

RELIGIOSIDADE POPULAR EM MOVIMENTO

RITOS, TERRITÓRIOS E IDENTIDADES



Blue Mariro (Organizador)

RELIGIOSIDADE POPULAR EM MOVIMENTO

RITOS, TERRITÓRIOS E IDENTIDADES



Blue Mariro (Organizador)

1.ª Edição - Copyrights do texto - Autores e Autoras

Direitos de Edição Reservados à Editora Terried

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte.



O conteúdo dos capítulos apresentados nesta obra são de inteira responsabilidade d@s autor@s, não representando necessariamente a opinião da Editora.

Permitimos a reprodução parcial ou total desta obra, considerado que seja citada a fonte e a autoria, além de respeitar a Licença Creative Commons indicada.

Conselho Editorial

Adilson Cristiano Habowski - ***Currículo Lattes***

Adilson Tadeu Basquerote Silva - ***Currículo Lattes***

Alexandre Carvalho de Andrade - ***Currículo Lattes***

Anísio Batista Pereira - ***Currículo Lattes***

Celso Gabatz - ***Currículo Lattes***

Cristiano Cunha Costa - ***Currículo Lattes***

Denise Santos Da Cruz - ***Currículo Lattes***

Emily Verônica Rosa da Silva Feijó - ***Currículo Lattes***

Fabiano Custódio de Oliveira - ***Currículo Lattes***

Fernanda Monteiro Barreto Camargo - ***Currículo Lattes***

Fredi dos Santos Bento - ***Currículo Lattes***

Guilherme Mendes Tomaz dos Santos - ***Currículo Lattes***

Humberto Costa - ***Currículo Lattes***

Leandro Antônio dos Santos - ***Currículo Lattes***

Lourenço Resende da Costa - ***Currículo Lattes***

Marcos Pereira dos Santos - ***Currículo Lattes***

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Religiosidade Popular em Movimento: Ritos, Territórios e Identidades. Blue Mariro (Organizador) -- Alegrete, RS : Editora Terried, 2025.

PDF

ISBN 978-65-83367-57-0

1. Educação

24-225451

CDD-918.17

Índices para catálogo sistemático:

1. Educação 90.14
2. Ensino 90.9



TERRIED

www.terried.com

contato@terried.com

APRESENTAÇÃO

A obra *Religiosidade Popular em Movimento: Ritos, Territórios e Identidades* nasce do entrecruzamento entre as ciências humanas e sociais, reunindo pesquisas, reflexões e experiências que visam compreender a religiosidade popular como um fenômeno vivo, plural e em constante transformação. Aqui, a religião é pensada não apenas como crença ou sistema dogmático, mas como prática cultural profundamente enraizada nos modos de viver, resistir e pertencer.

Em tempos marcados por processos de secularização, por discursos de intolerância religiosa e por novas formas de espiritualidade, este livro se propõe a investigar como os ritos populares, os espaços sagrados e as identidades religiosas dialogam com o território, com a memória e com a dinâmica social. As manifestações da fé popular são tratadas aqui como expressões simbólicas de uma religiosidade encarnada, coletiva e, muitas vezes, marginalizada pelas instâncias oficiais do saber e da fé institucionalizada.

Os capítulos que compõem esta coletânea são frutos de pesquisas interdisciplinares, que envolvem a geografia, a antropologia, a sociologia, a teologia e os estudos culturais. Mais do que classificar práticas religiosas, a proposta é problematizar as relações entre o sagrado e o espaço, entre o corpo e o rito, entre o pertencimento e a resistência, revelando como a religiosidade popular é um campo fértil de disputa de sentidos, de afirmação identitária e de construção de territórios simbólicos.

A obra convida a uma travessia pelos caminhos da fé vivida, aquela que se faz nas ruas, nos quintais, nas encruzilhadas, etc. Uma religiosidade em movimento, que se reinventa a cada geração, que resiste às tentativas de silenciamento e que continua a produzir sentido para milhões de pessoas em diferentes contextos do Brasil.

SUMÁRIO

Capítulo 1

Uma “Missa Dançante”: Sincretismo e Diferença em um Rito Religioso.....7

Alef de Oliveira Lima

Capítulo 2

Plantas, Curas e Espiritualidade: Um Olhar Etnobotânico sobre os Banhos nas Religiões Afro-Brasileiras.....23

Douglas Velmud Perinazzo; Daiana Bortoluzzi Baldoni

Capítulo 3

A Carta Encíclica *Laudato Si'* e os Estudos Culturais: Interseções entre Religião, Cultura e Ecologia.....34

Alessandro Moura Costa

Capítulo 4

O Sagrado à Mesa: Uma Análise Comparativa das Práticas de Abate Halal, Kosher e nas Religiões Afro-Brasileiras.....52

Blue Mariro

Capítulo 5

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: considerações sobre seu potencial metodológico e interdisciplinar como objeto de pesquisa acadêmica.....71

Fernando Pinheiro da Silva Filho

Capítulo 6

Androcentrismo e Religião em Debate: a subalternização das mulheres no âmbito religioso católico brasileiro.....98

Derllânio Telecio da Silva

Capítulo 7

Pisa na rosa quem quer, pisa no espinho quem tem fé: flores consagradas aos Pretos-Velhos na Umbanda.....114

Thaís Salatiel de Azevedo; Ana Angélica Monteiro de Barros

Capítulo 8

“Flor de Manacá” e Pastoral da Negritude: Teologias Feminista e Negra em Movimento na Igreja Batista do Pinheiro.....129

Luciano Santos Santana Lacerda

CAPÍTULO 1

UMA “MISSA DANÇANTE”: SINCRETISMO E DIFERENÇA EM UM RITO RELIGIOSO

Alef de Oliveira Lima¹

Resumo: O presente artigo trata-se de um estudo monográfico acerca de duas questões conceituais caras ao âmbito da Antropologia da religião: o sincretismo religioso do campo brasileiro e sua forma ritual. Por meio de uma curta pesquisa de campo e entrevistas abertas se percorre a produção de uma missa curiosa, na Paróquia de São Jorge, localizada na Avenida Bento Gonçalves em Porto Alegre/RS. A liturgia ao qual se menciona é feita anualmente e mobiliza adeptos católicos e umbandistas (além de outras denominações de cultos afro-brasileiros). Por ser um evento religioso complexo, com cores, danças e outras manifestações que destoam do clássico ato litúrgico insiro como esteio de problematização aos noções de mimese, diferença e alteridade. Assim, uma missa dançante engloba em algumas horas uma densidade etnográfica própria, calçada na diversificação do religioso no Brasil com um conjunto de significados recursivos, complexos, marcados por relações raciais e de poder.

Palavras-chave: Ritual; Mimese; Sincretismo; Antropologia

INTRODUÇÃO

A ideia de que os disfarces, pelo menos na vida coletiva, não só expõem a projeção de um desejo; como compõe, em pastiche, a subversão dos *status* sociais (TURNER, 1974), parece embasar o que se entende por sincretismo cultural. Dentro da ampla gama de representações sociais que sintetizam um certo nível ideológico da cultura brasileira, nada foi tão bem contemplado quanto a suposição de que a mistura prevalece sobre as diferenças – sejam elas de quaisquer

¹ Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Doutor e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor vinculado a Secretária Estadual de Educação do Estado do Ceará (SEDUC), atuando nas disciplinas de Sociologia, Diálogos Socioemocionais e Formação para a cidadania, Mundo do Trabalho e Estudos Interdisciplinares. E-mail: aleflimaufgrs@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/2840439496957583>.

graus ou ordens. Dessa premissa emana o valor do sincretismo: uma máscara autônoma de expressões que não só apenas escamoteia as assimetrias. Mas, também, lhe confere uma curiosa anuência; um sentido de supressão da alteridade. Talvez, menos do que tratar dos fenômenos sincréticos possa-se extrair de suas manifestações a interação conspícua de uma estética que lhe confere uma forma e uma política desigual que a subsidia. Mesmo, pelo viés dual dessa hipótese, é preciso considerar a heterogeneidade do cultural enquanto elemento multiforme e em disputa.

Essa sucinta investigação levanta uma série de noções e fatos a respeito de um evento particular, comum a grande parte do povo brasileiro, haja vista a difusão das crenças e da devoção ao catolicismo: uma missa. Incorre que as missas em seus atributos rituais² organizam o principal modo de celebração do divino. Concretamente, é o ponto alto da celebração da eucaristia – vista como sintetizadora da transubstanciação³ do corpo de Cristo, consagrado em pão (carne) e vinho (sangue). O ritual reafirma um contrato, é uma maneira de rememorar o rito sacrificial do Messias e coaduna-se, para católicos e outras variações: o culto espiritual ordinário fundamental da vida de cada praticante.

Entretanto, mesma a mais “ordinária” das missas, pode se tornar um curioso caso de pesquisa em Antropologia. O rito que disponho em análise é ainda mais especial. Ele é ambíguo. Sacrílego – dirão alguns. Pois, se apronta a uma efusão estética miscigenada entre a cotidiana missa e a profusão de cores, sons e cheiros provenientes das religiões de matriz africana. A missa de que falo: é “Afro”, é dançante, bipartida entre o cosmos de cânticos de ambas as forças espirituais. A preocupação que ela engendra é o mote de análise: o que ressoa ali, de sincrético e de ambíguo? Como se emana de tal fato uma interessante relação de poder que pode ser traduzida em termos estéticos? Como etnografar um único ritual e prover a etnografia da cumplicidade de narrativas que tornam aquele momento possível? São essas as perguntas que se procura acalantar, bem mais que responder.

2 Rituais encobrem um leque grande de atividades ordinárias e extraordinárias, materializadas em danças, celebrações, ritos expiatórios, formas de conversão e batismo, modos de afirmação de valores, crenças e ideais; maneiras de reificar hierarquias e celebrar elevações de status (ritos de passagem). No geral, representa em larga medida, uma categoria operatória da análise antropológica, carecendo de uma densa explicitação etnográfica (PEIRANO, 2004).

3 Processo de transformação de uma substância em outra. Na crença católica, designa a presença sacramental de Cristo dentro da eucaristia.

A primeira coisa a se fazer é esclarecer do que exatamente estou me referindo: durante a disciplina de Seminário Docente, ofertada pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS) duas colegas e eu, ficamos responsáveis por organizar a “caminhada etnográfica”. Uma atividade da cadeira em que os discentes se tornam andarilhos por regiões, bairros e locais da metrópole, a fim de aprender marcos históricos e culturais, dinâmicas sociais, belezas arquitetônicas etc. Assim, foi. Em conjunto com as colegas organizei a proposta de roteiro, os pontos de parada e os principais lugares a serem visitados no bairro Partenon/Zona Leste de Porto Alegre. Como morava próximo a esse bairro, iniciei várias conversas com os meus vizinhos, tinha o intuito de conhecer melhor a história daquele local, famoso por uma curiosa concentração de casas de Religião de matriz africana.

Nesses diálogos, que quase sempre me levavam a caminhar entre ruas desconhecidas, me aproximei de Dona Sônia, uma mulher negra, de 63 anos que trabalha e trabalhou a vida inteira como empregada doméstica. Moradora há mais de trinta anos, ela me convence a ir junto com ela pelas vielas a fim de sermos atendidos por pais e Mães de Santo dos terreiros remanescentes da região. Instigada em fazer algo por mim, que não conseguia anuência em realizar uma visita naqueles lugares; ela então, me convida para uma “missa dançante”, que ocorreria justamente no dia da caminhada da disciplina.

Prontamente informo ao professor e aos colegas da disciplina a proposta. Dona Sônia, me explica do que se trata: uma missa colorida, carregada de elementos da cultura africana, ela e o seu grupo de Dança (Oxodudo)⁴ entra, geralmente no ofertório da eucaristia, em cada paróquia que são convidados. Nesse dia em particular, 24 de abril, a entrada do grupo vai ser realizada em todas as etapas da missa, em comemoração ao dia de São Jorge. Ela me fala ainda, que a Paróquia de São Jorge, localizada na Av. Bento Gonçalves no Partenon, irá se preparar de uma maneira diferente das missas convencionais. A diferenciação é menos pelo teor cerimonial do Santo romano e mais pela interação de aspetos que se exhibe aos paroquianos que, “confiscados” dos finos cantos sacros, irão se deparar com o hino da Umbanda e com a abundância densa de vozes tamborinadas.

Assim, decorre que o experimento investigativo da “missa dançante” se baseia na exposição dos diversos elementos heterogêneos, sejam estéticos ou políticos que compõe a vivência daquele ritual. No lugar metodológico, devido ao curto espaço de tempo para produzir um trabalho de campo *ad hoc*. Decidi rea-

4 Em tradução livre: “vestindo negro”.

lizar entrevistas não-diretivas com Dona Sônia, tomando uma forma mais fluída que as convencionais. Optei também, por estruturar uma descrição densa (GEERTZ, 2008) de toda a cerimônia da missa, embasado na observação participante e no esclarecimento recursivo de uma série de significados, que mesmo para mim, criado no seio de uma família apostólica romana, não estavam completamente assentados. Portanto, na estrutura dos tópicos que seguem busco referenciar e compreender os variados graus de imersão no interior da missa.

Como plano de fundo teórico o presente artigo visa introduzir, a critério de explicitação as categorias de: alteridade, diferença e mimese; a partir de uma problematização do conceito de sincretismo. Além do que, se almeja tensionar o quanto de um conceito resvala intensas relações de poder como ideias-matrizes de sua potencialidade, no caso, um evento “um tanto quanto” extraordinário e suas reverberações, talvez micropolíticas, e quiçá, estéticas. Não apenas essas noções serão reavaliadas, elas também serão reunidas dentro da noção de cultura enquanto uma densidade analítica fundante para a ciência antropológica. No mais, irei tentar examinar as maneiras pelas quais é possível tecer um conjunto de relações que reavivem a cultura a partir do incremento das correlações de forças estetizantes que um ritual, a missa, pode conter⁵.

SÃO JORGE: UM SANTO NO LIMITE DE CERTA COSMOLOGIA



Imagem 02. Foto tirada pelo autor. São Jorge/Ogum e seus fiéis.

⁵ Adiciona-se, a esse aspecto um retrospecto do surgimento e das “intenções” do Grupo Oxodundo, bem como as práticas de “entrada” nas missas a partir de uma parceria com um dos freis locais que representam a diocese de Porto Alegre.

A título de um “bom” começo visou introduzir ao leitor aquilo que se pode chamar de um aspecto catalizador de relações. Imerso dentro de uma cosmologia católica, cujas lendas ressoam o heroísmo de um opressor soldado do Império Romano, convertido a fé cristã, transformado em guerreiro celestial, matador de dragões, este é São Jorge. É importante compreender que mesmo sendo um dos santos mais venerados e imortalizado no mito em que mata o dragão, como queiram os mais devotos, dizem ainda ser possível ver na face luminosa das luas cheias; dentro da hagiografia oficial suas narrativas ainda não estão determinadas. Sendo ele ou não um mártir do cristianismo, suas histórias foram proibidas e tidas como apócrifas no *Breviário Romano*, elas foram censuradas pelo Papa Gelásio I (492 a 496 d. C.) A *Enciclopédia católica* reitera sua existência, no entanto, trata com menosprezo suas fantásticas aventuras.

Real ou imaginário, se comemora no dia 23 de abril seu aniversário, momento de grande efusão religiosa por parte dos devotos e beatos do catolicismo, mas também de festejos na Umbanda, pois o santo é representado ou tomado por Ogum, orixá de guerra e paz, senhor que abre caminhos, tendo as cores branca e vermelha como característica principal. Essa dubiedade do santo em questão é uma ótima oportunidade para pensar o que essa figura pode inaugurar no campo de sua representação sincrética, sendo justamente no seu dia, que urge a união de duas formas covalentes de crenças. Ele nos possibilita, a rigor, a motivação “divina” da missa, e ainda mais, confere um grau de conjunto que faz com que, algumas formas preconceituosas sejam momentaneamente abolidas. Todavia, de que maneira Ogum/São Jorge, catalisa um ensinamento de sincretismo que apazigua relações de poder?

Incorre que, as relações assimétricas não se apaziguam, tão pouco são sublimadas. Representam uma forma sincrética que reunifica elementos heterogêneos ensejados na dominação colonial: a imposição de uma fé sobre a outra, que quando ameaçada, traduz uma aproximação a fim de garantir sua sobrevivência (substituir São Jorge por Ogum); e na extensão de uma estratégia, provocar momentaneamente a supressão das diferenças. É interessante lembrar que o sincretismo, como ressalta, o antropólogo holandês André Droogers (1989) é um “modo de descrever amplamente os sistemas religiosos com seus empréstimos de traços culturais conformados (tradução livre p.8)”. Mas, a suposta neutralidade, para Droogers, também revela um juízo subjetivo que aponta a mistura “desconjuntada” de aspectos ritualísticos.

Dentro de uma perspectiva sociológica a mistura ressalta formas de cooptação que visam assentar culturalmente as desigualdades de poder, dá-las um novo verniz performativo. A própria Umbanda, como ressalta Renato Ortiz (1976):

[...] é uma síntese do pensamento religioso brasileiro, no qual os elementos brancos, negros e índios (vistos através de uma ideologia branca e de classe), integram o universo da religião. Ela é o resultado da fusão de dois elementos: o embranquecimento da cultura negra e o empretecimento da ideologia kardecista (p.1)⁶

Um pouco à parte da compreensão analítica Ortiz, a Umbanda representou certa ascensão social que deu visibilidade a “negritude” brasileira. Entretanto, a validade do argumento se mantém, agora com uma outra jogada que é a “fetichização” das relações públicas de tolerância, talvez incrementadas com a curiosa necessidade de tamponar os “levantes midiáticos e sociais” contra quaisquer formas de racismo. Contudo, é bom retornar à exemplaridade de São Jorge/Ogum enquanto essa força cosmológica de agregação: por um lado, é um dúbio cânone da Igreja, por outro, é a simbolização “embranquecida” dos atributos aguerridos do Orixá – a situação de paralelismo simbólico que ele cria permite apontá-lo, dentro da própria eucaristia como o primeiro elemento de duplicidade que envolveu aquele momento.

EM BUSCA DE UMA ESTÉTICA DA EUCARISTIA AFRICANIZADA: A MIMASE E A ALTERIDADE

A missa em si, seguiu os mesmos ritos organizativos que garantem uma identidade ritual – fora a grande proporção de fiéis se que acotovelavam no pequeno espaço paroquial. Era frio, mais em meio ao “tão querido calor humano”, não havia ninguém que não estivesse suando. O curioso é que toda aquela ritualidade e o próprio chamariz das festividades em homenagem à São Jorge/Ogum, valem-se de novas intrusões de alteridade. Para começar essa descrição recorro a algumas notas tomadas durante a missa:

Dona Sônia, junto com seu grupo, se encontra defronte à entrada. Os arcos da porta da pequena igreja apontam altos para o céu. Todos estão de branco, alguns com detalhes vermelhos e verdes, carregam a “Espada de São Jorge”.

⁶ *A morte branca do feiticeiro negro*. Comunicação apresentada na 28ª Reunião Anual da Sociedade para o Progresso da Ciência – Brasília – julho de 1976. Referente a sua tese de doutoramento.

As roupas fazem com que eles fossem confundidos com pais e mães de Santo, fieis chegam a solicitar bênçãos. No momento de início da missa, Dona Sônia é chamada ao púlpito, de lá houvesse cânticos, sua voz que parecia fraca ecoa nos vitrais. O grupo de homens e mulheres rodopiam em direção ao altar. Amplas vestes se movem como véus. Celulares e câmaras gravam confusamente a caminhada. Cada giro em nome do Santo é como uma pequena batalha, com a espada na mão se repete com os trejeitos do guerreiro a vitória de São Jorge/Ogum sobre o dragão. Aos poucos as identidades do Santo ou suas representações são conjuntadas em um só momento, a dança. **(Relato de Campo do autor, 22 abril de 2018)**

Nesse momento da missa me ocorre lembrar do filme de Jean Rouch, *Les Maîtres Fous* (gravado em 1955), uma controvérsia a ser tensionada com essa situação em particular. No vídeo, o intrépido diretor e precursor da antropologia visual, nos mostra o cotidiano da região onde hoje fica Acra, a capital de Gana. Nele é destacado por uma voz narrativa o ritual do Houka, feito pelo povo Songhay⁷. No rito, os adeptos incorporam em êxtase os espíritos dos agentes colonizadores e durante a possessão torna-se instáveis, espumam pela boca e replicam os maneirismos britânicos. Em meio ao rito eucarístico, mesmo sem os modos histriônicos as formas de recepção dos gestos e da dança que compõe a chegada do grupo ao altar parece reviver em tom de mimese (TAUSSING, 1991) às práticas que ocorrem nos terreiros. Se para os paroquianos esses gestos são interpretados como mais uma combinação de adoração e louvor, mais corporalizado. Para os adeptos da Umbanda tais manifestações sinalizam a celebração mesma do Orixá.

A mimese, segundo o próprio Taussing, alia-se a uma forma de paródia cultural que os “colonizados” reproduzem com o intuito de ridicularizar os colonizadores. A prática da missa, não é, com efeito, um gesto de pastiche – caricatura dos ritos; mas, se é permitido uma reflexão criticamente orientada, deve-se imaginar que o contexto em que os ritos são reproduzidos enseja efeitos sobre ele. A questão é pensar o que o sincretismo sintetiza em termos de mimese, entendida ainda como um processo de questionamento de assimetrias de poder. Entretanto, cabe um adendo de sociologização do debate que permite entrever o que se traduz como fenômeno de miscigenação da missa. Segundo, Sérgio Ferreti, museólogo e antropólogo brasileiro:

⁷ Provenientes das margens do Rio Níger/Gana.

[...] líderes católicos, que no passado criticavam e perseguiam o sincretismo, hoje estão mais preocupados em “purificá-lo” e compreendê-lo sob o novo termo de “inculturação”, Setores do Catolicismo relacionados com o movimento de pastoral do negro, passaram a incluir elementos das religiões africanas na missa, nos batizados e em outras cerimônias para-litúrgicas. Esta parece uma estratégia recente de setores católicos preocupados talvez com a concorrência de outras práticas e com a redução de seu rebanho (FERRETTI, 1998, p.185).

É de fato sobre o ponto de vista da cooptação da diferença que mimese enquanto tentativa de escárnio ao poder se traduz. Mas, o que interessa, sobretudo, ao conjunto de ideias e interesses sociais que pesam sobre a interface da Igreja Católica e as tradições africanas? No caso particular, a celebração de São Jorge é a mistura pontual, descontinuada e arregimentada, que parece querer tecer mais do que teias de aproximação, e sim, estruturar um discurso de acolhimento que descaracteriza por um lado as religiões de matriz africana quando essas estão na “boca do cristianismo”.



Imagem 03. Tirada pelo Autor. 22 de abril de 2018. **Paróquia São Jorge.**

Durante a missa as efusões de fé são diversas, todavia se predomina um outro clamor estetizante: a liturgia agora intercala cânticos cerimoniais de matriz africana; ressoa efervescência dos gestos da dança no púlpito junto com o frei, os coroinhas e os padres auxiliares. Outro aspecto também se arvora no ritual:

a presença de pães e maçãs em grande quantidade, deixadas em cestas de palha endurecida e madeira, bem no portal da pequena paróquia. Segundo o Frei, que explica ou “justifica” a presença do grupo de dança e dos novos elementos que se compõe ali, são destinados e imaginariamente explicitados como o afã⁸ de fatura das tradições africanas. No cristianismo católico, tal aspecto é traduzido na ação caritativa. As maçãs representam o vermelho, cor de luta e guerra, aliado a compreensão do vigor de batalha de Ogum. O branco, do miolo do pão, sinaliza a paz e boa ventura da vitória. Por mais que um ou duas carolas tentem comer um trisco antes do encerramento da missa e o fim da pregação, subiste o entendimento de que reside na comida exposta nas mesas um tom de solidariedade representada pela oferta ao Santo.

A título de uma compreensão mais antropológica, a ideia de fartura, com os significados subjacentes a noção de oferta/generosidade, introduz no ritual católico à guisa dos significantes sociais que marcam a adesão de uma reciprocidade entre dar e receber. Impera que se ao pensar que as estéticas africanas expostas nas vestimentas, nos gestos da dança, no teor dos pães e maçãs em dignidade de oferenda, traduzem a questão de um rito dinâmico, mais dinâmico – a inclusão da dança como elemento catalisador de uma nova movimentação da missa, uma outra formatação de espaço aparece. Antes mesmo do início uma outra figuração de cenários, dentro da arrumação clássica dos bancos de madeiras orientados em ascensão ao altar, agora vê-se um espaço vazio destinado aos passos da música que se coloca. Os bancos foram amontoados na frente – algo da estética africana vem para reconstruir a organicidade implícita a liturgia.

Do ponto de vista do cenário existia sub-repticiamente uma coloração verde, vermelha e branca estampada em fitas em broches a serem vendido nos arredores da paróquia. Não apenas pequenas manufaturas, mas também velas, imagens do santo, dizeres impressos e orações relacionadas ao homenageado, plantas e vasos no colorido da festa. As barracas, por vezes, se engrandeciam e pareciam amontoa-se na Avenida. Dentro da igreja uma estátua de aproximadamente quatro metros, exibia São Jorge montado em seu cavalo branco e pisoteando no Dragão que cabisbaixo, anunciava, pelo olhar, seu desejo de vingança. A impressão da estatueta rivalizava com a imponência do altar, já que ao invés de

⁸ Trabalho intenso e zeloso.

padres e coroinhas situados no púlpito em vestes cerimoniais – a estátua ficava no centro de um “mar de gente”, protegida por um fino cordão verde de isolamento. Alguns se dirigiam a ela, rogando preces e pequenos pedidos. Mais humilde que um “palco” santificado – a presença física e simbólica de São Jorge/Ogum estava “socialmente assentada” na inscrição de modéstia e força que ali se cruzavam.

A razão teórica que se coloca entre o sincretismo enquanto expressão “cultural” e a mimese como questionamento político, está situada no além da cultura na sua forma homogeneizadora. Muitos antropólogos na contemporaneidade vêm apontando o quanto a noção de cultura vem sendo “desestabilizada” e “reconstruída” para se pensar o que o conceito reificou e homogeneizou dentro da história da disciplina. Aqui, com a missa “dançante” e sua especificidade sincrética tem-se um exemplo furtivo que permite questionar ainda mais o que se entende como cultura. Em princípio é necessário compreender que o conceito de cultura e mesmo as designações “contexto cultural”; intercultural; multiculturalismo, etc. são expressões úteis e em larga medida utilizada para exprimir manifestações coletivas de um povo, de uma nação ou grupo de pessoas frente a outro grupo de pessoas. No exemplo da cerimônia religiosa reinventada enquanto campo de elementos outros vindos da matriz africana, de que maneira a designação cultural pode ser compreendida?

Para ser rápido, deve-se em primeiro lugar, considerar que a cultura define um campo multiforme e transformacional de relações, permeadas por assimetrias políticas – sigo ainda a pista de Eric Wolf, cujos argumentos indicam que:

[...] A construção, a reconstrução e a destruição culturais são processos contínuos, mas ocorrem sempre dentro de campos ou arenas históricas maiores. Por sua vez, essas arenas são moldadas pelo funcionamento dos modos de mobilização do trabalho social e pelos conflitos que esses modos geram interna e externamente, dentro de e entre constelações sociais. (WOLF, p.303, 2003)

Apesar de pensar a cultura prioritariamente relacionadas as questões de poder que se materializam em um alto grau de mundialização e cruzamento de tradições, traços, aspectos e significados, Wolf parece ainda subentender que a noção é funcionalmente válida. Todavia, uma missa mista entre duas diferentes cosmologias não serviria justamente para constar relações de horizontalidade e não de diferença? Mesmo que Wolf considere que a cultura seja um processo

contínuo de transformações semânticas e materiais envolvidas em contextos político-sociais amplos, ele não flexiona, necessariamente, o aparecimento concreto de bifurcações e ambivalências que fazem das situações culturais: fortes enquadramentos de forças sociais diversas e operantes em regimes distintos de cooperação e conflito.

Talvez a baliza estética de toda a cerimônia da missa não possa ser compreendida como uma dimensão unilateral, e nem uma enquanto uma justaposição de elementos. Entretanto, pode ser pensada e flexionada como uma amostragem de relações instáveis entre duas formas rituais distintas que conferem uma maior densidade social quando conjuntamente elaboradas. O fato é que a missa não é “africanizada”, tão pouco, se pode presenciar a descaracterização da eucaristia como rito cristão. A proximidade e/ou o cruzamento de interfaces acontece por planos sociais bem delimitados. Quero, na realidade, enfatizar que em razão de uma compartimentalização do rito eucarístico e das ações práticas que o compõe; as manifestações heterogêneas que aparecerem são colocadas em espaço-tempos circunspectos que pouco permitem uma mistura completa e uma “verdadeira” bricolagem de estéticas. Outra vez recorro a ideia de que a mimese pode até fazer chacota com a desigualdade de poder – mas, do ponto de vista de sua efetividade política, apenas escamoteia a assimetria e por esse motivo pouco produz heurísticamente para esclarecer do que se trata, em termos antropológicos, o sincretismo cultural.

QUESTÕES DE DIFERENÇA E O GRUPO OXODUDO

É preciso dar um giro analítico sobre o evento em debate e instituir, mesmo que superficialmente, um histórico de relações que o tornou possível. Como anteriormente mencionado o grupo de dança Afro Oxodudo vem já algum tempo, cerca de cinco anos, realizando entradas e apresentações em missas de paróquias circunscritas em alguns bairros da Cidade de Porto Alegre, especialmente os mais periféricos. Quando realizei a entrevista com Dona Sônia, a senhora que me convidou junto com a turma do Seminário de doutorado; ela me contou informações importantes que podem situar melhor o grupo frente a sua atuação junto as igrejas. Segundo Dona Sônia:

O grupo surgiu em 1980, com uma senhora chamada Neuma Oliveira. Ela era muito envolvida com o Movimento Negro e com a questão racial; essas coisas... E então lá, na Vila Conceição, nós procuramos pessoas que quisessem formar um grupo. Lá nos íamos brigar pelos nossos direitos. O pessoal tinha mania de dizer que os negros tinham cabelo ruim. O nosso cabelo não é ruim, ele é crespo. Nós pensamos em formar uma casa (loja) que fizesse roupas Afro. *Oxodudo – vestindo negro*. Quando tinha desfile no Gasômetro a gente ia desfilar com essas roupas e trajes típicos da África. Esse grupo também se tornou um grupo de dança dentro da vila. Então, começamos a falar com a Igreja das Dores. Por que não deixar a gente entrar no ofertório levando elementos Afro? Que seria a comida, a canjica, a pipoca. Os padres meio que resistiram. Depois a gente encontrou que é do bom e do bem. E vamos fazer. Começamos a fazer essas danças na Igreja das Dores com o Frei L. C. S. que nos atende até hoje. E daí a gente conseguiu e depois só abriu os caminhos. O que o grupo quer dizer: que o negro não é um coitadinho; que fica lá no seu canto só porque tem a pele mais escura. E que nós, como negros, temos que expandir nossa cultura. Andar descalço, dançar. Porque lá nos terreiros, no tempo dos escravos a gente dançava muito. Então vamos entrar na missa dançando. Chega dessa missa tradicional. Depois, já está com uns vinte anos, a dona Neuma faleceu e a fabriqueta parou. Não tinha gente para levar costureiras, essas coisas. E eu continuei com o grupo só de dança. Eu disse eu vou assumir esse grupo. Então as paróquias nos convidam apenas para entrar no ofertório, porque o bispo ainda resiste muito. Porque ele acha que nossas roupas são de umbandistas. **(Entrevista realizada em 18/04/2018, p.1)**

O que dizer da expressão de “resistência”? É comum entender que ao transtornar certos ritos tidos como clássicos, se faz ressoar vozes ortodoxas e, também, mais propensas ao fechamento do que à abertura cultural. No caso do grupo a questão é inserir uma demanda que realmente seja incorporada dentro do espectro ritualístico da missa – ocasionalmente a entrada no ofertório só foi possível pela mobilização, um tanto quanto personificada pelo Frei mencionado por Dona Sônia. A chave desse debate é que, talvez, por um certo conjunto de forças e pela projeção do Frei, atualmente professor de uma das maiores universidades privadas do país; a inclusão do grupo de Dança possa ser apenas circunstancial. De modo geral, o questionamento acerca de uma constante e sistemática interpelação do grupo frente aos ritos católicos e as formas em que isso se atinge escalões consideráveis, mesmo sendo uma ação pontual e fragmentária, merece o registro de análise. A consideração imprescindível é: entender que quando mobilizada em uma demanda de representatividade e aproximação “multicultural” pode gerar curiosas alianças.

Tendo em vista ainda, o espaço ocupado pela tradição africana e sua invisibilização historicamente situada na sociedade brasileira, cabe indagar quais os sentidos de diferença que o grupo estabelece ao “fazer aparecer” a cultura negra dentro da missa. Um ponto importante pode ser recolhido da problematização trazida por Adam Kuper, no texto “Cultura, Diferença e Identidade” (2002) adverte que ao tornar a cultura uma categoria aberta – tensionada pelo poder e as possibilidades infindas de apropriação analítica por diferentes atores; se torno quase inevitável que, no seio da abordagem antropológica, a noção significasse também um *direito à diferença*. É evidente que a maneira que Kuper subentende o conceito está galgado nos processos de globalização e na discussão sobre identidades socioculturais. Penso, que esse modo de reflexão auxilia a compreensão de grupo Oxodudo e sintetiza uma premente dinâmica de reconhecimento social, engajada nas relações sociais contemporâneas. Recentemente visível nos debates sobre representatividade que estão cada vez mais difundidos na realidade brasileira.

Possivelmente a ideia que se tem sobre a diferença enquanto questão política é útil para compreender que ao situar uma outra junção de traços culturais, diversamente explicitados no interior do ritual – a identificação, mais do que as identidades, é que merecem um olhar investigativo. Digo, pelo fato de que, a problematização de Kuper chama atenção as dimensões pouco exploradas pela análise antropológica, no que diz respeito, aos fenômenos “impuros” – que conseqüentemente, reconfiguram modos de entendimento já bem assentados dentro da Academia. Trago, como um exemplo interessante desse argumento dois momentos que registrei junto a missa “dançante”:

O banho de cheiro: arruda, lavanda e outras ervas. Creio que o suave odor seja essa combinação. Fiéis se aglutinam em volta dos sujeitos vestidos de branco que trazem a espada de São Jorge/Ogum banhada em perfume. Eles percorrem os corredores cheios de gente e vão respingando, jogando as águas de cheiro. Estou bem próximo ao fundo da paróquia, vejo que um deles chega mais perto, jogando e borrifando o perfume. Se coloco no meio dos outros presentes e tomo, em minhas mãos, gotas de cheirosas.

Ao final da celebração, o hino da umbanda é cantado. Pais e mães de santo são convidados a ocupar o púlpito. Eles vão pegando o microfone, ressaltam a importância do momento e o prazer da celebração. Alguns recontam histórias de discriminação e o fato de terem de esconder suas crenças por medo de rejeição. A missa continua a despertar alguma estranha possibilidade de horizontalidade entre as duas cosmologias. **(Relato de Campo do autor, 22 de abril de 2018)**

Essa interseção entre uma crítica e uma aproximação me parece uma forma razoável de pensar que: ao flexionar elementos de tradições sociais distintas, uma espécie de júbilo estético pode ser utilizada para expor e refletir sobre as assimetrias. Claro, não é simplesmente um questionamento direto, mas um enquadramento de perspectivas distintas que sintetizadas naquele ritual possibilitam que “verdades” sejam ditas sem mágoa. Entretanto, tenho uma ressalva, que só se coloca ao fato de uma impossível análise homogênea sobre a situação daquele rito, isto é, acredito que ao pesquisar as emanções sociais, naquelas circunstâncias, as dimensões emocionais do preconceito e da discriminação sejam postas de lado por um aspecto pontual da “comunhão” que a missa impõe em sua efervescência.

