, destacando a importância da presença feminina na comunidade eclesial. Embora a representatividade feminina no conjunto de fiéis seja majoritária, atuando e desempenhando funções, são ocultas e silenciosas e, sobretudo, sem poder de decisão. Na concretude histórica da Igreja, as mulheres têm sido protagonistas e mantenedoras da fé, sendo portadoras do evento Pascal. O Papa Francisco trouxe à tona questões cruciais sobre a participação feminina na Igreja e na sociedade. Em seu Magistério Francisco tem destacado a contribuição das mulheres nas diversas áreas da vida eclesial, como a educação, cuidado pastoral e na promoção da justiça social. Além disso, tem encorajado todos para uma visão mais inclusiva em relação ao papel da mulher na Igreja e na sociedade. Objetivo desta pesquisa é: analisar a proposta do Papa Francisco de uma Igreja Sinodal e seus desafios para uma eclesiologia de comunhão e participação de todos os membros. A abordagem deste tema é relevante, pois busca responder à seguinte questão: é possível restaurar a unidade de gênero, dado o fato que partilham a mesma dignidade batismal? Para isso, a metodologia utilizada é uma análise de abordagem qualitativa e a estratégia é uma pesquisa bibliográfica em publicações disponíveis que trabalham o tema proposto. Concluiu-se que o pontificado de Francisco representa um marco na história recente da Igreja Católica no que diz respeito ao reconhecimento das mulheres. Apesar dos desafios e das controvérsias, Francisco tem se destacado por sua postura ao enfatizar a importância das mulheres na construção de uma comunidade de fé mais inclusiva e compassiva. Seus esforços para promover uma participação mais ativa das mulheres e seu apoio aos seus direitos fundamentais são aspectos que continuam a moldar o diálogo dentro e fora da Igreja, inspirando esperança e um caminho rumo a uma igualdade de gênero mais sólida e efetiva.

**Palavras-chave:** teologia feminista; igreja sinodal; batismo.

### 1 INTRODUÇÃO

Desde que assumiu seu pontificado, o Papa Francisco enfatiza sobre a importância da mulher na igreja e na sociedade. Para Francisco, as mulheres representam a harmonia do mundo, pois possuem corações ternos e um olhar criativo. Além disso, são capazes de amar profundamente, o que lhes permite construir uma sociedade mais humana. Em uma de suas meditações, Francisco confidenciou, em tom poético, que gosta “de pensar que

---

<sup>604</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

<sup>605</sup> Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. – E-mail: deiserbbastos@gmail.com



Deus criou a mulher para que todos nós tivéssemos uma mãe” (Francisco, 09/02/2017), pois é a mulher quem nos ensina a “acariciar, a amar com ternura e que faz do mundo uma coisa bela” (Francisco, 09/02/2017). Para Francisco, a mulher é algo singular, pois traz consigo uma beleza e riqueza que o homem ou a criação não possuem. Ele afirmou ainda: “a mulher é corajosa, é harmonia, é poesia. É este o grande dom de Deus: deu-nos a mulher” (Francisco, 09/02/2017), porque, sem ela, o mundo não seria belo, nem harmonioso. Segundo Francisco, como a Igreja é mãe, é necessário aprofundar a teologia da mulher. Uma “Igreja sem mulheres é como o Colégio Apostólico sem Maria, a Igreja é feminina, é esposa, é mãe” (Francisco, 03/2018).

Contudo, o Sumo Pontífice explica que explorar ou abusar da mulher é crime. Tampouco se deve falar da mulher em sentido pejorativo ou funcional, porque isso desequilibra a harmonia da graça divina. Ele ressalta que sofre ao perceber que o papel de serviço da mulher é transformado em servidão, o que desvaloriza a vida e a dignidade feminina. Francisco lamenta as dificuldades enfrentadas pelas mulheres na sociedade, que muitas vezes não têm seus direitos reconhecidos. É dever de todos considerar que “os compromissos da mulher, em todos os níveis da vida familiar, na sociedade, são um contributo incomparável à vida e ao futuro da sociedade” (Francisco, 03/2018). Ele ainda destaca que:

as mulheres se sintam não hóspedes, mas plenamente participes das várias esferas da vida social e eclesial. Esse, adverte, é um desafio que não pode mais ser adiado. E enfatiza a urgência de oferecer espaços às mulheres na vida da Igreja, favorecendo uma presença mais ampla e incisiva nas comunidades com maior envolvimento das mulheres, nas responsabilidades pastorais (Papa Francisco, 03/2018).

Vale ressaltar outro ponto muito importante do Pontificado de Francisco: o esforço para construção da unidade visível da Igreja de Cristo, ou seja, compromisso ecumênico em que “todos sejam um só” (Bíblia Pastoral, 2014, João 17,21, p.1318): “peregrinamos juntos e para isso, devemos “abrir o coração ao companheiro de estrada sem desconfianças procurando a paz no rosto do único Deus” (Francisco, 2013, p.191, n.244). A “unidade do Espírito harmoniza todas as diversidades. A diversidade é bela” (Francisco, 2013, p.182, n.230). “Assim como seguimos o mesmo Senhor, compreendemos cada vez mais que o ecumenismo é um caminho, um caminho que é irreversível” (Francisco, 26/05/2020). Ao longo da história do cristianismo, o termo ecumenismo foi considerado como expressão de

“comunhão na fé”. E a partir do século XVI, o ecumenismo passou a significar o esforço para restabelecer a unidade, e, no século XIX, surgem iniciativas de diálogo entre comunidades.”<sup>606</sup> O *Decreto Unitatis Redintegratio* (p. 221, n.4) conclama os fiéis católicos para que “com espírito atento e sincero considerem o que dentro da própria Família católica dever ser renovado e feito para que sua vida dê um testemunho mais fiel e mais claro”.

## 1 BATISMO E IGUALDADE DE GÊNERO: RESSIGNIFICANDO O PAPEL DA MULHER NA IGREJA E NA SOCIEDADE

Dentre os sacramentos da Igreja Católica, o batismo é o primeiro e fundamental da vida cristã. Por ele, somos “libertados do pecado e regenerados como filhos de Deus, tornamos membros de Cristo, e somos incorporados à Igreja e feitos articipantes de sua missão” (CigC, 1993, p.340, n.1213). O “batismo sela o cristão com um sinal espiritual indelével da sua pertença a Cristo” (CigC, 1993, p.353, n.1272).

O termo batismo, do grego *baptizein*, significa mergulhar ou imergir. O “mergulho na água simboliza o sepultamento do catecúmeno na morte de Cristo, da qual com Ele ressuscita, como nova criatura” (CigC, 1993, p.340, n.1214). “Batismo é sinal da salvação escatológica; nele Deus dá seu espírito, sua dispensação amorosa; por meio dele surge solidariedade entre todos os batizados” (Schneider, 2012, p.208-209)<sup>607</sup>. Dessa forma, “toda pessoa batizada acolhe a ação do Espírito Santo e reconhece Jesus como Filho de Deus, conseqüentemente, somos chamados a viver e a transmitir a comunhão com a Trindade” (Dap, 2007, p.82 n.157).

Portanto, todos os homens e mulheres batizados são qualificados para inserir-se na comunidade e dar testemunho como filhos de Deus, uma vez que somos pensados, buscados e amados por Ele. A Santíssima Trindade concede ao batizado a graça santificante, a justificação, e o poder de viver e agir pelos dons do Espírito Santo, permitenos crescer em solidariedade, comunhão e relações.

Na leitura da Bíblia, a mulher viúva era vista como paradigma de pobreza, exclusão e opressão. “As regulamentações de escribas controlavam a vida das mulheres ainda mais que as dos varões, e determinavam mais rigorosamente o acesso delas à presença de Deus

<sup>606</sup> Conf. Dicionário do Concílio Vaticano II. Passos, João Décio, Sanchez, Wagner Lopes. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção dicionários).

<sup>607</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. – [tradutores Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp]. 5. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2012. p.208.

no templo e na Torah” (Fiorenza, 1992, p.177), No “tempo de Jesus a mulher era considerada “ser inferior” e não podia estudar as Escrituras. Um rabino do século primeiro dizia: antes sejam queimadas as palavras da Torá que confiadas a uma mulher” (Fiorenza, 1995, p.171), revelando como a história é marcada por um discurso patriarcal que exclui ou diminui a condição feminina. Ainda hoje, vivemos em uma sociedade que comete injustiças revoltantes, sustentadas por um imaginário preconcebido simplesmente pelo fato de a pessoa ser mulher.

Apesar de historicamente submetidas, as mulheres abrigam experiências únicas, emoções e vivências culturais que permitem a reconstrução social. Assim, surge novo modelo de discurso para construir a identidade feminina e ressignificar seu papel na história. Afinal, o que é uma mulher? – “As mulheres são pessoas humanas e por isso exige um livre desenvolvimento de plena personalidade para todos, para as mulheres e para os homens” (Fiorenza, 1995, p.70). Portanto, a mulher é mais que uma figura social: ela é símbolo de resiliência, esperança e perseverança. Seu impacto transcende fronteiras geográficas e cronológicas, iluminando o mundo com sua presença única e poderosa. Na interseção de suas diversas facetas, a mulher molda o curso da história, deixando um legado duradouro que ecoa ao longo do tempo.

Assim, todos os batizados devem caminhar juntos, lado a lado, para o crescimento e o fortalecimento da Igreja sinodal.

Se o batismo é o fator determinante, então é importante que os fiéis despertem para o sentido de ser Igreja, o que chamo de 'quociente eclesástico', e isso requer um processo que lhes permita exercer a liderança espiritual e teológica sem o rótulo eclesástico. A menos e até que os fiéis sejam treinados para assumir a responsabilidade eclesástica, o poder da sua graça batismal poderá permanecer latente (Abraham, 2021, p.204, tradução nossa).<sup>608</sup>

Conseqüentemente, o batismo coloca-nos em igualdade de gênero, de pertença a Deus, qualificando-nos para inserir-nos na comunidade, viver em comunhão e relação, e, sobretudo, dar testemunhos como filhos de Deus. Contudo, é necessário redescobrirmo-

---

<sup>608</sup> “A Si el bautismo es el factor determinante, entonces es importante que los fieles despierten con el sentido de ser Iglesia, lo que yo llamo el ‘cociente eclesástico’, y esto requiere un proceso de habilitación de su capacidad para ejercer el liderazgo espiritual y teológico sin la etiqueta eclesial. A menos y hasta que los fieles sean formados para asumir la responsabilidad eclesástica, el poder de su gracia bautismal podría permanecer latente” (Abraham, 2021, p.204).

nos pelas águas do batismo para podermos ressignificar novas formas e práticas de vivência e união entre homens e mulheres, leigos e clérigos.

## **2 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O batismo é o primeiro sacramento e fundamental para iniciar a vida cristã, sendo uma marca indelével de pertença a Cristo. A graça santificante conferida pelo batismo torna a pessoa parte do Corpo de Cristo, que é a Igreja. Como afirma Fiorenza (1992, p.236), “no batismo, os cristãos entram no campo de força do Espírito, participam de experiências extáticas e são ‘enviados’ para proclamar o evangelho no poder do Espírito, atestado pelos sinais miraculosos e pela eloquência persuasiva”, ou seja, o batismo é o momento de fortalecimento da fé, capacitando o indivíduo para uma vida de testemunho e serviço cristão, comprometida com a transformação. Assim, todos os homens e mulheres batizados são qualificados para inserir-se na comunidade e dar testemunho como filhos e filhas de Deus, permitindo-nos crescer em Igreja, solidariedade e relações.

A Igreja tem rosto de mulher, tem rosto de Maria; tem rosto de ‘Marias’ do nosso tempo, que transmitem a fé, educam, catequizam, doam-se, partilham e compartilham amor. Na interseção de suas diversas facetas, a mulher molda o curso da história, deixando um legado duradouro que ecoa através do tempo. Desde os primórdios, a Igreja contempla a Sempre Virgem Maria, Mãe de Deus, que intercede pelos filhos e filhas, ensina-nos a virtude da esperança, aponta-nos o caminho da salvação, que é Jesus Cristo, e segue junto com o Povo de Deus. Maria, ícone da Igreja, é a mulher de todos os tempos, com infinitos rostos e muitas faces, diferentes tons de pele e vestimentas. Destemida e resiliente, ela sofre diante das incertezas da vida, das tragédias e da violência. De fato, a mulher exala uma sensibilidade única, sendo símbolo de resiliência, esperança e perseverança. Ela é portadora de harmonia, coragem, escuta e presença na Igreja doméstica, no templo, na sociedade, atuando em todos os lugares em diaconia, sempre amparando, catequizando e acolhendo. Seu impacto transcende fronteiras geográficas e cronológicas, iluminando o mundo com sua presença única e poderosa.

Apesar de a Igreja ter rosto de uma mulher e de mulheres serem a maioria em suas comunidades, ainda somos sub-representadas em todas as estruturas e instituições, sejam culturais, religiosas ou científicas. A mulher raramente ocupa posições de liderança. Essa realidade persistente lança uma sombra sobre o caminhar juntos rumo a uma Igreja sinodal, destacando a lacuna entre a representatividade e a realidade. A presença e a voz das mulheres

são cruciais para uma sociedade verdadeiramente equitativa e inclusiva, onde se concretize o caminhar juntos em igualdade. A luta pela igualdade de gênero não é apenas uma batalha por direitos civis, mas também uma busca por justiça e reconhecimento.

A história tem sido moldada por narrativas dominadas por vozes masculinas, relegando a experiência e a perspectiva feminina a segundo plano. Portanto, é imperativo que as estruturas e instituições se abram para a diversidade e garantam a participação plena e igualitária das mulheres em todos os níveis de tomada de decisão. É somente através de uma representatividade genuína, nós, mulheres, podemos alcançar uma sociedade, na qual todas as pessoas, independentemente de gênero, possam prosperar e contribuir plenamente para o bem comum.

Conclui-se que, em sua essência, as mulheres promovem, por meio do diálogo, a busca por união, fortalecimento das relações e construção da comunhão.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 11. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

BUSSOLO, Alessandro Di. **Francisco e o ecumenismo: um caminho irreversível**. – 26 maio 2020. – Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-05/francisco-ecumenismo-papa-igreja.html>. Acesso em: 05 maio 2024.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CONCÍLIO VATICANO. **Concílio Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. [Tradução Francisco Catão]. São Paulo: Paulinas, 1998.

DOMEZI, Maria Cecília. **Mulheres que tocam o coração de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

FIORINZA, Elizabeth S. Rumo ao Discipulado de Iguais: Ekklesia de Mulheres. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, 36(3): 281-296, 1996.

GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as Mulheres. **Sociedade e Cultura**. 2020, vol. 23, e61023, ISSN: 1415-8566 / 1980-8194.

JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino. [Trad. Atílio Brumetta]. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KOCHURANI Abraham. Sinodalidad: Cuestiones críticas y preocupaciones de género desde Asia. **Revista Internacional de Teología Concilium**, Estella (Navarra), España. Editorial Verbo Divino, 2008, p.199-210

## MISSÃO EM DIÁLOGO: COMO COOPERAÇÃO ECUMÊNICA NA AMÉRICA LATINA

*Dirce Gomes da Silva*<sup>\*609</sup>

*Dr. Elias Wolff* – PUCPR<sup>\*\*610</sup>

**Resumo:** O *objetivo* desta comunicação é refletir sobre o processo de cooperação missionária ecumênica, no contexto da América Latina, buscando demonstrar como impulsionar a missão na América Latina e Caribe, considerando sua peculiar pluralidade com um acentuado pluralismo sociocultural e religioso de profundas transformações. Além disso, percebemos serem frágeis as relações entre missão e ecumenismo. Deste modo, são visíveis relações tensas e divergentes, com descartadas possibilidades de uma verdadeira relação ecumênica. Prevalece o exclusivismo confessional que impede o desenvolvimento da missão em perspectiva ecumênica, gerando escândalo de divisão até mesmo com disputa de território entre agências missionárias e igrejas. Diante destes desafios, os crentes, em vista do batismo, cuja fonte está o chamado à vocação missionária, unam-se em cooperação missionária para uma maior compreensão de uma missiologia que, a partir da Palavra de Deus em diálogo com as demais missiologias. *A metodologia* utilizada é uma pesquisa exploratória de cunho bibliográfico, visando produzir análise do tema, por meio das fontes da palavra de Deus e do magistério eclesial. O desenvolvimento do tema favorecerá a compreensão da otimização das relações fraternas ecumênicas, considerando que somos todos irmãos e irmãs. Desta maneira, a perspectiva missionária entre os que professam a mesma fé em Jesus Cristo trata-se de um imperativo. *Como conclusão*, urge despertar uma nova eclesiologia de comunhão, participação e missão para que, juntos, num peregrinar de esperança, pelo diálogo, espera-se gerar novas formas de discipulado com a consciência e desejo de que “todos sejam um”. A cooperação de todos os cristãos exprime vivamente aquelas relações pelas quais já estão unidos entre si e apresenta o rosto de Cristo Servo em uma luz mais radiante. Tal cooperação, desafiada pelas transformações tecnológicas, entre elas a Inteligência artificial, porém, firmados na fé comum, não só aparece densa de comunhão fraterna, mas é uma epifania do próprio Cristo.

**Palavras-chave:** missão; ecumenismo; cooperação; América Latina; diálogo.

---

\* Doutoranda em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); bacharel em Psicologia pela Universidade Paranaense (UNIPAR) e em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano. Membro do grupo de pesquisa Ecumenismo e diálogo inter-religioso PUC PR e membro da Comissão para o Ecumenismo e diálogo interreligioso CNBB Regional Sul 2. E-mail: dirce.gomes@pucpr.edu.br

\*\* Doutorado, professor de Teologia no Programa de Pós-graduação na Pontifícia Universidade Católica PUC PR. E-mail: elias.wolff@pucpr.br.

## INTRODUÇÃO

Nossa reflexão a respeito da cooperação ecumênica nas Igrejas da América Latina (AL) e do Caribe presentemente tem lugar em meio a luzes e sombras. No entanto, consideramos que as relações ecumênicas na América Latina e Caribe na fidelidade aos ensinamentos do Concílio Vaticano II tiveram seu impulso a partir da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano-Medellin (1968). Contudo, ainda nos aflige a fragilidade das relações de cooperação entre missão e ecumenismo. A força da sobrevalorização da subjetividade individual e o exacerbado individualismo enfraquecem cada vez mais os vínculos comunitários e de ações em comum.

Convém ressaltar que são relações tensas e divergentes, com descartadas possibilidades de uma verdadeira relação ecumênica. Posturas apologéticas conflitivas e atitudes de supremacia de um credo sobre o outro, acentuando o exclusivismo confessional, impedem o desenvolvimento da missão em perspectiva ecumênica, gerando escândalo de divisão. Portanto, segundo Wolff, foi a não consciência entre missão e ecumenismo que levou muitas tradições eclesiais ao fechamento, ao não diálogo e ao proselitismo. A própria Igreja Católica Apostólica Romana, por muito tempo, “teve dificuldade de reconhecer a importância da contribuição missionária das outras denominações cristãs” (Wolff, 2018, p. 217).

O ecumenismo, ainda que imperfeito, é expressão de fé e compromisso batismal, portanto, é uma fonte evangélica trinitária. Um testemunho concreto de fraternidade (CELAM, 2007, n. 228, p.108), fonte de esperança e fator de comunhão na transformação recíproca. E a partir do desejo de seu coração, o cristão alimenta o desejo de partilhar a sua experiência de Cristo com os irmãos e irmãs (cf. Bíblia de Jerusalém, 2002, Ato dos Apóstolos 26, 29, p.1950; Paulo VI, 1964, n.46).

Neste sentido, o Papa Francisco alerta para a importância de tudo o que une os cristãos ao dizer:

São tantas e tão valiosas as coisas que nos unem! E, se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros! Não se trata apenas de receber informações sobre os outros para os conhecermos melhor, mas de recolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós (Francisco, 2013, n.246).



## 1 PERSPECTIVA ECUMÊNICA: PRESSUPOSTO PARA A MISSÃO NA AL E CARIBE

Longuini (2006, p.196) sublinha que a Igreja tem como responsabilidade primordial a evangelização de todos os povos, raças e línguas. Foi para o cumprimento dessa missão que Jesus Cristo dotou a Igreja com os dons e o poder do Espírito Santo. David J. Bosch fala em unidade na Missão como uma interconexão pela força do Espírito Santo. A partir daí, ele considera que missão e ecumenismo são uma tarefa comum entre aqueles que acreditam no Filho de Deus feito carne entre nós, “uma convivência ativa e deliberada, e um trabalho conjunto” (Bosch, 2011, p. 472 e 474). Neste sentido, assegura o decreto “*Ad gentes*” sobre a Atividade Missionária da Igreja:

Os irmãos que creem em Cristo são discípulos de Cristo, regenerados pelo Batismo, participantes de numerosos bens do Povo de Deus. Quanto o permitirem as condições religiosas, deve promover-se a ação ecumênica, de sorte que, banindo toda a aparência de indiferentismo, de confucionismo e odiosa rivalidade, os católicos colaborem com os irmãos separados. Conforme asseguram as disposições do decreto sobre o Ecumenismo, por meio da comum profissão de fé em Deus e em Jesus Cristo (Decreto, 1965, AG n. 15, p. 369).

O documento conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em Aparecida, ressalta que toda ação evangelizadora seja direcionada para que o diálogo e a cooperação ecumênica encaminhem-se para despertar novas formas de discipulado como missão em comunhão. Desta maneira, despertará uma nova eclesiologia de comunhão onde caminhar junto em comunidade, diálogo e identidade podem gerar novas formas de discipulado. Constatando que “onde se estabelece o diálogo, diminui o proselitismo, cresce o conhecimento recíproco e o respeito (CELAM, 2007; DAp, n.233).

O Magistério pontifício insiste na unidade entre os cristãos como instrumento de evangelização, porque a salvação de toda a humanidade deveria ser a constante preocupação daqueles e daquelas que professam sua fé em Cristo. Trata-se, portanto, de um imperativo, porque o ecumenismo diz respeito ao amor de Deus, em Cristo Jesus. Logo, a divisão no anúncio do Evangelho se torna um grave obstáculo (João Paulo II, 1995, n. 98–99). Portanto, “a missão ecumênica, como expressão da unidade, se desenvolve através da cooperação, onde todos os que creem em Cristo com mais facilidade aprenderão a estimar e abrirão caminhos para o crescimento da unidade entre os cristãos” (Decreto [...] 1965, UR, n. 12, p. 321).

### 1.1 Missão ecumênica expressão de unidade na AL e Caribe

Como evangelizadores, devemos apresentar aos fiéis em Cristo não a imagem de pessoas divididas e separadas por litígios que nada edificam, mas, sim, a imagem de pessoas amadurecidas na fé, capazes de se encontrar para além das tensões que se verificarem, graças à procura comum, sincera e desinteressada da verdade. Sim, a sorte da evangelização anda sem dúvida ligada ao testemunho de unidade dado pela Igreja. “Nisto há de ser vista uma fonte de responsabilidade, como também de reconforto” (João Paulo II, EN. 1975, n. 77).

Destarte, falar de missão em perspectiva ecumênica é compreender a missão no mundo habitado, a *oikoumene*, isto é, uma missão para todo o mundo e uma missão com todo mundo, onde todos têm muito a oferecer e muito a aprender. Missão e ecumenismo são duas faces da mesma moeda. Não existe igreja sem missão e nem Igreja que não procure sua unidade em Cristo, conforme a imagem do corpo, com seus respectivos dons (Sinner 2009, p. 7-18).

Wolff, portanto, assegura que “teologicamente a cooperação ecumênica se fundamenta no Batismo, razão comum de nossa profissão de fé” (2018, p. 349). Neste sentido, a cooperação é a visibilidade do testemunho público da fé do Deus encarnado, no qual todo cristão recebeu a missão de testemunhar até os confins do mundo. Assim sendo, os cristãos, na partilha comum dos dons e experiências e na vivência da cooperação, revelam o amor de Cristo que convoca ao serviço e à fraternidade. Ainda, segundo Wolff, por meio de três direções, as Igrejas buscam concentrar suas forças de cooperação:

1. **anúncio do *Kerygma***, que tem como conteúdo central a pessoa de Jesus Cristo e seu Reino; 2. **na formação** da consciência, pelos seminários, consultas e simpósios; 3. **eleição de áreas emergências** de ação, pelas quais a cooperação busca concretizar o anúncio do *Kerygma* e a consciência social no compromisso pela promoção humana segundo os critérios do Evangelho (Wolff, 2018, p. 359).

Neste sentido, Zwetsch (2008) corrobora com Wolff ao afirmar que missão e ecumenismo são realidades concomitantes e mutuamente condicionantes. Enquanto vocação cristã, a compreensão dessas duas dimensões teológicas cada vez mais se faz necessária ao caminhar da fé. A questão missionária da Igreja está conectada ao testemunho conjunto, visando a separação de qualquer espécie de divisão e assim promoverá maior credibilidade ao anúncio do Evangelho (Zwetsch, 2008, p. 364–365).

Contudo, diante de uma sociedade de frágeis princípios cristãos que fragmenta os princípios da comunhão, o processo de cooperação ecumênica precisa ser revisto. Ainda

impera uma reconessionalização ou um espírito antiecumênico de recuos significativos, de não aceitação do trabalho ecumênico oriundo de convicções teológicas e deficiência do próprio trabalho ecumênico. “O critério de reciprocidade é fundamental na cooperação ecumênica” (Conselho Mundial das Igrejas, 2009, p. 67).

Com efeito, a vivência compartilhada do Evangelho exige a unidade das igrejas e “convicções” de que a solidariedade é o caminho desejado por Jesus aos seus discípulos.

## **2 COOPERAÇÃO MISSIONÁRIA COMO TESTEMUNHO COMUM DO EVANGELHO**

O Papa João Paulo II sublinha que as relações entre cristãos preveem e exigem, desde já, toda a colaboração prática possível aos diversos níveis: pastoral, cultural, social e ainda no testemunho da mensagem do Evangelho. A cooperação de todos os cristãos exprime vivamente aquelas relações pelas quais já estão unidos entre si, e apresenta o rosto de Cristo Servo em uma luz mais radiante. Tal cooperação, baseada na fé comum, não só aparece densa de comunhão fraterna, mas é uma epifania do próprio Cristo (João Paulo II, 1995, n. 40).

Conforme escreve Wolff (2018, p.250), essas atitudes ganham impulso nas esteiras teológicas da Igreja. Considerando que são características de uma missão expressa por meio do diálogo, companheirismo e cooperação. Não uma fé dicotômica, mas uma fé vivenciada e refletida pela estreita relação das ações comuns missionárias das igrejas com a sociedade.

A unidade dos discípulos de Jesus consolida a palavra do Mestre: “Para que todos sejam um, como tu, ó Pai, [...] para o mundo crer que tu me enviaste” (Bíblia de Jerusalém, 2002, João 17,21, p.1888). Neste sentido, para a ação missionaria, a divisão entre os que professam a mesma fé em Jesus torna-se um obstáculo. À medida que as igrejas se perceberem unidas, recuperando o fundamento teológico da comunidade cristã reunida em nome de Jesus, à solidariedade, a luta pela justiça tornar-se-á compromisso necessário de todos que professam a fé comum em Jesus de Nazaré. Por isso, a prática da cooperação ecumênica se realiza em três níveis: pessoal, eclesial, e organizações ecumênicas (Wolff, 2018, p. 346. 349. 356).

A esperança para a América Latina e Caribe vem da acolhida do próprio Concílio Ecumênico Vaticano II (1962–1965), que, no Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o

ecumenismo, assegura que “promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos seus principais propósitos” (Decreto [...] 1965, UR 1, p.310). Dessa maneira, a Igreja em tempos de Sínodo, como comunhão, participação e missão, destaca o que sublinha a Comissão Teológica Internacional para o Sínodo ao falar e escrever sobre Sinodalidade e caminho ecumênico.:

[...] o empenho ecumênico descreve um caminho que envolve todo o povo de Deus e requer a conversão do coração e a recíproca abertura para destruir os muros de desconfiança que há séculos separam entre si os cristãos, para descobrir, compartilhar e alegrar com as muitas riquezas que nos unem como dons do único Senhor em virtude do único Batismo: da oração à escuta da palavra e à experiência do recíproco amor em Cristo, do testemunho do Evangelho ao serviço dos pobres e marginalizados, do empenho para uma vida social justa e solidária àquele pela paz e o bem comum (Comissão Teológica Internacional, 2018, n.115, p.38).

Por essa razão, o Concílio Ecumênico convoca todos os cristãos a se unirem no serviço da *Missio-Dei* num compromisso comum de cooperação Missionária. Por isso, ressalta que com maior razão esta tarefa se incumbe aos batizados assinalados em nome de Cristo. Além disso, tal cooperação contribui para aperfeiçoar a dignidade das pessoas como aplicabilidade do evangelho na vida social. Assim sendo, “por essa cooperação, todos os que creem em Cristo podem mais facilmente aprender como devem entender-se melhor e estimar-se mais reciprocamente, e assim se abre o caminho que leva à unidade dos cristãos” (Decreto [...] 1965, n. UR, n. 12, p. 321).

Desta forma, para consolidar a cooperação missionária ecumênica, indicaremos alguns pontos que a IV Conferência do Episcopado Latino-americano em Santo Domingos evidencia CELAM, (1992, SD, 135). 1. Que as relações de convergência e diálogo sejam mais estreitas. 2. Aperfeiçoar o diálogo teológico ecumênico. 3. Incentivar a oração em conjunto em prol da unidade dos cristãos e, particularmente, a semana de oração. 4. Promover a formação ecumênica em cursos de capacitação para agentes de pastoral, sobretudo nos seminários. 5. Incentivar o estudo bíblico entre os teólogos e estudiosos da Igreja e das diversas denominações cristãs. 6. Manter programas e iniciativas de cooperação social e promoção dos valores comuns.

## **CONCLUSÃO**

Atualmente, na América Latina e Caribe, urge despertar uma nova eclesiologia de comunhão, participação e missão, num peregrinar de esperança, pelo diálogo. A cooperação missionária entre os crentes é desafiada pelas transformações tecnológicas, entre elas a inteligência artificial, porém, firmados na fé comum, aparece densa de comunhão fraterna

pelo testemunho cristão. A esperança é que a promoção da unidade dos cristãos seja cada vez mais comprometida pelas Conferências Episcopais e fortalecidos pela luz do Espírito Santo consolide-se e frutifique-se.

Espera-se que o diálogo e a “cooperação ecumênica se encaminhem para despertar novas formas de discipulado de missão em comunhão” Esta postura possibilitará que o diálogo em cooperação missionária possibilite maior atenção e inserção às questões emergenciais tais como: o contexto dos povos originários, afrodescendentes e migrações. Ademais, venha diminuir o proselitismo e o aumento do conhecimento recíproco (CELAM, 2007, DAp, n. 233). Acolher a prática do método dialogal é o caminho que vem sendo apontado pelo Papa Francisco, como afirma Wolff (2023, p.53, 61e70). A base é reconhecer a fé comum que impulsiona o caminhar decididamente para formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho.

## REFERÊNCIAS

ATOS, *In*: BÍBLIA. Português. Bíblia, tradução Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSCH, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (20th Anniversary Edition) (American Society of Missiology Series). New York: 2011.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, PARA O SÍNODO. **A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja**, Roma, 2018.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Santo Domingo**: Texto Conclusivo da IV Conferência do episcopado latino-americano e do Caribe, 7. ed. Tradução oficial São Paulo: Paulinas, 1992.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2. ed. Brasília, CNBB, São Paulo: Paulinas, 2007.

DECRETO. *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO, 2, 1962-1965, **Compêndio do Vaticano II**, Constituições, decretos declarações, 31ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p.p 352-399.

DECRETO. *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO, 2, 1962-1965, **Compêndio do Vaticano II**, Constituições, decretos declarações, 31ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p.p 309-332.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica, ***Evangelii Gaudium***, A alegria do evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II. (Papa). Carta Encíclica ***Ut Unum Sint***, Sobre o empenho ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1995.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* A evangelização no mundo contemporâneo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

JOÃO. In: **BÍBLIA**. Português. Bíblia, tradução Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

LONGUINI Neto, Luiz. *EL Nuevo rostro de la Mision*, Los movimientos ecuménico y evangelical em el protestantismo latino-americano, traducción Roseli Schrader Giese, São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2006.

PAULO VI. (Papa). Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, sobre os caminhos da Igreja, disponível em [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html) (06 de agosto de 1964). Acesso em: 10 jun. 2024.

SINNER, Rudolf. **Missão e Ecumenismo na América Latina: Parceria na Missão de Deus**/ Organizado por Rudolf von Sinner, São Leopoldo/Quito: Sinodal, 2009.

WOLFF, Elias. O contexto ecumênico de Medellín e o posicionamento católico sobre a unidade cristã na América Latina. In: **Encontros teológicos** – Florianópolis v. 33, maio-ago, 2018, p. 243-262.

WOLFF, Elias. **Caminhos de diálogo para uma Igreja em saída**. Petrópolis: Vozes, 2023.

WOLFF, Elias. **Caminhos do Ecumenismo no Brasil, História, Teologia, Pastoral**, São Paulo: Paulinas, Paulus, Sinodal, 2018.

ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana**, São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

## MUNDO DIGITAL: IMPLICAÇÕES ECUMÊNICAS DA MUDIATIZAÇÃO DA FÉ

*Elias Wolff*\*<sup>611</sup>

*Kemuel Lourenço Figueira Andrade*\*\*<sup>612</sup>

**Resumo:** Num tempo em que o compromisso de pertença institucional às igrejas está fragilizado e relativizado pela participação nas redes e nas plataformas digitais, mais que nas comunidades concretas, é importante analisar as implicações desse fenômeno tanto para o interior de uma determinada igreja, quanto para a relação entre elas. Assim, o objetivo da presente pesquisa é refletir sobre a relação entre o atual fenômeno da digitalização da fé cristã e o ecumenismo. Busca-se analisar como as igrejas estão entendendo e desenvolvendo o processo de digitalização da fé e da missão, verificando como isso pode favorecer – ou dificultar – a aproximação entre as diferentes igrejas. O método da pesquisa é a análise crítica da literatura sobre igreja e meios digitais, numa revisão sistemática que busca levantar e avaliar criticamente a relação entre igreja, digitalização e ecumenismo. A conclusão é que a rede tornou-se um novo espaço religioso onde o pensamento ecumênico precisa ser considerado para que as igrejas (e religiões) possam conviver num ambiente saudável e respeitoso, contribuindo para que assim seja a sociedade como um todo.

**Palavras-chave:** Igreja; digitalização da fé; missão digital; ecumenismo.

### INTRODUÇÃO

A compreensão de missão digital é algo ainda a ser desenvolvido e o fenômeno está apenas começando, de modo que suas análises são ainda superficiais. Mas é verídica a constatação de que a missão digital torna-se cada vez mais “uma forte expressão evangelizadora na sociedade como um todo e, em especial, na cultura digital” (Souza, 2022, p. 207). E, ao mesmo tempo que se busca entender a missão digital, deve-se verificar como isso implica nas relações entre as igrejas, de modo que é importante entender a convergência teológica da missão digital e ecumenismo.

A XVI Assembleia Geral Ordinária Do Sínodo Dos Bispos (outubro, 2023) apontou que a cultura digital representa uma mudança fundamental no modo como concebemos a realidade, relacionamo-nos conosco mesmos, entre nós, com o ambiente que nos rodeia e também com Deus. O ambiente digital modifica nossos processos de aprendizagem, a percepção do tempo, do espaço, do corpo, das relações interpessoais e todo o nosso modo

---

\* Doutor em Teologia. Atua no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Email: p.eliaswolff@pucpr.br

\*\* Mestre em Teologia. Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Email: kemuel.andrade@pucpr.edu.br

de pensar. Leitura um tanto apressada estabelece um dualismo entre real e virtual, o que, segundo o Sínodo, não descreve corretamente a realidade e as experiências que vivemos no mundo digital, sobretudo das pessoas jovens, conhecidas como “nativas digitais” (Relatório do Sínodo, Parte III, 17, a). A Igreja que, pelo Espírito Santo, anuncia o Evangelho, no ambiente digital, também é chamada a estabelecer aí critérios de evangelização que permitam sua fidelidade ao Evangelho anunciado.

Deve-se tirar as implicações ecumênicas desse fato, e tal é o objetivo desta nossa pesquisa. Mas dada a complexidade do fenômeno e os limites desta comunicação, concentrar-nos-emos especificamente em duas implicações ecumênicas: a hermenêutica ecumênica e a nova configuração de Igreja.

### **A HERMENÊUTICA ECUMÊNICA DA MISSÃO DIGITAL**

Para a compreensão de hermenêutica ecumênica, servimo-nos aqui do documento da Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas (1998), “*Um tesouro em vasos de barro*”, que, no quinto parágrafo, mostra que a hermenêutica ecumênica “desempenha a tarefa específica de sinalizar como os textos, símbolos e práticas das várias igrejas podem ser interpretados, comunicados e acolhidos mutuamente por meio do diálogo. Sendo assim, é uma hermenêutica que visa à unidade da Igreja” (§ 5). Von Sinner (2007, p. 90) analisa essa afirmação dizendo que:

o que é ecumênico nessa hermenêutica é o espaço no qual ela é efetivada, a saber, o espaço onde as igrejas encontram-se em diálogo umas com as outras sobre a interpretação, comunicação e recepção de seus textos, símbolos e práticas. Ao mesmo tempo, ela visa à unidade da igreja, embora esta unidade não seja definida de maneira mais precisa (Sinner, 2007, p. 90).

De acordo com Körtner (2009, p. 278), o conceito ecumenismo “expandiu-se de um movimento eclesial para uma visão de mundo na qual a unidade tem a função de ideia principal para o futuro da humanidade como um todo”. Assim, o desafio é viver de forma ecumênica em um novo espaço, social e não apenas eclesial. Desse modo, o ecumenismo diz respeito também ao mundo atual digitalmente midiaticizado. É nesse mundo que as igrejas hoje existem, com ele relacionam-se e relacionam-se entre si. O mundo está na rede, uma vez que a sociedade plural é jogada para dentro de um espaço ilimitado, ao qual nós temos acesso pelo simples uso de um smartphone ou computador. Da mesma forma, “o cristianismo e as igrejas não ficam distantes desse novo ambiente, que coexiste com a realidade e serve como grande instrumento para comunicação, trabalho e tantas outras atividades no contexto eclesiástico” (Quinot; Adam, 2022, p. 184). É um desafio desenvolver



uma hermenêutica ecumênica desse processo, compreendo a missão digital como uma forma de a igreja ser e agir pela participação da internet nas coisas, nas redes, que incidem diretamente na compreensão e vivência da fé.

Então, o mundo digital abre novas perspectivas para o ecumenismo, pois nele estão as diferentes igrejas, com suas diferentes – e muitas vezes divergentes – concepções do Evangelho, da doutrina cristã, de concepções de igreja e de missão. A questão que emerge é: como ler ecumenicamente essa realidade? Que elementos aí despontam para a construção de uma hermenêutica ecumênica que se mostre favorável para a compreensão da missão digital, relacionando diferentes igrejas que estão na rede? Não vamos fazer aqui história do ecumenismo ou mesmo trabalhar esse conceito, o que pode ser verificado em outros estudos (Wolff, 2018). Focaremos na perspectiva da hermenêutica ecumênica da missão digital.

É fato, que o ecumenismo é um elemento privilegiado para propiciar relações entre as diferentes tradições eclesiais e possibilitar caminhos de entendimento mútuo, convivência e cooperação na missão. Contudo, as tensões que as igrejas vivem devido as divergências doutrinárias, estruturais e sociais, se expressa também no mundo digital. As redes que poderiam aproximar, são também meios de tensões e conflitos, muitas vezes distanciando ainda mais as diferentes comunidades cristãs.

O mundo digital desafia as igrejas ao respeito mútuo e à busca entre as diferenças, dos valores que aproximam as igrejas e as convida para um testemunho comum do Evangelho e da sua expressão no mundo digital. Com efeito,

[...] não é possível separar a realidade física, daquela relacionada ao mundo das redes. Isso faz parte integrante da vida humana. Portanto, assim como no encontro entre denominações, a compreensão ecumênica é importante. O mesmo vale para a vida religiosa estendida à rede, afinal, a rede é um espaço macroecumênico, cabe o respeito, a tolerância, a abertura à alteridade e, claro, a construção de pontes. Pois independente de nossas crenças ou denominações, somos ligados e estamos em rede, como uma só humanidade (Quinot; Adam, 2022, p. 193).

Por isso, a digitalização da fé e da missão da igreja requer a formação de uma comunidade hermenêutica digital, pela qual as “as igrejas se encontram em diálogo mútuo, cada igreja individualmente tem de, no mínimo, contar com a possibilidade de que o Espírito também fale na outra igreja e, através desta, fale à gente mesmo” (Sinner, 2007, p. 90). E desse modo a fé digital considera outros dois importantes conceitos, fundamentais para a hermenêutica ecumênica: a contextualidade e a catolicidade. A hermenêutica ecumênica digital é inter-relacionada com a “preocupação de se entender melhor entre cristãos no

tocante à vida no mundo (contextualidade) e a via como cristãos (catolicidade)” (Sinner, 2007, p. 91). Neste caminho, a hermenêutica ecumênica pode oferecer luzes para o entendimento do atual processo de digitalização da fé, possibilitando o diálogo, a convivência e a cooperação entre as diferentes igrejas.

## **NOVA CONFIGURAÇÃO DE IGREJA**

Com o desenvolvimento da tecnologia e da ciência, a missão digital tem a oportunidade de utilizar os meios de comunicação e as redes sociais para promover a conscientização dos fiéis sem preconceitos e abrir às pessoas a oportunidade da pluralidade sem divisão. Hoje, “técnicas de marketing, uso de mídias, uso de redes sociais, páginas WEB, entre tantas outras que surgiram ao longo do tempo” (Adão; Breu, 2022, p. 11), acabaram por serem implementadas no contexto de fé cristã, em um movimento dinâmico, onde igreja precisa estar atualizada.

Segundo Spadaro (2012, p. 17), “a rede é um espaço de experiência que cada vez mais está se tornando parte integrante, de maneira fluida, da vida diária”. Conseqüentemente, o ciberespaço é uma realidade que “diz respeito à vida do crente e influi em sua capacidade de compreensão da realidade e, portanto, da fé e de ser modo de vivê-la” (Spadaro, 2012, p. 22).

Por isso, é um desafio ao ecumenismo esta nova configuração de Igreja em um novo espaço, digital, onde o ser humano pode comunicar-se, experimentar o saber e também se relacionar. No tocante ao cristianismo como religião, sendo os meios digitais um lugar de encontro e comunicação, somos lembrados que “o cristianismo é fundamentalmente um evento comunicativo. Tudo na revelação cristã e nas páginas bíblicas transpira comunicação” (Spadaro, 2012, p. 24). Já a igreja está presente “naturalmente onde o homem desenvolve a sua capacidade de conhecimento e de relações” (Spadaro, 2012, p. 24) e anunciar uma mensagem e propor a comunhão entre as pessoas são “os dois pilares fundamentais de sua existência” (Spadaro, 2012, p. 24). Assim, Spadaro conclui que:

A rede e a Igreja são duas realidades ‘desde sempre’ destinadas a se encontrar. Logo, o desafio não deve ser de que forma ‘usar’ bem a rede, como geralmente se acredita, mas como ‘viver’ bem nos tempos da rede. Nesse sentido a rede não é um novo ‘meio’ de evangelização, mas antes de tudo um contexto no qual a fé é chamada a se exprimir não por mera vontade de presença, mas por uma conaturalidade do cristianismo com a vida (Spadaro, 2012, p. 24).

O despertar deste desafio ecumênico é operativo devido às rápidas mudanças sociais, econômicas e políticas no mundo de hoje a esta nova configuração da vida, no mundo digital, que necessita cada dia mais investimento por parte das igrejas e dos cristãos. “Corre sempre

risco de fracionamento, hoje exige complementariedade das iniciativas, aprendizagem e cooperação de todos” (Adão; Breu, 2022, p. 14).

É preciso observar que para um “ecumenismo no mundo digital” fica nítido que é utópico acreditar que haverá uma adesão total e rápida do mundo religioso a favor dessa unidade. Porém a unidade autêntica, ainda que em rede – virtualizada – não é resultado de ações impositivas que obriguem as denominações a renunciarem a sua identidade. Precisa de tempo e de espaço para crescer neste desafio ecumênico.

É importante ter de pensar num “movimento ecumênico digital”, no qual a unidade não pode ser tratada apenas como uma meta, mas a prioridade no esforço de apresentar o Evangelho às novas realidades em que vivemos. Isso implica num processo de interação da fé cristã com a realidade, na qual os perfis de igreja vão se reconfigurando. E nessa reconfiguração, digitalizada, é fundamental que as igrejas não reproduzam identidades exclusivistas, mas ecumênicas, que dão às redes o significado de aproximação, interação, intercâmbio próprio de um ecumenismo digital. E “a cooperação ecumênica não necessita do pleno consenso doutrinal, mas elementos comuns, são estes que devem ser priorizados, não os que dividem” (Adão; Breu, 2022, p. 14). O mundo digital, onde tudo está interconectado, desafia as igrejas a superarem o distanciamento que ora vivem na compreensão e na vivência do Evangelho, bem como no seu testemunho ao mundo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O Papa Francisco, em sua mensagem para a Celebração do Dia Mundial da Paz, em 1º de janeiro de 2024, falou sobre “Inteligência Artificial e Paz”. Francisco ressaltou que a dignidade humana deve ser critério-chave para avaliar as tecnologias emergentes. Deve-se dar atenção à ética e às responsabilidades diversas que temos no desenvolvimento da tecnologia e da inteligência artificial. O Pontífice instiga a perceber que:

O alcance global da inteligência artificial deixa claro que, juntamente com a responsabilidade dos Estados soberanos de regular a sua utilização internamente, as Organizações Internacionais podem desempenhar um papel decisivo na obtenção de acordos multilaterais e na coordenação da sua aplicação e implementação. A este respeito, exorto a Comunidade das Nações a trabalhar unida para adotar um tratado internacional vinculativo, que regule o desenvolvimento e o uso da inteligência artificial nas suas variadas formas. Naturalmente, o objetivo da regulamentação não deveria ser apenas a prevenção de más aplicações, mas também o incentivo às boas aplicações, estimulando abordagens novas e criativas e facilitando iniciativas pessoais e coletivas (Francisco, 2024).

Portanto, a rede tornou-se um novo espaço religioso onde o pensamento ecumênico precisa ser considerado para que as igrejas (e religiões) possam conviver num ambiente saudável e respeitoso. Urge o empreendimento de esforços nessa direção.

## REFERÊNCIAS

ADÃO, Claudio Abreu; BREU, Stephan Urs. (2022). O Movimento Ecumênico: Objetivos e Desafios Atuais Nesta Nova Configuração De Igrejas. **Revista Científica Cognitionis**. DOI 5.10.38087/2595.8801.159.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Comissão de Fé e Constituição. **Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica**. São Paulo: Paulus, 2000.

FRANCISCO. **Inteligência Artificial e Paz**. Mensagem do Papa Francisco para a Celebração do Dia Mundial da Paz, em 1º de janeiro de 2024. Vaticano. 2024. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html> Acesso em: 22 maio 2024.

KÖRTNER, Ulrich H. J. Introdução à hermenêutica teológica. São Leopoldo: Faculdades EST: Sinodal, 2009.

QUINOT, T. J. D.; ADAM, J. C. Ecumenismo e Hermenêutica Ecumênica no Ciberespaço: uma reflexão para além dos muros da Igreja. **Revista Encontros Teológicos**, [S. l.], v. 37, n. 1, 2022. DOI: 10.46525/ret.v9i1.1698. Disponível em:

<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1698> Acesso em: 23 jul. 2024.

SOUZA, Andréia Durval Gripp. **Infopastoral: diálogo entre fé e cultura digital: uma análise a partir de documentos do Magistério da Igreja**. Orientador: Abimar Oliveira de Moraes. 2020. 229 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação. PUCRIO – Rio de Janeiro, RJ, 2022.

SINNER, Rudolf Eduard von. **Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SPADARO, Antônio. **Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral**. 2. ed. Edição Revista e Ampliada. [São Paulo: Paulinas: Paulus] Editora Sinodal. São Leopoldo, 2018.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Uma Igreja Sinodal em Missão**. Relatório do Sínodo. Disponível em:

<https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/portuguese/2023.10.28-POR-Synthesis-Report.pdf> Acesso em: 22 maio 2024.