Por esse ponto de vista, a questão premente do grupo é fazer aparecer a diferença como um lugar de destaque. Nessa direção o que importa é que ao está presente em um rito sacralizado dentro do catolicismo a inclusão desses elementos estéticos heterogêneos ao ritual demarca uma inflexão de presença – a estética conduz um questionamento sobre o sincrético e suas implicações políticas. Menos do que um enfrentamento à céu aberto, tem-se um embate de vibrações sociais que emerge entre a disputa, a cooptação, a assimetria e a mestiçagem de aspectos cosmológicos como vistos a partir das homenagens ao Santo/Orixá São Jorge.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivei nesse curto artigo focar na problemática do sincretismo no interior do campo antropológico. Para tanto me utilizei um caso etnográfico, recheado por narrativas e um esparso trabalho de campo, feito no contexto de uma “missa dançante”. Ainda, tentei descrever duas dimensões interligadas, e de certo modo, complementares: estética e política. É evidente que ao problematizar alguns traços do rito da eucaristia temos que fazer duas ressalvas: 1) a missa com elementos Afro não põe em discussão uma história de relações de poder desiguais que atravessam o cristianismo como forma de colonialismo europeu; 2) a missa, entretanto, pode ser investida de um caráter de mobilização das identidades e das diferenças que faz surgir um outro tema: a existência da umbanda e de seus elementos como “vizinhos” das práticas cristãs.

Os diversos traços, sejam as cores, os aromas, as plantas que são trazidas a baía do ritual conferem uma integralidade que sim; por alguns instantes, subtrai as atenções de uma longa continuidade de efeitos “perversos” que originaram o sincretismo enquanto mistura – no limite, uma forma controvertida da religiosidade popular no Brasil. Talvez, se possa refletir que a missa é, antes de tudo, em seu preceito mais “arcaico”, um lugar de construção de horizontalidade e de proximidade entre os fiéis. Não é por acaso que dona Sônia me falou: “de cem por cento dos paroquianos que vão hoje (24 de abril de 2018), acho que noventa por cento são filhos, filhas, pais ou mães de santo”.

A compreensão desse trânsito, já analisado por parte da antropologia da religião merece atenção quando se pensa mais detalhadamente nesses eventos de interstícios; em que se pesa, não apenas a compatibilidade histórica de crença, mas, também a existência de uma reciprocidade que mobiliza diferentes interfaces de interação. De modo que, ao se presenciar uma missa sincreticamente orientada, as arestas éticas entre a Umbanda como religião “negra” “embranquecida” e o catolicismo enquanto forma religiosa predominante, temos a convergência pontual de poder de ambas.

Por último, gostaria de reafirmar que mesmo sendo uma manifestação (in) usual, até pontual, devido ao grau de pessoalização de suas possibilidades, a missa dançante reaviva e permite uma outra maneira de entender as relações travadas entre cultura, sincretismo, alteridade e diferença. Outro aspecto é que o ritual floresce justamente com um Santo/Orixá que fica situado em um território fronteiriço até para a igreja; também, sua fama e seu grau de difusão dentre uma tradição religiosa popular, facilita que o sincretismo se apresente de modo diverso e com implementação estética visível. Assim, o sermão da missa pode ser resumido em uma definição de cultura – um conjunto transformacional de crenças, significados, materiais e práticas; e o sincretismo passa a ser compreendido enquanto um procedimento de apaziguamento/subversão das “práticas culturais”.

REFERÊNCIAS

DROOGERS, A. *Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem*. In: GORT, J. *et al.* (Ed.). **Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach**. Amsterdam: William B. Eerdmans: Rodopi, 1989. p. 7-25.

FERRETTI, Sérgio E. *Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural*. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n.8, p. 182-198, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KUPER, Adam. *Cultura, Diferença, Identidade*. In: _____. **Cultura. A visão dos antropólogos**. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 287-311.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROUCH, Jean. [Filme etnográfico] **Les Maîtres fous**. França. Dirigido por Jean Rouch, 1957.

TAUSSIG, Michael. *Hauka*. In: _____. **Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses**. New York: Routledge, 1991, p. 240-243.

TURNER, Victor. **O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WOLF, Eric R. *Cultura: panaceia ou problema?* In: FIELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). **Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília e São Paulo, Editora da Unicamp, 2003, p. 291-306.

CAPÍTULO 2

PLANTAS, CURAS E ESPIRITUALIDADE: UM OLHAR ETNOBOTÂNICO SOBRE OS BANHOS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Douglas Velmud Perinazzo¹

Daiana Bortoluzzi Baldoni²

Resumo: O Brasil, marcado por uma rica diversidade histórica e cultural, deu origem a práticas tradicionais como os banhos com ervas, presentes de forma expressiva nas religiões de matriz africana e também em tradições indígenas e europeias. Esses rituais são reconhecidos por sua função de promover purificação, equilíbrio energético e conexão espiritual com o sagrado. Neste contexto, a pesquisa realizada no município de São Borja/RS teve como objetivo investigar tais práticas, buscando reconhecer, valorizar e preservar esse patrimônio imaterial vinculado à identidade cultural afro-brasileira. A investigação, de natureza descritiva e exploratória, deu ênfase aos aspectos simbólicos, espirituais e sociais das práticas estudadas, ainda pouco contempladas na literatura científica. Utilizou-se como instrumento um questionário estruturado, aplicado a lideranças religiosas como Pais e Mães de Santo, cujas experiências conferiram legitimidade e profundidade aos dados obtidos. A análise foi conduzida por meio da Análise Textual Discursiva, metodologia apropriada para captar sentidos implícitos e significados culturais presentes nas falas. Como resultado, identificaram-se 15 espécies vegetais distribuídas em 13 famílias botânicas, com destaque para o uso das folhas. A sistematização desses conhecimentos pela literatura científica é essencial para a valorização das tradições afro-brasileiras, exigindo abordagens interdisciplinares que fortaleçam o diálogo entre ciência e saberes ancestrais.

Palavras-chave: Etnobotânica; Religiões Afro-brasileiras; Banhos; Sabedoria popular.

1 Pós-graduado no Ensino de Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha de São Borja, IFFAR, São Borja, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0106-8387>

2 Doutora em Ciências do Solo pela Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, Brasil. Professora Adjunta da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, UERGS, Alegrete, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7708-8237>

Abstract: Brazil, marked by a rich historical and cultural diversity, has given rise to traditional practices such as herbal baths, which are strongly present in Afro-Brazilian religions as well as in Indigenous and European traditions. These rituals are recognized for their role in promoting purification, energetic balance, and spiritual connection with the sacred. In this context, the research conducted in the municipality of São Borja/RS aimed to investigate such practices, seeking to acknowledge, value, and preserve this intangible heritage linked to Afro-Brazilian cultural identity. This descriptive and exploratory study emphasized the symbolic, spiritual, and social aspects of these practices, which remain underrepresented in the scientific literature. A structured questionnaire was used as a methodological tool, applied to religious leaders such as Pais and Mães de Santo, whose experiences provided legitimacy and depth to the data collected. The analysis was conducted through Discursive Textual Analysis, a methodology suitable for capturing implicit meanings and cultural significances within participants' narratives. As a result, 15 plant species were identified, distributed across 13 botanical families, with a notable emphasis on the use of leaves. The systematization of this knowledge by scientific literature is essential for the appreciation of Afro-Brazilian traditions, requiring interdisciplinary approaches that strengthen the dialogue between science and ancestral knowledge.

Keywords: Ethnobotany; Afro-Brazilian religions; Baths; Popular wisdom.

INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da humanidade, as plantas medicinais desempenham um papel fundamental na promoção da saúde e do bem-estar. A sabedoria ancestral, desenvolvida a partir da observação minuciosa da natureza e da experimentação empírica, permitiu identificar nas plantas propriedades terapêuticas eficazes no tratamento de diversas doenças (Lima; Santos, 2023). Esse conhecimento, longe de se restringir ao passado, permanece vivo e em constante transformação, sendo transmitido oralmente entre as gerações e adaptado às múltiplas realidades culturais. Mais do que remédios naturais, essas plantas assumem significados que atravessam o físico, alcançando dimensões simbólicas, espirituais e sociais. Elas são empregadas tanto na cura do corpo quanto no fortalecimento emocional e espiritual, revelando uma conexão profunda entre o ser humano, o ambiente natural e o universo do sagrado.

A diversidade cultural do Brasil, forjada ao longo de processos históricos como a colonização, a escravidão e a resistência dos povos originários, possibi-

litaram o surgimento de um complexo sistema de saberes que articula o popular, o religioso e o medicinal. Nesse contexto, destaca-se a prática dos banhos com ervas, que vão além da higiene corporal e se constituem como rituais dotados de significados espirituais profundos (Campos; Oliveira, 2021). Presentes de forma marcante nas religiões de matriz africana, essas práticas também são encontradas em tradições indígenas e europeias, compondo um rico repertório simbólico. Os banhos ritualísticos se afirmam como expressões de identidade cultural e espiritualidade, por meio dos quais se busca purificação, proteção e equilíbrio (Santos; Barros, 2023). Ao fazerem uso das propriedades energéticas e simbólicas das plantas, esses rituais reafirmam a conexão entre os indivíduos, a natureza e os ancestrais.

Pesquisas recentes demonstram que os banhos ritualísticos atuam sobre dimensões que transcendem o corpo físico. Segundo Santos et al. (2020) e Nascimento (2024), essas práticas mobilizam forças sutis que influenciam o campo energético do indivíduo e do ambiente, promovendo limpezas espirituais e restauração do equilíbrio interior. Tais compreensões demandam um olhar ampliado sobre a espiritualidade, que deve ser entendida não apenas como prática religiosa formal, mas como uma experiência subjetiva de conexão com o sagrado e com o transcendente (Esperandio, 2020; Trindade *et al.*, 2022). O uso ritual das ervas, portanto, representa uma forma legítima de expressão dessa espiritualidade cotidiana, que contribui para a saúde integral dos praticantes, envolvendo os aspectos físicos, emocionais, energéticos e espirituais da existência.

No entanto, apesar da relevância cultural e simbólica dessas práticas, a literatura científica ainda carece de estudos aprofundados sobre o uso ritual das plantas, sobretudo no contexto das religiões de matriz africana. Essa lacuna contribui para a invisibilização de saberes tradicionais e perpetua preconceitos e desinformação. Muitas vezes, práticas como os banhos com ervas são alvo de estigmatização e intolerância, resultado da ausência de compreensão e respeito pelas expressões religiosas afro-brasileiras (Rego; Queiroz, 2023). Diante disso, esta pesquisa propõe-se a investigar o uso de plantas medicinais e mágico-religiosas em banhos ritualísticos no município de São Borja/RS, com o objetivo de valorizar esses saberes, preencher lacunas no campo acadêmico e contribuir para o reconhecimento e preservação de um patrimônio imaterial que constitui parte essencial da identidade cultural brasileira.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este estudo possui uma abordagem qualitativa, voltada à compreensão das experiências subjetivas dos participantes e da maneira como constroem sentidos em torno de suas práticas e vivências. Conforme apontam Taquette e Borges (2021), a pesquisa qualitativa valoriza a escuta sensível e a interpretação dos significados culturais e simbólicos presentes nas falas dos sujeitos. Além disso, trata-se de uma investigação descritiva com caráter exploratório, pois busca aprofundar o conhecimento sobre o uso ritualístico das plantas medicinais, tema ainda pouco abordado na literatura científica. O estudo se fundamenta na valorização dos aspectos culturais, espirituais e sociais atribuídos a essas práticas, como sugere Gonçalves (2021).

Como instrumento metodológico, optou-se pelo uso de um questionário estruturado, escolhido pela sua capacidade de captar múltiplas percepções de maneira organizada e ética. Esse instrumento foi aplicado junto a líderes religiosos, especificamente aos Pais e Mães de Santo, cuja importância nas comunidades é central. A escolha por esse público garantiu a legitimidade e a representatividade das informações coletadas. Além disso, a utilização do questionário respeitou as especificidades das tradições afro-brasileiras, promovendo um diálogo mais ético, sensível e respeitoso. Outro ponto relevante é que a ferramenta também possibilitou a preservação do anonimato dos respondentes, o que reforça o compromisso com a ética da pesquisa.

A investigação foi realizada no município de São Borja, localizado na região da fronteira oeste do Rio Grande do Sul, local reconhecido por sua diversidade cultural e religiosa. A escolha desse contexto se mostrou pertinente, uma vez que permite observar práticas tradicionais que persistem no cotidiano das comunidades. Ao todo, foram devolvidos 7 questionários preenchidos, número que, apesar de modesto, forneceu subsídios qualitativos importantes para a compreensão das práticas religiosas e do uso de plantas nos banhos ritualísticos, revelando particularidades da realidade local.

O questionário foi dividido em três partes. A primeira coletou dados socioeconômicos dos participantes, permitindo uma contextualização mais ampla do grupo investigado. A segunda parte abordou o conhecimento tradicional re-

lacionado às plantas medicinais, enquanto a terceira examinou detalhadamente o uso das ervas em banhos ritualísticos. Essa estrutura possibilitou uma análise integrada entre aspectos sociais, culturais e espirituais, conectando as práticas religiosas ao contexto de vida dos participantes.

A análise dos dados foi realizada por meio da Análise Textual Discursiva (ATD), conforme proposto por Galiuzzi, Lima e Ramos (2020). Essa metodologia é adequada à interpretação de dados qualitativos, pois permite identificar sentidos ocultos nas falas e aprofundar a compreensão dos discursos. Todos os dados foram tratados com rigor e responsabilidade, mantendo a confidencialidade dos participantes. A pesquisa conta com a devida aprovação do Comitê de Ética da UERGS, sob o CAAE nº 30478820.7.0000.8091, garantindo o cumprimento dos preceitos éticos e científicos.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os banhos ritualísticos nas religiões de matriz africana constituem práticas ancestrais que articulam dimensões de cura física, mental e espiritual, fundamentadas no uso simbólico e funcional de elementos da natureza, como a água e as ervas (Ferreira; Abib, 2022; Perinazzo; Baldoni, 2022). Tais rituais não devem ser compreendidos como simples atos simbólicos, mas como manifestações profundas de purificação, equilíbrio energético e proteção espiritual, transmitidas oralmente por lideranças como os Pais e Mães de Santo (Azevedo; Geus, 2022; Barboza *et al.*, 2021). A escolha das plantas utilizadas nesses banhos reflete tanto o respeito às tradições quanto a adaptação às condições atuais, sendo obtidas principalmente por meio do cultivo nos próprios terreiros ou pela aquisição em lojas especializadas. A água, conforme destacam Azevedo e Barros (2022) assume o papel de condutora de energia e agente de limpeza espiritual, enquanto as ervas, utilizadas de diferentes formas *in natura*, secas, maceradas ou em infusões, exercendo funções específicas como descarrego, proteção, energização, prosperidade, equilíbrio, calmante, limpeza e renovação.

Segundo Barboza *et al.* (2021), há diversos tipos de banhos, cada um com finalidades espirituais específicas, o que evidencia a complexidade e profundidade dos saberes afro-brasileiros. Essas práticas, mais do que rituais religiosos,

representam expressões vivas de uma herança cultural que resiste ao tempo, reforçando os vínculos entre espiritualidade, natureza e identidade coletiva (Feitosa; Praciano; Silva, 2021; Sganzerla *et al.*, 2022). A partir dos dados obtidos na pesquisa, identificou-se que as folhas são a parte mais utilizada das plantas, devido à sua fácil obtenção, concentração de princípios ativos e simbolismo de vitalidade e renovação. O levantamento resultou na identificação de 15 espécies pertencentes a 13 famílias botânicas (Tabela 1), revelando a riqueza e a diversidade do conhecimento tradicional envolvido nessas práticas. Tais achados oferecem importantes subsídios para estudos etnobotânicos e reforçam a necessidade de valorização e preservação desses saberes, frequentemente marginalizados pela sociedade e pela ciência convencional.

Tabela 1 - Espécies mencionadas e utilizadas para os banhos, organizadas em família, nome científico, nome popular e indicação de uso.

Família/Nome científico	Nome popular	Indicação de uso
ACANTHACEAE		
<i>Justicia gendarussa</i> Burm.f.	Quebra-tudo	Descarrego
ARACEAE		
<i>Dieffenbachia seguine</i> (Jacq.) Schott	Comigo-ninguém-pode	Descarrego
ASPARAGACEAE		
<i>Sansevieria trifasciata</i> Prain	Espada de São Jorge	Descarrego e proteção
COMMELINACEAE		
<i>Callisia repens</i> (Jacq.) L.	Dinheirinho	Prosperidade
<i>Tradescantia zebrina</i> Bosse	Onda-do-mar	Equilíbrio
LAMIACEAE		
<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Alecrim	Calmante e energização
<i>Ocimum basilicum</i> L.	Manjerição	Equilíbrio e proteção
MELIACEAE		
<i>Melia azedarach</i> L.	Cinamomo	Limpeza e proteção
MONIMIACEAE		
<i>Peumus boldus</i> Molina	Boldo	Calmante e energização

MYRTACEAE		
<i>Eugenia uniflora</i> O.Berg	Pitangueira	Prosperidade e limpeza
POACEAE		
<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	Capim cidreira	Calmante e energização
PHYTOLACCACEAE		
<i>Petiveria alliacea</i> L.	Guiné	Descarrego e proteção
RUTACEAE		
<i>Ruta Montana</i> (L.) L.	Arruda	Descarrego e proteção
SOLANACEAE		
<i>Solanum mauritianum</i> Scop.	Fumo bravo	Renovação e descarrego
VERBENACEAE		
<i>Stachytarpheta cayennensis</i> (Rich.) Vahl	Gervão	Descarrego e proteção

Fonte: Autores, 2025

O levantamento botânico realizado nesta pesquisa evidenciou a ampla diversidade de plantas utilizadas nos banhos ritualísticos por praticantes de religiões de matriz africana, revelando uma riqueza de saberes que contribui significativamente para o fortalecimento do conhecimento científico e para a valorização das tradições culturais. A identificação das espécies e o registro de seus usos permitiram ampliar o campo da etnobotânica, destacando a complexa relação entre natureza, espiritualidade e identidade coletiva (Purcino; Lucena; Jardim, 2022; Kock; Borba; Júnior, 2023; Santos; Fortuna, 2023). Essas práticas, muitas vezes preservadas por meio da oralidade, refletem não apenas usos terapêuticos, mas também significados simbólicos e espirituais que atravessam gerações, reafirmando a importância dos saberes ancestrais como formas legítimas de conhecimento.

Entre as espécies destacadas, chamam atenção às conhecidas popularmente como “olho grande” e “chamarisco”, cujos nomes não possuem registro nas fontes científicas consultadas, revelando lacunas no campo acadêmico. A ausência de identificação formal reforça a necessidade de estudos que contemplem tanto a classificação botânica quanto os contextos socioculturais em que essas plantas são utilizadas (Souza *et al.*, 2023). Os nomes populares carregam simbolismos

profundos ligados à proteção, à purificação e à renovação energética, o que demonstra a dimensão subjetiva e espiritual desses saberes. Tais lacunas exigem uma escuta sensível e respeitosa das comunidades que mantêm viva essa tradição.

Nesse cenário, a literatura acadêmica e científica assume um papel fundamental na preservação e na divulgação dessas práticas (Amaral *et al.*, 2021; Pereira; Wanderle, 2021; Schek *et al.*, 2021; Nunes; Marques, 2023). Ao sistematizar os saberes tradicionais e relacioná-los com os avanços da ciência, promove-se não apenas o reconhecimento da importância cultural e espiritual dos banhos, mas também sua legitimação como parte do patrimônio imaterial brasileiro. A construção desse conhecimento deve ser conduzida de forma interdisciplinar e colaborativa, envolvendo botânica, antropologia, história e saúde, para garantir que essas práticas continuem a ser valorizadas, respeitadas e transmitidas eticamente às futuras gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos resultados obtidos, é possível afirmar que os banhos ritualísticos das religiões de matriz africana configuram-se como práticas profundamente enraizadas em um sistema complexo de saberes tradicionais, espiritualidade e manejo sustentável dos recursos naturais. Longe de serem apenas atos religiosos, esses rituais revelam um refinado conhecimento sobre o poder energético das plantas, demonstrando uma relação simbiótica entre as comunidades e a natureza. A escolha recorrente das folhas como principal parte utilizada reflete a facilidade de acesso e manipulação, e também seu forte simbolismo de renovação, vitalidade e purificação, aspectos fundamentais nas práticas de cura espiritual. Tal seleção revela o cuidado meticuloso e o saber acumulado ao longo de gerações, transmitido principalmente por meio da oralidade.

A identificação de espécies populares como “olho grande” e “chamarisco”, ainda ausentes nos registros da literatura científica, evidencia lacunas relevantes na documentação etnobotânica e ressalta a urgência de valorizar os saberes locais. Essas plantas, mesmo sem classificação formal, carregam significados profundos no imaginário espiritual das comunidades, servindo como instrumentos de proteção, descarrego e reequilíbrio energético. A ausência de

referências acadêmicas aponta para o silenciamento histórico de saberes não hegemônicos, reforçando a importância de escutas atentas, metodologias colaborativas e abordagens interdisciplinares. Assim, a etnobotânica não apenas cumpre papel descritivo, mas atua como ferramenta política e cultural na valorização de práticas muitas vezes estigmatizadas.

Diante desse cenário, torna-se evidente que a literatura científica e os estudos interdisciplinares têm o dever ético e epistemológico de legitimar os saberes tradicionais, não como curiosidades exóticas, mas como formas legítimas de conhecimento. A sistematização e a divulgação dessas práticas contribuem para fortalecer a identidade afro-brasileira, combater o preconceito religioso e promover a diversidade cultural. Valorizar e reconhecer o uso ritual das plantas é, portanto, essencial para a construção de uma ciência plural, sensível às realidades comunitárias e comprometidas com a justiça epistêmica e social.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Adryanne Silva do *et al.* Os reflexos da fitoterapia frente ao conhecimento popular e científico. **Revista Multidisciplinar em Saúde**, v. 2, n. 4, p. 226-226, dez. 2021.

AZEVEDO, Thais Salatiel de; BARROS, Ana Angélica Monteiro de. Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda. 2022. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

AZEVEDO, Waleska Godoy Gomes; GEUS, Jézili Dias de. Etnobotânica e as religiões de matriz africana: Contribuições para a conservação da natureza. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Biológicas) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Ponta Grossa, 2022.

BARBOZA, Myrian Sá Leitão *et al.* “Sem as plantas a religião não existiria”: Simbologia e virtualidade das plantas nas práticas de cura em comunidades tradicionais de terreiros amazônicos (Santarém, PA). **Nova Revista Amazônica**, v. 9, n. 3, p. 147-165, jun. 2021.

CAMPOS, Louise Rodrigues; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. Entre lugares e sujeitos da EJA: Mulheres erveiras e os seus saberes culturais no Ver-o-Peso. **Revista Educação e Emancipação**, v. 14, n. 3, p. 155-183, set./dez. 2021.

ESPERANDIO, Mary. Espiritualidade e saúde: A emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. **Revista de Estudos da Religião**, v. 20, n. 2, p. 7-10, mai./ago. 2020.

FEITOSA, Raphael Alves; PRACIANO, Jaírla Bianca Aires; SILVA, Anne Karoline Cardoso. Relações entre plantas medicinais, saber popular e ciência numa perspectiva decolonial. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre Ensino Tecnológico**, v. 7, n. 1, p. 1-13, nov. 2021.

FERREIRA, Gustavo Wada; ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. O uso de plantas nas curas populares: Saberes e Educação. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

GALIAZZI, Maria do Carmo; LIMA, Valderez Marina do Rosário; RAMOS, Maurivan Güntzel. A fusão de horizontes na Análise Textual Discursiva. **Revista Pesquisa Qualitativa**, v. 8, n. 19, p. 610-640, dez. 2020.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo. Manual de Projeto de Pesquisa: (3ª edição). **Portal de Livros Abertos da Editora UniProcessus**, v. 13, n. 13, p. 01-82, ago. 2021.

KOCH, Flávia; BORBA, Denísia Martins; JÚNIOR, João Carlos Ferreira de Melo. Etnobotânica do candomblé em Santa Catarina: Um estudo do estado da arte. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 7, n. 1, p. 1-24, set. 2023.

LIMA, Kelenn Souza; SANTOS, Cristiano Alexandre dos. Benzedeiras: entre o ofício do cuidar, patrimônio e hibridismo cultural. 2023. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais. Memória e Patrimônio) - Universidade Estadual de Goiás, Cora Coralina, 2023.

NASCIMENTO, Francisco das Chagas Alves do. Plantas aromáticas e banho de cheiro: Etnobotância na Cultura Paraense. **Concilium**, v. 24, n. 15, p. 12-34, ago. 2024.

NUNES, Elana Maria Rabelo; MARQUES, Jonas de Brito. Plantas medicinais: conhecimento empírico e conhecimento científico no município de Laranjal do Jari-AP, 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Biológicas) - Instituto Federal do Amapá, Laranjal do Jari, 2023.

PEREIRA, Isabel Cristina Alves; WANDERLE, Albaneide Fernandes. Conhecimento popular e o método científico: Criando laços entre gerações através da ciência. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Química) - Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2021.

PERINAZZO, Douglas Velmud; BALDONI, Daiana Bortoluzzi. Potencial de uso medicinal e místico de plantas utilizadas em rituais de umbanda. **Revista Eletrônica Científica da UERGS**, v. 8, n. 2, p. 108-120, ago. 2022.

PURCINO, Bianca Cristina de Lima Conceição; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; JARDIM, Jomar Gomes. Etnobotânica nas religiões de matriz africana: uma revisão sistemática. **Revista Brasileira de Gestão Ambiental e Sustentabilidade**, v. 9, n. 23, p. 1415-1426, dez. 2022.

REGO, Maria Fernanda Gusmão; QUEIROZ, Isabela Saraiva de. Saberes tradicionais, práticas de benzimento e Educação Popular em Saúde. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2023.

SANTOS, Ana Carolina Clemente dos; BARROS, Ana Angélica Monteiro de. Mulheres que curam: os saberes ritualísticos sobre uso de ervas das rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, RJ. 2023. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

SANTOS, Joyce Almeida dos; FORTUNA, Jorge Luiz. A etnobotânica do terreiro Tenda de Umbanda Luz Divina de São Jorge, Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. **Research, Society and Development**, v. 12, n. 2, p. e27712240317-e27712240317, fev. 2023.

SANTOS, Maria Hortencia Borges dos *et al.* Tratando doenças da alma: Etnobotânica urbana. **Etnobiología**, v. 18, n. 3, p. 78-93, dez. 2020.

SCHEK, Gabriele *et al.* O conhecimento popular acerca de plantas medicinais: Um estudo com famílias rurais. **Research, Society and Development**, v. 10, n. 17, p. e08101724501-e08101724501, dez. 2021.

SGANZERLA, Camila Mabel *et al.* Revisão integrativa aplicada a levantamentos etnobotânicos de plantas medicinais no Brasil. **Revista Acta Ambiental Catarinense**, v. 19, n. 1, p. 1-16, out. 2022.

SOUZA, Lígia Emanuela Viana de *et al.* Importância da identificação taxonômica das plantas medicinais: Revisão narrativa. In: FILHO, L. F. C. de O. F. *et al.* (org.). **Plantas medicinais e suas potencialidades**. São Paulo: Científica Digital, 2023. p. 82-91.

TAQUETTE, Stella R.; BORGES, Luciana. **Pesquisa qualitativa para todos**. 1º ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

TRINDADE, Karine Araújo *et al.* Espiritualidade e Saúde: um olhar por meio de diferentes atores sociais. **Research, Society and Development**, v. 11, n. 2, p. 1-11, jan. 2022.

CAPÍTULO 3

A CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* E OS ESTUDOS CULTURAIS: INTERSEÇÕES ENTRE RELIGIÃO, CULTURA E ECOLOGIA

Alessandro Moura Costa¹

Resumo: O capítulo analisa a *Laudato Si'* à luz dos Estudos Culturais, considerando-a como artefato cultural, discursivo e performativo que atua contra a lógica neoliberal, tecnocrática e produtivista, propondo uma ecologia integral articulada à justiça social. Utilizando categorias de Stuart Hall, Foucault, Deleuze, Guattari e Boff, o texto revela a encíclica como intervenção contra-hegemônica, agenciamento rizomático e dispositivo de produção de subjetividades ecológicas. Aborda a tensão entre espiritualidade da criação e a perspectiva de “mordomia cristã” presente na *Laudato Si'*, analisando como ela dialoga com contextos globais e locais, propondo novas formas de cidadania planetária e práticas pedagógicas transformadoras. Por fim, defende que, pela lente dos Estudos Culturais, a crise ecológica deve ser enfrentada como disputa simbólica, epistemológica e política, exigindo reconfiguração das estruturas de poder e de subjetivação no enfrentamento da crise socioambiental contemporânea.

Palavras-Chave: *Laudato Si'*, Estudos Culturais, Ecologia Integral, Justiça Socioambiental, Espiritualidade Ecológica.

INTRODUÇÃO

A Carta Encíclica *Laudato Si'*, promulgada pelo Papa Francisco em 2015, representa um marco incontornável na reflexão ambiental contemporânea (Francisco, 2015). Sua relevância transcende as dimensões teológicas e éticas, constituindo-se como um artefato cultural denso, polifônico e estrategicamente posicionado nas arenas de disputa simbólica e política do século XXI.

¹ Historiador (Registro nº 0000647/RS), Especialista em Ciências Humanas, Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho, pela Universidade Federal do Piauí, e discente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e Ensino Religioso, pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas.

Este capítulo propõe uma leitura ampliada e interdisciplinar da *Laudato Si'*, explorando suas interfaces com o campo dos Estudos Culturais. Para tanto, serão mobilizados conceitos-chave de autores como Stuart Hall, Raymond Williams, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Leonardo Boff, além de perspectivas da sociologia da cultura e da educação de Marisa Vorraber Costa, entre outros teóricos.

Além de analisar a encíclica como um dispositivo cultural e discursivo, esta reflexão aspira também aprofundar o debate epistemológico sobre os Estudos Culturais, abordando suas origens, transformações, tensões internas e implicações metodológicas. Com isto, pretende-se oferecer um texto que vá além da mera aplicação conceitual, produzindo uma leitura sociológica e crítica, com densidade teórica, que dialogue com os campos da religião, da política, da educação e da ecologia.

ESTUDOS CULTURAIS: ORIGENS, TRAJETÓRIAS, EPISTEMOLOGIA E EXPANSÕES CONTEMPORÂNEAS

Os Estudos Culturais (EC) surgiram como um campo de investigação interdisciplinar no século XX, notadamente a partir do trabalho desenvolvido no Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) em Birmingham, Reino Unido. Este campo emergiu com o propósito de analisar a cultura não apenas como um conjunto de obras de arte ou tradições, mas como um terreno dinâmico onde significados são produzidos, disputados e negociados, intrinsecamente ligados às relações de poder e às estruturas sociais. Mas foi Stuart Hall quem assumiu os Estudos Culturais como projeto institucional na Open University, e continuou, periodicamente, a se pronunciar sobre os rumos de algo que se tornou um movimento acadêmico-intelectual internacional. (Hall, 2003). Ao longo de sua trajetória, os Estudos Culturais expandiram-se globalmente, adaptando-se a diferentes contextos geográficos e acadêmicos. Essa expansão, contudo, não foi homogênea, gerando debates sobre sua institucionalização e as particularidades de sua apropriação em diversas regiões, como na América Latina e no Brasil, onde o campo ganhou contornos específicos em relação à sua origem britânica (Moraes, 2016).

Este campo epistemológico propõe uma visão da cultura como terreno de conflitos, significações em disputa e produção de identidades sociais (Williams, 2011). Do ponto de vista metodológico, os Estudos Culturais recusam qualquer noção de neutralidade valorativa (Costa, *et al.* 2004). Ao contrário, assumem uma posição comprometida com a denúncia das formas de dominação cultural, racial, de classe e de gênero, além de evidenciar os processos de resistência e de rearticulação de identidades subalternas (Hall, 2014). Sua abordagem é necessariamente interdisciplinar, amalgamando teoria marxista, teoria crítica, pós-estruturalismo, estudos pós-coloniais e feminismos interseccionais (Williams, 2011). A consolidação dos Estudos Culturais como campo de saber deu-se por meio de sucessivas reconfigurações teóricas (Hall, 2016). Desde as análises sobre mídia e ideologia na década de 1970 até os debates sobre globalização, pós-modernidade e identidade cultural nas décadas seguintes, os Estudos Culturais vêm ampliando seu escopo analítico (Hall, 2014).

Na contemporaneidade, temas como a crise ambiental, a ética ecológica e a justiça climática passaram a integrar a agenda de pesquisa do campo, evidenciando sua capacidade de adaptação e renovação teórica (Costa, *et al.* 2004).

CULTURA COMO CAMPO DE DISPUTA: A *LAUDATO SI'* COMO INTERVENÇÃO CONTRA-HEGEMÔNICA

A partir da ótica dos Estudos Culturais, a *Laudato Si'* pode ser interpretada como um documento contra-hegemônico, que desafia diretamente a lógica neoliberal, o produtivismo exacerbado e a racionalidade tecnocrática que permeiam o capitalismo global (Francisco, 2015). Stuart Hall ressalta que a cultura é sempre um espaço de disputa, onde significados são continuamente produzidos, negociados e contestados (Hall, 2016).

Logo, a partir de uma abordagem culturalista, a Carta Encíclica *Laudato Si'* pode ser compreendida como uma intervenção contra-hegemônica no campo das ideologias ambientais e sociais (Cunha, 2014). Tal como Richard Hoggart problematizou os efeitos da cultura de massa sobre as classes populares, o Papa Francisco denuncia, na *Laudato Si'*, os efeitos devastadores de uma racionalida-

de técnico-consumista que opera a partir de uma lógica de exclusão e descarte (Cunha, 2014; Francisco, 2015).

Essa compreensão é aprofundada por Grossberg (2012), ao destacar que os Estudos Culturais buscam analisar os modos como os contextos são construídos historicamente por meio de práticas e relações. Como explica o autor, “[...] os Estudos Culturais buscam analisar e teorizar sobre os processos e práticas através dos quais qualquer contexto, entendido como uma organização de relações, é construído” (Grossberg, 2012, p. 51). Além disso, ele alerta para o risco de reducionismos ao afirmar que “[...] nada jamais é totalmente redutível a um único plano de efeitos, uma única estrutura de poder, um único local político” (Grossberg, 2012, p. 51).

Aplicar esse olhar à *Laudato Si'* nos permite entender a encíclica como uma intervenção que atua simultaneamente em múltiplas dimensões, sem ser capturada por nenhuma delas de forma totalizante. Nesse sentido, a encíclica insere-se como um ato performativo que visa deslocar os sentidos dominantes associados ao desenvolvimento, progresso e modernidade (Williams, 2011), articulando múltiplos campos discursivos: religioso, científico, político, ético e social, de maneira polifônica (Costa, *et al.* 2004; Francisco, 2015). Essa polifonia é uma característica típica de artefatos culturais que buscam produzir efeitos de sentido abrangentes, atingindo diferentes públicos-alvo (Hall, 2014).

Williams (2011), ao discutir as “estruturas de sentimento”, oferece uma chave analítica poderosa para entender a posição da *Laudato Si'* na conjuntura cultural contemporânea. A encíclica articula elementos residuais (valores espirituais tradicionais), dominantes (o discurso tecnocrático e neoliberal) e emergentes (as novas formas de espiritualidade ecológica e ativismo ambiental), produzindo um novo regime de sentidos sobre a relação entre humanidade e natureza (Francisco, 2015). Como destaca Miglievich-Ribeiro (2020, p. 4), a estrutura de sentimentos, tal como formulada por Williams, “permite reconhecer o surgimento do ‘novo’ nos processos históricos”, evidenciando conexões entre fenômenos que “em geral, seriam pela arte e, no seu caso, pela literatura, mais bem capturados”.

Esse potencial de articulação entre diferentes dimensões culturais evidencia o caráter performativo e interventivo da *Laudato Si'*. A encíclica se posicio-

na como um texto que, ao mesmo tempo, denuncia as formas hegemônicas de produção de sentido, sobretudo aquelas vinculadas ao capitalismo globalizado, e anuncia a possibilidade de emergência de novos sentidos sociais, éticos e espirituais.

No caso da *Laudato Si'*, o campo discursivo religioso assume esse papel, funcionando como um dispositivo contra-hegemônico que questiona o senso comum neoliberal ao articular ética ambiental, justiça social e espiritualidade em uma única trama discursiva. Esse deslocamento é indicativo de uma estrutura de sentimentos emergente, que, ao mesmo tempo em que resgata tradições espirituais residuais, as rearticula para enfrentar os desafios contemporâneos da crise socioambiental.

Assim, a *Laudato Si'* opera como um artefato cultural que disputa hegemonia, mobilizando afetos, valores e significados que visam transformar não apenas percepções individuais, mas também práticas coletivas, modos de vida e políticas públicas. A encíclica exemplifica, portanto, aquilo que Williams (2011) define como um momento de transição cultural, em que o residual, o dominante e o emergente coexistem em uma luta contínua por significação e poder.

DISCURSO, PODER E BIOPOLÍTICA: A CULTURA DO DESCARTE COMO TECNOLOGIA DE GOVERNO

Michel Foucault (2008), ao desenvolver sua teoria dos discursos e da biopolítica, oferece um instrumental teórico essencial para a análise da *Laudato Si'*. Para Foucault, os discursos não apenas refletem a realidade, eles produzem realidades, configurando regimes de verdade que disciplinam corpos e subjetividades (Foucault, 2008).

A denúncia da “cultura do descarte”, presente na encíclica, pode ser interpretada como a problematização de um dispositivo biopolítico que naturaliza práticas de exclusão, marginalização e extermínio simbólico de populações, espécies e territórios considerados “não produtivos” ou “não rentáveis” (Francisco, 2015). Trata-se de uma crítica à gestão neoliberal da vida, que reduz seres humanos e ecossistemas a meros ativos ou passivos em planilhas de custo-benefício (Hall, 2016).

A “conversão ecológica” proposta pela encíclica é, então, mais que uma mudança de comportamento individual: é uma transformação das subjetividades coletivas, um deslocamento no regime de verdade que sustenta a racionalidade econômica vigente (Foucault, 2008). A partir dessa leitura foucaultiana, a *Laudato Si'* configura-se como um contradiscurso, capaz de abrir fissuras nos dispositivos de poder que sustentam a crise ambiental global (Francisco, 2015).

AGENCIAMENTOS, RIZOMAS E LINHAS DE FUGA: UMA LEITURA DELEUZE-GUATTARIANA

Inspirados por Deleuze e Guattari (2011) é possível interpretar a *Laudato Si'* também, como um agenciamento coletivo de enunciação. O texto articula diferentes linhas discursivas – teológicas, científicas, políticas e culturais – criando um campo rizomático de resistência aos macroagenciamentos capitalistas (Deleuze, Guattari, 2011).

Segundo Deleuze e Guattari (2011), o rizoma é uma estrutura aberta, múltipla e não hierárquica, caracterizada pela conexão e heterogeneidade. Essa lógica rizomática é evidente na maneira como a encíclica integra múltiplas vozes e saberes, desde a ciência climática até as tradições espirituais de povos originários (Francisco, 2015).

As “linhas de fuga” presentes na *Laudato Si'* incluem propostas como o fortalecimento da agroecologia, o incentivo às economias solidárias, a valorização dos saberes locais e a promoção de espiritualidades decoloniais (Deleuze, Guattari, 2011; Francisco, 2015). Trata-se de um convite à desterritorialização dos modos de vida capitalistas, criando novos territórios existenciais baseados na ética do cuidado, da solidariedade e da corresponsabilidade planetária (Santos, 2024). Essas linhas de fuga, no entanto, não permanecem restritas ao campo discursivo ou ao plano das abstrações teóricas. Elas encontram materialidade em práticas sociais, políticas, pedagógicas e espirituais que, desde a publicação da *Laudato Si'*, vêm se configurando como manifestações concretas de agenciamentos coletivos de resistência. Nesse sentido, é possível observar a emergência de uma série de processos sociais que exemplificam a tradução performativa das enunciações da encíclica em ações localizadas, porém interco-

nectadas em uma lógica rizomática de produção de sentido (Deleuze, Guattari, 2011; Francisco, 2015).

Entre essas expressões concretas, destaca-se a formação e consolidação de redes transnacionais, como o Movimento *Laudato Si'*, que, ao articular comunidades de base, lideranças religiosas, ONG's e militantes da justiça climática, atua como um vetor de desterritorialização das formas tradicionais de engajamento religioso, deslocando-as para o campo da militância socioambiental global. Esse movimento pode ser interpretado como um agenciamento interinstitucional que tensiona tanto as estruturas internas da Igreja Católica quanto os dispositivos de governança ambiental neoliberal (Deleuze, Guattari, 2011).

No campo educacional, a incorporação dos princípios da “ecologia integral” em projetos pedagógicos de escolas confessionais e em programas de educação popular representa outra linha de fuga relevante. A partir da inserção de temas como justiça climática, ética planetária e espiritualidade ecológica nos currículos, observam-se microprocessos de reconfiguração subjetiva, nos quais os sujeitos educativos são interpelados a deslocarem suas formas de pensar e agir em relação ao meio ambiente, ao consumo e à justiça social (Deleuze, Guattari, 2011). Além disso, a apropriação da *Laudato Si'* por movimentos indígenas e comunidades tradicionais, que a utilizam como referencial ético-discursivo em suas lutas territoriais constitui um exemplo de reterritorialização estratégica (Francisco, 2015). Essas comunidades, ao dialogarem com a linguagem da encíclica, reconfiguram seu próprio campo discursivo, criando zonas de interseção entre espiritualidade, política e direito ambiental, o que evidencia o caráter transversal e multiescalar dos agenciamentos rizomáticos em curso.

No âmbito das práticas econômicas, o fortalecimento de iniciativas como a agroecologia, as redes de economia solidária e os sistemas de produção cooperativa expressam, de maneira prática, os deslocamentos desejados pela encíclica. Esses movimentos operam como linhas de fuga socioeconômicas, criando fissuras nas macroestruturas capitalistas e abrindo espaço para a emergência de novas territorialidades produtivas sustentadas por éticas do cuidado e da reciprocidade.

Portanto, ao se observar a multiplicidade de respostas sociais, políticas e culturais mobilizadas pela *Laudato Si'*, é possível afirmar que o documento não apenas formula um enunciado contra-hegemônico, mas também opera como um

dispositivo de agenciamento coletivo, cuja potência reside exatamente em sua capacidade de conectar saberes, afetos e práticas em um movimento rizomático de resistência e invenção de novos modos de existência (Deleuze, Guattari, 2011; Santos, 2024). Essas linhas de fuga, ainda que fragmentárias e desiguais, configuram um campo de possibilidades ético-políticas que, ao interpelar os regimes de verdade dominantes, instituem novos regimes de sensibilidade e de ação coletiva em torno da justiça socioambiental.

A DIMENSÃO ECORRELIGIOSA: ESPIRITUALIDADE, ÉTICA E TENSÕES TEÓRICO-DISCURSIVAS NA *LAUDATO SI'*

A dimensão ecorreligiosa da Carta Encíclica *Laudato Si'* emerge como um ponto central para a compreensão das interseções entre religião, cultura e ecologia. Esta seção aprofunda essa dimensão, dialogando com as reflexões de Leonardo Boff (2007), de Renan William dos Santos (2024), e analisando a figura de São Francisco de Assis como um paradigma para a conversão ecológica.

a) A Ecologia Integral e o Legado Franciscano

A *Laudato Si'* (Francisco, 2015) propõe uma “ecologia integral” que transcende a mera preocupação ambiental, articulando o cuidado com a natureza (ecologia exterior) e a transformação ética e espiritual do ser humano (ecologia interior). Essa perspectiva encontra ressonância nas reflexões de Leonardo Boff (2007), que há muito tempo defende uma integração profunda entre essas duas dimensões. A escolha de São Francisco de Assis como patrono da encíclica não é meramente simbólica; ela sinaliza uma ruptura com a visão antropocêntrica e utilitarista da natureza que historicamente dominou o pensamento ocidental. São Francisco de Assis, em sua vivência, representou uma ecologia relacional e horizontal, onde todas as criaturas são irmãs e irmãos na mesma comunidade de vida, superando a hierarquia verticalizada e inaugurando uma cosmovisão de interdependência (Santos, 2025).

b) Tensões e Tipologias na Reconfiguração Ecorreligiosa

Embora a *Laudato Si'* adote São Francisco de Assis como inspiração para a conversão ecológica, propondo uma articulação entre justiça social e cuidado ambiental, e denunciando a degradação da natureza como consequência da avi-

dez humana e do modelo tecnocrático, há uma tensão notável entre a proposta franciscana resgatada por Boff e a abordagem da encíclica. Conforme apontado pelo Doutor James Washington Alves Santos (2025), a *Laudato Si'* ainda se ancora predominantemente na lógica da ‘mordomia cristã’, que enfatiza a responsabilidade ética do ser humano como administrador da criação. Essa postura, embora fundamental, difere do “animismo cristão” que Boff (2007) atribui a São Francisco de Assis, onde a natureza é vivenciada como sacramento e presença divina.

Renan William dos Santos (2024), em sua discussão sobre as “reconfigurações do ecossistema religioso diante da crise climática global”, oferece uma tipologia que ajuda a compreender essa diferença, identificando três posturas básicas do cristianismo em relação à ecologia:

1. Mordomia Cristã: Baseada na responsabilidade do ser humano como guardião da criação, com foco no uso ético dos recursos naturais.

2. Ecojustiça: Propõe uma reestruturação ética e política do sistema global, reconhecendo os direitos da natureza e o valor intrínseco de todos os seres.

3. Espiritualidade da Criação ou Ecoespiritualidade: Ultrapassa a ética da responsabilidade para um campo místico e relacional, onde a natureza é sacramento e o mundo é vivenciado como presença divina.

A leitura de Boff posiciona São Francisco de Assis diretamente na terceira via, a espiritualidade da criação, onde a relação com a natureza é afetiva, simbólica e sacramental. Chamar o sol de “irmão” ou a lua de “irmã” não é apenas poético, mas um reconhecimento da imanência divina em todas as coisas e da coabitação e interdependência do ser humano com o cosmos (Santos, 2025).

O Papa Francisco, por sua vez, embora influenciado por esse legado, opera em um registro que, apesar de profético, busca conciliar a doutrina oficial da Igreja com os limites da institucionalidade, propondo uma mudança reformista nos modelos de desenvolvimento e estilos de vida, sem romper totalmente com os paradigmas modernos de progresso e gestão (Santos, 2025).

Esta pequena compreensão da diferença entre as cosmovisões do Papa Francisco e de São Francisco de Assis encontra eco, exatamente no entrelaçamento entre teoria e política demarcado por Stuart Hall, o qual via esta relação como:

[...] uma característica fundamental da prática intelectual dos Estudos Culturais. Com isso, nas pesquisas que se dão nesse terreno, a relação com a teoria não pode ser, de forma alguma, pacífica ou passiva. Os conhecimentos, os conceitos e os métodos são entendidos como ferramentas estratégicas que podem ser usadas para determinadas finalidades, mas que não são garantidas, não podem ser utilizadas para todas as situações e precisam ser contestadas, questionadas e subvertidas quando se fizer necessário. Nessa perspectiva, as teorias são tomadas como ferramentas não apenas para acessar e compreender o mundo, mas também para intervir no mundo, para modificá-lo (Sampaio, 2019, p. 2).

Assim, a encíclica, ao se manter nos domínios da mordomia e da ecojustiça, assume uma espiritualidade política e pastoral, enquanto Boff (2007) propõe uma espiritualidade mística e cosmológica, voltada a São Francisco de Assis.

c) Estudos Culturais e a Produção de Novas Subjetividades

A partir da perspectiva dos Estudos Culturais, essa dimensão ecorreligiosa da *Laudato Si'* e as discussões em torno do legado franciscano podem ser compreendidas como um espaço fértil para a produção de novas subjetividades (Hall, 2016).

Nesse contexto, articulam-se narrativas de cuidado, justiça social e transformação ética. A tensão entre as diferentes abordagens – mordomia, ecojustiça e ecoespiritualidade – reflete as dinâmicas de adaptação e reconfiguração do campo religioso frente à crise climática, um processo que Renan William dos Santos (2024) descreve ao citar Bron Taylor, como um “esverdeamento” das doutrinas religiosas. Essas mudanças geram tanto adesão quanto resistências internas, revelando a complexidade das religiões como sistemas simbólicos e instituições sociais.

Estas resistências internas são observadas, particularmente, no cristianismo, no que tange ao “esverdeamento” das suas doutrinas religiosas, podendo elas ser profundamente compreendidas através da lente dos Estudos Culturais. As interpretações teológicas que frequentemente se enraízam em conceitos fundamentais, como as visões escatológicas que preveem a destruição ou renovação radical da Terra, ou a ênfase na dualidade alma/corpo que desvaloriza o material, podem ser analisadas como discursos hegemônicos. Esses discursos não são meras crenças, mas narrativas dominantes que moldam a percepção e a ação ambiental

dentro de certas comunidades cristãs, influenciando o nível de urgência atribuída à ação ambiental e desviando o foco para a salvação individual.

A leitura dominadora e equivocada de Gênesis 1:28, que interpreta o mandato de “dominar” a Terra como uma licença para exploração irrestrita, serve também, como um pilar para justificar práticas ecológicas insustentáveis pelo ocidente, majoritariamente cristão. Os Estudos Culturais nos permitem perceber que essa interpretação não é inerente aos textos sagrados, mas sim o resultado de uma construção cultural específica, forjada por processos históricos e sociais que atribuem certos significados e valores. Essa construção, por sua vez, gera uma prática cultural de distanciamento ou domínio sobre a natureza, que se integra à identidade de certos segmentos, dificultando a adoção de uma ética ambiental mais robusta e a reinterpretação do conceito para uma ética de mordomia e cuidado com a criação, contida, por exemplo, em Gênesis 2:15, mas ignorada na maioria das vezes.

Em contraste, observa-se outras religiões, como as de matrizes afro-brasileiras que fundamentam seu aspecto ecológico em uma cosmovisão que percebe a natureza como sagrada e interligada ao divino, oferecendo um rico campo para a análise dos Estudos Culturais. Essa cosmovisão representa um discurso alternativo e uma epistemologia distinta em relação às abordagens ocidentais dominantes, que frequentemente separam o humano da natureza. As crenças dessas religiões, que veem as divindades como manifestações de forças da natureza e elementos do cosmos, estabelecem uma relação intrínseca de respeito e reverência ao meio ambiente (Silva, 2009).

Cada divindade associada a um elemento natural (águas, florestas, pedras, ventos) reforça a ideia de que a harmonia com esses elementos é essencial para o bem-estar espiritual e material. A terra, as águas e as matas não são apenas recursos a serem explorados, mas sim moradas dos deuses e ancestrais deles, exigindo cuidado e preservação como parte integrante da prática religiosa e da manutenção do equilíbrio cósmico (Silva, 2009). Os Estudos Culturais nos permitem ver como essa interconexão cultural e espiritual com o ambiente facilita o dito “esverdeamento” de suas posturas, pois já faz parte da sua identidade cultural e religiosa (Silva, 2009). Essa abordagem demonstra como rituais, mitos e a vida cotidiana dessas comunidades reforçam uma ética de cuidado e reverência, tor-

nando a “consolidação de suas posturas ecológicas” uma extensão natural de suas tradições e valores culturais, e revelando como significados simbólicos e práticas rituais podem construir uma relação intrinsecamente ecológica com o mundo.

Nesta perspectiva, no campo dos Estudos Culturais, a proposta de São Francisco de Assis, na interpretação de Boff (2007), implica um novo paradigma ontológico: a superação do dualismo sujeito-objeto, natureza-cultura, homem-mundo. Ele não vê a natureza como um recurso ou uma “realidade outra”, mas como uma extensão do próprio ser, parte da mesma rede de existência. Essa visão se alinha a correntes contemporâneas da filosofia ambiental que defendem uma ética pós-antropocêntrica (Santos, 2025).

Assim, a interface entre os Estudos Culturais e a Educação Ambiental reforça essa perspectiva ao reconhecer que tanto os conceitos de “natureza” quanto de “cultura” são construções simbólicas, atravessadas por disputas de sentido e contextos históricos. Como afirmam Guimarães e Wortmann (2014, p. 26),

[...] entre os aspectos que entrelaçam muitos dos estudos inaugurais da articulação entre Educação Ambiental e Estudos Culturais, destacam-se a dimensão constitutiva que neles é conferida ao conceito de cultura, bem como a centralidade atribuída ao conceito de natureza, objetivando-se, notadamente, destacar a desvinculação entre as visões que colocam cultura e natureza em oposição ou contraposição. Além disso, todos esses estudos salientam terem sido atribuídos à natureza, em diferentes espaços e tempos, significados também diversos a partir das construções culturais nesses vigentes.

Essa leitura amplia o campo discursivo da *Laudato Si'*, ao evidenciar que sua proposta de “ecologia integral” dialoga com construções culturais plurais e contestatórias do modelo antropocêntrico dominante.

Ou seja, enquanto a *Laudato Si'* e o legado de São Francisco de Assis compartilham preocupações fundamentais como o cuidado com os pobres, o respeito pela criação e a denúncia do modelo capitalista predatório, eles, contudo, operam em registros distintos. A encíclica do Papa Francisco, mesmo evocando São Francisco de Assis, mantém um discurso de transição, buscando um equilíbrio entre reforma e tradição. Em contraste, a proposta de Boff e do próprio Francisco histórico é revolucionária, defendendo um “novo humanismo” enraizado na compaixão, simplicidade e comunhão com todas as formas de vida. A escolha

entre mordomia, ecojustiça e espiritualidade da criação nos convoca a refletir não apenas sobre o mundo que desejamos preservar, mas sobre o tipo de mundo que aspiramos ser.

CIRCUITO DA CULTURA: PRODUÇÃO, REPRESENTAÇÃO, CONSUMO, IDENTIDADE E REGULAÇÃO

Utilizando o modelo do Circuito da Cultura, proposto por Hall (2016), a *Laudato Si'* pode ser analisada nas seguintes dimensões:

- **Produção:** Processo coletivo que envolveu teólogos, cientistas, lideranças sociais e comunidades religiosas.

- **Representação:** Construção simbólica da “casa comum”, que opera deslocamentos no campo semântico da ecologia, desafiando o antropocentrismo e a lógica do progresso ilimitado.

- **Consumo:** As formas de apropriação da encíclica são múltiplas: de práticas pedagógicas a campanhas políticas, de mobilizações sociais a projetos de pesquisa acadêmica.

- **Identidade:** Emergência de uma nova identidade ecológica, que articula pertencas locais e globais, saberes tradicionais e conhecimentos científicos, espiritualidade e ativismo político.

- **Regulação:** A *Laudato Si'* opera como dispositivo normativo que influencia políticas públicas, legislações ambientais, práticas educativas e modos de vida cotidianos.

Essa leitura evidencia o caráter performativo da encíclica, que vai além da enunciação, produzindo efeitos concretos nos campos social, político, educativo e religioso.

ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO: POTENCIALIDADES PEDAGÓGICAS DA LAUDATO SI'

O livro Estudos Culturais em Educação, organizado por Costa, *et al.* (2004), reforça a ideia de que a cultura é um espaço de disputa por sentidos, práticas e subjetividades. Inserir a *Laudato Si'* nos projetos pedagógicos significa assumir

um compromisso com a formação de sujeitos críticos e eticamente comprometidos com a sustentabilidade planetária.

Essa perspectiva amplia o entendimento de educação, reconhecendo que o conhecimento não é produzido apenas nos espaços formais, mas também nas práticas sociais e nas lutas por justiça. Como destaca Grossberg (2012, p. 53), “[...] existem muitas formas de prática intelectual e muitas maneiras de entender contextos, e que no mundo contemporâneo os movimentos e as lutas sociais também constituem locais de produção de saber.” Essa compreensão permite abordar a *Laudato Si’* como um artefato pedagógico potente, capaz de articular saberes acadêmicos, religiosos e populares na construção de uma consciência ecológica coletiva.

Com isto, a encíclica pode ser incorporada em diferentes níveis de ensino, desde a educação básica até a pós-graduação, articulando-se com temas transversais como ética, cidadania, direitos humanos, diversidade cultural e justiça social (Francisco, 2015; Hall, 2014).

Assim, a abordagem curricular baseada nos Estudos Culturais permite explorar a *Laudato Si’* como um artefato pedagógico capaz de provocar reflexões críticas, promover diálogos interdisciplinares e estimular práticas educativas transformadoras (Costa, *et al.* 2004; Francisco, 2015).

IDENTIDADE, GLOBALIZAÇÃO E PÓS-MODERNIDADE: NOVAS CONFIGURAÇÕES DE CIDADANIA ECOLÓGICA

Hall (2014), ao discutir as transformações da identidade na modernidade tardia, aponta para a emergência de sujeitos fragmentados, híbridos e em constante reconstrução. A *Laudato Si’*, ao propor uma “identidade ecológica”, articula dimensões locais e globais, religiosas e seculares, populares e acadêmicas, criando uma nova configuração de cidadania planetária (Francisco, 2015).

A encíclica também dialoga criticamente com os processos de globalização, denunciando as assimetrias entre Norte e Sul Global e propondo uma nova ética de corresponsabilidade internacional (Francisco, 2015). A partir dessa perspectiva, a *Laudato Si’* inscreve-se nas lutas por justiça climática, propondo uma resistência globalizada que valoriza os saberes locais e os direitos dos povos

historicamente marginalizados (Francisco, 2015; Santos, 2024). Essa abordagem amplia o conceito de cidadania, incorporando dimensões ecológicas, culturais e políticas, em sintonia com os debates contemporâneos sobre sustentabilidade e justiça social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da *Laudato Si'* à luz dos Estudos Culturais permitiu evidenciar a complexidade da encíclica enquanto artefato discursivo que opera simultaneamente em múltiplos registros e camadas semânticas: o religioso, o político, o ético, o educativo e o ambiental. Mais que um documento doutrinário, ela se configura como um dispositivo cultural performativo, inserido nas disputas contemporâneas por hegemonia, sentido e subjetivação.

Ao mobilizar categorias como hegemonia, biopolítica, agenciamento, regime de verdade, produção de subjetividades e estruturas de sentimento, demonstrou-se que a *Laudato Si'* vai além de uma simples denúncia da crise ambiental. Ela intervém diretamente nos modos como a crise é narrada, significada e politicamente enfrentada. Trata-se de um contradiscurso que desestabiliza os alicerces da racionalidade neoliberal e tecnocrática, ao mesmo tempo em que aponta fissuras e possibilidades para a emergência de novos regimes de verdade e novas formas de vida.

Entretanto, a leitura crítica também tornou visíveis os limites epistemológicos e ideológicos do documento. A tensão entre o horizonte reformista da encíclica e as propostas ontologicamente mais radicais, como as formuladas por Boff e pelas teologias decoloniais revela que a *Laudato Si'* permanece ancorada, em muitos momentos, numa matriz teórica e discursiva que não rompe plenamente com os pressupostos eurocêntricos, antropocêntricos e institucionais. Essas ambivalências, longe de ser vistas como falhas devem ser compreendidas como expressões da própria condição de um texto situado entre campos discursivos em disputa.

No campo educacional, a encíclica oferece uma plataforma privilegiada para a articulação de práticas pedagógicas críticas e transformadoras. Sua leitura pelos Estudos Culturais aponta para a urgência de abordagens que não apenas

transmitam conteúdos, mas que questionem estruturas de poder, processos de produção de sentidos e regimes de representação naturalizados. A inserção da *Laudato Si'* nos projetos formativos precisa ir além da reprodução normativa, mobilizando práticas pedagógicas capazes de fomentar a reflexão crítica, a agência política e o engajamento ético diante da crise socioambiental.

Por fim, fica evidente que os desafios apontados pela *Laudato Si'* não se resolvem no âmbito das boas intenções nem na esfera da moralização individualizada da responsabilidade ambiental. Eles demandam uma reconfiguração estrutural das formas de produção, consumo, governança e, sobretudo, de subjetivação. A partir da lente dos Estudos Culturais, a luta contra a crise ecológica é também uma luta simbólica, epistemológica e política. Um enfrentamento que requer não apenas novos discursos, mas novas práticas, novas alianças e novas formas de imaginar e habitar o mundo.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **A ecologia exterior e a ecologia interior**: Francisco, uma síntese feliz. IHU On-Line, 2007. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/9754-a-ecologia-exterior-e-a-ecologia-interior-francisco-uma-sintese-feliz-entrevista-especial-com-leonardo-boff>>. Acesso em: 18 jun. 2025.

COSTA, Marisa Vorraber *et. al.* (Org.). **Estudos culturais em educação**: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema... Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

CUNHA, Diogo Silva da. Usos e abusos da cultura: Richard Hoggart e a cultura vivida da classe trabalhadora. **Comunicação Pública [Online]**. v.9, nº16. 2014, Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cp/pdf/861>>. Acesso em: 22 jun. 2025

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. Libreria Editrice Vaticana. 2015. Disponível em: <<https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Carta-Enciclica-laudato-si.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

GROSSBERG, Lawrence. Existe Lugar Para os Intelectuais no Novo Radicalismo? Três paradigmas. In: SARAIVA, Karla; MARCELLO, Fabiana de Amorim (Org.). **Estudos culturais e educação: desafios atuais**. Canoas: ULBRA, 2012.

GUIMARÃES, Leandro; WORTMANN, Maria Lúcia. Educação Ambiental e Estudos Culturais: pesquisas desde o Sul do Brasil. **Pesquisa em Educação Ambiental**. s. 1., v. 9, n. 1, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv SOVIK (org.). Belo Horizonte, UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Raymond Williams e “estruturas de sentimentos”: os afetos como criatividade social. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**. Campinas, v. 28, p. 1-22. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8658395/22734>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

MORAES, Ana Luiza Coiro. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. Questões Transversais. **Revista de Epistemologias da Comunicação**. v.4, n. 7. 2016.

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini. Educação Ambiental e Estudos Culturais: entre rasuras e novos radicalismos. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 44, n. 4, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/edreal/a/HfCZSr9yPxDRJf-cbncFmzDL/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 jun. 2025.

SANTOS, James Washington Alves dos. **Revisão da 1ª Semana: Ética, Religião e Ecologia**. Vídeo. Duração: 26' 51". Especialização em Ciências da Religião e Ensino Religioso. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Alagoas. 2025. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vjFYCMS29-Y>>. Acesso em: 19 jun. 2025.

SANTOS, Renan William dos. Reconfigurações do ecossistema religioso diante da crise climática global. **Cadernos do OIMC**, nº 11. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2024.

SILVA, João Paulo da. Práticas religiosas e consciência ecológica nas Religiões Afro-pessoenses. **CAOS: Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. n. 14, Setembro de 2009, p. 174 - 190. Disponível em: < <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46961/28204>>. Acesso em: 25 jun. 2025.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. São Paulo: UNESP, 2011.

CAPÍTULO 4

O SAGRADO À MESA: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS PRÁTICAS DE ABATE HALAL, KOSHER E NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Blue Mariro¹

O sacrifício é, por tudo isso,
um dos ritos mais complexos
em todas as religiões.
(Croatto, 2010, p.369)

Resumo: Este artigo analisa as complexidades em torno do abate religioso no Brasil, com foco na Portaria MAPA nº 676/2024 e suas implicações legais sobre práticas rituais milenares. A investigação contempla os métodos Halal e Kosher, amplamente aceitos por seu valor econômico, e dedica especial atenção aos rituais de sacralização animal presentes nas religiões de matriz africana, frequentemente alvo de estigmatização e intolerância. A partir de pesquisa bibliográfica (Gil, 2010) e documental, são examinadas as tensões entre liberdade religiosa e regulamentações sanitárias, evidenciando os efeitos dessas normas sobre o exercício do culto em diferentes tradições. Com base em autores como Bastide (2001), Santos (2006) e Coelho, Oliveira e Lima (2016), Corrêa (2016), o texto ressalta o papel simbólico e identitário dos abates religiosos, bem como a resistência das comunidades afro-brasileiras frente ao racismo estrutural e às formas de controle institucional. Conclui-se que a Portaria MAPA nº 676/2024 pode representar um avanço na promoção do respeito à diversidade religiosa e na consolidação do Estado laico, desde que acompanhada de ações pedagógicas voltadas à desconstrução de estereótipos, ao enfrentamento do racismo religioso e à valorização das múltiplas expressões de fé presentes no país.

Palavras-chave: Judaísmo. Islamismo. Abate religioso. Religiões de matriz africana. Racismo religioso.

¹ Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Graduado em Geografia pela UFG e em Ciências da Religião pela UNINTER. Membro do grupo de pesquisa: Núcleo de Estudos da Religião, Educação e Sociedade (NERES/CNPq). Contato: mariroblue@gmail.com.
Currículo: <http://lattes.cnpq.br/0310270432793052>. Site: <https://linktr.ee/bluemariro>

INTRODUÇÃO

O presente artigo discutirá as complexidades envolvidas sobre o abate religioso no Brasil e as suas implicações legais de controle sobre práticas rituais milenares, como os abates Halal e o Kosher, além de resgatar o histórico sobre a luta pelo direito a manutenção dos rituais de sacralização animal presente nas religiões de matriz africana no país. Abordaremos como as normas governamentais brasileiras afetaram diretamente estes rituais, e como na atualidade ocorre uma tentativa de equilibrar o respeito às tradições religiosas com as regulamentações sanitárias vigentes, destacando os desafios enfrentados no Brasil pelas comunidades afro religiosas na luta por liberdade de culto e contra a intolerância religiosa.

O estudo foi desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica (Gil, 2010), utilizando a literatura existente sobre o abate religioso, bem como interpretações das escrituras sagradas do Judaísmo e do Islamismo, além de obras referentes às religiões de matriz africana, como Candomblé, Quimbanda, Batuque Gaúcho, entre outras. Sobre os autores consultados, destacam-se Bastide (2001), Santos (2006), Corrêa (2016), que evidenciam o histórico de resistência das comunidades afro-religiosas contra o racismo e a intolerância religiosa no Brasil. Além da pesquisa documental, foi analisada a Portaria MAPA nº 676/2024 (Brasil, 2024).

O abate religioso (sacrifício, corte, matança, imolação animal), refere-se ao abate animal realizado de acordo com as normas e práticas existente em determinada religião. De acordo com Aguiar (2019), é um hábito comum em algumas religiões presentes no Brasil, como também na África e Ásia e está relacionado aos costumes ritualísticos e espirituais praticados pelos adeptos daquela determinada religião.

Segundo Coelho, Oliveira e Lima (2016, p.58), sobre a importância da realização dos abates religiosos, para os autores, “os dogmas de algumas religiões determinam que o consumo de carne pelos fiéis só pode se dar através do abate Religioso”. Estes interditos de consumo aos adeptos religiosos criam espaços de disputas entre a liberdade religiosa e as normas sanitárias vigentes em determinado país.

Desta forma, os ritos sacrificiais fazem parte da construção das identidades religiosas de grupos em diferentes partes do globo. Sendo o abate religioso uma das expressões da fé humana.

ABATES RELIGIOSOS NO BRASIL

No Brasil, o abate religioso é realizado a partir da técnica da jugulação cruenta. Segundo Mendonça e Caetano (2017, p.1201), “a jugulação cruenta é a degola do animal sem insensibilização prévia, para atender preceitos religiosos”. Em contrapartida, os abates não-religiosos são realizados a partir do abate humanitário, que conforme com Costa (2016, p.13), “é caracterizado como um conjunto de etapas técnicas e científicas que visam o bem-estar animal, desde a propriedade rural até a sangria no frigorífico”. Para o autor apesar das técnicas serem tão distintas entre si, apresentam a similaridade do abate ético, priorizando o bem-estar animal, preservando a qualidade da carne para o consumo humano.

A Portaria MAPA N° 676/2024, determina os protocolos referentes aos abates religiosos realizados no país. Sendo assim, é responsável por aprovar “os procedimentos para solicitação, avaliação, concessão e revogação da autorização excepcional para abate e processamento de produtos de origem animal de espécies de açougue de acordo com preceitos religiosos” (BRASIL, 2024, p.1). No art. 1 da portaria, “ficam aprovados os procedimentos para solicitação, avaliação, concessão e revogação da autorização excepcional para abate e processamento de produtos de origem animal de espécies de açougue de acordo com preceitos religiosos” (BRASIL, 2024, p.1).

Conforme o documento, os estabelecimentos devem realizar um requerimento para a realização de uma inspeção federal; entre os documentos exigidos para a avaliação, é solicitada a declaração de uma autoridade religiosa, detalhando os conflitos entre as regras para o abate religioso e as normas vigente. A autorização é realizada a partir das normas sanitárias vigentes, correlacionadas às leis dos países para os quais serão destinados os produtos. De acordo com o artigo 2 (BRASIL, 2024, p.1),

Art. 2º Para efeito desta Portaria, entende-se por: I – autorização excepcional: ato administrativo que autoriza a realização de abate e Processamento de produtos de origem animal de espécies de açougue de acordo com preceitos Religiosos, com permissão para dispensa de atendimento de regras previstas em atos normativos Específicos que conflitam com os preceitos religiosos indicados na solicitação; II – autoridade religiosa: representante de uma religião ou um de conjunto de preceitos Religiosos de comunidade específica (BRASIL, 2024, p.1).

O documento busca orientar como serão realizadas/articuladas as normas vigentes para os abates, em conforme com a legislação brasileira e com as práticas desenvolvidas nestas tradições religiosas. A partir das descrições da portaria MAPA N° 676/2024, os abates religiosos que utilizem a jugulação cruenta serão realizados unicamente em espaços adequados para isso. Estes estabelecimentos registrados necessitam de uma equipe de técnicos treinados, não se isentando da fiscalização e controle sanitário. Os demais abates para consumo e venda comercial devem ser realizados exclusivamente a partir do método de insensibilização.

Além disso, a portaria MAPA N° 676/2024 tem como um de seus objetivos mais fundamentais a garantia que as normas para o abate animal sem sofrimento, sejam realizadas de forma ética, e respeitadas em todo território nacional. Em busca de um nivelamento nas exigências a partir de um controle que preserve as particularidades e mantenha a equidade entre as diferentes tradições religiosas.

Em específico sobre as religiões afro, para a portaria MAPA N° 676/2024 a imolação continua a ser permitida dentro dos ritos tradicionais pertencentes aos saberes e segredos que compõem as identidades afro-religiosas no país. Não ocorrendo proibição e ou censura sobre o tema na redação do documento.