## ASPECTOS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DO CONCÍLIO VATICANO II

*ASPECTS OF INTER-RELIGIOUS DIALOGUE FROM THE SECOND  
VATICAN COUNCIL*

*ASPECTOS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO A PARTIR DEL CONCILIO  
VATICANO II*

*Marcelo Sales Araújo*<sup>613</sup>

*Karen Freire Duarte Sturzenegger*<sup>614</sup>

**Resumo:** O pluralismo religioso tornou-se um desafio com desdobramentos que devem ser refletidos. É necessário que a Igreja Católica, a partir de uma nova e profunda leitura teológica deste fenômeno, conscientize cada vez mais o povo de Deus a fim de corresponder de modo mais adequado às novas posturas que tais fenômenos exigem, principalmente, em relação ao seu papel na afirmação do sagrado. Foi particularmente a partir do Concílio Vaticano II que a Igreja se propôs ao diálogo inter-religioso, por meio da compreensão recíproca, estima, escuta e cooperação. Analisaram-se, na pesquisa, as opiniões mais pertinentes sobre o assunto, sobretudo nos documentos conciliares e papais. Assim, o presente trabalho teve por objetivo investigar os aspectos do diálogo inter-religioso no contexto pós-conciliar.

**Palavras-chave:** diálogo; Concílio Vaticano II; anúncio.

**Abstract:** Religious pluralism has become a challenge with developments that must be reflected. It is necessary that the Catholic Church make a theological reading about this phenomenon, mainly in relation to its role in the affirmation of the sacred. Since the Vatican Council II, the Church has proposed interreligious dialogue through mutual understanding, esteem, dialogue, and cooperation. It was analyzed, in the research, the most pertinent opinions on the subject, especially in the conciliar and papal documents. Thus, the present work aimed to investigate the possibilities of reform – in the context of the dialogue with other religions.

**Keywords:** dialogue; Vatican Council II; announcement.

---

<sup>613</sup> Mestrando em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia PPGT-PUCPR. Pós-Graduando em Teologia e Práticas Pastorais pelo Centro Universitário Internacional Uninter. Bacharel em Teologia e Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza. *E-mail:* sales.marcelo@pucpr.edu.br.

<sup>614</sup> Doutora e Pós-Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia PPGT-PUCPR. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE-PUCPR. Cientista da Religião. Socióloga. *E-mail:* karen.sturzenegger@gmail.com.

**Resumen:** El pluralismo religioso se transformó en un reto con implicaciones sobre las cuales se debe reflexionar. Es necesario que la Iglesia Católica realice una lectura teológica sobre el tema, principalmente sobre su rol en la afirmación de lo sagrado. Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia se dispuso a propiciar el diálogo interreligioso, por medio de la comprensión recíproca, afecto, diálogo y cooperación. En este trabajo, se analizan opiniones pertinentes sobre el tema, sobre todo las proferidas en los documentos conciliares y papales. Así, este estudio tuvo el objetivo de investigar los aspectos de la reforma – en el contexto del diálogo con otras religiones.

**Palabras-clave:** diálogo; Concilio Vaticano II; anuncio.

## 1 INTRODUÇÃO

A democratização das sociedades tende a considerar os sujeitos religiosos como legítimos. Indaga-se, assim, a hegemonia da salvação por parte dos credos, além de se tencionar a criação de modos indiferentistas de analisar o fenômeno religioso. Em contraste, a Igreja se depara com o desafio de manter-se fiel a sua identidade e missão de anunciadora da salvação. Logo, a máxima “fora da Igreja não há salvação” – reafirmada tantas vezes –, dificulta e desfavorece a posição da Igreja no diálogo com outras religiões.

Essa questão exige maior reflexão em relação às condições dessa interlocução, considerando-se as particularidades de cada indivíduo. Nesse intento, a Igreja procura esclarecer qual seu papel mediante o contexto que se impõe – sem obscurecer seu próprio mistério. Há partidários da opinião de que essa função não pertence à Igreja, e de sobremaneira, deveria reafirmar uma eclesiologia exclusivista, fundamentada em uma autossuficiência hermenêutica e excludente; afirmam que toda tentativa de transpor essa barreira é desvirtuação e profanação do magistério. Há também os integrados da Igreja que variam suas posturas, de acordo com a leitura teológica que conjecturam. No entanto, qual o real significado do diálogo inter-religioso e quais aspectos foram evidenciados nesses últimos tempos, particularmente a partir do Concílio Vaticano II?

Entre tantos documentos da Igreja, o *Diálogo e Anúncio* (1991)<sup>615</sup> sobressai-se como um guia a ser seguido, entretanto, não podemos deixar de apreciar os gestos, as atitudes e os acontecimentos que favoreceram a aproximação da Igreja aos adeptos de outras instituições religiosas. Alguns teólogos auxiliam no processo de reflexão dessa possível aproximação e esclarecem-nos sobre as perspectivas presentes nela. Com efeito, o diálogo inter-religioso navega em dimensões variadas, entretanto, convém analisar como esse

---

<sup>615</sup> Documento do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e Congregação para a Evangelização dos povos.

diálogo contribui para o povo de Deus e para toda a humanidade. O que nos impele, então, é a necessidade de localizar a validade do diálogo enquanto práxis e parte da missão da Igreja.

## 2 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Em um mundo plural e de sociedades diversas, é desafiador encontrar modos e condutas condescendentes para subscrever relações ponderadas. Em tempos de rápidas transformações, o próprio termo globalização é revisitado, periodicamente, para refletir sobre as relações interculturais e sistemas identitários.

É notável que o cristianismo nunca fugiu ao questionamento sobre a sua autenticidade, enquanto religião verdadeira; ao contrário, a sentença “*Extra Ecclesiam nulla salus*” é recordada constantemente. Isso, de alguma maneira, satisfaz e ofende, pois mediante asseveração da encarnação de Deus para participar da nossa história, torna-se substancialmente impossível escapar de um discurso exclusivista.

No entanto, será que a Igreja não deveria se preocupar com a linguagem em que essa ilação é transmitida para aqueles que não nasceram cristãos? Pode parecer apenas um problema interpretativo, entretanto, este questionamento reclama uma resolução metafísica, pois se trata de uma realidade também com desdobramento antropológico: existe verdade e salvação para quem não conheceu o cristianismo?

### 2.1 O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DO CONCÍLIO VATICANO II

A Igreja Católica é responsável por promover a unidade e a solidariedade entre os povos. Não obstante seus parâmetros distintos, a Igreja demarcou nova via de relação com o mundo a partir do Concílio Vaticano II ao reorientar sua perspectiva e critérios para ela própria. Comprova-se isso com a criação de uma secretaria só para os não cristãos, passo importante para o contexto emergente.

Conforme o Decreto *Ad gentes*, a própria Igreja sempre desejou verificar em quais circunstâncias há verdadeira conversão e se ela satisfaz aos critérios válidos. Por conta disso, determinadas atitudes podem e devem ser revistas, pois não corroboram para o seu Ministério de transmissão da Boa Nova: “A Igreja proíbe severamente toda coação ou insistência demasiada que obrigue, leve ou atraia as pessoas para a fé, com a mesma energia com que condena corajosamente todas as ameaças que tendam a afastar as pessoas da fé”

(AG 13).

O espírito conciliar visa, dessa forma, caracterizar a via da interação sadia como ação inerente ao Cristão, em um diálogo sincero e paciente – em que eles procuram conhecer aqueles com quem convivem. O aferido assume maior perspectiva na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a qual afirma que toda pessoa sincera de coração e que busca a Deus e sua vontade, pode obter a salvação (LG 16). Aqueles que, sem culpa, ainda não conhecem a Deus, não deixam de ser assistidos pela providência que os prepara e os coloca em movimento para a Verdade. Não obstante isso, nunca se deixou de afirmar que a salvação destes estaria de alguma maneira referenciada à Igreja que se estende, transcende todos os tempos e limites, como princípio de unidade (LG, 9) e sacramento da salvação universal (AG 1).

Essa nova sensibilidade dialogal para com os que não são católicos confere-lhes nova posição na eclesiologia a partir do Vaticano II. Segundo a Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, todos os que lutam pela promoção de valores intrínsecos à Igreja e em consonância com a vontade divina “promovem igualmente a comunidade eclesial no que ela depende do auxílio externo, que é muito importante” (GS 44).

Apesar de considerarmos como um “grande passo dado” dentro de uma perspectiva eclesiológica para o mundo pluralizado, ainda é imperativo reconhecer que os avanços no diálogo inter-religioso estão apenas iniciando timidamente para um real “diálogo sincero, que nos torne dóceis e prontos em realizar os impulsos do Espírito” (GS 92).

É certo que tal movimento não se iniciou apenas com o Concílio, mas houve uma preparação que antecedeu, de certa forma, o Concílio, particularmente as ideias dos papas Pio XII e do próprio João XXIII. Sabemos que o pontificado de Paulo VI também seguiu dentro da linha do Concílio e que igualmente teve em seu magistério grandes contribuições no diálogo inter-religioso, mas iremos deter-nos deteremos aqui às posturas de três papas que foram além dos discursos e palavras, os quais são importantes e fundamentais, uma vez que realizaram gestos muito significativos e que geraram suas repercussões, inclusive em nível mundial e extraeclesial. Abordaremos aqui os magistérios de João Paulo II, Bento XVI e Francisco.



### 3 JOÃO PAULO II

De maneira singular, destacam-se quatro Exortações Apostólicas pós-sinodais em que João Paulo II desenvolve o diálogo inter-religioso em seu pontificado: *Ecclesia in Africa*; *Ecclesia in America*; *Ecclesia in Asian*; *Ecclesia in Oceania*.

Entretanto, foi na carta encíclica *Redemptores Missio* que se frisou a força do mandato missionário de Cristo às outras confissões: dificuldades diversas enfraqueceram o dinamismo missionário da Igreja a serviço dos não cristãos e isso é um fato preocupante (RM 2). A missão *Ad gentes* deve cumprir com seu anúncio kerigmático, tendo também em vista o diálogo com outras religiões. Este é como um método de mútuo enriquecimento e como parte de sua expressão para os outros povos. Deus quer atrair todos os povos e torna-se presente de muitos modos, mas a Igreja deve comunicar a plenitude de seu amor.

Entretanto, João Paulo II surpreendeu ainda mais: por ocasião do Ano Internacional da Paz, da ONU, convidou representantes de diversas religiões para um encontro em Assis, em outubro de 1986. Tal ato foi uma provocação para a mudança de mentalidade não só da Igreja, mas para o mundo todo. A oração pela paz, na dimensão espiritual, acende uma chama, por excelência universal e, com isso, também conclama todos os povos para uma responsabilidade comum com o mundo e com a criação toda. O próximo encontro da paz ainda no seu pontificado ocorreu no ano de 2002.

### 4 BENTO XVI

Apesar de ter um curto pontificado, não foi menos notável sua ação dialogal, ao contrário, rendeu mais de uma centena de pronunciamentos ao longo de quase oito anos de pontificado. Bento, entretanto, estava disposto a aprofundar o assunto até suas últimas consequências. Em sua encíclica *Caritas in veritate* (2009), Bento critica duramente o relativismo religioso e a falta de discernimento adequado e sugere que, sobretudo, os líderes políticos devem estar atentos ao real contributo que cada crença pode oferecer à sociedade, tendo a verdade como base (CV, 38). Todavia, em *Deus caritas est* chama a atenção para que o Estado não obrigue religião alguma e, por sua vez, garanta a liberdade religiosa dos cidadãos (DCE 28).

Como gestos concretos do papa Bento XVI, seguindo seu antecessor João Paulo

II, ele encontra-se com chefes rabinos e diplomatas islâmicos em diversas ocasiões, sempre com uma postura de acolhida e respeito. Tal interesse pela escuta e abertura ao diálogo contribuiu para uma reaproximação de credos que por séculos viveram cada um fechado e isolado em si mesmo, mas que, na atualidade, tem se tornado cada vez mais necessário para o bem comum e o progresso dos povos.

O Papa Bento assinala que, ao longo dos séculos, houve sim erros e incompreensões, mas que isso não deve prevalecer para justificar atos de violência ou afastamento, pelo contrário, em Deus sempre há a possibilidade de busca pela fidelidade ao amor e à misericórdia. Em certa ocasião, em encontro com chefes religiosos muçulmanos, ele disse que:

Muçulmanos e cristãos, precisamente por causa da influência da nossa história conjunta, tão frequentemente assinalada por incompreensões, hoje devem comprometer-se para ser identificados e reconhecidos como adoradores de Deus, fiéis à oração, desejosos de se comportar e de viver em conformidade com as disposições do Onnipotente, misericordiosos e compassivos, coerentes ao darem o testemunho de tudo aquilo que é justo e bom, sempre reconhecidos pela origem e dignidade comuns de cada pessoa humana, que permanece no ápice do desígnio criador de Deus para o mundo e para a história.<sup>616</sup>

Diante disso, fica explícita a intenção do papa em encontrarmos o papel que cada um deve desempenhar diante daquilo que compreende ter recebido como vocação divina, mas sempre sob influxo do bem, da paz e da concórdia.

## 5 PAPA FRANCISCO

O pontificado do Papa Francisco, desde seu início, está repleto de ações gestuais que corroboram para uma Igreja ainda mais aberta e disponível. Sua carta encíclica *Evangelii Gaudium* é prova disso: “Uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados” (EG 250). Francisco está disposto a partir para o diálogo, mas antes reconhecendo a própria realidade que nos cerca, pois ambos os lados precisam encontrar um meio-termo. É responsabilidade de ambos empenharem-se por essa condição necessária para a paz.

Ainda na *Evangelii Gaudium*, Francisco ensina que o diálogo é, em primeiro lugar,

---

<sup>616</sup> Discurso durante encontro com os chefes religiosos muçulmanos, com o corpo diplomático e com os reitores das universidades jordanas em 9 de maio de 2009. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090509\\_capi-musulmani.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani.html). Acesso em: 20 jul. 2024.

uma conversa sobre a vida humana, uma partilha de alegrias e penas, e o esforço para isso pode ter significado de amor pela verdade (EG 250). Não diferente de seus antecessores, Francisco salienta que um sincretismo de conciliação não passaria de um totalitarismo e que “a verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz” (EG 251). Também não tem serventia nenhuma uma abertura diplomática que aceite tudo de maneira deliberada apenas com fins de evitar conflito. Da mesma forma, não se deve privatizar a consciência e o direito de expressar a religião, pois isso seria mais uma forma de marginalização e discriminação.

Em sua carta encíclica sobre o cuidado da casa comum, *Laudato Si*, o Papa Francisco recorda que todos os seres humanos são responsáveis pelo cuidado do planeta e de sua natureza, independentemente de qualquer coisa, inclusive de religião, e ainda convida todos a uma união comum em prol de melhorias no nosso relacionamento com o meio ambiente. Assim, afirma o Papa Francisco, na Carta Encíclica *Laudato Si*, recordando também a fala do Patriarca Ecumênico Bartolomeu:

Mas não podemos ignorar que, também fora da Igreja Católica, noutras Igrejas e Comunidades cristãs – bem como noutras religiões – se tem desenvolvido uma profunda preocupação e uma reflexão valiosa sobre estes temas que a todos nos estão a peito. [...] O Patriarca Bartolomeu tem-se referido particularmente à necessidade de cada um se arrepender do próprio modo de maltratar o planeta, porque ‘todos, na medida em que causamos pequenos danos ecológicos’, somos chamados a reconhecer ‘a nossa contribuição – pequena ou grande – para a desfiguração e destruição do ambiente’ (LS 8).

Portanto, também o cuidado com o ambiente é mais um elemento que deve não nos separar, pelo contrário, unir-nos pelo bem da natureza e pelo futuro do planeta. E, para tanto, cada denominação religiosa tem seu papel a desempenhar, destaca o Papa Francisco.

Em sua outra carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social, *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco faz um apelo para a amizade entre as nações e apresenta caminhos para a construção de um mundo mais fraterno e solidário. Nessa perspectiva, ele retoma a temática do diálogo inter-religioso, dedicando o último capítulo do referido documento para a importância das religiões no serviço da fraternidade no mundo.

Seguindo seus antecessores, o Papa Francisco também não se detém a discursos e a publicações de documentos, que são importantíssimos, mas vai além das palavras e realiza diversos encontros inter-religiosos com um sincero desejo de unir as religiões para a vivência concreta dessa fraternidade universal. Sua proposta está no desejo de que cada expressão religiosa possa, a seu modo, desenvolver o seu papel na busca pela justiça e pela

paz, a fim de que o mundo torne-se menos violento e mais tolerante, respeitoso e verdadeiramente fraterno e solidário.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conjugação da abertura, diálogo e sensibilidade para com os valores positivos encontrados nas demais religiões pressupõe a consciência da integralidade da própria fé. Para que haja, então, uma teologia cristã das outras religiões, sugere-se que ela seja cristocêntrica – a partir da extensão cósmica da ação salvífica do Cristo. Emerge, assim, a resposta profunda e generosa como via para a salvação. Nem todos os que são presenteados com dons acabam por corresponder e serem fiéis a estes.

Se tomarmos a Igreja em seus pormenores rituais, doutrinas etc., reduzimos o seu significado. Ela é o corpo do qual Cristo é a cabeça. No que concerne ao diálogo e às relações, salta à vista a Igreja como aquela que, seguindo seu Mestre, é servidora de toda humanidade: “Dependendo das circunstâncias, a Igreja pode, e em certos casos deve, suscitar iniciativas em favor de todos [...]” (GS 42).

A Igreja também é peregrina, enquanto estiver dentro dos limites da história (DV 7) e, por isso, deve caminhar ela também para o sacrifício em favor de muitos. O discipulado pressupõe não uma superioridade em relação ao outro, mas um dever para com este. Fora disso, qualquer outra certificação de ser “membro” da Igreja seria apenas em vista de uma salvação por causa de um *status* vazio.

Com isso, percebemos pouco a pouco o avanço das atitudes eclesiais frente às diversas religiões do mundo e que paulatinamente devem ser incorporadas em seu viver, com a finalidade da busca pelo diálogo, concórdia, fraternidade e paz. À luz do magistério da Igreja, novas posturas estão sendo tomadas e, portanto, nenhum fiel deve ficar isento, mas sim abrir-se também à compreensão da caridade de Cristo, que busca amar e acolher a todos, sem distinção de pessoas.

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI. **Carta encíclica Caritas in Veritate**: do sumo pontífice Bento XVI: aos bispos, presbíteros e diáconos às pessoas consagradas aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 2009. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html). Acesso em: 25 maio 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a Revelação Divina. *In*: DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus,1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. *In*: DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus,1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. *In*: DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs. *In*: DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. *In*:DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* do Santo Padre Francisco**. 2013.Disponível em:

[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 1º out. 2020.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si* do Santo Padre Francisco**. 2015. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 1º out. 2020.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti* do Santo Padre Francisco**. 2020. Disponível em:

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em: 1º out. 2020.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Redemptoris Missio***: do sumo pontífice João Paulo II sobre a validade permanente do mandato missionário. 1990. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html). Acesso em: 25 maio 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa* do santo padre João Paulo II**: aos bispos aos presbíteros e diáconos aos religiosos e religiosas e a todos fiéis leigos sobre a igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. 1995. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/exhortations/documents/hf_jp-ii_exhort_19950908_ecclesia-in-africa.html)

[ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html).  
Acesso em: 25 maio 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in América* do santo padre João Paulo II:** aos bispos aos presbíteros e aos diáconos aos consagrados e às consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o encontro com Jesus Cristo vivo caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. 1999. Disponível em:

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_22011999\\_ecclesia-in-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html). Acesso em: 25 maio 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Asia* do santo padre João Paulo II:** aos bispos aos presbíteros e diáconos aos religiosos e religiosas e a todos os fiéis leigos sobre Jesus Cristo salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia: “para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10, 10). 1999. Disponível em:

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_06111999\\_ecclesia-in-asia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html).  
Acesso em: 25 maio 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Oceania* do santo padre João Paulo II:** aos bispos aos presbíteros e diáconos aos consagrados e consagradas e a todos os fiéis leigos sobre Jesus Cristo e os povos da Oceânica seguindo o seu caminho proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida. 2001. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_20011122\\_ecclesia-in-oceania.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20011122_ecclesia-in-oceania.html). Acesso em: 25 maio 2017.

LA SANTA SEDE. **Decreto ad gentes sobre a atividade missionária da Igreja.** 1965. Disponível em:

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html). Acesso em: 25 maio 2017.

PAULO VI. **Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* do papa Paulo VI:** ao episcopado, ao clero aos fiéis de toda a igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 1975.

Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html). Acesso em: 25 maio 2017.

PAULO VI. **Paolo VI lettera apostolica Motu Proprio Progrediente Concilio istituzione del segretariato per i non cristiani.** 1964. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19640519\\_progrediente-concilio.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19640519_progrediente-concilio.html). Acesso em: 25 maio 2017.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio.** 1991. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_do\\_c\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_do_c_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html). Acesso em: 14 jun. 2017.



**FT 12**

**Povos tradicionais:** religiosidade,  
festas e pajelança na Amazônia

# FT 12

## **Coordenação:**

Dr. Francisco Pinheiro de Assis - Ufac

Dr. Carlos Paula de Moraes - Ufac

Ms<sup>a</sup>. Rogéria Gadelha dos Santos da Silva - Ufac

Dr<sup>a</sup>. Soraia Batista Rodrigues - Faculdade Diocesana São José - FADISI

## **Ementa:**

O fórum temático surgiu da necessidade do grupo de pesquisa em Religiões na Amazônia e da Especialização em Ciências das Religiões da Universidade Federal do Acre, em discutir os temas relacionados a Amazônia recorrentes nos trabalhos. A segunda versão do fórum temático é uma possibilidade que discentes e docentes têm em participar e apresentar suas pesquisas. E justifica-se a necessidade de manter o fórum temático para aprimorar o debate das religiões na Amazônia. Objetiva-se acolher os trabalhos que abordem as temáticas relacionadas à economia e às tomadas de decisões no ensino e nas religiões dos povos tradicionais, bem como à religiosidade popular, às festas religiosas e à pajelança cabocla. Pretende-se reunir inúmeros trabalhos que discutam os vários aspectos da religiosidade popular, as festividades religiosas, as tomadas de decisões do ensino nas aldeias, os rituais da pajelança dos povos tradicionais e os rituais de cura e benzedeadas. Este é um espaço para debates interdisciplinares, a junção dos vários trabalhos, as várias maneiras de compreender os diversos aspectos que abrangem a temática: as diversas interpretações da religiosidade dentro e fora das aldeias, a presença de elementos religiosos populares existentes na economia amazônica e de que maneira a inteligência artificial pode contribuir na propagação e manutenção da cultura dos povos originários. Realizando uma aproximação do universo da floresta, abordando lutas e resistências dos povos nativos ao longo dos séculos na Amazônia como maneira de garantir a sobrevivência da cultura e dos rituais religiosos e a própria sobrevivência dos grupos na floresta.



**CONTRIBUIÇÕES DA IGREJA CATÓLICA AO MOVIMENTO  
EXTRATIVISTA ACREANO NA FORMAÇÃO DO CONCEITO  
SOCIOAMBIENTAL**

*Dr. Carlos Paula de Moraes<sup>617</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho aborda a origem do conceito socioambiental, hoje entendido como “ações que respeitam o meio ambiente e as políticas que tenham como um dos principais objetivos a sustentabilidade”. No Brasil o *socioambientalismo* foi popularizado a partir da década de 1980, especialmente pela Lei n. 6938/1981. No entanto a origem conceitual-axiológica-semântica desse neologismo tem suas raízes na Amazônia acreana, especificamente no movimento extrativista nas décadas de 1960-1970, sendo um dos grandes expoentes o líder seringueiro Chico Mendes. Nosso trabalho consiste em analisar o contexto do nascimento do movimento extrativista, abordando as influências da igreja católica, bem como a relação entre os indígenas e seringueiros, unidos no movimento em “defesa da floresta em pé”, por meio dos “empates” (empatar o desmatamento com a união de pessoas ao redor das árvores). Vale recordar que esses dois grupos foram historicamente rivais no processo de invasão/ocupação da Amazônia, mas que no movimento extrativista, pelo desafio da defesa da floresta em pé, foi o início de um processo de fortalecimento das relações sociais entre os dois grupos e destes com a defesa da natureza, contando com a mediação da igreja católica da diocese de Rio Branco.

**Palavra-chave:** Movimento Extrativista; socioambiental; povos originários; seringueiros.

## **1. Introdução**

A questão do meio ambiente hoje é tão forte como as questões sociais nas décadas 60, 70 e 80, tempos em que a Diocese de Rio Branco-Acre e a Ordem dos Servos de Maria foram responsáveis, na Amazônia acreana, por uma grande contribuição ao amadurecimento no compromisso cristão no campo social e ambiental, não é indiferente o fato de Chico Mendes, um grande ícone do movimento ambiental e organizador do movimento extrativista do Acre, ter “nascido” e se fortalecido à sombra da Igreja assistida pelos Servos de Maria na região do Alto Acre e Purus.

---

<sup>617</sup> Graduação e Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestrado e doutorado em Teologia Moral em Roma (2010), Master em Bioética, pelo Ateneo Reggina Apostolorum de Roma (2005). Doutorado em Filosofia, pela USP (2003). Atualmente é professor da Universidade Federal do Acre. Email: [carlos.moraes@ufac.br](mailto:carlos.moraes@ufac.br)

Dentro dessa realidade concreta, a partir da compreensão da relação entre o homem e a natureza, dentro desse movimento de caráter ambiental, buscar-se-á identificar as razões que possibilitaram o nascimento do referido movimento na região do Alto Acre e Purus e de sua relação com a formação do conceito socioambiental, ou seja, uma discussão e atuação na defesa do meio ambiente a partir de um contexto social dos “empates”, pessoas desarmadas que se uniram para impedir o desmatamento. Quais as raízes do conceito socioambiental oriundas da experiência histórica do movimento extrativista acreano?

O presente trabalho partindo da análise da origem do movimento extrativista, que possui uma matriz religiosa (católica) e antropocêntrica, mas que a sua vez, assumiu um caráter de defesa do meio ambiente a partir das pessoas (índios e seringueiros), defende a tese que o conceito socioambiental, nascido no Brasil, mais especificamente na Amazônia acreana, tem influência da matriz cultural do movimento extrativista, liderado por Chico Mendes, tem forte influência da concepção católica de meio ambiente.

## **2. Discussão**

### **2.1 O encontro entre o movimento extrativista e o movimento ecológico norte americano**

O encontro entre as duas concepções de movimento ambiental deu-se na floresta amazônica, mas especificamente no Acre, tendo como mediador o seringueiro “ambientalista” Chico Mendes, que chegou a fazer várias viagens aos Estados Unidos e Europa divulgando e fortalecendo a luta dos extrativistas trabalhadores (índios e seringueiros). Segundo D’Liso (2009, 331-346), o movimento ambientalista de matriz anglo-saxônica, na sua maioria é caracterizado por ser *anti-antropocentrico*, possuindo uma grande variação de autores, alguns dos quais muito críticos com o cristianismo.

Para Pernitez (2008, 544-600), o movimento extrativista, um movimento de uma base popular, que nasce não só em um país subdesenvolvido, mas na região amazônica do Acre, uma das regiões mais pobres do Brasil, com um caráter fortemente religioso, tendo na religião o seu apoio e respiro, e também fortemente antropocêntrico, já que a defesa do ambiente está estreitamente ligada com a defesa do homem da floresta, daí sua principal reivindicação da criação das Reservas extrativistas. O encontro e a mútua influência proporcionarão uma feliz síntese no contexto acreano de um *movimento extrativista ambientalista*, que conserva o caráter antropocêntrico, mas assume as propostas

ambientalistas, chegando a influenciar a legislação ambiental no Brasil, e tornando Chico Mendes um dos grandes ícones modernos do Movimento ambientalista brasileiro, até mesmo no âmbito internacional, um ícone moldado dentro das comunidades eclesiais de base - *CEBs* do Acre. O diferencial, no campo conceitual do referido movimento, foi a união dos povos da floresta (índios e seringueiros) em defesa da floresta em pé, como meio de sobrevivência do homem da floresta, gerando assim uma das fontes do conceito “socioambiental”.

## **2.2 O neologismo bioética e o conceito socioambiental na doutrina católica**

Para Dell’Osso (2019,347-368), dentro dos documentos do magistério católico, não foi constatado a ocorrência do neologismo bioética ambiental, mas se fez várias referências à uma ética ambiental, fundada no compromisso cristão de reconhecer a criação como dom de Deus, ressaltando sempre a posição, da responsabilidade do homem criado a imagem e semelhança de Deus no cuidado da terra e para com os pobres, ou seja, uma referência ao contexto social. Outro ponto que se verificou foi à relação que o magistério fez entre a ecologia, ou meio ambiente, com as questões sociais de justiça e paz. Denunciando o ecologismo isolado como uma ameaça ao próprio homem, isso muito antes do Papa Francisco.

## **2.3 A eco teologia e o conceito de socioambiental**

Na visão de Boff (2003, 62-70), dentro do movimento das teologias contextualizadas a eco-teologia, nascida da teologia da libertação, se propõe a assumir a ecologia como paradigma de reflexão. Um enfoque desde o qual se relê a globalidade da mensagem revelada. Seria o esforço de articular os temas de: ecologia e fé, ecologia e experiência religiosa, buscando o elo que religa Deus-ser humano- criação. Seguindo o horizonte bíblico, que assegura a transcendência de Deus, mas aponta para um pan-en-teísmo (tudo em Deus), isto é, para uma criação, que se conforma com o todo único, incluindo os seres humanos, estreitamente ligados a um mesmo Criador. Não é um Panteísmo (tudo é Deus), ou seja, que tudo seja Deus, mas um Paneteísmo, a possibilidade de uma recapitulação de tudo em Deus. Essa concepção tem profundas raízes na tradição cristã, diferente do que criticaram os iniciadores do movimento ambiental norte-americanos.

Para o Papa Paulo VI (1973, 606-610), a crise ecológica é uma crise moral e necessita de uma conversão, mas nunca esquecendo que a pobreza é a pior forma de contaminação de um ambiente, gerando degradação ambiental e guerra. Assim foi possível ponderar que as

questões relacionadas com o meio ambiente, dentro do magistério católico, foram desde o seu início, no discurso de Paulo VI em 1972, de uma linha que liga o ser humano como parte responsável na criação e os temas sobre o empenho cristão na defesa da criação foi se afirmando progressivamente, passando pela chamada de João Paulo II à “conversão ecologia” e à “ecologia humana”, até hoje fazer parte do Compêndio da Doutrina Social da Igreja (DSI, n.451-487), sendo reafirmado em várias ocasiões, no magistério de Bento XVI. Das análises destes documentos se pode inferir o conceito de socioambiental inerente à visão católica do meio ambiente.

Para a Comissão Teológica Internacional (2009, n.81), os vários modelos dos movimentos ambientais abordarem o tema da crise ambiental, conseqüentemente, do meio ambiente, chegam a adotar basicamente três grandes linhas, como: ecocentrismo, que defende a dignidade de sujeito moral para todos os ecossistemas; o biocentrismo, que defende a dignidade de sujeito moral a todos os seres vivos, vegetais e animais; o antropocentrismo, que de certa forma, defende a primazia do ser humano sobre todas as outras espécies vivas. Dentro dessas concepções, avaliadas estritamente, não deixam espaço para um conceito “socioambiental”, pois operam a dissolução do sujeito moral.

#### **2.4 Os vários modelos de bioética ambiental nos movimentos ambientais**

Na interpretação de Bento XVI (2009, 4-5), as teorias que rejeitam o antropocentrismo julgam que os seres não humanos têm um valor independente da utilidade para o homem. Ou seja, as coisas existem não somente para serem “utilizadas” (seja pelas gerações presentes quanto pelas futuras), mas por terem um valor em si mesmo. Dentro dessas concepções podem-se concentrar também críticas ao próprio conceito de desenvolvimento sustentável, fundamento de uma concepção “socioambiental”, pois ainda revelaria uma base antropocêntrica.

Segundo o Pontifício Conselho de Justiça e Paz (2005, 255-268), o cristianismo, mesmo criticado no passado, por ser de base antropocêntrica, não teria grande dificuldade de assimilar a visão do valor intrínseco da criação, já que a primeira finalidade da criação seria “dar glória a Deus”. Sendo assim, o antropocentrismo cristão, não é um antropocentrismo autônomo, mas dependente de um Criador, como, aliás, toda a criação, que possui uma legítima autonomia, mas que não pode ser tomada como uma independência, mas deveria ser lida no sentido de uma interdependência entre toda a criação, sendo cada uma pensada e projetada para uma função específica e única. Essas concepções teóricas, foram

materializadas na pastoral da Igreja do Acre, no contexto do nascimento do movimento extrativista.

### **3. Conclusão**

Pode-se identificar que o nascimento do movimento extrativista no Acre na década de 70, recebeu significativa influência e apoio da Igreja Católica, por meio da Diocese de Rio Branco e da Ordem dos Servos de Maria, presentes naquela região desde 1920, não só do ponto de vista pastoral, mas também como formação conceitual, isto é, uma visão integral entre questões sociais e ambientais. A antropologia do movimento extrativista oferece uma visão da relação do homem com o ambiente compreendido positivamente e pode se constituir no futuro, base de referência para um novo modelo de ecologia que supere o anti-anthropocentrismo, ou mesmo a dissolução do sujeito moral, perigos endêmicos do ecocentrismo, biocentrismo e da ecologia profunda, frutos, em grande medida, do modelo de movimento ambiental oriundo do mundo anglo-saxônico.

A visão de defesa do meio ambiente assumida pelo movimento extrativista do Acre, muito influenciado pela doutrina social da igreja católica, assume uma visão oposta a concepção dos ecologistas norte-americanos. Defende-se uma visão que passa pelo singular e coletivo, uma dimensão ético-moral e política, para uma posição ecológica-social, uma relação de educação para o respeito do ambiente.

### **Referências**

BENTO XVI. Se queres cultivar a paz, preserva a criação (Roma, 01 janeiro 2010), Mensagem para a celebração do dia Mundial da Paz, em: L'Osservatore Romano, 16 dezembro 2009, pp. 4-5.

DELL'OSSO, Carlos. "Per una teologia ecologica. La solidarietà tra uomo e creature nei Padri della Chiesa", em: Rivista di Scienze religiose -RSR, V. 46/2 (2009), pp. 347-368

COMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale, Ed. Lev, Città del Vaticano 2009, n. 81.

PERTINEZ, Dom Joaquim. História da Diocese de Rio Branco. Rio Branco Acre: Ed. Senado Federal, 2008.

BOFF, Leonardo. Ética e eco-espiritualidade. Campinas SP: Ed. Verus, 2003.

PAULO VI, Preoccupazione ecologiche e le esigenze del reale sviluppo (Vaticano, 05 giugno 1972), Messaggio alla Conferenza di Stoccolmo sull'ambiente, em: Insegnamenti di Paolo VI, Vol X 1972, Ed. Lev, Città del Vaticano 1973, pp. 606-610.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa, Roma: Ed. Las, 2005, pp. 255-268.

DI LISO, Saverio. "Ecologia e antropocentrismo", em: Rivista di Scienze religiose -RSR, Roma, v. 46/2 (2009), pp. 331-346.

**A RELIGIOSIDADE POPULAR NA AMAZÔNIA: ANÁLISE DE FESTAS  
RELIGIOSAS NO LAGO DE URUAPEARA-HUMAITÁ-AMAZONAS**

*Edinilton de Castro Botelho<sup>618</sup>*

**Resumo:** A religiosidade popular é como o povo mais humilde mantém viva a sua fé de forma espontânea e variada. Geralmente essa religiosidade está ligada aos ritos, aos costumes, as festas e ao folclore. Nas comunidades ribeirinhas do lago de Uruapeara, no Amazonas, há diversos festejos dos santos padroeiros com uma grande presença de elementos e formas de celebrações e expressões que mantêm as tradições e práticas dos seus ancestrais até as gerações atuais. Dessa forma, o objetivo deste artigo é analisar a religiosidade popular na Amazônia, onde as pequenas comunidades locais se fortalecem e perseveram na fé católica através das práticas devocionais dos festejos aos seus santos padroeiros. A partir das reflexões, cabe uma pergunta acerca desse panorama religioso: como a religiosidade popular envolve gerações e mobiliza as pessoas para a prática devocional e para o fortalecimento de sua espiritualidade na Igreja Católica? O estudo trata-se de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica. A pesquisa bibliográfica possibilitou abalizar a discussão teórica e inclui os documentos do Magistério da Igreja Católica (documentos pontifícios e do episcopado latino-americano). Os resultados iniciais do estudo apontam para um melhor conhecimento acerca das práticas religiosas que ocorrem nas comunidades católicas da Amazônia, por ser percebido nelas uma ressignificação da fé que implica numa nova forma de fazer teologia e enriquecer a diversidade de espiritualidades existentes na Igreja Católica. Tal fenômeno pode ser entendido como uma forma própria, característica da região, de reverenciar o sagrado.

**Palavras-chave:** Religiosidade; fé; devoção; santos; catolicismo, Amazônia.

## **INTRODUÇÃO**

A identidade religiosa do povo amazônico é predominantemente católica, marcada pelo protagonismo leigo. O povo tem sua fé firmada na confiança em Deus, mediada pela intercessão dos santos. Dessa forma, o culto a Deus, por meio dos festejos dos santos padroeiros no Lago de Uruapeara (afluente da margem direita do rio Madeira, a aproximadamente 190 km da cidade de Humaitá, no Amazonas), é parte integrante dessa identidade do povo. Essa identidade é construída de maneira espontânea como o povo vive e expressa sua fé.

Observar e sentir a devoção e a fé que levaram pessoas de várias gerações a vivenciarem estes momentos em suas vidas nos fazem questionar o porquê essa expressão de religiosidade popular tem perdurado por vários séculos, surpreendendo e renovando a fé dos participantes a cada ano.

---

<sup>618</sup> \*Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: botelho.edi@gmail.com

Assim, o presente artigo intenciona analisar e fundamentar essa expressão religiosa, tão rica em detalhes e de profundidade, e compreender sua grande contribuição para a espiritualidade e fortalecimento da fé do povo simples da Amazônia.

## **1 A RELIGIOSIDADE POPULAR**

A religiosidade popular é entendida como a efetividade da fé e da religião nos comportamentos humanos. Trata-se de uma experiência universal, pois cada povo exprime de forma diversa sua visão de transcendência, natureza, sociedade e história através das mediações culturais. Por isso, a religiosidade popular é esse [...]

[...] conjunto de práticas religiosas produzidas pelos status sociais mais simples e subalternos da sociedade, que usa como fonte inspiradora os códigos do catolicismo oficial e lhes dá uma significação própria que responde às necessidades espirituais e sociais do povo na sua vida. (Jorge, 1994, p. 65)

Desta forma, os ritos e expressões ganham significados quando expressos por cada indivíduo em sua experiência autêntica com o ato sagrado. O povo é sedento por fazer essa experiência com Deus, buscando respostas satisfatórias para todas as suas inquietações e buscas. É através da fé que o povo vivencia suas experiências nas simples práticas religiosas e experimentam a grandiosidade de Deus em seu favor.

A festa é um ato muito importante na vida de qualquer povo, pois o ser humano necessita celebrar momentos e registros de sua vivência. A religiosidade é uma dimensão do ser humano e o aspecto da festa faz parte dessa dimensão religiosa. Assim, esses elementos são incorporados à rotina diária por alguns períodos do ano, transcendendo ao sagrado e a tudo que lhe diz respeito.

## **2 AS FESTAS RELIGIOSAS NO LAGO DE URUAPEARÁ**

A Amazônia é vista como uma região onde o povo demonstra muita fé na intercessão dos santos. O festejo dos Santos é considerado o auge da vida cristã, momento de retribuição, de alegria, de reunir amigos e família, e, o mais importante, de fortalecimento da fé.

Uruapeara é um lago com águas escuras. Os nativos da região relatam que, nesse lago cheio de encantos e mistérios, habitam as grandes tartarugas, por isso o significado do nome (*peara*=grande; *uruá*=tartaruga). É um lugar habitado por pessoas conhecidas como guardiãs da tradição. Nascidos e criados ali, passaram a infância, juventude e a idade adulta sem sair da região, tornaram-se pais e mães, casaram-se, sempre batalhando pelo sustento de suas



famílias e criação dos filhos. Muitos desses descendentes permanecem no local e mantêm as tradições dos festejos de santos e ladainhas, motivados pela lembrança dos antepassados, pela crença nos rituais religiosos, ou por iniciativas de fortalecimento cultural.

Observando as práticas rituais das comunidades cristãs-católicas do lago de Uruapeara, nota-se um povo conectado à sua ancestralidade, cultivando costumes, crenças e tradições. Em suas festas e celebrações, meditam e recordam os bons tempos de seus pais, avós e bisavós, ligando-se a Deus num ato de louvor, súplica e agradecimentos, alimentando sua fé.

## **2.1 – A festa religiosa**

As festas dos padroeiros das comunidades perduram por muitos anos até os dias de hoje, com práticas antigas e novas que incluem orações, funções e ritos tradicionais realizados pelo povo para manter viva a tradição e fortalecer seus laços com o Deus da vida.

Os rituais, em sua maioria, foram moldados pela mistura das culturas encontradas na região, como a indígena, portuguesa e africana. Os rituais indígenas foram enriquecidos com instrumentos africanos, como o *gambá*, que é um instrumento de percussão feito com tronco de madeira oca revestido com couro de animais, como o veado; a *caixa grande*, instrumento feito de madeira com diâmetro maior, também revestido com couro de animais; o *maracaxá*, um tipo de chocalho feito com bambú e sementes de milho ou feijão em seu interior; e o *reque-reque*, um instrumento de madeira com cavidades que, ao serem tocadas por uma fina haste, produzem sons que remetem ao nome recebido. Todos esses instrumentos acompanham as canções, que são também de origens indígenas e africanas, além de outros elementos trazidos pelos portugueses durante a colonização. Um grupo de *foliões*, homens que formam uma irmandade, lidera os rituais em todas as festas dos santos, conduzindo as orações e executando as canções num linguajar estranho e, às vezes, incompreensível (Almeida, 2005, p.117), o que profundamente envolve os participantes na mística do momento.

### **2.1.1 – As procissões e orações**

Geralmente, as comunidades realizam as novenas (nove dias) de oração antes do grande dia da festa. Desde o amanhecer do dia do *Santo*, os foliões já anunciam o raiar do dia com suas canções e ritmos, acompanhados pelos fogos de artifícios. No final da tarde, as funções religiosas vão paulatinamente ganhando forma. As pessoas começam a chegar e se

aglomeram em frente à capela para iniciar a procissão fluvial, ao qual chamam de *canoa de entrada*, acompanhada por barcos enfeitados com bandeirolas, ao som dos instrumentos e cânticos alegres em louvor ao Criador e à natureza que os sustenta. Vê-se também as bandeiras balançadas pelos foliões que em cadência parecem voar por sobre as águas, numa beleza admirável (Almeida, 2005, p.117).

Durante a subida do lago em direção à capela, o povo acompanha com muita concentração e fervor, cantando e rezando. Alguns fiéis, de joelhos, pagam suas promessas e agradecem a intercessão do Santo pela graça concedida por Deus. Dentro da capela, os foliões rezam a ladainha em latim, da maneira que aprenderam com seus antepassados. Há a recitação do santo terço e cânticos tradicionais da igreja católica. Quando há um ministro ordenado, celebra-se a Santa Missa. Ao final, os foliões retornam com canções que exaltam a vida do santo celebrado e louvações, seguidos pelo beijo e reverência às imagens que estão sobre o altar.

### **2.1.2 – A dança do Seringandô**

Após as funções internas realizadas na capela, o povo acompanha os foliões que seguem para o salão de festa, para realizar a dança do *Seringandô*, como detalha Almeida:

[...] a dança do Seringandô, executada por um casal de dançantes que exibem encenações típicas e muito alegres, no terreiro ou na casa improvisada para o forró, no meio de um círculo formado por pessoas que aplaudem, ao som dos mesmos instrumentos, e que dura até o cavalheiro seja laçado pela dama (2005, p.117).

A dança de origem indígena, que significava a vitória de uma tribo sobre a outra, foi incorporada às festas como sinal de satisfação e alegria do povo que no seu cotidiano seguem vencendo as dificuldades com o auxílio dos santos e proteção divina. Dançam para manifestar esta imensa alegria e gratidão e serem motivados a continuar suas rotinas sempre com esperança de dias melhores.

### **2.1.3 – O mastro**

Após a dança, os foliões, seguidos pelo povo, reúnem-se ao redor do mastro para encerrar a festa, que foi iniciada há dez dias com o hasteamento do mesmo. Geralmente há uma pessoa, chamada de “Juiz do mastro” que é escolhida para providenciar este símbolo tão importante, como detalha Almeida:

[...] o mastro, um pau de vários metros de comprimento, fincado na frente da igreja ou da casa onde se realiza a festa, enfeitada com frutas regionais e miudezas, o qual é derrubado, também ao som de canções e dos instrumentos, sob fortes fogos de artifícios, o que indica o fim da festa (2005, p.117).

Momentos de alegria para todos, principalmente para as crianças, pois são retiradas e distribuídas as frutas que foram colocadas nele, bem como a bandeira do santo padroeiro que no topo do mastro olha e protege a todos que vêm participar da festa.

É também momento de gratidão com ares de saudade, pois todos despedem da festa com a expectativa do próximo ano. Esperam em Deus que se encontrarão novamente para mais uma vez reforçar sua proximidade com Ele e as relações fraternas.

## 2.2 A festa profana

Há o que se chama de festa profana, que após as vendas e distribuição de comidas e os leilões, o povo espera ansioso pelo forró que dura a madrugada inteira, até o amanhecer. Vale mencionar que é tradição nas comunidades do interior realizar o torneio de futebol que acontece nas tardes do dia do santo. São momentos de encontro com amigos, famílias e as comunidades, que se confraternizam, comem, bebem e se divertem. Maués (2011, p. 8) assinala que:

[...] no momento da festa, não pode limitar-se aos atos rituais “sagrados”: missas, novenas, orações contritas, sacramentos. O “sagrado” e o “profano” não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares, embora entre eles possa haver uma hierarquia que valorize o primeiro. Não obstante, elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de “sagrado” no momento em que se integram no contexto da festa de santo. Um jogo de futebol como parte das comemorações da festa do Santo não é, certamente, um jogo comum. E o mesmo se pode dizer das brincadeiras de arraial, das comidas, dos leilões, da bebida e da própria festa dançante.

A experiência do profano pode estar dentro do sagrado, assim como o sagrado pode estar presente no profano. Podemos exemplificar essa dialética no *forró*, considerado que é profano, mas que traz muita alegria ao reunir pessoas, iniciando amizades e relações que são sagradas. Da mesma forma, quando se pede a intercessão dos Santos para ganhar o torneio de *futebol* e a equipe se une para conseguir a vitória, o sagrado se manifesta. Por outro lado, nos ritos e *orações*, que são sagrados com todos os símbolos, essa profundidade pode passar despercebida e não ser valorizada.

Assim, todo o conjunto de rituais profanos e sagrados se juntam para formar uma só alegria, permitindo que cada pessoa aproveite a festa plenamente. Os hinos, os gestos, os rituais, as rezas, os ritmos, os sons, os cânticos, a dança, o esporte são formas de proporcionar ao ser humano o equilíbrio necessário para encontrar Deus.

### **3 A FÉ QUE SUSTENTA A VIDA DO POVO**

As expressões da religiosidade popular têm o santo como uma ligação do humano ao sagrado. Elas nos aproximam de Deus. O Papa Francisco (2013) nos encoraja a ver todas essas manifestações com muito amor, pois,

[...]quem ama o povo fiel de Deus, não pode ver estas ações unicamente como uma busca natural da divindade; são a manifestação duma vida teologal animada pela ação do Espírito Santo, que foi derramado em nossos corações (cf. Rm 5, 5).  
(Francisco, Papa, 2013, n.125)

As pessoas atribuem à ação do Espírito Santo os milagres em favor de si que, com sua fé, sem falar palavras sofisticadas ou enveredar por dificultosos caminhos, alcança as Graças em sua vida. Em meio aos ritos e devoções realizados pelo povo e expressos por meio da religiosidade popular, “quis Deus ajuntar ao auxílio interno do Espírito Santo os argumentos externos de sua revelação” (DS, 2007, n. 3019). Dessa forma, essas práticas não são simplesmente rituais, pois, se fossem, não alcançariam os benefícios esperados. Assim, o devoto não pode ser impedido de demonstrar e fortalecer sua fé na comunidade e nos ambientes em que vive, mesmo que seja por meio de atos simples e de relação com os santos.

Na encíclica *Evangelii Nuntiandi* São Paulo VI, assim se expressa:

[...] a religiosidade popular [...] traduz em si uma certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar. E [...]se for bem orientada, esta religiosidade popular, pode vir a ser cada vez mais, para as nossas massas populares, um verdadeiro encontro com Deus em Jesus Cristo. (1976, n. 48, p. 15)

Bento XVI, ao inaugurar o CELAM, em Aparecida-Brasil, destacou a religiosidade popular como rica e profunda, pois leva o povo a imprimir em sua alma o Amor a Cristo sofredor, a reconhecê-lo e senti-lo mais próximo do pobre, por meio da Eucaristia e das devoções marianas. Além disso acrescenta, que:

O grande mosaico da religiosidade popular que é o precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina, e que ela deve proteger, promover e, no que for necessário, também purificar. (Discurso inaugural. CELAM, 2007, p. 269)

Desta forma, a igreja declara abertamente a valiosa e significativa contribuição da religiosidade popular como uma experiência de amor teologal que leva o indivíduo a amadurecer sua fé, tornando-se seguidor de Cristo e, conseqüentemente, missionário e anunciador da experiência vivida com amor e devoção. A criatividade e espontaneidade da ação de Espírito Santo faz o indivíduo desenvolver em suas ações, o Amor e o seguimento a Cristo.