Abate Halal

Para o cenário de exportação brasileiro, o abate religioso se tornou um mercado atrativo, rentável e multibilionário (Aguiar, 2019), principalmente para atender países da África e Ásia, continentes com uma significativa população muçulmana. Sendo nomeado como “abate Halal”. Halal é a nomenclatura utilizada pela comunidade para determinada produtos, alimentos, medicamentos, entre outros que são permitidos conforme o determinado pelo alcorão e pela Shariah, ou seja, o sistema jurídico derivado do alcorão. De acordo com o Cambridge Dictionary (2024), a palavra significa, em árabe, “permitido, autorizado, dentro da lei”.

O alcorão é o livro sagrado do Islamismo, a escritura estruturalmente é separada em 114 suras/surata (capítulos) subdivididas em versículos (*ayat*), o abate halal é mencionado em diversos *ayat* (versículos), que tem como objetivo orientar os mulçumanos sobre como promover os abates religiosos, elencando

quais animais devem ser usados para este abate, quais os animais proibidos, etc. (Center for Muslim-Jewish Engagement, 2025) (Read the Quran, 2025).

Entre os *ayat* estão. a *surata Al-Baqarah* (2:173) “Ele vos proibiu o animal morto, o sangue, a carne de porco e aquilo que tenha sido sacrificado a outro que não seja Allah”(Alcorão, 2016). A *surata Al-Ma'idah* (5:3) é mais descritiva, ampliando as proibições, destacando os interditos: “Então-vos proibidos: os animais encontrados mortos, o sangue, a carne de porco e aquilo que tenha sido sacrificado em nome de outro que não seja Allah; os estrangulados, os espancados, os que caíram de um lugar alto, os que foram chifrados...”(Alcorão, 2016).

As *surata Al-An'am* (6:118. 6:121) referem-se a obrigatoriedade de consumir abates em que foi recitado o nome de Allah durante a execução do ato: “Comam, então daquilo sobre o qual o nome de Allah foi mencionado, se de fato vocês creem nos seus sinais (6:118)” e a *surata Al-Ana'am* (6:121) “Não comam do que o nome de Allah não foi mencionado no abate, é uma perversidade” (Alcorão, 2016).

De acordo com a Federação das Associações Muçumanas do Brasil – FAMBRAS (2024), a proteína animal e seus derivados devem ser provenientes de abate Halal, ou seja, devem ser livres de porco e seus derivados e o abate deve ser realizado de forma ética, livre de sofrimento animal. A FAMBRAS Halal é considerada uma das mais antigas instituições da América Latina a realizar a certificação das empresas que buscam se adequar para atender a comunidade muçumana (FAMBRAS, 2024).

Nas diretrizes Halal, o abate religioso deve ser realizado por mão de obra especializada. Aguiar (2019) disserta que, o abate Halal segue os preceitos da lei islâmica (Sharia), o abate é conduzido por veterinários e abatedores muçumanos. exigindo uma execução ética que inclui o uso de faca afiada, a recitação de uma oração e a orientação do animal em direção a Meca. O consumo de alimentos Halal reforça a conexão espiritual entre o fiel e Allah.

Conforme a FAMBRAS Halal (2025,p.1), “o abate será executado somente por muçulmano mentalmente sadio, que entenda, totalmente, o fundamento das regras e das condições relacionadas ao abate de animais no Islam”. Essa ação que atravessa diferentes momento da vida cotidiana, relacionando-se com a busca

por uma conexão espiritual para Eliade (2010), refere-se ao conceito de *homo religious* que integra o sagrado em todas as esferas da vida, não se restringindo a um espaço ou momento religioso.

Para Aguiar (2019), o mercado Halal tem grande potencial devido ao rápido crescimento da população muçulmana global, que em 2019 representava aproximadamente 26% da população mundial. De acordo com o observatório *Pew Research Center* (2017), o Islamismo é uma das religiões que mais cresce no mundo contemporâneo. Influenciando todas as esferas sociais, políticas e culturais dos países ao redor do globo.

Abate Kosher

De acordo com os princípios da Torá (2012), os cinco primeiros livros do judaísmo, Kosher significa lícito, adequado, permitido ou bom, Hechshers (2024). A nomenclatura é utilizada para determinar quais alimentos podem ser incluídos ou excluídos da dieta das comunidades judaicas.

Sobre a proibição de consumo de carne imprópria, observa-se a lei judaica/mosaica, encontradas em livros como, Deuteronômio 14:21 (Torá, 2012, p.415): “Não comereis nenhum animal que morreu por si; ao peregrino incircunciso que está em tuas cidades o darás e o comerá, ou poderás vendê-lo ao estrangeiro, porque tu és povo santo para o Eterno, teu Deus”.

Em Levítico 11:3, tem a recomendação de quais animais consumir: “Todo o que tem o casco fendido e a unha separada em 2, de cima até abaixo, e o que ruma entre os animais – esse comereis. (Torá, 2012, p.237). A Torá (2012) estabelece os animais Kosher separados em três grandes grupos: aves, peixes e o que são considerados carnes, como bovinos, caprinos, entre outros. Nem todos os animais que ruminam são permitidos, conforme Levítico 11:7 (Torá, 2012, p.237: “E o porco – que tem casco e é de unha separada em 2, mas não ruma –, ele é impuro para vós. De sua carne não comereis e no seu cadáver não tocareis; eles são impuros para vós. (Torá, 2012, p.237).

Tanto a Torá, quanto o Alcorão, proíbem o consumo direto ou a contaminação cruzada com compostos suínos, a depender da interpretação dos textos sagrados, a proibição estende-se aos medicamentos e uso de tecido animal para transplantes. De acordo com o jornal Gaúcha ZH (2019), essa proibição fez com que

em 2019 em meio ao surto de sarampo nos Estados Unidos da América (EUA), teóricos do judaísmo ortodoxo e do islamismo, tenham incentivado a vacinação, sensibilizando as comunidades que as vacinas não quebram preceitos religiosos, mesmo contendo gelatina de porco. O pacto social de combate ao sarampo faz parte do plano internacional de ação vacinal da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2013).

Para Aguiar (2019), o abate Kosher é baseado na Torá, buscando garantir a pureza alimentar e segue regras rigorosas, como a utilização da faca chalaf para um corte eficiente, inspecionado por um shochet (especialista treinado). De acordo com Hechshers (2024), o abate Kosher é realizado na presença de um rabino, segue os preceitos referentes às práticas religiosas judaicas, ou seja, obedecem a lei mosaica.

Sobre o conceito de *Homo religious* (Eliade, 1992, p.23), “o homem religioso deseja habitar sempre no centro do mundo, próximo ao eixo do universo, que lhe permite a comunicação com as regiões superiores”. A partir deste conceito, analisa-se que para os judeus, o abate Kosher é a reafirmação de que as práticas religiosas, a comunicação com o divino e a vontade de Deus estão sendo cumpridas.

Portanto, o *Homo religious* ao exercer o seu livre direito alimentar, carrega perspectivas próprias da sua religiosidade, reafirmando as suas alianças com o transcendente. Isso não implica em um primeiro momento com a aprovação ou não do Estado sobre o ritual praticado. Podendo ocorrer uma confluência (Santos, 2023), entre a prática religiosa, as implicações político-sociais e as diferentes expressões das culturas em um mesmo país. Esse processo dinâmico é elaborado pelos religiosos de uma forma coletiva, compartilhando os valores de suas crenças na sua rotina, promovendo a expansão dos seus valores para além da sua comunidade.

Sacralização animal e as religiões brasileiras de matriz africana

Bastide (2001), Santos (2006), Corrêa (2016), dissertam que, nas religiões de matriz africana, o abate religioso (ebó ejé) faz parte dos ritos tradicionais das comunidades de terreiro. Os animais imolados são aproveitados pelos adeptos, desde o couro do animal, utilizado na confecção dos instrumentos como os ataba-

ques, a carne e os miúdos, aproveitados na elaboração das oferendas e refeições para a casa de religião, a gordura e as cinzas dos ossos são destinados à produção de sabão da costa/sabão preto e derivados. O sangue (ejé) é considerado uma fonte de energia vital, de grande axé (energia), não sendo descartado (Haas, 2011).

Os abates de animais com cunho religioso estão presentes em alguns itãs (histórias) dos orixás. Entre eles, o de como a orixá Oyá sacrifica um carneiro para que assim o seu desejo de ser mãe realiza-se. Conforme Prandi (2000)

Oiá desejava ter filhos mas não podia conceber. Oiá foi consultar um babalaô e ele mandou que ela fizesse um ebó. Ela deveria oferecer um carneiro, um agutã, muitos búzios e muitas roupas coloridas. Oiá fez o sacrifício e teve nove filhos. Quando ela passava, indo em direção ao mercado o povo dizia: lá vai Iansã. E lá ia Iansã, que quer dizer mãe nove vezes. E lá ia ela orgulhosa ao mercado vender azeite de dendê. Oiá não podia ter filhos, mas teve nove, depois de sacrificar um carneiro (Prandi, 2000, p.294).

Na narrativa Oyá após visitar um babalaô, senhor mais velho, considerado pelo seu povo um homem sábio, estudioso e mestre dos segredos, que consultando Ifá (oráculo) lhe garante o sucesso para o seu desejo, desde que ocorra o sacrifício/imolação de um carneiro. Para a cultura iorubá as fases da vida são fundamentais para nomear as pessoas. Quando alguém torna-se pai ou mãe, ganha-se um título. Ao ser mãe de nove filhos, Oyá é nomeada e passa a ser chamada de Inhaça, que significa, “mãe nove vezes”.

A partir do itã, nota-se a importância do processo para as comunidades de terreiro. Sendo assim, como o abate religioso das religiões de matriz africana é praticado de forma intimista, sem fins lucrativo, em cada casa de axé, os estereótipos, os preconceitos e o racismo religioso são evidenciados no imaginário popular brasileiro ao “criminalizarem” a sua prática, chamando-as pejorativamente de “sacrifícios” e/ou associando-as aos maus tratos animais (Oro, Carvalho e Scuro, 2017).

Os abates religiosos realizados nas religiões de matriz africana seguem protocolos semelhantes aos abates Kosher e Halal, ou seja, garantem a ausência de sofrimento animal e o respeito aos ritos sagrados. É fundamental, na cosmovisão das religiões de matriz africana, que os animais sacralizados sejam respeitados em todas as etapas ritualísticas (Haas, 2011). Sob a perspectiva do universo

simbólico de Berger (1985), isso reflete uma desigualdade no reconhecimento e na legitimação de diferentes universos simbólicos no espaço público brasileiro. Como discutido anteriormente, as práticas afro-religiosas são constantemente deslegitimadas por narrativas que associam essas religiões ao exótico, ao primitivo ou mesmo ao ilegal.

Diversas expressões religiosas no país praticam uma dieta baseada a partir de regras alimentares de cunho religioso, entre elas, as dietas adventista, Kosher, Halal, Hindu, Católica, etc. Em alguns casos culmina na realização do abate religioso. Dentre as citadas as religiões afro-brasileiras são as que carregam a maior parcela dos estereótipos sobre o tema.

O controle estatal das práticas afro-religiosas é histórico. Atrelado ao racismo religioso e a imposição de séculos do cristianismo no controle social do que é adequado ou permitido, ou até mesmo correto. Para as religiões afro o discurso intolerante atravessa todas as etapas do seu rito, da localização/formação do terreiro, da vestimenta religiosa, dos atos de sacralização (imolação animal) até o despacho/arreamento da oferenda em locais públicos como encruzilhadas, matas, rios, mares, etc. Há sempre uma tutela ou crítica, sobre como essas pessoas expressam a sua religiosidade.

A constituição brasileira (Brasil, 1988), conforme o artigo 5, parágrafos VI e VII, protege o direito à liberdade de culto e das práticas religiosas. Apesar disso, os representantes políticos possuem discursos enviesados, que desrespeitam, além do artigo 5, o artigo 19, I, correspondente ao princípio de laicidade do Estado, este que não pode interferir nas práticas religiosas. A estruturação racista do judiciário e dos políticos que idealizam e propõem os projetos de lei, possibilita que leis discriminatórias sejam aprovadas.

Capponi (2019) disserta que, as práticas rituais das religiões afro-brasileiras têm se adaptado às imposições ambientais e sanitárias, que questionam a sustentabilidade presente nas oferendas, como o uso de barcos de isopor ou alguidares, e as consequências ambientais dos resíduos gerados pelos rituais. A autora argumenta como essas práticas ritualísticas são negociadas entre adeptos, órgãos de fiscalização, poder público e a sociedade, proporcionando novos debates sobre sustentabilidade, manutenção das identidades culturais e religiosas, além da conciliação entre os conflitos sociais gerados.

No culto dos encantados do Tambor-de-mina do Maranhão (Prandi, 1997) e nos cultos na Mina Nagô no Pará (Veras, 2017) ocorrem a criação doméstica de galos e a imolação destes animais realizada pelos sacerdotes. Sobre o ritual de corte no Tambor-de-mina, conforme Prandi (2017, p.176-177)

O ritual de “corte” é um dos momentos zênites da vida cotidiana do terreiro pesquisado. Nele se encontra a oportunidade de alimentar e reforçar os laços com as entidades do Sacerdote da casa, de suas filhas e filhos de santo, além de dividir o axé agregado e manipulado pelo rito entre as pessoas presentes. Além de ser momento convivial e de comensalidade, o rito tem como cerne duas etapas: o “corte” e o “festejo”. Em ambas as partes acontecem ingestões rituais da “energia do santo” (Prandi, 2017, p. 176-177).

Os elementos presentes no ritual de corte, descritos por Prandi (2017), estão relacionados ao rito sacrificial. Croatto (2001,p.366-367), reflete sobre como a oferenda a partir do rito sacrificial transforma-se em sagrada “mediante a oferenda, ou vítima, por si mesma profana feita sagrada (sacrum fácere), no rito sacrificial , quem oferece (sacrificante) entra no âmbito do divino” (Croatto, 2001, p.366-367). De acordo com o autor, “pela ação ritual, realizada pelo sacrificador, a oferenda/vítima é “feita sagrada”, deixa de ser um elemento profano e passa a ser um elemento sagrado que, como tal, é apresentado a divindade (Croatto, 2001, p.366-367).

Sobre o abate animal na Quimbanda, conforme Giumbelli e Almeida (p.11, 2021)

A feitura de exus e pomba-giras é uma das características centrais da quimbanda atual. Isso implica a realização de sacrifícios animais para a produção de assentamentos que operam como vinculadores entre pessoas e entidades. Assim, um sacerdote ou uma sacerdotisa dedicados a rituais de quimbanda precisam ser iniciados (ou “aprontados”) e estar vinculados a assentamentos correspondentes às entidades com as quais trabalham(Giumbelli; Almeida, p.11, 2021)

O comércio especializado em animais destinados ao abate afro-religioso está em ascensão. Como visto, por exemplo, criadores de caprinos, bovinos, os chamados “bichos de 4 pés”, e os aviários especializados em atender o público afro-religioso, ofertando diferentes tipos de animais, que fazem parte das oferendas, entre eles, galinhas, galos, pombas, etc. Estes aviários em si, não realizam o abate religioso, mas fornecem animais atrelados às necessidades deste público em particular.

Para além dos abatedouros, aviários, o comércio afro-religioso é dinâmico, sendo expandido para outras áreas, entre elas a apicultura, onde os profissionais destinam o chamado “mel para trabalhos”, ou “mel comestível”, utilizado diretamente em oferendas, banhos ritualísticos, ervas e flores e demais segmentos afro. Estes produtos são comercializados em casas de artigos religiosos.

Axé de Obé

Para as comunidades afro-religiosas, o processo não é trabalhista/celetista, vinculado a um abatedouro registrado, mas iniciático, ou seja, é fundamental que a pessoa tenha sido preparada espiritualmente, demonstrando habilidade e responsabilidade, ocupando cargos específicos dentro do terreiro para o exercício da função. As nomenclaturas do cargo responsável pela imolação variam, entre elas, no Batuque gaúcho, axé de faca ou axé de obé (Corrêa, 2016) (Silva, 2017), nos candomblés a depender das nações, Ogã de faca, mão de faca ou axogum/Àsògún (Beniste, 1997) (Bastide, 2001) (Pinto, 2016) e (Michaellis, 2025).

Nos Candomblés, dentro de algumas casas religiosas, o cargo de axogun, é destinado aos iniciados no orixá Ogum. Conforme Mariro (2022, p.49), o orixá é o “deus iorubano, da forja, do ferro e da metalurgia. Como também, da guerra e da tecnologia”. É considerado um dos cargos de confiança mais importantes na hierarquia dos terreiros. De acordo com Beniste (1997, p.230), “responsável pelos sacrifícios. Trabalha em conjunto com a Ialorixá/Babalorixá, iniciados e os ogãs. Não pode errar”.

Sobre o axé de faca no Batuque Gaúcho, conforme Corrêa (2016, p.99)

Ganha axé-de-faca quem, ou vai auxiliar diretamente nas cerimônias da matança, quando poderá segurar a cabeça do animal e, ocasionalmente completar o corte iniciado pela mãe de santo, ou terminou o aprontamento e deseja ser chefe. No primeiro caso é preciso sentar o Ogum, pois ele “é o dono da faca, aquele que corta”. Segurar a cabeça do animal representa uma função de prestígio no Batuque”(Corrêa, 2016, p.99)

Silva (2017, p.49), descreve o ritual de aprontamento no Batuque para receber o axé de obé. Conforme o autor:

O filho posicionado de joelhos, recebe das mãos do seu iniciador e seus padrinhos o axé de obé, para que ele esteja apto a conduzir com firmeza os trabalhos a serem realizados, podendo dessa forma, realizar os preceitos necessários após um aprendizado árduo e responsável (Silva, 2017, p.49).

O obé de faca/axogun é fundamental nas práticas realizadas nos cultos de matriz africana. Estes religiosos demonstram para as suas comunidades que são pessoas aptas a praticar um dos atos, mais secretos nas casas de axé, e ao mesmo tempo, perseguido e socialmente estigmatizados pela sociedade.

AS LEIS ESTADUAIS Nº 11.915/2003 E Nº 15.363/2019 NO RS

Ao contrário da grande divulgação e receptividade sobre os abates Kosher e Halal para a economia brasileira e mundial (Aguiar, 2019), as comunidades de matriz africana enfrentam desafios para realizar os abates religiosos presentes em seus cultos, ocorrendo tensionamentos em nível judiciário. Um dos primeiros casos a ganhar notoriedade, foi a proibição da imolação animal para fins religiosos no estado do Rio Grande do Sul, no início dos anos 2000, através da Lei estadual Nº 11.915/2003, que instituiu o código Estadual de Proteção aos Animais. De acordo com Oro, Carvalho e Scuro (2017)

No ano de 2003, o deputado Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular e deputado por quatro mandatos, propôs o projeto de lei de criação do Código Estadual de Proteção aos Animais para o Estado do Rio Grande do Sul. Em sua primeira versão, figurava a proibição do uso de animais em cerimônias religiosas (ORO, A; Carvalho, E.T; Scuro, J. 2017, p.231)

No documento que propunha o projeto de lei, a única forma para o abate animal seria através da insensibilização. Sendo o abate para fins religiosos considerados “maus tratos” e passíveis de punição legal. De acordo Oro, Carvalho e Scuro (2017, p. 231)

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade. - Projeto de lei nº 447/1991 (ORO, A; Carvalho, E.T; Scuro, J. 2017, p.231)

Para Oro, Carvalho e Scuro (2017, p.231), “não resta dúvida que as referências “cerimônia religiosa” e “feitiço” tinham um destinatário: as religiões de matriz africana, que eram então acusadas de dispensar “maus tratos” aos animais sacrificados”. A construção do projeto de lei é uma forma escancarada

de racismo religioso, promovido por uma pessoa que deveria representar os interesses da população gaúcha. Sendo o tema direcionado diretamente as religiões de matriz africana, sem citar os abates Halal, Kosher e o popular peru de natal, presente nas ceias de fim de ano.

A Lei estadual nº 11.915/2003, entra em conflito com a Constituição Federal (1988), que no artigo 5º, VI, estipula ser “inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias” (BRASIL, 1988).

Conforme Oro, Carvalho e Scuro:

O sacrifício de animais celebrado nas religiões de matriz africana constitui um tema controverso e polêmico nas sociedades latino-americanas. Enquanto para os membros dessas religiões o sacrifício detém importante centralidade devido aos significados simbólicos a ele atribuídos, sendo, ademais, a sua realização assegurada. Pelo dispositivo constitucional da liberdade religiosa, para outros atores e instituições sociais o sacrifício representa uma afronta contra os direitos dos animais e uma demonstração de primitivismo, incompatível com os princípios e valores da modernos (Oro, A; Carvalho, E.T; Scuro, J. 2017, p.229)

Em nenhum momento durante a aprovação da Lei Nº 11.915/2003, foi questionado ou levantado impedimentos ou críticas aos abates Kosher, Halal e abates comuns aos cristãos. Reafirmando o racismo religioso, validado e aplicado pelo estado do Rio Grande do Sul ao aprovar a lei. O caso gerou inúmeros protestos no estado, e apesar da Lei Nº 11.915/2003, as terreiras continuaram a realizar a imolação animal.

Em 2019, o advogado Dr. Hédio Silva Jr, fundador do Jus Racial e do Instituto de defesa das religiões afro-brasileiras (INDAFRO), proferiu um discurso contundente sobre o tema, enfatizando como o poder público tem destinado recursos para discutir temas pelos quais não cabem o Estado intervir, como a imolação animal nos terreiros, enquanto o país continua ignorando o extermínio de jovens negros em seu território, conforme divulgado pelo Supremo Tribunal Federal (2019).

Parece que a vida de galinha de macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros. É assim que coisa de preto é tratada no Brasil. A vida de preto não tem relevância nenhuma. A vida de preto não causa comoção social, não move instituições jurídicas. Mas a galinha da religião de preto, ah, essa vida tem que ser radicalmente protegida” (BRASIL, 2019).

Durante o seu discurso, Dr. Hédio Silva Jr (2019), dissertou sobre a diferença de tratamento e aceitação entre os tipos de abate no país Kosher, Halal, cristão, argumentando sobre os impactos do racismo religioso enfrentado pelos cultos de matriz africana no Brasil. O discurso proporcionou uma reflexão de como o Estado brasileiro reafirma a sua hegemonia, sufocando as religiões afro no país.

Conforme o Recurso extraordinário n. 94.601 - Rio Grande do Sul (2019, p.2), correspondente a legalidade e proteção, os rituais de imolação animal nas religiões afro, “são patrimônio cultural imaterial e constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas, particularmente das que vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais” (BRASIL, 2019, p.2). Após quase duas décadas, a Lei N° 11.915/2003 foi revogada pela Lei n.º 15.363/2019, desta vez, em sua estruturação foi enfatizando a liberdade do abate para fins religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme analisado neste artigo, o abate religioso é um tema complexo, conflituoso, em grande disputa de narrativas. Correlacionado a um forte teor econômico envolvido em sua aprovação conforme o Estado. Estando presente em inúmeras religiões, dentro e fora do Brasil, de diversas formas, seja a nível comercial e global (Kosher e Halal), ou em comunidades religiosas mais reservadas ou intimistas, como as religiões afro-brasileiras.

No Brasil, o abate Halal é amplamente aceito, por ter uma maior viabilidade econômica, geração de emprego e lucro. Sendo fortalecido por um mercado que cresce anualmente, desta maneira destacando-se nos processos industriais de consumo e aceitação social. Em menor escala o processo também se aplica ao abate Kosher.

A partir da pesquisa conclui-se que a construção e efetiva aplicação da portaria MAPA N° 676/2024, será fundamental para a manutenção do estado laico de direito e o respeito às diversidades de crença, culto das manifestações religiosas. Principalmente para a preservação dos cultos religiosos afro-brasileiros historicamente marginalizados e perseguidos, seja pela sociedade, pelo cristianismo ou pelo Estado.

Essas comunidades precisam constantemente lutar pelo seu direito à liberdade de culto e crença, como foi destacado a partir do levantamento histórico da lei estaduais nº 11.915/2003 e n.º 15.363/2019 no RS e as suas consequências para os povos de terreiro.

Sendo necessário correlacionar a portaria MAPA Nº 676/2024 com estratégias que visem pedagogicamente combater os estereótipos sobre o abate religioso, desconstruindo as falácias, extinguindo o racismo religioso e a intolerância religiosa, que são expressadas através do senso comum.

Por fim, o processo de manutenção destas culturas é frequentemente assombrado ou tensionado pelo racismo estrutural e o controle de suas práticas. As religiões afro são fundamentais para a preservação de culturas, dos saberes, e das histórias presentes em seus rituais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCORÃO. Tradução e comentários de Samir El Hayek. 18. Ed. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2016. 898 p.

ALCORÃO . Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado. Federação das Associações Muçulmanas do Brasil. Samir El. Hayek. Disponível em: <http://www.quran4free.com/>. Acesso em 19 maio de 2024.

AGUIAR, Guilherme Lima. Abates religiosos de bovinos: revisão. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Agronomia) – Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/24146>. Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. 4. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOBSIN, Oneide. Fenômenos religiosos e suas linguagens: revisitando conceitos elementares. Protestantismo em revista. São Leopoldo – RS. set-dez 2011.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BENISTE, José. Òrun Àiyé: O Encontro dos Dois Mundos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/legislacao/1503907193/constituicao-federal-constituicao-da-republica-federativa-do-brasil-1988#art-5_inc-VI. Acesso em: 13 de janeiro de 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. STF decide que sacrifício de animais é constitucional; CDHM apoiou movimentos sociais junto ao tribunal. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf-decide-que-sacrificio-de-animais-e-constitucional-c-dhm-apoiou-movimentos-sociais-junto-ao-tribunal#:~:text=Na%20noite%20desta%20quinta%2Dfeira,tribunais%20de%20todo%20o%20pa%C3%ADs>. A. Acesso em: 14 janeiro de 2025.

BRASIL. **Portaria MAPA nº 676/2024**. Disponível: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-mapa-n-676-de-18-de-abril-de-2024-555171863> Acesso em: 14 de abril de 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. STF decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional. Estadão, São Paulo, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/stf-decide-que-sacrificio-de-animais-em-cultos-religiosos-e-constitucional/>. Acesso em: 14 janeiro de 2025.

CAMBRIDGE DICTIONARY. Halal. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/halal>. Acesso em: 16 de dezembro de 2024.

CENTER FOR MUSLIM-JEWISH ENGAGEMENT. CRCC: Resources: Religious Texts. Disponível em: <https://search.app/vrJeNiTjhMWX7wGf6>. Acesso em: 14 de janeiro de 2024.

COELHO, Carla Jeane Helfemsteller. OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva. LIMA, Kellen Josephine Muniz de. **Sacrifício ritual de animais não-humanos nas liturgias religiosas de matriz africana**: “medo do feitiço” e intolerância religiosa na pauta legislativa. Salvador, Revista Brasileira de Direito Animal, v. 11, n. 22, p. 53-82, 2016.

CORRÊA, Norton Figueiredo. O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. São Luiz: Cultura e Arte, 2016.

COSTA, Letícia García Alves da. **Abate humanitário dos bovinos**. IFSP. Disponível em: <https://brt.ifsp.edu.br/phocadownload/userupload/213354/IFMAP160001%20ABATE%20HUMANITARIO%20DE%20BOVINOS.pdf>. Acesso em: 20 de abril de 2024.

CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez. 3. Ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Religião e Cultura).

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Lei Nº 11.915/ 2003. Código Estadual de Proteção aos Animais. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repLegisComp/Lei%20n%C2%BA%2011.915.pdf> Acesso em: 10 de abril de 2024.

ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Lei n.º 15.363/ 2019. Legislação Relativa à Proteção aos Animais no Estado. Disponível em: https://www.fiergs.org.br/sites/default/files/paragraph--files/comunicado_t_cnico_-_lei_rs_de_prote_o_animal.pdf Acesso em 14 de abril de 2024

FAMBRAS HALAL. **Quem somos.** Disponível em: <https://www.fambrashalal.com.br> Acesso em: 17 de abril de 2024

FAMBRAS HALAL. Abate Halal. Disponível em: <https://www.fambrashalal.com.br/abate-halal>. Acesso em 16 de janeiro de 2025.

GAÚCHA ZH. Líderes religiosos aconselham vacinação contra sarampo. 2019. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/saude/noticia/2019/05/lideres-religiosos-aconselham-vacinacao-contrasarampo-cjve0fx3501mk01pekwwq4sxfu.html>. Acesso em: 18 de dezembro de 2024.

GIL, Antônio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2010

GIUMBELLI, E. A., & ALMEIDA, L. O. de. (2021). O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul . Revista De Antropologia, 64(2), e186652. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186652>

GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo (Trad.). A torá. Baseada no Hebraico e à luz do Talmud e das Fontes Judaicas. Versão eletrônica. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2012. ISBN 978-85-7931-031-7. Disponível em: <http://www.sefer.com.br>. Acesso em: 14 de janeiro de 2025

HAAS, Heliane. Ebo e eje: sacrifício. 2011. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/05/10/ebo-eje-sacrificio/>. Acesso em: 18 dezembro de 2024.

HECHSHERS. **Food certification according to Jewish religious law**. Disponível em: www.hechshers.info. Acesso em: 19 de abril de 2024.

INTERCEPT. **Abate religioso STF**. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/08/08/abate-religioso> Acesso em: 19 de abril de 2024.

ISLAM PERGUNTA E RESPOSTA. Condições para comer carne abatida por judeus e cristãos. Disponível em: <https://search.app/jCJ1V3XybrnXxEi27>. Acesso em 19 novembro de 2024.

MARIRO, Blue. Churrasco bom chimarrão, Ogum, reza e fé: é disso que batuqueiro gosta, é isso que batuqueiro quer. In: PEREIRA, Anderson; ARAÚJO, Leonor Franco de (orgs.). Territorialidade da fé: religiões, religiosidade popular e as manifestações do sagrado na natureza, no rural e no urbano [livro eletrônico]. Ituiutaba: Editora Barlaventos, 2022. P. 44-59.

MICHAELIS. Axogum. Michaelis Online. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/axogum/>. Acesso em: 14 de janeiro de 2025.

MINDEISZ, Lindembojm Mauricio. Coca-Cola kasher?. Massoret. Disponível em: <https://www.massoret.org/post/coca-cola-kasher>. Acesso em: 3 de Janeiro de 2025.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos Voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-de-Mina. Afro-Ásia, n. 19/20, p. 109-133, 1997.

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

PEW RESEARCH CENTER. Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world. 2017. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>. Acesso em: 18 de dezembro de 2024.

PINTO, Altair. Dicionário de Umbanda. São Paulo: Eco, 2016, p.229.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Global Vaccine Action Plan 2011-2020. Genebra: WHO, 2013. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/global-vaccine-action-plan-2011-2020>. Acesso em: 18 de dezembro de 2024.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, n.º 2, 2002, pp. 345 -384 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/MHgZxZM6Nw5qzMqZHyy7dQ-g/?lang=pt#anx01> Acesso em 18 de julho de 2021

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Érico Tavares de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 2, dez. 2017. DOI: 10.1590/0100-85872017v37n2cap09.

OUKOSHER.ORG. **The Kosher primer**. Disponível em: <https://oukosher.org/br/the-kosher-primer/>. Acesso em: 19 de abril de 2024.

READ THE QURAN. **ميركلا نارقلا** in many languages. Disponível em: <https://search.app/MxV39PV7vW86VuuD9>. Acesso em: 14 janeiro de 2025.

RAMOS, Gabrielle. Conheça a dieta dos adventistas. Blog UNASP, 2025. Disponível em: <https://unasp.br/blog/conheca-a-dieta-dos-adventistas/>. Acesso em: 16 de janeiro de 2025.

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

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pade, asèsè e o culto égun na Bahia*. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

SILVA, Paulo Roberto S. da. *Batuque seus encantos e rituais*. 2.ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2017, p.134

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS. Fundamentos da liberdade de religião. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/consultas/jurisprudencia/jurisprudencia-em-temas/direito-constitucional/fundamentos-da-liberdade-de-religiao>. Acesso em: 14 janeiro de 2025.

VERAS, Hermes de Sousa. Galos e quintais: um estudo do sacrifício na Mina Nagô paraense. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 173-197, jan./jun. 2017.

CAPÍTULO 5

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE SEU POTENCIAL METODOLÓGICO E INTERDISCIPLINAR COMO OBJETO DE PESQUISA ACADÊMICA

Fernando Pinheiro da Silva Filho¹

Resumo: O artigo analisa A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias como objeto de pesquisa acadêmica, destacando seu potencial metodológico e interdisciplinar. A partir de abordagens históricas, sociológicas e teológicas, examina-se sua trajetória, doutrina, práticas sociais, expansão global e inserção no campo religioso brasileiro. O texto propõe que o mormonismo oferece um campo fértil para estudos sobre identidade religiosa, autoridade simbólica e dinâmicas de poder, especialmente no contexto plural e competitivo do Brasil, dialogando com autores como Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: Santos dos Últimos Dias, Mórmon, Campo Religioso, Interdisciplinaridade.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias representa uma das tradições religiosas mais jovens e, ao mesmo tempo, uma das mais complexas e dinâmicas a emergir na modernidade ocidental. Organizada na primeira metade do século XIX por Joseph Smith, a religião estabeleceu-se rapidamente como uma comunidade distinta, tanto em suas crenças quanto em suas práticas institucionais, sociais e culturais. Ao se autodefinirem como uma restauração do cristianismo primitivo, os *mórmons*², como são popularmente conhecidos, de-

1 Fernando Pinheiro da Silva Filho é graduado em História e mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Possui especialização em História de Alagoas pelo Instituto Federal de Alagoas (IFAL) e, atualmente, conclui uma pós-graduação lato sensu em Ciências da Religião e Ensino Religioso na mesma instituição. E-mail: kingfuim@hotmail.com.

2 Atualmente a liderança da religião tem aconselhando a descontinuação da alcunha mórmon pelo histórico de problemas com seus dissidentes e pela expressiva cultura de desinformações sobre a crença. Como isso, manteremos o termo em itálico.

envolveram uma teologia singular, com novas escrituras e uma cosmologia que propõe uma visão expansiva da divindade, da família e do destino humano. Sua história está profundamente ligada à experiência religiosa estadunidense, mas ultrapassou rapidamente os limites nacionais, transformando-se em um fenômeno transnacional com desdobramentos sociológicos e geográficos intensos³.

O mormonismo oferece um vasto campo de investigação para disciplinas como a história, a sociologia, a geografia, a antropologia e as ciências da religião. A mobilidade dos primeiros santos dos últimos dias, os processos de perseguição, o deslocamento forçado, culminando o assentamento no território de Utah — revelam tensões entre religião, Estado e sociedade civil que marcaram profundamente a identidade de seus adeptos⁴. Além disso, o fenômeno missionário e a expansão global da Igreja, presente hoje em mais de 160 países, suscitam questões sobre religião transnacional, intercâmbio cultural, colonialismo espiritual, redes de poder, produção de identidades e adaptação institucional⁵. As práticas de evangelização, genealogia, batismo vicário, além do conceito de “coligação literal de Israel”, abrem caminhos para análises interdisciplinares e comparativas com outras tradições religiosas contemporâneas.