## CONCLUSÃO

O povo amazônico, com seus costumes, histórias, lendas e jeitos de ser, consegue unir em sua vida cotidiana todas as maneiras de fundamentar sua fé e de achar o equilíbrio e sua integridade. Sabe que, desde o amanhecer até o anoitecer, tudo pertence a Deus, e nada existe sem sua ordem. A maneira do amazônida de lidar e sobreviver em seu contexto já o faz um homem de fé, que precisa da proteção divina para as coisas mais essenciais.

Assim, podemos perceber a grandiosidade das expressões de fé do povo, a riqueza de gestos e ritos que perpassaram por vários séculos e que ainda hoje faz com que o povo sinta a presença de Deus na simplicidade. Ao mesmo tempo, percebemos que a instituição-igreja desempenha seu papel de orientadora dessas motivações e expressões para que o povo continue amadurecendo na fé e para que essa religiosidade seja cada vez mais um precioso tesouro da fé que forma, alimenta e sustenta a vida do povo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA. Raimundo Neves. **Retalhos históricos e geográficos de Humaitá**. Documentário histórico de Humaitá do Passado. Humaitá: Coleção Princesa do Madeira, 2005.

CELAM-Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 5., 2007, Aparecida. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Loyola, 2007.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium - A alegria do Evangelho**: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Editora Paulinas, 2013.

JORGE. J. Simões. **Cultura Religiosa. O homem e o Fenômeno Religioso**. São Paulo: Loyola, 1994

MAUÉS, Raymundo Herald. **Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular**. Universidade Federal do Pará: Norte Ciência, vol. 2, n. 1, 2011. p. 1-26.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi** (Sobre a evangelização no mundo contemporâneo). São Paulo: Loyola, 1976.

## A DEVOÇÃO POPULAR DE SANTA CHIQUINQUIRÁ NA AMAZÔNIA

*Francisco Pinheiro de Assis<sup>619</sup>*

**Resumo:** As devoções populares estão presentes em várias localidades da América Latina. Algumas surgiram logo nos primeiros anos da colonização espanhola e portuguesa; outras surgiram no decorrer do contato com a cultura indígena e com povos de origem africana. A devoção de Santa Chiquinquirá surgiu na Colômbia, no século XVI, no período da colonização espanhola. No decorrer dos séculos, a profunda devoção ramifica-se para várias localidades. Perceber que os devotos de Santa Chiquinquirá, ao longo de várias décadas, encontraram sentido para suas vidas e resoluções dos problemas cotidianos ancorados na devoção popular, em cultos que têm várias facetas e que com o passar dos anos apresentam-se em expansão, tornou-se possível a partir dos relatos e observação da sensibilidade dos devotos que habitavam as regiões rurais.

**Palavras-chave:** devoção; procissão; Santa Chiquinquirá; fé.

**Abstract:** Popular devotions are present in various locations in Latin America. Some emerged as early as the early years of Spanish and Portuguese colonization, others emerged in the course of contact with indigenous culture and peoples of African origin. The devotion of Santa Chiquinquirá appeared in Colombia in century XVI, in the period of the Spanish colonization. Throughout the centuries, deep devotion has branched out into various localities. To realize that the devotees of Santa Chiquinquirá, over several decades, have found meaning for their lives and resolutions of daily problems anchored in popular devotion, in cults that have many facets and that over the years is expanding, became possible from the reports and observation of the sensitivity of the devotees who lived in the rural regions.

**Key-words:** Devotion; procession; Santa Chiquinquirá; faith.

### **Introdução**

Um dos propósitos deste estudo é investigar a trajetória devocional de Santa Chiquinquirá, no meio rural e urbano das regiões colombianas e fronteiriças, que resvalam na Venezuela e Equador. A devoção popular, ao longo de vários séculos, ressignificaram a vida de muitos, dando a um novo sentido, frutificando uma belíssima devoção, ancorada na

---

<sup>619</sup> Pós-Doutor em Ciências da Religião – PUC/SP Professor Associado 02 da Universidade Federal do Acre – UFAC Email: francisco.pinheiro@ufac.br ou francpinheiro@gmail.com

crença de Santa Chiquinquirá. Foi possível constatar que a devoção é algo profundo, que supera fronteiras geográficas, barreiras alfandegárias e idiomas.

De acordo com a pesquisa bibliográfica, os relatos mostram que a devoção popular a Santa Chiquinquirá na Colômbia, tem mais de quatro séculos de prática. Surgiu no meio rural e gradativamente foi conquistando seguidores. Uma das motivações que tornaram essa manifestação tão profícua explica-se pela devoção à Virgem Maria.

A devoção popular tem significado a partir de manifestações do povo sem a presença direta da Igreja Católica. A expressão povo destina-se às pessoas simples que desconhecem muitas vezes, o processo oficial de canonização de um santo pela Igreja, mas que, pela fé, atribuem santidade às pessoas, cruzes ou até mesmo a imagens, devido a supostas graças recebidas daquelas, as quais, por sua vez, passam a ser objeto de culto periódico. Os santos “canonizados” pela população não obedecem a regras pré-estabelecidas. Qualquer pessoa ou imagem pode assumir posição de santo, mas nem todos necessariamente poderão tornar-se um, pois os critérios para a santificação popular de um indivíduo ou imagem seguem sendo sempre indeterminados.

## **1. A trajetória de Santa Chiquinquirá na Colômbia**

A história da devoção a Santa Chiquinquirá teve início por volta do ano de 1562, ocasião em que o curador da cidade de Suta, Antonio de Santana, encarregou Alonso de Narváez, um especialista em prata de Tunja, cidade da Colômbia, capital do departamento de Boyacá, localizada na Cordilheira dos Andes, cerca de 130 km ao nordeste da capital Bogotá, de fazer uma pintura da Virgem do Rosário, a fim de ser venerada em sua capela. O artista utilizou como tinta misturas de terra de diferentes cores, junto com o sumo de algumas ervas e flores da região, e como tela foi utilizado um pedaço de tecido de algodão com cerca de meio metro de largura por um de comprimento.

Após a conclusão da pintura que, de acordo com levantamento bibliográfico, durou cerca de dois meses, foi ela exposta à veneração pelos espanhóis e população indígena da localidade, no altar da capelinha da cidade de Suta.

Um dos primeiros dentre os muitos títulos de glória e nobreza da Colômbia, que não inutilmente foi um dia a porta para a fé e a civilização, está o de ser um povo ardentemente mariano. Seu solo rico e formoso, tanto nos cumes imponentes de suas cordilheiras como nas risonhas e fecundas terras baixas, se nos apresenta como um manto precioso onde os incontáveis santuários da Mãe de Deus se



parecem com pérolas e rubis: desde Nossa Senhora da Penha, em Bogotá, até a Virgem da Popa, em Cartagena; desde a do Rosário, em Tunja, ou a de Monguí ou a da Candelária, em Medellín, até a devotíssima Nossa Senhora de las Lajas; dominando sobre todas estas invocações, como o sol entre as estrelas, Nossa Senhora de Chiquinquirá.<sup>620</sup>

A trajetória de Nossa Senhora Chiquinquirá teve vários momentos em relação a sua devoção popular na Colômbia. Por uma ordem superior, as congregações dos dominicanos deixaram as missões, sendo substituídos pelo clero secular que, no ano de 1574, encarregaram-se de cuidar da imagem dela. Quando chovia, entrava muita água pelo teto mal vedado e, com o tempo, o quadro foi deteriorando-se, seja por relaxamento daqueles que deviam cuidar ou por negligência do pároco que, por sua vez, não permaneceu na cidade por muitos anos, sendo logo substituído.

No ano de 1578, o pároco foi substituído pelo presbítero Juan Alemán de Lequizamón, que, ao tomar posse, ordenou que fosse removido o quadro da capela de Suta, por considerá-la pouco digna de estar no altar principal da igreja, e devolveu-o a seu dono, que o destinou à sua fazenda, em Chiquinquirá.

Com a morte do curador Antonio Santana, em 1582, a viúva, Catalina García de Irlós, passou a residir na fazenda, local no qual estava guardada a pintura. Anos depois, Maria Ramos Hernández, parenta do falecido, chegou a Chiquinquirá e descobriu a pintura, totalmente descolorida, suja e gasta pela ação do tempo. Sua primeira atitude foi limpá-la, colocar em uma moldura bonita e pendurá-la no lugar mais apropriado da fazenda: a sua capela. Diariamente, Maria Ramos Hernández rezava, oferecia flores e sempre suplicava, quase murmurando: *“Até quando, Rosa do Céu? Até quando haveis de estar tão escondida? Quando chegará o dia em que vos manifestareis?”*.

De acordo com a pesquisa, a insistência da cuidadora em reverenciar a imagem a tornava uma pessoa muito devota, ao passo em que sua atitude transparecia muito bonita aos demais olhares. Esperava-se que a população reconhecesse a importância da Imagem. O relato do primeiro milagre de Nossa Senhora de Chiquinquirá ocorreu em uma sexta-feira, 26 de dezembro de 1586: por volta das nove horas da manhã, passava por ali a indígena Isabel, juntamente com seu filho, o menino Miguel, de quatro anos; este, ao se aproximar da capela da fazenda, disse: *“mãe, olhe a Mãe de Deus que está no chão”*; ela viu então a Santíssima

---

<sup>620</sup> Pio XII, Alocução de encerramento do II Congresso Mariano Nacional, em 16 de julho de 1946.

Virgem espargindo um resplendor celestial que preenchia toda a capela; naquele momento, a indígena Isabel dirige-se à cuidadora Maria Hernandez, dizendo em voz alta: *“olhe, olhe, senhora, que a Mãe de Deus desceu de seu lugar e está ali, de pé sobre o teu assento, e parece que está se queimando”*; Dona Maria voltou o rosto para o altar e viu com assombro a transformação que se havia operado na pintura, *“tão lúcida e renovada de cores alegres e celestiais, que era uma glória vê-la”*.

Percebe-se que a transformação da imagem, que antes se encontrava de forma desbotada, a partir da percepção do jovem Miguel, tornou-se viva, com cores vibrantes, torna-se o registro do primeiro sinal de um milagre de Nossa Senhora de Chiquinquirá. A percepção do milagre da imagem é muito significativa e somente foi feita pela criança indígena.

Denota-se que a criança indígena carregava em seu ser a sensibilidade de um povo e, ao mesmo tempo, a simbologia do crescimento de uma devoção, que anos depois iria tornar-se adulta e conseguiria agregar milhares de devotos.

## **2 A propagação do milagre**

Os relatos do fato prodigioso espalharam-se por várias regiões e chegou a Suta. No decorrer dos anos, as notícias começaram a atrair centenas de pessoas de várias partes; uns motivados pelos poderes miraculosos da Santa; outros, por curiosidade; outros, ainda, em busca de algum milagre específico.

A informação sobre a Santa não tardou a chegar aos ouvidos da autoridade eclesiástica, que ordenou primeiro uma comunicação em Chiquinquirá e depois um processo, na cidade de Tunja.

A devoção popular aumentava à medida que surgiam os relatos das primeiras curas. Ao mesmo tempo, começou a propagar-se na região de Tunja uma fatídica peste que, aos poucos, começou a dizimar habitantes. Notícias ocorriam sobre o segundo milagre, período em que centenas de pessoas perderam suas vidas, afetadas pela peste. Assim, houve um grupo de pessoas que caminhou até Chiquinquirá e implorou para que lhe emprestasse a imagem da Santa. Quando o quadro chegou à cidade de Tunja, paulatinamente a peste foi desaparecendo, e as pessoas não faleceram mais. Assim, ao término do ano, surgiram os relatos do segundo milagre, atribuído à fé depositada no quadro. Foi possível a realização de um grande milagre na cidade de Tunja, que venceu a peste.

Entre as pessoas que se aproximaram para venerar a imagem, figurava o velho pároco de Leguizamón, que havia retirado a pintura da capela de Suta *“por achá-la excessivamente desfigurada e estragada”*. Admirado pelo fato miraculoso, exclamou: *“Virgem e Mãe de Deus, se em alguma coisa vos ofendi por tirar-vos do altar no qual estáveis, suplico-vos que me perdoeis”*.

Em 14 de agosto de 1588, chegou a Chiquinquirá o arcebispo de Santa Fé, proveniente da cidade de Bogotá, Frei Luís Zapata de Cárdenas, acompanhado do comissário do Santo Ofício e do representante da Real Audiência. Esses queriam ver pessoalmente a pintura, as pessoas que haviam experimentado os poderes miraculosos e ao mesmo tempo em que se encontravam imbuídos da missão de investigar o prodígio.

Dissipadas as dúvidas e caracterizado o acontecimento como extraordinário, foi ordenada a construção do primeiro templo digno dedicado à Nossa Senhora de Chiquinquirá. Mais tarde, em 1636, os padres dominicanos voltaram para tomar posse da localidade definitivamente.

Ao analisar a imagem da Virgem, percebe-se que seu rosto é branco-pérola, os olhos quase fechados e o rosto voltado para seu Divino Filho, sustentado amorosamente em seu braço esquerdo. Ambos ostentam esplêndidas coroas. Cobre sua cabeça ainda um véu branco, que cai formando dobras e recolhe-se sobre o peito. Na mão direita, segura um cetro; na outra, o rosário. O Menino sustenta com a mão destra um fio atado ao pé de um passarinho colorido, representado sobre o peito de sua Mãe; na mão esquerda, carrega também seu rosário. A túnica é de cor rosa-claro e o manto, azul-celeste. Os pés da Virgem pisam o chão de barro vermelho.

Ao longo da pesquisa, foi noticiado um terceiro milagre atribuído à Virgem, na cidade de Tunja. Naquela ocasião, uma devota de nacionalidade colombiana, Sra. Maria Lacerda, relatou um pouco de sua vida e de seu amor pela Nossa Senhora de Chiquinquirá. Falou com muita convicção sobre sua fé e, em especial, sobre um milagre que obteve por intercessão da Santa. Lacerda diz, em seu depoimento, que a virgem da floresta, Santa Chiquinquirá, é protetora dos desvalidos e desamparados. Na década de 1980, passou por uma situação entre a vida e a morte, por ocasião de um acidente de canoa, em um rio da região:

Acredito muito nos milagres. Nasci e cresci na região, mas sempre ouvi muitos comentários dos inúmeros milagres que ela realizou na vida das pessoas. Quando tinha dezesseis anos, o rio estava alagado. Eu e meus dois irmãos estávamos descendo o rio, em uma canoa muito pequenina, a correnteza era muito forte e

na curva do rio, não percebemos, tinha um redemoinho na água. Quando percebemos, a canoa entrou no redemoinho e começou a entrar muita água; em pouco tempo nossa canoa alagou. Foi um momento de muito desespero, meus irmãos sabiam nadar, eu não sabia nadar; sempre tive medo de muita água. Quando a canoa encheu d'água e percebi que tinha alagado, comecei a gritar desesperada. Meus irmãos sabiam nadar e caíram na água e nadaram contra a correnteza para a margem do rio e eu caí na água com os maiores gritos de alarme, pedindo socorro. Na hora em que cai na água e percebi que ia morrer afogada naquela correnteza forte, tinha certeza, nenhuma possibilidade de sair viva daquele local. Ao cair na água, aos gritos, me apeguei a Nossa Senhora de Chiquinquirá. Comecei a me afogar, a correnteza me jogou para o fundo do rio, mas de repente o redemoinho me jogou de volta para a superfície do rio. No desespero, me debatendo, eu percebi uma luz muito forte que vinha em minha direção um clarão reluzente e naquele momento, senti como se estivesse nos braços de minha mãe, como se algo me consolasse, me acalmasse, como se alguma coisa me dissesse para ter calma. E, milagrosamente, não sei dizer como, me agarrei a uns galhos de uma árvore que estavam descendo na correnteza. Os galhos foram descendo na correnteza, até que chegou a um remanso, onde a água fica meio parada e aos poucos, a água foi empurrando os galhos para a margem do rio. Meus irmãos me viram agarrada nos galhos, gritaram para mim, segurar firme, eles conseguiram pegar-me. Eles me puxaram para a margem do rio, estava tremendo de frio. Para mim, não tem outra explicação, foi um milagre.

Conforme depoimento de Maria Lacerda, ela reconhece o milagre recebido da Virgem, que a salvou, não deixando que se afogasse na forte correnteza. Mesmo não sabendo nadar, a Virgem deu a ela a possibilidade de sair ilesa daquela situação catastrófica em que se encontrava. A depoente, em seu relato, não só reconhece os poderes de Nossa Senhora de Chiquinquirá, como também afirma ter sentido sua presença quando estava entre a vida e a morte, nas águas do rio. Acreditar nas graças e na proteção de um santo ou santa é uma experiência muito particular de cada devoto ou devota.

Percebem-se as diversas situações em que tais milagres ocorrem, os diferentes casos em que a condição do devoto beira a morte e, surpreendentemente, recupera a vida; outros casos são de curas miraculosas de doenças. Enfim, são nas situações limites que, com frequência, recorre-se à Santa, sendo confirmados os atendimentos às suas necessidades.

### **3 O santuário de Nossa Senhora de Chiquinquirá**

No início do ano 1796, resolveu-se edificar em Chiquinquirá um templo de maiores proporções. Era uma época difícil, de lutas políticas e enfrentamentos ideológicos. Muitos

devotos reclamaram do período de incertezas na Colômbia e o que confortava uma boa parte da população era a devoção à Virgem.

Ao longo dos anos, muitos devotos doaram joias e pedras preciosas, sobretudo esmeralda, como gestos de agradecimentos à Virgem, porém, em 1815, a imagem foi despojada de suas joias para sustentar os gastos da independência colombiana. Um general daquele país, em temerária atitude e apesar da oposição dos religiosos, furtou o venerável quadro, visando atrair o povo para sua causa. Foi perseguido por devotos que objetivavam reaver o quadro. Ao perceber que teria problemas, o general fugiu e abandonou a pintura na cidade de Sáname. A tela, então, foi conduzida em júbilo a Santa Fé de Bogotá e devolvida ao seu santuário.

No dia 11 de setembro de 1823, o novo templo foi consagrado por Mons. Rafael Lasso de la Vega, então bispo de Mérida (Venezuela) e senador da República, que fez referência como sendo o *“único prelado que subsistia naquela época em Nova Granada”*.

A propagação dos milagres da Virgem possibilitou o surgimento de um movimento para transformá-la em padroeira da Colômbia. A campanha motivou muitas autoridades e políticos a criarem um decreto tornando a Virgem representante da nação colombiana. No dia 18 de julho de 1829, a Santa Sé proclamou a Virgem do Rosário de Chiquinquirá Padroeira da Colômbia.

Contudo, com a instauração da República, as dificuldades recomeçaram. Ao relaxamento da disciplina eclesiástica somaram-se leis anticlericais, como a que ordenou a supressão dos conventos menores. Em 1835, o presidente Santander confirmou a dissolução e expropriação do convento. Os frades que perseveraram no culto à Nossa Senhora refugiaram-se num local contíguo ao templo. Clérigos apóstatas e políticos inescrupulosos confabularam, então, para que a paróquia passasse para o domínio do clero diocesano. Em 1861, numa atitude de autoritarismo e ambição, o general Mosquera decretou o desterro dos frades e o confisco de seus bens.

O quarto milagre está relacionado às sucessivas mortes dos religiosos. Restou apenas Frei Buenaventura García Saavedra, que enfrentou as ameaças, estando disposto a sofrer o martírio. Através da perseverança e a profunda fé aos pés da Virgem de Chiquinquirá, ocorreu em 1881, a restauração da Ordem Dominicana na Colômbia.

O enfrentamento entre conservadores e liberais tornou-se cada vez mais constante, surgindo um novo período conflituoso e de extrema violência: a *Guerra dos Mil Dias* (1899-1902). Após a sangrenta guerra civil, que tumultuou o país inteiro, voltou-se à almejada paz. Mesmo no período daquela guerra, intensificou-se uma campanha pela canonização da

Virgem e com a ascensão do Papa Pio X no Vaticano, em 1903, renovaram-se as esperanças por sua canonização. Os devotos organizaram-se em grupos por todo o país, realizando correntes de orações na perspectiva da coroação da Virgem de Chiquinquirá. O Papa reinante, São Pio X, atendeu ao ardente pedido em 09 de janeiro de 1910.

A pintura de Nossa Senhora de Chiquinquirá foi coroada solene e canonicamente no dia 9 de julho de 1919, na catedral de Bogotá, na presença do presidente da República e de outras autoridades eclesásticas, civis e militares, bem como de multidão incalculável de devotos. Em 1927, o Papa Pio XI concedeu ao santuário o título e os privilégios de Basílica Menor.

Em 1977, a cidade de Chiquinquirá foi reconhecida como diocese. Ao longo dos anos, a basílica recebia sempre multidões de visitantes à catedral, na sua grande maioria, atraída pela profunda fé. No ano 1986, o Papa João Paulo II visitava algumas regiões da Colômbia, ocasião em que celebrou missas para milhares de fiéis na Basílica de Chiquinquirá. Ao longo dos anos, o local vem atraindo milhares de peregrinos.

### **Considerações finais**

Algumas constatações, realizadas ao longo da pesquisa, apontam para sua importância presente, nos meandros do universo dos devotos de Nossa Senhora de Chiquinquirá, pois a análise da devoção aos santos populares possibilita olhar um pouco a trajetória devocional na Colômbia sob um prisma pouco usual entre os pesquisadores.

A pesquisa permitiu observar que o culto a Nossa Senhora de Chiquinquirá estendeu-se para além da Colômbia, portanto, por toda a América Latina. Passaram-se mais de quatro séculos desde que se operou o primeiro milagre do resplendor da imagem. As histórias dos inúmeros milagres atribuídos à Virgem oferecem aos interessados pela temática a percepção sobre a propagação dos poderes miraculosos da Santa.

Os maiores milagres da Virgem de Chiquinquirá constituem na sua conservação, apesar do tecido tosco no qual se encontra estampada sua imagem, e da pintura revelar que ela foi maculada por uma infinidade de objetos.

A devoção à Padroeira da Colômbia sofreu *altos e baixos* devido às perseguições, às guerras e aos terremotos. Mas o que lhe causou maior dano foi a indiferença, o abandono e a negligência de seus próprios fiéis, na fase inicial das manifestações de seus prodígios.

Ao longo da história de Santa de Chiquinquirá, muitas pessoas testemunharam resplendores e luminosidades, como as que ocorreram em 1586, quando se origina sua devoção. Contudo, nenhum desses fenômenos foi devidamente reconhecido e registrado, o que trouxe, em muitas ocasiões, a situação do seu empalidecer, tempos esses tidos como

reflexos do que ocorreu ao seu miraculoso quadro, o qual passou por momentos de fervor e de embotamento, aliás, momentos similares foram vividos também pela nação irmã.

### **Referências**

DAVID, S. R. A. **Um estudo de religiosidade popular: o santo Menino da Tábua**. 1994. 195 f. Dissertação (Mestrado). FCL – Unesp, Assis, 1994.

DUSSEL, E. **Os Caminhos de Libertação Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

GARZÓN, Luis Francisco Téllez. **Una Luz en el camino, Santuario de la Virgen del Rosario**. Chiquinquirá, Bogotá, 2005.

JULLIA, Dominique. *História religiosa*. In: LE GOFF, J.; NORÁ, P. (Org.) **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

UGARTE, Rubén Vargas. **Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados**, Madrid, 1956.



**FT 13**

**Fronteiras do imaginário  
religioso**



# FT 13

## **Coordenação:**

Dr. Amauri Carlos Ferreira – PUC Minas

Dr<sup>a</sup>. Soraia Aparecida Belton Ferreira – Centro Educacional Mineiro

## **Ementa:**

O imaginário está situado entre os saberes, expressão cunhada por Gilbert Durand (1996) para configurar sua complexidade. Na sociedade brasileira, pesquisas sobre imaginário são raras, porém não inexistentes. Com o avanço de pesquisas trans e multidisciplinares, a relação com o imaginário tem se evidenciado, fato que permite, conseqüentemente, discutir com mais acuidade a construção do imaginário religioso em suas fronteiras epistemológicas, com vistas a também situá-lo no campo profícuo da interseccionalidade. Ademais, o advento da Inteligência Artificial (IA) convocou uma nova problematização para a construção do imaginário, tendo em vista o aperfeiçoamento de ferramentas e linguagens de acesso ao simbólico, provocando desafios à sociedade e às fronteiras do imaginário religioso. Com essas ponderações em mente, a proposta deste fórum temático é problematizar e compreender as fronteiras do imaginário no que se refere aos fenômenos religiosos, particularmente os brasileiros, e se há impactos da IA nas pesquisas sobre imaginário religioso e seu patrimônio material e imaterial. Este fórum temático pretende acolher comunicações de pesquisas e relatos de experiências que evidenciam a construção do imaginário religioso em temas como: religião e interseccionalidade, ensino religioso, tradições de matriz africana na diáspora, fenômenos religiosos, povos tradicionais, saberes decoloniais, estudos históricos, imaginário religioso e linguagens, imaginário religioso e inteligência artificial, entre outros.

## A ESPIRITUALIDADE E A ESPETACULARIZAÇÃO DO DISCURSO DOS PADRES DA IGREJA CATÓLICA

*Alessandro de Mello Gomes*<sup>621</sup>

**Resumo:** A Festa da Penha é a terceira maior festa Mariana do Brasil, ela acontece na Região Metropolitana da Grande Vitória, estado do Espírito Santo. Durante o evento, que dura nove dias, são realizadas diversas missas que atraem multidões de fiéis e cada uma dessas pessoas expressa uma determinada espiritualidade. As missas, além de presenciais, também são transmitidas on-line e por televisões locais e nacionais, fato que contribui para a espetacularização do discurso dos padres da Igreja Católica Apostólica Romana, que, inclusive, cada vez mais, tem ganhado espaço nas mídias. Em tese, os discursos midiáticos deles estão diretamente ligados a uma espiritualidade que leva ao transcendente, entretanto, as técnicas construtivas e a necessidade de persuadir os fiéis levam a uma teatralização do conteúdo por parte dos sacerdotes, então, como supõe-se que pessoas que assistem às transmissões das missas católicas buscam uma espiritualidade que precisa ser desenvolvida, é preciso entender até que ponto o discurso espetacular dos padres da Arquidiocese de Vitória, usando uma linguagem midiática, favorecem a transmissão da espiritualidade numa perspectiva católica. Nesse prisma, tanto a espiritualidade quanto a espetacularização do discurso precisam ser estudados e referenciados usando pesquisa bibliográfica e coleta de dados audiovisuais das missas das Festas de Nossa Senhora da Penha dos anos de 2018, 2019 e 2020 para entender como o discurso tradicional se mantém na direção do significado, enquanto o discurso espetacular aproxima-se mais do significante. Resulta disso tudo, que a linguagem espetacular funciona como um sistema de comunicação carregado de saberes que interfere diretamente na construção da espiritualidade católica do receptor, por isso o espetáculo acaba significando a espiritualidade, ou seja, ele transforma em visível aquilo que não se vê, sendo assim a linguagem também acaba sendo impactada.

**Palavras-chave:** Análise do discurso; espiritualidade; padres; Igreja Católica.

### Introdução

A eficácia de um discurso religioso transcende a mera transmissão de informações, pois ele age no imaginário das pessoas e, em alguns casos, ajuda a convencer sobre determinado tema. Ter um discurso efetivo e eficiente envolve a habilidade de capturar e persuadir o público ao qual ele se destina, estimulando uma conexão espiritual que leve os humanos até a contemplação de desejos.

---

<sup>621</sup> Mestre em Ciências das Religiões (FUV), doutorado em andamento em Ciências da Religião (PUC-Minas), Pontifícia Universidade Católica da Minas Gerais – PUC-Minas, alessandro.comus@gmail.com.

A forma e o conteúdo desse discurso são elementos indissociáveis, cuja interação é fundamental para alcançar a atenção e convicção dos ouvintes. Em um contexto contemporâneo marcado pelo crescente uso de técnicas discursivas avançadas e pela proliferação de mídias de comunicação, os líderes religiosos encontram-se cada vez mais engajados na disseminação de suas mensagens através de plataformas variadas, desde transmissões televisivas até redes sociais.

A presença midiática dos pregadores não apenas amplifica o alcance de suas vozes, mas também introduz desafios únicos, como a tendência à espetacularização do discurso e do pregador. Este fenômeno complexo tem despertado o interesse crescente de estudiosos em diversas disciplinas, incluindo Ciências da Religião e Teologia, que exploram o impacto dessas dinâmicas na prática religiosa contemporânea.

Nesse sentido, investigar o discurso dos padres da Arquidiocese de Vitória durante a Festa de Nossa Senhora da Penha, padroeira do estado do Espírito Santo, surge como uma oportunidade crucial para compreender como as técnicas e a linguagem midiática influenciam a transmissão da espiritualidade dentro do contexto católico.

Esta pesquisa propõe-se a analisar criticamente as estratégias discursivas utilizadas pelos padres, investigando como essas técnicas podem favorecer ou prejudicar a transmissão da espiritualidade. Em particular, será examinado até que ponto o discurso espetacular favorece a espiritualidade numa perspectiva católica, visando não apenas elucidar desafios contemporâneos, mas também identificar potenciais soluções para aprimorar a prática comunicativa no âmbito religioso.

## **Desenvolvimento**

Buscando a ajuda de Guy Debord e de Luiz Carlos Ramos para interpretar a espetacularização do discurso midiático dos padres, vamos nos deparar com situações claras de realidade e de irrealdade.

Ramos, conceituando o espetáculo, afirma que este acabou tornando-se a representação da vida e conseqüentemente o representante do real. No entanto, ao considerá-lo como um reflexo da realidade, devemos nos atentar para o fato de que uma imagem refletida num espelho sempre estará invertida, assim apresentando um reflexo do não real, “isto é, se do lado de cá da superfície espetacular está a vida, do outro lado está a

não-vida, ou uma ilusão da vida. Por mais parecidas que sejam, a imagem e a realidade não são a mesma coisa” (Ramos, 2005, p. 167).

Sobre isso é possível afirmar que o que é oferecido como sendo real, nada mais é do que uma ilusão que leva o interlocutor a criar “formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta” (Gregolin, 2003, p. 97).

O espetáculo apresenta-se como modelo para “várias instâncias da sociedade”, objetivando uma visão irreal do mundo. A visão do “não-vivo” (Gregolin, 2003, p. 167). Nesta linha de pensamento ele pode ser caracterizado como a “inversão concreta da vida” (Debord, 2003, p. 14). Um mundo “objeto de pura contemplação” (Debord, 2003, p. 14) e detentor de um intelecto próprio da razão ilusória e plástica da espetacularização, “uma visão cristalizada do mundo” (Debord, 2003, p. 14) que parece querer unificar, mas que na verdade separa.

Esta separação é explicada por Debord e mais tarde traduzida por Ramos como sendo uma batalha pelo poder travada no interior da sociedade, o que faz do espetáculo uma “unidade dividida” (Ramos, 2005, p. 168) e ao mesmo tempo uma “divisão unitária” (RAMOS, 2005, p. 168).

O espetáculo, da mesma forma que a moderna sociedade, está ao mesmo tempo unido e dividido. Ele edifica a sua unidade sobre o dilaceramento. A contradição, quando emerge no seu espetáculo, é contradita pela inversão do seu sentido; de modo que a divisão mostrada é unitária, enquanto que a unidade mostrada está dividida (Debord, 2003, p. 39-40).

Mas em que pese toda esta argumentação sobre a irrealidade do espetáculo, a realidade também está presente nele, uma vez que este é a imagem espelhada da realidade. Desta maneira a realidade está nos dois lados.

A afirmação anterior encontra amparo na tese de que “a cena da enunciação produzida pelo discurso não é puramente imaginária” (Amossy, 2005, p. 138), uma vez que o discurso já parte de uma dada realidade. No entanto, depois que o discurso foi emitido ao receptor, a verdade “nem sempre estará assegurada” (Amossy, 2005, p. 138).

Por outro lado, se o espetáculo está presente no mundo real, pode se dizer que ele tem a marca da história e da formação econômico-social dos humanos. Ele tem pompa e mostra-se positivamente com a seguinte mensagem: “o que aparece é bom e o que é bom

aparece”. (Debord, 2003, p. 17). Isto, uma vez aceito de forma passiva e cheio de glória, apresenta o espetáculo, a priori, como irrefutável através do show e do “monopólio da aparência” (Debord, 2003, p. 17) enquanto aquilo que não foi mostrado pode não ter a mesma credibilidade.

Ao se entregar ao encantamento do espetáculo, a pessoa colocada em evidência corre o risco de aderir à banalização. Ramos, amparado pelas teses de Debord, argumenta que:

Como consequência, a sociedade é dominada pela banalização (tese 59). E a maior de todas as banalizações é a do próprio ser humano. Ao dar-se como espetáculo, ocorre a coisificação do humano e, por conseguinte, a sua banalização – uma vez que já não é mais fim, e sim meio. O homem vivo banalizado é a vedete do espetáculo (tese 60). Vale ressaltar o uso do termo *vedete* por Debord. Vedete é aquela pessoa que é colocada em evidência, isto é, para ser vista. Entretanto, para o autor, a vedete é o oposto do indivíduo (tese 61). O ser humano, ao dar-se em espetáculo ao mundo, banaliza-se (Ramos, 2005, p. 174).

Neste caso, o que se cria com a espetacularização não é apenas o reflexo de um mundo invertido, mas sim uma “nova história na cultura” (Ramos, 2005, p. 177) do espectador como se o tempo não corresse mais e o presente fosse *ad aeternum*.

Contudo, ao refletir sobre a nova história, não se deve fazê-lo de forma isolada. É preciso considerá-la comutada com o poder, como as duas faces de uma mesma moeda, ou seja, “o raciocínio sobre a história é o raciocínio sobre o poder” (Debord, 2003, p. 109).

Outra constatação é o aparecimento de um novo espaço que se configurará como o local desta história nova. Neste espaço já não existe mais a distância física, aqui a tecnologia facilita a aproximação das pessoas. São os veículos de comunicação da modernidade que cumprem este papel de aproximação virtual. Diante desta nova realidade é possível observar que “nunca houve tantas pessoas juntas, próximas geograficamente” (Ramos, 2005, 178), mas tão “privadas de uma proximidade real que vá além da proximidade real e da aparência” (Ramos, 2005, p. 178).

Nesta nova realidade justifica-se a presença ostensiva, e ao mesmo tempo cativante, dos novos espelhos do mundo como é o caso da mídia e seus produtos, que apresentam ao sujeito um novo lugar ao mesmo tempo em que lhe oferece mudanças sociais significativas do ponto de vista das relações, das formulações, do consumo e, por que não a do viver?

Do ponto de vista de um lugar, Usarsk cita o cyber-espço como uma das possibilidades para as manifestações de uma “cyber-religião” (Usarsk, 2007, p. 192). Entretanto, é possível surgir neste novo espço uma “comunidade pseudo-sagrada” (Ramos, 2005, p. 179) que substituiria a “paróquia como instância de vivência da fé em comunidade” (Ramos, 2005, p. 179). Nesta mesma linha, inúmeros programas religiosos, distribuídos em diversos tipos de veículos de comunicação, oferecem atrativos como luzes e cores que acabam sendo copiados pelas comunidades reais fazendo com que a comunidade real seja “maquiada para assemelhar-se à virtual” (Ramos, 2005, p. 179).

Os espços destinados aos cultos passam por uma remodelação que os tem feito ficar assemelhados “mais com casas de show do que com santuários” (Ramos, 2005, p. 179). “A religião espetacular transformou em palco o espço outrora reservado para o velho púlpito” (Ramos, 2005, p. 179).

Na lógica do espetáculo tudo é feito para persuadir e vender, pois o que importa agora é a quantidade e não mais a qualidade. Diante disso, as novas tecnologias e o incessante desenvolvimento dos programas midiáticos assumem papel fundamental no fortalecimento do novo modelo e da nova cultura social. Neste caso, o “pertencimento comunitário se dá, nesta sociedade, pela partilha da recepção midiática” (Berge, 2007, p. 26).

Neste novo espço, a sociedade moderna, regida também por outros atores que fomentam o espetáculo, está sendo reconceituada. Algumas pessoas

a chamam de modernidade tardia, sociedade capitalista da informação, sociedade midiaticizada, sociedade pós-industrial, sociedade do conhecimento, sociedade global, sociedade transparente, sociedade pós-moderna, sociedade hiper-moderna, sociedade do espetáculo ou ainda que estamos na Idade Mídia (Berge, 2007, p. 26).

Não foi por acaso que, ao cunhar o termo Sociedade do Espetáculo em seu livro, Guy Debord estava se reportando a esta nova cultura que privilegiava mais as “imagens do que as palavras” (Berge, 2007, p. 27).

O espetáculo nesta nova sociedade invadiu todos os campos, inclusive o religioso. Exemplo disso está na constatação de que a “Igreja Eletrônica faz sua tele-pregação com tele-pregadores, que discorrem sobre a tele-fé, propõem tele-romarias e fazem curas tele-religiosas”. (Berge, 2007, p. 30).

### **Considerações Finais**

O trabalho em tela é um estudo de caso amparado em pesquisa bibliográfica e coleta de dados audiovisuais para referenciar os dados. É possível que parte das respostas procuradas nesta pesquisa estejam exatamente na força do discurso, pois ele impacta nas novas maneiras de se viver a espiritualidade e influencia diretamente na compreensão e no comportamento do público.

Neste prisma, e entendendo que o discurso tradicional se mantém na direção do significado, enquanto o discurso espetacular aproxima-se mais do significante, conclui-se que a linguagem espetacular funciona como um sistema de comunicação carregado de saberes e de acordo com a formação de cada grupo social, tanto na forma quanto no conteúdo.

Por tudo isso, a expressão da espiritualidade católica do emissor, dependendo da maneira como ele se posiciona, poderá ser espetacularizada, seja pelo jogo de câmeras, pela entonação da fala ou pelo jogo de luzes, entre outros, neste sentido o espetáculo se ocupa de dar significado à espiritualidade, ou seja, transforma em visível aquilo que não se vê, sendo assim a linguagem também acaba sendo impactada.

### **REFERÊNCIAS**

AMOSSY, Ruth. Da Noção Retórica de Ethos à Análise do Discurso. In: AMOSSY, Ruth. **Imagens de si na análise do discurso**. A construção do ethos. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

AMOSSY, Ruth. O Ethos na Intersecção das Disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: AMOSSY, Ruth. **Imagens de si na análise do discurso**. A construção do ethos. São Paulo, Editora Contexto, 2005.

BERGE, Christa. Tensão entre os campos religioso e midiático. In: MELO, José Marques et al. (Orgs). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2007.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. São Paulo: eBooksBrasil.com, 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valenise. O Acontecimento Discursivo na Mídia: metáfora de uma breve história do tempo. In: GREGOLIN, Maria do Rosário (Org). **Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos: Claraluz, 2003.

RAMOS, Luiz Carlos Ramos. **A pregação na idade média**: Os desafios da Sociedade do Espetáculo para a Prática Homilética Contemporânea. 2005. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

USARSKI, Frank. A Geografia da Religião. In: USARSK, Frank (Org). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.



**IMAGINÁRIO RELIGIOSO COLETIVO: OS IMPACTOS DA INTELIGÊNCIA  
ARTIFICIAL NA PSIQUE HUMANA**

*Bruno de Oliveira Mendonça\**

*Maria Lilian Silva Cavalcanti\*\**

**Resumo:** Este artigo tem a finalidade de levantar questionamentos e indagar sobre os caminhos que podem advir da Inteligência Artificial sobre a humanidade, no que tange à psique, acesso e processamento de informações advindas do inconsciente coletivo. No seu livro *O Homem e Seus Símbolos*, o psicólogo suíço Carl Gustav Jung diz que a linguagem simbólica - entre outros elementos - permite à humanidade acessar informações que sobrevivem na mente humana desde tempos imemoriais. O homem, a partir da modernidade, deixou de realizar importantes associações psíquicas, mas essas subsistem no inconsciente. Com isso, o arcabouço simbólico foi empobrecendo e isto resultou na subjetividade presente na contemporaneidade. Por outro lado, existe uma tentativa constante da psique inconsciente coletiva para curar as dissociações de nossa era moderna. Isto porque, uma vez abandonado a si próprio, o inconsciente pode vir a produzir conteúdos que se tornam dominadores ou que manifestem um lado negativo e destruidor nos seres humanos. Todas as religiões são sobrenaturais e exercem a função legitimadora que permite a união do mundo e das sociedades numa realidade universal e sagrada. Dentro dos sistemas religiosos, o mito e o rito são uma das formas do ser humano exprimir a sua intuição sobre a verdade da vida. Assim sendo, podemos nos indagar: como gerações futuras irão acessar essa memória? Em que base se dará a memória do rito e do mito numa sociedade futura que aos poucos foi apagando as experiências do coletivo? Com as transformações tecnológicas ocorridas ao longo dos últimos quarenta anos e com o advento da Inteligência Artificial torna-se mandatório questionar: como os seres humanos irão lidar com as demandas subjetivas? Quais as consequências para a psique humana da Inteligência Artificial e como se dará esse processo? O artigo pretende mais levantar questões, visto que se trata de questões sensíveis e recentes com as quais a humanidade terá que se deparar. Pretende-se visitar a obra já mencionada de Jung, bem como de outros que, ao longo da pesquisa, possam colocar luzes sobre o tema, que é recente e ainda pouco explorado.

**Palavras-chave:** Psicologia; religiões; inconsciente; imaginário coletivo; Inteligência Artificial.

---

\* Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: bruno.00000849898@unicap.br.

\*\* Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral na Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: maria.00000006954@unicap.br.

## **Introdução:**

Inteligência Artificial está entre os assuntos mais importantes da atualidade e já vem sendo utilizada por diversos segmentos - medicina, indústria, pesquisa, entre outros. A tendência é que venha transformar, drasticamente, o modo de agir da humanidade, mais do que a tecnologia já tem feito nas últimas décadas. Estas transformações terão consequências também no âmbito religioso e do sagrado, visto que todas as religiões são sobrenaturais e têm uma função legitimadora que promove a coesão das sociedades numa realidade universal e sagrada. A matéria-prima das religiões constitui-se dos símbolos, por sua capacidade de comunicar o transcendente. Levando essas premissas em consideração, pode-se suscitar indagações sobre o impacto da Inteligência Artificial dentro dos sistemas religiosos na atualidade.

### 1. Inteligência Artificial vs. Religiosidade

O ponto de partida do presente artigo considera o pensamento do psiquiatra e psicoterapeuta suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) a partir do livro “O Homem e seus Símbolos”. Ele acreditava que a linguagem simbólica - entre outros elementos - permite à humanidade acessar informações que sobrevivem na mente humana desde tempos imemoriais, de modo inconsciente. O acesso a essa linguagem - quando bem-sucedido, permite à espécie humana restabelecer sua balança psicológica e fazer compensações nas deficiências provenientes da personalidade. Jung acreditava que isto é conseguido através dos sonhos.

Jung explica que o inconsciente compõe metade do ser total, oferecendo conselhos e orientações preciosas por meio dos sonhos. Os sonhos são “uma expressão integral, importante e pessoal do inconsciente particular de cada um”, ou seja, o significado dos símbolos em um sonho depende do sonhador. “Cada sonho é uma comunicação particular e individual; dois sonhos nunca usam da mesma maneira os símbolos do inconsciente”, sendo assim, o sonho é resultado da capacidade de se estabelecer comunicação com o inconsciente (Jung, 2016, p. 10).

Quando uma imagem é simbólica, ela quer dizer algo além do significado óbvio e consequente (imediato), traduzindo conceitos que estão fora do valor da razão. É exatamente esse o motivo pelo qual o autor acredita que as religiões se utilizam tanto da linguagem simbólica. Quando dizemos que algo é divino - para Jung - estamos tendo por

base uma crença, mas não uma evidência concreta. A melhor tradução dessa linguagem é feita através de imagens (Jung, 2016, p. 19).

Para Jung, quando os sentidos reagem a ocorrências reais, todas essas experiências são trazidas da realidade para a mente. Ora, a percepção consciente tem seus limites. São os próprios sentidos que dão este limite. Quando se chega a esse limiar, dentro da mente, esses fenômenos tornam-se acontecimentos psíquicos cuja natureza radical nos é desconhecida.

O autor exemplificou em seu livro, através de átomos de tungstênio aumentados em dois milhões de vezes, como eles formam desenhos harmoniosos. Isto serve para ilustrar que captamos muito mais informações do que os sentidos nos revelam. Neste caso, o sentido da visão é incapaz de perceber esses desenhos, mas há o registro deles no inconsciente. “Assim, toda experiência contém um número indefinido de fatores desconhecidos”. Esses fatores são absorvidos de forma subliminar, sem passar pela nossa consciência. Eles só emergem à nossa mente através da intuição ou de uma intensa reflexão (Jung, 2016, p. 21).

Essas informações surgem no consciente na forma de um ‘segundo pensamento’. Somente se dá conta da sua importância emocional quando o aspecto inconsciente daquilo é revelado através de imagens simbólicas em um sonho. Este segundo pensamento é o responsável pela existência - dentro do mesmo indivíduo - do que parece ser duas personalidades. Apesar de cientistas e estudiosos não serem unânimes na existência dessa segunda personalidade, Jung acredita que sim, que é algo normal e está presente em toda a humanidade.

Este segundo pensamento - segundo Jung - vem a formar a psique inconsciente, construída por uma linguagem de símbolos cujos significados são universais. Este arcabouço simbólico foi edificado pela espécie humana de forma lenta, diligente até se chegar ao estado civilizado. Especula-se que o processo tenha tido início a partir da escrita - há cerca de 4.000 a.C. - e que não tenha uma finalização, estando sempre em construção. Eis como se forma o inconsciente, na visão do autor (Jung, 2016, p.22). Deve-se ter em conta que este é formado por aspectos ainda desconhecidos pela psique humana (Jung, 2016, p. 23).

Ocorre, muitas vezes, uma quebra ou dissociação da consciência por motivos diversos. Uma ruptura da consciência pode ter resultados negativos. Jung compara isso ao que Freud chamou de neuroses, seria o que os povos primitivos chamam de ‘perda da alma’. Para essas culturas, a alma não é unitária, mas fruto do coletivo. Seria assim como algo que

lhes dá identidade como um povo e pode tomar várias formas. Por exemplo: se há uma identificação como um crocodilo, o homem passa a ser considerado um irmão do crocodilo (Jung, 2016, p. 23). Jung também acredita que o indivíduo possui várias almas diferentes com as quais se identifica, ao mesmo tempo em que a elas está interligado.

Isso significa, que a psique humana não constitui uma unidade e está naturalmente suscetível e vulnerável à fragmentação. No homem moderno e civilizado também há a mesma fragmentação da alma, mas ela ocorre em diferentes graus. Desenvolveu-se uma capacidade de isolar concretamente partes da mente. Isso nos permite, por exemplo, colocar nosso foco mental em determinado assunto ou executar tarefas diversas. Um atendente de hotel, por exemplo, executa diversas funções: atende ao telefone, tira dúvidas de clientes, entrega chaves e fecha o caixa. Ele coloca essa fragmentação em prática. Isto seria uma forma consciente de fragmentação, considerada de maneira positiva e até mesmo uma conquista do ser civilizado (Jung, 2016, p. 25).

Uma outra maneira de experimentar essa fragmentação é de forma espontânea, sem nosso conhecimento ou consentimento. É sob esse aspecto que Jung estuda os sonhos: fragmentos dissociados de nosso inconsciente: “fantasias inconscientes, evasivas, precárias, vagas e incertas do nosso inconsciente” (Jung, 2016, p. 25). Jung acredita que - através dos sonhos - podemos regular e balancear os processos dissociativos da psique. Os sonhos, portanto, tentam restabelecer a balança psicológica do ser humano, criando o material onírico que reconstrói o equilíbrio psíquico. Os sonhos compensam as deficiências da personalidade (Jung, 2016, p. 21).

## 2. A Modernidade e suas consequências para a psique humana

No processo civilizatório, a humanidade conseguiu separar, cada vez mais, a consciência das camadas instintivas da psique. Essas camadas instintivas não foram perdidas, mas se mantêm como parte do nosso inconsciente e se apresentam para nós sob a forma de imagens. A linguagem religiosa é feita predominantemente por essas imagens - ou símbolos - para explicar o que não se consegue compreender apenas por palavras (Jung, 2016, p. 59). Esses níveis instintivos persistem mesmo com a dessacralização das sociedades e do esvaziamento dos seres humanos de um sentido de religiosidade (Eliade, 2018, p. 166).