Este artigo tem como objetivo principal discutir as possibilidades metodológicas e o potencial interdisciplinar do mormonismo como objeto de pesquisa acadêmica. Ao analisar a tradição religiosa de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias a partir de enfoques históricos, sociológicos, antropológicos, geográficos e teológicos, busca-se demonstrar como essa fé singular oferece múltiplas camadas de investigação científica. A proposta é evidenciar que o mormonismo, longe de ser apenas um fenômeno religioso marginal ou exótico, constitui um campo fértil para compreender dinâmicas modernas de identidade religiosa, expansão global e organização institucional, contribuindo de forma significativa para debates contemporâneos sobre religião, cultura e sociedade.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é a segunda religião que mais cresce nos Estados Unidos, de acordo com o *National Council of Chur-*

3 BUSHMAN, Richard Lyman. **Mormonism: A Very Short Introduction**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008, p. 122-125.

4 GIVENS, Terryl L. **Mormonism: what everyone needs to know**. New Iorque: Oxford University Press, 2020, p. 23-24.

5 *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sobre nós*. Disponível em: <<https://www.churchofjesuschrist.org/learn/about-us?lang=por>>. Acessado em 29 de julho de 2025.

*ches*⁶ e, em 2007, tornou-se a quarta maior congregação no mesmo país, atrás dos católicos romanos, batistas sulistas e metodistas, como consta no *Yearbook of American and Canadian Churches*⁷ do mesmo período. No Brasil, de acordo com estatísticas da própria religião, o número de adeptos é um pouco mais de 1,4 milhão⁸, e eles podem ser encontrados em diversos segmentos da sociedade, como nos negócios e na agricultura, na área educacional e científica, no governo e em partidos políticos, na indústria de entretenimento e na mídia jornalística.

Os santos dos últimos dias são um tipo especial de comunidade cristã. Creem em revelação e profetas como estruturas básicas de sua religião, no relacionamento familiar eterno, vivem a lei da castidade e um código de saúde. Os membros do sexo masculino recebem o sacerdócio, que acreditam ser a autoridade para agir em nome de Deus. A igreja é dirigida e liderada por meio dessa autoridade⁹. Embora tenham, além da Bíblia, outras escrituras sagradas como cânone, o Livro de Mórmon é considerado pelos seus adeptos “o mais correto de todos os livros da Terra e a pedra fundamental [de sua religião e] que seguindo seus preceitos o homem se aproximaria mais de Deus do que seguindo os de qualquer outro livro”.¹⁰

Diante desse panorama, torna-se evidente que o mormonismo, com sua estrutura doutrinária complexa, suas práticas sociais distintivas e sua aparente capacidade de adaptação e expansão, oferece aos estudiosos das religiões uma matriz rica e multifacetada de análise. Sua trajetória histórica, sua presença crescente no Brasil e no mundo, bem como os modos como constrói identidades religiosas, organiza instituições e lida com temas contemporâneos — como gênero, política, saúde e mídia — tornam a fé *mórmon* um campo privilegiado para abordagens metodológicas diversas. Assim, ao propor uma reflexão crítica sobre as

6 *Conselho Nacional de Igrejas*. Disponível em: <<http://www.nccusa.org/news/080215yearbook1.html>>. Acessado em 21 de julho de 2023.

7 *Anuário de Igrejas Americanas e Canadenses*. Disponível em: <<http://www.nccusa.org/news/070305yearbook2007.html>> Acessado em 21 de julho de 2023.

8 *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa*. A igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Disponível em: <<https://noticias-br.igrejadejesuscristo.org/fatos-e-estatisticas>>. Acessado em 21 de julho de 2023.

9 GIVENS, Terryl L.; BARLOW, Phillip L. (editores). **The Oxford Handbook of Mormonism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015, p. 167.

10 SMITH, Joseph. **O Livro de Mórmon – Outro Testamento de Jesus Cristo**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015, p. vii.

formas de se estudar essa religião, este artigo não apenas contribui para ampliar o escopo dos estudos religiosos no Brasil, mas também para reafirmar a legitimidade e a relevância do mormonismo como objeto de interesse científico no cenário acadêmico contemporâneo.

FORMAÇÃO DOS MÓRMONS E SUA CHEGADA AO CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO



Figura 1. O Profeta Joseph Smith, por Alvin Gittins. Cortesia da Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

O mormonismo encontra seu início no nordeste dos Estados Unidos, no começo do século XIX. Havia uma grande agitação religiosa na região que mais tarde foi denominada o Segundo Grande Despertar¹¹. Quase todas as igrejas do

11 O Segundo Grande Despertar foi um dos aspectos sociais, religiosos, culturais e econômicos mais relevantes do início do século XIX nos Estados Unidos. Ele também está ligado ao processo de crescimento tanto populacional como territorial na região. Trata-se de um período de avivamento religioso estadunidense em que se verificou um aumento do número de pessoas interessadas em religião. As igrejas preocupadas com a “salvação das almas”, junto com um “desejo genuíno das pessoas em saber a sua condição perante Deus”, vários indivíduos decidiram que “deveriam iniciar uma procura da importância do transcendente nas suas vidas”. Foi nesse contexto que experiências de conversão surgiram, pastores foram legitimados por conta de “uma pregação fervorosa, uma dedicação ímpar, que viajavam de localidade em localidade com sacrifícios pessoais imensuráveis, tanto no aspecto familiar,

norte de Nova York realizaram movimentos de reavivamento. Entre os milhares de fiéis que buscavam encontrar uma religião que lhes contentasse os anseios de espiritualidade, estavam os Smith. Os próprios membros da família eram divididos em vários credos, frequentando ou procurando por outras denominações. O jovem Joseph Smith Junior (1805-1844), entusiasmado por esse fervor e preocupado com sua condição espiritual, estava confuso com os ensinamentos conflitantes das diversas religiões na região. Em meio à inquietação extrema causada pelas controvérsias desses grupos de religiosos, Smith encontrou, durante seus estudos pessoais da Bíblia, na Epístola de Tiago, primeiro capítulo, versículo cinco, o seguinte: “E se algum de vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a todos dá liberalmente, sem repreensão, e ser-lhe-á dada”¹². Numa manhã do ano de 1820, de acordo com o seu próprio relato, alegou ter tido uma visão de dois personagens que “desafiam qualquer descrição”, em pé, no ar, diante dele. Um desses personagens apresentou o outro como sendo “Meu Filho Amado”. Com essa alegação, o garoto concluiu estar na presença de Deus, o Pai, e de Jesus Cristo, seu Filho. O Filho então proferiu ao garoto “que não [se] unisse a qualquer [denominação], pois estavam todas erradas”¹³. Depois dessa primeira visão, Smith relatou ter recebido a visita de muitos outros seres, os quais denominou de “anjos” que, de forma esporádica, lhe trouxeram informações que iriam restaurar o conhecimento religioso que havia sido perdido ao longo dos séculos.

Uma vez oficialmente organizada em 6 de abril de 1830, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias se desenvolveu rapidamente por meio de um forte movimento missionário. O rápido desenvolvimento da Igreja e sua expansão causaram perseguições, motivadas pela competitividade religiosa e econômica. A procura desta comunidade por novas terras, sua nova doutrina, costumes e

como econômico” resultando “num interesse renovado, na compreensão do seu relacionamento pessoal com Deus, provocando mudanças de caminhos para aprofundarem o seu envolvimento religioso”. Muitas pessoas novas uniram-se às igrejas, principalmente mulheres, provocando um aumento no número de membros. Já o Primeiro Grande Despertar aconteceu nas décadas de 1730 e 1740, na época de Jonathan Edwards, pregador, teólogo calvinista e missionário dos povos originários norte-americanos. MOREIRA, Joaquim Jorge O. **A História do Mormonismo em Portugal**. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias: Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, Lisboa, 2022, p. 20-21.

12 **A Bíblia Sagrada**. Traduzida em português por José Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

13 A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. Joseph Smith – História 1:14-19. Disponível em: **A Pérola de Grande Valor**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

cultura diferentes ocasionaram desafios e conflitos. Logo que a agitação se tornou insuportável, os santos dos últimos dias foram obrigados a mudar-se de Nova York para Ohio, depois para o Missouri e, em seguida, para Illinois. Um dos grandes feitos dos *mórmons* durante essas mudanças foi a construção da cidade de Nauvoo, no estado de Illinois, erguida em uma área inóspita, pantanosa e infestada de mosquitos transmissores da malária. A localidade, outrora impossibilitada de ser habitada, foi transformada em uma área de belas moradas e negócios bem-sucedidos¹⁴.

Durante o verão de 1844, a oposição à Igreja intensificou-se significativamente, culminando na prisão de Joseph Smith e seu irmão Hyrum, junto com outros líderes, na cidade de Carthage, Illinois. Pouco tempo depois, uma turba armada invadiu a prisão e assassinou os dois irmãos, marcando um dos episódios mais trágicos da história inicial da religião. Logo após a morte de Joseph Smith, multidões enfurecidas atacaram os *mórmons* resultando em casas incendiadas e plantações devastadas. Diante dessa hostilidade, desta vez liderados por Brigham Young, outro líder proeminente, os santos dos últimos dias determinaram abandonar suas propriedades em busca de um local onde pudessem viver sua crença em paz e escapar da discriminação religiosa e possíveis perseguições do estado, como aconteceu em Illinois¹⁵. Brigham Young decidiu levar seu povo para uma direção sem a jurisdição do estado e livre de seus opositores. O grupo religioso iniciou, então, a travessia de mais de dois mil quilômetros do deserto em direção às Montanhas Rochosas, no Oeste Americano, alcançadas em julho de 1847, estabelecendo-se no Vale do Lago Salgado¹⁶.

14 PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024, p. 83.

15 Após a morte de Smith, os santos dos últimos dias de Nauvoo esperavam uma trégua da perseguição de seus algozes, o que não aconteceu. No outono de 1845, o governador de Illinois informou a Brigham Young que os *mórmons* deveriam ir ou seriam expostos a novos ataques. Quando seus inimigos queimaram duzentas casas e celeiros, perceberam que deveriam partir. No início daquele ano, Young planejava um êxodo além das fronteiras dos Estados Unidos para um destino ainda indeterminado. Texas, Alta Califórnia e Oregon foram considerados. De forma gradual, a Alta Califórnia surgiu como o local mais adequado para uma colônia *mórmon*. BUSHMAN, Richard L. **Mormonism: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2008, p. 84.

16 PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024, p. 100-108.



Figura 2. Missionários mórmons “batendo portas” em São Paulo, 1937. Cortesia da Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

No final do século XIX os santos dos últimos dias inteiravam 250 mil pessoas, de forma que a maioria morava em Utah, e um número modesto estava espalhado em colônias em todo o Oeste dos Estados Unidos. Em 1930, a maioria dos membros da Igreja ainda era norte-americana. O movimento missionário se estendeu por outros continentes, chegando de forma mais acentuada na América do Sul no início do século XX. Logo, o mormonismo não mais seria conhecido apenas como uma religião estadunidense¹⁷.

Em 1928, dois missionários santos dos últimos dias iniciaram o proselitismo no Brasil, mais especificamente nas colônias germânicas em Joinville, estado de Santa Catarina. O proselitismo dos missionários naqueles dias se resumia essencialmente a “bater porta” e falar com os transeuntes, além de “realizar reuniões e exposições de rua e buscar referências com membros ou conhecidos”¹⁸.

17 PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024, p. 268.

18 SHIELDS, Scott G. PINHEIRO, Fernando. **Campo bom: história dos Santos dos Últimos Dias no Rio de Janeiro**. Maceió: Cepal - Companhia de Edição, Impressão e Publicação de Alagoas, 2022,

Os missionários iam de porta em porta, diversas vezes distribuindo folhetos ou materiais da religião, empenhando-se para ensinar aos interessados que, “após séculos de apostasia, Deus mais uma vez tinha estabelecido a verdadeira Igreja de Jesus Cristo na Terra por meio de um profeta chamado Joseph Smith”¹⁹.

No período inicial da presença *mórmon* no Brasil, o proselitismo concentrou-se entre imigrantes alemães no sul do país, utilizando a língua alemã como estratégia de inserção cultural. A repressão ao idioma durante o Estado Novo forçou uma transição ao português, ampliando o alcance da Igreja e marcando uma adaptação mais profunda ao campo religioso nacional. A retirada dos missionários estrangeiros durante a Segunda Guerra Mundial e o fechamento de ramos intensificaram a necessidade de liderança local e impulsionaram a tradução das escrituras, com a publicação do Livro de Mórmon em português em 1940. Nas décadas seguintes, a Igreja investiu na construção de capelas, formação de missionários e ampliação de métodos proselitistas como aulas de inglês e programas culturais. A organização da primeira estaca sul-americana em São Paulo em 1966 e a consolidação de uma produção editorial em português reforçaram sua identidade institucional.

A partir da década de 1970, os *mórmons* no Brasil entrou em uma fase de expansão acelerada, pela crescente participação de missionários brasileiros. A dedicação do Templo de São Paulo, em 1978, marcou simbolicamente a consolidação institucional da Igreja no país²⁰. Nos anos 1980, houve descentralização

p. 12-13. O treinamento que os missionários recebiam antes de chegarem ao Brasil era bastante limitado. Antes de virem para o Brasil, ficavam hospedados por uma semana em um lugar chamado “lar da missão” na cidade de Salt Lake City, Utah. Durante esse período, participavam de algumas cerimônias religiosas e aulas ministradas por líderes eclesiásticos. Eles não recebiam nenhum treinamento em métodos de proselitismo, aprendendo por conta própria durante sua missão. William Grant Bangerter, um dos élderes da época, escreveu que “ninguém parecia saber muito” sobre como fazer o trabalho missionário. BANGERTER, William G. **These Things I Know: The Autobiography of William Grant Bangerter**. Salt Lake City: BYU Print Services, 2013, p. 51.

19 SHIELDS, Scott G. PINHEIRO, Fernando. **Campo bom: história dos Santos dos Últimos Dias no Rio de Janeiro**. Maceió: Cepal - Companhia de Edição, Impressão e Publicação de Alagoas, 2022, p. 12.

20 A Bíblia apresenta descrições minuciosas dos rituais de dedicação realizados pelos antigos israelitas com o objetivo de consagrar tabernáculos e templos como espaços sagrados. De forma análoga, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias adota práticas de dedicação de templos e outros ambientes considerados sagrados, conferindo-lhes um caráter cerimonial e religioso, com a finalidade de consagrá-los ao serviço do Senhor e à realização de ordenanças consideradas centrais para sua teologia.

das lideranças, maior inserção cultural dos membros e crescimento da atuação missionária em regiões como o Norte e o Nordeste, exigindo novas estratégias de adaptação frente à diversidade religiosa local. O número de líderes e missionários brasileiros superou o de estrangeiros, e a crença passou a envolver famílias inteiras em suas atividades. Já nos anos 1990, a religião apresentava estrutura robusta, com programas sociais, um Centro de Treinamento Missionário e novos templos em construção. A presença *mórmon* se firmava nacionalmente, e o Brasil se tornava uma das maiores bases da religião no mundo.

Ao longo desse processo, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias negociou seu espaço no campo religioso brasileiro por meio de estratégias que combinavam doutrina, institucionalidade e adaptação cultural. Inicialmente restrita a uma minoria de imigrantes, a religião tornou-se, ao final do século XX, um ator consolidado em um campo marcado por dinâmicas de pluralismo, competição simbólica e reconfiguração constante das fronteiras entre o religioso e o secular. A trajetória da religião em quase um século no Brasil evidencia não apenas o crescimento numérico de seus membros, mas sobretudo sua capacidade de produzir sentidos, identidades e práticas que se articulam, disputam e, em alguns casos, se acomodam às estruturas do campo religioso brasileiro.

A DOCTRINA, DOGMAS E PROGRAMAS MÓRMONS

Nesta seção, serão apresentados os principais aspectos da doutrina, dos dogmas e dos programas institucionais de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. A análise buscará destacar os fundamentos teológicos que estruturam sua fé, assim como as iniciativas organizadas pela instituição para promover a vivência religiosa, a formação moral e o engajamento comunitário. Com isso, pretende-se oferecer um panorama das crenças e práticas que definem a identidade e o funcionamento interno do mormonismo contemporâneo.

As Regras de Fé e os códigos de conduta

Joseph Smith era ocasionalmente convidado a explicar os ensinamentos e práticas do mormonismo a não-membros. O documento intitulado “Carta Wentworth” pode ser considerado um exemplo sobre essas ocasiões. Na primavera de

1842, John Wentworth, editor do *Chicago Democrat*, pediu a Smith que lhe desse um resumo do “surgimento, progresso, perseguições e fé dos santos dos últimos dias”. O profeta *mórmon* atendeu ao pedido e enviou a Wentworth um documento de várias páginas contendo uma narrativa de muitos dos primeiros eventos da história da Igreja, incluindo a “Visão do Pai e do Filho” e o aparecimento do Livro de Mórmon. O documento também continha treze declarações que resumiam as crenças dos santos dos últimos dias, que se tornaram conhecidas entre os adeptos como as 13 Regras de Fé. Wentworth nunca publicou esse documento no *Chicago Democrat*²¹, embora ele tenha sido incorporado ao cânone doutrinário da religião posteriormente.

A primeira Regra declara a crença na Trindade (Deus, o Pai Eterno; Jesus Cristo e Espírito Santo) como seres distintos. A segunda e a terceira Regras de Fé falam sobre a crença na “Expição de nosso Senhor e Salvador e que por Ele toda a humanidade será abençoada com a imortalidade”. A quarta e a quinta Regras de Fé declaram os primeiros princípios do evangelho (fé no Senhor Jesus Cristo, arrependimento, batismo por imersão para remissão dos pecados e imposição das mãos para o dom do Espírito Santo). Fundamentada nas cinco primeiras regras de fé, a sexta descreve que é necessário haver a mesma organização existente na Igreja primitiva e que ela foi restaurada. A sétima e a nona falam sobre a importância da revelação. A oitava regra de fé declara a crença na Bíblia como a “palavra de Deus, desde que esteja traduzida corretamente”, e complementa afirmando “ser o Livro de Mórmon a palavra de Deus”²².

A décima defende a “coligação literal de Israel” (*gathering*, no inglês), que Sião será construída novamente e que Cristo retornará e “reinará pessoalmente na Terra”. A décima primeira e a décima segunda regras confessam a crença na liberdade e tolerância religiosas. Por fim, a décima terceira regra concede um modelo sobre como os santos dos últimos dias devem viver e agir com os outros indivíduos:

21 A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. **História da Igreja na Plenitude dos Tempos**. São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2000, p. 256-257.

22 A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. Regras de Fé. Disponível em: **A Pérola de Grande Valor**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015, p. 70.

Cremos em ser honestos, verdadeiros, castos, benevolentes, virtuosos e em fazer o bem a todos os homens; na realidade, podemos dizer que seguimos a admoestação de Paulo: Cremos em todas as coisas, confiamos em todas as coisas, suportamos muitas coisas e esperamos ter a capacidade de tudo suportar. Se houver qualquer coisa virtuosa, amável, de boa fama ou louvável, nós a procuraremos.²³

O estilo de vida e a socialização dos santos dos últimos dias se traduzem na preocupação com a observância de tradicionais códigos de moralidade que envolvem, desde suas vestimentas, as quais devem atentar para os juízos da feminilidade e masculinidade, à “aparência – que deve ser imaculadamente limpa – aos entretenimentos – que devem ser puros e sóbrios – às manifestações de afeto entre os jovens – que não devem pôr em perigo a castidade – à moderação ao falar, ao dançar, ao participar”²⁴. Ainda sobre a prática da castidade, Nádía Fernanda Maia de Amorim explicou:

A mortificação das paixões, o absoluto domínio dos impulsos, a colocação da prática do sexo fora do casamento na categoria do “mais grave pecado depois do assassinato”, supõe um modo de vida que encontra na meticulosa planificação voltada para o “isto eu farei” e o “isto não farei” a base de um férreo ideal de moralidade sexual.²⁵

Os santos dos últimos dias também obedecem à uma lei de saúde, chamada por eles de “Palavra de Sabedoria”. Amorim escreveu:

“A Palavra de Sabedoria”, revelação que Joseph Smith teria recebido em 1833 (D. e C., 89), é invocada como código de saúde e como código de vida. O uso do fumo, do álcool, do chá [preto], do café, constitui, assim, recusa ao cumprimento deste código e instrumento de excitação de paixões e diminuição da resistência moral. O preventivo é então a supremacia da vontade, o autodomínio, o ser senhor de si mesmo.²⁶

De acordo com as diretrizes da religião, “ervas saudáveis”, junto com frutas e grãos, são “especificamente recomendadas”. A carne deve ser usada “com moderação”. A Igreja também interpreta o uso indevido de drogas – ilegais, legais, prescritas ou controladas – como uma violação do código de saúde²⁷.

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ AMORIM, Nádía Fernanda Maia de. Cultura Mórmon. Disponível em: **Revista de Ciências Sociais**. Volume 18/19, Número 1/2. Fortaleza, 1987/1988, p. 112.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁷ *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa*. Disponível em: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/health-practices>>. Acessado em 18 de março de 2023.

As Regras de Fé e os códigos de conduta que derivam delas oferecem um terreno fértil para pesquisas interdisciplinares que abordem moralidade, corporeidade, socialização e construção identitária no campo religioso *mórmon*. A Lei da Castidade e a Palavra de Sabedoria não apenas orientam a conduta individual, mas operam como dispositivos simbólicos de pertencimento e distinção, definindo fronteiras entre o “dentro” e o “fora” da comunidade. Esses códigos regulam desde o comportamento sexual até o consumo alimentar e a aparência pessoal, revelando uma pedagogia moral que se manifesta em práticas cotidianas, discursos normativos e formas de vigilância mútua. Estudos antropológicos e sociológicos podem explorar como essas normas são internalizadas, adaptadas ou contestadas por membros em diferentes contextos culturais — especialmente no Brasil, onde os valores locais frequentemente contrastam com os preceitos importados.

Do ponto de vista da teoria do campo religioso, essas práticas se alinham ao conceito de *habitus* proposto por Pierre Bourdieu, funcionando como esquemas incorporados que orientam o modo de vida dos santos dos últimos dias²⁸. A incorporação de um ethos disciplinado — que valoriza o autocontrole, a obediência e a distinção moral — contribui para a acumulação de capital simbólico e reforça a posição da religião no campo religioso brasileiro²⁹. Além disso, essas normas constituem formas de resistência simbólica à cultura dominante, oferecendo uma ética alternativa em relação ao consumo, à sexualidade e ao entretenimento. Pesquisas futuras podem explorar, por exemplo, os impactos dessas regras sobre os jovens membros, as negociações morais em contextos urbanos e midiáticos, ou mesmo a articulação entre saúde, espiritualidade e biopolítica nas práticas de autocuidado promovidas pela religião.

O sacerdócio

A autoridade é visivelmente levada a sério na religião aqui apresentada, a qual se sustenta na mesma estrutura organizacional da Igreja primitiva de Jesus Cristo apresentada nos relatos do Novo Testamento, com “apóstolos, profetas,

28 BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 59-73.

29 *Ibid.*, p. 15.

pastores, mestres, evangelistas, etc.”³⁰. De acordo com a fé *mórmon*, “Jesus Cristo estabeleceu Sua Igreja sobre a terra, determinando os oficiais necessários para levar a efeito os propósitos do Pai”. James E. Talmage, líder proeminente da religião, escreveu:

Toda pessoa assim nomeada [ao sacerdócio] ficava divinamente comissionada com a autoridade para officiar nas ordenanças de seu chamado. Após a ascensão de Cristo, permaneceu a mesma organização e aqueles que haviam recebido a autoridade chamavam a outros para os vários officios do Sacerdócio. Desta maneira se instituíram na Igreja apóstolos, profetas, evangelistas, pastores, sumos sacerdotes, setentas, élderes ou anciãos, bispos, sacerdotes, mestres e diáconos³¹.

O Presidente de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é considerado pelos adeptos da religião um “Profeta, Vidente e Revelador”. Ele e mais dois conselheiros formam a Primeira Presidência. O Quórum dos Doze Apóstolos vem logo em seguida na hierarquia. Abumanssur afirmou:

A coluna vertebral da doutrina que sustenta a Igreja Mórmon é a revelação contemporânea e contínua. Os mórmons afirmam que a Bíblia dos cristãos não esgotou a revelação de Deus aos homens nem Deus deixou de eleger seus profetas depois de João Batista. Ao contrário, Ele continua falando, ainda hoje, aos santos (os mórmons) pela inspiração do Espírito Santo, de forma geral, e ao Seu Profeta eleito, de forma particular, através da revelação³².

Os santos dos últimos dias acreditam em manifestações milagrosas, da mesma forma das outrora realizadas pelos discípulos de Jesus Cristo segundo os relatos bíblicos, além de poderem realizá-las. Uma de suas Regras de Fé, apresentadas na seção anterior e que constam em um de seus livros canônicos³³, su-

30 A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. Regras de Fé. Disponível em: **A Pérola de Grande Valor**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015, p. 70.

31 TALMAGE, James E. **Um estudo das Regras de Fé**. São Paulo: Corporação do Presidente de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1954, p. 189.

32 ABUMANSSUR, Edin S. Mórmons. Disponível em: LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER – Instituto de Estudos de Religião, 1990, p. 113.

33 Os livros canônicos de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias “constituem a autoridade escrita da Igreja quanto à doutrina”. Os livros que por voto dos adeptos da religião foram adotados como “guias autorizados de fé e doutrina” são quatro: a Bíblia Sagrada, o Livro de Mórmon, Doutrina e Convênios e Pérola de Grande Valor. Além desses tomos considerados sagrados, os mórmons confiam “nos ensinamentos dos oráculos viventes de Deus, dando-lhes a mesma validade que às doutrinas da palavra escrita”. TALMAGE, James E. **Um estudo das Regras de Fé**. São Paulo: Corporação do Presidente de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1954, p. 16-17.

gere: “[...] Cremos em tudo o que Deus revelou, em tudo o que Ele revela agora e cremos que Ele ainda revelará muitas coisas grandiosas e importantes relativas ao Reino de Deus”³⁴.

O sacerdócio é dividido em dois níveis ou ordens, a saber: o Sacerdócio Aarônico e o Sacerdócio de Melquisedeque. O Sacerdócio Aarônico é considerado o “menor” dos dois níveis ou ordens do sacerdócio dos *mórmons*. Ele é conferido aos homens considerados “fiéis” da Igreja a partir da faixa etária de doze anos. Ainda dentro desse sacerdócio, existem três níveis ou ofícios, a saber: a saber: diácono, mestre e sacerdote. Como regra geral, os diáconos têm entre doze e quatorze anos; os mestres, entre quatorze e dezesseis anos; e os sacerdotes, entre dezesseis e dezoito anos.

Os “portadores” do Sacerdócio Aarônico organizam e servem o sacramento (comunhão) aos membros da Igreja durante os serviços religiosos no domingo e ajudam a visitar os membros em seu lar, recolher contribuições e realizar outras atividades de serviço ao próximo. O nome do Sacerdócio Aarônico vem de Aarão, irmão de Moisés, mencionado no Velho Testamento.

O Sacerdócio de Melquisedeque é o maior dos dois níveis ou ordens do sacerdócio na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. De forma semelhante ao Sacerdócio Aarônico, ele é conferido apenas aos *mórmons* fiéis do sexo masculino a partir dos dezoito anos. Os ofícios ou níveis do Sacerdócio de Melquisedeque incluem élder, sumo sacerdote, patriarca, setenta e apóstolo.

Os homens que “portam” esse sacerdócio geralmente lideram a Igreja e administram ordenanças como dar o nome e uma bênção às crianças, curar os doentes e conceder o dom do Espírito Santo aos membros batizados recentemente. O nome do Sacerdócio de Melquisedeque vem de um sumo sacerdote que viveu no tempo do profeta Abraão, também segundo o Velho Testamento.

O conceito de sacerdócio, tal como desenvolvido pela Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, constitui uma das expressões mais emblemáticas de sua estrutura teológica e organizacional. Sua divisão entre os sacerdócios de Aarão e de Melquisedeque, com funções específicas atribuídas a diferentes faixas

34 A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. *A Pérola de Grande Valor*. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015, p. 70-71.

etárias e níveis de autoridade, configura uma hierarquia ritual e administrativa que modela a vivência cotidiana dos fiéis. Trata-se de uma forma institucionalizada de autoridade religiosa que remete explicitamente à organização descrita no Novo Testamento, sendo ao mesmo tempo recriada no contexto moderno por meio de revelações contemporâneas. Esse modelo oferece aos pesquisadores uma oportunidade rara de observar como a autoridade religiosa é performada, legitimada e transmitida em uma tradição que se afirma tanto como restauracionista quanto como profética, incorporando categorias clássicas da antropologia da religião — como carisma, dom, função e rito — a estruturas formais de poder e governança.

Do ponto de vista sociológico e antropológico, o sacerdócio *mórmon* permite o estudo de diversas dinâmicas sociais e simbólicas: o papel do gênero na distribuição da autoridade religiosa; os ritos de passagem associados à idade e à fidelidade doutrinária; e as práticas de serviço, cuidado e mediação espiritual realizadas pelos portadores do sacerdócio nas comunidades locais. Também é possível analisar o impacto que a crença em revelação contínua exerce sobre a manutenção e atualização da autoridade religiosa em tempos de globalização e pluralismo cultural. Como observa Bushman, o princípio da revelação moderna transforma a liderança institucional em algo não apenas tradicional ou funcional, mas dotado de legitimidade espiritual viva e renovável³⁵. Assim, o sacerdócio não é apenas um objeto teológico, mas também um campo metodológico fértil para compreender a articulação entre fé, poder, masculinidade, juventude e ritual na contemporaneidade.

35 BUSHMAN, Richard Lyman. **Mormonism: A Very Short Introduction**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008, p. 45-46.

Os templos



Figura 3. Templo de São Paulo, Brasil. Acervo pessoal do autor.

Diferente das capelas usuais, os templos santos dos últimos dias são edifícios considerados sagrados entre eles³⁶. Qualquer indivíduo, seja qual for sua religião, pode entrar numa capela mórmon e frequentar suas reuniões. Entretanto, devido à “natureza sagrada” dos templos, considerados como “Casas do Senhor”, apenas membros fiéis da crença têm permissão para frequentar tais recintos. O membro deve estar cumprindo os princípios básicos da religião

36 As capelas de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias constituem os espaços físicos destinados à adoração semanal e às atividades regulares das congregações locais. Nessas edificações, ocorrem reuniões dominicais, como a reunião sacramental — considerada o principal culto público da Igreja —, além de aulas de instrução religiosa, atividades para crianças, jovens e adultos, eventos sociais e programas de formação espiritual. As capelas são abertas ao público em geral e acessíveis a membros e visitantes, desempenhando, assim, um papel central na vida comunitária e no cotidiano dos fiéis. Embora obedeça a certo padrão, sua arquitetura tende a ser funcional e adaptada ao contexto local, sem exigências elaboradas de ornamentação simbólica. Em termos doutrinários e institucionais, as capelas são compreendidas como locais de reunião e edificação mútua, nos quais os adeptos são instruídos nos princípios do evangelho e fortalecem os laços de pertencimento religioso.

e declarar verbalmente o fato a seus líderes locais uma vez a cada dois anos para poder entrar no templo.

A construção de templos remete a épocas antigas e pode ser verificada tanto no Velho como no Novo Testamento. No Velho Testamento, Moisés fez com que os israelitas carregassem o Tabernáculo durante sua peregrinação no deserto. O rei Salomão construiu e dedicou um grande templo que foi destruído pelos babilônios em 586 a.C. Talmage escreveu:

Em todas as idades do mundo o povo do convênio tem construído templos. Pouco depois de Israel emancipa-se da escravidão egípcia, o Senhor mandou que o povo construísse um santuário em Seu nome, cujo plano Ele especificou minuciosamente. Apesar de não ter sido mais do que uma tenda, foi elaboradamente terminado e mobiliado, empregando-se as melhores posses do povo em sua construção. O Senhor aceitou esta oferta manifestando nela Sua glória e ali se revelando. Depois que o povo se havia estabelecido na terra prometida, deu-se à Tenda da Consagração um local mais permanente, mas ainda assim continuaram a honrá-la pelo seu propósito sagrado, até que o Templo de Salomão o substituiu como santuário do Senhor³⁷.

O templo foi reconstruído e posteriormente ampliado consideravelmente, mas foi destruído novamente em 70 d.C., dessa vez pelos romanos. O grande Muro Ocidental ainda pode ser visto atualmente em Jerusalém, e mesmo após milênios, conservar-se como um lugar sagrado para o povo judeu.

Pouco depois da organização de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Joseph Smith afirmou ter tido uma revelação divina para construir um templo na cidade de Kirtland, Ohio, o qual foi terminado em 1836. Com a perseguição de seus algozes, o santuário foi deixado para trás. Em 1839, depois de serem expulsos do Missouri, os santos dos últimos dias se estabeleceram em Commerce (posteriormente Nauvoo), Illinois. Smith afirmou novamente ter sido instruído da mesma maneira a construir um templo nesta região. Mais uma vez, os adeptos da religião tiveram que deixar seu templo e fugir de seus perseguidores. Somente encontraram relativa paz para construir mais um templo quando chegaram no Vale do Lago Salgado, no Oeste dos Estados Unidos³⁸.

37 TALMAGE, James E. **Um estudo das Regras de Fé**. São Paulo: Corporação do Presidente de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1954, p. 145.

38 PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024, p. 100-108.

Considerados pelos adeptos lugares de santidade e paz, os templos fornecem um local onde os *mórmons* fazem promessas solenes e assumem compromissos com o divino. Nestes edifícios também ocorre um dos mais importantes ritos da religião — o “selamento” de famílias para toda eternidade, descumprindo o tradicional “até que a morte os separe”. Além do “casamento eterno”, nos templos ocorrem outras cerimônias como o batismo em favor de pessoas falecidas — uma prática que os santos dos últimos dias acreditam que foi referenciada no Novo Testamento, mas que mais tarde foi perdida.

Há atualmente 282 templos no mundo, seja em funcionamento, em construção ou cujos projetos já foram anunciados. No Brasil, existem 11 templos em funcionamento, 3 em construção e 9 foram anunciados para serem construídos em breve³⁹.

Os templos de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias constituem um dos aspectos mais emblemáticos de sua identidade religiosa e simbólica. Mais do que edifícios de adoração, são compreendidos pelos fiéis como autênticas “Casas do Senhor”, com acesso restrito àqueles considerados dignos segundo critérios de conduta pessoal e compromisso com a fé. Essa distinção entre templos e capelas oferece uma rica oportunidade para investigações sociológicas e antropológicas sobre noções de pureza, sacralidade e pertencimento. A exigência de uma recomendação e a entrevista com líderes locais para obter permissão de entrada no templo constituem práticas que operacionalizam a moral religiosa por meio de dispositivos institucionais de controle, avaliação e iniciação. O estudo desses rituais de acesso permite analisar como a religião constrói fronteiras internas entre diferentes níveis de engajamento espiritual e de reconhecimento social dentro da comunidade *mórmon*.

Além disso, os templos oferecem um campo fecundo para estudos sobre a materialidade da fé, a arquitetura religiosa e a ritualística contemporânea. Com raízes na tradição bíblica — que remonta ao Tabernáculo de Moisés e ao Templo de Salomão —, os templos *mórmons* são reinterpretações modernas desses espaços sagrados antigos, carregando implicações teológicas sobre continuidade

39 Church News. Conheça as áreas dos 3 últimos templos anunciados no Brasil. Disponível em: <<https://pt.thechurchnews.com/templos/2024/08/31/templos-santos-ultimos-dias-brasil-goiania-joao-pessoa-florianopolis/>>. Acessado em 29 de julho de 2025.

revelada e restauração de práticas perdidas. Rituais como o selamento eterno e o batismo vicário pelos falecidos desafiam compreensões tradicionais sobre família, tempo, vida e morte, abrindo diálogos com disciplinas como a história das religiões, a teologia, a antropologia da família e até mesmo os estudos sobre luto e memória. A expansão dos templos pelo mundo, inclusive no Brasil, também permite pesquisas sobre religiosidade transnacional, relações entre espaço urbano e sacralidade, bem como os modos de recepção e ressignificação local de símbolos globais da fé dos santos dos últimos dias.

O programa missionário

Seguindo o modelo bíblico de enviar missionários de dois em dois, os santos dos últimos dias têm levado sua mensagem ao mundo desde sua fundação. Curiosamente seus representantes do sexo masculino são facilmente identificados, sempre com camisa branca, calça em tons escuros, gravata e plaqueta preta. São aproximadamente 80.000 espalhados pelo mundo, em 450 Missões. A idade dos rapazes que servem como missionários de proselitismo da Igreja varia entre 18 a 26 anos⁴⁰. Sobre o programa missionário, o senador Edson Lobão discursou:

Os mórmons já se tornaram figuras comuns na vida social brasileira. Quase sempre são vistos no meio da multidão, nos lugares mais longínquos de nossa imensa hinterlândia, nas ruelas dos minúsculos vilarejos empobrecidos do Nordeste brasileiro, nas feiras populares das pequenas e médias cidades, nas ruas, nas praças, nos parques e nas avenidas das grandes metrópoles. Eles são inconfundíveis porque normalmente são jovens, andam quase sempre em dupla, são simpáticos, pacíficos e bem-educados⁴¹.

Os homens são chamados de “Elder” por causa de sua ordenação a este ofício no Sacerdócio. O termo “Elder” significa “Ancião” na língua inglesa, entretanto, não se refere à idade do missionário, mas à maturidade espiritual. As mulheres que aderem ao trabalho de proselitismo são chamadas de “Sister”, significando “Irmã” na língua de Shakespeare. Casais aposentados também podem servir à religião no trabalho de proselitismo.

40 *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa*. Disponível em: <<https://noticias-br.igrejadesuscristo.org/artigo/um-ano-diferente-de-todos-os-outros-a-igreja-relata-um-crescimento-mundial-recorde>>. Acessado em 29 de julho de 2025.

41 Ata da 214ª Sessão Deliberativa Ordinária. Brasília, 22 de novembro de 2007.

O serviço missionário tem duração de dezoito a vinte e quatro meses para os homens, mulheres e casais. Durante esse período, todo o tempo é dedicado exclusivamente ao trabalho missionário. Após o término de uma missão, voltam para seus lares para retomar os estudos ou cuidar de outros interesses. A Igreja também envia missionários de serviço comunitário, isto é, especialistas nas áreas de saúde, educação, agricultura, administração e demais áreas, para países em desenvolvimento.

A família ou o próprio missionário financia sua própria missão fazendo doações ao programa missionário. Quando pertencem a famílias de membros da Igreja, desde criança eles aprendem a ser missionários e a colocar em prática os princípios cristãos, semanalmente participando das escolas dominicais e classes específicas. Existem atualmente 11 Centros de Treinamento Missionário (CTM) em todo o mundo, lugares onde o missionário passa três semanas adquirindo mais conhecimento a respeito do trabalho de proselitismo⁴². Em algumas ocasiões, quando é necessário aprender um novo idioma, a semanas de estadia no CTM são expandidas para oito. As missões são presididas por um líder eclesiástico, denominados Presidente de Missão – escolhido entre a liderança principal da religião –, o qual durante três anos, em qualquer parte do mundo, passará a residir com a família na área da missão designada.

O programa missionário da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é um dos elementos mais visíveis e institucionalmente estruturados da tradição *mórmon*, configurando-se como um objeto privilegiado para pesquisas interdisciplinares. A mobilização de milhares de jovens em duplas, o uso de uniformes padronizados, a organização internacional das missões e a existência de CTMs revelam não apenas uma logística religiosa altamente sofisticada, mas também práticas de formação de identidade, disciplina corporal e vivência do sacrifício como ideal espiritual. Do ponto de vista sociológico e antropológico, trata-se de um fenômeno capaz de articular juventude, mobilidade geográfica, autoridade religiosa e redes familiares de apoio, compondo um campo fértil

42 A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa. Disponível em: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/topic/missionary-training-centers?lang=por>>. Acessado em 29 de julho de 2025.

para investigações sobre o engajamento religioso no início da vida adulta e sobre o papel da missão como rito de passagem e mecanismo de reprodução da fé.

Além disso, a presença dos missionários em diversos contextos nacionais, especialmente em regiões periféricas e multiculturais como o interior do Brasil, abre possibilidades para análises sobre os processos de adaptação cultural, tradução religiosa, dinâmicas de acolhimento e resistência, bem como sobre os impactos simbólicos do proselitismo no cotidiano das populações locais. Estudos geográficos podem explorar como as missões se distribuem globalmente, quais estratégias logísticas são utilizadas para alcançar áreas remotas e como a Igreja se estrutura em contextos urbanos e rurais. Já as ciências da religião e os estudos da comunicação podem investigar os discursos, materiais doutrinários e técnicas persuasivas utilizados no campo missionário. Em suma, o programa missionário não apenas exemplifica o alcance global do mormonismo, mas também oferece múltiplas camadas de análise sobre religiosidade ativa, circulação transnacional e construção de vínculos comunitários e espirituais em contextos contemporâneos.

Genealogia

Pessoas de todas as nacionalidades e crenças podem ser atraídas por descobrir suas origens. Para os membros de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, porém, pesquisar sua história da família não é apenas um passatempo. Eles acreditam que a união eterna da família é possível através de cerimônias de “selamento” que acontecem em seus templos. As mesmas cerimônias realizadas pelos vivos podem ser feitas em benefício dos falecidos. Consequentemente, a pesquisa genealógica ou da história da família é o início fundamental do trabalho do templo para pessoas falecidas. De acordo com a religião, os mortos têm a escolha de aceitar ou rejeitar as ordenanças realizadas em seu benefício.

Desde 1894, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias dedica tempo e recursos para coletar e compartilhar registros de importância genealógica. Devido à cooperação de arquivos de governos, igrejas e bibliotecas, a religião criou a maior coleção de registros de família do mundo, com informações de mais de três bilhões de pessoas falecidas. Esse empenho foi facilitado, primeira-

mente, por meio da Sociedade Genealógica de Utah e agora pelo *Familysearch*, uma organização sem fins lucrativos patrocinada pela Igreja⁴³.

O *Familysearch* fornece acesso às informações de 100 países, inclusive com registros de nascimento, casamento e morte, censos, inventários e testamentos, registros de terras, etc. Esses registros estão disponíveis para o público de forma gratuita através do site *familysearch.org*, na mundialmente conhecida Biblioteca de História da Família, em Salt Lake City, e por meio da rede de 5.405 escritórios denominados Centros de História da Família distribuídos em 146 países e, em geral, localizados no interior de capelas da religião⁴⁴.

A prática genealógica na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias ultrapassa o interesse histórico ou afetivo por antepassados; ela se insere no centro da teologia *mórmon* como um meio necessário para a realização de ordenanças vicárias nos templos, em favor dos mortos. Essa crença na continuidade eterna dos laços familiares, associada à possibilidade de os falecidos aceitarem ou rejeitarem os ritos realizados em seu nome, transforma a genealogia em um ato de cuidado espiritual e em uma forma singular de religiosidade intergeracional. Tal prática oferece aos pesquisadores um campo fértil para explorar as interseções entre memória, ritual, corporeidade e salvação. Além disso, permite investigar como os santos dos últimos dias reinterpretem a morte e constroem uma noção de “família eterna” que desafia concepções seculares ou tradicionais de finitude, parentesco e identidade.

Do ponto de vista das ciências sociais e da história, a organização e o acesso aos acervos do *FamilySearch* também abrem possibilidades concretas para pesquisas empíricas e metodológicas. A constituição de um dos maiores repositórios de dados genealógicos do mundo, alimentado desde o século XIX por acordos com arquivos civis e eclesiásticos de diversos países, representa uma fonte documental incomparável para estudos populacionais, demográficos, migratórios e patrimoniais. No contexto brasileiro, por exemplo, os registros disponibilizados por centros de história da família — presentes em diversas cidades — podem servir para mapear linhagens, reconstruir redes familiares e contribuir para pro-

43 *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa*. Disponível em: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/topic/genealogy>>. Acessado em 18 de fevereiro de 2023.

44 *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: Sala de Imprensa*. Disponível em: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/familysearch>>. Acessado em 18 de fevereiro de 2023.

jetos de história local e memória coletiva. A genealogia, dentro do universo dos santos dos últimos dias, não é apenas um suporte para práticas religiosas: ela se apresenta como instrumento analítico significativo de produção e circulação de conhecimento histórico e identitário.

Outras temáticas doutrinárias

A abordagem das temáticas da poligamia e da restrição do sacerdócio aos negros afrodescendentes oferece oportunidades significativas de pesquisa crítica sobre os processos de construção doutrinária, transformação institucional e disputa por legitimidade simbólica dentro de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Ambas as questões, embora já formalmente superadas no plano oficial da religião, seguem ressoando como marcas históricas e simbólicas que modelam a percepção externa sobre a crença, e influenciam, ainda hoje, a identidade, o *habitus* e a agência de sua membresia. A poligamia, por exemplo, instituída por Joseph Smith nos anos 1840 e amplamente praticada em Utah até sua renúncia formal em 1890, continua sendo objeto de tensões interpretativas internas e externas. Embora a Igreja tenha abandonado a prática como condição para o reconhecimento do estado de Utah, a doutrina da união eterna (ou selamento) ainda mantém ecos da teologia original sobre a pluralidade matrimonial como mandamento divino⁴⁵. Esse dado permite investigações interdisciplinares que combinem história, sociologia da religião e estudos de gênero, especialmente ao se analisar o papel das mulheres no contexto da poligamia e suas formas de agência, apoio ou resistência.

Já a exclusão de homens negros de ascendência africana do sacerdócio *mórmon*, vigente oficialmente entre 1852 e 1978, oferece material rico para pensar a interseção entre raça, poder religioso e colonialidade. O fim da norma — impulsionada mais por pressões políticas brasileiras, do que por demandas do movimento dos direitos civis nos EUA — revela um interessante campo de pesquisa sobre como as instituições religiosas adaptam ou resistem a mudanças culturais globais e locais.

Estudar esses temas no contexto brasileiro pode contribuir não só para ampliar o entendimento sobre a recepção local dessas doutrinas, mas também para

45 PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024, p. 191-192, 198.

elucidar dinâmicas mais amplas de globalização religiosa, circulação de doutrinas e formação de identidades religiosas em contextos periféricos. Além disso, essas abordagens podem dialogar com temas como racialização da fé, conversão, exclusão simbólica e memória institucional, abrindo caminhos para uma crítica histórica que vá além da apologética ou da simples rejeição, e que trate essas questões com a complexidade e densidade que a história social da religião exige.

O campo religioso dos *mórmons* no Brasil

O campo religioso brasileiro caracteriza-se por uma pluralidade marcante e por intensas disputas simbólicas em torno da legitimidade, da autoridade espiritual e da visibilidade pública. Neste contexto, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias representa uma presença peculiar: um movimento religioso de origem estadunidense que, a quase um século, vem tentando consolidar-se como instituição legítima no panorama religioso do Brasil. Esse movimento coincide com aquilo que Bourdieu chama de “progressos da divisão do trabalho religioso”, uma etapa que permite a constituição de um campo religioso mais diferenciado e estruturado⁴⁶. A entrada da religião se deu, portanto, em um campo já tensionado por tradições católicas hegemônicas e pela emergente pluralização pentecostal.

Na década de 1970, a construção do Templo de São Paulo marca um ponto de virada simbólica. Trata-se, nos termos de Bourdieu, de uma estratégia de “territorialização simbólica”, na qual o espaço físico se converte em capital religioso visível e legitimador. Além disso, a religião investe em formas organizacionais e doutrinárias sistematizadas, aproximando-se do modelo de campo religioso autônomo descrito por Bourdieu.

Segundo o teórico, os agentes religiosos buscam monopolizar a produção e a distribuição dos bens simbólicos. Os *mórmons*, nesse sentido, promove sua legitimidade através da doutrina da restauração, apresentando-se como “a verdadeira igreja”. Assim, disputa com católicos, evangélicos e outras tradições o direito de definir o que é religião “autêntica”. Bourdieu explica que isso é uma luta por capital simbólico —que define como o poder de fazer crer. Os santos dos

46 BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. Disponível em: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 34.

últimos dias buscam esse reconhecimento através de templos, doutrinas exclusivas e serviço missionário.

A incorporação das contribuições teóricas de Pierre Bourdieu à análise do caso dos *mórmons* no Brasil permite compreender sua inserção no campo religioso nacional como um processo de disputa por capital simbólico, consagração institucional e construção de legitimidade. Por meio da teoria do campo religioso, torna-se possível desvendar os mecanismos de produção, circulação e reconhecimento dos bens simbólicos mobilizados por essa tradição religiosa — sejam eles doutrinários, rituais ou organizacionais. A atuação da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, nesse contexto, manifesta-se como um esforço sistemático de diferenciação e afirmação identitária, articulando estratégias de reconhecimento social, estruturação hierárquica e enraizamento territorial que dialogam com as dinâmicas próprias de um campo social relativamente autônomo e marcado por tensões concorrenciais. Dessa forma, a abordagem bourdieusiana oferece um robusto arcabouço teórico para investigar as formas pelas quais essa religião negocia seu lugar, constrói legitimidade e disputa autoridade espiritual no cenário plural e competitivo do campo religioso brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, ao articular doutrina, organização institucional, práticas sociais e expansão global, demonstra-se como um objeto de pesquisa singularmente abundante para abordagens metodológicas interdisciplinares. Sua trajetória histórica, marcada por episódios de perseguição, migração e adaptação cultural, revela tensões entre religião, sociedade e política que desafiam as análises convencionais dos fenômenos religiosos. A doutrina do sacerdócio, a ritualística dos templos, o programa missionário e a centralidade da genealogia configuram práticas densamente simbólicas, capazes de mobilizar categorias teóricas da sociologia, antropologia, teologia, ciência política, comunicação e geografia.

Além disso, a presença crescente da Igreja no Brasil, com sua inserção estratégica no campo religioso nacional e a capacidade de ressignificação frente aos valores culturais locais, fortalece sua relevância como estudo de caso para a análise das religiões transnacionais e dos mecanismos de produção de legiti-

dade simbólica. O recurso às contribuições teóricas de Pierre Bourdieu, em especial sua teoria do campo religioso, potencializa a compreensão das disputas por autoridade espiritual, reconhecimento social e capital simbólico que envolvem a atuação da religião no cenário brasileiro contemporâneo.

Assim, ao reunir elementos históricos, teológicos, sociais e simbólicos, o mormonismo não apenas enriquece o debate acadêmico sobre a religião na modernidade, como também oferece um campo privilegiado para investigar dinâmicas complexas de poder, identidade e cultura religiosa na era global. Seu estudo é, portanto, não só legítimo, mas imprescindível para uma compreensão ampla e crítica das religiões que compõem o tecido social do Brasil e do mundo.

REFERÊNCIAS

A Bíblia Sagrada. Traduzida em português por José Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. **História da Igreja na Plenitude dos Tempos.** São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2000.

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. Joseph Smith – História. Disponível em: **A Pérola de Grande Valor.** Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS. Regras de Fé. Disponível em: **A Pérola de Grande Valor.** Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

ABUMANSSUR, Edin Sued. Mórmons. Disponível em: LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil.** Rio de Janeiro: ISER – Instituto de Estudos de Religião, 1990.

AMORIM, Nádia Fernanda Maia de. Cultura Mórmon. Disponível em: **Revista de Ciências Sociais.** Volume 18/19, Número 1/2. Fortaleza, 1987/1988.

BANGERTER, William G. **These Things I Know: The Autobiography of William Grant Bangerter.** Salt Lake City: BYU Print Services, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. Disponível em: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

BUSHMAN, Richard Lyman. **Mormonism: A Very Short Introduction**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

GIVENS, Terryl L. **Mormonism: what everyone needs to know**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2020.

GIVENS, Terryl L.; BARLOW, Phillip L. (editors). **The Oxford Handbook of Mormonism**. Nova York: Oxford University Press, 2015.

MOREIRA, Joaquim Jorge O. **A História do Mormonismo em Portugal**. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias: Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, Lisboa, 2022.

PARK, Benjamin E. **American Zion: A New History of Mormonism**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2024.

SHIELDS, Scott G. PINHEIRO, Fernando. **Campo bom: história dos Santos dos Últimos Dias no Rio de Janeiro**. Maceió: Cepal - Companhia de Edição, Impressão e Publicação de Alagoas, 2022.

SMITH, Joseph. **O Livro de Mórmon – Outro Testamento de Jesus Cristo**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

TALMAGE, James E. **Um estudo das Regras de Fé**. São Paulo: Corporação do Presidente de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1954.

CAPÍTULO 6

ANDROCENTRISMO E RELIGIÃO EM DEBATE: A SUBALTERNIZAÇÃO DAS MULHERES NO ÂMBITO RELIGIOSO CATÓLICO BRASILEIRO

Derllânio Telecio da Silva¹

Resumo: Este artigo analisa a subalternização das mulheres na Igreja Católica sob a ótica das Ciências da Religião e da Teologia Feminista. Examina-se como o androcentrismo moldou práticas e discursos religiosos, reforçando desigualdades de gênero por meio de uma hierarquia masculina e de um saber institucionalizado. O texto destaca o papel das congregações religiosas femininas na resistência pastoral e social, com ênfase na atuação em territórios periféricos. Aborda-se ainda o surgimento da Teologia Feminista latino-americana como resposta crítica ao patriarcado eclesiástico, propondo uma espiritualidade inclusiva. A trajetória de figuras como Madre Maurina ilustra a resistência feminina em contextos de opressão política e religiosa.

Palavras-chave: Religião; Gênero; Igreja Católica; Teologia Feminista; Androcentrismo.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo abordar, sob a perspectiva das Ciências da Religião, a vida religiosa feminina na Igreja Católica. Propomos essa reflexão partindo do entendimento de que a dominação masculina, presente ao longo dos séculos XX e XXI, gerou e ainda gera profundas inquietações no campo acadêmico contemporâneo.

Neste trabalho, analisamos o catolicismo com o objetivo de evidenciar aspectos da vida religiosa feminina. Conforme aponta Usarski (2003), a Ciência da Religião se ocupa de objetos oriundos do mundo empírico – como é o caso do fenômeno aqui estudado. Assim, minha abordagem não parte de uma perspectiva

¹ Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (PPGH-UFAL). E-mail: derllaniotelecio@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5544557089312714>.

confessional: não me posiciono enquanto sujeito religioso, mas enquanto pesquisador, comprometido com a análise crítica e acadêmica do objeto, isto é, a vida religiosa feminina católica. Nesse sentido, como afirma Usarski (2003):

A Ciência da Religião encontra seu objeto no mundo empírico. Religiões representam sistemas simbólicos elaborados em relação a uma “realidade culturalmente postulada não falsificável” que transcende o alcance de qualquer método cientificamente comprovado. A investigação de elementos religiosos empiricamente acessíveis tem como único objetivo aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre os fatos da vida religiosa. Isso significa que a Ciência da Religião não instrumentaliza seus objetos em prol de uma apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador. Trata-se de uma técnica chamada de “ateísmo metodológico ou agnosticismo metodológico” (Usarski, p. 139, 2003).

A presente análise não se orienta pela fé, mas por uma abordagem científica. Não buscamos afirmar a veracidade ou falsidade da religião em questão, mas considerá-la em sua totalidade, enquanto fenômeno a ser compreendido (Greschat, 2020, p. 34). Propomos uma reflexão a partir da interface entre religião e gênero. Nesse sentido, compreendemos a religião como uma manifestação antropológica e histórica, comparável a qualquer outro fenômeno humano (Filoramo; Prandi, 1999, p. 9).

A religião, conforme analisa Clifford Geertz (1989, p. 136), exerce papel central na constituição da ordem social, moldando aspectos como o poder político, a riqueza, os deveres legais e até as expressões de afeto pessoal. Diante disso, não apenas descreve a realidade, mas a condiciona, influenciando diretamente a subjetividade e o comportamento dos indivíduos. No contexto da Igreja Católica, essa influência se manifesta por meio de uma hierarquia rigidamente masculina, que historicamente tem imposto normas e condutas ao universo feminino, contribuindo para a perpetuação das desigualdades de gênero. Frente a isto, a religião reflete o *ethos* de uma sociedade (Geertz, 1989, p. 103) e, sob essa perspectiva, pode ser entendida como um sistema simbólico que historicamente contribuiu para a consolidação do patriarcado. Para Joan Scott (1991), o patriarcado está associado ao exercício do poder pelos homens, isto é, à afirmação da masculinidade como categoria social hegemônica. Nesse contexto, as mulheres foram continuamente relegadas a posições de subordinação, o que evidencia a presença de uma supremacia masculina também nas estruturas religiosas.

TEOLOGIAS DO SILÊNCIO? GÊNERO, PODER E EXCLUSÃO NA “IGREJA DOS HOMENS”

A herança cultural judaico-cristã teve um papel determinante na formulação histórica da ideia de inferioridade da mulher, sobretudo a partir da narrativa bíblica da criação. Conforme analisa Gerda Lerner (2019) em *A Criação do Patriarcado*, a figura de Eva tornou-se um arquétipo da desobediência, carregando simbolicamente a culpa pelo pecado original. Com o surgimento do capitalismo, essas concepções foram aprofundadas por discursos que naturalizaram a desigualdade, sustentando-se num determinismo biológico que separou rigidamente os espaços socialmente atribuídos a homens e mulheres. Aos homens, considerados racionais e preparados para liderar, foi atribuído o protagonismo na esfera pública – política, economia e administração. Já às mulheres, coube a reclusão ao espaço privado, com funções centradas na obediência, no cuidado do lar e na instituição do matrimônio. Esta organização social, ao apresentar-se como natural e moralmente legítima, contribuiu para a perpetuação das desigualdades de gênero².

O patriarcado esteve historicamente entranhado na vivência cotidiana do catolicismo. No seio da Igreja Católica, a trajetória das mulheres revela-se como uma narrativa marcada pela exclusão sistemática, pelo apagamento das suas contribuições, por processos de desvalorização e por diversas formas de silenciamentos. Como observa Gerda Lerner (2019, p. 18), trata-se de “uma história de exclusões e sabotagens” que evidencia a marginalização feminina nas estruturas e discursos da instituição religiosa. No catolicismo, o poder não se limita à mediação do divino – ele também se expressa por meio do controle de um saber institucionalizado. Nesse contexto, os homens assumem um papel central na construção de significados associados à biologia, ao sexo, ao gênero e à natureza. Tal domínio simbólico e epistemológico sustenta a lógica androcêntrica que permeia a estrutura eclesiástica. A Igreja Católica, marcada por uma orientação conser-

2 Ao contrário do androcentrismo predominante na tradição católica, diversas religiões afro-brasileiras apresentam uma estrutura mais matriarcal, onde a liderança feminina é recorrente desde os primeiros cultos no interior do país. Exemplo disso é Luzia Pinta, calundutora do século XVIII reconhecida por suas práticas de cura e adivinhação na Vila de Sabará (Mott, 2008, p. 92), evidenciando o protagonismo religioso das mulheres negras.

vadora, contribui para a manutenção das desigualdades de gênero ao reforçar concepções baseadas no determinismo biológico. Como resultado, a presença feminina é frequentemente relegada a uma posição secundária nas dinâmicas sociais e religiosas da instituição.

As assimetrias de gênero na hierarquia da Igreja Católica são evidentes e historicamente consolidadas. A partir das últimas décadas do século XX, muitas mulheres católicas passaram a se engajar em atividades de caridade e filantropia, ocupando espaços antes restritos à esfera privada. Por meio dessas práticas, conquistaram certa visibilidade nos espaços públicos, especialmente em iniciativas sociais voltadas às populações vulneráveis. No entanto, como observa Martins (2015, p. 20), mesmo quando reconhecidas por suas ações, essas mulheres continuavam sob a mediação e o aval de figuras masculinas – fossem religiosos ou homens socialmente legitimados, como médicos, advogados e escritores. Essa inserção tutelada refletia um papel secundário e submisso dentro da estrutura eclesial, o que levou muitas congregações religiosas femininas a se afastarem das funções administrativas nas catedrais e paróquias, direcionando-se a atividades de campo, mais próximas das comunidades, onde encontraram maior liberdade para exercer sua vocação pastoral e social.

As congregações religiosas femininas no Brasil se destacaram, especialmente a partir de suas atuações campais, voltadas à assistência a enfermos e ao cuidado de populações em situação de vulnerabilidade social – áreas tradicionalmente desvalorizadas no interior da hierarquia eclesiástica, mas fundamentais para a inserção pública das mulheres na vida religiosa. Conforme aponta Leonardi (2009), já no início do século XX, o número de congregações femininas estrangeiras que chegaram ao Brasil superava expressivamente o das masculinas: entre 1900 e 1912, foram 34 congregações femininas contra apenas 11 masculinas. Esse movimento, iniciado ainda no século XIX, teve seu auge nas primeiras décadas do século XX, evidenciando uma crescente presença e protagonismo das mulheres na missão pastoral. Tal crescimento foi impulsionado por redirecionamentos estruturais internos da Igreja, como destaca Azzi (1983, p. 21), ao afirmar que foram justamente as congregações femininas que assumiram a vanguarda no processo de renovação pastoral. As mudanças ocorridas na vida religiosa feminina ao longo do século XX foram analisadas por Maria José Rosado Nunes

(1985) como resultado de duas grandes fases: uma “renovação adaptativa”, que se deu entre o Concílio Vaticano II e a década de 1970, e uma “inovação criativa”, que se estendeu das décadas de 1970 até os anos 2000. Ambas marcaram um processo de modernização nas estruturas conventuais e nas práticas pastorais, possibilitando transformações significativas como a descentralização do poder nas ordens religiosas, maior atenção à individualidade das freiras (inclusive com a incorporação da psicologia à formação religiosa), além do reconhecimento da autonomia feminina, com maior liberdade de circulação fora das casas conventuais e avanços rumo à independência financeira.

A partir do processo de renovação da vida religiosa feminina, impulsionado por transformações eclesiais e sociais ao longo do século XX, as religiosas passaram a desempenhar missões em uma variedade de espaços, como capelas, igrejas, hospitais, creches, escolas e comunidades periféricas, intensificando especialmente sua presença em regiões interioranas.

No âmbito político-institucional das congregações, também ocorreram mudanças significativas: o modelo de autoridade verticalizado, que concentrava o poder de decisão nas mãos das superiores, deu lugar a formas mais democráticas de gestão, permitindo às freiras o exercício do voto e a participação nos processos deliberativos. Esse movimento incluiu ainda a reformulação simbólica de termos institucionais – o título de “superiora”, por exemplo, foi substituído por designações como “coordenadora” ou “animadora”, refletindo uma nova concepção de liderança mais horizontal e participativa.

Na década de 1970, novas transformações atingiram a vida religiosa feminina no Brasil, especialmente com o fortalecimento da Teologia da Libertação, que trouxe à tona a urgência de um compromisso pastoral com as classes subalternizadas. As congregações religiosas passaram então a direcionar seus esforços para regiões historicamente negligenciadas, como bairros periféricos, presídios e zonas rurais. Nesse contexto, Grossi (2020, p. 42) observa que a busca por novas vocações em áreas distantes dos grandes centros urbanos tornou-se uma constante na história das congregações apostólicas, destacando-se o crescimento de vocações no Nordeste, em contraste com a predominância anterior no Sul do país. Ainda que muitas casas principais permaneçam nos centros urbanos, onde há maior captação de recursos, o foco das missões se deslocou para territórios

periféricos. Nesses espaços, as religiosas passaram a assumir uma atuação mais progressista e engajada com os movimentos populares, estabelecendo parcerias com organizações não governamentais e instituições nacionais e internacionais – como a Cruz Vermelha, Visão Mundial e UNESCO – com o objetivo de prestar assistência às comunidades mais pobres e marginalizadas da sociedade brasileira.

O período de renovação das práticas pastorais representou uma verdadeira virada de chave na atuação da Igreja Católica, especialmente no que diz respeito à ampliação de sua base de fiéis. No Brasil, diversas congregações religiosas femininas estrangeiras desempenharam um papel de destaque nesse novo contexto, adotando enfoques mais voltados para a inserção social, o trabalho de base e a proximidade com as populações marginalizadas. Entre essas congregações, destacam-se: as Irmãs de Santa Doroteia (Gênova, Itália), as Dominicanas de Monteils (França), as Religiosas do Sagrado Coração de Jesus (Itália), as Franciscanas de Dillingen (Alemanha), as Irmãs da Caridade da Mãe de Misericórdia (Bélgica), as Irmãs dos Pobres de Santa Catarina de Sena (Itália) e as Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua (Holanda). Essas instituições religiosas contribuíram de forma significativa para a reconfiguração da presença feminina na missão católica, aliando espiritualidade, ação social e protagonismo nas regiões marginalizadas.

É nesse contexto de renovação das práticas pastorais no âmbito católico que as mulheres procuram combater as “teologias do silêncio” e a “Igreja dos Homens”, responsáveis por seus silenciamentos, exclusões e sabotagens. No interior do catolicismo, o poder masculino manifesta-se não apenas por meio da autoridade espiritual, mas também através do monopólio de um saber legitimado institucionalmente (Nunes, 1985, p. 16). A construção de significados em torno de temas como biologia, sexo, gênero e natureza é fortemente influenciada por essa lógica masculina. Em resposta a esse quadro de dominação simbólica e estrutural, começaram a emergir movimentos de mulheres dentro da própria Igreja, empenhadas em questionar o androcentrismo e em promover espaços de reflexão crítica. Foi a partir dessas tensões que se consolidou, no Brasil, a teologia feminista – uma corrente teológica que denuncia a opressão histórica das mulheres no contexto religioso e propõe uma releitura da fé à luz das experiências e vozes femininas. Essa teologia não apenas critica o patriarcado eclesiástico, como também reivindica uma espiritualidade inclusiva e libertadora.

RECONFIGURAÇÕES DO PAPEL FEMININO NA VIDA RELIGIOSA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA

A Teologia Feminista emerge a partir do esforço intelectual e político de mulheres pesquisadoras que, ao refletirem criticamente sobre a religião, buscam desconstruir os fundamentos da teologia tradicional marcada pelo patriarcado em suas múltiplas expressões. Trata-se de um movimento de reconstrução urgente e necessária, que visa reivindicar e ressignificar o lugar da mulher nas experiências religiosas e nas formulações teológicas (Gebara, 1997, p. 31). Historicamente, as mulheres foram sistematicamente desvalorizadas sob a ótica das narrativas hegemônicas da humanidade. Associadas ao campo do empírico, seus saberes foram considerados não científicos, desprovidos de legitimidade e reconhecimento institucional. Para Gebara (1997),

Quando se falava em conhecimento científico, filosófico, teológico ou apenas conhecimento verdadeiro, a referência era o conhecimento realizado e divulgado pelos homens. Às mulheres e ao povo pobre restava o conhecimento empírico, baseado na experiência cotidiana e que não era conhecido como verdadeiro [...] Pobres e mulheres eram associados a níveis mais baixos de abstração, de ciência e sabedoria (Gebara, 1997, p. 33).

Como observa Ivone Gebara (1997), essa visão reforçou a exclusão feminina dos espaços de produção do saber religioso e consolidou a marginalização de suas experiências espirituais e existenciais. As mulheres religiosas frequentemente vivenciam uma dupla forma de opressão: por serem mulheres e por pertencerem à vida consagrada. No interior da Igreja Católica, essa condição é agravada por uma estrutura institucional que historicamente subalterniza o feminino, conferindo centralidade e prestígio quase exclusivo às figuras masculinas, como bispos e sacerdotes (Gebara, 1997, p. 35). A valorização das ações e discursos dos homens, em detrimento da experiência e contribuição das mulheres, reforça uma lógica patriarcal enraizada no campo religioso. Diante disso, a Teologia Feminista propõe uma crítica contundente a essa cultura de dominação, reivindicando um novo olhar teológico que reconheça as mulheres como sujeitos plenos de fé, reflexão e autoridade espiritual.

Maria José Rosado Nunes (2005), em *Gênero e Religião*, observa que a presença feminina é dominante nas igrejas e celebrações católicas, apesar da sua

sub-representação nas esferas de decisão e liderança religiosa. Esse contraste contribuiu, sobretudo a partir da década de 1960, para o surgimento da Teologia Feminista – um movimento que nasce da articulação entre fé cristã e luta feminista, com o objetivo de questionar e superar a desigualdade de gênero no interior da Igreja. A Teologia Feminista é plural, composta por diversas linhas de pensamento que partem da realidade vivida pelas mulheres em contextos religiosos marcados pelo patriarcado. Ela propõe uma releitura crítica da tradição cristã, considerando a experiência corporal, emocional e social das mulheres como fonte legítima de reflexão teológica. Assumir uma identidade simultaneamente católica e feminista implica reconstruir a imagem de Deus, afastando-se das noções tradicionais de um Pai todo-poderoso e distante, para valorizar dimensões como a proximidade, o cuidado e a relação com a terra e o corpo. Como expressa a citação de Moltmann e Wendel (1991, p. 20): “Creio em Deus Pai, mas espero um novo Pai” – um Deus que possa ser reconhecido também a partir da experiência das mulheres.

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas por profundas inquietações acerca do lugar social da mulher – questões que, inevitavelmente, se refletiram também no campo religioso. Nesse período, novas vertentes de pesquisa, alinhadas ao debate teórico feminista, começaram a problematizar as relações de gênero nas instituições religiosas (Pierucci, 2003, p. 65). Segundo Lucila Scavone (2008), esse cenário gerou crescente inconformismo entre mulheres católicas, que, embora constituíssem a maioria dos fiéis e a base de sustentação da Igreja, permaneciam submetidas à dominação masculina e afastadas dos espaços de decisão. Essa tensão foi expressa de forma contundente na edição de 1975 da revista feminista *Cahiers du GRIF*, intitulada *Les femmes accusent l'Église* (“As mulheres acusam a Igreja”). O número dedicava-se à crítica do androcentrismo da religião católica, denunciando a contradição entre a participação massiva das mulheres e sua exclusão das instâncias de poder e debate dentro da Igreja.

A Revista Feminista *Cahiers du GRIF*, por exemplo, lançou um número dedicado à análise da intensa participação das mulheres na Igreja e denunciava o androcentrismo da religião católica; o título deste número *Les femmes accusent l'Église* sugeria o confronto. A análise chamava atenção para o fato das mulheres serem consideradas o principal público das Igrejas, constituindo sua base de sustentação, sem poder participar dos problemas

que lhes concerniam. Os desdobramentos contemporâneos destas análises foram burilados e aprofundados pelos estudos feministas e de gênero relacionados com a religião, apesar de ainda se confrontarem com questões semelhantes como a suposta (e, na maioria das vezes, constatada) maior religiosidade feminina que masculina, que continua sendo sustentáculo das Igrejas (Scavone, 2008, p. 2-3).

Os desdobramentos contemporâneos dessas análises vêm sendo aprofundados pelos estudos feministas e de gênero aplicados à religião, que, apesar dos avanços, continuam enfrentando desafios semelhantes – entre eles, a manutenção do *status quo* patriarcal nas estruturas eclesiais (Scavone, 2008, p. 2-3).