Outra consequência do processo civilizatório é a perda da identificação emocional inconsciente do homem com os fenômenos naturais. Assim, quanto maior é o conhecimento

científico, menor é a identificação do homem com a natureza (Jung, 2016, p. 120). Deduz-se, com isso, que menor torna-se sua capacidade de buscar no inconsciente as informações necessárias ao seu reequilíbrio psicológico e menor também será sua intuição sobre o sagrado.

Ocorre que a intuição pode ser definida como uma percepção direta de Deus e das coisas divinas. E ela está profundamente ligada à experiência mística, “a forma mais elaborada de todas as experiências religiosas”, segundo o autor. Ele afirma, inclusive, que um considerável desenvolvimento para a história humana só foi possível graças a estas experiências religiosas. Se pensarmos apenas a partir dessa observação, podemos indagar se a Inteligência Artificial não seria um fator limitador dos mecanismos e processos intuitivos na mente humana (Meslin, 2014, p. 136).

Jung também assinalou para uma capacidade natural da humanidade em construir símbolos e a participação dos sonhos em expressar esses mesmos símbolos. A isso Jung chamou de arquétipos. Essas imagens primordiais possuem uma tendência a formar representações padrão de um mesmo motivo. Desta forma, arquétipos são instintos manifestos por fantasias ou imagens simbólicas. São uma tendência instintiva ou formas mentais que - embora aparentemente não tenham significado na vida de um indivíduo - “representam uma herança do espírito humano” (Jung, 2016, p. 83). A partir dos arquétipos criaram-se religiões, mitos e filosofias que influenciaram e deram caráter a culturas e momentos históricos (Jung, 2016, p. 98).

A interpretação de símbolos exerce um papel de prático e extremo valor para a mente humana, pois os símbolos representam maneiras naturais de reconciliar e unir novamente os elementos antagônicos da psique (Jung, 2016, p. 126). O papel dos símbolos é dar significação à vida humana. Ter consciência dessa significação eleva a humanidade a um patamar de existência mais profundo, fecundo e feliz (Jung, 2016, p. 112). Podemos conjecturar sobre a possibilidade de a Inteligência Artificial não permitir à humanidade acessar efetivamente essa decodificação simbólica. Quais consequências esse fato teria sobre as gerações futuras?

Com a modernidade - quando a razão passou a dominar a mente humana - as dissociações passaram a aumentar cada vez mais, fazendo a humanidade afastar-se dos instintos básicos. À medida em que se vai se atenuando o contato entre esses instintos com a consciência, a humanidade é levada à desorientação, segundo o autor. Temos um exemplo

disso quando o homem moderno pensa em um leão. Certamente refere-se apenas ao animal. Quando o homem primitivo vestia uma máscara de leão, estava fazendo uma associação psíquica com as qualidades que o animal 'leão' carregava em si, como força, nobreza, realeza, justiça etc. (Jung, 2016, p. 83).

Símbolos, estátuas, desenhos e templos falam mais aos homens do que acontecimentos históricos em si, traduzindo crenças antigas em conceitos modernos inteligíveis. O mesmo símbolo que comunicava o transcendente ao homem tribal revela-se ao homem moderno com a mesma eficácia. Isto porque, mesmo desconhecendo o significado de um símbolo, ele tem a capacidade de se manifestar à humanidade através da herança psicológica comum (Jung, 2016, p. 137). Como a humanidade tem absorvido essa linguagem face às transformações tecnológicas de proporções inimagináveis que a humanidade viu serem incorporadas ao seu dia a dia nos últimos cinquenta anos?

Jung acreditava ser remarcável o grau de dissociação e confusão psicológica presente na humanidade atual. E Jung morreu em 1961, ou seja, ele não viveu a Revolução Tecnológica, considerada a partir da década de 1960. Para ele, o racionalismo destruiu a capacidade de reagir a ideias e símbolos, deixando a mente humana subserviente ao "submundo psíquico", perdendo cada vez mais valores espirituais. O autor viu uma prova disso ao observar obras de arte moderna. Em um exemplo dado, do círculo - traduzido como um símbolo universal da psique - a sua imagem aparece de forma aleatória e acidental, destituídas de um significado. Ou seja, nas obras modernas não há mais correlação entre um círculo e a psique, o que revela que a alma humana está perdendo suas raízes (Jung, 2016, p. 334).

Mas a mente humana precisa fazer essas conexões pois elas são necessárias ao equilíbrio mental do homem (Jung, 2016, p. 104). "O homem tende a preencher o inexplicável e o imponderável com os conteúdos do seu inconsciente" (Jung, 2016, p. 342). Segundo ele, apenas o consciente é apropriado para determinar o significado das imagens e reconhecer o seu sentido para o homem. O consciente é comparado a uma chave que se liga ao inconsciente. Caso o inconsciente não seja ativado, encontra-se em abandono de si próprio, a humanidade corre riscos de que seu conteúdo se torne dominador e destruidor (Jung, 2016, p. 347).

Um dos meios encontrados pela humanidade de equilibrar-se - inclusive socialmente - acessando conteúdos do inconsciente, foi utilizando-se do mito e do rito, cujas raízes estão

inseridas em todas as religiões. Na verdade, são comportamentos próprios da esfera do sagrado. O professor Giorgio Bonaccorso, autor do livro “Rito”, observa efeitos terapêuticos nas pessoas que participam dos ritos. Ele credita isso à relação com o acesso à parte inconsciente da personalidade. A repetição ritual - mais precisamente - é um dispositivo simbólico capaz de manter juntos o consciente e o inconsciente. A repetição traz ao presente consciente a imagem de origem (do mito) e de tudo que a ela remete, impedindo sua ruptura ou fragmentação na psique (Bonaccorso, 2024, p. 28).

Esta ação faz parte de processos coletivos relacionais de trocas sociais. O rito engendra disposições mentais em um grupo num determinado conteúdo ou objetivo em comum para a execução do ato exigido pelo rito. O mito, por sua vez, vem a explicar o rito em andamento, além de rememorar o evento do passado (Bonaccorso, 2024, p. 34). Na execução do rito, o presente tem uma função dupla e complexa “constituída de jogo entre presente e contra presente, cujo valor simbólico está em criar e recriar relações sociais as quais a esfera religiosa também está ligada” (Bonaccorso, 2024, p. 28).

## **Conclusão**

O exercício de reflexão proposto neste texto pode ajudar a compreender a maneira como o processo civilizatório acarretou à humanidade modificações extremas e irreversíveis em todos os âmbitos do ser e das sociedades. À medida em que avançou em tecnologias, a humanidade deparou-se com um vazio interior e uma falta de propósito sem comparativos na sua história. Esses dilemas de ordem metafísica são hoje realidade em nossas sociedades, cada vez mais marcadas pela racionalidade e dessacralização. No princípio deste artigo, realçamos que a pretensão era levantar mais questionamentos do que propriamente dar respostas. Isto porque, de um lado, a Inteligência Artificial ainda está se materializando em nosso cotidiano. Não está ainda plenamente claro o seu escopo de habilidades, muito menos os impactos e consequências que sua utilização trará para a vida humana. Por outro lado, entendemos que o Sagrado - no qual as religiões estão inerentemente articuladas - possui algo de irracional e “manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais” (Eliade, 2024, p. 16). A pequena reflexão que pretendemos aqui esboçar sobre o pensamento de Jung - os sonhos, os arquétipos e de sua importância para o equilíbrio psico-mental humano coloca-nos face a uma questão que o homem não pode negligenciar. E coloca luz na atualidade sobre as consequências advindas desse crescente e (talvez?) irreversível desvencilhamento entre o ser humano e o Divino.

## **Referências**

Bonaccorso, Giorgio. Rito. Tradução de Gabriel Frade. São Paulo: Loyola, 2024.

Eliade, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 4 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

Jung, Carl G. O Homem e Seus Símbolos. Tradução de Maria Lúcia Pinto. 3 ed. Rio de Janeiro: HarperColins Brasil, 2016.

Meslin, Michel. Fundamentos da Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.



## UMA ABORDAGEM À LUZ DO IMAGINÁRIO SOBRE ESPIRITUALIDADE E PLURALISMO RELIGIOSO NA DEVOÇÃO A SANTA RITA DE CÁSSIA - RN

*Juliana Maria dos Santos<sup>622</sup>*

**Resumo:** No mundo contemporâneo, o conceito de Religião já não tem o mesmo sentido que na era medieval, por exemplo. Mesmo assim, a Religião ainda congrega uma maior quantidade de fiéis, principalmente no cristianismo católico e protestante do que os sem religião ou os de outras crenças. O intuito deste artigo é trazer uma reflexão aprimorada acerca da Transversalidade Religiosa: A luz do imaginário e Espiritualidade e Pluralismo Religioso na Devoção a Santa Rita de Cássia, na cidade de Santa Cruz da Cachoeira, no Interior do Rio Grande do Norte – RN. Refletir sobre a devoção nos seus diversos aspectos sociais, culturais, religiosos, econômicos e políticos, que por sua vez inferem na vida das pessoas da cidade de Santa Cruz e região adjacente. Perceber o público devocionário que visita o Santuário de Santa Rita de Cássia, vindo de todos os lugares do Brasil e de fora. Em sua maioria é um povo simples que vem das periferias das cidades, porém de uma fé e devoção incontestável, embora muitos não se atenham a religião alguma. O fato de Santa Rita de Cássia ter recebido o “título” de a ‘Santa das causas impossíveis’, parece motivar os fiéis a adotarem-na como sua protetora ou intercessora diante dos problemas não resolvidos. Segundo Cabral (2015), “há uma espiritualidade, muitas vezes, desprovida de religião, o que não impede a pessoa ser devota e expressar seu carisma pela santa”. Há também uma inferência sociopolítica e cultural que dialoga com o devocionismo popular, de forma muito presente, na vida da cidade e das pessoas.

**Palavras-chave:** pluralismo religioso; espiritualidade; imaginário religioso; devoção.

### 1 INTRODUÇÃO

A partir de um breve estudo sobre o tema em debate, foi possível trazer uma reflexão crítica e aprofundada acerca do imaginário religioso, da espiritualidade e do pluralismo religioso na devoção a Santa Rita de Cássia, bem como explorar a transversalidade religiosa existente. Adentrar na hagiografia da vida de Santa Rita, seu martírio e devocionismo popular oriundo da Itália e em Santa Cruz da Cachoeira, cidade do agreste, região do Seridó do RN. Ressalta-se o crescimento da cidade e da região nos seus mais diversos aspectos: sociais, culturais, religiosos, econômicos e políticos, que por sua vez inferem na vida das pessoas, da cidade e da região.

Convém ressaltar que o público devoto visita o Santuário, vindo de todos os lugares do Brasil e de fora e apresenta-se como um povo simples, em sua maioria das periferias das

---

<sup>622</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: julianapt13620@gmail.com

idades, porém de uma fé e devoção incontestável, embora muitos sequer seguem uma religião. O fato de Santa Rita de Cássia ter recebido o “título” de a ‘Santa das causas impossíveis’ parece motivar os fiéis a adotarem-na como sua protetora ou intercessora diante dos problemas não resolvidos. Segundo Cabral (2015), há uma espiritualidade, muitas vezes, desprovida de religião, o que não impede as pessoas de expressarem sua devoção e carisma pela santa. Também há uma inferência sociopolítica que dialoga com o clero local, de forma muito presente, bem como a presença de pessoas de outros credos religiosos e sem religião que, por razões até certo ponto inexplicáveis, visita o santuário. Em meio a devoção, acontecem grandes festividades ditas profanas, principalmente no período de novenário - festividades relativas ao dia padroeira, que, muitas vezes, misturam-se com o sagrado. Todo esse processo contribui para o melhoramento da economia da cidade e adjacências.

## 1.1 ESPIRITUALIDADE, PLURALISMO RELIGIOSO E DEVOÇÃO

### **Espiritualidade**

A espiritualidade é uma dimensão constitutiva do ser humano assim como a sexualidade. É uma potencialidade neurobiológica que pode ou não ser cultivada. Comumente costuma-se falar de espiritualidade no meio cristão, porém, ela não está associada a religião alguma, embora diga-se que um ser desprovido de espiritualidade prescinde da percepção subjetiva, onde os desejos prevalecem sobre as ideias. De início, tem-se a intenção de que a espiritualidade está distante e/ou desvinculada da materialidade, assim como o espírito do corpo, mesmo uma coisa não sendo a outra, fica provado pela ciência e pela teologia que há uma unidade, somos um corpo, composto com os mesmos átomos que se unem de forma universal. Numa visão mais ampla, Frei Betto escreve:

Se Sócrates e Descartes nos despertaram para a inteligência racional; Coleman, para a emocional; foi a física Danah Zohar que chamou a atenção para a inteligência espiritual. Maria Corbi sugere que a espiritualidade se resume em IDS: Interesse; Desapego (de si e dos bens finitos); Silenciamento (concentrar-se para descentrar-se no Outro e nos outros) (Betto, 2021, p.93).

E como afirmação de que a espiritualidade não necessariamente está vinculada a religião, ressalta Frei Betto:

A espiritualidade prescinde das religiões. Pode ser vivida sem elas, e há religiões desprovidas de espiritualidade, asfixiadas pelo peso do doutrinário autoritário. Sócrates (470 a.C.-399 a.C.) e Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) eram homens

profundamente espiritualizados, ‘santos pagãos’, embora destituídos da religião (Betto, 2021, p.93).

Desse modo, encontram-se diversas formas de espiritualidades vividas na devoção à Santa Rita de Cássia, sem, muitas vezes, ser pessoas ligadas ao cristianismo católico e/ou à religião. A forma como cada um expressa sua fé diz respeito à própria pessoa. Da mesma forma que a fé é individual e intransferível, assim também é a espiritualidade. Atualmente, observa-se uma crise de fé, um distanciamento da religião, porém isso não significa que é também uma crise de espiritualidade, da mesma forma que a crise da cristandade não significou a crise do cristianismo ocorrido na idade média. A espiritualidade é uma busca em si mesmo, e não do outro. É busca de paz, de tranquilidade e de harmonia. Às vezes, torna-se egocêntrica, um pedido de autoajuda, outras vezes, é provida de fé, de cuidado, de escuta, de olhar o outro também. Uma espiritualidade contemplativa na ação.

### **Pluralismo Religioso e Devoção**

É comum nas festas populares a presença viva do Sagrado X Profano. Desse modo, a devoção à Santa Rita de Cássia, em Santa Cruz da Cachoeira, é dotada de um sincretismo religioso muito forte e aparente. Se essa devoção por si só já recebe a presença de pessoas de diversos credos e não credos, isso se intensifica ainda mais no santuário de Santa Rita – RN, principalmente no período de maiores festividades como o novenário da Padroeira, por exemplo. Pessoas vindas de diversos lugares dos estados do nordeste e do Brasil à fora marcam presença numa espécie devocional exuberante, de comunhão de fé e devoção.

Segundo Cabral (2015), “a peregrinação a espaços marcados por hierofonias, ou que de alguma forma as recordam, ou ainda, perpetuam o cultivo de tais memórias, é uma característica do mundo das religiões”. O que se observa é um fenômeno nunca visto antes na história do agreste rio-grandense, multidão de pessoas subindo e descendo o morro da cachoeira em devoção à Santa Rita.

### **1.2 HISTÓRICO HAGIOGRÁFICO DA VIDA DE SANTA RITA DE CÁSSIA**

Rita nasceu em Roccaporena - República de Cássia, há aproximadamente 5km da cidade de Cássia, região da Itália, em 1381. Segundo Augras (2005, p. 166), “era filha de pais piedosos, e que desejava entrar num convento, mas em obediência a seus pais casou-se aos 12 anos de idade”. É importante ressaltar que alguns autores discordam dessa data, afirmando

que ela casou-se aos 14 anos de idade e não 12, como é o caso de Cabral (2015), e também de quando ela despertou a vocação religiosa. Rita teve um casamento conturbado com um homem chamado Paulo. Rita teve dois filhos. Segundo Cabral:

Existem divergências, entre os hagiográficos, a cerca de quando despertou a vocação religiosa de Rita. O fato é que ela contraiu matrimônio aos 14 anos de idade e permaneceu casada, por 18 anos, com o moleiro chamado Paulo Mancini, com o qual teve dois filhos. Persistem, na tradição oral, reforçada por registros escritos, narrativas de longa duração que afirmam a infidelidade daquele matrimônio – o que, de certa forma, alimenta uma visão negativa do papel da mulher que se desenvolveria, espiritualmente, ao suportar as agruras ‘naturais’ da convivência com seu esposo (Paralellus, 2015, p.151).

Desse modo, observa-se que Rita teve uma vida de sofrimento, não só do ponto de vista da saúde, mas também da convivência familiar. Nessa época, é importante ressaltar que a mulher era tida como objeto do homem, uma espécie de propriedade, pois imperava o machismo. O homem era mandatário das decisões da casa e da família. Seu esposo foi morto por discussões motivadas pela política entre grupos dos quais pertencia. Seus filhos queriam vigiar a morte do pai, mas Rita interveio e não deixou com que isso acontecesse. Os dois filhos contraíram doenças, um após outro e vieram a falecer. Segundo Augras, Rita chegou a perdoar o assassino do esposo, pois tinha um coração piedoso. Após a morte dos filhos, Rita resolveu entrar no convento. Teve dificuldades, mas, com a ajuda de três amigos, conseguiu entrar, como afirma Augras (2005, p.167):

Após tudo isso, Rita quis ingressar no convento das Agostinianas de Cáscia, também na Umbria, que custou a aceitá-la, por não admitir viúvas. Diz a lenda que, por três vezes seguidas, apresentou o seu pedido, que foi negado. Mas São João Batista, Santo Agostinho e São Nicolau de Tolentino resolveram atendê-la. Certa noite, enquanto ela estava rezando, os três santos a carregaram pelos ares e a depositaram dentro do convento, cujas portas estavam fechadas. Depois disso, é claro, as monjas a aceitaram.

A morte de Rita está datada de 22 de maio de 1457. Dia em que se celebra suas festividades mundo a fora.

## 2 IMAGINÁRIO DA FÉ: INTINERÁRIO DEVOCIONAL A SANTA RITA DE CÁSSIA EM SANTA CRUZ – RN

Assim como para Mircea Eliade o ‘espaço sagrado era a centralidade do mundo’, para os devotos de Santa Rita, o Santuário de Santa Cruz é o melhor lugar para venerar Rita. Ela que segundo Augras, (2005, p.16) tinha o nome de *Margherita* e adquiriu o diminutivo de “Rita”.

Segundo Cabral(2015) e Santos (2010), a devoção a Santa Rita chegou a Santa Cruz pelas mãos da filha de um dos moradores da localidade que havia ganhado de presente a imagem de Santa Rita no Ceará:

Por volta de dois anos antes da Independência do Brasil, no ano de 1820, Santa Cruz era idealizada pelo Sr. Rodrigues da Silva, cearense proprietário da Fazenda Cachoeira, localizada nas proximidades da cidade de Lages Pintadas, e que se aliou aos irmãos José da Roche Freire e Lourenço da Rocha Freire, estes últimos, donos de propriedades na localidade de Malhada do Trairí, atual Santa Cruz, e juntos propuseram fundar um povoado na localidade Cachoeira, já que a filha de José Rodrigues da Silva havia adquirido uma imagem de Santa Rita no Estado do Ceará com a finalidade de colocar na futura edificação religiosa do povoado outrora planejado. Contudo, não sendo possível o povoado daquela localidade devido à escassez de água, uma vez que no lugar havia apenas alguns riachos e muitos deles de água salgada, o que de fato prejudicaria o desenvolvimento e afetaria o crescimento das futuras gerações. Assim, resolveram fundar, nas margens do Rio Trairi, o futuro povoado que teve o seu começo a partir da construção de algumas casas residenciais e da edificação de uma capela dedicada a Santa Rita de Cássia. O local escolhido se deu em razão da boa oferta de água e das boas pastagens existentes para a criação do gado. NO que diz respeito a construção da capela, essa se fez pelas doações dos irmãos Rocha Freire e do Sr. José Rodrigues da Silva, este último doou a imagem de Santa Rita, adquirida pela sua filha no Ceará; motivo pelo qual o novo local batizado pelo nome de ‘*Santa Rita da Cachoeira*’ (Paralellus, 2015, p.251).

A devoção à Santa Rita está ligada ao cristianismo católico, porém muitos são os devotos que não professam nenhuma fé religiosa, como também não são denominados devotos/as e/ou romeiros como são chamados, mas que em se tratando de Santa Rita, emanam vontade e percorrem o caminho devocional em dias comuns e de grandes festividades em visita ao santuário. Pessoas vindas de todos os lugares do estado, bem como dos demais estados do Nordeste, onde a devoção é marcante por diversos santos e santas,

como é o caso do Padre Cícero do Juazeiro - CE, Padre Ibiapina, Frei Galvão, Frei Damião, Nossa Senhora da Conceição – PB e PE respectivamente e tantos outros.

Nesse imaginário religioso, está o culto às imagens, a oração, as promessas feitas para resolver as dificuldades que as pessoas acham que por si só não conseguem resolver, nas novenas nas casas e Igrejas, a entrega de santinhos, muitas vezes, frutos das promessas, a subida ao santuário de joelhos, descalço, enfim, são muitas as formas vividas nesse itinerário da fé para reverendar e agradecer à Santa Rita pelas graças alcançadas e/ou para fazer algum pedido. Ela que é considerada a Santa das causas impossíveis. É incontável o número de pessoas que dizem ter recebido graças por sua intercessão. Deus é o ser Supremo, mas os/as devoto/as, em especial de Santa Rita, acreditam fielmente que sem a interferência dela não alcançariam vitória. Um ponto forte nessa devoção é o oferecimento das rosas, numa alusão a um acontecimento com Rita em seu estado de doença, pois ela sofreu muitos anos, acamada, até sua morte, mas suas feridas não exalavam mau odor, e sim cheiro de rosas. Ao longo de todo ano, são muitas idas e vidas de fiéis ao santuário, de ônibus, caminhão, a pé, de carros particulares, enfim, de diversas formas para agradecer essa devoção. Muitos testemunhos são dados nas Igrejas e comunidades das curas e graças recebidas.

## 2.1 ASPECTOS RELIGIOSOS, SOCIOPOLÍTICOS, CULTURAL E ECONÔMICO A PARTIR DAS ROMARIAS E DEVOÇÕES A SANTA RITA EM SANTA CRUZ

Ao longo dos anos, a visitação ao Santuário de Santa Rita, em Santa Cruz, cresceu de forma assustadora, tanto do ponto de vista religioso como cultural econômico, social etc. O espaço antes construído já não comportava mais os fiéis devotos, daí foi resolvido reconstruir a Igreja, mas também já não atendia mais a demanda. Foi então que, em 2010, tomaram a decisão de construir um grande Santuário e nele construir uma estátua de Santa Rita que seria a maior estátua do mundo. Segundo Cabral (2015), reuniram os conselhos pastorais da paróquia e da Diocese com o então pároco Pe. Aerton Sales da Cunha para ver a forma de ocupar o espaço que havia ganhado para construção do Santuário. Foi então que tomaram a decisão do projeto, embora fosse um projeto ambicioso, do ponto de vista do que pensavam fazer. Mesmo assim, deram sequência:

A questão de dar ao espaço uma utilização religiosa também guardava relação com o fato de aquele terreno pertencer à Igreja Católica. Construções nele edificadas, sobretudo se contassem com verbas públicas, implicariam a doação do terreno, cuja tramitação passou pelos Conselhos Paroquial e Diocesano, visando atender todas as exigências de Brasília, de onde veio a maior parte do financeiro requerido

para a construção. Atendidas as demandas burocráticas, a ordem para a construção, efetivamente foi dada (Paralellus, 2015, p. 154).

Assim, foi dada sequência ao projeto de construção, tendo como responsável o Professor Alexandre Azedo, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, sendo construída uma imagem, medindo 56 metros de altura e, na sequência, também foram construídos diversos outros espaços comerciais e de acomodação dos devotos. É importante ressaltar que, com a chegada do Santuário, houve mudanças significativas na cidade e redondezas, como, por exemplo, aumento no comércio, na produção, nos alojamentos, na procura por moradia, enfim, toda região teve ganho, cresceu a demanda em função desse feito. Nas ruas da cidade, o sagrado e o profano misturam-se, embora se saiba que em qualquer festa popular, principalmente no interior, há as festividades religiosas e nas ruas as festividades ditas profanas, com músicas, barracas, vendas diversas, bailes etc.

Segundo Montes (2012), o sagrado e o profano misturam-se ou convergem-se nas festas populares e, muitas vezes, confundem-se, principalmente quando há a presença política de interesse. O poder público também toma partido por ser responsável pelo município, o que não poderia ser diferente, sem falar do turismo religioso existente hoje em função do Santuário. As duas maiores celebrações no Santuário ocorrem no dia 22 de maio – dia de Santa Rita e no dia 12 de outubro – dia de Nossa Senhora Aparecida. A devoção, assim como a religião, são cheias de significado. Num contexto mais comparativo Paden afirma:

Contudo, muitas teorias da religião veem a si mesmo como a própria visão da religião, e só estão interessadas no que significa a religião dentro de seu próprio sistema. O objeto – a religião – é aqui trazido para dentro do seu próprio território de significado, e o que quer que signifique para o devoto é irrelevante (Paden, 2021, p.32).

Para esse autor, há muitos processos pelos quais passa a religião, mesmo assim, parecem não avançar, pois fecham-se em si mesmos, nem sempre estão para o acolhimento, para a escuta do outro e de outras espiritualidades. Quando se trata da devoção, mesmo com rejeição de algumas crenças, as fés misturam-se, parecendo um tanto universal no território.

## CONCLUSÃO

Além do que aqui foi refletido, é importante ressaltar que a fé é individual e intransferível. Assim, a fé ou a devoção que emana dos devotos de Santa Rita nem sempre

vem do cristianismo católico, como também dos evangélicos, mas de pessoas que, por alguma razão, a invocam ou despertam o desejo de visitá-la. Observa-se que esse público é mais acadêmico, do mundo das ciências. Alguns corroboram com a produção acadêmica e/ou interesse particular. Não há como dizer o tamanho desse público, visto que ele se mistura com os devotos em suas caminhadas e romarias até a santa. É dito também que não se conta o número dos sem religião que passam pelo santuário anualmente.

Convém ressaltar que mesmo não se utilizando de ornamentações devocionais, as pessoas colocam suas preces e seus pedidos nas mãos de Santa Rita. Não se pode negar que há um sincretismo religioso muito forte, onde a presença das religiões de matriz africanas e afrodescendentes faz-se presente, assim como pessoas de outras crenças ou não crenças que, ao seu modo, fazem suas oferendas e cultos. Toda essa transversalidade religiosa tem fundamento e revigora o diálogo inter-religioso, - “Em todo mundo o diálogo inter-religioso é urgente e necessário para o bem viver dos povos” (Aragão, 2024).

## REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz. **Observatório Transdisciplinar do Pluralismo Religioso** no Recife. Disponível em: <https://www1.unicap.br/observatorio2/?paged=6>. Acesso em: 11 ago. 2024.

AUGRAS, Monique. **Todos os Santos São Bem-Vindos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

CABRAL, Newton de Andrade. E SILVA, Cícero Williams da. **A devoção a Santa Rita de Cássia em Santa Cruz** – Rio Grande do Norte. Revista Paralellus n.12 – UNICAP, Recife: 2015.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano** – A essência das religiões. São Paulo: ed. WMF Martins, 2018.

MONTES, Maria Lucia. **As Figuras do Sagrado** – Entre o Público e o Privado na Religiosidade Brasileira. São Paulo: claroenigma, 2012 .

PADEN. William E. **Interpretando o Sagrado** – modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.





**FT 14**

**Iniciação Científica**

# FT 14

**Coordenação:**

Ma. Kathleen Vieira - PUCPR

Dra. Nadi Maria de Almeida - PUCPR

Me. Paulo Vinicius Pereira - PUC Minas

**Ementa:**

O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

**“A ROTINA PERFEITA É DEUS”: SACRALIZAÇÃO DO COTIDIANO NA  
POESIA DE ADÉLIA PRADO**

*Cristiano Henrique Tamborlin<sup>623</sup>*

**Resumo:** Esta comunicação é fruto de uma pesquisa que tem como objetivo investigar como na poesia de Adélia Prado acontece uma sacralização do tempo e do espaço comuns, do cotidiano, por meio de um uso profanador de elementos do universo religioso de extração cristã. Para isso, além de compreender o lugar de Adélia Prado na tradição literária brasileira, buscando explicitar as principais linhas de força de sua poesia, objetiva-se destacar os movimentos de profanação da religião e de sacralização do cotidiano observados nos poemas selecionados da autora, de forma especial, aqueles que apresentam um diálogo com a religião de maneira explícita, a partir de sua obra *Miserere*. A metodologia utilizada para alcançar os objetivos é constituída de leitura e análise sistemática de uma seleta de poemas de Adélia Prado, assim como de textos que compõem a fortuna crítica da autora em torno ao tema da religião e do cotidiano. A estratégia é identificar os elementos religiosos nos poemas selecionados, descrever suas características, e decifrar como eles são reelaborados por meio de uma profanação e consequente sacralização do cotidiano. Para dar suporte ao entendimento do movimento de profanação-sacralização, em vista de uma valorização interdisciplinar no que tange a literatura e a filosofia, recorreremos à conceituação do filósofo Giorgio Agamben.

Palavras-chave: Adélia Prado; poesia; profanação; sacralização do cotidiano.

## **INTRODUÇÃO**

A poesia de Adélia Prado destaca-se por sua capacidade de transformar o cotidiano em uma esfera de profunda reflexão espiritual, promovendo uma interseção única entre o sagrado e o profano. A autora mineira, cuja obra tem sido amplamente reconhecida e discutida no contexto da literatura brasileira contemporânea, emprega uma abordagem que combina elementos da experiência religiosa com a realidade ordinária.

Esta comunicação propõe-se a apresentar como Adélia Prado realiza essa sacralização do tempo e do espaço comuns por meio de uma profanação de elementos oriundos do universo cristão. A análise enfoca particularmente a sua obra *Miserere*.

---

<sup>623</sup> Bacharel em Filosofia pelo Claretiano Centro Universitário (2022), Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Paulista (2019) e Bacharel em Administração pela Universidade de São Paulo (2014). Atualmente é graduando em Teologia (Bacharelado) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. É bolsista do Programa Integrado de Iniciação Científica e de Iniciação em Desenvolvimento Tecnológico e Inovação da PUC-Campinas (PIC), por meio do Fundo de Apoio à Iniciação Científica (FAPIC/Reitoria). E-mail: chtamborlin@gmail.com.

Para alcançar essa compreensão, a pesquisa adota uma metodologia de leitura e análise sistemática de uma seleção de poemas da autora, complementada por uma revisão crítica da literatura existente sobre a temática da religião na poesia de Adélia Prado. A escolha dos poemas e das abordagens teóricas é orientada pela concepção de profanação do filósofo Giorgio Agamben, que oferece uma perspectiva para entender como elementos considerados sagrados são reapropriados no universo do cotidiano. Tal alternativa metodológica visa valorizar a interdisciplinaridade, ao utilizar a filosofia como fundamento da análise da poética adeliana.

### **1 O conceito de profanação em Giorgio Agamben**

O ensaio *Elogio da Profanação* de Giorgio Agamben, presente no livro *Profanações*, discute os conceitos de sagrado e profano, bem como suas relações com a religião e a sociedade contemporânea, de forma especial o fenômeno do capitalismo, que ele considera ser um fenômeno religioso.

Agamben destaca que o sagrado refere-se àquilo que pertence aos deuses e está indisponível para o uso humano, enquanto o ato de profanar significa devolver algo ao livre uso dos homens. Ele afirma: “Profano em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens” (Agamben, 2007, p. 58).

A religião, para ele, é caracterizada pela separação e subtração das coisas do uso comum, mantendo-as numa esfera separada. Agamben destaca, ainda, que a religião não une homens e deuses, mas mantém a distinção entre eles, como indica: “*Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos” (Agamben, 2007, p. 59).

O sacrifício é apresentado como um ato que estabelece a passagem do profano para o sagrado, enquanto a profanação pode ocorrer através de outras formas, como o contato durante o sacrifício. Ele também discute a distinção entre secularização e profanação, destacando que a secularização apenas desloca o sagrado, enquanto a profanação neutraliza o que profana, devolvendo-o ao uso comum.

Agamben analisa, ainda, o capitalismo como um fenômeno religioso que se desenvolve a partir do cristianismo, generalizando a estrutura de separação que define a religião. Ele também aborda a linguagem como meio de libertação. Neste ponto, a chave

para a libertação, por meio da linguagem, reside na sua capacidade de desafiar e reconfigurar as normas e estruturas estabelecidas, criando novas formas de experiência e pensamento.

## 2 Adélia Prado

Em Adélia Prado, afirma Bingemer (2011, p. 235): “pode-se notar uma intimidade e uma proximidade explícitas com o mistério divino”. No entanto, por mais que em suas obras seja possível notar essa relação com o sagrado, Adélia Prado afirma que ela mesma compreende toda poesia como realista: “Para mim, a definição mais perfeita de poesia é: a revelação do real. Ela é uma abertura para o real. Isso é que é poesia para mim” (Prado, 2000, p. 23).

Neste sentido, ainda, ela afirma que a própria experiência religiosa se confunde com experiência de fé:

[...] Isto porque a experiência que um poeta tem diante de uma árvore, por exemplo, que depois vai virar poema, é tão reveladora do real, do ser daquela árvore, que ela me remete necessariamente à fundação daquele ser. A origem, quer dizer, o aspecto fundante daquela experiência, que não é a árvore em si, é uma coisa que está atrás dela, que no fim é Deus, não é? (Prado, 2000, p. 23).

Na poesia adeliada, é visível a presença de elementos advindos de sua experiência religiosa junto do cristianismo católico. Ela mesma afirma, de acordo com Bingemer (2011), que sua poesia deriva e nasce da mesma fonte de todo Poema: a Palavra de Deus. Sua poesia é vista pela crítica como um exercício espiritual, trazendo em si elementos sagrados (próprios da religião cristã), porém situados no cotidiano e na sua relação com a corporeidade humana:

O corpo é o território onde o espírito é experimentado e o sagrado experienciado. E disso é feita a poesia. E no caso de Adélia é seu corpo feminino, de mulher, com todas as consequências e características biológicas que isso implica, o lugar onde a epifania divina acontece e se dá (Bingemer, 2011, p. 236).

Neste sentido, a própria discussão acerca do papel da sua feminilidade entra em questão. Moriconi (2002, p. 138) afirma que a Poesia Brasileira do século XX tem, dentre outras características, a marca do gênero, e Adélia Prado é um dos expoentes dessa manifestação: “[...] a questão das mulheres, da poesia feminina, por oposição à dominante masculina de todo o sempre. [...] E o tema principal da poesia recente escrita por mulheres é a condição feminina” (Moriconi, 2002, p. 138).

Convém ressaltar que é nas coisas mais simples do cotidiano que Adélia Prado reconhece a capacidade poética e a força de sua poesia. A esse respeito, Oliveira (2001, p. 23) afirma que:

A poesia de Adélia Prado surge como um claro exemplo do vigor de uma obra que opta pelo estranhamento de um cotidiano que à primeira vista não julgaríamos poético, onde o ordinário se abre para o extraordinário sem alarde, ou mesmo, onde o ordinário desvela-se como extraordinário porque pleno de realidade, integridade, inteireza.

E, assim, o ordinário torna-se lugar de manifestação do divino. Ao utilizar elementos próprios do sagrado religioso, naquilo que é mais próprio do cotidiano, ela acaba por fazer com que a separação entre sagrado e profano se torne menos clara. Isto é visível em muitos trechos de suas obras.

Diante do recorte que abarca sua obra *Miserere*, observamos inicialmente que o próprio nome da obra faz referência a um texto bíblico, o Salmo 50, em que o autor clama pela misericórdia divina ao reconhecer-se como pecador. Ainda, esta obra possui partes que são iniciadas com subtítulos e frases que remetem a outros textos bíblicos. O primeiro capítulo da obra *Miserere*, por exemplo, traz a citação do Salmo 21, o que já exemplifica a forte carga do cristianismo presente na produção adeliânica:

Nossos pais esperaram em vós e os livrastes,

A vós clamara e foram salvos. Confiaram

em vós e não foram confundidos

Do Salmo 21 (Prado, 2015, p. 455).

No poema *Branca de Neve*, desta mesma obra, Adélia Prado combina elementos próprios do cotidiano com referências religiosas cristãs. O poema inicia com uma reflexão sobre a percepção do mundo e como a compreensão de algo considerado impossível pode ampliar nossa visão sobre a realidade. Há um trecho em que a autora faz uma referência à crítica de Jesus aos escribas e fariseus, relacionando essa crítica ao seu modo de sentir:

Fico hiperbólica para chegar mais perto.

‘Geração perversa, raça de víboras’

não é também um exagero do Cristo

para vazar sua raiva? (Prado, 2015, p. 445).

Adélia Prado usa essa expressão para comparar seu sentimento ao sentimento de Cristo. Ela sugere o sentimento divino de Cristo exagerado e, ao aproximar esse sentimento do seu próprio, acaba tratando a raiva divina de uma maneira mais cotidiana e mundana. No mesmo poema, ela afirma: “Me inclino aos apócrifos como quem cava tesouros” (Prado, 2015, p. 445), revelando uma atitude desafiadora em relação às fontes canônicas da Bíblia. Os apócrifos são textos religiosos não reconhecidos oficialmente pela Igreja, e a personagem do poema os considera valiosos, como se buscasse uma verdade escondida, talvez mais alinhada com a experiência humana.

Em outro trecho, ela afirma que: “O verdadeiro é sujo,/ destinadamente sujo.” (Prado, 2015, p. 445). Aqui, podemos afirmar que há uma subversão da ideia tradicional de pureza associada ao sagrado. Ela sugere que a verdadeira compreensão das coisas pode ser encontrada na imperfeição e na realidade mundana. Nesse poema, há ainda a utilização de metáforas e comparações para mostrar a sacralização do cotidiano. A sensação de pertencimento com os russos, que apreciam pequenos detalhes da natureza, e a conexão com o jagunço Riobaldo, que tem um entendimento profundo do mundo através de sua visão regional, evidenciam como o cotidiano pode ser considerado sagrado em sua própria maneira.

Já no poema *Distrações no velório*, podemos observar a interseção entre o cotidiano, a morte e a religião, apresentados de uma maneira que mistura ironia e introspecção. O poema descreve a cena de um velório, focando na figura de Felipa, uma mulher que, apesar de já ter falecido, continua a ser uma presença viva na memória da narradora.

Neste poema, há o contraste do momento sagrado de um velório com imagens do cotidiano e da vida da narradora, que destaca que a morte de Felipa não apaga as memórias de suas qualidades e costumes próprios. A narradora, ainda, expressa uma visão cínica sobre a morte e o papel da religião, questionando a validade e a seriedade das práticas religiosas, inclusive de sua própria contrição. A menção ao desejo de espantar a cobiça pela cruz de ouro que pertencia a Felipa e o pedido de piedade, devido ao açúcar, demonstram uma tensão entre o desejo material e o espiritual:

Como se não fosse morrer, rezo por sua alma

e demonstro mais contrição que seus parentes,

esforço meu para espantar a cobiça:

Com quem ficará a cruz de ouro que tão raramente usava?

Vou fazer um retiro, minha glicose subiu

e mesmo com comprimido demoro a pegar no sono.

Deus, tem piedade de mim,

Peço porque estou viva

e sou louca por açúcar (Prado, 2015, p. 452).

Nesse poema, o próprio luto da narradora é marcado por certa ironia, como evidenciado pelo foco em detalhes do cotidiano, como o vasilhame que Felipa “areava até espelhar” (Prado, 2015, p. 452) e as preocupações com a sua glicose. Isso se relaciona com uma forma de profanação da sacralidade do luto e da cerimônia religiosa do velório, tratando-os com leveza normalmente não usual.

Outro exemplo é o poema *Sala de Espera*. Ele é uma espécie de reflexão sobre a relação pessoal da narradora com a religião, em que há uma sensação de inadequação e a percepção de um exílio interno, onde ela reflete a sua luta pessoal com sua fé e com a sensação de não pertencimento. A declaração inicial “A Bíblia, às vezes, não me leva em conta, tão dura com minha gula” (Prado, 2015, p. 456) revela um sentimento de distanciamento e frustração com as doutrinas religiosas. A Bíblia é apresentada como um texto que não compreende a complexidade da experiência humana da narradora, especialmente suas fraquezas e desejos.

Já em *Capela Sistina*, além do nome fazer referência a um dos espaços mais conhecidos do catolicismo, Adélia Prado faz um relato sobre um sermão de um padre sobre a vida eterna (Prado, 2015, p. 458). Nele, há uma crítica à forma como conceitos próprios da religião são tratados com medo e aversão, e a narradora apresenta uma sensação de desconexão com essa visão tradicional, destacando sua experiência pessoal de vida, marcada pelo amadurecimento e pela experiência do divino nas coisas belas do cotidiano. Ela termina o poema afirmando: “Uma doutrina severa faz sofrer, / mas a ninguém perderá se for doutrina bela” (Prado, 2015, p. 458). Nisto, destaca-se a busca por uma religiosidade que não apenas imponha sua crença por meio do medo, mas por meio da beleza e da aproximação com a realidade da vida cotidiana.



## CONCLUSÃO

Com base nos conceitos de profanação e sacralização de Giorgio Agamben, podemos concluir que há uma intersecção entre a reflexão teórica de Agamben e a expressão poética adeliana. Agamben apresenta a profanação como um ato de devolver algo ao livre uso humano, desafiando as barreiras que separam o sagrado do profano. Nesse contexto, Adélia Prado se apresenta como uma poeta cuja obra vai para além essa dicotomia, pois ela mergulha no sagrado através do cotidiano, revelando a divindade nas coisas simples da vida.

Enquanto Agamben explora a linguagem como um instrumento de libertação, Adélia Prado a utiliza por meio de suas poesias para desvelar a essência do ser e sua relação com o divino. Sua poesia, enraizada na experiência religiosa e na corporeidade, apresenta a busca pela revelação do real, como uma abertura para a transcendência.

Adélia Prado, ao trazer elementos sagrados para o cenário do dia a dia, desafia a distinção entre sagrado e profano, aproximando-os por meio da poesia. Seus versos são capazes de demonstrar uma busca espiritual que se entrelaça com a corporeidade humana, convidando-nos a reconhecer o divino na simplicidade do cotidiano.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Deus: experiência originante e originária. O texto materno-teologal de Adélia Prado. In: DE MORI, Geraldo; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos (orgs). **Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2011.

MORICONI, Ítalo. **Como e porque ler a poesia brasileira do séc. XX**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

OLIVEIRA, Cleide. **O brilho que a razão não devassa: ensaios sobre a poética de Adélia Prado**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2001.

PRADO, Adélia. **Entrevista**. Cadernos de Literatura Brasileira – Adélia Prado. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2000.

PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. São Paulo: Record, 2015.

**IMPACTOS DAS REFORMAS URBANAS NO RIO DE JANEIRO NA  
PERSPECTIVA DE MISSIONÁRIOS ADVENTISTAS NORTE-AMERICANOS  
(1903-1906)**

*Davi Boechat<sup>624</sup>*

**Resumo:** O apagar das luzes do século XIX trazia novidades para o cenário religioso no Brasil. A hegemonia do catolicismo, religião estatal por quatro séculos, começava a ser desafiada pelos movimentos missionários protestantes, impulsionados por religiosos norte-americanos e europeus. As aberturas graduais para a liberdade religiosa, feitas ainda no tempo do Império a partir da Constituição de 1822, favoreciam a inserção de iniciativas proselitistas. O Rio de Janeiro, a então capital do país, foi palco para várias dessas manifestações. O protestantismo não era de todo novo na região. Por causa da imigração, luteranos e anglicanos estavam na região desde a primeira metade do século. A novidade, porém, foi a inauguração da era das missões. Superada a fase de imigração, foi inaugurada a era das missões. Com essa nova fase, o protestantismo deixaria de ser uma confissão de fé restrita aos europeus mais pobres radicados no Brasil para chegar aos nativos. O Distrito Federal recebeu representantes de diversas denominações. A persuasão acontecia não só com a pregação pública, mas com a publicação de literatura e implementação de instituições educacionais. Os emissários da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) desembarcaram em meio a esse contexto. Após dias de viagens extenuantes e arriscadas pelo oceano, aportavam ansiosos para ganhar os nativos. A motivação, porém, encontraria muitos desafios. As condições urbanísticas precárias do Rio naquela ocasião, somadas ao calor intenso, provocavam doenças nos missionários e suas famílias. Eles escreviam aos leitores de jornais denominacionais sobre alguns dos problemas na cidade. A falta de um projeto urbanístico, que resultava na proliferação de doenças, foi abordada com detalhes. Também foram reportadas as mudanças, que iniciaram a partir da gestão Francisco Pereira Passos como prefeito. Publicações davam espaço a esses relatos, onde os missionários enviados prestavam contas de sua atuação bem como pediam ajuda, seja através de envio de pessoal ou recursos financeiros. Os textos também revelam os resultados das intervenções. Aparentemente, o desenvolvimento do Rio de Janeiro nos subúrbios do Rio de Janeiro, especialmente entre as décadas de 1930 e 1940, parece ter sido resultado de um processo de conurbação que arrastou os missionários para áreas mais afastadas do Centro. Esse e outros impactos fizeram parte da experiência dos missionários que, motivados pela propagação de suas convicções religiosas, enfrentaram desafios e fizeram o Brasil de casa.

**Palavras-chave:** Rio de Janeiro; evangelização; missões; adventismo; reformas urbanas.

---

<sup>624</sup> Graduando em Direito no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), campus Engenheiro Coelho.

## Introdução

As transformações urbanísticas, no Rio de Janeiro, iniciadas no final do século 20, refletem um período de significativas mudanças na cidade, que buscava modernizar-se. A análise dos relatos dos missionários adventistas revela não apenas as dificuldades encontradas por eles devido às precárias condições sanitárias, mas também destaca o impacto dessas reformas na vida dos habitantes. A disseminação das crenças, aliás, parece ter sido influenciada por esse processo.

Os missionários adventistas, assim como os de outros grupos protestantes, enfrentaram desafios devido à insalubridade e às epidemias. Os relatos deles sobre esses problemas, que foram preservados em periódicos da denominação, fornecem uma perspectiva única sobre a interação entre os missionários estrangeiros e o contexto urbano carioca durante suas transformações.

As reformas lideradas por Francisco Pereira Passos trouxeram melhorias visíveis à infraestrutura da cidade, mas também resultaram na deslocação de populações vulneráveis para áreas periféricas, evidenciando a dualidade entre progresso e exclusão social. A expansão do adventismo nos subúrbios do Rio pode ser vista como uma consequência direta dessas mudanças urbanísticas, à medida que os missionários se adaptaram às novas realidades sociais e econômicas.

O estudo dos registros missionários não apenas enriquece a compreensão das reformas urbanas no Rio de Janeiro, mas também oferece insights valiosos sobre a interação entre processos de modernização e práticas religiosas. Essa análise sublinha a importância de considerar fontes diversas uma reconstituição mais detalhada do passado, o que pode resultar em uma visão mais abrangente da história social, cultural e religiosa da cidade.

## 1 Metodologia e fontes

Os relatos publicados pelos missionários adventistas, em jornais e revistas denominacionais, são alguns registros das impressões de estrangeiros sobre as reformas urbanas, no Rio de Janeiro, no final do século XIX e início do século XX. Para este trabalho, foram consultados os títulos *Review and Herald*, o principal periódico adventista, além do *The Home Missionary*, *The Youth's Instructor* e *Life and Health*, que também eram editados pela igreja.

A pesquisa foi feita através da plataforma Adventist Archives. O repositório é uma iniciativa da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia que agrega parte do acervo de periódicos da IASD. Os conteúdos foram consultados online através do endereço: <https://www.adventistarchives.org>. A expressão utilizada na busca foi “Rio de Janeiro”. O período compreende as décadas de 1890 e 1900. Ao todo, foram encontrados 89 textos, a maioria escritos por missionários que moravam na cidade. Destes, selecionamos 17 que estavam diretamente relacionados às questões urbanísticas. A tradução de todas as citações de fontes é de responsabilidade dos autores.

Na perspectiva de Dietrich, Moura e Silva (2013, p. 6), os relatos de “viajantes e missionários [...] são fundamentais para compreendermos os diversos períodos históricos do Brasil, com descrições que fugiram das ‘penas’ dos relatos ‘oficiais’”. Os relatos de missionárias e missionários norte-americanos têm sido úteis às pesquisas sobre a interação entre brasileiros e estrangeiros, uma vez que apresentam algumas das tensões que aparecem entre diferentes culturas. Conforme expressou Silva (2013, p. 41): “Qualquer contato entre grupos diferentes pressupõe impactos em todas as partes”.