A segunda metade do século XX foi marcada por uma intensa mobilização das mulheres na luta por direitos em diversas partes do mundo, impulsionando o surgimento de estudos e publicações voltadas à crítica das estruturas sociais patriarcais. No campo religioso, esse movimento reverberou em questionamentos incisivos sobre a forma como as igrejas tratavam seu público feminino. A permanência simbólica da chamada “culpa de Eva” no imaginário religioso continuava a relegar as mulheres a um lugar de inferioridade, atribuindo-lhes a responsabilidade pelo pecado original e justificando sua subordinação. Dentro das instituições religiosas, muitas mulheres foram levadas a internalizar essa lógica opressora, sendo condicionadas a acreditar que não possuíam história, nem relevância teológica na própria fé que professavam. Diante desse contexto, Ivone Gebara (2017) destaca a importância da Teologia Feminista como uma ferramenta crítica que desnaturaliza a submissão feminina às crenças patriarcais, incentivando as mulheres a refletirem sobre seu lugar nas tradições religiosas. A emergência dessa consciência crítica feminina, entendida como fenômeno social, cultural e político, ganhou força especialmente a partir do século XX, quando as mulheres passaram a confrontar as estruturas hierárquicas da Igreja Católica, que as vinculavam a papéis subalternos e a políticas institucionais retrógradas.

As contribuições da Teologia Feminista desempenharam um papel significativo na ampliação e no fortalecimento das ações feministas no Brasil, especialmente a partir da segunda metade do século XX. Segundo Hahner (2003), após intensas mobilizações e reivindicações protagonizadas por mulheres, o cenário político e intelectual brasileiro tornou-se mais receptivo à criação de espaços de expressão, como jornais e revistas voltados à luta pela emancipação feminina.

Esse movimento buscava não apenas novos direitos, mas também o resgate de uma memória historicamente silenciada. Como destaca Gerda Lerner (2019), por muito tempo a historiografia esteve sob domínio masculino, registrando apenas as experiências, feitos e valores considerados relevantes pelos homens. “Chamaram isso de história e afirmaram ser ela universal. O que as mulheres fizeram e vivenciaram ficou sem registro [...]. O conhecimento histórico, até pouco tempo atrás, considerava as mulheres irrelevantes para a criação da civilização e secundárias para atividades definidas como importantes em termos históricos” (Lerner, 2019, p. 28). A partir dessas críticas, a atuação de teólogas e intelectuais feministas contribuiu não apenas para questionar o lugar da mulher nas religiões, mas também para reconfigurar sua presença na produção de saber e na construção da história.

A partir desse movimento de crítica e emancipação, as mulheres passaram a escrever a sua própria história – uma narrativa em que pudessem ser representadas por si mesmas, rompendo com a lógica tradicional que as descrevia apenas a partir do olhar e do imaginário masculino. Como afirma Michelle Perrot (2019, p. 17), trata-se de uma história em que as mulheres “possam ser imaginadas, representadas”, em vez de continuarem sendo contadas pelos homens. No cotidiano das religiões cristãs, contudo, o feminino ainda é frequentemente reduzido a um papel secundário, sendo visto como sujeito passivo e subordinado à liderança masculina. As mulheres continuam sendo majoritariamente percebidas como auxiliares de padres, pastores ou líderes religiosos homens, reforçando estruturas hierárquicas patriarcais. Diante disso, a Teologia Feminista emerge como um campo teórico e espiritual de resistência, que busca transformar as práticas religiosas, reconfigurando os espaços de atuação das mulheres nas igrejas cristãs e reivindicando sua plena dignidade como sujeitos ativos da fé e da história.

A emergência da Teologia Feminista na América Latina está intrinsecamente ligada ao contexto da Teologia da Libertação (TdL)³, que ganhou força a

3 A Teologia da Libertação (TL ou TdL) surgiu para buscar romper com conceitos tradicionais da Igreja, isto é, romper antigos paradigmas institucionalizados há séculos. Esse movimento teológico ecoou ideias de igualdade social e direitos humanos. O Concílio do Vaticano II foi um marco para a TL ou TdL, pois trouxe abertura para a consciência da Igreja frente aos oprimidos. Assim, de acordo com esse movimento, a fé é libertadora, “estar com Deus é estar com os pobres”. NORONHA, Cejana. Uiara. Assis. **Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento**. Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas, Goiânia, Brasil, v. 22, n. 2, 2012. p. 187-189.

partir das décadas de 1960 e 1970. Essa vertente teológica nasceu da indignação ética e espiritual diante das injustiças sociais que atingiam, sobretudo, os pobres e marginalizados. Conforme destaca Leonardo Boff (2010, p. 14), a TdL surgiu “da fé confrontada com a injustiça feita aos pobres”, propondo uma leitura comprometida do Evangelho a partir da realidade dos oprimidos. Para Susin (2000, p. 186), tratava-se de uma teologia de resistência, que rompeu com a ideologia dominante e assumiu a perspectiva dos vencidos. É nesse solo teológico e político que germina a Teologia Feminista latino-americana. Inspiradas pelas denúncias da TdL, mulheres teólogas passaram a questionar não apenas as estruturas sociais excludentes, mas também os próprios fundamentos patriarcais da tradição religiosa cristã. Com isso, a mulher deixou de ser vista apenas como objeto da caridade ou da salvação, passando a ser compreendida como sujeito histórico e teológico, marcado por opressões múltiplas: o machismo, a cultura patriarcal e a lógica colonial capitalista (Boff, 1996, p. 66). O grito das mulheres, portanto, somou-se ao grito dos pobres, ampliando os horizontes da libertação e introduzindo novos sujeitos no debate teológico.

A partir de 1964, o Brasil mergulhou em um período de intensas tensões políticas e sociais com a instauração da Ditadura Civil-Militar⁴. Esse contexto de repressão coincidiu com profundas transformações na Vida Religiosa Feminina, impulsionadas por eventos como o Concílio Vaticano II⁵, as Conferências Episcopais Latino-Americanas (CELAM)⁶ e a emergência da Teologia da Libertação.

4 A Ditadura Civil-Militar no Brasil (1964-1985) foi um período marcado por muitas violências e tensões políticas e ideológicas. Sob o contexto de Guerra Fria, a partir de um discurso anticomunista e através da propagação de ideologias reacionárias foi instituído no país o Golpe de 1964. O termo “Ditadura Militar”, passou a ser refutado, uma vez que anula parte considerável da sociedade civil, eclesiástica e empresarial que foram favoráveis ao regime ditatorial instaurado após a queda de João Goulart. AARÃO, Daniel. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p.19.

5 A crise da Cristandade medieval, as tentativas de reforma e a emergência do mundo moderno resultaram em tempos difíceis para a Igreja Católica em todo o mundo. Frente a isto, a Igreja precisava de uma abertura ao mundo moderno para frear esta crise que se reverberou em relação ao cristianismo católico. Com o intuito de realizar consideráveis mudanças estruturais da Igreja, surge o Concílio do Vaticano II. Desde a sua convocação (1959) à realização (1962-1965) trouxe um marco referencial importante, demarcando o início de uma autêntica reforma na vida da Igreja. MENDES, Vitor Hugo. Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças. **Revista Encontros Teológicos**, 27(2). 2016. p. 140.

6 Paulo VI realizou entre julho a agosto de 1955 a I Conferência Geral dos Bispos Latino-americanos no Rio de Janeiro. Posteriormente, na cidade de Medellín, na Colômbia, de 24 de agosto a 06 de setembro de 1968 foi realizada a segunda conferência. Mais tarde, especificamente entre de 27 de

Tais processos levaram muitas congregações a repensarem seu papel no mundo, aproximando-se das lutas populares e dos setores marginalizados da sociedade.

Nesse contexto, podemos falar de Madre Maurina Borges da Silveira (1926-2011), uma freira considerada subversiva pelos órgãos de repressão do regime militar. Nascida em 1924, na cidade de Perdizes, interior de Minas Gerais, Maurina ingressou na Congregação das Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição em janeiro de 1950. Desde o início de sua vida religiosa, envolveu-se com atividades voltadas à educação e à assistência social, evidenciando um compromisso com os pobres e excluídos. Segundo Caroline Jaques Cubas (2017), sua atuação extrapolava os limites do convento, aproximando-se das dores e demandas do povo, o que mais tarde a colocaria na mira da repressão. De acordo com Caroline Jaques Cubas (2017),

Antes de assumir a direção do Lar Sant’Ana, em Ribeirão Preto, trabalhou por 10 anos no Colégio Nossa Senhora de Lourdes, em São Paulo, e outros 10 anos no Juvenato Coração de Jesus, em Gaspar, SC. Em 1968 assumiu finalmente a direção do Lar Sant’Ana, destinado ao cuidado e abrigo de crianças órfãs e palco dos acontecimentos que envolveram madre Maurina com a guerrilha armada (Cubas, 2017, p.1).

Na sexta-feira, dia 14 de novembro de 1969, a Irmã Maurina foi destaque do periódico *Jornal do Brasil* com a notícia intitulada “Polícia desmantela subversão em São Paulo e prende freira”. De acordo com o jornal, a freira era uma das principais articuladoras de um grupo terrorista. Para a manchete, a religiosa utilizava o Lar Sant’Ana como aparelho subversivo. O termo “subversão” era bastante utilizado de forma genérica para se referir a atos que fossem contrários ao Estado anticomunista que vingou no período ditatorial brasileiro.

A Irmã Maurina foi acusada por transformar o Lar Sant’Ana em um aparelho a serviço das Forças Armadas de Libertação Nacional (FALN)⁷. Desta

janeiro a 13 de fevereiro de 1979 aconteceu na cidade mexicana de Puebla a terceira conferência. A partir dessas reuniões nasceu o impulso para construção de Conferências Episcopais Nacionais na América Latina (CELAM) que receberam estatutos próprios aprovados pela Santa Sé em 1958. LIBÂNIO, João. Batista. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Síntese: **Revista De Filosofia**, 5(12). 1978. p. 95.

⁷ As Forças Armadas de Libertação Nacional, ou simplesmente FALN, foi uma organização que surgiu em São Paulo em 1967 através da inquietação de movimentos sociais locais que reuniram operários, trabalhadores rurais, estudantes e religiosos em busca de reforçar as lutas sociais que estavam sendo ameaçadas pela Ditadura brasileira. (Cubas, 2017).

forma, a freira não passava de uma terrorista sob a ótica do governo brasileiro daquele período. Mais tarde, especificamente em 1970, Maurina é incluída em uma lista de presos políticos que teriam que ser banidos do Brasil, com aponta Jaques Cubas (2017):

Em março de 1970, o nome de madre Maurina foi incluído em uma lista de presos políticos a serem banidos do país, em troca de Nobuo Okuchi, consul japonês raptado por integrantes da VPR - Vanguarda Popular Revolucionária. No mesmo mês, partiu em direção ao exílio, no México, retornando ao Brasil apenas após a anistia, em 1979. Os motivos de inclusão do nome de Maurina na referida listagem são, ainda hoje, incertos. Para familiares da religiosa, a inclusão do nome de Maurina na listagem foi uma forma de propaganda política, de grupos de esquerda chamarem atenção e demonstrarem o ponto ao qual chegaram os militares no regime instaurado em 1964 (Cubas, 2017, p.7).

A história de Maurina representa o sofrimento e resistência de mulheres que tiveram que se calar diante de um sistema ditatorial liderado por homens. Ser mulher e militante durante o período da Ditadura civil-militar no Brasil era sinônimo de silenciamentos. Em 20 de junho de 2014, durante a instauração da Comissão da Verdade da subseção de Ribeirão Preto da Ordem dos Advogados do Brasil, através o depoimento do frei Manoel Borges da Silveira constatou-se que a freira teria sofrido assédio sexual. Na ocasião, os seus torturadores teriam ficado nus no seu depoimento. Além disso, teriam rasgado a sua blusa⁸. Além disso, há relatos de que a freira teria recebido muitos choques elétricos pelos torturadores. Foram relatos de violência física e simbólica. Frente a isto, Irmã Maurina foi vítima da Ditadura civil-militar por ser uma freira progressista – ligada a Teologia da Libertação – que estava preocupada com as questões que envolviam as sociedades subalternizadas e marginalizadas brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho evidencia a complexidade inerente à vida religiosa feminina. Trata-se de uma vivência marcada por hierarquias, por uma história de dominação e por apagamentos simbólicos. Ser freira é, acima de tudo, possuir aptidão para a transmissão de saberes e valores. Elas difundem bens simbólicos e

⁸ A coragem da inocência de Madre Maurina Borges da Silveira / Frei Manoel Borges da Silveira; Saulo Gomes; Moacyr Castro. - Brasília - DF: ABAP - Associação Brasileira de Anistiados Políticos - IPCCIC - Instituto de Identidades Culturais. 2014.

representações sociais. Apresentamos essas freiras como sujeitos que transitam dentro de um sistema cultural religioso – um sistema simbólico que não é inerte, mas que, nas palavras de Geertz, “atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens⁹” e também nas mulheres.

REFERÊNCIAS

AARÃO, Daniel. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

AZZI, Riolando. (org.) **A Vida Religiosa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BOFF, Leonardo (Org). **A Teologia da Libertação Balanços e Perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

CUBAS, Caroline Jaques. **Religiosidade, resistência e ditadura em Maurina Borges da Silveira**. XXIX Simpósio Nacional de História. p 1-7, 2017.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005. Tribo da Ilha Editora, Florianópolis, 2020.

GROSSI, Miriam Pillar. **Jeito de Freira – uma etnografia da vocação religiosa feminina no século XX**. UFSC, 2020.

HAHNER, June E. **Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2003.

9 GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p.104.

LEONARDI, Paula. **Igreja Católica e Educação Feminina**: uma outra perspectiva. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.34, p.180-198, jun. 2009.

LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado**: História da Opressão das Mulheres pelos Homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIBÂNIO, João Batista. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Síntese: **Revista De Filosofia**, 5(12). 1978.

MARTINS, Ana Paula Vosne. **A Feminilização da Filantropia**. Gênero, Niterói, vol. 15, n. 2, p. 13-18, setembro de 2015.

MENDES, Vitor. Hugo. Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças. **Revista Encontros Teológicos**, 27(2). 2016.

MOLTMANN, Jurgen; WENDEL, Elisabeth Moltmann. *Hablar de Dios como mujer y como hombre*. Madri: PPC, 1991.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís/MA, v. 5, n. 9/10, jan./dez, 2008.

NUNES, Maria José F. Rosado. **Vida Religiosa nos meios populares**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

NORONHA, Cejana Uiara Assis. Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento. Revista Fragmentos de Cultura - **Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 22, n. 2, 2012.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2019.

PIERUCCI, Antonio F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, 2003.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e Religião. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 363-365, agosto/2005.

SCAVONE, Lucila. **Religiões, Gênero e Feminismo**. Religiões, Gênero e Revista de Estudos da Religião, São Paulo, p. 1-8, dezembro de 2008.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. Recife: S.O.S. Corpo, 1991.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **O mar se abriu**. Trinta anos de teologia na América-Latina. São Paulo: Soter; Loyola, 2000.

USARSKI, Frank. **História da Ciência da Religião**. Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura. Ano X, n. 47. In: PASSOS, J. D. & USARSKI, F. (org.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo/Paulos, 2003.

CAPÍTULO 7

PISA NA ROSA QUEM QUER, PISA NO ESPINHO QUEM TEM FÉ: FLORES CONSAGRADAS AOS PRETOS-VELHOS NA UMBANDA

Thaís Salatiel de Azevedo¹
Ana Angélica Monteiro de Barros²

Resumo: Os Pretos-Velhos representam espíritos de africanos escravizados que, ao amadurecerem no tempo e na jornada terrena, adquiriram uma sabedoria ímpar. Considerando o vasto conhecimento tradicional dessas entidades, o objetivo deste estudo foi investigar o saber popular sobre o uso medicinal e ritualístico das flores consagradas aos Pretos-Velhos na prática da Umbanda. Empregou-se abordagem qualitativa etnobotânica, com entrevistas semi-estruturadas realizadas com sacerdotisas da Casa de Caridade Jurema e Jupira no Rio de Janeiro.. Os resultados revelaram uma variedade de flores utilizadas nos rituais, evidenciando seu valor cultural e resistência ancestral. Destaca-se que o uso de plantas reforçam a identidade cultural da religiosidade afro-brasileira, fortalecendo o patrimônio etnobotânico e promovendo a preservação das

1 Mestre em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e atualmente doutoranda em Biologia Vegetal (UERJ), Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Iguaçu (UNIG) e Antropologia pela Uniasselvi. Pós-graduada em Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Norte do Paraná (UNOPAR), Botânica pela Faculdade Metropolitana de São Paulo (FAMEESP) e Divulgação e popularização da Ciência pela Casa de Oswaldo Cruz (COC /FIOCRUZ), Meio ambiente pelo Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG) e Educação inclusiva pelo Instituto Federal de Educação, ciência e tecnologia do Sul de Minas Gerais (IFSULDEMINAS).

2 Professora Associada DE (Dedicação Exclusiva) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, lecionando para o curso de Licenciatura em Ciências Biológicas e Pós-Graduação (Mestrado Acadêmico) em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade da FFP/UERJ. Curadora do Herbário RFFP (2000-2004 e 2015-até o presente). Coordenadora da área de botânica do RAPELD-PPBio Ilha Grande, RJ. Possui Graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1990), Graduação em Ciências Biológicas Modalidade Médica pela Universidade do Rio de Janeiro (1987), Licenciatura Plena em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987), Mestrado em Geociências (Geoquímica) pela Universidade Federal Fluminense (1996) e Doutorado em Botânica pela Escola Nacional de Botânica Tropical, Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro (2008).

práticas tradicionais. Assim, o estudo reforça o papel do conhecimento popular na valorização da cultura e da religiosidade afro-brasileira.

Palavras-chave: Etnobotânica; Ciências da religião; Religiões brasileiras de matriz africana.

INTRODUÇÃO

A palavra “Umbanda” possui origem no idioma Banto, significando “o maioral”, “o senhor” ou “o curandeiro”. Sua origem remonta às transformações sociais decorrentes de alterações nas antigas tradições afro-brasileiras, as quais propiciaram o nascimento de uma nova religião. Tal fenômeno religioso fundamenta-se no princípio do sincretismo, que consiste na fusão de diferentes culturas religiosas e na reinterpretação de seus elementos simbólicos (Ortiz, 1999).

Após a assinatura da Lei Áurea em 1888, as pessoas libertas do regime escravista, embora livres, permaneceram excluídas do convívio social vigente. A abolição não assegurou a igualdade de direitos civis aos africanos escravizados que, por sua vez, precisaram adaptar-se às novas condições e ressignificar suas práticas culturais e religiosas como forma de resistência à opressão. Nesse contexto, o sincretismo religioso desempenhou papel preponderante no processo de preservação dessas manifestações culturais (Jensen, 2001).

A ruptura com suas tradições espirituais levou à incorporação de elementos do cristianismo no culto às divindades africanas, de modo a torná-las mais aceitáveis na sociedade brasileira, altamente elitizada e de forte influência europeia portuguesa (Ortiz, 1999). Tal movimento foi intensificado pela perseguição ao Candomblé, praticado pelos povos escravizados, além da violência e repressão dirigidas aos seus praticantes (Ferretti, 1998). Assim, iniciou-se o processo de branqueamento da religiosidade africana no Brasil, caracterizando uma das formas de branquização social da época.

O cristianismo católico, por ser politeísta em sua essência, favoreceu o sincretismo, configurando uma ponte entre as divindades africanas e os santos católicos. Paralelamente, o contato do Candomblé com o espiritismo kardecista, no início do século XX, culminou na formação da Umbanda, uma religião que

amalgamou elementos das tradições africanas, espíritas e católicas. O espiritismo kardecista, proposto por Allan Kardec na França no século XIX, focaliza a comunicação com os espíritos desencarnados e ganhou popularidade entre as classes médias brancas, apesar de contar com a participação de espíritos de múltiplas origens culturais (Saraceni, 2008).

Desta maneira, a fundação oficial da Umbanda deu-se no início do século XX sob a liderança de Zélio de Moraes, filho de um espírita kardecista, que participava intensamente de sessões mediúnicas. Em 15 de novembro de 1908, durante uma sessão mediúnica na localidade de Neves, no município de São Gonçalo, estado do Rio de Janeiro, Zélio foi incumbido pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas a dar voz às manifestações de espíritos de entidades indígenas e africanas escravizadas, considerados pelos kardecistas espíritos de baixa evolução. Tal fato refletiu, de modo evidente, o preconceito e a discriminação presentes na sociedade brasileira da época, que relegava até mesmo as próprias entidades espirituais a uma condição de marginalidade por motivos raciais e sociais. Posteriormente, a Umbanda passou a incorporar o culto aos espíritos brasileiros, incluindo os Pretos-Velhos, outrora rejeitados pelo espiritismo kardecista (Giumbelli, 2002; Saraceni, 2003).

Os Pretos-Velhos representam espíritos de africanos escravizados que, ao amadurecerem no tempo e na jornada terrena, adquirem uma sabedoria profunda, que frequentemente ocultam sob a aparência de modos de falar simples e despretensiosos. Representam um dos alicerces fundamentais da Umbanda e são considerados manifestações do mistério divino. Na sua essência, são espíritos altamente evoluídos que, na prática religiosa, vêm exercer a caridade, remetendo ao arquétipo dos africanos escravizados. Assim, representam um paradigma de humildade e simplicidade espiritual que evoca valores de paz, esperança e perseverança.

A figura arquetípica do Preto-Velho apresenta uma diversidade interpretativa na Umbanda de modo ir além da versão tradicional relacionada a uma imagem estereotípica. Assim, existem também os Preto-Velhos curandeiros, feiticeiros, traçados com Exu, os de alma pura, dentre outros. Múltiplos rearranjos e interpretações originam diferentes modalidades de Pretos-Velho, de acordo com as representações utilizadas pelos grupos religiosos que trabalham com este tipo de entidade (Santos, 2007).

Considerando o vasto conhecimento tradicional destas entidades, este estudo tem como objetivo investigar o saber popular acerca do uso medicinal e ritualístico das flores consagradas aos Pretos-Velhos na prática da Umbanda. Como objetivos específicos, propõe-se analisar o simbolismo atribuído às flores em rituais religiosos, catalogar as espécies florais utilizadas pelos Pretos-Velhos na referida religião e descrever as aplicações medicinais dessas flores no contexto ritualístico.

A investigação do uso de flores na Umbanda mostra-se de particular relevância, dado que, embora a parte mais empregada nos rituais sagrados seja a folha, as flores também desempenham papel importante, porém pouco referido nos estudos existentes (Gomes; Dantas; Catão, 2008). Ademais, grande parte da literatura dedicada ao conhecimento etnobotânico de religiões brasileiras de matriz africana concentra-se predominantemente no Candomblé Nação Ketu, considerado o mais popular e amplamente aceito pela academia e pela mídia (Adolfo, 2007). Entretanto, é imprescindível promover uma abordagem etnocultural mais ampla no âmbito dos estudos acadêmicos, de modo a expandir o entendimento sobre as diversas manifestações religiosas de matriz africana, além de atuar como estratégia de combate ao racismo religioso, uma problemática profundamente enraizada na sociedade brasileira.

METODOLOGIA

Este estudo, portanto, adota uma abordagem metodológica de natureza qualitativa, com ênfase na etnobotânica, que constitui o eixo principal da pesquisa. Fundamenta-se na premissa de que a análise etnobotânica do caso selecionado possibilita a compreensão dos fenômenos vinculados ao uso ritualístico e terapêutico de plantas, especialmente de flores, na prática da Umbanda (Ventura, 2007; Alexiades, 1996; Fonseca-Kruel; Peixoto, 2004).

Tratando-se de um estudo de caso, a pesquisa enfatiza as relações entre as sociedades humanas, passadas e contemporâneas, e as plantas, consideradas recursos culturais, ecológicos, genéticos, evolutivos e simbólicos, conforme os princípios da etnobotânica. A coleta de dados foi efetuada mediante abordagem etnodirigida, permitindo maior interação com os informantes e facilitando o acesso a significados, valores, crenças e atitudes. Ou seja, aspectos que não se traduzem por meio de métodos quantitativos (Minayo, 2002).

As entrevistas tiveram como interlocutoras as sacerdotisas da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira (CCCJJ), localizada em Campo Grande, município do Rio de Janeiro. Fundada em 2007, é reconhecida por seu compromisso na luta contra a intolerância e o racismo religiosos. Essas sacerdotisas detêm o saber acerca do preparo de rituais com ervas medicinais e possuem amplo conhecimento sobre o uso das flores em práticas ritualísticas (Oliveira *et al.*, 2007).

A fundamentação teórica pautou-se em literatura especializada, incluindo livros e artigos acessados por plataformas como Google Scholar e SciELO, utilizando-se de descritores específicos, tais como “Preto-Velho”, “Umbanda”, “Religiões de matrizes africanas”, “plantas ritualísticas na Umbanda” e “etnobotânica de matriz africana”. O presente estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob o parecer nº 5.352.867.

Optou-se pela estratégia metodológica da pesquisa-ação (Ketele; Roeger, 1993), considerando que, conforme Ojo-Ade (2006), ninguém consegue atingir uma compreensão profunda de uma cultura com a qual não mantém interlocução. Para a coleta de dados, foi empregada a entrevista semi-estruturada, conduzida por meio de um roteiro previamente elaborado e composto por perguntas abertas e fechadas (Boni; Quaresma, 2005).

Para o registro das respostas oriundas das entrevistas, utilizou-se um gravador eletrônico, considerado por Gil (2019) como o método mais apropriado para preservar, de forma fiel, a informação transmitida pelo participante. Posteriormente, as gravações foram transcritas, e, ao serem citadas no texto, respeitou-se fielmente a entonação e a redação originais das falas dos entrevistados.

O período dedicado ao planejamento e ao acompanhamento do terreiro, com vistas à definição do local da pesquisa, compreendeu os meses de outubro de 2020 a janeiro de 2021. A coleta do material testemunho foi efetuada segundo as técnicas clássicas da botânica em inventários florísticos (Guedes-Bruni, Morim, Lima, Sylvestre, 2002; Peixoto; Maia, 2013) e registrada no herbário da Faculdade de Formação de Professores da UERJ (RFFP, de acordo com a nomenclatura de Thiers, 2022, atualizada continuamente). As plantas foram coletadas nas ornamentações dos ambientes de estudo, adquiridas nas lojas comerciais do Mercado Municipal do Rio de Janeiro (CADEG).

Este material testemunho foi registrado por meio de fotografias para ajudar na identificação e registro da forma de uso das espécies. A identificação botânica

das espécies foi realizada com base em bibliografia especializada, consultas aos herbários, via acervo digital disponível na internet, por meio das plataformas JABOT (Reflora, 2022) e SpeciesLink (2020), além do suporte de especialistas em botânica, sempre que necessário.

A listagem florística foi organizada seguindo a classificação das famílias de Angiospermas conforme o sistema Angiosperm Phylogeny Group IV (APG, 2016), com exceção da família Leguminosae, que seguiu a proposta do Legume Phylogeny Working Group (LPWG, 2017). A grafia das espécies nativas e exóticas foi conferida nas plataformas digitais Flora e Funga do Brasil (2020) e The World Flora Online (WFO, 2022). Ao longo do texto, os nomes científicos das espécies são apresentados sem citação dos autores, pois já constam na tabela 1.

A “FULÔ” NA SENZALA: FLORES SAGRADAS DOS PRETOS-VELHOS

A pesquisa mostrou o uso das flores pelos Pretos-Velhos no contexto da Umbanda, onde cinco espécies de Angiospermas foram citadas e observadas durante a pesquisa-ação, subordinadas a quatro famílias e cinco gêneros (Tabela 1). Lamiaceae foi a família que apresentou a maior riqueza de espécies (2 spp.; 2 gêneros). As demais têm apenas uma espécie cada.

Tabela 1 – Listagem florística das espécies ritualísticas e medicinais citadas nas entrevistas.

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	COLORAÇÃO
ASTERACEAE (1/1)	<i>Chrysanthemum</i> sp.	Monsenhor / Crisântemo	Branco
LAMIACEAE (2/2)	<i>Lavandula latifolia</i> Medik.	Lavanda	Lilás
	<i>Melissa officinalis</i> L.	Erva-cidreira / Melissa	Branco
LEGUMINOSAE (1/1)	<i>Mimosa pudica</i> L.	Dormideira / Mimosa	Branco
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	Amarelo, Branco, Bege (Chá)

Fonte: A autora, 2022.

Na Umbanda, a ritualística do uso das plantas vem associada à cânticos sagrados. A musicalidade constitui um aspecto de relevância, onde as músicas são acompanhados pelos sons dos atabaques. Além de composições espontaneamente inspiradas pelas próprias entidades espirituais, há também os pontos cantados, cujas letras são elaboradas por sacerdotes e interpretadas por cantores (Trindade, 2014). Quando esses pontos unificam-se ao movimento da dança, configuram-se como uma forma de comunicação energética, estabelecendo vínculo entre o médium e as entidades espirituais (MOTTA, 2019).

Os pontos cantados representam orações repletas de significados e referências às forças vitais que operam na interação entre os mundos visível e invisível. Constituem, ainda, a transmissão oral do conhecimento ancestral, reforçando a força inefável da palavra (Costa, 2018). Frequentemente, as flores marcam presença nesses cânticos como expressões de paz, manifestações de afeto e devoção, ou ainda como símbolos do advento de novos ciclos. A menção às flores, de maneira geral, ocorre de modo indiscriminado, sem especificação de espécies distintas.

Dentre as flores citadas nos pontos dedicados aos Pretos-Velhos, destacam-se cravos, rosas e flores de laranjeiras. Muitas vezes são usadas devido ao perfume que exalam ou pelo papel de proteção que desempenham na forma de patuás. Ainda, as flores são utilizadas na invocação de entidades específicas, na realização de defumações, procedimentos de Amaci, bem como em pedidos e ações de agradecimento às forças espirituais, mediante oferendas.

Como exemplo dessa prática, menciona-se o ponto cantado dedicado à Preta-Velha Tia Joaquina, composto pela autora Beatriz Nascimento, que simboliza uma oferenda destinada a uma entidade particular, como uma forma de homenagem ou solicitação espiritual:

Tia Joaquina quer que bote flores no seu Congá
Pega o seu banquinho, o pano da costa e o seu patuá
Dois galhos de Arruda, Cachimbo e o rosário e começa a rezar

Preta velha Tia Joaquina

A presença e manifestações dos Pretos(as)-Velhos(as), especialmente por meio dos pontos cantados, inspiram reflexões profundas aos consulentes, como exemplifica o cântico entoado por Tia Joaquina. Esse cântico busca suscitar a introspecção e o entendimento acerca da condição humana (Saraceni, 2008):

A Umbanda tem dois caminhos, um de rosas e outro de espinhos.
Pisa na rosa quem quer,
pisa no espinho quem tem fé.

Preta velha Tia Joaquina

Em reverência aos Pretos-Velhos são promovidas festividades litúrgicas de caráter celebrativo, como o evento denominado “Café na Senzala” (Figura 1B) e a “Feijoada dos Pretos-Velhos” (Figura 1E). Ambas as celebrações têm por finalidade congregar os adeptos da Umbanda e os consulentes ao redor de uma mesa comunitária no intuito de propiciar um momento de comunhão através do alimento ritualístico.

Figura 1 – Flores durante as giras festivas “Café na Senzala” e “Feijoada de Pretos-Velhos” realizadas na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro.



Legenda: A) Flores no altar dos Pretos-Velhos; B) Altar dos Pretos-Velhos; C) Flores que enfeitavam o centro da mesa do café; D) Flores que enfeitavam o congá durante o Café na Senzala; E) Altar dos Pretos-Velhos; F) Arranjo de flores; G) Flores que enfeitavam o altar dos Pretos-Velhos.

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

O monsenhor, pertencente ao gênero *Chrysanthemum* sp., é considerado a flor emblemática dos Pretos-Velhos (Figura 1C). Razão pela qual é habitualmente posicionado ao centro da mesa, com o propósito de infundir leveza à energia que será compartilhada por meio do alimento sagrado.

Além das flores consagradas aos Pretos-Velhos, nas festividades também foram observadas flores como o girassol como parte da ornamentação. Estas flores ornamentais são postas à mesa como forma de representar a energia dos Orixás (Figura 1D). Normalmente, a preferência é por flores brancas, mas tons claros como amarelo, e bege (chá) também fazem parte da decoração conforme observado na tabela 2.

Tabela 2 – Listagem florística das espécies ornamentais observadas na pesquisa-ação.

FAMÍLIA (Gênero/ Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	COLORAÇÃO
ASPARAGACEAE (1/1)	<i>Asparagus densiflorus</i> (Kunth) Jessop	Alfinete / Aspargo- ornamental	Branco
ASTERACEAE (3/3)	<i>Chrysanthemum</i> sp.	Monsenhor / Crisântemo	Branco
	<i>Helianthus annuus</i> L.	Girassol	Amarelo
	<i>Leucanthemum vulgare</i> Lam.	Margarida	Branco
CARYOPHYLLA- CEAE (1/1)	<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	Cravo	Branco
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	Amarelo, Branco, Bege (Chá)

Fonte: A autora, 2025.

Assim como o uso das flores nas festividades litúrgicas, há entidades que curam por meio das flores, como ilustra a Figura 2C. Dentre tais entidades, destaca-se o Preto-Velho Pai Benedito, cuja sabedoria e paciência emanam palavras de fé e de consolo, frequentemente acompanhadas de uma rosa branca, símbolo de sua ligação espiritual e de sua presença na prática ritualística.

Figura 2 – Instrumentos de trabalho do Preto-Velho Pai Benedito utilizados na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Cruzeiro, figa, café preto e cachimbo; B) Conjunto de instrumentos de trabalho do Preto-Velho Pai Benedito; C) Alecrim e rosas brancas que Pai Benedito costuma ofertar durante nas giras.

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

A rosa-branca ocupa a posição de flor mais utilizada na composição do congá umbandista. Fato atribuído à sua fácil acessibilidade comercial e à simbologia de paz inerente à cor branca, profundamente difundida na tradição da Umbanda. Consoante aos relatos das entrevistadas, o uso terapêutico da rosa-branca estende-se além do âmbito simbólico, pois também é frequentemente indicada para o alívio de dores estomacais. É recomendada, especialmente pelos Pretos-Velhos, o banho de pétalas de rosa-branca como método para acalmar crianças agitadas e que apresentam dificuldades para dormir durante a noite.

Nas entrevistas realizadas com as líderes religiosas, constatou-se que o uso das rosas (*Rosa* sp.) na Umbanda para tratar dores de estômago vai de encontro às recomendações da Anvisa (2019), com base nas descrições presentes na literatura especializada. Similarmente, o *Jasminum officinale* L. e a *Matricaria chamomilla* L. são indicados para promover o relaxamento, corroborando indicações uso terapêutico comprovado por especialistas.

Contudo, o uso medicinal das plantas na prática umbandista transcende o plano físico, abrangendo também dimensões espirituais. Assim, as pétalas de rosas em infusão são utilizadas igualmente em banhos energizantes, conforme pontuado pelos entrevistados, objetivando a harmonização espiritual.

Na etnobotânica médica, as folhas frequentemente recebem maior atenção do que as flores, embora estudos etnobotânicos conduzidos por Marinho, Silva e Andrade (2001) evidenciem que a parte mais empregada das plantas medicinais é a casca, utilizada principalmente na forma de decocções e infusões (Teixeira; Melo, 2006; Brito; Valle, 2011;). Em um estudos realizado por Purificação e colaboradores (2019) sobre as ervas utilizadas pelos Pretos-Velhos para a cura de doenças, todas referem-se ao uso das folhas das plantas. Tal fato explica a escassez de referências às propriedades medicinais das flores, apesar de suas terapêuticas estarem cientificamente comprovadas.

Outro aspecto de relevância refere-se à coloração das flores. Dentre as cores observadas nas flores consagradas aos Pretos-Velhos predominou o branco, seguido pelo lilás. As flores de coloração branca são amplamente utilizadas, por serem símbolo de equilíbrio, pureza, paz e lealdade. Já as flores lilases representam a elevação espiritual e a conexão com o mundo espiritual, simbolizando a busca por ascensão e ligação com as esferas espirituais sagradas.

CONCLUSÃO

Os resultados demonstram que o uso das flores transcende a mera ornamentação, refletindo uma simbologia de paz e elevação espiritual. As flores consagradas aos Pretos-Velhos, frequentemente de coloração branca ou lilás, simbolizam estes valores essenciais. As flores utilizadas em ornamentação apresentam variações de tonalidades claras, como amarelo, branco e bege, reforçando a conexão com a espiritualidade e a estética ritualística.

A variedade de espécies identificadas revela a riqueza do conhecimento etnobotânico e a complexidade das práticas, com sete espécies registradas para ornamentação em giras e festividades, além de cinco para usos ritualísticos. Destaca-se que a rosa branca, que ocupa um papel central. É empregada tanto

nas cerimônias quanto em terapias, evidenciando a dualidade de seus significados espirituais e medicinais.

Percebe-se ainda que a prática dos usos das flores contribui decisivamente para a preservação e afirmação da identidade cultural afro-brasileira frente às pressões da aculturação e dos preconceitos históricos. As escolhas específicas de cores e espécies revelam uma relação simbólica e eficiente na comunicação espiritual, reforçando o vínculo entre a prática religiosa e o conhecimento etnobotânico popular, muitas vezes invisibilizado ou desvalorizado na sociedade acadêmica e midiática.

Por fim, conclui-se que o fortalecimento do saber etnobotânico relacionado às práticas religiosas na Umbanda é fundamental para a preservação do patrimônio cultural imaterial. Este estudo reforça a necessidade de ampliar pesquisas nesta área, a fim de valorizar e disseminar o conhecimento tradicional, assegurando a continuidade de práticas ancestrais que representam uma resistência etnocultural.

REFERÊNCIAS

ADOLFO, S. P. *Candomblé bantu na pós-modernidade*. In: ENCONTRO DO GT DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES, 1., 2008, Maringá. *Anais...* Maringá: UEL/NEEA, 2008. 14 p. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Adolfo,%20Sergio%20Paulo.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2022.

ALEXIADES, M. N. *Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual*. New York: New York Botanical Garden, 1996. 306 p.

APG (Angiosperm Program Group). An update of the angiosperm phylogeny classification for the orders and families of plants: APG IV. *Botanical Journal of the Linnean Society*, v. 181, p. 1-20, 2016.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. *Em Tese. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, v. 2, n. 1(3), p. 68-80, 2005.

BRITO, M. R.; VALLE, L. S. Plantas medicinais utilizadas na comunidade caiçara da Praia do Sono, Paraty, Rio de Janeiro, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 25, n. 2, 2011.

COSTA, H. S. P. *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afro-brasileiro em museu digital*. 2018. 323 f. Tese (Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - Faculdade de Educação da Bahia, Universidade Federal da Bahia, 2018.

FERRETTI, S. E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizonte Antropológico*, v. 4, n. 8, p. 182-98, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>>. Acesso em: 21 jul. 2022.

FLORA E FUNGA DO BRASIL. Re flora, Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <<http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>>. Acesso em: 17 jul. 2022.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019. 248 p.

GÓIS, A. J. As religiões de matrizes africanas: o candomblé, seu espaço e sistema religioso. *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, n. 29, p. 321-352, 2013.

GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V.G. (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

GOMES, H. H. S.; DANTAS, I. C.; CATÃO, M. H. C. V. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de umbanda e candomblé na Zona Leste da cidade de Campina Grande-PB. *Revista de Biologia e Farmácia- BIOFAR*, v. 3, n. 1, p. 110-129, 2008.

GUEDES-BRUNI, R. R.; MORIM, M. P.; LIMA, H. C.; SYLVESTRE, L. S. Inventário florístico. In: SYLVESTRE, L. S.; ROSA, M. M. T. (Org.). *Manual metodológico para estudos botânicos na Mata Atlântica*. Seropédica: EDUR, 2002. p. 24-50.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras. Da desaffricanização para a reaffricanização. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, n. 1, p. 1- 21, 2001.

KETELE, J.; ROEGIERS, X. *Méthodologie du recueil d'informations: fondements de méthodes d'observations de questionnaires, d'interviews et d'étude de documents*. 2. ed. Bruxelles: De Boeck Université, 1993.

LPWG (The Legume Phylogeny Working Group). A new subfamily classification of the Leguminosae based on a taxonomically comprehensive phylogeny. *Taxon*, v. 66, n. 1, p. 44- 77, 2017.

MARINHO, M.G.V.; SILVA, C.C.; ANDRADE, L.H.C. Levantamento etnobotânico de plantas medicinais em área de caatinga no município de São José de Espinharas, Paraíba, Brasil. *Revista Brasileira de Plantas Medicinais*, v. 13, n. 2, 2011.

MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MOTTA, C. M. *O corpo que somos na experiência de cantar tradições*. 2019. 211 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, São Paulo, 2019.

OJO-ADE, F. *Negro: raça e cultura*. Tradução de Ieda Machado Ribeiro dos Santos. Salvador: EDUFBA, 2006.

OLIVEIRA, F. C.; ALBUQUERQUE, U. P.; FONSECA-KRUEL, V. S.; HANAZAKI, N. Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. *Acta Botanica Brasiliense*, v. 23, n. 2, p. 590- 605, 2007.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEIXOTO, A. L.; MAIA, L. C. *Manual de procedimentos para herbários*. INCT. Herbário virtual para a flora e os fungos Recife: Universitária UFPE, 2013.

PURIFICAÇÃO, M. M.; CATARINO, E. M.; AMORIM, I. B. As ervas medicinais na Umbanda nos cultos de Preto Velho. *Fragmentos de Cultura*, v. 29, n. 4, p. 746-756, 2019.

REFLORA. *Herbário virtual*. Fundação Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.jbrj.gov.br/jabot>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

SANTOS, E. C. M. A construção simbólica de um personagem religioso: o preto velho. *Tomo*, n. 11, p. 161-195, 2007.

SARACENI, R. *Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da umbanda*. São Paulo: Madras, 2003. 240 p.

SARACENI, R. *As sete linhas de umbanda: a religião dos mistérios*. 3 ed. São Paulo: Madras, 2008. 151 p.

SPECIESLINK. 2020. *All groups*. Disponível em: <<http://www.splink.org.br/index?lang=en>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

TRINDADE, D. F. *História da umbanda no Brasil*. 1. ed. Limeira: Conhecimento, 2014. 570 p.

VENTURA, M. M. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. *Revista SOCERJ*. v. 20, n. 5, p. 383-386, 2007.

WFO (The World Flora Online). *World Flora Online*. Disponível em: <<http://www.worldfloraonline.org>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

CAPÍTULO 8

“FLOR DE MANACÁ” E PASTORAL DA NEGRITUDE: TEOLOGIAS FEMINISTA E NEGRA EM MOVIMENTO NA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO¹

Luciano Santos Santana Lacerda²

Resumo: O presente artigo se propõe a apresentar os projetos *Flor de Manacá* e *Pastoral da Negritude*, desenvolvidos pela Igreja Batista do Pinheiro (IBP), localizada em Maceió/AL, que se configuram como teologias em movimento para a promoção de uma espiritualidade/religiosidade libertadora, a partir da ruptura das lentes hermenêuticas impostas pelo discurso teológico hegemônico. Com a prática do método de Leitura Popular da Bíblia, a Igreja Batista do Pinheiro busca contextualizar as realidades das narrativas bíblicas que envolvem gênero e negritude com as realidades vividas pelos seus respectivos sujeitos teológicos.

Abstract: This article presents the *Flor de Manacá* and *Pastoral da Negritude* projects, developed by the Pinheiro Baptist Church (IBP), located in Maceió, Alagoas. These projects are theologies in motion to promote a liberating spirituality/religiosity, breaking with the hermeneutical lenses imposed by hegemonic theological discourse. By practicing the Popular Bible Reading method, the Pinheiro Baptist Church seeks to contextualize the realities of biblical narratives involving gender and Blackness within the lived realities of their respective theological subjects.

1 Esse artigo é parte da Dissertação de Mestrado do autor, intitulada “Fronteiras e limites dos princípios batistas das liberdades: a inclusão de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro”, defendida e aprovada em 2023, pelo Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2 Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia; integrante do Grupo de Pesquisa “Cultura, Política, Lógicas Identitárias e Produtivas” (UFBA); integrante do Núcleo de Estudos da Religião, Sociedade e Educação (IFAL). E-mail: lucianosantana1981.ls@gmail.com

INTRODUÇÃO

Falar em “teologias em movimento” sugere uma reflexão sobre o significado do conceito de Teologia, que nos leva a encará-la na sua pluralidade (teologias) e ressignificar a nossa reflexão e práxis teológicas, rompendo com a ideia comum do seu significado e da forma como a Teologia é tratada, ou seja, como um conjunto de doutrinas que tratam das dicotomias: céu e inferno, anjos e demônios, Deus e o Diabo, salvação e condenação e etc., como se ela se resumisse apenas a esse campo com apenas uma preocupação: “a “salvação da alma”, esquecendo que essa alma tem corpo, emoções, história, vivências, experiências, sabores e dissabores, encontros e desencontros e a sua ligação com o seu Sagrado.

Ao me referir ao corpo, que frequentemente é divorciado da alma pelo discurso teológico hegemônico, como se esta fosse mais importante que o corpo, adoto a mesma perspectiva que a pastora Odja Barros, que ao apresentar o livro *Hermenêutica restauradora do corpo: um diálogo entre gênero e religião na obra de Frida Kahlo*³ da teóloga feminista e *queer* Livia Martins de Carvalho (2025), ressalta que “...nossas teologias continuam reforçando uma perspectiva ‘des-corporificada’ e ‘des-erotizada’ da experiência humana.”. Esse corpo vai além de categoria ou objeto de reflexão, é memória viva, capaz de interpretar-se.

Um corpo capaz de interpretar-se, de perceber-se e de conhecer a si mesmo, é sinal de uma teologia e hermenêutica libertadoras, que ateste a libertação desse corpo das opressões sociais e religiosas (CARVALHO, 2025); uma teologia capaz de promover uma espiritualidade libertadora, não distancia das nossas próprias experiências e de nosso lugar no mundo. (SERRA, 2025). E nessa interação entre a teologia com as experiências e existências de cada indivíduo, somos convidados e convidadas a teologar, ação verbal que provoca uma reflexão para a/na vida, no cotidiano dos sujeitos. (CARVALHO, 2025).

Ao compreender desta forma, nos deparamos com um significado mais amplo, interessante e atraente da teologia: uma reflexão que dialoga, que está sempre aberta de conhecer, aprofundar, mergulhar sem a pretensão de determinar, com dogmatismo, uma “verdade” absoluta; uma reflexão que regaste a

3 CARVALHO, Livia Martins de. *Hermenêutica restauradora do corpo: um diálogo entre gênero e religião na obra de Frida Kahlo*. São Paulo: Editora Recriar, 2025.

imagem do Deus dos evangelhos, aproximando-os da realidade de cada sujeito teológico.

É nesta direção, que a Igreja Batista do Pinheiro tem consolidado não apenas o seu discurso teológico, mas a sua práxis comunitária, que atravessa o seu público interno e externo. A relevância dessa comunidade de fé e o movimento que ela tem operacionalizado nas últimas décadas contra as injustiças e opressões sociais, denunciando toda e qualquer forma de violência resultou no seu tombamento, como Patrimônio Material e Imaterial do Estado de Alagoas pela Assembleia Legislativa, com a Lei 8.515, publicada no Diário Oficial Eletrônico do Estado.⁴

Neste artigo, apresento dois projetos desenvolvidos pela IBP, que ilustram não uma teologia estática, fria, dogmática, descontextualizada, feita de palavras proferidas no púlpito, mas uma teologia fluida, da vida, dialógica, que se encontra com o outro e a outra em constante movimento: *Flor de Manacá* e Pastoral da Negritude. Projetos que expressam uma reflexão bíblico-teológica na perspectiva de gênero (Teologia Feminista) e da negritude (Teologia Negra). Mais do que reflexões bíblico-teológicas (no sentido teórico), esses projetos propõem a partir da Leitura Popular da Bíblia, desenvolver entre os seus membros uma espiritualidade libertadora, resgatando suas identidades frente as violências praticadas contra as mulheres e a comunidade negra.

A IBP E A LEITURA POPULAR DA BÍBLIA

A Igreja Batista do Pinheiro foi fundada em 21 de março de 1970 com 42 membros. Atualmente, a comunidade tem como seu pastor titular Wellington Santos, desde o ano de 1993. O envolvimento da IBP com as demandas e movimentos sociais ocorreu a partir do pastorado de Marcos Monteiro (adepto da Teologia da Libertação⁵), em 1987. O ministério pastoral de Marcos Monteiro foi

4 Disponível em: <<https://www.al.al.leg.br/comunicacao/diario-oficial-eletronico-do-poder-legislativo/2021/outubro/diario-oficial-eletronico-da-assembly-legislativa-de-alagoas-no-956-06-10-2021/view>>. Acesso em: 17/03/2022.

5 A Teologia Latino-americana da Libertação (TdL), foi um movimento iniciado nos anos de 1960 e 1970, que se caracteriza como uma resposta em favor da justiça e da vida, centrando a sua reflexão teológica naqueles considerados “não-pessoa”. Desta forma, entende-se a TdL como uma teologia contextualizada, elaborada a partir da realidade dos indivíduos, vítimas dos sistemas geradores de pobreza; uma teologia militante que se mobiliza nas lutas em favor desses indivíduos oprimidos, buscando uma transformação das realidade social desses indivíduos.

caracterizado pela sua aproximação às pessoas simples, da massa, de esquerda, dos campos e dos movimentos sociais. Foi nesse contexto que o pastor Wellington Santos assumiu o pastorado da comunidade, uma igreja assumida pela juventude e por membros ligados aos movimentos sindicais, políticos, universidades e outros. Como resultado dessa aproximação com esses grupos, a IBP ficou conhecida como “igreja vermelha”, um tipo de referência aos comunistas, pontua o pastor Wellington Santos⁶. (SANTANA, 2023).

A partir desse fragmento histórico da Igreja Batista do Pinheiro, observou-se que a sua trajetória é caracterizada por uma experiência comunitária que aproxima as teologias emergentes no século XX (dentre elas a Teologia da Libertação, Teologia Feminista e Teologia Negra) com os contextos sociais de seus membros, transformando-os em diálogos que consolidam a relevância social para a sociedade maceioense e alagoana. Em uma de suas redes sociais⁷, a IBP define como sua missão: “Cuidar e defender a criação e a dignidade de todas as pessoas, sendo uma comunidade acolhedora e ecumênica que proclama e testemunha o Evangelho de Jesus Cristo de Nazaré que é amor, justiça e paz”.

Essas teologias, conforme destaca o teólogo e pastor Raimundo Cesar Barreto Junior, ao apresentar o livro *Vocação para a igualdade: fé e diversidade sexual na Igreja Batista do Pinheiro*⁸, não estão desencarnadas e desassociadas da realidade sociopolítica de Maceió e de todo o estado do Alagoas, mas, pelo contrário, dão expressão a ela. A aproximação e associação com a realidade social se torna possível no contexto da IBP a partir do método conhecido como Leitura Popular da Bíblia (LPB).

De acordo com Santos (2010), esse método nasce das experiências comunitárias populares, em que a Bíblia torna-se um instrumento de mobilização e de luta, sendo devolvida para aos mãos do povo, viabilizando um espaço democrático, comunitário e de fé para a leitura coletiva das Escrituras e um exercício de

6 Essa informação foi compartilhada pelo pastor Wellington Santos (2020) através de entrevista durante a minha pesquisa de mestrado, conforme registrado na minha dissertação.

7 Disponível em: <https://batistadopinheiro.blogspot.com/?fbclid=IwY2xjawLx4LtleHRuA-2F1bQIxMABicmlkETE5ZERYy1dOUFZ2SW91NkJtAR6bDb48KnhgprVs20CU4hH-q2nw7yB6PAK4U1iNOJZfsl1el4oT0t2vhUV2Yg_aem_5jOde_AqACEUhVIMLo5eYSg>. Acesso em: 26/07/2025.

8 *Vocação para a igualdade: fé e diversidade sexual na Igreja Batista do Pinheiro*. Odja Barros, Paulo Nascimento (org.). Brasília: Selo Novos Diálogos, 2019.

uma espiritualidade/religiosidade plena e libertária. A LPB traduz-se como um movimento latino-americano que rompe com os critérios exegéticos europeus e propõe lentes hermenêuticas alternativas em relação às Escrituras, do ponto de vista da libertação do oprimido.

A leitura popular da Bíblia surge de encontros populares e das celebrações nas comunidades eclesiais de base (CEBs) que buscavam uma correlação entre a leitura da Bíblia e a vida do povo sofrido. As comunidades eclesiais de base que começam a surgir na metade dos anos 60 no Nordeste do Brasil, tanto na zona rural como na zona urbana, é (sic) lócus hermenêutico de onde surge essa forma de leitura popular da Bíblia. As CEBs são espaços democráticos em que se pode fazer leitura da Bíblia fora do controle ideológico. (SANTOS, 2010, p.22).

A Leitura Popular da Bíblia é um método que ganhou força no Brasil nos anos 1970, propondo uma leitura libertária da Bíblia, a partir de três aspectos: Realidade – Bíblia – Comunidade. Primeiro, se dá pelo conhecimento da realidade do indivíduo/grupo; segundo, ressignificar a realidade à luz da narrativa bíblica e dialogada com a comunidade; e por último, o diálogo com a troca de saberes com a comunidade. Na prática, a LPB é um método cujo objetivo é aproximar a narrativa bíblica com o cotidiano vivido pelas pessoas, principalmente àquelas que são estigmatizadas sob justificativa de seus marcadores identitários (gênero, raça, sexualidade e outros). (SANTANA, 2023).

De acordo com Santos (2010) a leitura libertária da Bíblia na perspectiva da LPB é um processo de conscientização/libertação, de natureza pedagógica. A partir das contribuições de Paulo Freire, a autora defende uma conscientização que impulsiona o indivíduo a mudar a si mesmo a situação que o envolve. Entretanto, a autora reconhece que pouco tem sido refletido em relação às pedagogias que deveriam ser adotadas e aplicadas aos métodos de leitura da Bíblia (como propõe a LPB), que consequentemente, tem levado indivíduos e comunidades a se submeterem a projetos, valores e teologia hegemônicos, e a transformação desses valores e modelos sociais parte de métodos e pedagogias libertadoras, como a teologia feminista, por exemplo.

Em uma sociedade cuja dinâmica estrutural conduz à alienação das consciências, mantendo as relações de poder e dominação e o monopólio da palavra de quem oprime, é fundamental trabalhar com novos métodos de estudo, superando os modelos de estudos bíblicos tradicionais, que, em sua maioria, usam processos pedagógicos que perpetuam e reproduzem as desigualdades. (SANTOS, 2010, p. 12).

Para além de serem elaborações sistemáticas, as teologias feminista e negra também se constituíram como movimentos teológicos mobilizados por sujeitos que reivindicaram a condição de sujeitos teológicos com suas vozes e corpos, frente à teologia hegemônica, que utiliza-se de uma hermenêutica bíblica sexista, patriarcal e racista para o sustentar e universalizar um discurso excludente. A seguir, apresentarei o modo que essas teologias se operacionalizam na experiência comunitária da Igreja Batista do Pinheiro.

FLOR DE MANACÁ, TEOLOGIA FEMINISTA EM MOVIMENTO NA IGREJA BATISTA DO PINHEIRO

Antes de apresentar o projeto *Flor de Manacá* é importante situar o leitor e a leitora do que se trata a Teologia Feminista e como ela se materializa na práxis da IBP. Os primeiros movimentos da Teologia Feminista surgem no século XIX⁹, tendo como uma de suas principais protagonistas Elizabeth Cady Stanton, que se reunia com um grupo de mulheres para examinar a narrativa bíblica na perspectiva da mulher, o modelo tradicional de interpretação bíblica (que reproduzia uma cultura machista), e provocar uma nova consciência que a mulher deveria ter de si, frente a forma de como a Bíblia era constituída pela cultura religiosa patriarcal como instrumento político contrário à emancipação feminina. (GIBELLINI, 2002).

O autor distingue a teologia feminista da teologia da mulher, ao afirmar que a primeira assume uma postura crítica em relação à segunda frente ao seu unilateralismo e androcentrismo, elaborada por teólogos homens “que não elaboravam uma correspondente teologia do homem ou teologia da masculinidade; além disso, inclusive da sua própria origem, utilizava acriticamente representações e esquemas mentais derivados da cultura patriarcal dominantes.” (GIBELLINI, 2002, p. 418). Desta forma, a Teologia Feminista propõe o protagonismo das mulheres, para que elas se tornem sujeitos da sua própria experiência de fé e do seu fazer teológico.

⁹ A Teologia Feminista, assim como a Teologia Negra, surge no século XIX como movimentos mobilizados pelos seus respectivos sujeitos teológicos. A sua sistematização ocorre no século XX, com a produção de obras *A Igreja e o segundo sexo* (1968) da teóloga Mary Daly e *Teologia Negra e Poder Negro* (1969) e *Teologia Negra da Libertação* (1970), de James Cone.

A feminista Nancy Cardoso Pereira também trilha nesse caminho de distinguir as teologias da mulher, feminina e feminista. Segundo a teóloga,

Há teologia da mulher, teologia feminina e teologia feminista, com maior intensidade e menor intensidade. Uma teologia da mulher pode implicar teologia que as mulheres fazem ou uma teologia que lida com as mulheres. Nesse caso, pergunta-se: a mulher é a voz que fala ou é sobre o que se fala? Teologia feminina vai ser mais a questão da sensibilidade [...]. Na teologia feminista, há a questão de entendermos a construção da realidade, a construção do texto, a construção da vida. E para a teologia da libertação e a teologia feminista, é fundamental considerar as relações sociais de poder [...]. A teologia feminista não fala só de mulher [...]. A teologia feminista, usando algumas palavras de referência, é basicamente relacional. Não fala só de mulher. A realidade, os textos, são estruturados por relações sociais de poder. (PEREIRA, 2015, p. 7-9).

Odja Barros, pastora da Igreja Batista do Pinheiro, considera que há uma resistência ao termo “Teologia Feminista”, e que alguns preferem utilizar o termo “teologia da mulher” ou “teologia feminina”, por ser uma alternativa mais aceitável nas igrejas, diferentemente a expressão feminista, que se opera de forma mais contestadora e questionadora. A pastora destaca que tanto a “teologia feminina” quanto a “teologia da mulher” caem numa armadilha do essencialismo, que define o que é do feminino e do masculino; o que é da mulher e do homem.¹⁰

A experiência libertária de uma teologia na ótica feminista inicia-se quando compreende essa teologia como instrumento de despatriarcalização das tradições e do método hermenêutico. Despatriarcalizar o texto bíblico é reconhecer que

O patriarcado tem raízes profundas e as Leituras Feministas são como o “machado” que busca identificar e cortar suas raízes. A tradição patriarcal na interpretação bíblica é tão antiga como a própria formação do Cânon, que compõe o que hoje constitui as Sagradas Escrituras para as Igrejas Cristãs ou que é mais conhecido como Bíblia [...] As leituras feministas têm desenvolvido novas perspectivas de exegese e hermenêutica bíblica, em busca de maneiras de “libertar” o texto bíblico de suas amarras patriarcais, visando a proclamação de uma fé cristã mais justa e igualitária. (SANTOS, 2019, p. 25).

O projeto *Flor de Manacá* nasce da preocupação com as violências enfrentadas pelas mulheres, vítimas de uma cultura patriarcal. De acordo com o *blog* do projeto¹¹, o grupo iniciou em 05 de setembro em 2006, com a finalidade

10 Essa informação foi compartilhada pela pastora Odja Barros ao autor deste artigo via entrevista (2023), durante a sua pesquisa de mestrado, conforme registrado na Dissertação.

11 Disponível em: < <https://grupoflordemanaca.blogspot.com/> >. Acesso em: 29/07/2025.

de reunir mulheres, para juntas experimentarem a proposta de leitura bíblica na perspectiva de gênero e conhecerem a partir desse método o “outro rosto de Deus”. Mais que de um momento de troca de saberes e de percepções em relação das narrativas bíblicas debatidas, os encontros promoviam às participantes a experiência de uma espiritualidade plena e libertária.

O *Flor de Manacá* surge impulsionado por duas realidades: a primeira, sem perder de vista o contexto social da mulher nordestina, especialmente, a mulher alagoana. Muitas dessas mulheres sofreram/sofrem violências que são frutos de uma cultura machista; a outra realidade, está relacionada ao viés religioso, em que o discurso bíblico-teológico legitima e reproduz a cultura patriarcal. (SANTOS, 2010).

Primeiramente, *Flor de Manacá* era o nome da revista que o grupo produzia, fruto dos estudos bíblicos realizados nos dois primeiros anos e da provocação de uma vereadora feminista de Maceió, que ao participar de um dos encontros questionou ao grupo o que iria fazer com todo o material discutido e produzido por elas mesmas. Segundo o *blog* do projeto, a primeira edição da revista (abril/2008) enfatizou as matriarcas da história do povo judeu, ou seja, a história de Israel a partir das mulheres. Na segunda edição (novembro/2008) o tema centralizou-se na leitura do livro de Êxodo na perspectiva étnica e de gênero. (SANTANA, 2023).

Foi nesse contexto de produção da revista, que surge o nome, por ocasião do falecimento (2007) de uma das fundadoras da Igreja Batista do Pinheiro, irmã Olímpia, conhecida na comunidade como irmã Moça. Uma mulher nordestina, abandonada pelo marido, que criou sozinha suas seis filhas e seis filhos. Bravamente, lutou pela sobrevivência e dignidade para si e suas/seus 12 filhas e filhos. A pastora Odja Barros relata que durante o culto fúnebre da irmã Moça, sua foto, ao lado de sua planta preferida (pé de manacá), foi projetada, o que lhe despertou atenção e curiosidade para pesquisar mais sobre a planta, descobrindo informações interessantes e simbólicas para o grupo. Através do método de Leitura Popular da Bíblia, foi possível fazer uma conexão da história da irmã Olímpia (uma das matriarcas da IBP) com a história das matriarcas da Bíblia.

Como destaca a pastora Odja Barros, *Flor de Manacá* é muito mais do que um encontro de mulheres; é uma linguagem de um ministério de mulheres para e com a igreja; mulheres que compartilham e transmitem suas experiências vividas no grupo para outros espaços dentro e fora da IBP. É uma linguagem da Teologia Feminista própria da realidade da comunidade, uma experiência ao mesmo tempo individual e coletiva, uma “teologia comunitária feminista da IBP”, que encarna as características próprias da Pinheiro, um jeito próprio de fazer teologia, que viabiliza as mulheres a ocuparem espaços de força, poder, de protagonismo e um exercício pleno de espiritualidade.

PASTORAL DE NEGRITUDE: UMA TEOLOGIA ANTIRRACISTA

A Teologia Negra, em sua forma sistemática, emerge no século XX no contexto norte-americano, impulsionada por uma proposta hermenêutica antirracista que compreenda a Bíblia à luz da realidade vivida pela comunidade negra atrelada à experiência do racismo (GIBELLINI, 2002). James Cone (1936-2018) é considerado o pioneiro na sistematização dessa teologia, com a produção de duas obras: *Teologia Negra e Poder Negro* (1969) e *Teologia Negra da Libertação* (1970). Aqui ressalto que as Teologias Negra e Africana¹², são propostas de reflexão distintas. Desta forma, a Teologia Negra trata de uma reflexão teológica

[...] dos negros que vivem em estado de segregação e em situações de marginalização numa sociedade racista branca. Esta é uma realidade da cultura negra e das Igrejas negras nos Estados Unidos da América, com uma extensão tanto na área do Caribe como no Sul da África (existe, pois, uma linha da teologia africana que é a teologia negra). A teologia negra está, assim, relacionada com a experiência desumana do racismo. Como a teologia latino-americana da libertação parte da experiência histórica de dependência e de pobreza, e como a teologia feminista parte da experiência do sexismo machista, assim a teologia negra parte da experiência histórica de escravidão e de segregação racial. (GIBELLINI, 2002, p. 383).

12 Trata-se de uma teologia que emerge no contexto sociopolítico do povo africano, cuja missão cristã na África pode ser considerada um processo de “civilização”. Sendo assim, os povos africanos eram considerados pagãos, envoltos nas trevas da ignorância, necessitados da “evangelização” e/ou “civilização”, pois nesse contexto evangelizar era sinônimo de civilizar. É nesse contexto que se situa a Teologia Africana. (VICENTE, 2022).

Embora a Teologia Negra se consolidasse no século XX, mas é no século XIX que os primeiros movimentos em prol da liberdade já dinamizavam a sociedade norte-americana. Nos estados do Norte dos EUA, era generalizada a consciência da liberdade, sendo favoráveis à abolição da escravidão enquanto que nos estados do Sul, havia uma manutenção da estrutura escravagista, o que provocou a chamada Guerra Civil americana, em que marca a vitória dos estados do Norte sobre os estados do Sul. (GIBELLINI, 2002).

A violência sofrida pela comunidade negra teve respaldo de uma ideologia religiosa, através da atividade de evangelização promovida pelos missionários brancos, que faziam separação entre as liberdades cristã e civil. Para esses missionários, a liberdade cristã libertaria os negros da “corrupção do pecado”, mas não da condição de escravidão. Frente a essa violência, a comunidade negra, na segunda metade dos anos 1960, é impulsionada a construir uma teologia que traduzisse a sua experiência de religiosidade e resgate da identidade negra a partir do movimento de luta pelos direitos civis.

É na comunidade cristã negra que emerge na metade dos anos 60, precisamente entre 1966 e 1969, a teologia negra (*black theology*). De acordo com reconstruções historiográficas convergentes, três são os fatores que influenciaram em seu surgimento: o movimento pelos direitos civis (1955-1965), que deu aos afro-americanos uma nova consciência negra (*black Awareness*); a obra do historiador negro Joseph Washington, *Religião negra* (1964), que cunhou esta nova expressão (*black Religion*), anteriormente jamais usada, que indicava a radicação cultural africana da religiosidade dos negros americanos; o movimento político de Poder Negro (*black Power*), que fez sua primeira impetuosa irrupção dos guetos em 1966, e representou uma provocação e um desafio inclusive para a comunidade negra. (GIBELLINI, 2002, p. 389).

No sentimento de desenvolver uma teologia, fruto de uma experiência da realidade vivida e de fé, e de resgate da identidade negra, a Igreja Batista do Pinheiro implantou a Pastoral da Negritude. Segundo o *blog*¹³ da IBP, esse projeto surgiu em 15 de novembro de 2005, por iniciativa de um grupo formado por membros da própria comunidade, movido por um

13 Disponível em <<https://batistadopinheiro.blogspot.com/p/pastoral-da-negritude-ibp.html>>. acesso em 29/07/2025.

interesse e da necessidade de alguns negros, negras e pessoas comprometidas em despertar a comunidade evangélica para uma consciência negra, resgatando a presença e a cultura africana na história bíblica, construindo para a inclusão social dos(as) afro descendentes, lutando contra a discriminação racial, preconceitos, xenofobia e correlata.¹⁴

Uma das lideranças da Pastoral da Negritude, destaca que o seu envolvimento com o coletivo contribuiu para que tivesse consciência de si mesma enquanto mulher negra, que até então, ela se definia como uma pessoa de pele morena, “café com leite”. A sua experiência com o grupo a fez enxergar que a Pastoral tem um relevante papel, pois para além de ser um coletivo que se reúne para refletir bíblica e teologicamente a negritude, funciona como um espaço de afirmação da identidade negra, do reconhecimento de si pela pessoa que participa do grupo.¹⁵

Diversas atividades são desenvolvidas pela Pastoral da Negritude, tais como círculos de debates com a temática “Ser negro/negra em Alagoas”, encontros de formação e entre outras. No caso do círculo de debates, em comemoração aos 20 anos da Pastoral neste ano de 2025, estão previstas reflexões com os eixos temáticos “Negritude, Fé, Política e Racismo Ambiental”, “Negritude, Fé, Política e Movimentos Sociais”, “Negritude, Fé, e Política e Saúde Mental”. Como podemos observar, o elemento fé está presente nos encontros de formação, de reflexão e de debates. Na prática, a Pastoral da Negritude busca, justamente, despertar um exercício de uma espiritualidade que une fé e raça com as pautas que atravessam as subjetividades dos seus participantes.

A relevância da Pastoral da Negritude também é reconhecida pela comunidade externa à IBP, ao viabilizar uma aproximação com as religiões de matriz africana, ao compreender que essas tradições religiosas são alvo de intolerância religiosa, o que tem levado a igreja, através da Pastoral da Negritude, a atuar juntamente ao Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Social e em outros movimentos sociais no combate ao racismo.

14 Trecho retirado do blog da IBP, através do endereço informado acima.

15 Informação compartilhada ao autor deste artigo durante a sua pesquisa de mestrado, conforme consta na sua dissertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo foi possível observar que a práxis da Igreja Batista do Pinheiro é caracterizada por teologias encarnadas, contextualizadas, que buscam relacionar fé, Bíblia e vida cotidiana a partir dos marcadores identitários (gênero e raça) dos respectivos sujeitos teológicos. Desta forma, é possível afirmar que a IBP se configura como um espaço privilegiado no Nordeste brasileiro para a repercussão de teologias que estão à margem da teologia hegemônica, eurocêntrica, sexista e racista, e que desafiam as lentes impostas por hermenêutica bíblica universalizada. Desta forma, as Teologias da Libertação Latino-Americana, Feminista e Negra encontram expressão institucional na comunidade da Igreja Batista do Pinheiro, passando a definir sua identidade e seu reconhecimento por diferentes setores da sociedade alagoana e abrindo outras possibilidades de legitimar o exercício da espiritualidade e religiosidade de outros sujeitos teológicos.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Livia Martins de. *Hermenêutica restauradora do corpo: um diálogo entre gênero e religião na obra de Frida Kahlo*. São Paulo: Editora Recriar, 2025.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Teologia da Mulher. *Encontros Teológicos*, v. 30, n. 1, p. 121-157. Disponível em: < <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/77/70> >. Acesso em: 03/05/2023.
- SANTANA, Luciano Santos. *Fronteiras e limites dos princípios batistas das liberdades: a inclusão de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2023.
- SANTOS, Odja Barros. *Uma hermenêutica bíblica popular e feminista na perspectiva da mulher nordestina: um relato de experiência*. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo/RS, 2010.
- SANTOS, Odja Barros. *“Outro gênero” de igreja: um estudo sobre a prática comunitária de leitura popular e feminista da Bíblia*. Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo/RS, 2019.
- SERRA, Cris. *A vida é incrível: textos selecionados de Cris Serra*. Ana Ester, Claudio Ribeiro (orgs.). Rio de Janeiro: Metanoia, 2025.

RELIGIOSIDADE POPULAR EM MOVIMENTO

RITOS, TERRITÓRIOS E IDENTIDADES



Blue Mariro (Organizador)