Nas últimas décadas, o Brasil tem redescoberto a importância do uso dos jornais como fontes históricas. Diversos trabalhos, na área da história, têm sido realizados tendo em consideração o uso de acervos de periódicos. A discussão sobre métodos assertivos para esse exercício historiográfico tem sido realizada, a exemplo das publicações do historiador José D'Assunção (Barros, 2021; 2023). O Rio de Janeiro é um dos locais onde esse tipo de pesquisa é mais instigante, uma vez que na cidade “havia diversos jornais, com pluralidade de tendências políticas” (Ferreira, 2017, p. 10).

A compreensão das reformas urbanísticas do Rio, no alvorecer do século XX, tem sido estudada através da imprensa da época (Teixeira; Vergana, 2023, p. 4-9). Silva foi preciso ao comentar as vicissitudes desse caminho historiográfico: “Os jornais do passado continuam, no silêncio dos arquivos, a gritar ‘extra, extra’ e a iluminar, na obscuridade das encadernações, aquilo que, com a passagem de anos, se torna imprescindível compreender” (Silva, 2017, p. 12).

Neste trabalho, ainda em curso, proponho que revisitar o passado, dessa forma - mesmo através de fontes potencialmente enviesadas, como periódicos denominacionais - é útil não apenas para o fazer histórico do campo da religião, mas também para a reconstituição de episódios regionais e sociais em uma perspectiva privilegiada. De fato, as páginas

amareladas, guardadas nos acervos, são uma fonte documental importante para compreender a vida política, cultural e social da cidade.

## **2 Rio antigo: uma capital insalubre**

Tornando-se Capital Federal de uma república recém-nascida, a cidade do Rio de Janeiro deveria resolver problemas centenários. O contraste entre a beleza natural e o caos sanitário era uma realidade no Rio de Janeiro na virada entre os séculos XX e XXI. Tão abundante quanto a beleza natural eram os problemas sociais causados pela falta de infraestrutura no Rio de Janeiro. A cidade era o cartão-postal do Brasil, mas tinha todo tipo de sujeira espalhada pelas ruas. Modernização e a miséria coexistiam nessa área complexa e agitada.

Os cortiços, que eram casas velhas e precárias de uso coletivo, estavam por toda parte. O intenso crescimento populacional levou a um aumento do número de pessoas vivendo em condições precárias, especialmente na região central da cidade, “onde a superlotação das habitações coletivas e a incapacidade dos serviços de abastecimento de água e saneamento eram evidentes” (Teixeira; Vergana, 2023, p. 3). Além disso, “devido à ausência de meios de transporte que suprissem o deslocamento entre locais de moradia mais afastados e o trabalho – ou a procura deste – na região central da cidade, os trabalhadores se submetiam a condições insalubres de habitação” (Andrade, 2018, p. 90). Definitivamente, a questão não era meramente estética.

Vale ressaltar que a falta de higiene era um problema sensível que tornava a cidade propícia às epidemias. A situação ficava ainda mais grave no verão, quando os vírus espalhavam-se com mais intensidade e provocavam mortes. No final do século XIX, o Rio de Janeiro enfrentava uma situação de estrangulamento urbano, agravada pela sua posição como a cidade mais populosa do Brasil, com uma concentração significativa de pessoas na área central. Essa aglomeração, que incluía muitos imigrantes europeus em busca de melhores oportunidades, contribuía para a propagação de epidemias como varíola, febre amarela, cólera, tuberculose e peste bubônica, que atingiam principalmente as áreas centrais, onde as condições de moradia eram precárias (Silva, 2017, p. 46 e 47).

## **3 Os adventistas na Cidade Maravilhosa**

Ainda antes da chegada dos primeiros missionários, um relatório da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia havia mencionado que “o calor na cidade era um problema

para a permanência de missionários no Rio de Janeiro” (Chadwick, 1893, p. 164). A morte de missionários metodistas, na década de 1840, foi exemplo do problema. Por causa das más condições da cidade, o casal congregacional Kelley, que fundou a primeira igreja protestante para brasileiros, passava pelo menos quatro meses por ano em Petrópolis (Santos, 2017). Na Cidade Imperial, eles fugiam do calor do verão e dos problemas de saúde comuns a esse período.

Naturalmente, os problemas de saúde que adoeceram missionários protestantes também atingiram os adventistas. Os problemas de saúde proporcionados pela urbanização precária do Rio de Janeiro eram uma preocupação constante para a família Thurston, os primeiros adventistas a se fixarem na cidade. William e Florence escreveram diversas vezes sobre os problemas de saúde que enfrentavam. “Em 1896, William contraiu febre amarela, assim como Huldreich Graf, que também passou um breve período no Rio” (Good, 1896, p. 203).

Em 1898, Florence e o filho do casal enfrentaram a malária. Por recomendação médica, deixaram a cidade temporariamente. Decidiram aproveitar a oportunidade para ir a Buenos Aires onde, além do descanso, participaram de reuniões com outros ministros adventistas da América do Sul. William ficou surpreso com a capital argentina que, segundo ele, estava muito “adiantada em relação ao Rio de Janeiro em condições sanitárias e tudo o mais que tende à saúde e ao bem do povo” (Thurson, 1898, p. 33). O texto dá um panorama sobre o verão de 1898, o que ajuda a entender como as pandemias impactavam a cidade: “A falta de limpeza e higiene é a principal causa de tanta febre no Rio de Janeiro; e embora cada ano represente alguma melhoria, ainda há muito espaço para mais” (Thurson, 1898, p. 33).

O contraste entre a beleza natural e o caos sanitário também foi percebido pelo missionário J. A. Leland que, embora não tenha trabalhado no Brasil, esteve de passagem pela cidade do Rio: “a sujeira e os odores desagradáveis que são encontrados após uma inspeção mais detalhada da cidade prejudicam sua beleza e dão origem à terrível febre amarela - aquela temida praga” (Leland, 1899 p. 502).

## **Conclusão**

As reformas trouxeram melhorias nas condições sanitárias e urbanísticas, mas afastaram os pobres que foram para o subúrbio da cidade. Os missionários foram parte desse processo. Com as obras, o impacto das doenças diminuiu e a elegância da cidade aumentou,

assim como a exclusão social. Com a modernização, viver no Rio ficou muito mais caro. Isso traria alguns impactos na experiência dos missionários, que passaram a viver em bairros onde o custo de vida seria mais acessível.

O desenvolvimento do adventismo, a partir do subúrbio carioca – o que pode ser verificado tanto pela instalação da primeira igreja no Méier quanto pelos textos de Lima Barreto alusivos aos cultos protestantes realizados aos sábados por missionários norte-americanos – possivelmente pode ser explicado através dessa dinâmica busca por barateamento após a reforma Pereira Passos.

O desenvolvimento do adventismo, no subúrbio do Rio, é visível, “por meio da construção do primeiro prédio, a igreja Méier, em 1922” (Spies, 1922, p. 13). Antes disso, “ainda em 1910, um grupo já se reunia em Cascadura” (Varias [...], 1910, p. 10). Olaria, por sua vez, ganharia uma igreja em 1929 (Passos, 1929, p. 4). No mesmo ano, também aconteceram atividades missionárias em Madureira (East [...], 1929, p. 5). À época, o único agrupamento adventista fora do subúrbio era a igreja Central do Rio, na Praça da Bandeira. Parece plausível estabelecer uma relação entre o desenvolvimento do adventismo bem-sucedido no subúrbio e a movimentação dos missionários para essa região. Porém, essa afirmação excede os objetivos estabelecidos para o presente texto.

Revistar essa questão em uma futura publicação parece ser uma iniciativa promissora, uma vez que a expansão do adventismo deve considerar o aspecto geográfico e econômico e também possíveis implicações. Compreendê-las pode implicar em uma melhor compreensão da inserção do adventismo no Rio de Janeiro e, de forma mais ampla, sobre a formação do protestantismo brasileiro e suas vicissitudes.

## Referências

ANDRADE, V. de A. A reforma Pereira Passos (1902-1906), a memória da escravidão e algumas implicações sociais e raciais. **Mosaico**, v. 9, n. 15, p. 86-104, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.12660/rm.v9n15.2018.76897>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BARROS, J. D. **O jornal como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2023.

BARROS, J. D. Sobre o uso dos jornais como fontes históricas – uma síntese metodológica. **Revista Portuguesa de História**, v. 52, 21 out. 2021. Disponível em:

[https://doi.org/10.14195/0870-4147\\_52\\_17](https://doi.org/10.14195/0870-4147_52_17). Acesso em: 21 out. 2024.

CHADWICK, L. C. Travels in South America. *General Conference Daily Bulletin*, v. 5, n. 6, p. 163-164, 6 fev. 1893. Disponível em:

<https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/GCSessionBulletins/GCB1893-06.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

DIETRICH, A. M.; MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da. Apresentação. In: DIETRICH, Ana Maria; MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da. **Viajantes, missionários e imigrantes: a história em movimento**. Campinas: Unicamp/IFCH, 2013.

EAST Brazil Notes. **South American Bulletin**, v. 5, n. 3, p. 6, mar. 1929. Disponível em: <https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/SAB/SAB19290301-V05-03.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

FERREIRA, J. Apresentação. In: FERREIRA, J. (org.). **O Rio de Janeiro nos jornais: ideologias, culturas políticas e conflitos sociais**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

GOOD examples. *The Home Missionary*, v. 8, n. 9, set. 1896. Disponível em:

<https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/HM/HM18960901-V08-09.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

LELAND, J. A. *Voyage and first impressions*. **The Missionary Magazine**, v. 11, n. 11, nov. 1899. Disponível em:

<https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/TMM/TMM18991101-V11-11.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2024.

PASSOS, J. R. Mais um Pharol no Rio. **Revista Mensal**, p. 4-5, maio de 1929. Disponível em:

<https://acervo.cpb.com.br/ra>. Acesso em: 12 out. 2024.

SANTOS, L. de A. **Os mascates da fé: história dos evangélicos no Brasil (1855 a 1900)**. Curitiba: CRV, 2017.



SILVA, D. C. Uma avenida em questão: a construção da Avenida Central e os debates públicos. *In*: FERREIRA, Jorge (org.). **O Rio de Janeiro nos jornais: ideologias, culturas políticas e conflitos sociais (1889-1930)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

SILVA, E. M. Viajantes e missionárias protestantes norte-americanas: narrativas e alteridades na segunda metade do século XIX. *In*: DIETRICH, Ana Maria (org.). **Viajantes, missionários e imigrantes: a história em movimento**. Campinas: Unicamp/IFCH, 2013. p. 35-50.

SPIES, F. W. Casa de oração no Rio. **Revista Mensal**, v. 17, n. 10, p. 13, set. 1922. Disponível em: <https://acervo.cpb.com.br/ra>. Acesso em: 12 out. 2024.

TEIXEIRA, S. D.; VERGARA, M. O Rio de Janeiro pelo Brasil: Imprensa, capitalidade e reformas urbanas no início do século XX. *Acervo*, v. 36, n. 1, p. 1-21, 2023. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1891>. Acesso em: 10 jun. 2024.

THURSON, W. H. Brazil. **Review and Herald**, v. 75, n. 2, 11 jan. 1898. Disponível em: <https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/RH/RH18980111-V75-02.pdf>. Acesso em: 12 out. 2024.

VÁRIAS Notícias. **Revista Mensal**, v. 5, n. 6, jun. 1910. Disponível em: <https://acervo.cpb.com.br/ra>. Acesso em: 12 out. 2024.

**AFINAL, QUEM É EXU? MUITO FALADO, POUCO COMPREENDIDO –  
UMA EXPOSIÇÃO SOBRE O ORIXÁ E SEU CULTO**

*Gabriel Dias Biuzo*<sup>\*625</sup>

**Resumo:** A presente comunicação tem por finalidade mostrar quem é Exu, orixá muito falado, mas talvez pouco compreendido. Figura que geralmente é associada ao diabo, Exu é o orixá mais temido, exatamente por falta de conhecimento por parte das pessoas. A comunicação vai apresentar Exu no Candomblé, na Umbanda, explicar brevemente como se dá o culto ao orixá nesses dois segmentos e procurar explicar o motivo de tal associação com a figura demoníaca. Afinal, quem é Exu? Essa é uma pergunta feita constantemente, tanto por membros de religiões de matrizes africanas, como por etnólogos e estudiosos do ramo. Por que Exu é misterioso? O que o torna diferente dos demais orixás? Aliás, por que alguns não o consideram como orixá? O que resultou, também, na associação de sua figura com a pessoa do diabo? Há uma singularidade na pessoa de Exu que o torna mais temido e, por conseguinte, menos estudado que os outros orixás. Segundo Bastide, Exu sempre foi objeto de interesse por parte dos etnólogos da África que, à primeira vista, o consideraram como “*trickster*”, ou seja, aquele que gosta de pregar peças e se divertir às custas das desgraças alheias (Bastide, 1961, p. 208). Exu não seria, ele mesmo, mau. É uma espécie de saci-pererê que, em si, não é mau, nem é a origem do mal, mas apenas gosta de pregar peças e dar uma de “arteiro”, como um moleque que gosta de aprontar. Já Edison Carneiro não considera Exu como orixá, mas uma espécie de “criado” dos orixás. Segundo ele: Exu não é um orixá: é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Exu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor — Exu fará o que lhe pedimos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo (Carneiro, 1978, p. 68). Apesar da opinião de Carneiro, o Candomblé entende Exu como um orixá. O perfil de Exu se manifesta de acordo com o modo como é tratado: se lhe ofertam bodes, galos pretos, charutos, marafos etc., prestando culto da forma devida, Exu trabalha para atender os pedidos e se apresenta como “camarada” ou “compadre”, favorecendo seus filhos e os que o procuram. Contudo, quando não é tratado da forma devida, causa confusão, discórdia e dificulta os caminhos dos que não o servem adequadamente. Exatamente por agir com esse espírito de “vingança”, por não ser cultuado como deveria, Exu foi comparado ao diabo cristão: “Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o “diabinho” das lendas yoruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria” (Bastide, 1961, p. 209). Nossa intenção é explicar o modo como Exu é compreendido pelo Candomblé e Umbanda.

**Palavras-chave:** Exu; Candomblé; Umbanda; culto afro-brasileiro.

---

<sup>625</sup> \* Bacharel em Teologia, PUC-Rio, gabrielbiuzo@gmail.com

## Introdução

Afinal, quem é Exu? Essa é uma pergunta feita constantemente, tanto por membros de religiões de matrizes africanas, como por etnólogos e estudiosos do ramo. Por que Exu é misterioso? O que o torna diferente dos demais orixás? Aliás, por que alguns não o consideram como orixá? O que resultou, também, na associação de sua figura com a pessoa do diabo?

O artigo procurará responder a essas questões, fazendo uma explanação sobre a visão do personagem dentro da mitologia das religiões afro, o entendimento que a Umbanda tem de Exu e também a “demonização” que fizeram do orixá.

De acordo com Roger Bastide:

No célebre mito recolhido por Ellis, os 16 grandes Orixás se originam do ventre incestuoso de Yemanjá; mas o nome de Exú não aparece entre eles. Todavia, Exu é considerado irmão de Ogun, de Xangô, de Oxossi, e portanto deveria figurar neste mito como um décimo sétimo Orixá, o mais jovem de todos. Deve existir uma razão para este não aparecimento, que só pode ser a de alguma função muito especial desempenhada por esta divindade na cosmologia yoruba. Exu não deve ser um Orixá semelhante aos outros (Bastide, 1961, p. 208).

Conforme nos apresenta Roger Bastide (1961), Exu é um orixá. Contudo, não é um orixá como os demais. Há uma singularidade na pessoa de Exu que o torna mais temido e, por conseguinte, menos estudado que os outros orixás. Segundo o autor, Exu sempre foi objeto de interesse por parte dos etnólogos da África que, à primeira vista, o consideraram como “*trickster*”, ou seja, aquele que gosta de pregar peças e se divertir às custas das desgraças alheias (Bastide, 1961, p. 208).

Exu não seria, ele mesmo, mau. É uma espécie de saci-pererê que, em si, não é mau, nem é a origem do mal, mas apenas gosta de pregar peças e dar uma de “arteiro”, como um moleque que gosta de aprontar.

Já Edison (1978), não considera Exu como orixá, mas uma espécie de “criado” dos orixás. Segundo ele:

Exu não é um orixá: é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Exu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para

nós. Não importa a qualidade do favor — Exu fará o que lhe pedimos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo (Carneiro, 1978, p. 68).

Apesar da opinião de Carneiro (1978), o Candomblé entende Exu como um orixá. O perfil de Exu manifesta-se de acordo com o modo como é tratado: se lhe ofertam bodes, galos pretos, charutos, marafos etc., prestando culto da forma devida, Exu trabalha para atender os pedidos e apresenta-se como “camarada” ou “compadre”, favorecendo seus filhos e os que o procuram. Contudo, quando não é tratado da forma devida, causa confusão, discórdia e dificulta os caminhos dos que não o servem adequadamente.

Exatamente por agir com esse espírito de “vingança”, por não ser cultuado como deveria, Exu foi comparado ao diabo cristão: “Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o ‘diabinho’ das lendas yoruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria” (Bastide, 1961, p. 209).

Nossa intenção é explicar o modo como Exu é compreendido pelo Candomblé e Umbanda, assim como se dá o seu culto. Portanto, as páginas que se seguem demonstrarão um pouco da crença que o povo africano tem em Exu, para assim tentar desvendar um pouco da sua personalidade.

## **1 Exu no Candomblé**

Antes de um culto a qualquer orixá, deve-se oferecer sacrifício a Exu. Quando se pergunta o motivo a algum frequentador de Candomblé, a resposta é, via de regra, a seguinte: “O motivo é para que Exu não perturbe a cerimônia, devido ao seu caráter zombeteiro e gozador”. Contudo, Roger Bastide faz a devida explicação, mostrando ser Exu o orixá intermediário entre os deuses e os homens:

Exú é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixá. É pois ele o encarregado [...] de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil (Bastide, 1961, p. 23).

É interessante que, no Candomblé, elementos que, para nós, às vezes, não são de muita importância, para eles são. Não somente os tambores são sagrados e especiais, mas as

varetas com que se batem os tambores. Recebem o nome de *agidavi*. Há também o *agogô* e o *aja*.

Outro elemento presente nos Candomblés é a dança. De nada adiantaria os toques dos atabaques se não houvesse, também, a dança com os movimentos e passos próprios do Orixá. Assim como se oferece padê<sup>626</sup> para Exu antes de iniciar a cerimônia, a primeira dança também é de Exu.

Bastide prossegue, informando que Exu não se encarna nunca, mas que tem filhos:

Exu não se encarna nunca, embora por vezes tenha filhos; conhecemos pelo menos uma filha de Exu e citaram-nos nomes de outros; mas a possessão de Exu se diferencia da dos outros Orixás pelo seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora - se quisermos uma comparação, é um pouco a diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. Se Exu ataca um membro do candomblé, é preciso, pois, despachá-lo também, afugentá-lo imediatamente (Bastide, 1961, p. 28-29).

## 2 Exu na Umbanda

Começamos pela representação de Exu: no Candomblé, a figura de Exu é retratada na arte e estatuetas como um membro sexual masculino, ereto, demonstrando a força do orixá e sua virilidade. Não se tem Exu como uma figura feminina, nem há uma parceira que lhe corresponda.

Na obra “O Livro Essencial de Umbanda” (Universo dos Livros), o autor Ademir Barbosa Júnior (presidente da Associação Brasileira de Escritores Afrorreligiosos e babalorixá) informa que, dentro do processo chamado “tradução cultural” (o autor não utiliza esses termos), Exu ficou sendo representado por “Santo Antônio de Pádua”, e tem sua celebração também no dia 13 de junho. Qual seria o motivo de tal identificação? Segundo o autor:

Talvez a associação de Exu com o franciscano do século XIII seja porque ele foi canonizado no dia de Pentecostes, ao qual se associam línguas de fogo descendo do céu – sendo o fogo o elemento do Orixá Exu. Certamente a associação se dá porque Antônio era missionário, peregrino, caminhando sempre (Barbosa Júnior, 2020, p. 138).

---

<sup>626</sup> Oferenda para Exu: espécie de farofa crua, em que se adiciona farinha de mandioca, e outros elementos, de acordo com a necessidade e pedido de cada pessoa.

Na Umbanda, há diversas falanges de Exu e, conseqüentemente, diversas representações de acordo com sua personalidade: Exu Tranca Rua, que é representado como um homem forte, sem camisa, calça preta e capa vermelha (as cores de Exu), uma cartola preta (às vezes, representa-se sem a cartola) e que porta um tridente. É Exu Tranca Rua o responsável pelas ruas, pelos caminhos, conhecedor dos segredos e mistérios das ruas e encruzilhadas. Exu Caveira: É representado, como o próprio nome sugere, em forma de esqueleto, e que é revestido de uma capa preta e um tridente à mão. É o chefe dos cemitérios. Há uma variação desse Exu, sendo representado como uma criança, conhecido como Exu Mirim Caveirinha.

Para se invocar Exu, canta-se pontos próprios, ou seja, cantos próprios da entidade. Há também os pontos riscados, que são uma espécie de desenho, traços próprios, característicos da entidade. Os pontos riscados trazem, via de regra, tridentes entrelaçados e setas indicando os caminhos, dos quais Exu é conhecedor.

Vale ressaltar que existe um ponto próprio para a chamada de Exu (para que ele venha e incorpore no médium), para Exu trabalhar e dançar (dentro da gira, da reunião) e um ponto de subida, ou seja, ponto para “mandar Exu embora”. Não iremos nos alongar nesse item. Convém agora examinar, brevemente, o que Boaventura Kloppenburg (1961) traz na sua obra “Umbanda no Brasil” a respeito de Exu:

Geralmente do lado esquerdo de quem entra no Terreiro se encontra a casinha do Exu (como uma casinha de cachorro) ou a “casinhola das obrigações”. Dentro está uma estátua do Exu, ou sentado em um trono, ou de pé, com chifres na cabeça, olhos grandes e esbugalhados, barba de bode, dedos longos com unhas aduncas, como se fossem garras, empunhando um grande garfo tridente, pés de cabra ou de cavalo e sôbre os ombros uma capa vermelha e preta. Outras vêzes é representado por uma simples pedra, o “otá” do Exu. Diante dêle duas velas, vermelha uma e preta outra, dispostas em forma de X, tendo no vértice superior outra vela em pé e acesa; e no vértice inferior um coité (cuia) ou um copo com cachaça (Kloppenburg, 1961, p. 134).

### **3 A “demonização” de Exu**

Veremos, agora, o que poderia ter dado a Exu a figura diabólica que ele possui. Curioso que, quando se fala de Exu para alguém, geralmente, a pessoa responde: “Deus me livre! Eu não tenho parte com o diabo!”. Ou, como muitos adeptos mal-informados das

religiões de matrizes africanas respondem: “Aqui, nesta casa, trabalhamos apenas com espíritos bons, não trabalhamos com espíritos inferiores, não queremos o mal a ninguém”.

É válido, pois, tentarmos refletir um pouco sobre a demonização de Exu. A Confederação Espírita Umbandista afirma que Deus é excelso demais, por isso não devemos lhe tributar qualquer louvor, pois Ele é infinitamente bom e Pai de todos. Contudo, o culto a Exu se faz necessário, pois Exu é mau, e faz o que lhe pedem (independente do resultado):

Mas o Exu é ruim, sempre pronto a fazer das suas, a nos prejudicar, e fazer o mal. Todavia, querendo, o Exu também nos pode favorecer e servir para o bem. E’ por isso que precisamos esforçar-nos por estar bem com ele. Daí a necessidade de cultuá-lo, de oferecer-lhe sacrifícios e presentes. Então ele se põe às nossas ordens e faz o bem (ou o mal) que lhe pedimos (Kloppenburg, 1961, p. 136).

Exu é entendido como aquele que, se não for bem cultuado ou, caso receba uma ordem para fazer desgraça, realizará o mal, sem se importar com o resultado. Exu não se importa com as consequências, com os resultados, apenas quer ser cultuado e adorado.

O espírito de Exu pode ser interpretado, então, como alguém que realiza o mal e se compraz no mal, não ligando para o curso das coisas. Essa maneira de agir nos remete ao diabo. Contudo, muito da atribuição de Exu sendo o diabo, devemos à questão da tradução cultural que aconteceu no momento de catequização dos negros. Eles tinham sua forma de cultuar Exu, entendiam quem era Exu, mas ao serem apresentados aos santos católicos, eles acabaram por identificar a figura de Exu com a do diabo. O processo inverso também ocorreu: houve uma tradução cultural feita por parte dos brancos, uma vez que identificaram a figura do orixá Exu com a figura do demônio.

Portanto, foi-lhes apresentado o demônio, inimigo de Deus e dos homens, que realiza a desgraça e a maldade no mundo. Considerando que “Deus é Ordem”, harmonia, paz, Exu acabou por ser considerado o diabo, pois Exu é gozador, gosta de pregar peças, tumultuar e acabar com a ordem.

## **Conclusão**

Como conclusão, podemos verificar que tal associação de Exu com o diabo deu-se por conta da tradução cultural feita pelos próprios negros, uma vez que seriam impedidos de realizar seus cultos aos orixás. Como Exu “faz o que lhe pedem”, incluindo coisas “negativas”, ruins, Exu foi associado ao diabo cristão.

**Referências**

BASTIDE, Roger. **O Candomblé Da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés Da Bahia**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

JÚNIOR, Ademir Barbosa. **O livro essencial de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2020.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A Umbanda No Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1961.



## A DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE* COMO ABERTURA AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Igor Gabriel Mendes Neves Miranda<sup>627</sup>

**Resumo:** A presente comunicação tem por objetivo analisar as contribuições da Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, como abertura ao diálogo inter-religioso. A partir de uma investigação histórica, antropológica e filosófico-teológica sobre a relação do Cristianismo com outras religiões, busca-se evidenciar o desejo de traçar um novo caminho teológico para o Cristianismo. A Declaração representa um ponto de virada significativo, permitindo uma contribuição positiva para a humanidade ao enfatizar a importância do diálogo e da cooperação inter-religiosa. Ao abrir as portas para o diálogo inter-religioso, oferece respostas para questões e conflitos da vida humana. Ela propõe uma nova compreensão da experiência do conhecimento de Deus em que o diálogo inter-religioso é visto como uma consequência da Revelação de Deus, inserida na história e nas estruturas da vida humana. O Cristianismo, por meio da Declaração *Nostra Aetate*, manifesta um desejo renovado de desenvolver uma teologia que favoreça a interação e a colaboração entre diferentes tradições religiosas. Este movimento conciliador é essencial para enfrentar questões contemporâneas e promover a paz e a compreensão mútua. A declaração sugere que a abertura ao diálogo não só resolve conflitos, mas também enriquece a própria fé cristã e fortalece a identidade religiosa, enraizando-se na tradição e combatendo fundamentalismos e outras posturas excludentes. Em resumo, a *Nostra Aetate* representa uma mudança significativa na postura da Igreja Católica em relação às outras religiões, promovendo uma visão mais inclusiva e colaborativa. Esta pesquisa revela que a declaração não apenas oferece diretrizes pastorais, mas também contribui para uma profunda reflexão sobre a natureza transcendente do ser humano e a importância do diálogo na construção de um mundo mais harmonioso e compreensivo. Através do diálogo inter-religioso, a declaração visa construir pontes de entendimento e cooperação, essenciais para a convivência pacífica e o enriquecimento espiritual mútuo.

**Palavras-chave:** diálogo inter-religioso; cristianismo; religiões; abertura.

### Introdução

O diálogo inter-religioso é um elemento essencial para a convivência e a compreensão entre as diferentes tradições espirituais e culturais. Em um mundo cada vez mais globalizado e interconectado, promover o entendimento mútuo e o respeito entre diversas religiões torna-se ainda mais urgente. Um marco importante nesse diálogo foi a Declaração *Nostra*

---

<sup>627</sup> Graduado em Filosofia Bacharelado pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2022). Graduando em Teologia Bacharelado pela mesma universidade. Aluno de Iniciação Científica, Bolsa FAPIC/Reitoria da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: [igor.gmnml@puccampinas.edu.br](mailto:igor.gmnml@puccampinas.edu.br)

*Aetate*, promulgada pelo Concílio Vaticano II em 1965. Esta declaração representa uma mudança significativa na atitude da Igreja Católica em relação às outras religiões, reconhecendo suas contribuições positivas para a humanidade e afirmando a importância do diálogo e da cooperação entre diferentes tradições religiosas.

A elaboração da declaração surgiu de questões relacionadas ao ecumenismo e em relação aos judeus, que posteriormente se estenderam às demais religiões. No entanto, o novo documento abriu caminho para um novo diálogo. Primeiro, com o mundo moderno, uma vez que as religiões buscavam oferecer ao ser humano respostas para as questões da vida. Segundo, rompe com a intransigência dos anos pré-conciliares em relação ao avanço da sociedade moderna e ao conflito entre Igreja e Estado.

Consequentemente, estabelece um diálogo com as outras religiões, cumprindo a função de um concílio ecumênico e de diálogo inter-religioso, promovendo a unidade entre os povos, que têm sua origem em Deus, alcançando a fraternidade universal proposta pela declaração. Além disso, a Declaração *Nostra Aetate*, além de ser uma orientação para o povo e para a Igreja, oferece uma reflexão antropológica ao tratar da dimensão transcendental do ser humano e da religião. No diálogo com outras religiões, a declaração *Nostra Aetate*, juntamente com outras declarações e constituições, proporciona uma nova relação da Igreja com o mundo moderno, como inicialmente proposto por Leão XIII e continuado na celebração do Concílio Vaticano II.

### **1 Contexto e o conteúdo da Declaração *Nostra Aetate***

O Concílio Vaticano II foi um grande marco para a história da Igreja. Almejado por João XXIII, ultrapassou a dimensão de edificação do povo, mas colocou-o como uma abertura às comunidades que se encontravam separadas. A iniciativa de estabelecer um diálogo com as outras religiões surgiu como proposta no quarto capítulo do esquema - *De Oecumenismo* - sobre o ecumenismo, que abordava “a atitude católica para com os não cristãos, principalmente os judeus” (O’malley, 2014, p. 205). Transcorridas as discussões conciliares, acordou-se que o concílio deveria agregar à questão dos judeus às outras religiões.

Os bispos das ‘novas Igrejas’ da Ásia queriam a inclusão do budismo e do hinduísmo. Assim, o documento, originalmente planejado como declaração teológica sobre os judeus, e de certa forma, condenação do antissemitismo, acabou expandindo na versão definitiva (O’malley, 2014, p. 233).

A Declaração *Nostra Aetate* foi promulgada em 28 de outubro 1965 pelo Papa Paulo VI. Em seu conteúdo, além de uma atenção aos judeus, foi acrescentada uma reflexão sobre as diversas religiões não cristãs, sobre a religião muçulmana e uma consideração sobre a fraternidade universal. Assim, a declaração destaca a importância e o valor das relações humanas e como tais relações aumentaram no decorrer dos tempos. Dentro dessa perspectiva, afirma que os povos compõem uma única comunidade, fundada na mesma origem e na mesma finalidade, o próprio Deus (*Nostra Aetate*, n. 1).

No que se refere às diversas religiões, o homem, em sua busca incessante de respostas e sentido para a vida, por meio dos questionamentos e inquietações, encontra e espera das religiões um sentido, uma resposta para os diversos enigmas que assolam e perturbam a vida e o coração humano.

Assim, o diálogo inter-religioso contribui para a compreensão de como as religiões buscam responder às questões vitais mais profundas das pessoas, elucidar, afirmar o sentido da realidade. E o fazem orientando seus membros para a busca de Algo/Alguém além da imanência, como Fim Último (Wolff, 2023, p. 112).

Outro ponto essencial da Declaração *Nostra Aetate* é que a Igreja Católica não rejeita em nada o que seja “verdadeiro e santo” nessas religiões (*Nostra Aetate*, n. 2), considerando com respeito esses modos de vivência da fé, mas sem deixar de pregar e anunciar o Evangelho, que é o próprio Cristo. Esse reconhecimento se dá pelo diálogo e pela colaboração, como forma de progressão dos bens espirituais, morais e dos valores por elas apresentados. “Por meio do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões [...] façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram” (*Nostra Aetate* 2).

Ademais, a declaração exorta que não é possível invocar a Deus, Pai de todos, quando há recusa em estabelecer uma relação de irmandade para com alguns homens criados à imagem e semelhança de Deus (*Nostra Aetate* 5). Frente a essa exortação, a Igreja posiciona-se contra toda e qualquer discriminação, bem como, a perseguição por variados motivos. “A Igreja reprova, como contrária à vontade de Cristo, qualquer espécie de discriminação entre os homens ou de perseguição perpetrada por motivos de raça ou de cor, de condição social ou religião” (*Nostra Aetate*, n. 5). Assim, o documento elaborado pelos padres conciliares abre as portas para um novo diálogo. Um diálogo que promove a unidade entre os povos, que

possuindo sua origem em Deus, atinjam a fraternidade universal e o bem comum propostas pela declaração (Wollf, 2012, p. 138).

## **2 As contribuições da Declaração *Nostra Aetate* para o diálogo inter-religioso**

### **2.1 Uma análise antropológica**

A declaração *Nostra Aetate* apresenta um valor antropológico, uma vez que busca compreender a relação da religião com a vida dos homens. O documento oferece uma contribuição positiva para a humanidade, enfatizando a importância do diálogo e da cooperação inter-religiosa. Ao abrir as portas para o diálogo inter-religioso, busca oferecer respostas para as questões e conflitos da vida humana.

Segundo Paul Knitter (2010, p. 34), “quando pessoas religiosas escutam juntas as vozes do sofrido e do oprimido, quando tentam responder juntas as necessidades deles, são capazes de confiar umas nas outras e sentir a verdade e o poder da singularidade de cada um”. Assim, os cristãos podem entender e relacionar-se com as outras tradições religiosas, de maneira respeitosa e enriquecedora, promovendo a paz e a compreensão mútua.

A essa reflexão, afirma o Papa Francisco:

Ciente de que o diálogo inter-religioso se concretiza por meio de ação, intercâmbio teológico e experiência espiritual, [...] promove entre todos os homens uma verdadeira busca de Deus. Favorece estudos e conferências apropriadas para desenvolver informações mútuas e estima recíproca, de modo que a dignidade humana e as riquezas espirituais e morais das pessoas possam crescer (2022, art. 149, §1).

Desse modo, Knitter acrescenta que somente o silêncio respeitoso não compreende a totalidade do diálogo inter-religioso e sim, de que é preciso “aprender deles, falar a eles [...] encontrar-se neles” (Knitter, 2010, p. 34). Com isso, é preciso caminhar juntos, caminhar com o outro, buscando responder as necessidades de cada um e confiando um nos outros, buscando a verdade e a singularidade de cada ser humano.

### **2.2 Uma análise teológica**

Em uma perspectiva teológica, o diálogo inter-religioso sublinha a necessidade de reconhecer e respeitar a diversidade religiosa, tornando-se uma ferramenta crucial para a promoção da paz. O entendimento e a colaboração entre as religiões podem contribuir

significativamente para esquecer o passado (*Nostra Aetate* 3), resolver conflitos e promover a construção de uma convivência pacífica entre os povos.

O diálogo inter-religioso instaura uma comunicação e relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento. Esta comunicação propicia um clima de abertura, empatia, simpatia e acolhimento, removendo preconceitos e suscitando compreensão mútua, enriquecimento mútuo, comprometimento comum e partilha da experiência religiosa (Teixeira, 2002, p. 158).

Outra contribuição teológica do diálogo inter-religioso, como comunicação, que gera frutos de alteridade, é o reconhecimento da universalidade da graça de Deus. Para Faustino Teixeira, (2002, p. 166) “não há possibilidade de um controle humano sobre a dinâmica da gratuidade do Deus sempre maior, do mistério do ‘Deus que se dá’”.

Por sua vez, Elias Wollf (2012, p. 13) acrescenta à essas reflexões o caráter inovador do Concílio. “Os documentos conciliares que aqui apresentamos inovam ao reconhecer que a doutrina da Igreja não se esgota nem encerra em si mesma a compreensão e a expressão da verdade sobre Deus”. Assim, o diálogo inter-religioso deve ser embasado em uma atitude de abertura. O diálogo verdadeiro só pode ocorrer quando as partes se aproximam uma das outras com disposição para ouvir e aprender.

É a vivência do Evangelho no contexto do pluralismo que apresenta as condições e as exigências do diálogo. Ali emergem os elementos que constituem a natureza do diálogo, suas motivações, seu método, seus objetivos e seus horizontes. Ali aparecem os interlocutores da Igreja e se formam os agentes do diálogo (Wollf, 2012, p. 16).

Dessa forma, o diálogo não diminui a identidade religiosa de nenhuma das partes, mas favorece o enriquecimento mútuo. É uma oportunidade para aprofundar a fé através do encontro com a fé do outro. Nesse sentido, “é fundamental à Igreja entender-se peregrina da verdade” (WOLLF, 2012, p. 14) estabelecendo uma comunhão na diversidade se abrindo às manifestações do Espírito em nosso tempo (*Gaudium et Spes* 4).

## **Conclusão**

A Declaração *Nostra Aetate* marcou uma virada histórica na relação da Igreja Católica com as outras religiões, promovendo um espírito de respeito, diálogo e cooperação. Suas

contribuições fundamentais continuam a influenciar decisivamente o campo do diálogo inter-religioso, incentivando uma fraternidade universal entre todas as tradições religiosas.

O Cristianismo, através da Declaração *Nostra Aetate*, manifesta um desejo renovado de desenvolver uma teologia que favoreça a interação e a colaboração entre diferentes religiões, que orientam seus membros à busca de Algo ou Alguém além da imanência, como fim último do ser humano. Este movimento é essencial para enfrentar questões contemporâneas e promover a paz e a compreensão mútua.

A Declaração sugere que a abertura ao diálogo não só resolve conflitos, mas também enriquece a própria fé cristã e fortalece a identidade religiosa, ao passo que ambos estejam dispostos a acolher o diferente, pois, na medida que dialogam sobre as questões da fé, as religiões podem proporcionar, umas às outras, diversas experiências espirituais.

Em suma, a *Nostra Aetate* representa uma significativa, promovendo uma visão mais inclusiva e colaborativa. Através do diálogo inter-religioso, a Declaração tem em vista construir pontes de entendimento e cooperação, essenciais para a convivência pacífica e o enriquecimento espiritual mútuo, sem ameaçar a identidade religiosa.

Em resumo, a importância do diálogo inter-religioso é multifacetada. Historicamente, ajuda a prevenir conflitos e promover transformações sociais. Antropologicamente, promove o entendimento cultural e a reflexão sobre identidade. Teologicamente, é uma busca conjunta pela verdade, paz e justiça, além de contribuir para o desenvolvimento espiritual. Essas perspectivas sublinham a importância de promover e participar de diálogos entre diferentes tradições religiosas no mundo contemporâneo.

A concepção do diálogo inter-religioso, especialmente em relação ao respeito e à comunicação, é fundamental para criar um espaço em que as diferentes tradições religiosas possam coexistir de forma pacífica e construtiva. Esta forma de diálogo não se limita a um simples intercâmbio de ideias, mas aprofunda-se em um encontro genuíno entre indivíduos e comunidades que, apesar de suas diferenças, compartilham uma busca comum por significado, verdade e convivência harmoniosa.

**Referências**

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965).  
**Declaração *Nostra Aetate*: sobre a relações da Igreja com as religiões não-cristãs** (p. 339-346). São Paulo: Paulus, 1997 - Coleção Documentos da Igreja.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965).  
**Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no Mundo de Hoje** (p. 539-661). São Paulo: Paulus, 1997 - Coleção Documentos da Igreja.

FRANCISCO, Papa. **Constituição Apostólica *Praedicate Evangelium***: sobre a Cúria romana e o seu serviço à Igreja no mundo. Vaticano, 2022. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html#DICAST%C3%89RIO\\_PARA\\_O\\_DI%C3%81LOGO](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html#DICAST%C3%89RIO_PARA_O_DI%C3%81LOGO). Acesso em: 20 jul. 2024.

O'MALLEY, John W. **O que aconteceu no Vaticano II**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: O DESAFIO DA ACOLHIDA DA DIFERENÇA. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 34, n. 93, p. 155, 2002. DOI: 10.20911/21768757v34n93p155/2002. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630>. Acesso em: 20 jul. 2024.

WOLFF, Elias. **Caminhos de diálogo para uma Igreja em saída**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

WOLFF, Elias. ***Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate***: textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012.

## RELIGIÃO, POLÍTICA E JERUSALÉM: PARA UMA COMPREENSÃO DO SIONISMO CRISTÃO

*Isabelle Garutti da Silva<sup>628</sup>*

**Resumo:** Tendo em vista o mundo contemporâneo, é possível identificar que os sistemas políticos, as relações de poder e os interesses religiosos se fundem e se transformam em questões de Estado, impactando em diferentes formas na sociedade e no sistema internacional. Dessa forma, este artigo busca, principalmente, analisar e compreender as consequências dessa conexão nas Relações Internacionais (em diálogo com as Ciências da Religião e a Teologia) na situação do Oriente Médio especialmente em Israel haja vista que, dentro da área de conhecimento em questão, nenhum modelo teórico é suficiente para englobar todos os fenômenos. Ademais, pretende-se atingir outros objetivos: (1) explicar a fundação do Estado moderno de Israel e do sionismo cristão, histórica, cultural e politicamente e (2) entender os sentidos de apreensão da categoria histórico-teológica Israel pelo movimento sionista cristão no mundo e no Brasil. A pesquisa tem caráter bibliográfico e exploratório, com abordagem qualitativa dos dados, bem como pretende-se atingir tais objetivos a partir da leitura e discussão de livros, artigos e documentos, visando a enriquecer os estudos na academia e ampliar o pensamento crítico sobre o tema.

**Palavras-chave:** religião; política; relações Internacionais; Oriente Médio; Israel.

### Introdução

Quando as dinâmicas do mundo contemporâneo são analisadas a partir dos diálogos entre os diversos atores (governos, governantes, sociedade, organizações, entre outros) pode-se afirmar que a religião e a política se entrelaçam, moldando essas diversas dinâmicas. Jerusalém, como já posto no título da pesquisa, é uma cidade que carrega consigo, de forma explícita, a relação entre a religiosidade e a política desde os primórdios, quando essa região foi vista como a Terra Prometida pelos israelenses e pelos palestinos ao mesmo tempo e, posteriormente, colonizada pelos britânicos. Desde o momento da independência até os dias de hoje, discute-se sobre a guerra entre Israel e o grupo Hamas (Armstrong, 2011).

Para além de Jerusalém, essa conexão pode ser encontrada por todo o mundo como é o caso do Brasil que desde as colonizações apresenta aspectos religiosos e políticos em seus processos decisórios e suas relações entre colônia e metrópole e, depois, com os demais Estados. Além disso, influências de potências ocidentais como a Grã-Bretanha e Estados Unidos da América instigaram, no Brasil, a maior participação de religiosos na política

---

<sup>628</sup> \* Graduanda de Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, orientanda de Iniciação Científica e bolsista da CNPq; [isabelle.garutti093@gmail.com](mailto:isabelle.garutti093@gmail.com)



formando, por exemplo, a Bancada Evangélica, que possui interesses particulares guiados pela Bíblia o que inclui, neste caso, um apoio significativo ao povo de Jerusalém, “tanto em questões religiosas como políticas” (Reinke, 2018, p.120). Este movimento é denominado sionismo cristão, importante para analisar, de forma mais aprofundada, a conexão entre religião e política. No último governo brasileiro, o ex-presidente Jair Bolsonaro apoiou Israel em diversas questões, tentando manter um relacionamento intrínseco entre os países, além de sempre “trazer passagens ou falas bíblicas em seus discursos” (Reinke, 2022, p.255). Apesar de o Brasil ser um Estado laico, muitas vezes, dentro dos governos, questões religiosas são confundidas com questões políticas.

Dessa forma, a presente pesquisa pretende analisar, de maneira objetiva, as consequências dessa conexão nas Relações Internacionais (em diálogo com as Ciências da Religião e a Teologia) na situação do Oriente Médio, especialmente em Israel, explorando os diversos sentidos dessa relação a fim de enriquecer a academia com o assunto e formar discussões críticas sobre o tema aqui apresentado.

## **1 Jerusalém e o mundo**

O antagonismo entre Ocidente e Oriente sempre esteve sob discussão frente às dinâmicas globais, destacando, nessa relação, o sentimento de superioridade do Ocidente frente ao Oriente, podendo ser chamado também de etnocentrismo. Isso não apenas desenvolveu o processo de colonização como também se espalhou para outras áreas até a contemporaneidade. É claro que a religião e a política não passaram ilesas, uma vez que estas demarcaram grande parte do cenário geopolítico e diplomático. A influência de uma área na outra pode gerar diálogos ou conflitos, moldando as diversas formas de interpretar o mundo.

Edward Said aborda tal questão como “Orientalismo”, ou seja, os ocidentais invadiram o Oriente Médio e transformaram sua interpretação (de que as pessoas vindas de tal região eram inferiores) em uma narrativa única, espalhando-a pelo mundo. Isso definiu e ainda define as “nuances da política global” (Said, 2007, p.60). No entanto, esse autor esclarece que todos os países dessa região são vistos, de forma pejorativa, enquanto Israel é visto como democrático e diplomático.

A partir desses apontamentos, o Estado de Israel, criado em 1948, significou uma resistência e quebra de relações religiosas e políticas entre dois lados: Ocidente junto a Israel e Oriente. É fato que a criação desse Estado foi fortemente influenciada pelos europeus, uma

vez que estes tinham um interesse geopolítico na região para ampliar seu poder imperial. No entanto, a independência de Israel já parecia estar prometida na lei divina na qual estava previsto o retorno à Terra Prometida – que também era sagrada pelos Palestinos - como já mencionado anteriormente. Esse movimento é chamado de “movimento sionista” ou movimento nacionalista judaico (Bush, 2009, p.114). Assim, com apoio da Grã-Bretanha e dos EUA (ambos membros do Conselho de Segurança da ONU, que têm poder de veto nas decisões tomadas pela Organização das Nações Unidas), Israel conseguiu sua soberania em forma de Estado, “acentuando o conflito com os outros países do Oriente Médio” (Bush, 2009, p.114). Mais uma vez, religião e política andam lado a lado nos acontecimentos globais, gerando consequências positivas ou negativas - a depender da interpretação – no sistema internacional.

## **2 Sionismo cristão**

Sionismo, conforme mencionado anteriormente, é um movimento nacionalista judaico que crê na volta dos judeus à Terra Prometida. Assim, o sionismo cristão é o suporte cristão ao sionismo que surgiu no século XIX com o apoio britânico às causas religiosas do Oriente, já que essas contribuía para o sucesso dos “objetivos políticos imperialistas” (Reinke, 2018, p. 151). Para além dessa expansão e influência na região, tal apreciação chegou até o continente americano, nos Estados Unidos da América, e estabeleceu-se, de forma bastante concreta, nos hábitos da população. Por sua vez, com os princípios da doutrina milenista<sup>629</sup>, “a sociedade espalhou tal mensagem pelos principais meios de comunicação e principalmente no âmbito político” (Reinke, 2018, p.151).

Esses instrumentos chegaram a outros países americanos como, por exemplo, no Brasil, que teve a origem da Bancada Evangélica e da Frente Parlamentar Evangélica. Anos depois, o caminhar conjunto da religião e política seguiu e destacou-se, de forma mais precisa, no governo de Jair Messias Bolsonaro (2018-2022). Este, por sua vez, utilizou os instrumentos religiosos como instrumentos políticos para conseguir, dentre outros objetivos, o eleitorado, a legitimação do poder, no governo brasileiro, por meio do apoio de grandes líderes religiosos e estabelecimento de políticas públicas que beneficiavam unicamente aquele eleitorado que o havia elegido. Neste processo, a partir dos aspectos religiosos, diversos símbolos judaicos estavam presentes em seus discursos: passeatas, encontros, entrevistas,

---

<sup>629</sup> Essa doutrina contava principalmente com a interpretação do Apocalipse 20, a inerrância da Bíblia e a exatidão verbal (Reinke, 2018, p.151).

entre outros, para, mais uma vez, aproveitar-se das concepções religiosas de seu eleitorado na política (Gherman; Klein, 2021, p. 111-140). Esse mecanismo estendeu-se para o plano internacional no qual o ex-presidente tentava promover certa intimidade na relação Brasil e Israel como, por exemplo, na tentativa de reconhecimento de Jerusalém como capital de Israel (Gherman; Klein, 2021, p. 111-140).

Portanto, a partir dos acontecimentos expostos, pode-se afirmar que o próprio movimento sionista cristão é uma evidência de que a religião e política entrelaçam-se diretamente em diversos aspectos domésticos e internacionais, moldando o jogo das relações internacionais.

### **Conclusão**

Dentro da relação entre os indivíduos, o sagrado e a política, há atração e a repulsa, mas há, principalmente, o estabelecimento de normas, regras e sistematização de diversos conceitos os quais acabam entrelaçando objetivos em comum. As consequências dessa conexão podem ser positivas ou negativas, dependendo de quem as interpreta e de quem e como as utiliza. De forma geral, religião e política juntas provocam grandes mudanças no sistema internacional, incluindo governos, governantes, sociedade, organizações, entre outros.

A partir disso, é possível destacar Jerusalém, pois esta é marcada pelo sionismo cristão, objetivos políticos e imperialistas, desde sua origem até os dias atuais. Muito provavelmente, diante os aspectos analisados nesta pesquisa, essa relação seguirá histórica, pois o sagrado e a política continuarão a moldar o cenário doméstico dos países e o cenário geopolítico na ordem global. O que tem a pretensão de mudar são as maneiras e as pretensões que podem ser utilizadas pelos governos e pela sociedade.

Desta forma, conclui-se que a análise da conexão entre religião e política revela uma interação complexa e multifacetada, evidenciada em contextos históricos e contemporâneos do mundo, mas, principalmente, de Jerusalém. Esta pesquisa demonstra que a interação entre religião e política continua a construir dinâmicas das relações internacionais com impactos significativos no cenário global.

## Referências

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. São Paulo: Companhia de Bolsa, 2011.

BUSH, Andrew F. The Implications of Christian Zionism for Mission. **International Bulletin of Missionary Research**, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 144-150, July 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/239693930903300309>. Acesso em: 26 fev. 2024.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. “Aquele Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira”. **Revista Antropológica**, v. 32(2), p. 111-140, 2021.

Guia rápido para entender o conflito Israel - Hamas. BBC News, 15 Out. 2023. Disponível em:

Israel X Palestina: Entenda as origens e consequências do conflito. 23 Out. 2023. Disponível em: <https://www.unifor.br/-/israel-x-palestina-entenda-as-origens-e-consequencias-do-conflito>. Acesso em: 6 abr. 2024.

REINKE, A. **O Sionismo Cristão e sua influência na cultura protestante brasileira**. 2018. 151 f. Dissertação (Mestrado) Faculdades EST Programa de Pós-graduação em Teologia Área de Concentração: História das Teologias e Religiões. São Leopoldo, 2018.

REINKE, A. **Paixão por Israel: Aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil**. 2022. 287 f. Tese (Doutorado). Faculdade EST Programa de Pós-Graduação em Teologia Área de Concentração: História das Teologias e Religiões. São Leopoldo, 2022.

SAID, E. **Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente**. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

## ANÁLISE DA LIBERDADE RELIGIOSA A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DA DECLARAÇÃO *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Leonardo das Neves Silva\*<sup>630</sup>

**Resumo:** O presente trabalho é um recorte da pesquisa científica *A Liberdade Religiosa como Espaço de Afirmação de Teísmo Cristão* e objetiva-se analisar a questão da liberdade religiosa a partir da Declaração *Dignitatis Humanae*, documento proveniente do Concílio Vaticano II. Esta Declaração, consiste em um dos documentos mais significativos do Concílio Vaticano II, evento eclesial que colocou a Igreja em profundo diálogo com a modernidade, que é um *status spiritualis* que permite a emergência do sujeito moderno, com a sua respectiva liberdade, inclusive a religiosa, vindo a trazer à tona a “liberdade das liberdades” e o pluralismo religioso. A Declaração reconhece a liberdade religiosa com base na dignidade da pessoa humana, destacando-a como um direito fundamental de incidências jurídicas, sociais, antropológicas e religiosas. A pesquisa foi desenvolvida através de uma metodologia composta de leitura, descrição e análise dos textos fundamentais. Inicialmente, foi realizada uma análise do contexto histórico e da estrutura da Declaração *Dignitatis Humanae*, incluindo sua relação com outros documentos do Concílio Vaticano II, considerando três dimensões fundamentais: histórica, antropológico-filosófica e teológica. Posteriormente, foram sistematizados e analisados, filosófica e teologicamente, os pontos fundamentais da liberdade religiosa utilizando textos de comentadores relevantes. A análise proposta revelou que a abordagem conciliar sobre a liberdade religiosa transcende a mera tolerância religiosa, anteriormente admitida pelo magistério eclesial. A pesquisa identificou a necessidade de um salto hermenêutico, admitindo novas possibilidades de diálogo diante do pluralismo religioso. Além disso, a originalidade do tema é evidenciada no “direito à liberdade religiosa como um conceito técnico-jurídico que se desenvolve a partir da constatação teológico-antropológica da dignidade humana, uma característica do tempo moderno e secular”. Em síntese, a pesquisa defende que a temática da liberdade religiosa é complexa e suas implicações são vastas, de modo que elas transitam histórica, filosófica, antropológica e teologicamente pelos cenários da humanidade, atemporalmente.

**Palavras-chave:** liberdade religiosa; dignidade humana; teísmo religioso; religiões.

### Introdução

Em um contexto marcado por conflitos de dimensão mundial, a Igreja Católica, na figura do então Papa João XXIII, propõe o Concílio Vaticano II como “um magno evento” do século XX, para responder à ‘crise modernista’, que consiste em inúmeras tensões oriundas da relação entre a Igreja e o mundo (Favretto, 2022, p. 13). Assim, assumindo a

---

\*Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2022). Engenheiro Agrícola graduado pela Faculdade de Engenharia Agrícola (FEAGRI) da Universidade Estadual de Campinas (2018). Graduando em Teologia (Bacharelado) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Financiadora da pesquisa: FAPIC/REITORIA - PUC - Campinas/SP. Email: leonardoneves1@hotmail.com.

inspiração pneumatológica, característica de um acontecimento como este, o Concílio Vaticano II é “marcado pelo espírito de recepção e proximidade entre a Igreja e a modernidade” (Favretto, 2022, p. 13). O atual Sumo Pontífice, Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), apresenta, no n. 26, que “o Concílio Vaticano II apresentou a conversão eclesial como a abertura a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus Cristo”.

O Concílio Vaticano II traz consigo dois tons que perpassam os objetivos de João XXIII, mas causam inquietação e ansiedade internamente e externamente à Igreja Católica: o ecumenismo e a pastoralidade. As expectativas giravam em torno da possibilidade de uma renovação *ad intra*; a oportunidade de olhar para a questão da unidade dos cristãos e a esperança de um diálogo fraterno com a sociedade, “rompendo-se com a relação de contraposição” (Alberigo, 1995, p. 395).

Esse *status spiritualis* permite frutificar uma série de reflexões que concebe as relações de Deus e do ser humano na história, desenvolvendo uma eclesiologia de comunhão, capaz de renovar as estruturas internas da Igreja, bem como apontar para um movimento ecumênico, de proximidade e de “diálogo inter-religioso” e com as diversas questões existenciais, políticas, sociais, econômicas e culturais da modernidade (Favretto, 2022, p. 14).

Iluminado por esse espírito, o evento conciliar, vai desdobrando-se no concebimento de relevantes documentos para a continuidade da caminhada da Igreja, como se destacam as Constituições *Lumen Gentium*, *Gaudium Spes*, *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium*. Nesse cenário, também se relatam a redação de decretos e declarações com os mais diversos temas, que se encaixam na discussão e respondem os anseios do mundo na sua época. Em meio a isso, situa-se a Declaração *Dignitatis Humanae*, cujo conteúdo refere-se a liberdade religiosa. Ainda com o papa João XXIII, tanto em seu discurso inaugural quanto em seu ensinamento social, o diálogo da Igreja com a modernidade ganhava nuances diferentes, principalmente no âmbito da compreensão da liberdade como elemento constitutivo fundamental do ser humano.

## **1. A liberdade religiosa no Concílio Vaticano II**

O tema da liberdade religiosa, figurada na Declaração *Dignitatis Humanae*, não era metodologicamente previsto pelos *schemas* do Concílio Vaticano II, mas contrairá uma distinção meritória, durante o processo de debates nas Congregações Gerais, onde se

desenvolverá formalmente, tal “status de Declaração” (Gonçalves; Favretto, 2016, p. 664). A questão da liberdade religiosa, no contexto conciliar, não se contentava em torná-la uma nova forma de tolerância, já admitido no papado de Gregório XVI, com a Carta Encíclica *Mirari Vos* (1832) e posteriormente, amadurecida nos desdobramentos dos seus sucessores. Assim, tornou-se necessário dar um salto hermenêutico, que ultrapassasse a tolerância, admitindo possibilidades de diálogo diante do pluralismo religioso e intensificando um novo esforço teológico para compreender questões fundamentais, próprias do cristianismo diante do diálogo inter-religioso.

Nessa esteira, é possível sinalizar que a originalidade do tema está no “direito à liberdade religiosa, enquanto conceito técnico-jurídico, que se forja progressivamente a partir da constatação teológico-antropológica da dignidade humana, o que é próprio do tempo moderno e secular” (Gonçalves; Favretto, 2016, p. 664). No entanto, olhando panoramicamente, “o tema da liberdade religiosa acompanhou o Concílio do começo até o fim; ele é inicialmente tratado no quadro do decreto sobre o ecumenismo até adquirir, em abril de 1964, sua independência” (Theobald, 2015, p. 593). Na dinâmica conciliar, a temática está intimamente associada ao Secretariado para a União dos Cristãos, que já trazia indicações por meio de uma subcomissão, já havia iniciado discussões que geram um “antecedente imediato intrínseco à temática da liberdade religiosa: o Documento de Friburgo” (Favretto, 2022, p. 67).

Assim, já amparado por discussões e documentos do Magistério, como o próprio texto da declaração apresenta em seu corpo, a temática da liberdade religiosa é apresentada e debatida no ambiente conciliar, inicialmente dentro do capítulo cinco do *schema De Oecumenismo* (Theobald, 2015, p. 593). No entanto, na 70ª congregação Geral, cujo enfoque era a discussão sobre o ecumenismo, mais precisamente sobre os capítulos quatro (sobre os judeus) e cinco (liberdade religiosa), a temática da liberdade religiosa vai ganhando outros tons. Após palavras do Cardeal Agostinho Bea referente ao *schema* sobre os judeus, como relata o Frei Boaventura Kloppenburg, nas suas crônicas das Congregações Gerais, o Monsenhor Emilio De Smedt apresenta a Relação oficial do Secretariado para a União dos Cristãos sobre o capítulo quinto, “um dos textos mais esperados do Concílio” (Kloppenburg, 1963, p. 315).

Monsenhor De Smedt inicia sua fala, trazendo a informação de que muitos Padres Conciliares haviam insistido que se “proclame o direito do homem à liberdade religiosa”

(Kloppenbug, 1963, p. 315). De acordo com Kloppenbug (1963, p. 319-322), De Smedt apresenta a liberdade religiosa em uma perspectiva de evolução histórica, primeiramente trazendo a encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, como documento principal sobre o tema e resgatando documentos pontifícios oitocentistas e do século XX. Gonçalves e Favretto (2016, p. 669) afirmam que alguns dos documentos utilizados na composição da explanação de De Smedt trataram esta temática por uma ótica que aparentava até “condenar tal liberdade”. Com isso, o arcebispo de Brugge “tentou mostrar como as declarações dos papas, começando com Pio IX, precisavam ser interpretadas no contexto de seu tempo e como o ensinamento da liberdade religiosa tinha ‘evoluído’, ou ‘desenvolvido’, ou mesmo ‘progredido’ na Igreja até o presente momento” (O’Malley, 2014, p. 207).

Apesar da consistência do que De Smedt trouxe, o tema ainda passou por acirrados debates e considerações, ao longo da história conciliar, sobretudo sobre a incitação do grupo conhecido como *Coetus Internationalis Patrum*, caracterizados pela sua tradicionalidade estática, ou seja, resistência a determinadas propostas de reforma (Kloppenbug, 1963, 323-324). Em meio aos vários imbrólios, o texto vai ganhando gradações que abrem possibilidade de transfigurá-lo em uma declaração, desassociando-o do *schema De Oecumenismo*, fato que conta com a simpatia do Papa Paulo IV. Ao chegar na quarta sessão, os debates conciliares sobre o tema da liberdade religiosa “se caracterizavam pela sua amplitude e por abranger em cinco Congregações Gerais, de 15 a 22 de setembro, este mesmo assunto” (Favretto, 2022, p. 103).

Desse modo, em 07 de dezembro de 1965, o conjunto da Declaração é submetido à aprovação e, com 2308 votos favoráveis, o Papa Paulo VI promulga o documento. O texto final da Declaração *Dignitatis Humanae* foi dirigido não apenas aos cristãos, mas a todos os homens e grupos religioso, uma vez que a proposta está em “estabelecer a liberdade religiosa em termos jurídicos formais de direito, com argumentos da razão natural e não somente teológico-morais” (Gonçalves; Favretto, 2016, p. 676). A Declaração é constituída de um prólogo, de uma primeira parte denominada “Doutrina geral acerca da liberdade religiosa” e de uma segunda parte intitulada “A liberdade religiosa à luz da revelação”. Em síntese, “as duas partes do texto abordam a liberdade religiosa, assim definida, respectivamente à luz da razão e à luz da Revelação” (Theobald, 2015, p. 596).

## **2. A Declaração *Dignitatis Humanae*: uma análise estrutural e de conteúdo**

O prólogo da Declaração *Dignitatis Humanae* apresenta o ser humano como agente capaz de exercer o “livre exercício da religião na sociedade” (*Dignitatis Humanae* 1),



observando a Revelação de Deus ao gênero humano e a necessidade humana de buscar a verdade, “sobretudo no que diz respeito a Deus e à sua Igreja” (*Dignitatis Humanae* 1). A vista disso, o texto destaca o protagonismo do homem nesse processo, sendo “cada vez mais conscientes da dignidade da pessoa humana” e, cada vez mais capazes de reivindicarem “a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável, não forçados por coação, mas levados pela consciência do dever” (*Dignitatis Humanae* 1).

A primeira parte da declaração traz aspectos gerais sobre a liberdade religiosa, partindo do sujeito, objeto e fundamento da temática. Inicialmente, é dedicado a apresentar o fundamento do direito à liberdade religiosa; prosseguindo com ampliação da dimensão temática para o âmbito de grupos religiosos, destacando que a “imunidade de coação” garantida individualmente, deve estender-se à atuação humana em conjunto (*Dignitatis Humanae* 4). No número 5 da primeira parte, a declaração traz a dimensão familiar, afirmando que “a cada família pelo fato de ser uma sociedade de direito próprio e primordial, compete o direito de organizar livremente a própria vida religiosa” (*Dignitatis Humanae*, n. 5). Por fim, é questionado como zelar pela promoção do direito à liberdade religiosa, os seus limites e a “necessidade de uma educação à liberdade autêntica” (Theobald, 2015, p. 597).

Por sua vez, a segunda parte aborda a liberdade religiosa à luz da Revelação. Inicialmente a declaração reforça as raízes da liberdade religiosa na dignidade humana, trazendo agora a reflexão sobre a consideração de Cristo pela “liberdade do homem no dever de crer na palavra de Deus” (*Dignitatis Humanae* 9), bem como o seu *modus agendi* (Theobald, 2015, p. 597-598). Nessa parte, a liberdade é fundamentada em princípios doutrinários da Igreja e da Sagrada Escritura, apresentando o comportamento de Cristo e apostólico como sintonizado com o princípio de liberdade religiosa. A redação encerra colocando em reflexão “a liberdade da Igreja com suas relações com os poderes públicos e toda ordem civil e da obediência da Igreja e dos discípulos de Cristo a seu mandado missionário” (Theobald, 2015, p. 598).

## Conclusão

Frente a isso, no decorrer dos tempos, é notável que a declaração *Dignitatis Humanae* oferece luzes para o magistério mais contemporâneo, que destaca a contribuição desse texto para o tempo presente, visto que João Paulo II, na sua mensagem por ocasião do trigésimo aniversário da aprovação desta Declaração conciliar, em 7 de dezembro de 1995, afirma que a *Dignitatis Humanae* é revolucionária e “seu mérito particular e importante foi preparar o

caminho para o diálogo notável e frutífero entre a Igreja e o mundo”. Posteriormente, Bento XVI, defende que “a liberdade religiosa é o apogeu das liberdades” (*Ecclesia in Medio Oriente* 26). Por sua vez, mais recentemente, Francisco, em mensagem publicada a 04 de dezembro de 2022, associa a liberdade religiosa à fraternidade, ponto marcante de seu pontificado, afirmando que perseguir qualquer irmão por causa da fé é “simplesmente por professar publicamente sua fé não só é inaceitável, é desumano, é insano”.

Portanto, tem-se que a temática norteadora da Declaração *Dignitatis Humanae* possui dispar complexidade, de modo que suas implicações transitam histórica, filosófica, antropológica e teologicamente pelos cenários da humanidade, atemporalmente. Destaca-se ainda, que o tema da liberdade religiosa não restringe à elaboração da declaração em questão, mas possui uma transversalidade pelos debates, “influindo na constituição de outros documentos do Concílio Vaticano II que tratam das relações entre Igreja e o mundo moderno e a Igreja Católica e as outras tradições religiosas” (Favretto, 2022, p. 153).

## REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe (org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

BENTO XVI. Exortação Apostólica *Ecclesia In Medio Oriente*, 2012. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html). Acesso em: 28 jan 2024.

FAVRETTO, Alexandre Boratti. **Liberdade Religiosa na Declaração *Dignitatis Humanae***. Contexto, gênese temática e debate. São Paulo: Pluralidades, 2022.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 28 jan 2024.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FAVRETTO, Alexandre Boratti. A liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis Humanae*: elementos para uma nova teologia das religiões e para uma inserção da religião no espaço público. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 2016, n. 3, p. 664-685, 21 nov. 2016. Faculdades Católicas. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27897/27897.PDF>. Acesso em: 28 jan 2024.

JOÃO XXIII. **Discurso na abertura solene do SS. Concílio**, 1962. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acesso em: 28 out 2023.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**. v. 1-5. Petrópolis: Vozes, 1962-1966.

O'MALLEY, John W. **O que aconteceu no Vaticano II**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração *Dignitatis Humanae***. Sobre a Liberdade Religiosa, 1965. Disponível em:

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html). Acesso em: 05 set 2023.

THEOBALD, Cristoph. **A recepção do Concílio Vaticano II**. Volume I: Acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015. Tradução de: Paulo Neves.

VATICAN NEWS. **“*Dignitatis Humanae*”**: assim o Concílio sancionou o direito à liberdade religiosa. 2020. Disponível em:

<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-06/dignitatis-humanae-declaracao-conciliar-historia-igreja.html>. Acesso em: 08 maio 2023.

VATICAN NEWS. **O Papa**: liberdade religiosa é valorizar os irmãos em suas diferenças. 2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-01/papa-francisco-intencao-oracao-janeiro-liberdade-religiosa.html>. Acesso em: 08 maio 2023.

## O TEÍSMO RELIGIOSO SEGUNDO A LÓGICA DO INEFÁVEL. CONTRIBUIÇÕES DE FÉLIX PASTOR

*Marcus Paulo Silva Soares*<sup>631</sup>

**Resumo:** Objetiva-se neste trabalho analisar o teísmo religioso segundo a “Lógica do Inefável”, expressão cunhada por Félix Pastor, pensador espanhol, que se pôs a pensar teologicamente o problema de Deus tendo a filosofia como *partner* da teologia. Justifica-se esse objetivo, o fato de que esse pensador espanhol inseriu-se na esteira de pensadores que, pondo-se a pensar o problema de Deus, desenvolveram um teísmo religioso para afirmar Deus na contemporaneidade histórico-filosófica do ser humano, tendo incidido na formulação teológica da afirmação de Deus, como Deus *absconditus et revelatus*, mistério santo e Inefável. Essa análise sucedeu na afirmação de que o pensamento de Félix Pastor revela uma intersecção significativa entre teologia e filosofia, na qual ele utiliza a filosofia como parte essencial do processo teológico. Ademais demonstra a importância da linguagem religiosa do teísmo cristão, atualizando-a e utilizando-a em resposta à crise da modernidade, considerando a perspectiva da Revelação bíblica e da Tradição eclesial; apresentando a importância da reflexão contínua da linguagem religiosa diante das transformações do mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** teísmo; Deus; mistério; inefável.

### INTRODUÇÃO: STATUS QUAESTIONIS

A teologia cristã tem, ao longo da história, se deparado com o desafio de expressar de maneira coerente e significativa a relação entre o divino e o humano, especialmente em um contexto marcado por transformações filosóficas e culturais profundas. O pensamento de Félix Alejandro Pastor destaca-se nesse cenário como uma tentativa de responder a essa necessidade, construindo uma estrutura teológica que busca não apenas reafirmar as verdades fundamentais da fé cristã, mas também repensá-las à luz das crises contemporâneas de linguagem, fé e razão.

A obra de Pastor, *A lógica do Inefável* (2012), se desdobra em uma investigação cuidadosa sobre a natureza da linguagem religiosa e sua capacidade de mediar a experiência do inefável. “A forma linguística, limitada e finita não consegue expressar o conteúdo absoluto, incondicionado e infinito, da realidade divina, noeticamente incompreensível,

---

<sup>631</sup> Graduação em Bacharelado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia Santo Tomás de Aquino, convalidado pelo Centro Universitário Claretiano. Graduação em andamento em Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: marcussilvasoaresf4@gmail.com

ontologicamente transcendente, pessoalmente incompreensível em sua liberdade” (Pastor, 2012, p. 107).

Seus escritos abordam a complexa tarefa de falar sobre Deus em um mundo onde as categorias tradicionais da teologia parecem muitas vezes inadequadas para captar a profundidade da experiência religiosa. Na obra já supracitada, Pastor enfrenta diretamente a crise moderna da linguagem religiosa, propondo uma abordagem apofática que reconhece as limitações da linguagem humana ao tentar descrever o transcendente. Assim afirma Pastor (2012, p.107): “Toda afirmação de Deus é, pois, paradoxal, dialética, simbólica, enquanto quer dizer em suas formas humanas o conteúdo da mensagem divina e do mistério divino”.

Portanto, este artigo visa analisar o teísmo religioso segundo a Lógica do Inefável, apresentando a importância da linguagem religiosa do teísmo cristão considerando as urgências contemporâneas. Pois diante da crescente secularização e das crises que caracterizam a contemporaneidade, a contribuição de Pastor é particularmente relevante, uma vez que ela não se limita a uma reafirmação das verdades tradicionais, mas se engaja em um diálogo com as correntes de pensamento atuais, sublinhando a necessidade de uma linguagem teológica que seja, ao mesmo tempo, profundamente enraizada na tradição teológica e sensível às complexidades do pensamento contemporâneo.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

O início desse tópico apresenta uma visão concisa da trajetória biográfica de Félix Pastor. Para isso, a apresentação biográfica presente no início da obra *A lógica do Inefável* será utilizada como principal referência para este fim.

Félix Alejandro Pastor, nascido em 1933 em Xubia, Espanha, iniciou sua formação acadêmica e religiosa no Colégio Santo Estanislau de Salamanca e na Universidade Pontifícia de Comillas, onde se dedicou à filosofia (bacharelado e licenciatura). Ingressou na Companhia de Jesus em 1950, optando por uma vocação religiosa. Posteriormente, em 1957, Pastor foi enviado ao Brasil, onde se dedicou ao ensino em colégios jesuítas e iniciou seus estudos teológicos, os quais foram enriquecidos por estudos na Alemanha, na Hochschule Sankt-Georgen, em Frankfurt, onde conviveu com grandes teólogos da época, como Karl Rahner.

Em 1963 foi ordenado sacerdote católico, já em 1967 concluiu seu doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Lecionou em instituições como a Gregoriana,

Comillas e em universidades brasileiras (Rio de Janeiro e Belo Horizonte). Suas publicações e pesquisas em eclesiologia, o problema de Deus, teologia patrística, questões teológicas e ecumênicas consolidaram sua posição como um dos principais estudiosos de Santo Agostinho, Paul Tillich e Karl Rahner, além de estar ativamente envolvido na orientação de inúmeros mestrados e doutorados.

Félix Alejandro Pastor faleceu em 2011, no Rio de Janeiro. Seu legado é imenso, sobretudo no âmbito teológico, onde continua a inspirar muitos que perpassam pelos seus ensinamentos. Um desses ensinamentos é sobre o teísmo religioso segundo a “Lógica do Inefável”, expressão cunhada por ele e que este artigo visa analisar nessa segunda parte.

A proposta central apresentada por Pastor é a de que a teologia deve necessariamente enfrentar o problema de Deus, fundamentando-se em uma epistemologia onde a *regula fidei* se relaciona com a realidade humana e com os desafios da modernidade. Nesse contexto, o autor argumenta pela necessidade de estabelecer regras epistemológicas que orientem a discussão sobre Deus no cenário moderno, partindo do pressuposto de que Deus é o mistério *absconditus et revelatus, sanctus et ineffabilis*.

A concepção de mistério não é sinônimo de segredo que jamais pode ser revelado. Essa concepção relaciona-se ao *absconditus*, ao que está velado - protegido com o véu -, manifestado como *tremendum*, à medida que faz tremer, assustador, porque é *semper maior*. Esse *Mysterium Tremendum* é simultaneamente o *Mysterium Fascinans*, promovendo a atração de outrem e o conseqüente de desejo de ser tocado, de estabelecer relação de proximidade. Trata-se de um *Mysterium numinoso* - sagrado - que simultaneamente é distante e próximo, faz tremer e fascina, é transcendente e imanente, eterno e atua na história. Nesse sentido, o Deus da revelação é mistério *revelatus et absconditus*, um Desconhecido livre que se dá a conhecer por amor, porque é Amor que, com antecedência, amou o homem, chamando-o à experiência do amor. Por isso, este Deus se revela como santo, dando-se a conhecer como um Deus que se encarna para salvar, efetivando historicamente a justiça em todas as suas dimensões, promovendo a fraternidade universal e a vida em abundância. A santidade de Deus não se esgota na história, mas possui um caráter de inefabilidade, que significa a onipresença, a onisciência, a onipotência, a oniperfeição de Deus. Em todo o processo de revelação, Deus é mistério inefável de santidade (Gonçalves, 2015, p.136).

Para fundamentar essa tese, Pastor realiza uma análise teológica do Antigo Testamento, destacando elementos essenciais que ajudam a iluminar a questão de Deus, atribuindo a Ele a identidade de Deus da aliança, fiel, misericordioso, compassivo, justo,

criador e fonte de esperança. Já ao direcionar seu olhar para o Novo Testamento, Pastor enfatiza a plenitude da revelação de Deus em Jesus Cristo, aprofundando-se sobre a encarnação de Deus, isto é, a vida de Jesus, caracterizada por atos de misericórdia, compaixão, solidariedade, justiça e promoção da fraternidade. Isto posto, afirma Gonçalves (2020, p. 100):

[...] a Escritura é o testemunho escrito da revelação de Deus, em suas etapas e seu ápice, que é Jesus Cristo, inclusive em sua relação com os apóstolos, da qual surgiu a Tradição apostólica. Por isso, a Escritura é chamada de “alma da teologia”, (DV 24) por se constituir o fundamento da revelação e da fé, e o espaço de explicitação da Palavra viva de Deus, revelada aos seres humanos

Em seu pensamento Pastor aprofunda também o tema da paixão e morte de Jesus, interpretando esses eventos como uma expressão da compaixão de Deus pela humanidade, evidenciada pelo sofrimento e morte na cruz. Ele ainda destaca o Deus da esperança na ressurreição de Jesus, um evento que está indissociavelmente ligado à sua paixão e morte, reafirmando a defesa e a promoção da vida. Com base nisso, Deus pode ser entendido como o Deus da vida, e, em continuidade com a tradição teológica e eclesial, inclusive na liturgia, como o Deus da comunhão trinitária, em que a unidade da substância divina se manifesta nas relações *pericoréticas* entre as pessoas divinas, isto é, Pai, Filho e Espírito Santo, indicando que Deus é comunhão. Portanto, como afirma Gonçalves (2015, p.79):

Dado que em Deus tudo é comum a não ser quando existe oposição de relação, às três hipóstases divinas se atribui unidade de operação: as obras da Trindade são comuns e conjuntas, indivisas e inseparáveis. As três pessoas divinas não podem ser consideradas três origens ou princípios, mas uma única Origem e princípio. A criação do universo, a encarnação do Logos ou a deificação, dom justo, são sempre obra única da trindade indivisível e inseparável.

Isto posto, a linguagem eclesial sobre o mistério de Deus tem origem na tradição bíblica e litúrgica, destacando o monoteísmo do Antigo Testamento e as formulações do Novo, onde o amor do Pai, origem da missão do Filho e do Espírito, é exaltado na oração da Igreja. A tradição litúrgica é crucial para expressar a experiência de fé, com a doxologia da Trindade salvífica precedendo a afirmação da Trindade imanente. A linguagem litúrgica do Novo Testamento abunda em fórmulas que relacionam o mistério da salvação com o mistério da Trindade, como: fórmulas batismais, símbolos de fé, orações eucarísticas, bênçãos e doxologias testemunhando, assim, a fé trinitária (Gonçalves, 2015).

Portanto, o teísmo proposto por Félix Pastor é profundamente cristão, caracterizado por uma estrutura epistemológica que permite à sua teologia dialogar com a filosofia e interagir com as questões da modernidade, mantendo-se, assim, relevante e em sintonia com o contexto histórico contemporâneo. Portanto, nenhum método deverá renunciar à filosofia no processo de elaboração teológica, pois ela tem o papel de ajudar na compreensão da realidade do mundo, no qual o homem está inserido e que por conseguinte se encontra com Deus (Pastor, 2012).

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir da análise hermenêutica das obras de Félix Pastor, sobretudo *A lógica do Inefável*, pôde-se perceber a estrutura do seu pensamento e como ela parte da problemática da linguagem, realidade essa herdada de Xavier Zubiri, o qual lançou o problema de Deus a ser pensado tanto na afirmação de Deus – teísmo – quanto em sua negação – ateísmo –, trazendo à tona outros desafios, especialmente o da linguagem, proporcionando a Pastor a possibilidade de contribuir com seu saber teológico.

Além de Xavier Zubiri, vale lembrar que a estrutura do pensamento de Pastor é também influenciada por, ao menos, mais dois pensadores: Karl Rahner – que pensou Deus a partir da articulação entre teologia e antropologia fundamental – e Paul Tilich – que se pôs a pensar Deus mediante a articulação entre fenomenologia e teologia –. A partir disso, Pastor se coloca a pensar o problema de Deus utilizando-se da teologia, onde a filosofia se torna um momento do próprio fazer teológico, ocupando-se da linguagem teológica sobre Deus e sua consonância com a *regula fidei* e com a realidade histórica e filosófica do ser humano.

Sendo assim, percebe-se que o teísmo de Félix Pastor é marcado por uma estrutura epistemológica que permite que sua teologia tenha a filosofia como *partner* e seja construída em diálogo com a modernidade. Desta forma, como afirma Gonçalves (2018, pp. 23-58):

Historicamente, desde os primórdios do cristianismo, a filosofia tornou-se um substrato teórico da teologia, obtendo o título de *ancilla*, que, reconfigurada, compreende-se como *partner*, à medida que se constitui como um momento da própria elaboração teológica. Através da filosofia, concebida epistemologicamente como “ciência ontológica” e como metafísica, a teologia se apropriou de categorias fundamentais para o seu complexo teórico, tais como *substantia*, *persona*, *pericórese*, *creatio ex nihilo*. Em suas diversas formas históricas, a teologia teve a presença da filosofia para decifrar o significado do ser humano, do mundo e de Deus, ainda que seja possível admitir a perspectiva heideggeriana de



que a metafísica tenha privilegiado o ente e se esquecido do ser, embora também seja permitido afirmar rahnerianamente que a filosofia deu à teologia uma “metafísica do ser”, em que é decifrada a presença histórica do ser no homem e no mundo na relação com Deus.

Nesse contexto, percebe-se em *A lógica do Inefável* uma abordagem teórica da linguagem religiosa do teísmo cristão, dentro do contexto da crise da modernidade e da perspectiva da revelação bíblica e tradição eclesial. Porém, além do aspecto linguístico, o autor também destaca que “[...] a experiência religiosa do cristianismo supõe uma síntese dialética de revelação e mistério, cognoscibilidade e incompreensibilidade, transcendência e história, incondicionalidade e personalidade” (Pastor, 2012, p. 103). Por conseguinte, o autor busca priorizar uma orientação teórica e dialética para compreender a tensão entre transcendência e história, fé e razão na linguagem religiosa cristã.

Na dialética entre revelação e mistério se impõe uma conclusão extremamente importante: o Deus escondido e misterioso, buscado sagazmente pela razão religiosa, é o mesmo e idêntico Deus revelado e obedecido na fé. Portanto, o Deus da razão religiosa é também o Deus da revelação e a da fé. Em outras palavras, o Deus velado e escondido, que mora na luz inacessível do mistério, fundamento incausado de toda realidade causada e referência necessária de toda realidade contingente, é o mesmo Deus revelado na história da salvação como Pai fiel e compassivo. O Deus *in se* se manifesta no Deus *quoad nos*. Desse modo, o Deus incompreensível e eterno se torna o Deus conhecido no tempo privilegiado da revelação e da graça. Assim, a realidade última e absoluta, infinita e incondicionada pode ser conhecida e afirmada, ainda por meio da rede noética da realidade imediata e contingente, relativa e finita (Pastor, 2012, p. 104)

Em suma, o pensamento de Felix Pastor revela uma teologia profundamente enraizada em uma epistemologia que integra filosofia e teologia, dialogando com a contemporaneidade em harmonia com a *regula fidei*. Pastor desenvolve uma abordagem teórica que busca compreender a linguagem religiosa cristã dentro das feitas entre transcendência e história, fé e razão. Dessa forma, seu pensamento destaca a importância de uma síntese dialética entre revelação e mistério, afirmando que o Deus da razão é o mesmo Deus revelado na fé.

## CONCLUSÕES

Conclui-se que, o teísmo proposto por Pastor propõe um teísmo religioso que busca reafirmar as verdades fundamentais da fé cristã diante dos desafios da contemporaneidade.

Isto posto, sua principal contribuição reside em uma abordagem apofática que visa as limitações da linguagem humana na descrição do transcendente, afirmando que toda afirmação sobre Deus é paradoxal, dialética e simbólica, pois as formas humanas de linguagem não podem expressar plenamente a realidade divina, que é absoluta e infinita.

A linguagem religiosa, segundo Pastor, desempenha um papel crucial na mediação da experiência do inefável, considerando-a um instrumento essencial para a expressão da fé e da experiência religiosa, mesmo diante de suas limitações. Porém, deve-se considerar a importância de compreender Deus, conforme já supracitado, enquanto *absconditus et revelatus*.

O pensamento de Félix Pastor oferece, portanto, uma contribuição significativa à teologia contemporânea, promovendo a intersecção entre filosofia e teologia, criando uma estrutura epistemológica que enriquece a compreensão da relação entre o divino e o humano. Utilizando-se da filosofia como mecanismo fundamental para a formulação teológica em um mundo que exige novas formas de pensar e falar sobre Deus.

Em suma, o pensamento de Félix Pastor não apenas buscou responder às crises de linguagem e sentido da modernidade, mas também buscou apontar para um caminho onde o mistério de Deus pode ser experimentado e compreendido de forma renovada. Portanto, Pastor reafirmou a esperança e a vitalidade da fé cristã sem se desprender da Tradição, Sagrada Escritura e Magistério.

## REFERÊNCIAS

GONÇALVES, P.S.L. A Aliança entre Javé e Israel como paradigma para a efetividade da justiça, in BORGES DUARTE, I. (org.). **Fios de Memória**. Liber Amicorum para Fernanda Henriques. Lisboa: Húmus, 2018, p. 419-428.

GONÇALVES, P.S.L. (org.). **Deus Inefável**. Tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Santuário, 2015.

PASTOR, F.A. **A Lógica do Inefável**. Aparecida: Santuário, 2012.

GONÇALVES, P.S.L. **Identidade e Sabedoria**: a reflexão teológica como *Veritatis Gaudium*, in *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXVIII, n. 95, p. 88-113.

## O LUGAR DA MULHER NO ENSINO DA TEOLOGIA: DESAFIOS PARA O PONTIFICADO DE FRANCISCO

*Marilane Mendes Moura*<sup>632</sup>

**Resumo:** O Papa Francisco adotou uma postura mais inclusiva em relação ao papel das mulheres na Igreja Católica. Embora a ordenação feminina como diaconisas e sacerdotisas ainda seja uma discussão sensível e morosa dentro do Vaticano, Francisco admite a importância das mulheres em outros aspectos da vida eclesial. Especificamente, as mulheres têm desempenhado um papel significativo no ensino da teologia. O aumento do número de teólogas em posições de destaque reflete um reconhecimento crescente de sua valiosa contribuição para o conhecimento teológico dentro da Igreja. O fato destaca uma mudança na compreensão do papel feminino na vida eclesial, enriquecendo o diálogo com perspectivas únicas. O apoio de Francisco ao trabalho das mulheres teólogas demonstra um compromisso crescente com a igualdade de gênero e a valorização feminina na Igreja. O objetivo deste estudo é entender o lugar eclesiológico da mulher durante o pontificado de Francisco. A metodologia utilizada se trata de uma revisão bibliográfica. Em síntese, o lugar da mulher no ensino da teologia no pontificado de Francisco representa uma mudança significativa na forma como a Igreja Católica valoriza e reconhece o papel das mulheres dentro da comunidade de fé. Embora ainda haja desafios a serem superados em relação à plena participação das mulheres na vida da Igreja, os passos dados pelo pontífice em direção à inclusão e à aprovação das mulheres teólogas são um sinal encorajador de progresso e renovação dentro da instituição.

**Palavras-chave:** Teologia feminista; mulher; Papa Francisco; inclusão.

### Introdução

A finalidade desta pesquisa é compreender o lugar eclesiológico da mulher no pontificado de Francisco, com o enfoque do papel feminino no ensino da teologia. Através de análise, busca-se examinar os avanços, contradições e oportunidades que passam pela participação das mulheres no contexto eclesial. Também, esse artigo quer identificar e documentar as mudanças que vem ocorrendo na Igreja com o reconhecimento da necessidade da inclusão das mulheres na teologia, assim como as barreiras e resistências que ainda persistem.

O ensino da teologia representa um âmbito fundamental, sendo necessário valorizar a presença das mulheres que historicamente foram subestimadas, por que não dizer marginalizadas. Sob a liderança do papa, sinais de mudanças e aberturas para uma presença

---

<sup>632</sup> Graduanda em Teologia pela PUC Minas. E-mail: [marilanemendes@yahoo.com.br](mailto:marilanemendes@yahoo.com.br).

mais significativa das mulheres têm surgido. Não se pode ignorar que há desafios que limitam a atuação das mulheres no ensino da teologia ainda no pontificado de Francisco. Oposições arraigadas em alguns setores da Igreja bem como a manutenção de estruturas patriarcais na academia teológica continuam a determinar obstáculos expressivos.

Em processos seletivos para cargos de docência de teologia, prevalece a escolha de clérigos, mesmo que mulheres tenham apresentado melhor classificação no processo. Infelizmente, a situação é fruto de uma Igreja que insiste na ascensão do patriarcado, onde a voz é de homens. É necessária uma reflexão crítica que leve a Igreja a um compromisso com a igualdade de gênero, sendo mais justa e inclusiva, onde todas as vozes sejam valorizadas.

A sub-representação das mulheres nas academias, questões como a pouca expressão feminina em textos teológicos de renome e a ausência de espaços de diálogo que promovam uma teologia verdadeiramente integral são desafios que demandam atenção e ação por parte da comunidade eclesial.

O artigo justifica-se pela necessidade de apurar os entraves e oportunidades que as mulheres enfrentam em seu papel na Igreja, principalmente no que diz respeito ao ensino da teologia. Diante do cenário cultural e histórico da Igreja Católica, é imprescindível esta análise tendo em conta uma longa trajetória de subordinação e marginalização que as mulheres viveram e vivem nas diversas esferas eclesiais. A partir desse diagnóstico, torna-se preponderante uma investigação mais profunda sobre como as mudanças repercutem no campo do ensino teológico.

A metodologia escolhida é uma extensa revisão de referências, que engloba fontes acadêmicas como livros, artigos, teses, discursos, homilias, entrevistas relacionadas ao tema do lugar eclesiológico da mulher no pontificado de Francisco e o seu papel no ensino da teologia. Este estudo será conduzido de forma sistemática, usando além de bibliotecas físicas e digitais, sites de pesquisa. Assim, pretende-se avaliar e compreender os diferentes pontos, debates e tendências que emergem para se ter base sólida para uma reflexão crítica.

## **1 O ensino da teologia e o lugar da mulher: histórico e desafios**

A história da participação feminina no ensino da teologia revela uma série de desafios e restrições, repercutindo as normas sociais e religiosas predominantes em diferentes períodos e culturas. A exclusão sistemática das mulheres do ensino e da prática da teologia é

um reflexo das estruturas patriarcais que tradicionalmente dominaram a vida eclesial e acadêmica.

Na Idade Média, algumas mulheres desafiaram as convenções sociais da época e empreenderam a educação teológica, como Hildegarda de Bingen (1098-1179), Catarina de Sena (1347-1380) e Teresa de Ávila (1515-1582). Eram vistas como exceções à norma e enfrentavam resistência desmedida dentro das instituições eclesiásticas.

A partir da Reforma Protestante, houve um pequeno progresso na cooperação de mulheres no ensino da teologia, em especial entre grupos reformados, que apreciavam a educação religiosa para todos os crentes, como Katharina Schütz Zell (1497-1562). Mulher à frente do seu tempo, defendeu a igualdade entre mulheres e homens, além de promover a divulgação do Evangelho através de discursos e ações concretas. Teóloga, defensora dos princípios protestantes, foi considerada a primeira pregadora do movimento da Reforma Protestante. Além de Katharina, outro nome de relevância foi o de Anna Maria van Schurman (1607-1678). Ela escreveu dissertações e tratados defendendo a educação das mulheres nas ciências e línguas. Entre suas publicações, pode-se citar *O estudo das letras é apropriado para a mulher cristã?* Nesse estudo argumenta em prol da educação científica para as mulheres, e faz a seguinte afirmação: “Qualquer coisa que aperfeiçoe o conhecimento humano é adequado para uma mulher cristã”.

Já no mundo católico romano, a participação das mulheres no ensino da teologia permaneceu reservada ao longo da história devido às políticas e às práticas eclesiais patriarcais excludentes. Algumas ordens religiosas ofereciam chances reduzidas de educação teológica para suas religiosas, como as dominicanas e as ursulinas.

No Brasil, a graduação em teologia foi reconhecida pelo MEC em 1999. Até então a teologia era considerada como “cursos livres”. A partir deste aval, há um favorecimento para que mulheres se insiram no universo do saber teológico, que era um lugar quase que exclusivamente masculino.

## **2 O papado de Francisco e a promoção da participação feminina na Igreja Católica**

Desde o início de seu papado, Francisco refere-se à inclusão feminina na vida da Igreja, deixando claro o seu valor. É urgente a reflexão teológica sobre a mulher, repensando o seu lugar eclesial à luz dos ensinamentos do Evangelho.

Mediante o contexto bíblico, é relevante considerar o papel das mulheres na Igreja em sintonia com Gn 1,27 “E Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou”. Mulheres e homens igualmente são a imagem e semelhança de Deus. Deus não faz distinção entre os seres humanos. Tem-se o desafio de reconstruir a visão de Igreja, superar as interpretações patriarcais que limitam a participação da mulher na Igreja.

O espaço da mulher no ensino da teologia durante o pontificado de Francisco mostra uma evolução na compreensão do papel da mulher, tanto na vida espiritual como também na vida intelectual da Igreja. A mulher como protagonista na construção da comunidade cristã é parte principal na missão da Igreja de evangelizar.

Apesar de alguns avanços, ainda perduram muitas adversidades quanto às mulheres na Igreja e no ensino da teologia nas academias. Existem lacunas que indicam a exigência de esforços para superar as barreiras à atividade efetiva das mulheres em todo o âmbito da Igreja Católica.

### **3 Avanços e mudanças no ensino da teologia durante o pontificado de Francisco**

As nomeações de mulheres em cargos importantes na Igreja traduzem um rompimento com as práticas tradicionais e ponderam o compromisso do Papa Francisco com uma abordagem mais inclusiva e diversificada na hierarquia.

Nomeações como das irmãs Nathalie Becquart e Raffaella Petrini (religiosas), e das leigas Barbara Jatta, Cristiane Murray, Francesca Di Giovanni, Maria Clara Bingemer, entre outras, provocam as estruturas do patriarcado dentro da Igreja Católica. Também comprovam a preocupação de Francisco em relação ao feminino no processo de tomada de decisões eclesíásticas e uma Igreja mais aberta ao diálogo.

Francisco faz a seguinte afirmação:

É necessário ouvir-se reciprocamente para "desmasculinizar" a Igreja, porque a Igreja é uma comunhão de homens e mulheres que partilham a mesma fé e a mesma dignidade batismal... É preciso paciência, respeito recíproco, escuta e abertura para realmente aprender uns com os outros e avançar como um único Povo de Deus, rico de diferenças, mas que caminha junto (Francisco, 2023).

De acordo com Maria Aparecida Barboza e Rafael Martins Fernandes (2022), o pontificado de Francisco tem promovido pesquisas de gênero na teologia, através do apoio

a iniciativas acadêmicas e pastorais que abordam essas demandas de forma crítica e reflexiva. Sendo assim, o papa incentivou a criação de centros de gênero em universidades e instituições teológicas católicas, oferecendo recursos e cooperação para o desenvolvimento de programas de ensino nessa área.

Além disso, tem encorajado teólogos e teólogas a explorarem questões de gênero em suas investigações e publicações, reconhecendo o papel vital que esses estudos desempenham na compreensão mais profunda da fé e da prática religiosa.

#### **4 Barreiras, desafios persistentes, reflexões e perspectivas futuras**

Historicamente, as instituições eclesiásticas têm sido dominadas por homens, o que resultou em uma falta de representação das mulheres em cargos de influência e tomada de decisões. Essa carência em posições de liderança teológica perpetua a hegemonia masculina no discurso e limita as opções na esfera da teologia.

Apesar das resistências hierárquicas e institucionais à participação feminina na teologia, houve progressos significativos nas últimas décadas na promoção da igualdade de gênero no campo teológico. Cada vez mais, estão rompendo barreiras e ocupando posições de liderança e influência na teologia, desafiando assim as estruturas vigentes. Esses avanços são resultado do trabalho árduo e da dedicação das mulheres teólogas, bem como do apoio de líderes religiosos e acadêmicos que reconhecem o valor de suas contribuições para o ensino e a prática teológica. Há grupos de teólogas que se reúnem, discutem, escrevem e publicam sobre teologia. Exemplo é a Rede Brasileira de Teólogas (RBT) e a TeoMulher, mas seus estudos não aparecem nos cursos de teologia, nas academias.

À medida que essas oposições são confrontadas e superadas, a teologia como disciplina se enriquece com a gama de perspectivas e com as experiências que as mulheres trazem para esse campo, fortalecendo assim a vida e a missão da Igreja e das comunidades religiosas em todo o mundo.

Cesar Augusto Kuzma (2023) destaca que a falta de espaços de diálogo inclusivos tem sido uma questão persistente na teologia, colaborando para a ausência de diversidade e representatividade no discurso teológico. Em muitos centros acadêmicos e religiosos, os espaços de diálogo são dominados pelo esteio masculino e pelo androcentrismo, o que resulta na exclusão das vozes das mulheres e de outras comunidades marginalizadas. Essa ausência

restringe a amplitude e a riqueza do pensamento teológico, reforçando estruturas de poder e hierarquias existentes dentro do mundo da teologia.

Enfim, para promover uma teologia mais inclusiva, é essencial criar ambientes de discussões que reconheçam, valorizem e integrem as perspectivas femininas e de outras comunidades marginalizadas, permitindo assim uma representação mais autêntica e abrangente da experiência humana e da fé religiosa. Essa demanda exige uma mudança primordial nas estruturas e práticas existentes dentro das instituições religiosas e acadêmicas, visando a abarcar uma cultura de igualdade, diversidade e inclusão na área teológica.

### **Conclusão**

No contexto do pontificado de Francisco, tem havido uma crescente reflexão sobre o lugar eclesiológico da mulher, particularmente ao seu papel no ensino da teologia. Este período tem sido marcado por um renovado interesse em suscitar uma maior participação feminina nas esferas teológicas e eclesiais. Reflete os esforços do papa em ratificar e valorizar as contribuições das mulheres para a vida da Igreja. No entanto, apesar das conquistas realizadas, ainda figuram desafios que precisam ser abordados para garantir uma inclusão plena e igualitária das mulheres no ensino da teologia.

Nesse sentido, tem havido um crescente reconhecimento de incluir as vozes e perspectivas femininas no ensino da teologia. Há um movimento mais amplo em direção à promoção da igualdade de gênero e diversidade dentro da Igreja. O Papa Francisco insiste em uma teologia que leve em conta as experiências e sabedoria das mulheres, ressaltando a importância de uma abordagem mais inclusiva e holística para o ensino da fé.

Mesmo com os saltos positivos, o estudo identifica resistências hierárquicas e institucionais que continuam a limitar o pleno exercício das mulheres no ensino da teologia. Estruturas patriarcais arraigadas e normas culturais tradicionais retratam obstáculos significativos para a promoção da igualdade de gênero e diversidade no campo teológico. Além disso, a ausência de representatividade feminina em textos teológicos renomados e a falta de espaços de diálogo inclusivos pedem uma mudança mais profunda e abrangente dentro da Igreja.

Em última análise, a pesquisa acentua o ensino de uma teologia que corresponda a uma heterogeneidade de perspectivas e experiências dentro da comunidade cristã. Ao focar nisso, a Igreja pode avançar rumo a uma visão mais autêntica e inclusiva do ensino da



teologia, que reflita verdadeiramente a riqueza e complexidade da fé cristã no mundo contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

BARBOZA, Maria Aparecida; FERNANDES, Rafael Martins. **Mulheres no cristianismo: protagonistas de uma “Igreja em saída”**. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p. 1-6, jan-dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/43846> Acesso em: 19 abr. 2024.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2021.

FRANCISCO, Papa. **O Papa: não ouvimos o suficiente a voz das mulheres na Igreja**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-02/papa-francisco-prefaciolivro-desmasculinizar-a-igreja.html#:~:text=Papa%20Francisco,-A%20presen%C3%A7a%20e&text=%C3%89%20necess%C3%A1rio%20ouvir%2Dse%20re%20ciprocamente,e%20a%20mesma%20dignidade%20batalmal>. Acesso em: 30 nov. 2023.

FURLIN, Neiva. **Teologia feminista: insurgência e subjetividades**. São Paulo: Loyola, 2023.

IHU. **Três teólogas negras são preteridas em favor de um presbítero**. Nota de solidariedade às candidatas à docência na faculdade de teologia da Puc-SP. Unisinos, 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/638087-tres-teologas-negras-sao-preteridas-em-favorde-um-presbitero-nota-de-solidariedade-as-candidatas-a-docente-na-faculdade-de-teologia-dapuc-sp>. Acesso em: 05 abr. 2024.

KUZMA, Cesar Augusto. Francisco, a sinodalidade e as implicações pastorais na Igreja do Brasil: um olhar a partir dos 10 anos de Pontificado. **Fronteiras**, Recife, v. 6, n. 1, p. 35-58, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2382> Acesso em: 19 abr. 2024.

MEC. **Parecer homologado**. Despacho do Ministro, publicado no Diário Oficial da União de 5/7/1999. Ver Resolução CNE/CES n. 4, de 16 de setembro de 2016, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de graduação em Teologia e dá outras providências. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/escola-de-gestores-da-educacao-basica/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/12877-cursos-de-teologia>. Acesso em: mar. 2024.

PORTAL LUTERANOS. **Katharina Schütz Zell: pregadora, teóloga, mulher reformadora, mãe na fé. Rumo aos 500 anos da Reforma – 27/06/2016.** Disponível em: <https://legado.luteranos.com.br/conteudo/katharina-schutz-zell-pregadora-teologa-mulherreformadora-mae-na-fe>. Acesso em: 10 mar. 2024.

SCHURMAN, Anna Maria Van. **Anna Maria Van Schurman.** Disponível em: <https://annamariavanschurman.org/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

ZONDERVAN, Rosemary. **As mulheres na reforma protestante.** IECLB, 2016. Disponível em: [https://www.luteranos.com.br/conteudo\\_organizacao/500-anos/mulheres-na-reforma-2](https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/500-anos/mulheres-na-reforma-2). Acesso em: 27 mar. 2024.

## LIBERDADE MORFOLÓGICA, O IMAGINÁRIO FEMININO E A NECESSIDADE DA REALIZAÇÃO EXISTENCIAL

*Mirelly Laís Vicente sabino*<sup>633</sup>

**Resumo:** A liberdade morfológica – uma das concepções nucleares na filosofia transumanista, defendida pelos adeptos da religião das soluções, expressão sinônimo de transumanismo – oportuniza debates, embates e discussões em torno da modificação corpórea e da possibilidade de existir/coexistir em realidades diferentes, isto é, em uma realidade física ou virtual, ou ainda, em uma realidade fibiogital. Pautada no imaginário da percepção de vida contemporâneo-futurista, o discurso da ciência da ficção, o que trata da liberdade corporal, promovido pelas seguidoras e seguidores da religião das soluções, está influenciando diversas produções cinematográficas ao redor do mundo e, conseqüentemente, gerando implicações no tocante aos modos de realizações humanas. A presente comunicação objetiva capturar as narrativas sobre o corpo advindas do movimento que defende a liberdade morfológica, a fim de compreender como os discursos cinematográficos cooperam através de uma simbologia com a implementação de uma cosmovisão transumana, a que pensa, planeja e executa uma forma de ser e viver que escapa da ordinariedade vivida pela espécie *sapiens*. Como resultados encontrados, esta comunicação apresenta um fruto reflexivo da pesquisa, a saber: a valorização do transumanismo artístico nas produções fílmicas e seriais e como esses agentes contribuem no que diz respeito ao imaginário feminino, e mais, como as narrativas transumanas influem no viver e conviver dos indivíduos imersos nas dinâmicas sociais.

**Palavras-chave:** Inteligência artificial; transumanismo; fibiogital; imaginário feminino.

### Introdução

Esta pesquisa preocupa-se em primeira instância discorrer sobre o transumanismo o movimento cultural e filosófico que busca através da ciência e da tecnologia “mitigar o envelhecimento e prolongar a vida por tempo indeterminado” (Humanity+, 2023, tradução nossa), ademais também lançamos luz sobre um dos pilares da filosofia transumanista: a liberdade morfológica que em síntese “[...] diz respeito à capacidade de tirar proveito de qualquer tecnologia que interesse a pessoa com o propósito de mudar o corpo conforme ele queira”(Shatzer, 2022, p. 84). A partir das concepções acima, que são norteadoras do nosso trabalho, pretendemos fazer um diálogo entre as produções audiovisuais *Pobres Criaturas* (2023) e o quarto episódio da terceira temporada de *Black Mirror* “San Junipero” (2016) em consonância com as literaturas da Prof. Dr. Maria Conceição Monteiro “O corpo mecânico

---

<sup>633</sup> Licencianda no Curso de História da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2021-). Integrante do Programa Institucional de bolsas de Iniciação Científica - PIBIC. E-mail: [mirellypesquisa@gmail.com](mailto:mirellypesquisa@gmail.com). Comunicação localizada no FT 14: iniciação científica.

feminino”(2016) e “Transumanismo e a imagem de Deus”(2022) do Teólogo Shatzer e as contribuições da prof. Angela Maria Hofer acerca do corpo e máquina.

Vale salientar que — diante da brevidade das páginas e da complexidade do assunto — fizemos escolhas metodológicas em relação a como abordar os conteúdos, visto que, diversos são os caminhos que poderíamos seguir nas produções audiovisuais selecionadas, todavia, tratamos de resumir as obras e concentramo-nos em uma segmentação específica que seria mais valioso para a nossa comunicação. Dessa forma, escolhemos nos aventurar nas análises fílmicas, que como exposto por Manuela Penafria (2009) “o objetivo da análise é, então, o de explicar/esclarecer o funcionamento de um determinado filme e propor-lhe uma interpretação.” Portanto, propomo-nos a fazer um diálogo entre as análises textual, de conteúdo e crítica.

### **1. What Was I Made For? O sonho da transposição do limite**

O filme cujo título original é “*Poor Things*” que traduzido para o português ganha a codificação linguística de “*Pobres Criaturas*” com a duração de 2h21min foi lançado no ano de 2023 e conta com o roteiro de Alasdair Gray e Tony McNamara, a direção de Yorgos Lanthimos e foi produzido por Emma Stone. A narrativa retrata a história de Bella Baxter que é trazida de volta à vida quando o seu cérebro é substituído pelo do seu bebê que ainda não tinha nascido e este feito é conduzido pelo cientista Godwin Baxter, que é admirado pelo seu intelecto, mas deixa a desejar nos seus métodos pouco éticos. Apesar de Godwin querer acompanhar o seu experimento, Bella dotada de vontade de conhecer o mundo, foge com o advogado Duncan que é responsável por guiar, no primeiro momento, Bella Baxter em sua jornada de autoconhecimento.

Para uma boa compreensão do filme, o diretor utiliza do recurso de interlúdios para separar os momentos da trama e esses interlúdios contam com uma legenda e uma imagem em movimento<sup>634</sup> que nos revelam uma correlação com as cenas que os sucederão. Para analisar e trabalhar as cenas juntamente com a temática proposta por essa comunicação, escolhemos posicionar nosso foco no primeiro interlúdio que também leva o nome do filme “*Pobres Criaturas*”. A narrativa roteirizada por Alasdair Gray — escritor do livro em que o filme foi inspirado — e dirigida por Lanthimos pode parecer ilógica, entretanto os “[...]”

---

<sup>634</sup> No filme é possível notar a presença de seis interlúdios, são eles: Poor Things [Pobres Criaturas]; Lisbon [Lisboa]; The Ship [O Barco]; Alexandria [Alexandria]; Paris [Paris] e London [Londres].

elementos absurdos que o diretor usa buscam criar uma visão da sociedade moderna e, ao falar sobre a sociedade, ele está falando sobre os seres humanos” (Bricenõ, 2024, p. 3036, tradução nossa).

- **A figura do cientista-pai e o laboratório**

O filme inicia e rapidamente mostra sua primeira cena emblemática: uma mulher lança-se de uma estrutura e acaba ceifando sua vida. Após o primeiro interlúdio, o filme mostra Bella Baxter experimentando tocar em um piano — em uma imagem preta e branca e que acompanha todas as cenas na casa do cientista Godwin — e rapidamente aparece God apreciando o seu experimento. Este momento na trama é apenas um enunciado do que vem nessa primeira parte da narrativa e que podemos configurar um olhar do criador olhando para a sua criatura. A figura de God, — que traduzindo do inglês significa Deus — como Bella costuma chamá-lo, nos revela não só algo remetente a história de Frankenstein, mas também nos mostra a influência que os séculos das luzes tiveram no imaginário social de varias gerações, trazendo uma valorização dos métodos científicos e a possibilidade de vislumbrar um futuro no qual a ciência obtivesse demasiado impacto.

A figura de Godwin Baxter nos permite dialogar com os engajados e aliados ao movimento transumanista, não só pelo título de cientista, mas pela convicção nos métodos científicos e na certeza do quão longe esses métodos podem levá-los, uma vez que, “o transumanismo ressalta o progresso perpétuo. Os transumanistas sempre querem mais: mais inteligência, mais vida, mais experiencia” (Shatzer, 2022, p. 69). Analisando essa figura de Baxter que indiscutivelmente tem um lugar na história, podemos entender que há uma correlação entre essa figura do filme e o que almeja as figuras do transumanismo: “o ser humano procura desempenhar o papel de criador, através da técnica” (Monteiro, 2016, p. 15). Ou seja, criar como pequenos deuses, ademais fazer da morte uma oportunidade de experimentação da vida.

O processo do cientista que cria não é novo nas produções de ficção científica, seja nas literaturas ou nos audiovisuais. Entretanto, o que não podemos abandonar é a figura do laboratório que ao refletir, podemos notar uma espécie de ligação entre quem cria e quem/o que é criado. Para essa reflexão a prof. dr. Maria Conceição Monteiro faz uma análise precisa sobre este espaço, a saber:

O laboratório é espaço onde se estabelece uma relação entre criador e criatura, onde cada matéria utilizada na feitura de uma parte do corpo tem que carregar consigo a semelhança com aquele que o cria ou transforma. Por tudo isso, o laboratório assemelha-se ao útero, gerador do corpo (Monteiro, 2016, p. 20).

Várias cenas em *Pobres Criaturas* se passam no laboratório, sobretudo, as que são decisivas para Bella, como quando Godwin está abrindo um corpo humano e ela o observa e deseja fazer o mesmo — para Bella ele é o criador —, quando ela exclama “God, quero ir lá fora” pois não tinha conhecido o mundo fora da sua residência, ou ainda quando Bella decide fugir com Duncan e avisa a Godwin. As cenas só reforçam a ideia do laboratório que é útero atuando como receptáculo do criador e da criatura.



**Imagem 1-4:** O laboratório em *Pobres Criaturas* (Yorgos Lanthimos, 2023) Fonte: Walt Disney Studios

É possível enxergar alguns pontos para reflexão na narrativa proposta por Yorgos Lanthimos que nos traz a uma das nossas questões centrais: a liberdade morfológica. Com isso, o que nos configura aqui é trazer uma semelhança na figura do Dr. Godwin e seus procedimentos considerados antiéticos, bem como os discursos do cientista explorador e não convencional que redefine os limites e as aspirações dos transumanistas acerca da modificação corpórea (ou liberdade morfológica) que em muito se confundem, afinal, temos nos dois casos (ficcional e real) a fé no progresso e a fé tecnófila, além disso, o ser humano para os transumanistas é considerado um *soft selves (eu flexível)*, ou seja, passível de mudança/aprimoramento.

Os interlúdios que sucedem mostram Bella escrevendo seu destino e experimentando as aventuras e desventuras da jornada humana. Apesar do absurdismo e de alguns momentos de comédia a obra cinematográfica em questão nos lança na nossa própria realidade, pois a

protagonista deseja se encontrar e experimentar a existência, e seguindo por este caminho, a história se desdobra na personagem principal levantando questões de feminismo — mesmo a narrativa se passando durante o que nos parece pelo trajés e cenário o da Era Vitoriana — e de liberdade do corpo feminino longe dos padrões oferecidos pela dominação masculina — configurado na persona de Duncan — e lutando por um tipo de realização existencial.

## **2. Viver o suficiente para viver eternamente em San Junipero**

Trazendo o lugar da tecnologia nas relações humanas e seu papel na realização existencial — ou para além dela — o quarto episódio da terceira temporada da série britânica de ficção científica *Black Mirror* é escrita pelo showrunner da série Charlie Brooker e foi estreado na Netflix em 2016 e conta com a duração de 1h1min. O episódio intitulado *San Junipero* nos mostra a história de duas mulheres Yorkie e Kelly que se conhecem nessa cidade litorânea e turística. Esta cidade é parte de uma realidade simulada criada pela TCKR Systems e tem objetivo de abrigar os idosos ainda em vida ou mesmo após a morte e oferece um espaço para que os interessados possam mudar de época e experimentar viver e ser mais jovens se assim desejarem.

Apesar de *San Junipero* poder ser experimentado enquanto os usuários ainda estão existindo carnalmente, o foco dessa tecnologia na produção audiovisual é ser uma espécie de paraíso virtual no qual findando a sua existência terrena os adeptos podem iniciar sua existência em uma realidade gerada pelas tecnologias de Inteligência Artificial. Dessa forma podemos pensar e:

Acreditar que tessituras midiáticas são alinhavadas também nessa intenção, se constituem também dessa matéria, propagando, compartilhando e convidando imaginários sociais comuns à identidade social, em busca de legibilidade e legitimidade. São pródigas em propor através de filmes, séries ficcionais, reportagens entre outros dispositivos, narrativas e representações que apresentam e contextualizam o imaginário do seu tempo (Alberto, 2017, p. 248).

Sendo assim, as experiências da narrativa proposta por *San Junipero* leva-nos a questionar um fenômeno do nosso tempo: o transumanismo e, além do mais, nos traz à memória o documento da Declaração Transhumanista (2008) “a humanidade deve ser profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Imaginamos a possibilidade de ampliar o potencial humano superando [...] o sofrimento involuntário e nosso confinamento

no planeta terra.” Portanto vale elucidar que apesar da narrativa serial ser algo que ainda está presa sob os muros ficcionais, ela não é algo improvável mediante toda a carga de investimentos de capital e intelecto que os engajados na temática futurística do transumanismo estão dispendo.

Diante do exposto há duas questões comuns para o transumanismo e para a narrativa de San Junipero obter sucesso: a liberdade morfológica e a tecnologia, vejamos: “De fato pode-se dizer que a tecnologia e a liberdade morfológica caminham juntas. A tecnologia permite novas formas de autoexpressão, criando uma demanda de liberdade para exercitá-las” (Sandberg, 2013, p. 58 *apud* Shatzer, 2022, p. 88). Ou seja, com esses dois agentes em ação, “[...] somos capazes de intervir nas próprias bases que nos definem enquanto seres materiais, seres vivos e seres cognitivos” (Fachin; Sbardelotto, 2006, p. 03 *apud* Hofer, 2017, p. 118).

San Junipero redefine rotas para os que concordam viver na realidade aumentada, para Yorkie é a possibilidade de finalmente poder ser quem ela é e também uma oportunidade de viver sua sexualidade — uma vez que ela ficou tetraplégica aos vinte e um anos depois de sofrer um acidente logo após contar sobre a sua orientação sexual para os seus pais — e para Kelly trouxe a experiência a priori menos tediosa de habitar em um mundo onde sua falecida filha e seu esposo não se faziam presente — mas ela não quer retornar a San Junipero depois de deixar o plano material, pois não enxergava a vida sem sua família, mesmo se relacionando virtualmente com Yorkie. Mesmo sendo uma tecnologia que não podemos palpar, este episódio parece inaugurar uma forma de premonição, uma vez que o Metaverso<sup>635</sup> de Mark Zuckerberg já está sendo desenvolvido pela empresa Meta e promete mudar radicalmente a realidade virtual.

O episódio marca seu fim na cena em que Yorkie e Kelly decidem viver indefinitivamente no paraíso de San Junipero, o que parece uma cena feliz onde elas dançam e sorriem e começa uma trilha sonora intitulada “Heaven is a Place on Earth”, o que sequencialmente mostra um lugar na empresa TCKR Systeems cheios de aparelhos armazenando os dados dos habitantes da cidade simulada, mas o que chama atenção é a ironia presente no episódio, pois

---

<sup>635</sup> Para saber mais sobre o Metaverso de Mark Zuckerberg, verifique a matéria publicada em julho de 2024 pelo Estadão. Acesso em: <https://www.estadao.com.br/link/cultura-digital/metaverso-o-que-entenda-saiba-mais-facebook-meta-mark-zuckerberg-apple-google-microsoft-nprei/>



[...] a realidade simulada se mostra como uma prisão gótica onde as personagens entram e renunciam a uma das características mais fundamentais da sua humanidade: a mortalidade. A imortalidade oferecida pela modernidade tecnológica é apenas digital, e quem aceita passa a existir apenas como dados arquivados em um grande castelo gótico também digital (Donada; Zanini, 2020, p. 8).

Mesmo mostrando algo que no primeiro plano parece a narrativa perfeita — e se fossemos trazer para realidade talvez pudesse ser — é possível refletir sobre as escolhas individuais que fazemos e as implicações que se colocam ao darmos cada vez mais espaço para as tecnologias, pois já é um fato que as tecnologias digitais já são uma parte de nós, entretanto vale a reflexão que Shatzer traz em seu livro:

A experiência no mundo virtual muda também as maneiras pelas quais as pessoas encaram a realidade. Essa tecnologia se torna uma liturgia. Investir tempo e energia nesses mundos exige adaptação às maneiras de pensar e de conceber o mundo (Wolf, 2003, p. 64 *apud* Shatzer, 2022, p. 99).

### **Considerações finais**

A Partir das reflexões feitas ao longo desta comunicação podemos constatar como o imaginário futurista é presente quando o tema é ficção científica e ainda mais como essa temática está presente não só no imaginário de quem produz, mas também no de quem consome, evidenciando que “[...] a poética da invenção libera o texto literário dos limites impostos pela tradição. A literatura e a técnica se cruzam nos registros imaginativos de diferentes épocas” (Monteiro, 2016, p. 19). Todavia, se observarmos a nossa realidade, a técnica já evoluiu tão significativamente que podemos pensar que essas produções não estão apenas no imaginário e na sétima arte, mas sim ocupando espaço em nossa realidade carnal. Para os transumanistas a imagem do cientista que não considera as barreiras para a experimentação já é real com o surgimento das bionanotecnologia e o surgimento do fibiogital<sup>636</sup>. Em confronto com o presente, podemos fazer questionamentos sobre as tecnologias e a forma como o transumanismo quer mudar e impactar o mundo. Não podemos ser contra os avanços tecnológicos, dado que já evidenciamos os efeitos positivos que esta manifestação técnica nos traz, contudo, simultaneamente precisamos analisar os

---

<sup>636</sup> O fibiogital que é o corpo reinventado pela biotecnologia se “[...] apoia em três ideias-crenças-etapa:1ª) ‘a tecnologia penetra vida graças as próteses medicas e a bioengenharia’; 2º) a tecnologia cria a vida artificial; 3ª) ‘a tecnologia supera, ou mesmo substitui a vida [biológica tornando-a sintética]” (Alexandre, 2018, p.37 *apud* Cabral, 2024, 217).

impactos que essa nova forma de existência pode nos trará, seja nas mudanças sociais, culturais e principalmente éticas.

## Referências

HOFER, Angela Maria. **Humano ou transumano? a (des)construção humana em curso: tecnociência, bioética e educação**. Passo Fundo: Editora Méritos, 2017.

MONTEIRO, Maria Conceição. **O Corpo Mecânico Feminino: uma poética do transumanismo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

SHATZER, Jacob. **Transhumanismo e a imagem de Deus: a tecnologia de hoje e o futuro do discipulado cristão**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

CABRAL, José Fabrício R. dos Santos. **Crenças transumanistas: a superação do envelhecimento, o fim da morte e o advento do fibiogital**. 2024. 255 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.

Doutorado em Ciências da Religião, Recife, 2024. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1853> Acesso em: 12 ago. 2024.

BRICEÑO, Richard Joel Acosta. Yorgos Lanthimos y el Subtexto Detrás de lo Absurdo: Una Narrativa Alterna en Poor Things [Pobres Criaturas]. **Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar**, Ciudad de México, v. 8, n. 3, p. 3033-3054, May-jun. 2024. Disponível em: <https://ciencialatina.org/index.php/cienciala/article/view/11514> Acesso em: 12 agos. 2024.

PENAFRIA, Manuela. Análise de Filmes-conceitos e metodologia (s). In: **VI Congresso Sopcom**. Lisboa: Universidade Lusófona, 2009. p. 1-11. Disponível em: <https://arquivo.bocc.ubi.pt/pag/bocc-penafria-analise.pdf>> Acesso em: 19 ago. 2024.

PAULICHI, Jaqueline SILVA; PRUX, Oscar Ivan. A realidade simulada do metaverso, San Junipero e os direitos da personalidade. **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica**, v. 8, n. 1, p. 21-36, Jan/jul. 2022. Disponível em: [https://web.archive.org/web/20220901073938id\\_/https://indexlaw.org/index.php/culturajuridica/article/download/8642/pdf](https://web.archive.org/web/20220901073938id_/https://indexlaw.org/index.php/culturajuridica/article/download/8642/pdf). Acesso em: 19 ago. 2024.

**O ECLIPSE DO TU DIANTE DA FACE ARTIFICIAL: UMA LEITURA  
BUBERIANA DO LONGA-METRAGEM *HER***

*Pedro Henrique Rodrigues da Silva*<sup>637</sup>

*Thiago Abdala Barnabé*<sup>638</sup>

**Resumo:** Martin Buber (1878-1965), filósofo e místico hassídico, desenvolve seu arcabouço teórico a partir do conceito de encontro face a face, ou alteridade dialógica, como apresentado em *Ich und Du* (Eu e Tu). Buber afirma que o ser humano se define pela forma como se relaciona com o mundo, dividindo-se entre as atitudes Eu-Tu, caracterizadas por totalidade, reciprocidade e proximidade, e Eu-Isso, marcadas por apropriação, uso e distanciamento. O longa-metragem *Her*, dirigido por Spike Jonze, retrata uma sociedade com relações objetificadas e mediadas pela tecnologia, perdendo a vulnerabilidade e o diálogo genuíno dos laços humanos. Assim sendo, em decorrência das discussões pontuadas pelo filme, no que tange a ausência de diálogo Eu-Tu e da artificialização das relações sociais, a problemática da presente pesquisa decorre da indagação sobre a possibilidade de uma leitura da obra cinematográfica mencionada em diálogo com o pensamento buberiano. Para isso, metodologicamente, utilizar-se-á de uma revisão bibliográfica do pensador proposto, juntamente com seus comentaristas e filósofos adjacentes; e em segundo plano, uma análise fílmica da obra. Depois de analisado os discursos separadamente, o intuito do artigo se gesticula numa leitura buberiana de algumas cenas do filme.

**Palavras-chave:** Martin Buber; *Her*; Spike Jonze; encontro.

### Introdução

A sociedade cada vez mais tem se encaminhado num processo de mediatização e instrumentalização das relações sociais. Conforme aponta Castells (2008, p. 11), a contemporaneidade se estrutura com “[...] base de uma transformação cultural fundamental à medida que a virtualidade se torna uma dimensão essencial de nossa realidade”. Assim, muitos se questionam acerca de como esse novo ecossistema social influencia na maneira como as pessoas se relacionam umas com as outras. Ora, a tecnologia seria um grande avanço? Estaria aproximando as pessoas, ou quem sabe afastando-as umas das outras? Ou pior, seria ela uma amplificadora das objetificações e instrumentalizações entre os sujeitos?

---

<sup>637</sup> Graduando em Teologia e História pelo UNASP-EC. Email: pedrorosilva1989@gmail.com

<sup>638</sup> Graduado em História pelo UNASP-EC e graduando em Teologia pela mesma instituição. Email: thiagoabdala84@gmail.com

Na perspectiva de importantes sociólogos como Zygmunt Bauman ou mesmo de filósofos como Byung-Chul Han e Gilles Lipovetsky, a tecnologia incrementou o individualismo e a consecutiva perda de relações recíprocas e verdadeiras entre os indivíduos. Assim, a contemporaneidade é marcada por essas relações em que os laços afetivos são frágeis, dado que boa parte dos sujeitos não se engajam em encontros de fato recíprocos e presentificados, os quais envolvem vulnerabilidade e o risco da dor, mas apenas se conectam superficialmente sem se revelarem por completo diante do *outro* (Bauman, 2004; Buber, 2006; Han, 2017).

Martin Buber, importante filósofo judeu do século XX, diagnosticou tal condição, anos antes, como sendo resultante da ênfase unilateral da atitude humana em objetificar a realidade, os objetos e as pessoas que o circundam. Para ele, essa atitude é demarcada pela palavra-princípio “Eu-Isso”, esse reino da experiência e da objetificação, em que o homem se vê diante de algo que é um artefato de uso, objeto de conhecimento, algo que ele pode dominar (Buber, 2006, p. 52). Zuben (1984, p. 24, *grifo nosso*), em confluência com o pensamento buberiano, define esse homem atual como aquele que “[...] sente-se perdido na massa, abandonado em sua solidão e ao mesmo tempo tomado pela esperança, por vezes indescritível e inefável, de realizar aquilo de que ele é o único capaz, a saber a mais intensa das comunicações: *a relação amorosa*”.

O longa-metragem *Her* do diretor Spike Jonze, lançado no ano de 2013, gesticula de maneira singela, um diagnóstico sociológico marcado por um ambiente recheado de relações inexistentes ou objetificantes, na qual os laços afetivos são comercializados e mediatizados pela técnica, perdendo, dessa maneira, seus traços humanos de vulnerabilidade, encontro e diálogo. Assim sendo, Jonze, por meio desta obra, problematiza as relações humanas e parece situar a condição descrita por Buber (2004), a saber, de um sujeito perdido em sua condição de egótico, preso no reino do Isso. Na obra, contemplamos a vida solitária de Theodore e suas buscas por criar laços verdadeiros num mundo aparentemente frio, mecânico e mediatizado.

Diante de tais prerrogativas, a comunicação proposta tem como objetivo estipular diálogos entre a obra de Martin Buber, em especial *Eu e Tu* (1923), com o longa-metragem *Her* de Spike Jonze, no fito de vislumbrar e ampliar as percepções acerca das relações humanas em tempos hodiernos.

Metodologicamente, o estudo se articula por meio da profícua relação entre filosofia e cinema<sup>639</sup> estabelecida por Cabrerias (2006) quando este perscruta acerca do papel “logopático” do cinema, isto é, o cinema enquanto uma linguagem afetiva capaz de pensar e refletir temas existenciais. Ribas e Cenci (2007) irão aprofundar tal dimensão, quando afirmam que tanto o cinema quanto a filosofia articulam, deste modo, o papel de “espanto”, essa dimensão heideggeriana de “abertura” para horizontes infindáveis de interpretação da realidade e do humano<sup>640</sup>. Além disso, são considerados também os trabalhos de Gilles Deleuze, importante filósofo do século XX, o qual elabora a noção de cinema como imagem-movimento (Fusaro, 2018).

Assim, ao considerar que o cinema reproduz uma imagem em movimento da realidade, propomos um diálogo entre o arcabouço teórico de Buber, que se configura essencialmente como uma ontologia da relação e uma reflexão sobre a vida em sua atualidade do encontro, e o filme *Her*, de Jonze. Esse diálogo será conduzido a partir de cenas específicas: o encontro às cegas de Theodore, recortes de cenas entre Theodore e Samantha, o encontro com sua ex-esposa, Catherine, e, por fim, a cena final em que Theodore e Amy se dispõem em um terraço de prédio. Cada uma das cenas será analisada a partir dos conceitos fundamentais de Martin Buber, a saber, a dualidade das palavras-princípios: Eu-Tu (o encontro presentificado e recíproco) e o Eu-Isso (o encontro instrumentalizado, objetificado e egótico).

Para tanto, a comunicação proposta se divide em três etapas: 1) A ontologia da relação em Martin Buber - onde se discutirá os conceitos fundamentais do filósofo proposto; 2) A modernidade desconectada em *Her* - enfatizando uma análise do discurso narrativo do filme e sua representação da sociedade contemporânea; 3) Do desencontro ao encontro - onde, por fim, se efetuará a leitura buberiana das cenas propostas do filme.

---

<sup>639</sup> Vários filósofos se debruçaram sobre a relação filosofia e cinema, sobretudo na explosão cultural do século XX em que várias correntes do cinema surgiram em confluência com as diversas escolas filosóficas, desde a fenomenologia, o existencialismo, a teoria crítica, o feminismo e outros. Assim, teremos Giorgio Agamben analisando os filmes de Tony Scott, Emmanuel Levinas com os filmes de Michael Haneke, Jean-Luc Nancy com Claire Denis e Gilles Deleuze com os filmes da *nouvelle vague*, em especial os filmes de Jean-Luc Godard. Ver mais em: CAREL; H. TUCK, G. **New Takes in Film-Philosophy**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>640</sup> Conforme Heidegger postula: “O espanto é páthos [...] O espanto é a disposição a qual e para qual o ser do ente se abre” (HEIDEGGER, 1979, p. 22 apud RIBAS; CENCI, 2007, p. 4).

## A ontologia da relação em Martin Buber

Martin Buber, importante filósofo, escritor, místico hassídico e pedagogo judeu, nasceu em 8 de fevereiro de 1878 na cidade cosmopolita de Viena, na Áustria. Devido ao divórcio de seus pais, Buber se viu nos primeiros anos de vida com uma “[...] infinita sensação de privação e perda” (Mendes-Flohr, 2019, p. 2, *tradução nossa*)<sup>641</sup>. Desde os seus primeiros anos de vida, Buber esteve intimamente ligado com os sofrimentos humanos, com os traumas da guerra e a constante necessidade do encontro. A falta da figura materna, gerou um sentimento que Buber chamou de *vergegnung* - um encontro-que-se-desviou<sup>642</sup>, o qual refletia a profunda angústia da sensação de estar isolado no mundo, sem a possibilidade de encontrar um alento no *Outro* (Buber, 2002; Mendes-Flohr, 2019). Assim, os empreendimentos filosóficos de Buber foram, em sua grande maioria, interligados ao tema do desencontro, da desumanização e da falta de uma fundamentação que explicasse os laços humanos e fundasse o que ele chamaria, anos depois, de uma “ontologia da relação”.

Em *Eu e Tu (Ich und Du)*, Buber constroi o arcabouço teórico que fundamenta o cerne de sua filosofia: a explicitação da existência humana como essencialmente *relação*. Conforme ele mesmo afirma: “Toda vida atual é encontro” (Buber, 2006, p. 59). Ora, desde os períodos da juventude, Buber relata que já se envolvia no drama da relação com o *Outro* - o Tu. Em um dos seus episódios com um cavalo na infância, ela afirma que: “[...] devo dizer que o que eu experimentei no contato com o animal foi o Outro, a imensa alteridade do Outro, que, no entanto, não permaneceu estranha como a alteridade do boi e do carneiro, mas antes me deixou aproximar e tocá-la” (Buber, 2002, p. 32).

Assim, *Eu e Tu* representa sua obra mais completa e madura, na qual Buber articula não apenas “[...] uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é também e sobretudo uma *ontologia da relação*” (Zuben, 2006, p. 29, *grifo nosso*). Neste viés, a intenção de Buber, em sua articulação ontológica da relação, não era apenas afirmar que o homem se constitui meramente nas

---

<sup>641</sup>“I wanted to see my mother. And the impossibility of this gave me an infinite sense of deprivation and loss” (Mendes-Flohr, 2019, p. 2).

<sup>642</sup>Tradução nossa. No inglês, Mendes-Flohr (2019) opta por traduzir tal expressão por: “a-meeting-that-had-gone-wrong”. O próprio Buber (2002, p. 22) chamará *Vergegnung* como *mismatching/miscounter* - que em português estaria próximo da palavra “desencontro” que é utilizada na tradução de Sofia Inês Albornoz Stein (1991). Optamos pela tradução “um-encontro-que-se-desviou”, realçada com hífen, no fito enfatizar a dimensão do “entre” (*zwischen*), outro conceito fundamental em Buber, a saber, o espaço intersubjetivo que, neste caso, se encontra fraturado e intransponível.

relações sociais, mas sim que ele se estabelece radicalmente, “[...] no espaço do diálogo, nas palavras-princípios” (Carvalho; Tomaz, 2020, p. 205).

Deste modo, tal tessitura dialógica é costurada mediante a atitude pela qual o homem é convidado a tomar o mundo. Todo homem, na perspectiva buberiana, possui um chamado primordial - um *apelo* existencial. Em sua obra, *O caminho do homem*, Buber (2011) analisa a história bíblica de Adão quando é interrogado por Deus para saber onde ele estava. A pergunta dada por Deus ao homem, convida-o a responder, a traçar uma responsabilidade diante dos seus atos, como também diante de sua posição no mundo. De modo semelhante, essa mesma resposta, em *Eu e Tu*, é gesticulada a partir das palavras-princípios (*grundwort*), que são modos de “[...] abertura ao outro, saída para outro” ou ainda, “[...] duas intencionalidades dinâmicas que configuram uma direção entre dois pólos, entre duas consciências vivas” (Souza, 2011, p. 5).

Por conseguinte, Buber entendeu que o homem é disposto e imbuído por essas duas atitudes fundamentais: a atitude do Eu-Tu e a atitude do Eu-Isso. A primeira delas, predispõe o ser proferido em sua *totalidade*, permeado pela dimensão da presentificação, do diálogo, da vulnerabilidade e da atualidade do encontro face-a-face; seja com outras pessoas, com uma árvore, um animal, uma obra de arte etc (Buber, 2006; Souza, 2011; Zuben, 2006). No domínio do Tu, aquele que pronuncia tal palavra, “nada possui”, mas permanece em constante relação misteriosa, onde o *Outro* não pode jamais ser apropriado como objeto (Buber, 2006, p. 54). Com isso, o Eu da palavra-princípio, Eu-Tu, aparece essencialmente como pessoa e se formaliza a partir da *subjetividade*.

Por outro lado, o domínio do Isso representa o estado da experiência, do uso, de uma atitude em que o Eu que responde, se gesticula como *sujeito da experiência*. Buber (2006, p. 84) denomina o mundo do Isso como “reino absoluto da causalidade”, em que cada fenômeno percebido pelo Eu, se transforma em objeto causal da experiência e da apropriação. Assim, o “Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico” (Buber, 2006, p. 92). Esse terreno, no entanto, não necessariamente se constitui numa atitude negativa. Trata-se apenas de um modo constitutivo da experiência do homem com as coisas e os objetos que o circundam; apesar deste, se estipular como uma atitude essencialmente monológica, conforme afirma Zuben (2006, p. 32).

A grande problemática, contudo, surge quando a atitude unilateral do humano se vincula apenas ao reino do Isso, como se tal domínio fundamentasse a disposição ontológica

originária do ser humano. Buber (2006, p. 74, *grifo nosso*), nesse contexto, é claro ao afirmar que “[...] o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso *não é homem*”. Ora, diante dos diversos ultrajes históricos de sua época, ele percebeu o processo desumanizador onde “[...] o homem e a humanidade são dominados pelo egótico, mais profundamente o Eu é atirado na inatualidade” (Buber, 2006, p. 94). Assim, no século XX, com o avanço da técnica, a barbárie da guerra e o crescimento acentuado das ciências positivistas, o ser humano passou a ser reduzido ao seu caráter de coisa, um mero objeto entre outros. Por estas razões, Buber denuncia que “o homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas”; ele é essencialmente um “Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte” (Buber, 2006, p. 57).

Por conseguinte, de modo semelhante, a atmosfera emblemática de nossa era também parece evocar a grande problemática do humano que não consegue pronunciar o Tu, preso em seu universo particular, naquilo que Han (2017b) chama, em contexto contemporâneo, de o “inferno do igual”. Em tempos hodiernos, a sociedade é caracterizada pela “[...] *expulsão do outro*, ou seja, pela eliminação de toda alteridade que possa fazer frente à autoafirmação do sujeito narcísico voltado a perpetrar sua própria existência” (Machado, 2021, p. 3). Assim, Buber (2006) e Han (2017b), dispostos em contextos diferentes, mas com pensamentos convergentes, entendem que a condição verdadeira do ser humano em sua totalidade com o Ser (ou Tu-Eterno, como Buber postula) só é possível por meio da abertura originária ao *Outro* (Tu).

Portanto, tendo em vista os conceitos buberianos explicitados em confluência com comentadores e pensadores adjacentes, analisaremos, em sequência, o discurso fílmico do longa-metragem *Her*, de Spike Jonze, enquanto um retrato filosófico, existencial e sociológico acerca da sociedade contemporânea, seus laços fraturados e seus encontros desviantes (*vergegnung*).

#### A modernidade desconectada em *Her* (2013)

O quarto longa-metragem do diretor de cinema nova-iorquino Spike Jonze, intitulado *Her* (2013), dispõe de uma premissa, a qual talvez estranha para o cenário de onze anos atrás, mas que, no entanto, ressoa familiar aos ouvidos contemporâneos. Trata-se, sumariamente, do desenrolar do relacionamento entre um homem melancólico e sua inteligência artificial. Todavia, quando indagado em uma entrevista sobre a pretensão do filme, Jonze (2013, *grifo nosso*) explicou que “[...] está escrevendo sobre algo que eu acho que talvez sempre esteve ali,



que é *nossa ânsia por se conectar, nossa necessidade por intimidade*, e as coisas dentro de nós que nos previnem de conectar.”<sup>643</sup>

Ora, seu ensaio sobre tal tensão se postula por intermédio da vida de seu protagonista Theodore Twombly. Melancólico, solitário e com claros sintomas depressivos (Sintami, Jayantini, Juniartha, 2022), Twombly demonstra ser um dos melhores funcionários do *belascartasmanuscritas.com*, um website no qual indivíduos podem contratar um terceiro, no intuito de redigir tocantes correspondências para seus amores e queridos, preenchendo, com efeito, um espaço irônico nessa sociedade técnica. Em contraste, seus vínculos pessoais aparentam restringidos ao mínimo possível, devido seu término em aberto com sua ex-esposa, que continua a assombrá-lo. Dessa forma, sua vida assemelha-se um estado de descontinuação, como alega Fioruci (2019), sintoma espelhado na configuração do aposento de Theodore.

Os poucos indivíduos a sua volta que o percebem, preferem ignorar a melancolia de Theodore presente, e o incentivam a fazer o mesmo. Eles não querem ser abordados pelo sofrimento de outrem. É um cenário em que o excesso de positividade reina. Cabe ressaltar que, desses poucos indivíduos mencionados, a vizinha de Theodore, Amy, e seu marido mantém uma relação marcada por conflitos, caracterizada pela ausência de comunicação efetiva e inviabilidade de aceitação do outro como sem-lugar, *atopos* (Han, 2017c). Tal relação, é análoga ao finado matrimônio de Theodore (Fioruci, 2019). Assim, Jonze compõe sua rotulação das uniões conjugais modernas de acordo com sua perspectiva e os limites da empatia.

Entretanto, após uma experiência de sexo virtual anônimo e despersonalizado, o protagonista é confrontado com um comercial que o instiga, da nova inteligência artificial anunciada como consciente. Conseqüentemente, inicia o encontro entre Theodore e Samantha, linha condutora das próximas duas horas do longa. Samantha, com sua voz envolvente, está sempre disponível quando solicitada, e logo para Theodore, se torna uma presença vivificadora.

---

<sup>643</sup> Excerto de uma entrevista à NPR. Tradução nossa: “touches on all of the themes that you're talking about in terms of the way we live in our modern life right now. But also it's writing about something that I think has maybe always been here, which is our yearning to connect, our need for intimacy, and the things inside us that prevent us from connecting.” Spike Jonze Opens His Heart For 'Her'. Entrevista a NPR, 16 dez. 2013. Disponível em: <https://www.npr.org/2013/12/16/251625458/spike-jonze-opens-his-heart-for-her>. Acesso em: 13 jun. 2024.

Mediante análise cinematográfica realizada, com o propósito de introduzir o discurso de Spike Jonze, prosseguimos para a interseção com a filosofia do ser no pensamento buberiano. Esta correspondência será desenvolvida por meio de três cenas, ou, mais precisamente, encontros de Theodore, servindo-se de apontamentos com a ontologia do Eu-Tu.

### Do desencontro ao encontro

A primeira das cenas escolhidas para tal intercurso, consiste em um encontro romântico entre Theodore e uma desconhecida. A sequência é intrigante, pois, após uma breve troca de palavras em que a mulher parece ter uma boa impressão de Theodore, a narrativa corta abruptamente para uma cena em que ele, entusiasmado, descreve a conexão que possui com um personagem de seu video-game. Ela aparenta, com sua postura e por intermédio do jogo de câmera, estar envolta no assunto de Theodore. Contudo, após a mínima pausa, ela responde com uma afirmação sobre o outro completamente desconexa com a pauta a qual se mostrava emergida. Sutilmente, Jonze deflagra a atitude monológica, que para Buber, se faz a partir do Eu-Isso, o qual é “um sujeito da experiência, de conhecimento e o ser que se lhe defronta é um objeto. A este segundo tipo de Eu. Buber chama de *egótico*, isto é, aquele que se relaciona consigo mesmo” (Zuben, 2006, p. 36, *grifo nosso*).

O ser egótico da sociedade narcísica, que conversa com espelhos de si, da mesma forma reitera-se no final do encontro. A mulher questiona Theodore se ele será apenas mais um desses indivíduos que buscam prazeres momentâneos e esquecem da existência do outro. Theodore afirma que não, contudo, seu enunciado é logo percebido como evasivo após uma segunda pergunta. Nesse momento, a até então desconhecida, faz a seguinte observação sobre Theodore: “Você é um cara repulsivo”, ao que ele responde “Isso não é verdade”. “É sim...” e, com essa última afirmação, esgota-se o primeiro e único encontro.

Ora, tal relação diante do outro, de rotulá-lo, de adjetivá-lo, é intrínseca à realidade ontológica do Eu do Isso, que busca encarcerar o outro dentro da palavra proferida, limitando-o à percepção particular sobre ele. No entanto, o Eu que admite o Tu, de acordo com Buber, permite que “os homens desligam-se do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra cada um face-a-face.” (Buber, 2006, p. 60).

A sequência subsequente consiste primeiramente de um diálogo entre Theodore e Samantha, no qual ela o questiona sobre a vida a dois. Theodore disserta sobre a complexidade de sua experiência, começando pelos momentos bons, no entanto concluindo com a problemática central de seu relacionamento, que culminou em seu fim. Ele explora a impossibilidade de enxergar a vida pelos olhos daquele outro que cresce além do eu, daquele outro que é *atopos*, sem-lugar. (Han, 2017c, p. 9).

Então, no exato próximo corte, vemos Theodore em seu trabalho, pronunciando mais uma de suas cartas. Essa carta é endereçada de Maria para seu amado Roberto. A ironia e o elemento intrigante residem no fato de que o ponto central da carta se articula nas duas últimas sentenças: “Porque adoro o modo como você vê o mundo. Fico muito feliz por estar ao seu lado e ver o mundo através dos seus olhos.”. Sendo que em devido momento do filme, vislumbra-se Theodore cerrando seus olhos para ser guiado pelo visor mecânico de Samantha.

De forma sutil, Jonze conduz o espectador a um estado de dúvida: até que ponto é autêntica a relação entre Theodore e Samantha? No entanto, uma suspeita clara sobre essa relação é levantada antes mesmo de seu início e mantém-se como uma nuvem escura. Quando Theodore vai instalar o Sistema Operacional, ele precisa responder a três perguntas. A última delas é: “Como descreveria sua relação com sua mãe?” a qual Theodore responde: “Boa, eu acho... ah... mas uma coisa que sempre me frustrou na minha mãe é que, se conto algo da minha vida, a reação dela tem sempre a ver com ela, e não com...”

Ante a face do exposto, Samantha é programada para preencher o “encontro-que-se-desviou” na relação entre Theodore e sua mãe sem rosto, que permeia os subsequentes confrontos femininos de Theodore, em que nenhum dos pólos se torna receptor do outro e de sua palavra. Essa dinâmica sugere que Samantha não apenas serve como uma companheira artificial, mas também como um reflexo da carência emocional de Theodore. Desta sorte, Buber (2006, p. 60) salienta que “sem dúvida aquele que se contenta, no mundo das coisas, em experienciá-las e utilizá-las erigiu um anexo e uma superestrutura de ideias, nos quais encontra um refúgio e uma tranquilidade diante da tentação do nada”, esse ser experienciador afoga-se no “mistério sem segredo! (...) amontoado de informações! Isso, Isso, Isso!” (Ibid, p. 55). Ora, tal é o diagnóstico latente que diversos sociólogos, incluindo o já mencionado Byung-Chul Han com seu “inferno do igual”, farão quase um século depois.

Não obstante, o ser para Buber, como já explorado, é essencialmente relação, a ele não cabe “tomar uma atitude, mas de tomar tal atitude, pois ele não é, senão quando decide tomar tal atitude diante do mundo” (Zuben, p. 36, 2006). Theodore, mediante sua passividade, não está desvinculado das palavras-princípios, ele se encontra no espaço do *vergegnung*, da atitude inerte do Eu do Isso que nega a dar o passo da responsabilidade, da presentificação. Tão somente, até o abrupto apocalipse de seu mundo exclusivo da experiência<sup>644</sup>. Samantha junto com outros OS’s partem do mundo, deixando seus relacionamentos com os humanos. Esse episódio deságua na cena final, na qual o Tu pode ter sido finalmente proferido.

Theodore, conduzido a compreender que a salvação está aquém da tecnologia, dirige-se ao apartamento de Amy, e profere a única frase do desfecho do filme: “Podes vir comigo?”. Esta ação contrasta com os extensos discursos, diálogos narcisistas e cartas ditadas que permeiam o longa. Theodore a conduz ao topo do edifício, um local previamente apresentado como seu refúgio pessoal. Então, ambos contemplam “[...] a metrópole imensa do terraço de seu edifício, [...] A câmera se afasta e deixa os dois a sós, recostados um ao outro. Felizmente os ombros suportam o mundo, e só o fazem porque se apoiam na acolhida e na força da empatia que dão sobrevida à sociedade refém dos individualismos” (Fioruci, 2019, p. 138).

Assim, observamos a mudança na tomada de atitude de Theodore em direção ao risco de se endereçar ao outro. Ele faz o convite ao espaço pessoal, a ouvir a presença através do silêncio, este, intrínseco a qualquer evento. Afinal, como Zuben (2006, p. 15) expressa, é na “zona de silêncio, na qual se inscreve a *confiança no outro*” e a partir daí, “o olhar encontra rapidamente o calor e a gratuidade da resposta”. Deste modo, transpassando de uma palavra-princípio (*grundwort*) para outra, Theodore encarna finalmente sua humanidade (Buber, 2006, p. 60). Essa dita jornada do protagonista, se concretiza na comparação entre a cena inicial, com o rosto de Theodore preenchendo a tela (dimensão egótica), e a já mencionada cena final (horizonte polissêmico, inacabamento e possível encontro). O horizonte da cena reflete o horizonte do rosto do outro, que não pode ser analisado ou mesmo mensurado, pois como Buber (2006, p. 57) realça, o “Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte”.

---

<sup>644</sup> Byung-Chul Han em sua obra, *Agonia do Eros*, discorre sobre a *dialética do desastre*, em que “[...] hoje, só um apocalipse poderá nos libertar - sim, redimir, - de um inferno do igual, em direção ao outro.” (Han, 2017c, p. 11).

## Considerações finais

Em *O Eclipse de Deus*, Buber (2007) diagnostica uma sociedade onde os absolutos se fraturam, o narcisismo prevalece, e as relações se tornam frágeis e irrealis. Ele afirma que, em nossa era, a relação Eu-Algo se expandiu a ponto de dominar, transformando o Eu em algo incapaz de dizer 'Tu ou encontrar um ser essencial. Este individualismo onipotente isola o homem de Deus e de qualquer absoluto autêntico (Buber, 2007, p. 119). Conforme vimos, no filme *Her*, Spike Jonze ilustra essa modernidade fraturada, onde os vínculos humanos se debilitam pela imersão no reino do Isso, conforme articulado por Buber.

Theodore Twombly, em sua busca por conexão e significado, se depara com as barreiras de uma sociedade tecnificada e individualista, refletindo o diagnóstico de Zuben (1984) sobre o homem massificado e carente da relação Eu-Tu. Buber propõe que a verdadeira existência surge no encontro genuíno com o Tu, onde o diálogo e a vulnerabilidade permitem uma ontologia relacional. No entanto, Theodore vive em um ciclo de relações desviadas, onde a presença do Outro é substituída por simulacros de intimidade, como Samantha, que reforçam a ausência de uma alteridade autêntica (Buber, 2006). Ainda assim, a cena final entre Theodore e Amy sugere a possibilidade de uma relação presente e dialógica. Deste modo, conclui-se que Jonze, em consonância com Buber, nos lembra da urgência de redescobrir o valor do encontro Eu-Tu para restaurar a dignidade humana em um mundo que cada vez mais se perde em encontros desviados (*vergegnung*) e no *inferno do igual*.

## Referências

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BUBER, M. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas, SP: Verus Editora, 2007.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.
- BUBER, M. **Encontro: fragmentos autobiográficos**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BUBER, M. **Meetings: Autobiographical Fragments**. New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, 2002.
- BUBER, M. **O caminho do homem: segundo ensinamento chassídico**. São Paulo, SP: É Realizações, 2011.
- CABRERA, J. **O cinema pensa: uma introdução à Filosofia através dos filmes**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CARVALHO, J. M; TOMAZ, M. S. C. Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico. **Trans/Form/Ação**, [S. l.], v. 43, n. 4, p. 203–224, 2022. DOI: 10.1590/0101-3173.2020.v43n4.12.p203. Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/7913>. Acesso em: 14 jul. 2024.

CASTELLS, M. **A Sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHAMPAGNATTE, D. et al. As novas formas de se relacionar e as tecnologias digitais: O exemplo do filme “Ela”, de Spike Jonze . **InterSciencePlace**, [S. l.], v. 18, n. 3, 2023. Disponível em: <https://www.interscienceplace.org/index.php/isp/article/view/626>. Acesso em: 14 jul. 2024.

COELHO RIBAS, M. A; CENCI, M. P. FILOSOFIA E CINEMA: POSSÍVEIS ENTRECruzamentos. **Thaumazein: Revista Online de Filosofia**, Santa Maria (RS, Brasil), v. 1, n. 1, 2007. Disponível em: <https://encr.pw/Uy6Un>. Acesso em: 15 jul. 2024.

DELEUZE, G. **A imagem-movimento**: Cinema I. São Paulo: Brasiliense, 1985

HAN, B. **Sociedade da Transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, B. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017b.

HAN, B. **Agonia do Eros**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017c.

FABRI, M; GRZYBOWSKI, S. **Introdução à Fenomenologia do Invisível**: o amor, o desejo, a vida. Curitiba: CRV, 2022.

FIORUCI, W. O Ser, a Máquina e a Solidão: Her de Spike Jonze. **Revista 2i**, N.º Especial, p. 125-139, dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.uminho.pt/index.php/2i/article/view/1900> Acesso em: 21 de jul. 2024.

FUSARO, M. **Deleuze e o tempo-memória no cinema moderno**. São Paulo, SP: Editora COD3S, 2018.

MENDES-FLOHR, P. **Martin Buber**: A life of faith and dissent. London: Yale University Press, 2019.

PARREIRA, G. G. **Martin Buber e o sentido da educação**. Goiânia: IFG, 2016.

SOUZA, V. C. A religião do encontro: a ética de Martin Buber. **Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas**, v.6, n. 2, p. 1-17, 2011. Disponível em: <https://encurtador.com.br/ZdO8p>. Acesso em: 23 de jul. 2024.

ZUBEN, N. A. V. **Introdução e tradução**. 2006, p. 9-53. In BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

ZUBEN, N. A. V. **O primado da presença e o diálogo em Martin Buber**. Encontro Internacional de Filosofia da Linguagem (Unicamp), 1984. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/10965>. Acesso em: 15 jul. 2024.

## BARÓ NO FIM DA ESTRADA: CONSIDERAÇÕES LIBERTADORAS SOBRE O FATALISMO LATINO-AMERICANO

*Ruan de Oliveira Gomes\**

**Resumo:** A presente comunicação tem como objetivo, a partir dos escritos do jesuíta Salvadorenho Ignacio Martín-Baró, a reflexão sobre o fatalismo e como ele manifesta-se na resignação ao sistema neoliberal em que vivemos. Ignacio Martín-Baró, psicólogo social e padre jesuíta, dedicou grande parte de sua obra ao estudo das implicações do fatalismo na América Latina. Para Martín-Baró, o fatalismo é uma postura psicológica que impede os indivíduos e comunidades de reconhecerem seu potencial de mudança e transformação social. Ele argumentava que essa mentalidade é, em grande parte, um produto de estruturas sociais opressivas que perpetuam a desigualdade e a injustiça. Em sociedades marcadas pela pobreza e violência, o fatalismo é frequentemente internalizado, levando as pessoas a acreditarem que suas condições de vida são imutáveis e predestinadas. Martín-Baró via o fatalismo não apenas como uma consequência da opressão, mas também como um mecanismo que mantém e retroalimenta o status quo e a ordem vigente. Por fim, a comunicação na linha de uma reflexão libertadora da Economia de Francisco e Clara, problematiza como é possível realmar a Economia se as "almas" estão subjugadas e sob dominação encontram-se sem perspectiva de sair de um sistema que escraviza e mata.

**Palavras-chave:** libertação; fatalismo; economia de Francisco e Clara; Martín-Baró.

### Introdução

Já é mais que conhecido o axioma de Francisco de que os nossos tempos não são mais épocas de mudança, mas uma mudança de época. A hipótese do pontífice que corre solta no debate teológico contemporâneo parece ser tão evidente que alguns recebem essa mensagem como uma boa notícia, isto é, a ordem das coisas será outra ou, ao menos, está sendo gestada como outra. A mudança de época é de tamanha realidade e nela se deposita tanta esperança que não acidental o slogan “outro mundo é possível” no Evento da Economia de Francisco que aconteceu em Assis. Acredita-se que outra realidade está-por-vir e que a modernidade enquanto ordem das coisas já não dá conta da outra-realidade-possível.

No entanto, paralelo a esse entusiasmo quase messiânico, o que se observa é uma total submissão e até mesmo cooperação de manutenção da ordem vigente e com isso não

---

\*Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Membro da Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC).

parece tão evidente que haja *outro mundo possível* real ou mesmo sendo gerado e mesmo os sistemas parecem estar funcionando tão bem que não só não tem hora para terminar quanto não estão interessados no fim.

A presente pesquisa quer, a partir da categoria baroniana de fatalismo, refletir como é possível que sujeitos da dita “era autônoma” estejam tão submissos e por isso tão inertes em relação à mudança.

## **1 O Fatalismo como obstáculo à Emancipação: reflexões Teológico-Sociais**

Se a proposta de emancipação com a libertação se colocava como proposta possível, ela também encontrava entraves inclusive nos próprios povos que de alguma forma não imaginavam um outro mundo possível, ora a teologia encontra-se no mesmo entrave hoje e diante da mesma questão: como é possível que tendências fatalistas estejam novamente nas fileiras teológicas? Definindo-o conceitualmente assim:

fatalismo é a compreensão da existência humana em que o destino de todos está predestinado e todo fato ocorre de modo inescapável. Aos seres humanos não resta nada mais além de acatar seu destino e submeter-se à sorte que é prescrita por sua sina (Martín-Baró, 2021, p.175).

Martín-Baró observa que “lançados aqui sem memória histórica ou projeto de vida, parece que aos povos latino-americanos não resta nada mais do que a perspectiva de aceitação fatalista de seus destinos” (Martín-Baró, 2021, p. 175).

A aceitação fatalista dos povos oprimidos é tamanha que uma possível abordagem da libertação deve se perguntar como é possível tamanha resignação fatalista. Ao considerar tudo como *normal*, *natural*, *eterno*, com expressões do tipo “sempre foi assim” e “sempre será assim” o sujeito sudaca<sup>645</sup> dificulta a possibilidade de qualquer abordagem que queira ser libertadora.

---

<sup>645</sup>O termo "sudaca" é uma gíria utilizada em alguns países da América Latina, especialmente na Argentina e no Uruguai, para se referir de maneira informal aos habitantes ou coisas provenientes do sul continental. Derivado da abreviação de "sudamericano" com um toque coloquial e por vezes irônico, o termo carrega consigo uma carga cultural e identitária peculiar. Em alguns contextos, pode ser utilizado de maneira amistosa entre pessoas da região, mas em outros casos, dependendo do contexto e da intenção, pode adquirir conotações pejorativas, sendo associado a estereótipos regionais. Como muitas expressões coloquiais, o significado preciso do termo pode variar dependendo do contexto e da relação entre as pessoas envolvidas na conversa.



A aceitação fatalista, que leva à crença de que as condições sociais e econômicas são imutáveis, constitui um obstáculo significativo à implementação, por exemplo, da Economia de Francisco e Clara, que busca “realmar a economia”. A mentalidade fatalista perpetua o *status quo*, impedindo a imaginação e a luta por uma realidade mais justa. O chamado de Francisco a construir práticas econômicas onde a vida esteja em primeiro lugar se confronta com a tarefa de desmistificar o fatalismo, mostrando que as estruturas sociais e econômicas são construções humanas e, portanto, passíveis de transformação.

Consequente à tarefa de tomar consciência e superação dessa tendência fatalista, Martín-Baró observa que o encantamento fatalista é de tamanha força que inclusive “parece converter as realidades sociais em natureza física” (Martín-Baró, 2021, p.174); há uma espécie de “encantamento” fatalista que resulta numa visão de mundo petrificada e pronta, a crença de que não é possível uma mudança é de tamanha intensidade que parece ser palpável e concreto aquilo que é apenas construções da relação humana:

Cada objeto segue seu ciclo predeterminado, cujas mudanças são aquelas impostas pelas mínimas exigências evolutivas. As coisas são como são, como foram ontem e como serão amanhã. Somente o presente importa e não pela plenitude vivencial que buscava o poeta latino (*carpe diem*), mas pelo estreitamento forçado das possibilidades de vida (Martín-Baró, 2021, p. 174).

Observa-se que, atrás do estreitamento forçado das possibilidades da vida, há uma dificuldade em não perceber o que lhe é estranho, há a quase-impossível tarefa de imaginar um outro possível e necessário. Em outras palavras, a sua vista resignada e dócil o faz não enxergar as possibilidades de emancipação: viesados por antolhos<sup>646</sup> fatalistas, os latino-americanos desconhecem o horizonte da libertação.

Jesuiticamente, Martín-Baró observa que há um triplo caráter desse fatalismo em diferentes âmbitos: ideacional, afetivo e comportamental no estereótipo fatalista. As (i) *ideias* que são mais presentes nesse estereótipo são: a vida dada e predefinida, a resignação em aceitar que a própria ação não consegue mudar o destino fatal e, por fim, em povos

---

<sup>646</sup> O termo "antolho" pode plastificar essa atitude resignada do fatalismo: refere-se a uma peça de equipamento utilizado em animais de carga, como cavalos e burros, para restringir sua visão periférica. Trata-se de uma espécie de protetor visual, geralmente composto por uma estrutura de couro ou material similar, que é colocado ao redor dos olhos do animal para limitar seu campo de visão lateral. A função principal do antolho é direcionar o olhar do animal para um só lugar, evitando outras possibilidades de ver o mundo.

predominantes religiosos como o são a ideia de um Deus Todo-Poderoso<sup>647</sup> que, de alguma forma, decide o destino de todos, do qual nenhuma criatura consegue opor-se.

Na sua observação sobre os (ii) *afetos* ou elementos emocionais, ele observa que eles são: a aceitação resignada do destino, a não-afetação por sentimentos ou circunstâncias da vida e, por último, a aceitação do sofrimento pela dureza do próprio destino.<sup>648</sup>

Por fim, o terceiro componente do caráter fatalista, os (iii) *comportamentos* são o: conformismo e submissão, passividade, presenteísmo sem a memória do passado e nem planejamento do futuro.

## 2 Além da Psicologia: *locus marginalis*

No entanto, ainda com sua caracterização da atitude fatalista surge a necessidade explicar suas origens psicologizantes, diante disso, surge a indagação de “porque as pessoas e sobretudo, os grupos assumem uma atitude fatalista diante da vida?” (Martín-Baró, 2021, p. 182)

Uma possível explicação seria de que os grupos e pessoas fatalistas o são assim graças a uma baixa motivação de realização, em outras palavras, não cresce e prospera porque não quer crescer e prosperar. A ideia de uma meritocracia do desejo é de alguma forma manifestação do querer culpabilizar a vítima por sua culpa.

Contrário à essa ideia meritocrática do querer, Martín-Baró, observa que “a experiência das populações marginalizadas demonstra claramente a falsidade dessa tese. Não é vontade, desejo, ímpeto e nem mesmo flexibilidade o que falta para muitos marginalizados” (Martín-Baró, 2021, p.184) é um sistema ideológico além da capacidade individual.

---

<sup>647</sup> Martín-Baró tinha certamente, por sua formação presbiteral e religiosa, a noção de que na teologia cristã há a ideia de características de uma deidade que de alguma forma contribuem com essa mentalidade fatalista religiosa: se ele, deus, é uma entidade *onipotente*, não existe possibilidade de poder ser ou agir fora dele; se ele é todo *onipresente* não há como fugir do seu olho, imagem privilegiada da consciência de que tudo vê e percebe; e, por fim se ele é uma entidade *onisciente* não há nada que se faça que ele não saiba de antemão. Não há possibilidade de ação num jogo desigual de forças, daqui decorre essa atitude fatalista religiosa.

<sup>648</sup> A título de exemplo, Vieira (2015), voz que ecoou nos púlpitos barrocos e que recebeu inclusive a alcunha de “príncipe do barroco” em um dos seus sermões pregados aos negros em um engenho induz os corpos negros a essa resignação piedosa à exemplo do Cristo Padecente quando debaixo das tecnologias dominadoras; recomendamos a leitura do artigo de Carvalho e Massimi (2017) com a discussão retórica e psicológica sobre isso, por fim recomendamos o trabalho de Bosi (1992) e o de Vilarinho (2020) sobre a pedagogia da servidão em Vieira.

A ideologia da meritocracia cai por terra, e Martín-Baró também observa que essa ideia de um *querer* não é tão real, já que:

setores cada vez mais amplos das majorias latino-americanas não conseguem 'se integrar' ao sistema dominador e nem mesmo desfrutar de benefícios mínimos, isto não se dá por falta de esforço ou por insuficiente motivação ou, pelo menos, nem sempre ou necessariamente por isso (Martín-Baró, 2021, p.185).

Se não é advindo do caráter de desejo e da vontade, o fatalismo é manifestação do paradoxo de que a maioria, embora marginalizada, não está desintegrada no sistema. O sistema marginaliza e coloca os marginalizados na margem, exatamente no seu lugar sistêmico.

Esse *locus* dado à margem não é algo ao acaso, antes pelo contrário, é projeto arquitetado de interesse político inclusive daqueles que se beneficiam com a presença dessas situações fatalistas.

O fatalismo não é acidental; é, antes, manifestação desse sistema que, por exemplo, economicamente exclui e cria situações marginais e com isso a biopolítica em determinar quem morre e quem vive. Assim, de alguma forma, coloca também o fatalismo como única possibilidade ontológica. Para isso se sustentar, o fatalismo cria um atravessamento ideológico que faz com que aquelas coisas que sempre pareceram ser assim continuem assim. É interessante observar que essa naturalização ocorre na subjetividade e aqui a Teologia pode encontrar o seu *locus*. O que se tem que libertar primeiro é a realidade mais profunda do ser humano, sua *psiché* e *anima*.

É importante ressaltar que a subjetividade, atravessada pelo fatalismo, desconhece que os arranjos sociais são somente arranjos sociais. Logo, podem vir a não-ser. Dificilmente entende-se que o que está dado nem sempre o foi dado, e a própria constatação de que está dado o coloca num lugar histórico, de início circunscrito, e não de uma eternidade.

A ordem dada pode ser mudada e inclusive pode vir a terminar, pois a ordem, enquanto arranjo histórico que por ser arranjo só funciona enquanto as peças, estão favorecendo-lhe e dando-lhe as condições objetivas.

Uma ideia fixista da história como se o Fim da História<sup>649</sup> já estivesse dado desde o início perpassa também a subjetividade fatalista e é aqui que qualquer teoria social pela (da) libertação entra em cena, na desmitologização do natural e dado, indo contrária à ideia fatalista e desmontando esses fantasmas corporeificados. Uma possível tarefa de uma teologia cristã da libertação é destruir esses fantasmas mentais que ofuscam, de forma idolátrica e quase dogmática, a realidade.

Embora tarefa confiada a uma psicologia da libertação, a teologia também deveria cooperar na tarefa de mostrar que a “realidade estrutural de uma sociedade não é um dado natural, mas histórico. Sua construção e seu funcionamento envolvem a intersubjetividade dos grupos e das pessoas que formam a sociedade” (Martín-Baró, 2021, p. 193).

O fatalismo, enquanto ideologia estabiliza-se porque mecanismos subjetivos e concepções de vida dão-lhes o pano de fundo para que a aparência dos arranjos sociais não seja enxergada de outra forma senão natural. A dinâmica é retroalimentadora: o fatalismo enquanto ideologia alimenta o *status quo* e é alimentada por ele.

Uma epistemologia teológica da libertação nessa desmitologização do que se proclama natural toma consciência desses mecanismos, mecanismos esses que estão por trás da justificativa artificial, mas que mantem os oprimidos, sempre subjugados

facilitando a opressão e reproduzindo as condições de domínio social, o fatalismo das maiorias populações canaliza os interesses das classes dominadas, isto é, articula no próprio psiquismo interesses que contribuem para a sua alienação e bloqueiam sua humanização (Martín-Baró, 2021, p.195).

Embora com a mentalidade fatalista alienante que bloqueia sua humanização, a dominação nunca é completa. Há sempre possibilidade para uma dialética contrária à essa ideia de que o amanhã já está dado. Percebidas como arranjo social, circunscrito na história e não numa dimensão supra histórica, as possibilidades de práxis contrárias a ele fazem-se possíveis.

---

<sup>649</sup> O conceito de "fim da história" ganhou destaque com a obra do filósofo político Francis Fukuyama (1992), que sugeria que, após a queda do comunismo e o triunfo aparente da democracia liberal, estávamos testemunhando o encerramento inevitável da evolução ideológica da humanidade. Essa perspectiva, embora tenha sido alvo de críticas, reflete e ilustra esse comportamento tipicamente fatalista ao sugerir que atingimos um estágio final e inalterável na evolução política e social.

No entanto, na eliminação do fatalismo, ocorrem alguns riscos metodológicos. Martín-Baró (2021) observa que a sua eliminação não deve concentrar-se somente em uma dimensão subjetiva, como se fosse possível eliminá-lo, mudando o sujeito. O autor também observa que a mudança dos arranjos e dos dados sociais não é suficiente. Então, ele aponta que a única efetivação do processo de eliminação do fatalismo passa pelas relações entre a pessoa e seu mundo. Assim, o psicólogo salvadorenho observa que isso se trata “de um processo dialético em que a mudança das condições sociais e mudança das atitudes pessoais vão se possibilitando mutuamente” (Martín-Baró, 2021, p.197).

Esse processo dialético de eliminação da mentalidade fatalista na América Latina passa a ser possibilidade de libertação, mas não uma libertação que desemboque num fatalismo como se a libertação dos marginalizados fosse “cair de um céu”. Como a “libertação é possibilidade, não sina, nem destino, nem fado” (Freire, 2012, p. 50), ela precisa ser construída na *práxis*. A criação dessas condições historicamente favoráveis ao processo de libertação torna-se real, segundo Martín-Baró (2021), na medida que haja mudanças na sua recuperação histórica, na sua organização popular e na sua prática de classe.

Por fim, a superação do fatalismo, além de passar por mudanças estruturais, o é também uma mudança nas estruturas teológicas, culturais e “psicossociais, sobre as quais estão assentados um ordenamento que marginaliza e dociliza, que fundamenta o bem-estar de alguns poucos na exploração opressiva de muitos” (Martín-Baró, 2021, p.199).

## **Conclusão**

A análise de Ignacio Martín-Baró sobre o fatalismo na América Latina ressalta a necessidade urgente de transformar, tanto as condições sociais quanto as estruturas psicossociais, reconhecendo que o fatalismo não é uma característica inata dos povos, mas sim uma construção ideológica que sustenta e perpetua a opressão. A superação dessa mentalidade requer uma abordagem dialética que articule mudanças estruturais e psicossociais, promovendo a conscientização dos marginalizados sobre o caráter histórico e mutável das condições que os oprimem. Portanto, a libertação só se torna possível quando os indivíduos e comunidades percebem e reivindicam seu poder de transformação, rompendo com a resignação e passividade impostas pelo fatalismo. Sem essa conscientização, qualquer tentativa de teologia da libertação se mostra inviável, pois a crença na mudança é essencial para a construção de uma realidade emancipatória. Dessarte, em terras onde não se acredita

ou não se imagina outro mundo possível, não é possível qualquer possibilidade de uma teologia da libertação.

### **Referências**

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, Caio César de; MASSIMI, Marina. O sermão de Vieira aos escravos de um engenho da região da Plataforma do Recôncavo Baiano: dinamismo retórico e construção de argumentos persuasivos. **Mnemosine**, Vol.13, no2, p. 275-290, 2017.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

MARTIN-BARÓ, Ignácio. **Crítica e libertação na psicologia: estudos psicossociais**. Petrópolis: Vozes, 2021.

VIEIRA, Antônio. Sermões do Rosário Maria Rosa Mística In: **Obra Completa padre Antônio Vieira**: tomo II, v. VIII, São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VILARINHO, Murilo chaves. Escravismo colonial brasileiro: o negro em alguns escritos jesuíticos de padre Antônio Vieira, no século XVII. **Mosaico**, v.13, p.156-165, 2020.

## REENCONTRO POÉTICO: UM DUETO INTERTEXTUAL

*Rafaela Lopes dos Santos<sup>650</sup>*

*Sarah Taynara Bastos Franco*

**Resumo:** Esta comunicação mostra o encontro poético entre Adélia Prado e Carlos Drummond Andrade, nas obras “E agora José” e “Agora, ó José”, que encenam a grande discussão acerca da condição humana e do sentido da vida. O objetivo desta análise é exibir as contribuições da intertextualidade na literatura, visando apontar como essa categoria analítica, pertencente à Análise do Discurso (AD), pode explicar as dimensões sociais dentro das obras literárias, contribuindo para a compreensão no campo da teopoética. Os elementos que serão utilizados como lente teórica são provenientes aos estudos de Mikhail Bakhtin, filósofo e pensador russo, uma das maiores contribuições no campo da análise do discurso. As escolhas dos materiais decorrem devido a um grande movimento intertextual presente nelas, tornando esta uma análise mais sólida e direta a fim de demonstrar a íntima ligação entre a intertextualidade no âmbito literário, seja ele religioso, político, social ou em todas essas instâncias. Os tópicos que receberam destaque nesta comunicação estão organizados da seguinte maneira: A) Uma compreensão introdutória a respeito do conceito “intertextualidade”, no intuito de compreender essa classe dialógica e fundamentá-la sob a ótica de Mikhail Bakhtin. Adiante, também apresentará a relação intertextual das duas obras. O movimento de análise ocorrerá utilizando uma comparação literária dos dois poemas, fragmentando-os em pedaços para relacioná-las na análise sob o propósito de exemplificar o movimento intertextual presente neste dueto poético.

**Palavras-chave:** Adélia Prado; intertextualidade; Mikhail Bakhtin; Carlos Drummond de Andrade.

### INTRODUÇÃO: A INTERTEXTUALIDADE VIVA E LITERÁRIA

Esta comunicação pertencente a um projeto proveniente da iniciação científica, provém do estudo de graduandas da área de letras (licenciatura). O seguinte material atende

---

<sup>650</sup> Graduanda em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Campus Coração Eucarístico e bolsista voluntária no Programa de Iniciação Científica (FAPEMIG). E-mail: Rafaela.santos.1214737@sga.pucminas.br.

<sup>2</sup>Graduanda em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Campus Coração Eucarístico e bolsista no Programa de Iniciação Científica (FAPEMIG).

E-mail: sarahtaynara0034@gmail.com.

aos objetivos do projeto Fapemig, sob a supervisão do professor e pesquisador Antônio Cantarela.

Carlos Drummond de Andrade, um dos poetas mais importantes da literatura brasileira do século XX, retrata em seu poema “E agora, José?” a angústia e a desilusão de um indivíduo comum diante das adversidades da vida. Adélia Prado, conhecida por sua poesia intimista e sensível, frequentemente explora temas ligados à fé, ao cotidiano e às emoções humanas. Sua escrita destaca-se pela capacidade de abordar questões profundas de forma simples e acessível, conectando-se diretamente com as experiências pessoais e emocionais do leitor. Ambos os autores apresentam, em suas obras, uma reflexão sobre a condição humana, cada um à sua maneira, por isso, antes de adentrarmos neste dueto analítico, é necessário revisarmos o conceito de “intertextualidade” e sua relevância para esta pesquisa como faremos a seguir.

O termo intertextualidade surgiu, em 1969, sintetizado por Julia Kristeva - filósofa, escritora, crítica literária, psicanalista, búlgaro-francesa. Kristeva exemplifica o que Mikhail Bakhtin, na década de 20, entendia por dialogismo, ou seja, duas variações de um mesmo termo para um significado. Para Bakhtin, há a ideia de que um texto não subsiste sem o outro, isso permite que ocorra um diálogo entre duas ou mais vozes, entre dois ou mais discursos. A noção de dialogismo remete ao discurso do outro. Essa teoria sugere que, ao falar de duas vozes coexistindo num texto, ocorre uma atração e rejeição, pode-se constatar então um resgate e repelência de outros textos, assim Kristeva apresenta a ideia de “intertextualidade” em sua interpretação de Bakhtin (Barros; Fiorin, 1999, p. 50) Resumidamente, a intertextualidade pode ser compreendida como a relação de semelhança que um texto estabelece com outro texto-fonte. Todavia, o movimento intertextual é usado como um recurso que valoriza e amplia o conhecimento dos textos existentes, mas, para haver intertextualidade, é necessário que um texto - chamado de texto-fonte - influencie a produção de outro material, o qual podemos considerar um “intertexto”.

## **1 CONTRIBUIÇÃO DA TEORIA DA INTERTEXTUALIDADE AO ESTUDO LITERÁRIO: ENTRE ADÉLIA E DRUMMOND**

Como vimos anteriormente, no poema de Adélia Prado, é possível identificar a presença marcante da intertextualidade. A riqueza desse poema é quase intersemiótica. Segundo Fiorin (1994), a intertextualidade refere-se aos processos de incorporação de um texto em outro. Nesse sentido, percebemos a intertextualidade no nível das estruturas



discursivas, nos procedimentos de argumentação e na escolha dos temas e figuras, sustentados pelas formações ideológicas do sujeito-enunciador.

Vale ressaltar que os dois poemas, mesmo explicitando um claro diálogo, possuem contextos diferentes, ou seja, o “José” objeto da voz enunciativa nos poemas apresenta-se de duas formas distintas nos dois poemas, mas isso não impede que a intertextualidade nesta obra seja tão rica que percebemos o entrelaçamento de obras logo no título da “Agora, ó José” - “e agora, José?”. O título do poema de Adélia estabelece um diálogo constante com o poema “E agora, José?” de Drummond. Essa relação está presente para captar o contexto em que o poema foi escrito, isto é, durante a Segunda Guerra Mundial. O poema de Carlos Drummond assume um objetivo central: “E agora, José?”. Agora, que os bons momentos acabaram, que “a festa acabou”, “a luz apagou”, “o povo sumiu”. Essa é a pergunta central que se repete, é o tema e o motor do poema, a voz poética à procura de um caminho, de um sentido possível. O sujeito, cuja voz narrativa alcança “José”, é um nome comum que evidencia um certo mecanismo de atração ao interlocutor. Pode-se constatar, desta forma, que serve como um objeto de comparação direta entre o ETHOS que enuncia e o PATHOS que receberá a enunciação. Assim, se substituirmos “José” por “você”, podemos assumir que esta voz narrativa está dirigindo-se ao leitor, como se todos nós fossemos também o interlocutor a receber esse discurso. Durante toda a análise, percebemos que o poema de Carlos Drummond adere aos verbos no pretérito perfeito, o autor brinca com a significação desta classificação para juntar ao efeito poético em sua obra:

[...] E agora, José?

A festa acabou,

a luz apagou,

o povo sumiu,

a noite esfriou,

Carlos Drummond

As estruturas verbais presentes no poema, “E agora, José”, conjugadas no pretérito perfeito “acabou”, “sumiu”, “esfriou”, “fugiu”, “mofou”, revelam fatos concluídos, reiterando o tema do desencanto e da solidão do homem, também a pergunta central estabelecida a todo momento pela voz enunciativa.

Ao analisar o título da obra de Adélia Prado, “*Agora, ó José*”, percebemos que há quase todos os elementos do poema de Drummond, exceto dois que servem justamente para evidenciar o tom de pergunta, e é justamente pela exclusão do “E” e da partícula interrogativa “?”, onde percebemos que a voz narrativa pertencente no intertexto de Adélia responde à pergunta central do poema de Drummond. “Agora, ó, José”, expressa, portanto, um figurado sentido de uma resposta, a resposta da existência humana de José, antes a pergunta era “e agora” visto de um certo tempo passado, Adélia nos traz a resposta desta pergunta no verso a seguir:

[...] É teu destino, ó José,

a esta hora da tarde,

se encostar na parede,

as mãos para trás.

Teu paletó abotoado

de outro frio te guarda,

enfeita com três botões

Tua paciência dura.[...]

Com efeito, o “José”, de Drummond, representa a solidão do homem e sua falta de lugar no mundo, conforme perceptível no início do poema, tudo se acaba, todos somem. “A festa acabou / a luz apagou / O povo sumiu” (Drummond, 2002, p. 23). Podemos perceber que o personagem “José”, de Drummond, não tem uma “parede” para se encostar, ele está à procura de uma resposta a qual ele não pode ter, esta é a principal diferença entre esses personagens que, aparentemente, parecem os mesmos. Quando a voz narrativa do poema de Adélia diz “*se encostar na parede [...]*” também está sendo referenciado um novo estado de um “José” que agora recebe a resposta: “*É teu destino, ó, José.*” *O que te salva da vida. É a vida mesma, ó, José*”.

[...] e olhas assim e pensas,

o modo de olhar tão pálido.

Por improvável não conta

o que tu sentes, José?

## ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER

O que te salva da vida

é a vida mesma, ó José, [...]

Voltando a referenciar a intertextualidade anteriormente citada nesta pesquisa, temos o seguinte trecho destacado no recorte a seguir:

No meio do caminho tinha uma pedra”

“Tu és pedra e sobre esta pedra’.

A pedra, ó José, a pedra.

Resiste, ó José. Deita, José, [...]

Percebe-se no trecho destacado “No meio do caminho tinha uma pedra” que o texto de Adélia não faz referência a apenas uma obra literária de Drummond, mas também referencia uma de suas obras mais famosas, o poema da pedra de Carlos Drummond. Se seguirmos adiante neste trecho, perceberemos que seguido a ele, a voz narrativa faz referência a uma passagem bíblica “*Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja.*” (Mateus 16.18) a voz narrativa cria laços de interpretação entre essas duas obras, formulando novamente uma resposta ao personagem “José”.

No meio do caminho tinha uma pedra’

“Tu és pedra e sobre esta pedra’.

A pedra, ó José, a pedra.

Resiste, ó José. Deita, José, [...]

No final do poema, a voz narrativa da obra de Adélia também parece projetar uma espécie de “conforto” ao personagem José, da seguinte forma que retoma todo o discurso do poema referenciado e termina dizendo:

[...] Resiste, ó, José. Deita, José.

Dorme com tua mulher.

Gira a aldraba de ferro pesadíssima.

O reino do céu é semelhante a um homem como você, José.

## CONCLUSÃO

Tendo em vista a análise das duas obras aqui apresentadas, fica clara, em primeira instância, a extrema importância dessas obras no que diz respeito ao íntimo de nossa sociedade, uma vez que trabalhada a relação humana com relação ao senso crítico social, elas convidam-nos a pensar na vida, exatamente como ela é quando exposta a tantos fatores provenientes da sociedade, como a angústia e as infinitas perguntas que enfrenta a figura José. Em ambas as obras esses fatores podem ser diferentes, mas parecidas ou até mesmo idênticas aos problemas enfrentados durante os séculos.

Vale também mencionar a relevância de Carlos Drummond e Adélia Prado - duas figuras de extrema valia na Literatura - como essenciais nos estudos de Linguística. As obras desses dois poetas conseguem fazer muito além de nos convidar a refletir, uma vez que nos mostram que a literatura, bem como a religião não estão excluídas da Linguística, mas entrelaçadas em um dueto intertextual.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond. **Poesia completa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (Org.) **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade**: em torno de Bakhtin. São Paulo: Edusp, 1999.

CÂNDIDO, Antonio. Inquietudes na poesia de Drummond. In: CÂNDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

PRADO, Adélia. **Bagagem**. 5. ed. Minas Gerais: Guanabara, 1986.

## LITURGIAS DO CONTROLE E SEUS IMPACTOS NA IDENTIDADE CRISTÃ

*Williane de Melo Lira Ferreira*<sup>651</sup>

**Resumo:** O movimento transumanista utiliza de diferentes meios tecnológicos como recurso para alcançar os seus objetivos. O conjunto dessas tecnologias acarreta o que chamamos de “liturgias do controle”, hábitos e modos de ser tecnológicos que influenciam diretamente na formação das mulheres e homens, independente da faixa etária de idade. Em uma sociedade de transformações tecnológicas exponenciais, como as defendidas e proporcionadas pelo transumanismo, a comunidade cristã enfrenta desafios que podem afetar o desenvolvimento unilateral de sua identidade, uma vez que, para o discipulado cristão, os hábitos e modos de ser estabelecidos pelas “liturgias do controle” contrariam à nomeada vocação divina das mulheres cristãs e dos homens cristãos. Esta comunicação tem como objetivo analisar os desafios enfrentados pela comunidade cristã, tendo como referência as questões suscitadas pelo transumanismo e suas diferentes visões do progresso humano. Sobre os resultados encontrados, o nosso principal achado gira em torno da reflexão e construção da seguinte ideia: a afetação da identidade cristã que de forma engajada e convicta resiste, porque não se permite, em razão de sua vocação divina, assumir o que é promovido pelas “liturgias do controle” defendidas como direito pelo transumanismo, movimento filosófico solucionista, e que lança a sua confiança não em Deus ou nos deuses, mas nas possibilidades da ciência e tecnologia.

**Palavras-Chave:** Inteligência artificial; transumanismo; comunidade cristã; vocação divina.

### Introdução

Este texto intitulado *Liturgias do controle e seus impactos na identidade cristã* apresenta uma análise do que se chama “liturgias do controle”, termo utilizado pelo teólogo Jacob Shatzer (2022). Sua análise vai remeter à junção de duas ideias dos filósofos James Smith (2018) e A. J. Conyers (2006) acerca dos comportamentos humanos relacionados ao desejo e à vocação divina. Fazendo relação com o movimento transumanista, tendo em vista as questões ligadas às tecnologias digitais que o transumanismo defende e que vai de encontro à questão da vocação. Dessa maneira, o objetivo desse texto é desenvolver breves análises e reflexões acerca de estudos desenvolvidos que são de extrema importância.

---

<sup>651</sup> \*Licencianda no Curso de História da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2021-). Integrante do Programa Institucional de bolsas de Iniciação Científica – PIBIC. E-mail: willianelira27@gmail.com. Comunicação localizada no FT 14: iniciação científica.

## 1. Definições, liturgias do controle e formação cristã

O movimento transumanista tem como objetivo maior a superação da morte e o aprimoramento físico e mental do ser humano. Para chegar ao seu êxito ele utiliza da ciência e dos meios tecnológicos como, por exemplo, da inteligência artificial e da tecnologia digital que estão cada vez mais presentes no cotidiano da nossa sociedade. Hoje através de alguns aparelhos movidos por esses mecanismos já é possível acessar e realizar diversos meios de criação utilizando essas ferramentas. Estudos mostram que o uso desenfreado dessas tecnologias pode causar uma mudança na identidade do ser humano, afetando seus hábitos e práticas, como mostra o teólogo referência desta pesquisa.

[...] não só observamos que a tecnologia digital é um pouco diferente em razão do acesso que temos a ela, como observamos também que essa facilidade de acesso nos leva a outra questão. [...] Os estudos sobre tecnologia digital mostram que seus poderes de formação de hábitos – suas características viciantes – estão em uma escala diferente em relação a outras tecnologias (e até de outras substâncias viciantes) (Shatzer, 2022, p. 41).

Dessa forma, se for usado sem a devida vigilância pode acarretar algumas mudanças de caráter negativo. Os “hábitos tecnológicos” que o movimento transumanista defende – como liberdade morfológica, utilização da tecnologia digital etc. –, podem ser perigosos para a comunidade cristã causando uma mudança de identidade indesejada, pois ao mudar suas prioridades e não dedicar tempo ao que é importante<sup>652</sup>, corre o risco – se estiver imerso a essas práticas – de estar sendo moldado sem ao menos perceber.

Mas de que forma a identidade de um cristão é moldada? Para o filósofo James Smith (2018), a educação cristã diz respeito à formação do ser e isso pode causar uma mudança no discipulado cristão. Para ele, a educação não está associada apenas às ideias e informações, mas também à formação do coração e dos desejos. No seu livro ele aborda que é preciso ter cuidado com outras formas de educação, pois elas podem servir para o bem, mas também

---

<sup>652</sup> Neste caso o que seria considerado “importante” para uma comunidade cristã seria dedicar o seu tempo ao divino, que seria, Deus.

para o mal e isso pode ser perigoso se o objetivo do cristão for seguir a vocação divina, que seria nesse caso, o próprio Deus.

As práticas diárias podem ser variadas e nem sempre tecnológicas, dependendo do que se é feito diariamente, elas podem ter, ou não, influência na mudança humana. Assim, Shatzer (2022, p. 48) vai dizer que as “práticas simples não são inocentes, pois preparam o coração para escolher essas visões<sup>653</sup>”. As práticas simples são chamadas de tênues, porque são ações consideradas frívolas e que não afetam a identidade humana, como Smith coloca, por exemplo, escovar os dentes, tomar banhos etc. Já as práticas densas, são com essas que se deve tomar cuidado, pois elas, segundo o autor, são consideradas formadoras de identidades e constituem liturgias.

As análises feitas por Shatzer nos mostram como podem ser formadas as liturgias do controle e o impacto que ela pode causar na formação do discipulado cristão. Afinal o que são Liturgias do controle? Inicialmente, é válido ressaltar que o termo liturgias aqui não está associado somente às práticas religiosas, mas também aos hábitos humanos de uma forma mais abrangente. Dessa forma, liturgias do controle são práticas e hábitos humanos, promovidos, nesse caso, por meio das tecnologias. Segundo a análise do livro *Transumanismo e a imagem de Deus*, o teólogo Jacob Shatzer (2022, p. 45) aborda que essas práticas tecnológicas: “[...] afeta[m] a nós mesmos e às nossas comunidades de formas importantes”, causando, dessa maneira, um grande impacto na identidade cristã.

O transumanismo tem se tornado um desafio para a comunidade cristã, pois traz uma bagagem de práticas tecnológicas bastante recorrente atualmente. Sendo um movimento que defende a liberdade e o controle do ser humano sobre si mesmo, podemos perceber que ele pode não apenas transformar, mas formar o ser humano em alguém melhor, entrando na categoria das práticas densas.

## **2. Vocação divina, controle e poder**

Após o iluminismo, muitas ideias e movimentos foram surgindo, pensamentos dando destaques à razão foram ganhando força e influenciando mudanças no mundo. O que antes

---

<sup>653</sup> Nessas visões, o autor está se referindo à teoria de adoração no *shopping* de James Smith, no seu livro: *Desejando o reino*. Para ele, o local do *shopping* apesar de não ser nada parecido com uma igreja, é muitas vezes um lugar que é muito adorado pelas pessoas, mas, em muitos casos, promove uma cultura do consumismo, afetando a forma de pensar e viver das pessoas cristãs e não cristãs.

era influenciado pela fé, se tornou algo da própria escolha feita pelo ser humano para buscar solucionar os dilemas existenciais, espirituais e sociais. A relativização da transcendência religiosa na sociedade é uma leitura feita pelo teólogo Conyers em seu livro *O coração que ouve*, e que provoca muitas reflexões. O teólogo Jacob Shatzer traz em seu livro *Transumanismo e a imagem de Deus* questões de bastante importância relacionando as ideias de Conyers e a relação do poder e do controle – dois fatores de extrema importância para o movimento transumanista.

O que seria vocação divina? Em união com a descrição a seguir:

o termo *vocação* representa todas aquelas experiências e todos aqueles *insights* de que nossa vida é guiada por Outro, de que estamos respondendo não à natureza inerte que se curva à nossa vontade, mas a outra Vontade, com a qual podemos viver em relação de aliança, e a Quem, em última análise, devemos prestar contas (Shatzer, 2022, p. 50).

Em uma sociedade que busca o avanço constante do meio social, nos dias atuais, praticar a vocação pode ser considerado ultrapassado. Como afirma o teólogo referência desta pesquisa: “Nossa sociedade é muito diferente da sociedade formada por essa ideia de vocação, porque priorizamos o poder e o controle” (Shatzer, 2022, p. 51), prioridades que o transumanismo tanto preza. A origem do movimento transumanista se deu no período do iluminismo, nos dias atuais, devido às suas raízes, ele busca com afincamento a melhoria da vida humana através da tecnologia. Sua afeição em proporcionar ao ser humano liberdade para ter o poder e o controle pela sua própria vida vai de encontro com o desejo de vocação da comunidade cristã.

A ideia de vocação implica “[...] alguém capaz de vocacionar e estar disposto ao chamado e a renunciar seus próprios desejos, sabendo que provavelmente encontrará dificuldades para seguir o seu caminho e não desviar dos seus objetivos” (2022, p. 50-51). Essas ideias abordadas por Shatzer nos ajudam a entender como as comunidades cristãs estão comprometidas com o chamado divino, apesar das dificuldades. Dessa forma, uma das maiores preocupações é a perda dessa vocação. Em uma sociedade movida por mudanças tecnológicas para onde o discipulado cristão está direcionando os seus desejos? Será para a tela de um celular ou para o Outro que guia a sua vida? Para Shatzer (2022, p. 55) “viver uma vida em resposta ao chamado de Deus não é a mesma coisa que assumir o controle a todo



custo”, pois é impossível seguir os dois caminhos, visto que assumir o controle implica viver das suas próprias escolhas.

Saber direcionar atenção ao que realmente importa hoje é um desafio, é muito mais fácil se distrair e acabar perdendo a vocação divina, pois

o oposto de atenção é distração. Assim como no caso da atenção, não me refiro simplesmente à capacidade, ou não, que alguém tem de se concentrar. Na verdade, distração é a incapacidade de organizar nossa atenção e nossa vida em torno do que Deus nos chamou para cuidar (Shatzer, 2022, p. 55).

Saber diferenciar atenção e distração é primordial, pois distribuir a atenção ao que realmente importa para nossas tarefas diariamente requer prática e determinação. Na análise feita por Shatzer do livro do teólogo Conyers fica claro o quanto o ser humano é movido pelo desejo de dominação:

Substituímos os aspectos centrais do nosso ser e do nosso fazer por coisas que deveriam ser secundárias, e ficamos correndo atrás delas. Muitas vezes, queremos dominar, assumir o controle, para que tudo corra do jeito que achamos melhor. O problema é uma de nossas afeições; não amamos como deveríamos (Shatzer, 2022, p. 56).

As liturgias do controle nos fazem amar o que fazemos diariamente, dessa forma aquilo que nos debruçamos para realizar pode causar um grande impacto no objetivo principal. Se o que a comunidade deseja não for o chamado não pode ser de fato uma comunidade, pois

a verdadeira comunidade é estimulada quando seus membros se recusam a buscar poder e controle e, em vez disso, procuram ouvir a Deus e segui-lo, vivendo uma vida de fidelidade ao Senhor e de abertura uns para com os outros. Interessa - se pelo que é verdadeiro e resiste às distrações decorrentes de questões secundárias, tais como dinheiro e poder, abstrações fáceis que nos afastam do verdadeiro progresso (Shatzer, 2022, p. 57).

Pois para o teólogo A. J. Conyers (2006) as comunidades estão em perigo devido a mudanças do mundo moderno em relação à fé e à vocação. Para ele, o “[...] espírito de vocação, esta convicção de que afinal não somos nossos, mas pertencemos a Outro, o mundo abre-se, torna-se lugar para outros e é iluminado por uma esperança que se espalha e permanece” (CONYERS, 2006, p. 196).

## **Conclusão**

Deseja-se concluir da reflexão e análise intitulada *Liturgias do controle e seus impactos na identidade cristã* o seguinte: as chamadas “liturgias do controle” mostra como as ideias apresentadas dos filósofos Smith (2018) e Conyers (2006) formam o termo apresentado. As práticas densas formadoras de liturgias podem acabar influenciando na identidade do ser humano que segundo Smith é alguém que ama e deseja. O movimento transumanista utiliza de outras ferramentas, como a inteligência artificial e a tecnologia digital para promover e alcançar os seus objetivos de aprimoramento humano, dessa forma ele preza e defende o direito à liberdade, o direito do homem e da mulher de assumir o controle de sua vida. Essa prática vai de encontro com as ideias de Conyers (2006), sobre a importância da vocação divina e de deixar o Outro guiar a sua vida. As presentes ideias nos mostram como o transumanismo juntamente com as suas ferramentas tecnológicas pode ser um movimento não apenas de transformação, mas também de formação para o *homo sapiens*, podendo dessa forma ser um desafio para a comunidade cristã, tendo em visto que ao pender mais para o que não é de fundamental importância, que seria o reino de Deus, para um discipulado cristão, estaria propício a se distanciar do verdadeiro objetivo, muitas vezes sem sequer perceber. Ao juntar as ideias dos dois filósofos apresentados e a análise do teólogo Shatzer procuramos dar luz às questões das escolhas feitas pelos seres humanos, em especial o discipulado cristão, percebendo então que ter atenção voltada para aquilo que nos move é de extrema importância e que distrair-se disso, pode ser perigoso. Com os constantes avanços tecnológicos, será que a comunidade cristã ainda vai conseguir resistir a abrir mão do controle sobre sua vida? e se com o movimento transumanista a existência de Deus não fizer mais sentido no mundo em que vivemos, ainda haveria resistência? e se inconscientemente a comunidade cristã perdesse o foco da Vocação divina e comesçassem a ter suas identidades afetadas pelas liturgias do controle? Na sociedade em que vivemos tudo está sujeito a mudanças, o que nos resta saber é no que ou em quem vamos depositar a nossa verdadeira atenção e fé.

**Referências**

ALEXANDRE, Laurent; Besnier, Jean-Michel. **Os Robôs Fazem Amor? O Transumanismo em Doze Questões**. São Paulo: Perspectiva, 2022.

CONYERS, A. J. **The listening heart: vocation and the crisis of modern culture**. Dallas: Spencer, 2006.

MORE, Natasha Vita. **Transhumanist Manifesto**. 2008. Disponível em: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>. Acesso em: 25 mar 2024.

SHATZER, Jacob. **Transumanismo e a imagem de Deus: a tecnologia de hoje e o futuro do discipulado cristão**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

SMITH, James K. A. **Aguardando o rei: reformando a teologia pública**. Cidade Dutra: Vida Nova, 2020.

SMITH, James K. A. **Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural**. Cidade Dutra: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. **Imaginando o reino: a dinâmica do culto**. Cidade Dutra: Vida Nova, 2019.

TRANSUMANISM FAQ (**Perguntas Feitas Frequentemente acerca do transumanismo**). 1998. Disponível em: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>. Acesso em: 25 mar 2024.



Patrocínio e Parcerias:



Apoio:

