



Caos

v.1, n.34, ano 26, jan./jun. 2025

Dossiê

**MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO CENÁRIO DAS
RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES POPULARES**

CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais

Curso de Ciências Sociais

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Universidade Federal da Paraíba

Publicação semestral da Coordenação do Curso de Ciências Sociais, v. 1, n. 34, jan./jun. 2025

ISSN 1517-6916 (online)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano de Léon, UFPB, Brasil

Antonádia Monteiro Borges, UNB, Brasil

Edmundo Pereira, Museu Nacional/UFRJ, Brasil

Fernanda Henrique Cupertino Alcântara, UFJF, Brazil

Frédéric Vandenberghe, IFCS/UFRJ, Brasil

Karina Biondi, UEMA, Brasil

Lisabete Coradini, UFRN, Brasil

Maristela Oliveira de Andrade, UFPB, Brasil

Miqueli Michetti, UFPB, Brasil

Sônia Weidner Maluf, UFPB, Brasil

Stênio José Paulino Soares, UFBA, Brasil

Tássia Rabelo de Pinho, UFPB, Brasil

Vagner Gonçalves da Silva, USP, Brasil

EDITORES

Giovanni Boaes (UFMA/UFPB), Adailton Aragão (UFPB/UFMT), Mohana Moraes (UFPB) e Anderson dos Santos Cordeiro (UFPE)

COMISSÃO EDITORIAL

Aina Azevedo Guimarães, UFPB, Brasil

Eliane da Conceição Silva, UFPB, Brasil

Lucas Coelho Pereira, UFPB, Brasil

Luciana Aliaga, UFPB, Brasil

Thiago Panica Pontes, UFPB, Brasil

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO

Giovanni Boaes

Revisão de inglês: Terry Mulhall

CAPA

Jonas de Sene Pinto

Imagem: *Diversidade religiosa*. Arte de Aina Azevedo Guimarães

Universidade Federal da Paraíba. Coordenação do Curso de Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Bloco V, Campus I — Cidade Universitária. CEP: 58.051-900. João Pessoa, Paraíba, Brasil. Telefone: (83) 3216-7092. E-mail: revistacaos99@gmail.com.



Publicação da Coordenação do Curso de Ciências Sociais
Universidade Federal da Paraíba
(Campus I – João Pessoa)

ANO 26
volume 1
número 34
jan./jun. 2025
ISSN 1517-6916 (online)

Dossiê Temático

***MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO CENÁRIO DAS RELIGIÕES E
ESPIRITUALIDADES POPULARES***

Antonio George Lopes Paulino
Antonio Renaldo Gomes Pereira
Joanice Santos Conceição

(organizadores)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora: Terezinha Domiciano Dantas Martins

Vice-reitora: Mônica Nóbrega

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Rodrigo Freire de Carvalho e Silva

Vice-diretor: Thaís Augusta Cunha de Oliveira Máximo

CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenadora: Eliane da Conceição Silva

Vice-coordenadora: Aina Azevedo Guimarães

Indexadores e Registros



PKP|INDEX



latindex

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C111 CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais/Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. – v. 1, n. 34 (jan./jun. 2025). – João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, Coordenação do Curso de Ciências Sociais.

Semestral

Publicação online: www.periodicos.ufpb.br/index.php/caos

ISSN: 1517- 6916

1. Antropologia. 2. Ciência Política. 3. Sociologia.

6 EDITORIAL

Adailton Aragão e Anderson dos Santos Cordeiro

**DOSSIÊ MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO CENÁRIO DAS RELIGIÕES E
ESPIRITUALIDADES POPULARES / *CHANGE AND PERMANENCE IN THE SCENARIO OF
POPULAR RELIGIONS AND SPIRITUALITIES***

- 10 MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO CENÁRIO DAS RELIGIÕES E
ESPIRITUALIDADES POPULARES: apresentação do dossiê / *CHANGE AND
PERMANENCE IN THE SCENARIO OF POPULAR RELIGIONS AND SPIRITUALITIES:
presentation of the dossier*

Antonio George Lopes Paulino, Antonio Renaldo Gomes Pereira e Joanice Santos
Conceição

- 28 EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-POLÍTICA DE EXU NO DESFILE DE CARNAVAL:
racismo e intolerância religiosa na encruzilhada / *AESTHETIC-POLITICAL EXPERIENCE OF
EXU IN THE CARNIVAL PARADE: racism and religious intolerance at the crossroads*

Antonio Carlos de Souza e Tania Hoff

- 47 A LAICIDADE DO ESTADO E A DEFESA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS
MINORITÁRIAS NO BRASIL / *THE SECULAR STATE AND THE DEFENSE OF MINORITY
RELIGIOUS PRACTICES IN BRAZIL*

Laryssa Sherydha Marinho Almeida Gomes

- 67 TEOLOGIA INCLUSIVA E VIVÊNCIAS DE FÉ: uma análise da Igreja Cristã
Contemporânea em Nova Iguaçu / *INCLUSIVE THEOLOGY AND FAITH EXPERIENCES: an
analysis of the Contemporary Christian Church in Nova Iguaçu*

Milena Gomes de Senna e Thaís Silva Lisbôa

- 89 DE MATAS E DE ASSOMBRAÇÕES: memórias sobre o contato com seres de outro
mundo em Caldas, Minas Gerais / *OF FORESTS AND HAUNTINGS: memories about contact
with beings from another world in Caldas, Minas Gerais*

Marcelo Elias Bernardes

- 110 MEDIAÇÃO TÉCNICA E COMENTÁRIOS DE VÍDEO DO KWAI SOBRE
CORINHO DE FOGO: um estudo de caso / *KWAI'S TECHNICAL MEDIATION AND VIDEO
COMMENTARY ON CORINHO DE FOGO: a case study*

Nilson dos Santos Soares e Tarcísio de Sá Cardoso

- 133 CHINA MAGICALIZADA SOB O OLHAR OCIDENTAL: considerações sobre a teoria
weberiana acerca do misticismo chinês / *MAGICALIZED CHINA UNDER WESTERN EYES:
considerations on Weber's theory of Chinese mysticism*

Marcel Silva Luz

- 153 A MORTE NO ESPIRITISMO: uma análise simbólica da transformação e continuidade da existência / *DEATH IN SPIRITISM: a symbolic analysis of the transformation and continuity of existence*
Juliana Maria Teixeira da Conceição e Valentina da Silva Dias Pereira

ARTIGOS / ARTICLES

- 173 DINÂMICA POLÍTICA DO ESTADO DE EXCEÇÃO ECONÔMICO PERMANENTE: tensões silenciosas entre mercados financeiros e instituições democráticas / *THE POLITICS OF A PERMANENT ECONOMIC STATE OF EXCEPTION: the silent struggle between financial markets and democratic institutions*
Matheus Botelho e Júlio César Donadone
- 192 O CONCEITO DE “LINHA DE COR” EM DU BOIS E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE ANTIRRACISTA NA CONTEMPORANEIDADE / *THE CONCEPT OF “COLOR LINE” IN DU BOIS AND ITS CONTRIBUTIONS TO THE ANTI-RACISM DEBATE IN CONTEMPORARY TIMES*
Éwerton Santos
- 206 UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO PARA O USO DE REALIDADE AUMENTADA NO MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UFG / *AN INTERVENTION PROPOSAL FOR THE USE OF AUGMENTED REALITY AT THE UFG ANTHROPOLOGICAL MUSEUM*
Cristiane Helena Tomaz de Oliveira e Luan Vinicius Bernardelli

ENTREVISTA / INTERVIEW

- 231 RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA: o grande legado de Carlos Benedito Rodrigues da Silva / *RESISTANCE AND EXISTENCE: the great legacy of Carlos Benedito Rodrigues da Silva*
Carlos Benedito Rodrigues da Silva, Ana Vitória Santos Ferreira, Maria Luísa Almeida Barros e Piettra Lopes

Chegamos a mais uma edição, dessa vez temos como temática o dossiê *religiões e espiritualidades*, e não poderíamos deixar de mencionar as perdas que tivemos nesse ano, a morte de Papa Francisco, também reconhecido como “Papa dos Pobres”, em 21 de abril e o desencarne de Divaldo Pereira Franco, líder espírita kardecista no Brasil, em 13 de maio. Ambos são latinos, o Papa argentino e o Médium brasileiro, representantes de duas expressões religiosas que no Brasil e no mundo detêm centenas de milhares de seguidores e fiéis.

Francisco, como era conhecido, também, como “papa das Américas”, desempenhava as funções de chefe de Estado e líder religioso. Nascido em Buenos Aires na Argentina, obteve vasta influência entre os setores da Igreja Católica atuando como missionário. Além de ter atuado na (re)configuração da Igreja Católica e seus dogmas, ora conservadores e ora liberais (mas nem tanto), num esforço de reconhecer os erros cometidos pela igreja e concomitantemente apresentar novas visões, atraindo os já devotos e os novos fiéis, numa *maratona* de declarações, viagens e reuniões, trazendo um ar de *modernidade* à instituição da igreja. Após a morte do pontífice, um grande legado foi deixado e, afinal, ser reconhecido como “Papa dos Pobres” e sua ligação com São Francisco de Assis, o torna um ser singular.

Divaldo Pereira Franco, por outro lado, desencarnou aos 98 anos, nasceu em Feira de Santana na Bahia, e era considerado o maior líder espírita em atividade no Brasil, psicografando e publicando mais de 250 livros. Junto com Nilson de Souza, fundou a obra social Mansão do Caminho, na cidade de Salvador, estado da Bahia, em 1952, com a orientação espiritual do espírito Joanna de Ângelis. A missão era/foi desenvolver atividades socioeducacionais, assistenciais e médicas para a população carente. Divaldo partiu para o mundo espiritual, como acreditam os kardecistas, deixando um grande legado de doação e caridade, como o lema dos espíritas: “fora da caridade não há salvação”.

Religiões e espiritualidades não deveriam ser reduzidas ao cristianismo, pois os conceitos transcendem as escolhas individuais e desembocam nas subjetividades coletivas e suas formas de autoidentificação e autorrepresentação. Ultrapassam as



barreiras geográficas, políticas, sociais, e, sobretudo, culturais. Não existe uma religião melhor ou pior, todas são válidas e estão intrinsecamente conectadas ao universo do sagrado/profano (Oro, 1996; Durkheim, 1996).

Na contramão do cristianismo, as religiões afro-brasileiras, de matriz africana, brasileira, indígena, ou seja, as não ocidentais sofrem com o preconceito e a discriminação, configurando um *marcador social da diferença*, assim, são alvos de ataques e notícias falsas, como consta no título da obra de Pedro Ivo Oro: *O outro é o demônio*. Talvez essa expressão seja a forma mais fácil de atacar as religiosidades que diferem das já estabelecidas e sancionadas pela elite branca etnocêntrica e eurocêntrica.

O dossiê desta edição, *Mudanças e Permanências no Cenário das Religiões e Espiritualidades Populares*, foi organizado pelo professor Dr. Antonio George Lopes Paulino, Dra. Joanice Santos Conceição e Me. Antonio Renaldo Gomes Pereira, professores e pesquisadores com vasta experiência nessa área temática. No texto de apresentação do dossiê, descrevem as principais características do fenômeno religioso e espiritual na contemporaneidade, tendo como base o território brasileiro e o pluralismo religioso. Trazem algumas indagações, como: se o Estado é laico, qual a causa da aceitação de algumas religiões/religiosidades em detrimento/negação/perseguição de outras? Assim os autores problematizam e convidam os/as leitores/as para refletirem sobre o tema. Coube aos organizadores a apresentação dos artigos que compõem o dossiê.

Além dos sete artigos que compõem o dossiê, trazemos três artigos livres. O primeiro, escrito por Matheus Botelho e Júlio Donadone, *Dinâmica política do Estado de Exceção Econômico Permanente: tensões silenciosas entre mercados financeiros e instituições democráticas*, discute a ascensão do capital financeiro e as ameaças aos princípios democráticos, ao Estado democrático e ao bem-estar social. Os autores apontam a influência do capital financeiro influenciando na criação e manutenção das políticas públicas, acentuando ainda mais as desigualdades sociais.

O segundo, *O conceito de “linha de cor” em Du Bois e suas contribuições para o debate antirracista na contemporaneidade*, escrito por Éwerton Santos, faz uma análise do conceito de *linha de cor* e o debate antirracista na contemporaneidade, tendo como base a obra: *As almas do povo negro*, de W. E. B. Du Bois e sua contribuição para



entender e problematizar as desigualdades raciais e os processos históricos da escravização e as heranças da colonização.

Em seguida, temos a contribuição de Cristiane Oliveira e Luan Vinicius Bernardelli, com a pesquisa: *Uma proposta de intervenção para o uso da realidade aumentada no Museu Antropológico da UFG*. Aqui temos a discussão do avanço das novas tecnologias (Realidade Aumentada) em diversas áreas, sobretudo, nos museus e que pressupõe que sejam sinônimos de progresso e inovação. Assim, a proposta é investigar/avaliar os possíveis benefícios da RA no Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás.

Completando esta edição, temos a entrevista: *Resistência e existência: o grande legado de Carlos Benedito Rodrigues da Silva*, com as colaborações de Carlos Benedito Rodrigues da Silva, Ana Vitória Santos Ferreira, Maria Luísa Almeida Barros e Piettra Lopes. As entrevistadoras destacam a trajetória do professor, antropólogo e pesquisador Carlos Benedito Rodrigues da Silva e sua contribuição como militante no movimento negro, suas pesquisas em torno do *reggae*, *Black Soul* e sua relevância na criação da LIESAFRO, assim, torna-se interessante quais são suas perspectivas e visões da educação e cultura afro-brasileira.

Diante disso, esperamos que as leitoras, os leitores e leitorxs tenham uma boa experiência com a proposta desta edição, sagrada ou profana, espiritual ou material, divina ou humana, que ela seja boa.

Adailton Aragão

Anderson dos Santos Cordeiro

Referências

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ORO, Pedro Ivo. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.



É permitido **compartilhar** (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e **adaptar** (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.74351.p6-8>



| DOSSIÊ |

**MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO CENÁRIO DAS RELIGIÕES E
ESPIRITUALIDADES POPULARES: apresentação do dossiê*****CHANGE AND PERMANENCE IN THE SCENARIO OF POPULAR RELIGIONS AND
SPIRITUALITIES: presentation of the dossier***

Antonio George Lopes Paulino *

Antonio Renaldo Gomes Pereira **

Joanice Santos Conceição ***

Resumo

Descrevemos, a partir de amplo aporte bibliográfico, as principais características do fenômeno religioso e espiritual na contemporaneidade, tendo como referência histórica o contexto brasileiro, interpretado no âmbito da transnacionalização e mediação das religiões. Observamos possíveis causas e efeitos do declínio no número de católicos no Brasil, paralelo ao crescimento do número de evangélicos, especialmente os neopentecostais, bem como dos que se declaram sem religião e de múltiplo pertencimento. Notamos que a disputa no mercado de bens simbólicos e por narrativas morais tem se revelado num cenário de tensões e controvérsias, resvalando ativamente no campo da política e da jurisprudência, reproduzindo intolerância e racismo religioso, ao passo em que produz resistências e conquistas do pluralismo religioso e das religiões afro-indígena-brasileiras, dando visibilidade à relação entre laicidade e direitos humanos. Percebemos, ainda, a vitalidade estética do catolicismo popular e suas diversas manifestações devocionais, não obstante o avanço da cultura evangélica.

Palavras-chave: religiosidade; espiritualidade; pluralismo; Brasil.

Abstract

Based on a wide range of literature, we describe the main characteristics of the religious and spiritual phenomenon in contemporary times, using the Brazilian context as a historical reference, interpreted in the context of the transnationalization and mediatization of religions. We looked at the possible causes and effects of the decline in the number of Catholics in Brazil, in parallel with the growth in the number of evangelicals, especially the neo-Pentecostals, as well as those who declare

* Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. Professor Associado IV da Universidade Federal do Ceará (UFC); coordenador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC); integrante do colegiado das Licenciaturas Interculturais Indígenas Pitakajá e Kuaba; membro do quadro docente do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFC). E-mail: aglpaulino@ufc.br.

** Mestre em Antropologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB, Brasil. Professor de Ensino Religioso da Prefeitura Municipal de São Gonçalo do Amarante-CE; doutorando em Antropologia no PPGA/UFPB, com pesquisa em ritos fúnebres e práticas mortuárias. E-mail: renaldogp@gmail.com.

*** Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC, Brasil. Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE); coordenadora do AZÂNIA – Grupo de Estudos e Pesquisas; autora dos livros *Irmandade da Boa Morte e culto de Babá Egum: masculinidades, performances negras e Lágrimas de Yemanjá*, entre outros. E-mail: joanconceicao@unilab.edu.br.



themselves to have no religion and to belong to multiple religions. We noted that the dispute in the market for symbolic goods and for moral narratives has revealed itself in a scenario of tensions and controversies, actively slipping into the field of politics and jurisprudence, reproducing intolerance and religious racism, while producing resistance and conquests of religious pluralism and Afro-indigenous-Brazilian religions, lending visibility to the relationship between secularism and human rights. We also see the aesthetic vitality of popular Catholicism and its various devotional manifestations, despite the advance of evangelical culture.

Keywords: religiosity; spirituality; pluralism; Brazil.

Os últimos censos demográficos realizados no Brasil têm revelado um processo de declínio no número de católicos em todos os estados, paralelo ao expressivo crescimento das chamadas religiões evangélicas neopentecostais (Camurça, 2014; Teixeira, 2013), reconfigurando, portanto, o cenário das religiões e espiritualidades, também marcado pelos fluxos e trocas de objetos, símbolos e práticas no contexto da transnacionalização de religiões, com significativa influência das tecnologias, mídias digitais e redes sociais (Rocha; Vásquez, 2014). Intensifica-se, assim, a disputa por bens e valores simbólicos na cena do pluralismo religioso, o que rebate na presença das religiões na esfera pública e política, animando divergências e controvérsias que alcançam notável influência no campo da política partidária e em processos de decisão e legislação (Montero, 2015), seja em ações reativas à intolerância religiosa e ao racismo religioso, seja em ações de defesa ou combate a valores conservadores e fundamentalistas que constituem entraves ou ameaça à laicidade e à proteção aos direitos humanos (Paulino, 2021).

É expressivo o espaço que a Igreja Católica tem perdido para outras denominações da religiosidade popular (Steil; Toniol, 2013). No entanto, podemos inferir que, a despeito da dinâmica estrutural em que se movem as religiões e espiritualidades hegemônicas e não hegemônicas, as expressões do catolicismo popular permanecem em cena afirmando e remodelando tradições, mantendo viva a fé e a devoção (Steil, 2001a), em agenciamentos individuais e coletivos muitas vezes originados e mantidos com relativo poder de autonomia e espontaneísmo em face do controle normativo e paroquial, em diferentes expressões: irmandades negras (Conceição, 2017), festas de santos, romarias, procissões, novenas, quermesses, festas juninas, festas de padroeiros, relações votivas com pagamento de promessas e ação de graças, em determinados casos instituindo a santidade por fora dos processos oficiais conduzidos pela igreja para a



santificação, firmando territorialidades devocionais em atenção aos chamados santos do povo, almas milagrosas, santos de cemitério (Pereira, 2020; Pereira; Oliveira; Paulino, 2023; Pereira; Paulino, 2020, 2024).

Nem sempre a relação entre esses processos espontâneos e os normativos oficiais da igreja dá-se de modo tranquilo. O domínio do sagrado em experiências mais livres e espontâneas encontra-se sob o risco da contaminação profana, aproximando universos de crenças num tal fenômeno difícil de definir como duplo ou múltiplo pertencimento. Quando tomamos em conta grandes romarias como a de São Francisco das Chagas, em Canindé-CE, observamos significativa presença de umbandistas ou praticantes de religiões de matrizes africanas, notadamente candomblé e Umbanda, no cenário da festa católica (Sousa, 2023), o que aponta para a origem da religiosidade popular no Brasil como produto de resistências e aproximações possíveis entre universos de crenças distintas, nas quais os povos originários ou indígenas e os povos em diáspora africana reuniram elementos e estéticas que introduziram os santos católicos, oriundos da religião dominante, para o horizonte de uma espiritualidade amalgamada, plural, múltipla e nem sempre reverente ao normativo e clerical.

Acrescente-se a esta observação, o fato de que a dominação religiosa que tornou possível o processo colonizador atuou também no esforço de silenciar e apagar saberes ancestrais, ao passo em que se impunha o batismo como ritual de aceitação da nova ordem e negação da cultura de origem. Nesse sentido, o desbatismo promovido por indígenas resistentes ainda no século XVI (Cardoso, 2013), ecoa na força dos movimentos das religiões africanas e indígenas no Brasil de hoje, quando tais movimentos se organizam para combater o racismo religioso e resguardar seus saberes e ritos sagrados.

Estudando os determinantes históricos da colonização e observando seus ecos e formas de opressão no cenário atual, perguntamos: que mudanças e permanências se caracterizam presentemente no contexto das religiosidades e espiritualidades populares? Em atenção a esta pergunta que pode fazer sentido para pesquisas em andamento ou já concluídas, neste dossiê temático propomos contribuir para o debate a partir do lastro empírico de diferentes campos de estudo: antropologia da morte, religiões afro-indígenas, catolicismo popular, religiões neopentecostais, entre outras expressões do sagrado.



A coexistência de múltiplos credos na cena plural da cultura brasileira, ao contrário do que diria o sociólogo da religião Peter Berger (1985), não tem configurado uma conversação amistosa. A conversação tem se dado, no mais das vezes, de forma tensa, conflitiva, dando corpo ao que Paula Montero (2015) entende — como já apontamos — por controvérsias que se dão na esfera pública¹, no encontro da religião com a política partidária e processos legislativos.

Observando esse contexto histórico presente, é necessário notar que enquanto o contingente de evangélicos cresce (Mariano, 2004), aumenta a expressão do catolicismo conservador através do movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), o qual também performa a estética pentecostal (Oro; Alves, 2013). Assim, o fundamentalismo cristão, em vertentes evangélicas ou em agrupamentos católicos conservadores, engrossa as fileiras da polícia discursiva (Foucault, 1996) que anda de mãos dadas com políticos de extrema direita, os quais além de defenderem interesses contrários à democracia, à equidade social e à justiça ambiental, assumem pautas morais que ameaçam a livre expressão da diversidade cultural e os direitos humanos, entre as quais se incluem discursos e práticas de demonização e perseguição às religiões de herança cultural afro-indígena (Oro, 2006; Lima, 2024).

A expressão política da discriminação de credo certamente ressoa efeitos sobre outras institucionalidades, favorecendo inaceitáveis estatísticas que revelam, em paralelo a todo esse quadro, o aumento no registro de denúncias de injúria racial, racismo religioso, agressões e até casos de morte física, motivados por essa intolerância, depredação de objetos rituais, terreiros e outros templos.²

¹ Por esfera pública, entendemos o conceito a partir da proposição de Jürgen Habermas (1984), cuja filosofia compreende o espaço público como a esfera da interação social. Nesse sentido, a comunicação é uma ação social mediada pela linguagem e por relações de poder. Sua forma ideal e emancipatória seria a comunicação dialógica. Supõe-se, assim, que se as bases da ação comunicativa estão próximas da simetria e pautadas no princípio da igualdade de direitos e deveres, há mais democracia na esfera pública onde acontece a disputa pela gestão do Estado.

² Difícil enunciar uma hipótese acerca do aumento da intolerância religiosa no Brasil se a atenção focar somente números, sem observar narrativas de situações em que a injúria, a intolerância e o racismo ocorrem. No entanto, os números ajudam a pensar: aumentou a intolerância ou cresceu o grau de consciência educativa perante a jurisprudência que combate a intolerância? Esse processo de tomada de consciência é motivado por quais forças culturais e políticas? Que características da historicidade presente forjam o aumento dessas estatísticas? São questões que a imaginação científica levanta diante de um fenômeno que implica também na gestão dos direitos humanos para a garantia da liberdade religiosa. Nesse sentido, ver: *Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo*, matéria veiculada no portal CNN Brasil em 22 de janeiro de 2025 (<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>). Acesso em: 28 abr. 2025.



Em sua crítica à colonialidade, ontologia que se fez hegemônica impondo o monoteísmo eurocristão, o intelectual quilombola Bispo dos Santos (2023) nos anima com uma palavra contracolonial, a ideia de confluência, aproximação de práticas de sujeitos diversos cujos saberes, construídos no encontro entre gerações, constituem um pensamento de fronteira ou localizado na margem, que põe a ação epistêmica a serviço da criatividade e da resistência ao processo de denominação colonialista, como entende Grada Kilomba (2019).

Manuel Querino (2018) nos mostra com suficiente objetividade histórica o processo de resistência do negro como fator da civilização brasileira e de recusa rebelde à escravização. Presentemente, diversos movimentos sociais antirracistas, afro-centrados, indígenas, quilombolas, de poéticas outras (Toinha; Andrade, 2024), de filosofias nativas, de literatura antirracista (Vieira Júnior, 2021; Tenório, 2020; Cruz, 2018) ou anti-heteronormativa (Gardel, 2021), de comunidades tradicionais, instrumentalizados também por aparatos de jurisprudência recentes, confluem ao processo de resistência à colonialidade que permanece ativa, querendo ordenar acerca de quem pode e quem não pode permanecer em visibilidade no espaço público.

Frantz Fanon e bell hooks inspiram Grada Kilomba (2019) a perguntar “quem pode falar”. Assim, a autora nos fornece material histórico e teórico para pensarmos em episódios recentes que movimentam a esfera midiática e a opinião pública em torno de controvérsias simbólicas, como a nada incomum demonização da figura de Exu, divindade africana cultuada no candomblé — como orixá da comunicação e do princípio — e reverenciada na Umbanda em entidades ou espíritos desencarnados, cujo arquétipo está associado ao povo da rua, das encruzilhadas, da sensualidade, da alegria, da festa (Anjos, 2024a; Nascimento, 2024; Conceição, 2024; Paulino, 2024).

Isso tem ocorrido em carnavais recentes e durante a *Marcha para Exu*, que tem sido realizada em São Paulo, na Avenida Paulista, desde 2023. Enxurradas de ataque de ódio demonizam a *Marcha* e desfiles de escolas de samba cujo enredo apresente alusão a entidades das religiões de matriz africana e afro-indígena, especialmente quando a construção estética do enredo tem em seu centro a figura de Exu.³ Mas a perseguição a

³ Em resposta às críticas e aos ataques, o idealizador do evento responde que a *Marcha* não é uma provocação aos evangélicos, mas uma ação de combate à intolerância religiosa e de respeito a uma

religiões de matriz afro-brasileira não se dá somente no plano simbólico e moral. Materializa-se em ações de desterritorialização de terreiros e espaços sagrados da Umbanda e do candomblé, como fenômeno narcorrelioso que se irradia a partir do Rio de Janeiro (Cunha, 2015; Costa, 2023), onde terreiros são destruídos e seus líderes religiosos são expulsos de suas comunidades, o que pode refletir no aumento de uma cultura do medo, ocultando o pertencimento religioso.

Em Fortaleza-CE, um episódio ganha repercussão nacional como efeito político e midiático da exposição *Festa, baia, gira, cura*, do artista, antropólogo e umbandista Jean dos Anjos (2024b), com curadoria de Marília Oliveira e Rafael Escócio, realizada no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, equipamento da Secretaria da Cultura do Governo do Estado, obra que teve em seu acervo a composição de um grande painel vermelho no ambiente externo, com a expressão *Exu te ama* (Paulino, 2024). Pode, dada a laicidade do Estado numa nação de maioria cristã, uma entidade que tal maioria associa ao demônio, ter expressividade na esfera pública? Podemos inferir que essa questão moveu a atitude da deputada estadual evangélica, do Partido Liberal (PL), que apresentou requerimento à Assembleia Legislativa do Estado do Ceará (ALECE) para que se exigisse da administração do Centro Dragão do Mar e do Museu da Cultura Cearense (MCC) a remoção do painel *Exu te ama* (Nascimento, 2024). Vale destacar a semântica colonialista manifestada na justificativa apresentada pela deputada, quando diz que o painel agride os “valores de uma maioria cristã que tolera a existência de minorias defensoras de credos notoriamente pautados por devoções a entidades esdrúxulas”⁴.

O assunto a que tal evento nos leva desnuda não somente a discussão sobre laicidade, racismo e intolerância religiosa, como também nos conduz a perceber a influência de movimentos religiosos não hegemônicos e interculturais nos debates morais e nas controvérsias da esfera pública, no caso específico, evidenciando o necessário

entidade sagrada dos povos de terreiro. Ver: “*Eu não me apropriei da Marcha para Jesus*”, diz criador de *Marcha para Exu*. Matéria veiculada pelo portal Veja, em 8 de agosto de 2023 (<https://veja.abril.com.br/comportamento/eu-nao-me-apropriei-da-marcha-para-jesus-diz-criador-de-marcha-para-exu>). Acesso em: 28 abr. 2025.

⁴ A observação do impacto da exposição na cena pública nos mostrou que ocorreu efeito contrário ao desejado pela parlamentar, graças à repercussão do ato discriminatório em diferentes mídias locais e nacionais. Ver: *Deputada pede retirada de mensagem ‘Exu te ama’ de exposição no Ceará: ‘Entidades esdrúxulas’*, veiculada pelo portal G1 em 19 de outubro de 2023 (<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2023/10/19/deputada-pede-retirada-de-mensagem-exu-te-ama-de-exposicao-no-ceara-entidades-esdruxulas.ghtml>). Acesso em: 23 mar. 2025.



debate sobre a função epistemológica e social de equipamentos como museus e da arte como princípio da expressão estética humana (Laena, 2024).

A influência desses movimentos no debate público atua na direção da resistência contracolonial e da afirmação ontológica, conquistando espaços de expressividade nas políticas culturais. A resposta dada pela gestão do Dragão do Mar é emblemática nesse sentido, afirmando o museu como lugar da diversidade, que já recebeu exposição no ambiente externo com símbolos religiosos cristãos e imagens de santos, o que não causou o estranhamento demonstrado em relação à exposição em questão e, por fim, que proibir a expressão da herança cultural afro-indígena constitui racismo religioso. Diz a nota emitida pelo órgão público:

Os argumentos utilizados para a crítica são infundados, à medida que se baseiam em uma compreensão superficial sobre a atuação de espaços museológicos e no desconhecimento da memória do centro cultural, além de denotar um preconceito velado e a intolerância com práticas culturais dissidentes. O Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura vem lembrar que, conforme a Lei 14.532, de 2023, o racismo religioso é crime.⁵

Quando olhamos para as permanências e mudanças no cenário das religiões e espiritualidades populares no quadro histórico hodierno, notamos, senão mudanças, algumas novidades, como essa confluência de forças a agenciarem o propósito identitário de que os povos de terreiro não querem mais se esconder e sabem que a jurisprudência da laicidade lhes assegura o direito à liberdade de crença e manifestação.

Assim, nessa cena que Peter Berger (2017) interpreta pela ideia de “múltiplos altares da modernidade”, importantes conquistas entram na memória das lutas sociais e da resistência mestiça, de fronteira intercultural e contracolonial, como ações afirmativas dos subalternizados — não necessariamente precarizados —, a exemplo da salvaguarda patrimonial da Festa de Iemanjá de Fortaleza, em 2018 (Prefeitura, 2021), como também as políticas de reconhecimento da sabedoria ancestral de mestres e mestras da cultura, a defesa de patrimônios imateriais, a contemplação em editais diversos de políticas culturais para publicações de pesquisas e participação em desfiles de afoxés e maracatus

⁵ A nota teve repercussão em fontes jornalísticas. Ver: *Pedido de deputada para retirar painel ‘Exu te ama’ é preconceituoso e intolerante* (<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2023/10/20/pedido-de-deputada-para-retirar-painel-exu-te-ama-e-preconceituoso-e-intolerante-diz-dragao-do-mar.ghtml>). Publicada em 20 de outubro de 2023. Acesso em: 20 mar. 2025.

no carnaval, além de decretos e outras normativas do poder executivo federal, que destacam a importância de heranças nativas, como por exemplo, decretos criando datas alusivas a essas heranças e ações de preservação de terreiros de Candomblé como políticas de incentivo ao patrimônio histórico e imaterial e ao turismo religioso.⁶

Esse movimento dialético em que a intolerância provoca e a resistência reage pode ser visto pela ótica da midiaticização e transnacionalização das religiões (Rocha; Vásquez, 2014), fenômeno possibilitado pelo sucesso empresarial do sagrado espetacular na televisão, no rádio e nas plataformas de redes sociais digitais, que cria um mercado virtual de bens simbólicos e práticas rituais, ao passo em que movimenta o ativismo antirracista da espiritualidade descendente das culturas africana, indígena e do catolicismo popular, num amplo espectro que abarca, por exemplo, a Jurema Sagrada e os mestres juremeiros (Assunção, 2006), a transnacionalização da Umbanda, das chamadas religiões ayahuasqueiras e do Vale do Amanhecer (Assis; Labate, 2016; Paulino, 2016).

Em relação à Igreja Católica, pensada no contexto da mundialização e da midiaticização, o debate em foco exige considerar catolicismos, no plural. Os papados que antecederam o do Papa Francisco, falecido em abril de 2025, fortaleceram o movimento conservador da Renovação Carismática Católica, notadamente, no Brasil, enfraquecendo o movimento da Teologia da Libertação e suas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no âmbito do qual há uma expressiva presença de mulheres como lideranças leigas (Rosado-Nunes, 2008), cuja ação se orienta pela interpretação do Evangelho à luz das questões sociais, em opção preferencial pelos pobres. O Papa Francisco sinalizou a reanimação desse movimento, assim como também demonstrou abertura para uma igreja acolhedora para com as sexualidades desviantes da heteronormatividade.

Assim, a Igreja Católica permanece plural em suas tendências internas, contando, inclusive, com movimentos que a autoridade eclesial mantém fora dos centros, mas que atuam política e religiosamente pela margem, como as *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD), movimento feminista que realiza debates sobre liberdade e liderança de

⁶ Sobre este assunto, recomendamos consulta a fontes jornalísticas, como por exemplo: *Em Salvador (BA), Iphan destina cerca de R\$ 495 mil para restauração do Terreiro do Alaketo*, matéria veiculada na página oficial do Governo Federal em 18 de março de 2025 (<https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/noticias/em-salvador-ba-iphon-destina-cerca-de-r-495-mil-para-restauracao-do-terreiro-do-alaketo>). Acesso em: 28 abr. 2025.



mulheres, abordando temas polêmicos como a descriminalização do aborto (Vale; D'Ávila Filho; Pires, 2024).

Também quanto ao complexo escopo evangélico na cena internacional e nacional, não podemos falar de um campo homogêneo nem afirmar que todo o evangelismo é conservador, haja vista a existência do ativismo evangélico de abordagem progressista e próxima dos movimentos sociais de esquerda, bem como o papel de grupos e igrejas inclusivas no combate ao “monopólio heterossexista do poder religioso” (Natividade; Oliveira, 2013, p. 121-152).

Não podemos deixar de pensar, ainda quando abordamos a questão religiosa, na delicada relação entre Oriente e Ocidente (Said, 2007), em que tantas vezes a questão do fundamentalismo religioso é reduzida ao estigma do terrorismo e/ou da opressão interna, quando, na realidade, a complexidade do tema é desviada da atenção pela ênfase no terrorismo como suposta justificativa para uma pesada política de guerra, o que também oculta reais interesses de dominação econômica, política e étnica, como ocorre no presente, com o mundo vendo Benjamin Netanyahu conduzir o genocídio de inocentes palestinos (Crivelente, 2024).

No que concerne à relação de mulheres muçulmanas com a própria cultura, a questão religiosa está refletida no debate sobre universalismo e relativismo, quando grandes potências do Ocidente, como os Estados Unidos, seguem a reproduzir uma cosmologia colonialista, aparamentadas também por uma cosmologia bélica, que é frequentemente acionada para efetivar a tentativa de dominação simbólica disfarçada de missão civilizatória e libertadora, justificando guerras e reificando conceitos acerca de um *Outro* presumivelmente carente de uma libertação por outorga, como está problematizado nas reflexões de Lila Abu-Lughod (2012).

Retomando a cena local, observamos que os novos arranjos técnicos e tecnológicos da transnacionalização e da performance pública das religiões não desencorajam a permanência fortemente expressiva do catolicismo popular na população nacional (Steil, 2001a), mantendo vivas as tradições de peregrinações (Steil, 2019), romarias (Luz, 2011), procissões, festas de padroeiros, expressões mestiças do sagrado e produção de territorialidades devocionais independentes da chancela do Dicastério (Pereira; Oliveira; Paulino, 2023). Esse fenômeno certamente tem força determinante



para a presença de um quadro histórico no qual os números do catolicismo decrescem, mas suas práticas significativas permanecem firmes e, quiçá mais visíveis, dada sua crescente apropriação turística (Steil, 2003; Steil; Toniol, 2013).

Permanece na cena da religiosidade popular contemporânea, em cidades e em comunidades rurais, o saber terapêutico das rezadeiras e benzedeiras (Câmara; Fialho, 2021) como expressão de uma etnomedicina que resiste de forma problemática ao poder hegemônico da indústria de medicamentos, a qual influencia gerações mais novas a não darem importância à cultura do benzimento, o que por sua vez dificulta a transmissão do ofício de uma geração a outra (Andrade; Sousa, 2016); ofício que muitas vezes está associado ao trabalho de rezadeiras que são também parteiras (Barroso, 2017).

Não pretendemos esgotar neste breve exercício de descrição e interpretação o intento explicativo das permanências e mudanças do fenômeno religioso em suas atuais configurações históricas. A exploração deste assunto não é nova. Peter Berger (2017) já a analisou em profundidade, observando o pluralismo religioso desbotar a cor do paradigma da secularização. Charles Taylor (2010), em *Uma era secular*, demonstra que a secularização não banizou a religião do espaço público nem resulta na diminuição de crenças e práticas religiosas. No contexto brasileiro, José Jorge de Carvalho (1999) já nos mostrou que os arranjos estéticos das espiritualidades da Nova Era e a errância religiosa que leva ao possível múltiplo pertencimento não alteraram os fundamentos da matriz religiosa nacional (Carvalho, 1992).

Estudando a relação entre pluralismo, modernidade e tradição, Carlos Alberto Steil (2001b) também se dedica a identificar transformações do campo religioso, no que observa que o crescimento do campo evangélico não reverberou na retração das expressões estéticas, votivas e festivas do catolicismo. Nesse sentido, Léa Freitas Perez (2011) assegura que a festa como fenômeno, metáfora que encarna corpo e alma da sociedade brasileira, em especial as festas religiosas, está em permanente interação com o tempo-espaço, mas não desaparece, transforma-se, no processo histórico em que se comunicam tradição e modernidade, barroco e sintético.

Podemos extrair daqui a hipótese de que o campo festivo, romeiro e devocional da cultura santeira — captada pelo empreendimento turístico e por políticas de incentivo cultural — contribui para que o catolicismo ainda detenha a maioria entre a população,



com variações regionais; uma face do catolicismo que atrai fluxo de praticantes de outras religiões, como a Umbanda (Sousa, 2023), em grandes e afamadas romarias, como a de São Francisco das Chagas, em Canindé, e as do Padre Cícero, Juazeiro do Norte, ambas no Ceará; a de Bom Jesus da Lapa, na Bahia; o Círio de Nazaré, em Belém, no Pará; e a de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte, São Paulo, entre outras territorialidades de devoção.

Acrescente-se a esta observação o fato de que os dados do Censo apontam crescimento de duas categorias que podem sinalizar trânsitos e deslocamentos no campo religioso, a saber, os que declaram “múltiplo pertencimento” e os que se consideram “sem religião” (Antunes, 2022), o que pode significar maior expressão da autonomia individual em sua relação com a fé e outras práticas culturais (Novaes, 2012; Paulino, 2021).⁷

Nesse contexto, ao contrário do que diz a narrativa política evangélica, a governabilidade de esquerda no Brasil, tornada possível pela coalização de forças políticas que ideologicamente muitas vezes não convergem, não representa um projeto cristofóbico, antievangélico ou anticristão; o que se comprova em conquistas evangélicas importantes no âmbito do Estado: a Lei da Liberdade Religiosa, Nº 10.825, de 22 de dezembro de 2003, sancionada no primeiro mandato do Presidente Lula, a qual assegura aos cristãos a liberdade de criar templos e define organizações religiosas e partidos políticos como pessoas jurídicas de direito privado; a Lei Nº 12.025, de 3 de setembro de 2009, sancionada durante o governo do Presidente Lula, que estabelece o Dia Nacional da Marcha para Jesus, com celebração fixada para o primeiro sábado após 60 dias do Domingo de Páscoa; a Lei Nº 12.328, de 15 de setembro de 2010, sancionada também

⁷ Recorremos às fontes jornalísticas no que concerne a este tema e em referência ao último Censo demográfico realizado no Brasil, em 2022, pois na busca bibliográfica ainda não identificamos pesquisas científicas concernentes à análise específica dos dados do pertencimento religioso. Análises qualitativas desses dados são necessárias, com vistas a construir uma definição conceitual de categorias como “múltiplo pertencimento” e “sem religião”. Esta última parece não distinguir *a priori* entre o indivíduo que não professa crença e o indivíduo que tem espiritualidade, mas não tem vínculo religioso institucional. Sobre o assunto, ver: *Jovens ‘sem religião’ superam católicos e evangélicos em SP e RJ*, matéria veiculada pelo portal G1, em 9 de maio de 2022 (<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/09/jovens-sem-religiao-superam-catolicos-e-evangelicos-em-sp-e-rio.ghhtml>). Acesso em: 28 abr. 2025.

durante o governo do Presidente Lula, que institui o Dia Nacional do Evangélico, a ser comemorado no dia 30 de novembro, anualmente.⁸

Na compreensão do quadro histórico em que novas e velhas configurações religiosas performam na esfera pública (Carvalho, 1992), este dossiê temático se apresenta, trazendo para a apreciação do/a leitor/a contribuições que mapeiam lastros empíricos úteis para o entendimento das inserções heurísticas que aqui sistematizamos, com algumas pistas teóricas, numa leitura panorâmica do complexo cenário das religiosidades contemporâneas. O esforço de descrição desse panorama nos conduziu à conclusão de que os estudos do fenômeno religioso permanecem, não obstante a secularização, encantando cientistas sociais nas mais diferentes regiões do Brasil e do mundo, no sentido do interesse epistemológico que adentra esse fenômeno nos mais diversos aspectos da sua totalidade histórica.

Confiemos, então, que esse amplo escopo temático possa provocar interesses para o desenvolvimento de novas pesquisas, que aprofundem os temas visitados nesta reflexão e nos trabalhos aceitos para esta coletânea.

Experiência estético-política de Exu no desfile de carnaval: racismo e intolerância religiosa na encruzilhada. Esse artigo, de autoria de Antonio Carlos de Souza e Tânia Marcia Hoff, analisa uma das faces do panorama histórico das religiões que descrevemos nesta apresentação, no que se refere à manipulação de processos de demonização do *Outro* na disputa pelo mercado de bens simbólicos.

A laicidade do Estado e a defesa das práticas religiosas minoritárias no Brasil, texto de Laryssa Almeida Gomes, aborda tensões observáveis entre o pluralismo religioso e a intolerância religiosa, preconizando a necessidade de que tal debate fortaleça a proteção de comunidades religiosas ameaçadas, em cumprimento à Constituição e atenção aos direitos humanos.

Em Teologia inclusiva e vivências de fé: uma análise da Igreja Cristã Contemporânea em Nova Iguaçu, de Milena Gomes de Senna e Thaís Silva Lisbôa, a pesquisa que fundamenta o artigo abordou a vivência religiosa de pessoas LGBTs no

⁸ Essas são consideradas as principais normativas legais assinadas durante o governo do Partido dos Trabalhadores, segundo a fonte Revista Cenarium: *Em oito anos de governo, Lula sancionou leis que garantem direitos a cristãos no país.* Matéria veiculada em 4 de outubro de 2022 (<https://revistacenarium.com.br/em-oito-anos-de-governo-lula-sancionou-leis-que-garantem-direitos-a-cristaos-no-pais/>). Acesso em: 28 abr. 2025.



contexto do pentecostalismo inclusivo, campo da religiosidade cristã, notadamente evangélica, no qual se expressa parte da diversidade estética do evangelismo na cena contemporânea, abrangendo moralidades em conflito e acolhendo no ambiente de fé sexualidades excluídas pela heteronormatividade.

De matas e assombrações: memórias sobre o contato com seres de outro mundo em Caldas, Minas Gerais, artigo de Marcelo Elias Bernardes, adentra o universo do catolicismo popular, em específico, a crença em assombração no cotidiano da comunidade mencionada, sistema simbólico acionado a partir de acontecimentos que se explicam em narrativas de uma memória coletiva territorialmente situada.

Mediação técnica e comentários de vídeo do Kwai sobre corinho de fogo: um estudo de caso, texto de Nilson dos Santos Soares e Tarcísio de Sá Cardoso, compreende a plataforma mencionada como espaço de debate e confronto de ideias acerca da performance neopentecostal, em comparação com a estética de outras religiões.

Em *China magicalizada sob o olhar ocidental: considerações sobre a teoria weberiana acerca do misticismo chinês*, o autor Marcel Silva Luz utiliza como material de análise as bases filosóficas do confucionismo e do taoísmo. O texto resulta de uma proposta de revisão da perspectiva de Weber, em particular quanto à classificação que sua concepção sistematizou sobre as religiões chinesas, tidas em sua interpretação como essencialmente mágicas.

Em *A morte no espiritismo: uma análise simbólica da transformação e continuidade da existência*, as autoras Juliana da Conceição e Valentina Pereira abordam o tema da reencarnação como componente fundamental da doutrina kardecista. O artigo descreve a simbologia do Espiritismo como expressão cognitiva do conceito de morte, na qual morte e vida são concebidas como partes inerentes ao processo de evolução espiritual, cosmologia que guia o sujeito espírita na interpretação do tempo presente.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, maio-ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/yPdFtbPfpQCHyDmh6BjqQDx/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2025.
- ANDRADE, João Tadeu; SOUSA, Carlos Kleber Saraiva de. Práticas indígenas de cura no nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedialidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, v. 41, n. 2, p. 179-202, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/2581>. Acesso em: 26 maio 2025.
- ANJOS, Jean Souza dos. **Amor, festa, devoção: a Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas**. Fortaleza, CE: Fundação Waldemar Alcântara – FWA, 2024a. Coleção Estante Ceará – 2024.
- ANJOS, Jean dos. **Festa, baia, gira, cura**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2024b.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. Dos censos à literatura acadêmica: os “sem religião” e o campo religioso brasileiro. **RBCS**, São Paulo, v. 37, n. 110, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/fxN8jnYZXRLScs4g5TDC9pz/>. Acesso em: 26 maio 2025.
- ASSIS, Glauber de Loures; LABATE, Beatriz Caiuby. Um panorama da literatura sobre a internacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30, 2016, João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: UFPB, 2016. p. 1-21.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.
- BARROSO, Iraci de Carvalho. **Saber de parteira, ciência de médico?** Incorporação de saberes médicos e resistência cultural na “capacitação” de parteiras tradicionais do Amapá. Macapá: UNIFAP, 2017. Coleção Gapuia – Sociologia em Pesquisas & Teses.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- CÂMARA, Yls Rabelo; FIALHO, Lia Machado Fiuza. O papel sanitário das rezadeiras brasileiras outrora e agora: ressignificações e continuidades. **ECCOS – Revista Científica**, São Paulo, n. 59, p. 1-19, out./dez., 2021. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/14185>. Acesso em: 26 maio 2025.
- CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, p. 08-17, set. 2014. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n69.pdf. Acesso em: 26 maio 2025.
- CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. Ecos de liberdade: propagação, adesão e reconversão à religiosidade tupinambá na Bahia quinhentista. **Revista 7 Mares**, Niterói, n. 3, p. 99-114, out. 2013. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2018/11/v02n03a09.pdf>. Acesso em: 26 maio 2025.



CARVALHO, José Jorge de. **Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1999. Série Antropologia, 249.

CARVALHO, José Jorge de. **O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1992. Série Antropologia, 131.

CONCEIÇÃO, Joanie. Lá vem! Lá sai, lá fica ontem hoje e hoje. In: ANJOS, Jean dos. **Festa, baia, gira, cura**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2024. Catálogo de exposição não paginado.

CONCEIÇÃO, Joanie. **Irmandade da Boa Morte e culto de Babá Egum: masculinidades, feminilidades e performances negras**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017.

COSTA, Viviane. **Traficantes evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus**. Ipatinga, MG: Editora Thomas Nelson Brasil, 2023.

CRIVELANTE, Moara Assis. Além do testemunho: direito internacional, genocídio e colonização da Palestina. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 20, n. 42, p. 185-218, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/12680>. Acesso em: 26 maio 2025.

CRUZ, Eliana Alves. **Água de barrela**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

CUNHA, Christina Vidal. **Oração de traficante: uma etnografia**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GARDEL, Stênio. **A palavra que resta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

KILOMBA, Grada. A máscara; Quem pode falar? In: KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. p. 33-69.

LAENA, Valéria. **festabaiagiracura**. In: ANJOS, Jean dos. **Festa, baia, gira, cura**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2024. Catálogo de exposição não paginado.

LIMA, Jodiel. **A demonização do outro: ativismo evangélico conservador na esfera pública técnico-midiatizada**. 2024. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, 2024.

LUZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, São Paulo, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/H6DCFyvKr6Yrxw7W6pWJcBz>. Acesso em: 26 maio 2025.

MONTERO, Paula. Introdução. In: MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. p. 11-25.



NASCIMENTO, Ricardo Carvalho. Exu e o imaginário sociológico da cultura. **Revista O Público e o Privado**, Fortaleza, v. 22, n. 47, p. 38-58, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/12245>. Acesso em: 26 maio 2025.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais**: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/ctrQNc8fpdvZxPLdRjpQsdR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2025.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/ydp8rBvBTZv5YSmTCS9KNGx/>. Acesso em: 26 maio 2025.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 319-332, 2006. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/13505>. Acesso em: 26 maio 2025.

PAULINO, George. Exu é festa, deixe o amor girar! In: ANJOS, Jean dos. **Festa, baia, gira, cura**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2024. Catálogo de exposição não paginado.

PAULINO, Antonio George Lopes. Apresentação: pluralismo religioso e espaço público em olhares diversos. In: PAULINO, Antonio George Lopes (org.). **Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2021. p. 11-31. Coleção Estudos da Pós-Graduação.

PAULINO, Antonio George Lopes. Entre estranhamentos e interações: a presença de uma igreja do Santo Daime em uma localidade cearense. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30, 2016, João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: UFPB, 2016. p. 1-20.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. **Sede eterna**: as relações com os mortos no povoado de Almas. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; PAULINO, Antonio George Lopes. Cemitério de Anjinhos: um arranjo possível para a aproximação com o sagrado. **REVES – Revista Relações Sociais**, Viçosa, MG, v. 7, n. 1, p. 1-15, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/reves/article/view/18745>. Acesso em: 26 maio 2025.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; PAULINO, Antonio George Lopes. Sede eterna: notas preliminares de um ritual de culto aos mortos no Ceará. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 19, n. 57, p. 139-150, 2020.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; OLIVEIRA, Rodrigo Andrade de; PAULINO, Antonio George Lopes. Santos do povo: um constructo da fé e da história. In: DENDASCK, Carla Viana et. al. (org.). **Ciências humanas e sociais**: atualização de Área – 1º Semestre de 2023. São Paulo: CPDT, 2023. p. 111-118.



PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FORTALEZA. **Festa de Iemanjá de Fortaleza**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021.

QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Jundiaí, SP: Cadernos do Mundo Inteiro, 2018. Coleção Acervo Brasileiro, v. 5.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. O Brasil na nova cartografia global da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, pp. 13-37, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/P6yWP5n8Q4kcYyMrWLBYSd/>. Acesso em: 26 maio 2025.

ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 67-81, nov. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/ZgBCZ4yTFssVQQtgymLVbj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2025.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

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

SOUSA, Gabriel Freitas de. **Entre o amém e o axé: as relações inter-religiosas da Umbanda à sombra da Basílica de São Francisco das Chagas**, em Canindé/CE. 2023. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) — UNILAB, Redenção, CE, 2023.

STEIL, Carlos Alberto. Percursos das peregrinações católicas no Brasil: gênese e desenvolvimento do tema na ótica das ciências sociais. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, SP, v. 33, n. 2, p. 221-242, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433469>. Acesso em: 26 maio 2025.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinações, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. São Paulo: Papyrus, 2003. p. 29-52.

STEIL, Carlos Alberto. **Catolicismo e cultura: religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001a.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, Campinas, SP, v. 3, n. 3, p. 115-129, 2001b. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669434>. Acesso em: 26 maio 2025.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no Censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 24, p. 223-243, jul./dez., 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43576>. Acesso em: 26 maio 2026.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.



TEIXEIRA, Faustino. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 24, p. 77-84, jul./dez., 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43690>. Acesso em: 26 maio 2025.

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

TOINHA, Maria; ANDRADE, Marcos. **Sonhaçu**: as infâncias encantadas de Maria Toinha. Trairi: CE : Editora Edições e Publicações, 2024.

VALE, Clara Faulhaber Duarte; D'ÁVILA FILHO, Paulo Mesquita; PIRES, Debora Castanheira. Feminismo estratégico: análise das publicações das católicas pelo direito de decidir. **Mediações**, Londrina, v. 29, n. 2, p. 1-18, mai.-ago., 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mediacoes/a/WFHr8YVsbYrTKgFk5NQkTst/>. Acesso em: 26 maio 2025.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Doramar ou a odisseia**: histórias. São Paulo: Todavia, 2021.

Recebido em: 12/05/2025.

Aceito em: 25/05/2025.



**EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-POLÍTICA DE EXU NO DESFILE DE CARNAVAL:
racismo e intolerância religiosa na encruzilhada¹*****AESTHETIC-POLITICAL EXPERIENCE OF EXU IN THE CARNIVAL PARADE:
racism and religious intolerance at the crossroads***

Antonio Carlos de Souza *

Tania Hoff **

Resumo

Neste artigo, abordamos o racismo religioso manifesto em relação a Exu, divindade iorubá, em comentários de leitores que reverberam o conteúdo de matérias jornalísticas, veiculadas em portais digitais, sobre o desfile da Acadêmicos do Grande Rio em 2022, cujo samba enredo homenageou Exu. Desenvolvemos análise crítica e interpretativa do racismo religioso, observando aspectos estético-políticos na socialização do sensível em comunidade. Mobilizamos autores das pedagogias exúlicas, Willian (2019) e Rufino (2020), estabelecendo diálogo com Rancière (2009) e DaMatta (1984). Os resultados demonstram que a visibilidade de Exu no espaço midiático possibilita a desconstrução de estereótipos e novas perspectivas de existência, (re)existência e autorrepresentação.

Palavras-chave: racismo religioso; partilha do sensível; diáspora africana; religiões afro-brasileiras.

Abstract

In this article, we address the manifest religious racism in relation to Exu, performed by Yoruba deity, in comments from readers who echo the content of news articles, published on digital portals, about the Acadêmicos do Grande Rio parade in 2022, whose samba plot paid homage to Exu. We develop a critical and interpretative analysis of religious racism, observing aesthetic-political aspects in the socialization of the susceptible sensitive in community. We mobilize authors of Exulic pedagogies, Willian (2019) and Rufino (2020), establishing a dialogue with Rancière (2009) and DaMatta (1984). The results demonstrate that the visibility of Exu in the media space enables the deconstruction of stereotypes and new perspectives of existence, (re)existence and self-representation.

Keywords: religious racism; distribution of the sensible; African diaspora; Afro-Brazilian religions.

¹ Este artigo apresenta resultados parciais de pesquisa com apoio da CAPES e CNPq.

* Doutorando e mestre pelo Programa de Pós Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo (PPGCOM ESPM-SP), Brasil. E-mail: souzaantonio.acad@gmail.com.

** Doutora em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Brasil. Professora-pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo, da Escola Superior de Propaganda e Marketing (PPGCOM-ESPM), Brasil. E-mail: thoff@espm.br.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Laroyê, Exu!²

Introdução

Exu, divindade iorubá (nagô), é orixá responsável pela comunicação, guardião das ruas e do comportamento humano. Aportou no Brasil juntamente com os negros que navegaram pelas rotas do Atlântico Negro (Gilroy, 2001), processo histórico conceitualmente denominado “diáspora africana”. As reflexões apresentadas neste artigo somam-se a outras realizadas no contexto de crescente debate sobre preconceitos contra religiões de matriz afro, notadamente, o candomblé e a visibilidade que a figura de Exu tem conquistado na mídia. A visibilidade midiática do orixá se expressa no desfile de carnaval do Rio de Janeiro em 2022, quando a Escola de Samba Fluminense Acadêmicos do Grande Rio abordou o racismo religioso, e sagrou-se vencedora com o enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, criado e produzido pelos carnavalescos Leonardo Bora e Gabriel Haddad (Cf. Talarico, 2022).

O preconceito contra Exu se manifesta de várias formas, muitas vezes enraizado em estereótipos negativos e na desinformação sobre sua natureza. Exu, erroneamente associado a figuras malignas e demoníacas, sofre com a intolerância religiosa que persiste na sociedade brasileira. Este preconceito é alimentado por uma história de colonização e evangelização forçada, que demonizou práticas religiosas africanas e suas divindades. O desconhecimento, que se expressa na visão distorcida de Exu, perpetua a marginalização das religiões de matriz africana e reforça as barreiras de racismo e intolerância que os praticantes enfrentam no cotidiano.

O documentário *Exu Rei – Abdias Nascimento* (Silva, 2017), que aborda a influência desse arquétipo da cultura negra e sua assimilação pela arte brasileira e também homenageia Abdias Nascimento, ativista da causa negra — ator, poeta, dramaturgo e político —, alicerçou o processo de pesquisa exploratória para o desenvolvimento do artigo, que consiste em um levantamento sobre racismo no Brasil com foco em manifestações religiosas. O documentário ilumina aspectos comunicacionais envolvendo racismo, preconceito e intolerância religiosa, fundamentados por contextos políticos,

² Saudação a Exu, que solicita permissão para abertura dos trabalhos nos terreiros e nas pedagogias da encruzilhada.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

ideológicos e valores que se mantêm em nossa sociedade desde o período colonial. Em um dos depoimentos apresentados no referido produto audiovisual, a ialorixá e sacerdotisa do candomblé, Mãe Meninazinha d'Oxum, fundadora do terreiro Ilê Omolu Oxum e uma das principais referências do candomblé no Brasil, explica:

Ele, o Exu, é o rei. Por conta do sincretismo, diz que Exu é o Diabo. Não tem nada a ver com Diabo, não conhecemos esse. Essa figura, a gente não conhece, mas conhecemos Exu, não tem nada a ver com Diabo, mas no sincretismo. Por isso que muita gente tem medo de Exu. Exu é um orixá tão bonito, sem ele a gente não faz nada, nada. (Silva, 2017)

A fala de Mãe Meninazinha d'Oxum acerca do sincretismo de Exu e do Diabo explicita as inter-relações na linguagem, aspectos estético-políticos e dinâmicas socioculturais na perspectiva do racismo religioso, problematizando o preconceito e os estereótipos produzidos a partir de valores da colonialidade. Explicita também uma “tecnologia de poder”, conforme concepção foucaultiana (Castro, 2009), pois o colonialismo produz sujeitos esvaziados de sua subjetividade, língua, religião, artes etc.. No que se refere às religiões de matriz africana, o processo de aculturação e de aniquilamento dos costumes vivenciados pelos povos escravizados funciona como tecnologia de poder. Para Almeida (2018, p. 40), “o racismo, enquanto processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais”.

A partir desse cenário, definimos a seguinte questão-problema: como o racismo religioso se manifesta nos processos comunicacionais na perspectiva estético-política e de linguagem na socialização do sensível em comunidade? Assim, consideramos os vínculos entre comunicação, linguagem e as dinâmicas socioculturais, bem como a produção de ideologia, notadamente o racismo religioso, o preconceito linguístico e os estereótipos.

Quanto à metodologia, adotamos o procedimento *Walkthrough*, de caráter exploratório que consiste num trabalho netnográfico, envolvendo a coleta e a categorização de dados qualitativos para a análise. A partir de busca orgânica no *Google*, delimitada ao termo *Exu Carnaval 2022*, identificamos matérias que divulgaram Exu como tema de desfile na Sapucaí e, dentre aquelas em destaque na primeira página de busca do *Google*, selecionamos seis que promoveram comentários e, dentre os

comentários produzidos a partir das seis matérias selecionadas, definimos o *corpus* a ser analisado. Deste modo, o *corpus* é formado por 30 postagens de leitores que comentaram matérias jornalísticas produzidas e veiculadas após a vitória da Escola de Samba do Grande Rio no Carnaval do Rio de Janeiro de 2022, nos Portais UOL, Globo – G1 e em dois canais do *Youtube*, Mais Carnaval e TV Brasil, no período de 1 de março a 1 de maio, ou seja, os dois meses subsequentes à realização do carnaval.

A primeira investida sobre o material coletado para o *corpus* envolveu pré-análise, leitura e escuta flutuante do material, deixando nos “invadir por impressões, representações, emoções, conhecimentos e expectativas” (Franco, 2008, p. 52), para a seguir, observar os comentários produzidos no *chat* de opinião a partir de cada matéria jornalística dos mencionados veículos de comunicação. No segundo momento de exploração do material empírico, nosso interesse recaiu sobre os comentários publicados, a interação e engajamento dos internautas, notadamente suas ideias e valores sobre Exu como tema central de escola de samba na Sapucaí. No terceiro momento de trabalho com o material coletado, desenvolvemos a análise do *corpus* com foco no preconceito religioso contra o candomblé, religião afro-brasileira formada a partir de tradições africanas trazidas ao Brasil pelos escravizados (Prandi, 2001), mapeando os significados atribuídos ao orixá Exu e suas representações, a partir da noção de “partilha do sensível”, de Rancière (2009).

Para a fundamentação teórica, mobilizamos autores dos estudos de racismo e das pedagogias exúlicas como William (2019) e Rufino (2020), estabelecendo diálogo crítico com autores dos estudos de linguagem, política, estética e cultura, dentre eles Rancière (2009) e DaMatta (1984).

Nos tópicos a seguir, abordamos aspectos simbólicos referentes à figura do orixá, desde sua mitologia, construções ideológicas coloniais e suas representações para as comunidades de terreiro, relacionando aos efeitos do racismo estrutural e religioso, à intolerância religiosa e aos estereótipos que estigmatizam a cultura negra. E, nas considerações finais, apontamos possíveis caminhos para uma linguagem estético-política inclusiva que permita desconstruir estereótipos, preconceitos raciais/religiosos e possibilite novas perspectivas de existência, (re)existência e autorrepresentação.



Exu: comunicador, guardião das ruas e do comportamento humano

O processo de colonização das Américas e a escravização dos povos africanos como mão de obra foram marcados por violências física e simbólica em nível desumano, explicitamente justificadas por meio de argumentos de ordem cultural, moral e religiosa, o que ofuscava o fator econômico, principal motivo para a colonização e a escravização. Aimé Césaire, ao refletir sobre a crueldade e a perversidade promovida, tanto pela colonização quanto pela escravização – duas faces da mesma moeda –, bem evidencia a destruição implicada nas duas práticas de dominação: “culturas pisoteadas, instituições solapadas, *religiões assassinadas*, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas” (Césaire, 2020, p. 24-25, grifo nosso).

O apagamento cultural é procedimento inerente à dominação, de modo que as práticas culturais e religiosas são proibidas aos escravizados. Ainda que fosse possível preservar a cultura e a religião na memória, trata-se de condição muito precária para a transmissão e manutenção de crenças e costumes. Desse modo, o apagamento de divindades africanas, como o orixá Exu, desenvolve-se alicerçado em procedimentos de associação e deslocamento: no Brasil, o sincretismo religioso entre Exu e Diabo possibilitou a mescla de religiões de matriz africana com o catolicismo e formação de religiões afro-brasileiras como o candomblé (Prandi, 2001). Assim, os significados do orixá Exu foram apagados e/ou modificados, carregando fortemente as marcas de preconceito e desqualificação presentes em processos de dominação.

Exu é representado pelas cores vermelha e preta, carrega um tridente, sendo que algumas imagens do orixá apresentam chifres — por vezes em formato fálico — ou falos expostos, conforme a tradição de diferentes tribos africanas. Para o candomblé, esses elementos estão associados à encruzilhada, à força de luta — predisposição ao combate —, à fecundidade e à produção da vida, respectivamente. Por sua vez, no imaginário católico, o garfo, as cores vermelha e preta, os chifres e o falo são representações do mal, do inferno, a personificação do Diabo (signos demoníacos). Para Rufino,

ao praticar Exu enquanto demônio, reduziu-se a complexidade das culturas negro-africanas, esfacelaram-se modos de vida, visões de mundo, princípios explicativos e saberes necessários para a formação de uma sociedade que se oriente pela diversidade como princípio ético. Nesse sentido, o projeto colonial



e sua agenda política assumiu a responsabilidade de passarmos — como na narrativa popular — a eternidade nas profundezas do inferno da negação de outras possibilidades. (Rufino, 2019, p. 51)

Outro aspecto relevante dessa relação sincrética estabelecida entre Exu e o Diabo refere-se à personalidade de Exu, orixá responsável pela comunicação, guardião das ruas e do comportamento humano, que tem características insurgentes e subversivas. Conforme as descrições míticas apresentadas por William (2019),

Exu é o princípio dinâmico, a comunicação, o movimento. Senhor da reciprocidade, da sociabilidade e de todas as relações. Mensageiro entre todos os mundos. Exu fala todas as línguas, come tudo que a boca come, bebe tudo que a boca bebe. Ordem e desordem do universo. Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. O mais humano dos Orixás vive nas encruzilhadas e mata um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. Exu é memória, é história, é vida. (William, 2019, p. 15)

Na mesma perspectiva, para Nascimento (2016, p. 30), Exu não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem. Ele não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos que a encruzilhada faz ver. Tais características corroboram a associação do orixá com o Diabo, promovida pela colonização portuguesa e seus valores europeus, de modo que a transposição da divindade iorubá para a cultura judaico-cristã resultou no apagamento de certos traços e na mudança de significados. Assim, Exu foi revestido de significados análogos àqueles do demônio cristão, tendo em vista que a influência exúlica poderia acarretar dificuldades no controle dos sujeitos escravizados. Estas construções simbólicas são apontadas como as responsáveis pelos casos de intolerância e racismo religioso. William (2019) assevera que

a percepção cristã não deu conta de alcançar os significados de Exu, por isso o orixá foi sincretizado com a figura do Diabo. Ao suportar uma infinidade de estereótipos racistas, Exu tornou-se uma espécie de síntese da demonização que toda cultura africana sofreu no Brasil. Com isso, todos os símbolos dessa tradição foram depreciados, da mesma forma que se deprecia até hoje todo trabalho negro (basta lembrar certas expressões, como “coisa de preto”, “serviço de preto”, “negócio com preto é um preto negócio” etc.). (William, 2019, p. 40)

A análise de William (2019) evidencia o fato de que as religiões de matriz africana são alvo de racismo, preconceito e discriminação até nossos dias, de tal modo que a análise dos comentários de internautas/leitores de matérias jornalísticas sobre Exu como tema de escola de samba mostra-se relevante para o entendimento das representações sociais e midiáticas da divindade iorubá.

No item seguinte, analisamos o *corpus*, composto por comentários vinculados às matérias jornalísticas que anunciavam a vitória da escola de samba fluminense Acadêmicos do Grande Rio, com o enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, considerando a presença de racismo, preconceito e estereótipos enunciados contra pessoas negras e religiões de matriz africana.

De modo geral, os comentários que compõem o *corpus* evidenciam dissensos, preconceitos, relações estético-políticas estabelecidas em comunidade e formas de autorrepresentação. Para o ator, roteirista e escritor luso-guineense Welket Bungué,

a autorrepresentação, enquanto conceito e atitude, é uma forma de desconstruir preconceitos, de empoderar vozes vulnerabilizadas e de entender o mundo sob uma perspectiva mais livre, onde nossa participação, onde quer que seja, é feita a partir de um olhar com propriedade sobre as coisas nas quais nós intervimos, sobre as temáticas, sobre a nossa agenda política comunitária e que também afeta esta comunidade global da qual fazemos parte. (Esteves; Oliveira; Lima; 2022, p. 310)

Uma vez que a nossa imagem, o nosso corpo, a nossa voz e o nosso conhecimento conformam nosso entendimento do mundo, a autorrepresentação possibilita uma mudança fundamental, de modo que o indivíduo sai da posição de objeto e passa à condição de sujeito de suas próprias narrativas, produzindo novas imagens, novas linguagens e outras subjetividades sobre si, sua cultura e religião.

Comunicação, estética e política: partilha do sensível

O espetáculo produzido pela Escola de Samba Grande Rio na Marquês de Sapucaí suscitou o debate no espaço público — interações sociais em presença ou por redes sociais — acerca de conflitos religiosos na sociedade brasileira. Manifestações e ataques racistas contra as comunidades tradicionais de terreiro (CTTro) ainda são práticas comuns no Brasil: circulam na cena midiática desde relatos de ofensa verbal até notícias de invasão e destruição dos espaços religiosos.



Em 2019, os integrantes de um grupo denominado *Bonde de Jesus* (Cf. Estado de Minas, 2019), formado por oito traficantes, foram presos na baixada fluminense, após se converterem à religião pentecostal e iniciarem atos de intolerância racial e religiosa. Comentários preconceituosos e ameaças contra religiões e outras manifestações culturais de matriz africana, como o samba, a capoeira e a congada, são comumente encontrados nas redes sociais e, não raro, trazem referências ao demônio.

Após a vitória da Acadêmicos do Grande Rio, que teve Exu como tema do samba enredo e trouxe o orixá na comissão de frente, os veículos de comunicação publicaram diversas matérias e veicularam imagens do desfile, na sua maioria, exaltando a coragem da escola e a originalidade do tema. No ambiente digital, foi expressivo o número de comentários elogiando o espetáculo, mas também foi igualmente significativa a onda de ataques contra a figura do orixá. Juntamente com a visibilidade conferida a Exu, emergem discursos que reiteram os preconceitos religioso e racial, bem como reforçam estereótipos relativos à cultura africana, materializados nos enunciados que desqualificam Exu e a comunidade de terreiro.

O preconceito contra as religiões de matriz africana está associado ao preconceito racial perpetuado em nosso país. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que, “embora haja relação entre os conceitos, o racismo difere do preconceito racial e da discriminação racial” (Almeida, 2018, p. 26), pois o preconceito racial baseia-se em estereótipos relativos a pessoas de determinados grupos racializados, podendo ou não ser de cunho desqualificador. Atribuir certas características a negros, judeus ou orientais baseado no fator raça é exemplo de preconceito: assim, é manifestação de racismo justificar a agressão a um negro por considerar que os negros são violentos ou admirar um oriental porque os orientais são inteligentes.

No *corpus* selecionado para análise, observamos expressiva presença dos preconceitos racial e religioso que se justapõem, apresentando-se como a dupla face da mesma moeda. A visibilidade conferida a Exu no desfile da escola campeã do carnaval do Rio em 2022 deixa entrever tensionamentos que se expressam em comentários elogiosos e enaltecendores da cultura e religião africanas, mas também em comentários que explicitam preconceito e discriminação de manifestações culturais de origem africana.

A seguir, apresentamos um quadro, no qual agrupamos informações — título, veículo e data de publicação — sobre as seis matérias jornalísticas, a partir das quais os internautas/leitores tecem comentários sobre o fato de Exu ser tema de samba enredo na Sapucaí e ser uma divindade caracterizada pelo sincretismo religioso.

Quadro 1 – Matérias jornalísticas que geraram comentários
por parte do público leitor

Matéria jornalística	Canal digital	Data publicação
1. “Exu não é Diabo”: saiba quem é orixá mensageiro da Grande Rio	Portal Globo - G1 (2022a)	24/04/2022
2. Fala, Majeté! Sete chaves de Exu: entenda o enredo da Grande Rio, campeã do Carnaval do RJ	Portal Globo - G1(2022b)	26/04/2022
3.Exu da Comissão de Frente da Grande Rio no desfile das campeãs do Carnaval 2022	YouTube (Exu, 2022)	01/05/2022
4. Com Exu, Grande Rio é campeã do carnaval do Rio pela primeira vez	YouTube (Com Exu, 2022)	26/04/2022
5. Quem é Exu, a entidade que abre os caminhos da Grande Rio no Carnaval 2022?	UOL (Talarico, 2022)	23/04/2022
6. O Carnaval "empretecido" que libertou Exu	UOL (O Carnaval, 2022)	26/04/2022

Fonte: Elaborado pelos autores

As chamadas jornalísticas enaltecem a vitória da Acadêmicos do Grande Rio, destacam a importância de se abordar o “racismo religioso” atualmente, e dão visibilidade a questões raciais. A matéria 1, por exemplo, informa que “Exu não é o Diabo”, esclarecimento necessário em tempos de desinformação e manifestações de ódio contra grupos estigmatizados na mídia, notadamente na digital. Na mesma linha argumentativa, que privilegia a informação, a chamada das matérias 2 e 5 enunciam: “Fala Majeté (...) entenda o enredo da Grande Rio” e “Quem é Exu”, promovendo espaço para a interlocução e esclarecimento acerca do orixá. Já as chamadas das matérias 3 e 4 conferem visibilidade para Exu, deslocando seu nome do terreiro de candomblé para a festa das campeãs do carnaval. Esse deslocamento coloca as religiões de matriz africana, bem como suas divindades — notadamente Exu —, num espaço outro, promovendo uma

alteração nos sentidos comumente atribuídos ao orixá e, ao mesmo tempo, abrindo possibilidades outras de produção de sentidos e de ação no mundo.

Conforme postula Rancière, a noção de “partilha do sensível” implica “um sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (Gomes, 2009, p. 6). Deslocar Exu do sincretismo religioso, que o associa ao Diabo, e apresentá-lo no contexto das religiões de matriz africana, com todo o significado e complexidade que o reveste como uma divindade, evidencia uma partilha do sensível, na medida que define quem participa do comum.

Outro aspecto implicado na noção de “partilha do sensível” diz respeito ao fato de que o desfile de escolas de samba no carnaval, uma festa popular, estabelece um elo entre arte e política, tal como explica Rancière. Ou seja, os desfiles das escolas constroem um sistema de evidências sensíveis para divulgar outros entendimentos acerca de Exu e torná-los comum. A performance do personagem Exu na apresentação do desfile das escolas de samba suscita a partilha do sensível, pois amplia as possibilidades de interação e conhecimento da divindade que, tal como se apresenta na avenida, em muito se diferencia dos sentidos e significados atribuídos a ele no processo de sincretismo religioso.

Nessa perspectiva, o conceito “encruzilhadas”, proposto por Rufino (2019), auxilia a evidenciar como se dá a partilha do sensível quando se desloca Exu do terreiro de Candomblé para o samba enredo/desfile de carnaval no sambódromo. Conforme Rufino, as encruzilhadas servem para “credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, os não ditos, as múltiplas presenças, as sabedorias e linguagens, ou seja, as possibilidades” (Rufino, 2019, p.15). Ainda segundo Rufino, “o conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo” (2019, p.15), e sua potência se expressa naquilo que o autor denomina “cruzo”, ou seja, “o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado [...] o cruza versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem” (2019, p. 15-16).

Assim, o autor brasileiro postula que a “encruzilhada” e seus “cruzos” possibilitam “a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo” (Rufino, 2019, p.16). A homenagem a Exu no desfile de uma escola de samba no atual



momento sócio-histórico do Brasil, quando emergem o conservadorismo e ideias da extrema direita, expressa as ambivalências de nossa época. Exu na avenida do samba desloca ou amplia os sentidos da partilha do sensível provida pela colonialidade: assim, tanto evidencia os preconceitos enraizados pela razão totalitária inerente ao processo de colonização e pela manutenção de valores coloniais, como também movimenta e promove entrecruzamentos/cruzos de sentidos outros, sejam de natureza religiosa, sejam estéticos-políticos.

Nessa linha de interpretação, se os preconceitos racial e religioso se apresentam como uma dupla desqualificação, os novos sentidos que emergem no cruzo da estética e da política abrem frestas e possibilidades de leitura — ou vislumbre — de outros mundos, outras existências e outras formas de invenção e re-invenção da vida em sociedade. No corpus analisado, há comentários que expressam uma leitura positiva da presença do orixá na festa carnavalesca e sugerem uma partilha do sensível fora da lógica da polícia.

Por sua vez, de modo geral, os comentários dos leitores revelam mais preconceito que conhecimento das características da divindade do candomblé, o que nos instiga a questionar quanto deslocamento de sentido é necessário para que tenhamos novas partilhas do sensível. Tal como se apresentam, os comentários referentes às notícias jornalísticas evidenciam maior intensidade de dissenso e, portanto, mais preconceito e intolerância religiosa.

Para Rancière:

O dissenso no sentido mais ordinário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável. O dissenso tem assim por objeto o que chamo o recorte do sensível, a distribuição dos espaços privados e públicos, dos assuntos de que neles se trata ou não, e dos atores que têm ou não motivos de estar aí para deles se ocupar. Antes de ser um conflito de classes ou partidos, a política é um conflito sobre a configuração do mundo sensível no qual podem aparecer atores e objetos desse conflito. (RANCIÈRE, 1996, p. 372-373)

O dissenso se apresenta em comentários que evidenciam o sincretismo do orixá com a figura do Diabo manifestos na visão de mundo de evangélicos e católicos por meio do emprego de passagens bíblicas e da ironia, procedimentos retórico-argumentativos que buscam desqualificar e invalidar as manifestações favoráveis ao espetáculo do desfile da

Acadêmicos da Grande Rio no sambódromo. São exemplos, os seguintes enunciados extraídos das matérias jornalísticas que compõem o *corpus* (ver quadro 1):

a) “Pelos comentários dá pra sacar que estão presos pelo cabresto de Lúcifer: o dízimo, bora ler gibi que é mais lucro!!!!”;

b) “Sem nenhum preconceito. O cara disse que Exu abre portas, traz prosperidade e na África todo mundo clama Exu. E desde quando alguém adota África como exemplo de prosperidade?”; e

c) “Graças a deus campeão? Nada contra o que fizeram até pq vivemos em uma ‘democracia’ mais agradeça a seus exu existe dois lados e aposto como esse exu e essas entidades africanas jamais compartilha o mesmo caminho do senhor Jesus Cristo”.

O dissenso, expresso por meio do discurso religioso (menção a Jesus Cristo, por exemplo) e discursos de ordem política (valores econômicos/pobreza da África e democracia), fundamenta-se no senso comum e na generalização. No caso do discurso religioso, observamos valores binários em comentários que valorizam uma religião em detrimento de outra, ou ainda, a ideia de que há um deus melhor que outro; já no que se refere aos discursos políticos, o fato de a África ser um dos continentes mais pobres do mundo torna-se argumento para desqualificar manifestações culturais e divindades africanas.

No *corpus* analisado, também identificamos discursos de ódio, de intolerância religiosa, presentes em enunciados que desqualificam Exu e as religiões de matriz africana. Por exemplo:

a) “O que as pessoas não fazem por 15 minutos de fama...até exaltar lixo de exu, pomba gira e outras tranqueiras! O meu DEUS é mais!!!!”;

b) “Sangue de Jesus tem poder...”; e

c) “Depois reclamam das tragédias uma após a outra”.

Nessas sentenças, o preconceito é explicitado pela desvalorização de Exu em relação aos deuses de religiões que não são de matriz africana, evidenciando intolerância religiosa, já que o Brasil é um país com liberdade de credo.

Concebendo o carnaval como um megaevento, um show com finalidade de entretenimento, o dissenso presente no *corpus* analisado reitera o preconceito, pois são

manifestações de sujeitos que marcam posição na disputa por espaços e valores, o que pode ser entendido como uma perturbação na ordem do sensível. Apesar de o direito ao culto ser reconhecido constitucionalmente no Brasil, observamos uma condição opaca em relação ao Estado laico e democrático de direito.

Na arena discursiva que o *corpus* materializa, os comentários positivos caracterizam uma partilha do sensível, pois qualificam o desfile e Exu como tema de samba enredo, ressaltam a importância da diversidade, da necessidade de conhecimento e respeito pelas tradições religiosas de matriz africana. São exemplos:

- a) “Uma das melhores performances de EXU que eu já vi. Parabéns!”;
- b) “Nunca foi sorte, sempre foi Exu. Vitória cheia de axé e em boa hora. Salve grande rio, salve Exu!”;
- c) “Exu abriu os caminhos da Grande Rio. Vitória merecida”; ou ainda
- d) “Vim dá risadas dos comentários dos crentes. Salve Exu!”.

As manifestações de dissenso mostram-se ancoradas no sincretismo religioso, mas também no desconhecimento da religião e da cultura africanas, promovidos pelo preconceito, que reduz o entendimento dos processos sociais e reforça a ideia de superioridade de um grupo social em relação a outros. O preconceito religioso está alicerçado na compreensão de que certos grupos são melhores que outros; daí a ideia de que o deus de uma religião pode ser melhor que o deus de outra. Tal organização do mundo, ou da experiência sensível do mundo, implica questões de ordem política e estética.

Carnaval, espetáculo do terreiro

As questões estético-políticas encontram-se imbricadas nos elementos que compõem o desfile da Acadêmicos do Grande Rio, os quais entrelaçam arte e política, o que nos permite debater questões problematizadas por Rancière (2009) e DaMatta (1984), na ordem da estética, da política e da cultura.

Em *O carnaval, ou o mundo como teatro e prazer*, DaMatta (1984) explora os significados e a importância da festa carnavalesca para o povo brasileiro. Para DaMatta, o carnaval brasileiro não se representa por máscaras, e o melhor termo a ser utilizado seria



“fantasia”, concebida como algo mais abrangente que envolve os seguintes aspectos: primeiro, como vestimenta utilizada para construção das alegorias e dos personagens; segundo, a fantasia enquanto a possibilidade de ficcionar e de criar mundos possíveis. Sobre a segunda possibilidade, DaMatta argumenta que,

a fantasia liberta, desconstrói, abre caminho e promove a passagem para outros lugares e espaços sociais. Ela permite e ajuda o livre trânsito das pessoas por dentro de um espaço social que o mundo cotidiano torna proibitivo com as repressões da hierarquia e dos preconceitos estabelecidos. É a fantasia que permite passar de ninguém a alguém; de marginal do mercado de trabalho à figura mitológica de uma história absolutamente essencial para a criação do momento mágico do Carnaval. (DaMatta, 1984, p. 66)

Para Rancière, a política tem uma dimensão estética e representa uma forma do exercício do poder, pois a política e a estética são maneiras de organizar o sensível. Por meio da política e da estética, são produzidas formas de se fazer entender, de ser visto e de construir visibilidade e inteligibilidade dos fatos. O conceito de “partilha do sensível”, elaborado por Rancière, descreve a formação da comunidade política com base no encontro discordante das percepções individuais. Para ele, a política é notadamente estética, e se constitui no mundo sensível, assim como as expressões artísticas. Segundo o referido autor, a estética e a política são maneiras de organizar o sensível: de modo a possibilitar o entendimento e a visão de mundo, bem como a construção da visibilidade e da inteligibilidade dos acontecimentos. Em seu livro, o *Le spectateur émancipé* (2008), Rancière defende que, no espetáculo, o espectador é levado a trabalhar, porque aquilo que ele tem à sua frente o obriga a um trabalho de síntese.

O espetáculo de carnaval abarca diversas formas de linguagem, de modo que o desfile integra símbolos vinculados a Exu utilizando-se da palavra, da música e do corpo que dança. Forma-se, assim, um espaço de significados que pode ser conceituado como um *entre*, a produção de um espaço e as interpretações. De um lado, as imagens produzidas pelo espetáculo; do outro, o público separado e conectado pelo espaço-tempo, permanecendo, em suspenso, os significados. Com espetáculo apresentado na avenida, a comunidade de terreiro politicamente apresenta formas de resistência, de (re)existência e de autorrepresentação.

DaMatta (1984) salienta conflitos inerentes à comunidade brasileira, apontando que o carnaval é “inversão porque é competição numa sociedade marcada pela hierarquia. Ressalta também o movimento numa sociedade com horror à mobilidade, sobretudo a mobilidade que permite trocar efetivamente de posição social” (DaMatta, 1984, p. 69). E complementa: “Carnaval é a possibilidade utópica de mudar de lugar, de trocar de posição na estrutura social. De realmente inverter o mundo em direção à alegria, à abundância, à liberdade e, sobretudo, à igualdade de todos perante a sociedade” (DaMatta, 1984, p. 69).

DaMatta observa como são expressas as relações de poder na festa carnavalesca. Segundo o referido autor, o carnaval subverte a ordem social, de modo que o poder é deslocado do centro para a periferia/comunidades periféricas. Assim, quilombolas e/ou “favelados”, por exemplo, podem se colocar na condição de elaborar ficções, construir suas próprias narrativas, não importando se tais narrativas são utópicas ou históricas, o importante é a condição de partilhar e tomar parte na partilha, *o sensível* na comunidade.

Para Rancière, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (Rancière, 2009, p.16). Nessa perspectiva, Exu é homenageado no desfile das escolas de samba; no entanto, apesar da partilha do sensível possibilitada pelo megaevento, o dissenso também se apresenta, revelando a força do preconceito forjado pelos valores coloniais que ainda vicejam em nossa sociedade.

Já Rufino, ao propor uma “pedagogia das encruzilhadas”, parte da necessidade de avançar em equidade, colocar em diálogo diferentes práticas de saber, e preservar a vida em sua diversidade. A perspectiva da Encruzilhada emerge como potência educativa, “que transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias” (Rufino, 2019, p.12).

Considerações finais

No processo de constituição do país, as dinâmicas socioculturais são subjetivadas pelas tecnologias de poder cristão e colonial. Os sujeitos da diáspora africana são destituídos de sua cultura, arte, religião, língua e até sua identidade primária, seus nomes e quaisquer outros laços com sua pátria. Nessa perspectiva, ao elegermos como tema deste



artigo o racismo religioso, com foco no orixá Exu, encontramos rastros produzidos pela colonialidade e principalmente pelo *ethos* católico.

O sincretismo produziu a transmutação do orixá Exu no Diabo católico, impingindo à divindade significados que não estão presentes no imaginário das religiões de matriz africana, como a dicotomia entre o bem e o mal, as ideias de sofrimento e de castigo, ou ainda, a significação negativa e de cunho moral atribuída a elementos como a capa, o tridente e as formas fálicas. A resignificação do universo semântico do orixá Exu com os significados da religião católica promove o preconceito não somente à divindade, mas também às denominações das religiões de matriz africana. Uma vez construídos os estigmas à divindade, esses mesmos elementos promotores de preconceito se estendem aos sujeitos e a todos os elementos culturais a ele vinculados, estigmatizando e perpetuando os estereótipos.

Na análise do *corpus*, identificamos elementos de resistência, (re)existência e autorrepresentação, pois a escola de samba consiste num espaço de congregação de sujeitos periféricos, negros, mulheres, LGBTQIAP+ e indígenas. O carnaval, na sua dimensão estético-política, cria condições de representação e de produção de utopias. O espetáculo promovido pelo samba enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu* e o desfile da acadêmicos do Grande Rio na Marquês de Sapucaí evidenciam o aquilombamento, reproduzindo o terreiro, onde a comunidade da diáspora africana pode cultuar seus deuses em espaço público. A avenida se transforma em espaço de resistência e de (re)existência, pois possibilita a oportunidade a sujeitos subalternizados, violentados e impedidos de criar sua própria narrativa, de ficcionar-se, historizar-se e exercer o poder, o ser e o saber.

As reflexões desenvolvidas neste artigo trazem a lume, e permitem avançar no estudo, questões que estruturam a sociedade brasileira e se encontram entrelaçadas como os estereótipos, o preconceito religioso e o racismo. Consideramos que os resultados alcançados possam contribuir com o debate acerca das múltiplas faces do racismo na sociedade brasileira, embora este trabalho não esgote as possibilidades de investigação do tema. Consideramos ainda a necessidade de mais pesquisas sobre racismo religioso, a partir de outras lentes teóricas, como os estudos decoloniais, por exemplo.

Nessa perspectiva, valorizamos uma linguagem com ginga e possibilidades de expressão do axé dos terreiros, de modo a intensificar a partilha do sensível. O emprego



do termo *ginga* está circunscrito em um contexto estético-político, no qual uma abordagem inclusiva e dinâmica de Exu permita a expressão autêntica e empoderada da identidade cultural, bem como promova novas formas de autorrepresentação e de desconstrução de estereótipos e preconceitos.

No *corpus* analisado, observamos que os dissensos entre religiões se mantêm, mas há mudanças significativas quando a religião passa a ocupar outros espaços, como a política e a mídia. Ao ocupar esses novos espaços, que vão além daqueles estritamente religiosos, amplia-se a visibilidade do debate e das manifestações religiosas. O desfile da escola de samba que homenageia Exu vai nessa direção, ampliando a visibilidade e promovendo uma nova forma de diálogo, mesmo que no contexto carnavalesco, onde as inversões são possíveis e permitidas. Essas mudanças indicam um movimento de (re)existência e autorrepresentação, evidenciando as pedagogias das encruzilhadas e a importância da *ginga* como forma de resistência e expressão cultural.

Referências

- ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Letramento, 2018.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** São Paulo: Veneta, 2020.
- COM EXU, Grande Rio é campeã do carnaval do Rio pela primeira vez. Canal TV Brasil, Youtube, postado em 26 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ueNJ0bz-ISw>. Acesso em: 04 set. 2023.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- ESTADO DE MINA. Polícia prende ‘Bonde de Jesus’ que atacava terreiros de umbanda e candomblé: a nova face da intolerância religiosa é traficante e evangélica. Online, postado em 18 ago. 2019. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml. Acesso em 21 nov. 2024.
- ESTEVES, A.C. de S.; OLIVEIRA, J. C. A. de; LIMA, M. G. de. De corpos periféricos ao cinema de autorrepresentação: entrevista com Welket Bungué. **Revista de Cinema e Audiovisual**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 45-58, 2022. Disponível em: <https://rebeca.socine.org.br/1/article/view/668>. Acesso em: 25 jan. 2025.



EXU da comissão de frente da Grande Rio no desfile das campeãs do carnaval 2022. Canal Mais Carnaval, Youtube, postado em 01 maio 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=znBDYOKw2iM>. Acesso em: 21 nov. 2024.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. Brasília: Líber Livro, 2008.

GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, P. A partilha do sensível: Rancière. **Revista Brasileira de Bioética**, Brasília, v. 10, n. 1-4, p. 106-109, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbb.v10i1-4.7703>. Acesso em: 15 out. 2023.

NASCIMENTO, A. do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

O CARNAVAL "empretecido" que libertou Exu. **Portal UOL**, postado em 26 abr. 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2022/04/26/o-carnaval-empretecido-que-libertou-exu.htm>. Acesso em: 21 nov. 2024.

PORTAL G1. 'Exu não é Diabo': saiba quem é orixá mensageiro da Grande Rio. Publicado em 24 abr. 2022a. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2022/noticia/2022/04/24/exu-nao-e-Diabo-saiba-quem-e-orixa-mensageiro-do-enredo-da-grande-rio.ghtml?form=MG0AV3>. Acesso em: 21 nov. 2024.

PORTAL G1. 'Fala, Majeté! Sete chaves de Exu': entenda o enredo da Grande Rio. Postado em 26 abr. 2022b. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2022/noticia/2022/04/26/fala-majete-sete-chaves-de-exu-entenda-o-enredo-da-grande-rio-campea-do-carnaval-do-rj.ghtml?form=MG0AV3>. Acesso em: 21 nov. 2024.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, out. 2001. Disponível em : <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 mar. 2025.

RANCIÈRE, J. O dissenso. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 374-385.

RANCIÈRE, Jacques. **Le spectateur émancipé**. La Fabrique éditions, 2008.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Editora 34, 2009.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SILVA, Adalberto. **Exu Rei – Abdias Nascimento**. São Paulo: Produtora XYZ, 2017. 90 min. Documentário.

TALARICO, Fernanda. Quem é Exu, a entidade que abre os caminhos da Grande Rio no Carnaval 2022? **Site UOL**, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/carnaval/noticias/redacao/2022/04/23/quem-e-exu-a-entidade-que->



abre-os-caminhos-da-grande-rio-no-carnaval-2022.htm?cmpid=copiaecola. Acesso em: 06 jun. 2022.

WILLIAM, R. **Apropriação cultural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019. Coleção Feminismos Plurais.

Recebido em: 27/11/2024.

Aceito em: 29/04/2025.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.72292.p28-46>

A LAICIDADE DO ESTADO E A DEFESA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS MINORITÁRIAS NO BRASIL

THE SECULAR STATE AND THE DEFENSE OF MINORITY RELIGIOUS PRACTICES IN BRAZIL

Laryssa Sherydha Marinho Almeida Gomes *

Resumo

Este artigo aborda a laicidade no Brasil, enfocando a separação entre Estado e Igreja e os desafios enfrentados pela liberdade religiosa, especialmente em face da persistente intolerância religiosa e do racismo religioso. O objetivo do estudo é analisar as tensões entre o pluralismo religioso e a intolerância religiosa no Brasil, com foco em comunidades de matriz africana, e propor medidas para a promoção da laicidade e a proteção das minorias religiosas. A pesquisa utiliza abordagem qualitativa, com análise bibliográfica de doutrina, jurisprudência e documentos oficiais, além de revisão de casos específicos de intolerância religiosa. Os resultados revelam que a laicidade no Brasil enfrenta desafios em sua aplicação plena, particularmente no contexto das religiões afro-brasileiras, que sofrem de práticas de exclusão e preconceito, como expressamente evidenciado nos casos de remoção de terreiros e judicialização de práticas religiosas, que destacam o racismo estrutural e a limitação dos direitos religiosos das minorias. A efetiva implementação da laicidade requer ações educativas, a ampliação de canais de denúncia e a criação de políticas públicas inclusivas, que reconheçam e respeitem as tradições religiosas minoritárias. Por fim, a responsabilização e a promoção do diálogo inter-religioso são fundamentais para a desconstrução de preconceitos e a proteção das comunidades religiosas em conformidade com a Constituição e os direitos humanos.

Palavras-chave: laicidade; intolerância religiosa; racismo religioso; pluralismo religioso.

Abstract

This article addresses secularism in Brazil, focusing on the separation between State and Church and the challenges faced by religious freedom, especially in the face of persistent religious intolerance and religious racism. The objective of the study is to analyze the tensions between religious pluralism and religious intolerance in Brazil, focusing on communities of African origin, and to propose measures to promote secularism and the protection of religious minorities. The research uses a qualitative approach, with bibliographical analysis of doctrine, jurisprudence and official documents, in addition to reviewing specific cases of religious intolerance. The results reveal that secularism in Brazil faces challenges in its full application, particularly in the context of Afro-Brazilian religions, which suffer from practices of exclusion and prejudice, as expressly evidenced in the cases of removal of *terreiros* and judicialization of religious practices, highlighting racism. and the limitation of the religious rights of minorities. The effective implementation of secularism requires educational actions, the expansion of complaint channels and the creation of inclusive public policies that recognize and respect minority religious traditions. Finally, accountability and

* Fisioterapeuta graduada pela Faculdade Internacional da Paraíba (FIP), Brasil. Especialista em Fisioterapia do Trabalho e Ergonomia pela Faculdade do Leste Mineiro (Faculeste), Brasil. Aluna do Curso de Direito na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. E-mail: laryssa.marinho@academico.ufpb.br.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

the promotion of interreligious dialogue are fundamental to deconstructing prejudices and protecting religious communities in accordance with the Constitution and human rights.

Keywords: secularity; religious intolerance; religious racism; religious pluralism.

Introdução

A laicidade do Estado no Brasil é um princípio fundamental consagrado pela Constituição Federal de 1988, que estabelece a separação entre as instituições religiosas e o poder estatal, com o intuito de garantir a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em questões de fé. A concepção de laicidade está intimamente vinculada à ideia de que o Estado deve ser imparcial em relação a qualquer religião, assegurando que a fé ou a crença religiosa não influenciem as decisões políticas, legislativas ou administrativas, promovendo, assim, a convivência pacífica e o respeito à diversidade religiosa (Zylbersztajn, 2012). Roberto Blancarte discute o Estado laico como “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos” (Blancarte, 2008, p. 19).

Portanto, o conceito de laicidade transcende a simples separação das instituições religiosa e estatal, abrangendo uma convivência em que a soberania popular e o pluralismo religioso são respeitados, implicando que o Estado deve garantir a autonomia das crenças religiosas e a liberdade de escolha para os indivíduos, ao mesmo tempo em que mantém a imparcialidade em sua atuação, assegurando que a religião não seja usada como base para fundamentar políticas públicas e contribuindo para a preservação da diversidade religiosa, ao passo que garante que as instituições políticas se sustentem sobre o princípio da soberania do povo, e não sobre elementos religiosos (Monte, 2021).

No contexto brasileiro, tal princípio assume uma relevância particular devido à pluralidade religiosa existente no país, que envolve não apenas as grandes tradições cristãs, como também as religiões afro-brasileiras, indígenas e práticas espirituais populares, muitas vezes marginalizadas. Consoante Franco (2021), as implicações legais da laicidade são amplas e complexas, pois, embora o Estado deva se abster de apoiar ou discriminar qualquer religião, ele tem a obrigação de assegurar o direito fundamental à liberdade religiosa e à proteção das práticas de grupos religiosos minoritários, que, por vezes, enfrentam discriminação e intolerância.



Em termos práticos, o sociólogo Luis Gustavo Teixeira da Silva (2019) aborda que a laicidade do Estado no Brasil implica na criação de um ambiente jurídico e político que busque equilibrar as liberdades individuais com a preservação do bem-estar coletivo, garantindo que a religião não se sobreponha aos direitos civis de cidadãos que professam diferentes crenças. Além disso, conforme o autor, a laicidade não é apenas uma questão de não interferência, mas de ação positiva, em especial no combate à intolerância religiosa e na promoção de políticas públicas que reconheçam e protejam as religiões populares e afro-brasileiras, muitas vezes invisibilizadas e discriminadas no contexto social e jurídico.

As religiões da matrizes africanas, indígenas e espíritas no Brasil referem-se a um conjunto de manifestações de fé que englobam crenças, rituais e tradições espirituais que, embora frequentemente marginalizadas pelas grandes instituições religiosas, representam uma expressão significativa da religiosidade do povo brasileiro, e incluem, entre outras, o candomblé, a umbanda, o catimbó, o toré, o xamanismo e diversas formas de sincretismo religioso, que são heranças das culturas africanas, indígenas e europeias, configurando-se como um campo de resistência cultural e religiosa (Sousa, 2013). A importância dessas religiões no cenário religioso brasileiro vai além da mera religiosidade, sendo um componente fundamental da identidade cultural e histórica de diferentes comunidades, principalmente nas periferias urbanas e nas zonas rurais, e desempenham um papel central no fortalecimento de laços comunitários, no enfrentamento das desigualdades sociais e na resistência à marginalização e ao racismo religioso.

Além disso, essas tradições religiosas frequentemente se caracterizam pela fluidez de seus rituais e pela incorporação de elementos das religiões de matriz africana, católica e espírita, o que as torna uma expressão de pluralismo e adaptabilidade, fundamentais para a construção de um campo religioso democrático e inclusivo, como aborda Reginaldo Prandi (2004). No entanto, apesar de sua relevância sociocultural, as religiões afro-brasileiras e indígenas têm sido alvo de intolerância e discriminação, o que acentua a necessidade de uma proteção jurídica que garanta sua livre manifestação e o respeito às suas tradições. Nesse contexto, a importância das dessas religiões não pode ser subestimada, pois elas não apenas refletem a diversidade religiosa do país, como revelam a persistente luta por igualdade, reconhecimento e direitos civis para as comunidades que

as praticam, configurando-se como um pilar essencial para o fortalecimento da democracia e da pluralidade religiosa no país.

A relação entre Estado e religião no Brasil possui uma história complexa e marcada por tensões, que se refletem nos desafios contemporâneos em torno da laicidade e da liberdade religiosa. Norat (2023) aborda que, desde o período colonial, o Estado brasileiro esteve intimamente ligado à Igreja Católica, oficializada como religião do Estado no Império português e, posteriormente, no Império do Brasil pela Constituição de 1824, que consolidou uma forte ligação entre o poder estatal e a Igreja. No entanto, com a Proclamação da República em 1889, e a subsequente Constituição de 1891, iniciou-se um processo de secularização, com a garantia da liberdade religiosa e a separação formal entre Igreja e Estado, implicando, de imediato, na neutralidade do Estado em relação às religiões, especialmente no que tange à influência das igrejas evangélicas e católicas nas esferas políticas e nas decisões públicas. Ao longo do século XX, a laicidade do Estado foi sendo reafirmada em diferentes momentos, com destaque para a Constituição de 1988, que consagra a liberdade religiosa e a separação entre religião e Estado como direitos fundamentais (Norat, 2023).

Contudo, apesar dessa Constituição progressista, os conflitos e desafios entre o Estado e as práticas religiosas permanecem evidentes, especialmente quando se trata da proteção das religiões de matriz africana e das práticas espirituais populares, que muitas vezes enfrentam preconceito, intolerância e discriminação. Em tempos recentes, tem se intensificado a disputa entre as visões conservadoras, que buscam um Estado mais alinhado com os valores cristãos, e movimentos sociais que demandam maior respeito à pluralidade religiosa e à laicidade do Estado (Franco, 2021). A crescente presença de igrejas evangélicas nas esferas políticas, associada a iniciativas legislativas que buscam restringir o direito à manifestação religiosa de grupos minoritários, tem contribuído para um cenário de polarização (Giumbelli; Camurça, 2024).

Nesse contexto, surgem desafios contemporâneos, como a persistente intolerância religiosa, que afeta principalmente as religiões afro-brasileiras, além de questões como o ensino religioso nas escolas públicas e a crescente influência das religiões nas decisões políticas e legislativas. Dessa forma, o histórico da relação entre Estado e religião no Brasil evidencia um processo de secularização incompleto, com os conflitos e desafios



contemporâneos ainda refletindo a luta pelo reconhecimento e respeito à diversidade religiosa no país (Gomes, 2019).

O objetivo deste artigo é investigar como o Estado brasileiro, apesar de ser formalmente laico, tem atuado na defesa das religiões não hegemônicas, especialmente aquelas vinculadas às religiões afro-brasileiras, ao sincretismo religioso e outras formas de religiosidade que não se alinham com as grandes tradições cristãs dominantes. Assim, o estudo se propõe a analisar como o Estado, mesmo reconhecendo a pluralidade religiosa, tem se posicionado frente à defesa dessas religiões, investigando as políticas públicas, o aparato jurídico e as ações governamentais que, teoricamente, deveriam garantir o direito à livre manifestação religiosa de todos os grupos, mas que, na prática, acabam muitas vezes negligenciando ou marginalizando as religiões de matriz africana e outras práticas religiosas.

Além disso, será abordado como a atuação do Estado, em alguns casos, pode ser contraditória, ao permitir que as tradições religiosas afrodescendentes e originárias sejam alvo de intolerância religiosa, discriminação e até mesmo violência, contrariando os princípios da laicidade e da liberdade religiosa estabelecidos pela Constituição. O estudo visa, portanto, compreender as complexas relações entre o Estado e as religiões estigmatizadas no Brasil, analisando as falhas e os avanços no reconhecimento e na proteção desses grupos, e sugerindo caminhos para que o Estado brasileiro cumpra seu papel de defender, de forma efetiva, a diversidade religiosa e a laicidade do Estado em um cenário marcado pela pluralidade de crenças.

Para conduzir esta pesquisa, optou-se pela abordagem da revisão integrativa da literatura como metodologia, uma vez que tal abordagem possibilita a síntese de estudos existentes, promovendo a análise e interpretação de resultados oriundos de diversas fontes, com o objetivo de construir uma compreensão mais ampla e fundamentada do tema em questão (Mendes; Silveira; Galvão, 2008). Nesse contexto, definiu-se como foco a interação entre a laicidade do Estado brasileiro e a proteção das minorias religiosas, com ênfase na análise de políticas públicas e decisões judiciais. A questão de pesquisa que orientou a investigação foi: “De que forma o princípio da laicidade se relaciona com a proteção e promoção das religiões de matriz africana no Brasil?”



A busca e seleção dos estudos foram realizadas de forma criteriosa, utilizando bases de dados acadêmicas reconhecidas, como SciELO e CAPES Periódicos, com critérios claros de inclusão e exclusão. A estratégia de busca envolveu palavras-chave específicas, como *laicidade*, *intolerância religiosa*, *racismo religioso* e *pluralismo religioso* a fim de assegurar resultados pertinentes ao tema proposto. Após a triagem inicial dos títulos e resumos, os estudos selecionados foram submetidos a uma análise aprofundada e, por fim, os resultados foram organizados conforme temas predominantes, incluindo a análise crítica das metodologias e abordagens utilizadas nos estudos.

Fundamentos teóricos da laicidade e liberdade religiosa no Brasil

A laicidade no Brasil, entendida como o princípio que assegura a separação entre as esferas religiosa e estatal, desenvolveu-se historicamente em um contexto de transformação política e social, marcado por tensões entre o poder da Igreja Católica e os movimentos em prol de um Estado neutro frente às diversas manifestações de fé (Coulanges, 2008). A origem desse conceito remonta ao período colonial, quando a religião católica foi estabelecida como oficial pelo regime de padroado, vinculando a Igreja ao aparato administrativo da Coroa portuguesa, vínculo que permaneceu com a Proclamação da Independência e a subsequente formação do Império, ainda que gradualmente questionado pelos defensores da liberdade religiosa (Silva, 2019).

A República, proclamada em 1889, representou um marco no avanço da laicidade, consolidada pela Constituição de 1891, formalizou a separação entre Igreja e Estado e instituiu a liberdade de culto como direito fundamental (Silva, 2019). Em *O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil*, Leite (2011) pontua que desde a Proclamação da República, a evolução do conceito de laicidade no Brasil acompanhou o desenvolvimento constitucional, sendo reafirmado nas Cartas de 1934, 1946, 1967 e, especialmente, na Constituição Federal de 1988, que ampliou as garantias de igualdade e pluralismo religioso, vedando a imposição de crenças ou práticas religiosas pelo poder público.

O período do Estado Novo (1937-1945) se caracteriza por uma complexa relação entre o Estado e a Igreja Católica, que teve impactos significativos no conceito de laicidade e nas práticas relacionadas ao ensino religioso no Brasil (Simpson, 2021).



Durante esse período, o regime autoritário de Getúlio Vargas estabeleceu uma relação estreita com a Igreja Católica, com a intenção de legitimar e consolidar o poder do governo, o que resultou na implementação de políticas que favoreciam a presença da Igreja na esfera pública, como a criação da disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas, que, apesar de ser considerada uma medida de laicidade, na prática refletia uma influência religiosa sobre o currículo escolar (Carvalho, 2024).

A Constituição de 1934, embora tenha reafirmado a separação entre Igreja e Estado, permitiu que o ensino religioso fosse oferecido nas escolas públicas, desde que ministrado de forma não-confessional, o que foi mantido nas constituições seguintes, de 1946 e 1967, com a implementação de uma laicidade limitada que, em muitos casos, ainda carregava elementos de hegemonia religiosa, como apontado por Carvalho (2024). O regime do Estado Novo, ao estabelecer uma relação de proximidade com a Igreja Católica, deixou um legado que perdurou por décadas e ainda reverbera nas questões relacionadas à educação religiosa nas escolas públicas, refletindo desafios para a implementação de uma laicidade plena, conforme defendido pela Constituição de 1988.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), instituída pela Lei nº 9.394/1996, é um exemplo de legislação infraconstitucional que lida diretamente com o ensino religioso nas escolas públicas. A LDB estabelece que o ensino religioso será ofertado nas escolas públicas, mas, de acordo com o inciso VI do artigo 33, a oferta do ensino religioso deve respeitar a liberdade de crença e a laicidade do Estado, sendo facultativo para os alunos e não podendo ser confessional, o que se alinha ao princípio da separação entre Igreja e Estado, mas deixa espaço para a manifestação religiosa no âmbito escolar, desde que respeitada a pluralidade religiosa (Monte, 2021). Posteriormente, a Constituição de 1988 e as legislações correlatas consolidaram a base constitucional e normativa que fundamenta o princípio da laicidade no Brasil, sendo elementos centrais na garantia da separação entre Igreja e Estado e na promoção da diversidade religiosa (Zylbersztajn, 2012).

Nesse tom, o conceito de laicidade envolve a construção de uma separação clara e definida entre as esferas religiosa e estatal, sendo um princípio fundamental para a organização política e jurídica das sociedades modernas, que não se resume apenas à ausência de vínculo formal entre o Estado e instituições religiosas, mas implica uma série

de dimensões políticas, jurídicas, sociais e culturais que visam garantir a neutralidade do poder público em relação às diversas manifestações de fé (Clemente; Catroga, 2007). Esse princípio está intimamente ligado ao processo de secularização, que, como fenômeno multifacetado, diz respeito à redução da influência da religião nas esferas públicas e privadas, promovendo, assim, a autonomização das instituições seculares e a emergência de uma ordem política e social onde a religião não exerce mais um papel central (Mariano, 2011).

Ricardo Mariano (2011) se vale das contribuições de José Casanova para aprofundar a compreensão da secularização, ressaltando as três proposições principais que o sociólogo apresenta sobre esse fenômeno:

A esse respeito, o sociólogo José Casanova destaca que “o que usualmente passa por uma singular teoria da secularização é composta realmente de três proposições diferentes, irregulares e não integradas: secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (1994, p. 211). Propõe que os sociólogos da religião examinem e testem “a validade de cada uma das três proposições independentemente uma da outra” (Ibidem, p. 211). A partir da avaliação de cada uma delas, Casanova afirma que a secularização como diferenciação funcional constitui a proposição mais plausível da tese da secularização. Mas, ressalta que a diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos – ou de “religiões públicas” – para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública. A seu ver, portanto, a diferenciação funcional não implica necessariamente o confinamento das religiões à esfera privada, o que impõe limites tanto à secularização societária quanto à do Estado e da política. (Mariano, 2011, p. 244)

Portanto, a secularização, longe de significar a marginalização total da religião, possibilita a sua reinvenção e reconfiguração no espaço público, seja por meio de movimentos religiosos ou de uma maior presença da religião em debates e políticas públicas, o que, em última análise, sugere que a secularização não é um processo linear ou uniforme, mas uma série de transformações complexas que influenciam a relação entre religião, sociedade e Estado.

Cotidianamente, o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal assegura a liberdade de consciência e de crença, assegurando que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política”, conferindo um status de igualdade às diferentes manifestações religiosas e evitando qualquer

discriminação por razão de fé (Brasil, 1988). Adicionalmente, o artigo 19, inciso I, proíbe expressamente que o poder público interfira ou subsidia a prática de cultos religiosos, o que reflete o compromisso com a laicidade estatal. Em consonância, o artigo 210, inciso VI, proíbe o ensino religioso em instituições públicas de ensino fundamental, garantindo a pluralidade de abordagens e respeitando a diversidade cultural e religiosa (Brasil, 1988).

Paralelamente, legislações infraconstitucionais, como a Lei nº 9.459/1997 que tipifica condutas que atentam contra a liberdade de crença, conferindo ao Estado instrumentos para coibir práticas de intolerância religiosa e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, reforçam a separação entre educação e religiosidade, estabelecendo a necessidade de que o ensino seja laico e universal (Brasil, 1996, 1997). A base normativa, portanto, traduz o compromisso do Estado brasileiro com a laicidade, mas os desafios permanecem em face de tensões entre o pluralismo religioso e práticas estatais que, por vezes, ainda refletem elementos de hegemonia religiosa.

Nesse contexto, a liberdade religiosa e o pluralismo se apresentam como pilares fundamentais de um Estado Democrático de Direito, configurando-se como garantias essenciais para a proteção da dignidade humana e a convivência pacífica em uma sociedade democrática. A liberdade religiosa consagra o direito de cada indivíduo de professar, manter e manifestar sua fé ou crença, livre de qualquer imposição estatal ou discriminação, estando esse direito intrinsecamente ligado à ideia de igualdade e à não intervenção do Estado na esfera religiosa, o que reflete o princípio da laicidade, previsto no artigo 19, inciso I, da mesma Constituição (Dropa, 2024).

O pluralismo religioso, por sua vez, transcende a mera coexistência de diferentes crenças, promovendo a valorização e o respeito às diversas manifestações religiosas e culturais, o que contribui para a construção de uma sociedade mais justa e democrática (Feres Júnior *et al.*, 2018). A ausência de privilégios ou discriminações em relação às religiões, garantida pela laicidade do Estado, promove a diversidade e evita que uma única visão religiosa imponha restrições ou limitações à convivência plural. Nesse sentido, a liberdade religiosa e o pluralismo são fundamentais para assegurar o respeito às diferenças, a convivência pacífica e a inclusão social, configurando-se como elementos estruturantes do Estado Democrático de Direito (Dropa, 2024).

Racismo no contexto das práticas religiosas afro-brasileiras e a intolerância religiosa

De acordo com Macedo (2008), as manifestações religiosas minoritárias no Brasil apresentam uma ampla diversidade, com forte expressão nas religiões afro-brasileiras, no sincretismo religioso e em outras tradições que se formaram a partir da intersecção entre a cultura africana, indígena e europeia. As religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, são notórias por sua matriz espiritual oriunda dos povos africanos trazidos como escravizados para o território brasileiro, e mantêm fortes vínculos com a religiosidade africana, adaptando-se e reinterpretando suas manifestações em um contexto cultural e social distinto, mas ainda fortemente marcado pela herança colonial.

O sincretismo religioso, que caracteriza a combinação de elementos de diferentes tradições religiosas, é uma característica fundamental dessas práticas, evidenciando a interpenetração de culturas e a coexistência de diferentes crenças. O candomblé, por exemplo, é uma religião de culto aos orixás, divindades afro-brasileiras, que coexistem com elementos do catolicismo, resultando em uma fusão de elementos rituais e simbólicos, enquanto na umbanda, a aproximação com práticas espirituais indígenas e com o espiritismo também reflete a diversidade cultural e religiosa do país (Romão, 2018).

As religiões afro-brasileiras e suas práticas têm desempenhado um papel fundamental na resistência cultural e no fortalecimento da identidade de comunidades historicamente marginalizadas, especialmente as de ascendência africana, que surgiram como respostas à opressão e à violência impostas pela escravidão e pela colonização, tornando-se elementos centrais na preservação da memória cultural e na manutenção da espiritualidade dos grupos afrodescendentes (Franco, 2021). Através de seus rituais, mitologias e símbolos, as religiões afro-brasileiras reafirmam as cosmovisões africanas e contribuem para a valorização da ancestralidade, permitindo que comunidades historicamente marginalizadas resistam às tentativas de apagamento cultural.

O racismo religioso, nessa configuração, apresenta-se como uma forma de racismo estrutural e se expressa na desvalorização e na estigmatização dessas práticas, frequentemente associadas à inferiorização cultural e religiosa das comunidades negras, se manifestando tanto no nível institucional quanto no social, com episódios de violência

física e simbólica, além de tentativas de criminalização e exclusão de templos e espaços de culto (Fernandes, 2021). A intolerância religiosa, por sua vez, é marcada pela hostilidade em relação a qualquer expressão religiosa que fuja ao padrão majoritário, evidenciando a resistência à diversidade cultural e a predominância de uma visão etnocêntrica que privilegia religiões de matriz europeia, como o catolicismo e o protestantismo (Miranda, 2010). Silva conceitua a intolerância religiosa como:

Uma expressão que descreve atitudes fundadas nos preconceitos caracterizadas pela falta de respeito às diferenças de credos religiosos praticados por terceiros, podendo resultar em atos de perseguição religiosa, cujo alvo é a coletividade. Essa perseguição religiosa vem, nas últimas décadas, configurando-se em verdadeira batalha espiritual, ameaçando os padrões de uma sociedade alicerçada na ética, na liberdade, na democracia e na cultura da paz (Silva, 2009, p. 128 *apud* Rocha; Puggian; Rodrigues, 2011, p. 148).

Diante desse cenário, as religiões afro-brasileiras tornam-se alvos de ataques, seja pela via da desinformação, da estigmatização ou do preconceito cultural, comprometendo a liberdade religiosa garantida pela Constituição Federal, enquanto o racismo e a intolerância religiosa contribuem para a perpetuação de desigualdades e da exclusão, sendo necessário o fortalecimento de políticas públicas e ações afirmativas que assegurem o respeito à diversidade religiosa e o combate a qualquer forma de discriminação.

Intervenção do Estado e os casos de omissão institucional

A Constituição Federal de 1988 estabelece em seu artigo 5º, inciso VI, o direito à liberdade religiosa, promovendo a laicidade do Estado e o combate à discriminação religiosa (Brasil, 1988). O conceito de racismo religioso refere-se a práticas discriminatórias direcionadas a indivíduos ou grupos com base em suas crenças religiosas, especialmente quando essas crenças pertencem a minorias ou religiões não hegemônicas, evidente no tratamento de religiões de matriz africana e nas religiões indígenas no Brasil, cujos adeptos são frequentemente alvos de perseguição, marginalização e violência (Ruffino; Miranda, 2019). Adicionalmente, Pereira aborda que o racismo religioso “é resultado de uma longa trajetória nacional, marcada pela escravidão da população negra, pela negação de suas tradições culturais e, principalmente, pelo racismo estrutural e estruturante no Brasil” (Pereira, 2019, p. 61).



Esse cenário revela a insuficiência de um sistema institucional capaz de garantir a plena proteção dos direitos das religiões marginalizadas, mesmo diante de avanços legislativos e decisões judiciais, como no caso relatado na Apelação Cível n. 0031441-04.2021.8.16.0014, oriunda da 18ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Paraná, em que se evidencia claramente a gravidade e as implicações da intolerância religiosa no âmbito das relações jurídicas, especialmente no que tange à proteção dos direitos fundamentais. O cerne da controvérsia reside na rescisão antecipada do contrato de locação em virtude da prática de fé afro-brasileira por parte da locatária, sendo abordado em sede judicial o caráter discriminatório da conduta da ré.

Na decisão, o Tribunal elevou o quantum indenizatório fixado na sentença para R\$ 25.000,00 (vinte e cinco mil reais), considerando-se as especificidades do caso concreto e a necessidade de garantir a compensação do sofrimento da vítima e a deseducação do ofensor frente à prática discriminatória. A fundamentação se baseou na violação aos princípios constitucionais de liberdade religiosa, os quais devem ser respeitados de forma intransigente em um Estado Democrático de Direito, conforme previsto no artigo 5º, incisos VI e VII da Constituição Federal.

No âmbito Legislativo, a Ação Direta de Inconstitucionalidade 5.256, julgada pelo Supremo Tribunal Federal em outubro de 2021, foi analisada a constitucionalidade da Lei nº 2.902/2004, do Estado de Mato Grosso do Sul, que previa a obrigatoriedade da manutenção de exemplares da Bíblia Sagrada em unidades escolares da rede estadual e bibliotecas públicas, às custas dos cofres públicos. Nesse julgamento, o STF declarou a inconstitucionalidade da norma, destacando que a imposição de um referencial religioso específico pelo Estado viola os princípios da isonomia, da liberdade religiosa e da laicidade estatal, e a relatora, ministra Rosa Weber (Brasil, 2021), enfatizou que a laicidade não implica rejeição ou oposição à religião, mas na imparcialidade estatal frente à pluralidade religiosa, promovendo um ambiente neutro em que todas as crenças possam coexistir em igualdade, reafirmando a necessidade de que o Estado brasileiro, embora em uma sociedade majoritariamente religiosa, adote uma postura de equidistância e respeito às diversas manifestações de fé.

O Executivo brasileiro, especialmente por intermédio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), tem procurado implementar políticas que visam



garantir o respeito e a promoção da diversidade religiosa, desempenhando um papel central na elaboração e implementação de ações voltadas para a defesa dos direitos das comunidades de matriz africana e de outras religiões historicamente marginalizadas (Alvarez, 2012). Um exemplo relevante do compromisso estatal com a promoção da diversidade religiosa ocorreu em 2023, com a sanção da Lei 14.519/23 (Brasil, 2023), que institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, a ser celebrado anualmente em 21 de março, em alinhamento com o Dia Internacional contra a Discriminação Racial, estabelecido pela ONU em 1966 em memória ao massacre de Sharpeville, na África do Sul (Furtado, 2023).

Entretanto, a ausência de um planejamento contínuo e de recursos financeiros adequados tem comprometido a efetividade dessas iniciativas, uma vez que a SEPPIR, embora criada com a função de coordenar políticas de promoção da igualdade racial, enfrenta dificuldades operacionais e orçamentárias, o que limita sua capacidade de monitorar e fiscalizar a aplicação de ações que protejam os direitos das comunidades religiosas, refletindo a dificuldade de manutenção de programas que garantam a proteção contra a intolerância religiosa, como campanhas de conscientização e formação para servidores públicos, bem como a implementação de políticas educacionais inclusivas que abordem a diversidade religiosa (Alvarez, 2012). Adicionalmente, a promulgação da Lei 14.519/23, que estabelece o Dia Nacional das Tradições de Matrizes Africanas, representa um importante reconhecimento da pluralidade religiosa e cultural, mas a efetividade dessa legislação depende da articulação entre o Executivo, o Legislativo e a sociedade civil, demandando não apenas o apoio legislativo, mas a mobilização e o investimento contínuo em políticas públicas que combinem conscientização, inclusão e combate à intolerância religiosa (Furtado, 2023).

Apesar de todos os esforços, há casos em que o Estado se manteve omissos diante da discriminação religiosa, como no caso do Terreiro de Umbanda Axé das Almas, em Maricá (RJ), em julho de 2024, quando o espaço foi alvo de depredação, com agressores ateando fogo em imagens e utensílios, o que reforça a ausência de uma resposta institucional adequada para prevenir e punir tais atos de intolerância. A nota oficial da Prefeitura de Maricá, que repudiou o ataque e destacou a suspeita de motivação religiosa, aponta para a persistência da negligência em aplicar a Lei da Intolerância Religiosa de

forma eficaz. A Polícia Civil abriu inquérito para investigar o ocorrido, mas a ausência de políticas públicas abrangentes e a insuficiência de recursos dificultam a responsabilização dos infratores e a efetiva proteção dos grupos vulneráveis (Rodrigues, 2024).

Outro exemplo que reforça a omissão estatal é o caso da queimada de casas de reza Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Em 2019, no início do governo Bolsonaro, uma das maiores casas de reza do povo Guarani Kaiowá foi incendiada, sendo atribuída a apoiadores do governo, conforme relatado por Tatiane Sanches em seu depoimento à ONU. Este contexto de intolerância religiosa foi intensificado nos últimos anos, com a destruição de diversas casas de reza, como no caso da aldeia Jaguapiru, em Dourados, em 2020, e no tekoha Rancho Jacaré, em Laguna Carapã, em 2021, que foi alvo de incêndios criminosos em várias ocasiões, resultando na destruição contínua da espiritualidade tradicional indígena (Moncau, 2024). Desse modo, é possível observar como a ausência de medidas efetivas por parte do Estado em reprimir esses atos de violência contribui para a continuidade da impunidade e da perpetuação da discriminação religiosa.

Conflitos entre tradições majoritárias e minoritárias no Brasil

A influência das grandes tradições cristãs tem sido significativa na formulação de políticas públicas e decisões judiciais no Brasil, impactando diretamente o pluralismo religioso e a proteção das minorias, como a prevalência de valores cristãos, em âmbito legislativo, que pode ser observada em iniciativas que frequentemente buscam a regulamentação de temas sensíveis como o ensino religioso, o aborto, e a defesa de direitos relacionados à liberdade de expressão religiosa (Santos, 2016). As políticas públicas que refletem uma perspectiva moral conservadora, influenciadas por grupos cristãos majoritários, muitas vezes limitam o alcance de direitos individuais e coletivos de minorias religiosas, em especial de tradições afro-brasileiras e indígenas (Franco, 2021).

Esse desequilíbrio é evidente em casos como a retirada compulsória de terreiros de candomblé e umbanda de terrenos públicos sob justificativas frágeis ou a omissão do poder público diante de ataques motivados por intolerância religiosa, que atingem de forma desproporcional essas comunidades, como no caso da remoção forçada de



comunidades negras e casas de candomblé da região da Baixada Fluminense no centro do Rio de Janeiro em um contexto de reorganização geográfica que visava apagar a identidade étnica e cultural do país e afastar populações marginalizadas para regiões periféricas (Rodrigues, 2024). Adicionalmente, as religiões afro-brasileiras enfrentam diversas outras resistências como demonstrado pela judicialização de práticas como o sacrifício ritual de animais em cerimônias afro-brasileiras.

No julgamento do Recurso Extraordinário nº 494.601, o Supremo Tribunal Federal decidiu pela constitucionalidade do sacrifício ritual em cultos de matriz africana, considerando-o parte integrante da liberdade religiosa garantida pela Constituição. Durante o julgamento, o vice-procurador-geral da República, Luciano Mariz Maia, destacou que o tema reflete elementos de racismo, preconceito e discriminação estrutural, ressaltando que o Brasil, sendo um país multicultural e pluriétnico, deve respeitar a diversidade de suas manifestações religiosas. O ministro Alexandre de Moraes, ao declarar seu voto, afirmou que impedir a sacralização de animais equivaleria a uma interferência injustificada na liberdade religiosa, fixando a tese de que “é constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana” (Brasil, 2019).

Em outro momento, o STF julgou, em ação plenária, a Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439, na qual a Procuradoria-Geral da República (PGR) questionava a possibilidade de ensino religioso confessional, ou seja, com base em dogmas de uma religião específica, nas escolas públicas. Embora a maioria dos ministros tenha decidido pela constitucionalidade dessa prática, desde que o ensino religioso seja facultativo, o resultado foi amplamente criticado por reforçar desigualdades no espaço público educacional. Isso ocorre porque, na prática, o ensino religioso confessional tende a privilegiar religiões majoritárias em detrimento de tradições religiosas minoritárias, ou mesmo do direito à não crença, perpetuando a exclusão e o preconceito em espaços que deveriam ser neutros e inclusivos.

Nesse contexto, verifica-se que a inserção das religiões populares no espaço público e institucional brasileiro depende de um enfrentamento contínuo às resistências históricas e ao preconceito estrutural, exigindo uma atuação proativa do Estado para garantir que todas as expressões religiosas, especialmente aquelas oriundas de grupos

historicamente marginalizados, tenham pleno acesso à proteção jurídica e às políticas públicas, conforme preceitos constitucionais de pluralismo e dignidade humana (Franco, 2021).

Conclusão

A laicidade no Brasil, entendida como o princípio que assegura a separação entre as esferas religiosa e estatal, desenvolveu-se historicamente em um contexto de tensões entre o poder da Igreja Católica e os movimentos em prol de um Estado neutro em relação às diversas manifestações de fé. Desde a República, proclamada em 1889, que formalizou a separação entre Igreja e Estado e a liberdade de culto como direito fundamental, a evolução do conceito de laicidade acompanhou o desenvolvimento constitucional, sendo reafirmado nas Cartas de 1934, 1946, 1967 e, especialmente, na Constituição Federal de 1988, que ampliou as garantias de igualdade e pluralismo religioso, vedando a imposição de crenças pelo poder público.

Contudo, desafios permanecem, especialmente em face de tensões entre o pluralismo religioso e práticas estatais que, por vezes, ainda refletem elementos de hegemonia religiosa especialmente no contexto das práticas religiosas afro-brasileiras, onde o racismo religioso se configura como uma forma de racismo estrutural, expressando-se na desvalorização e estigmatização dessas práticas. As religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, surgiram como respostas à opressão imposta pela escravidão e colonização, mantendo fortes vínculos com a religiosidade africana e desempenhando papel central na resistência cultural e na valorização da identidade de comunidades historicamente marginalizadas. Nessa configuração, a intolerância religiosa se manifesta por meio da hostilidade em relação a qualquer expressão religiosa que fuja ao padrão majoritário, prejudicando a liberdade religiosa garantida pela Constituição Federal e perpetuando desigualdades e exclusões.

Apesar das políticas públicas existentes, a influência das grandes tradições cristãs frequentemente limita o alcance dos direitos das minorias religiosas, como as religiões de matriz africana e indígenas, que se evidencia em casos como a remoção de terreiros de candomblé da Baixada Fluminense e a judicialização das práticas religiosas afro-brasileiras, como o sacrifício ritual, ilustrando a exclusão e o preconceito estrutural que



persistem. Desse modo, verifica-se que as tradições majoritárias continuam a influenciar decisões que impactam a pluralidade religiosa, promovendo desigualdades e exclusão.

Referências

ALVAREZ, Sonia E.. Feminismos e antirracismo: entraves e intersecções: Entrevista com Luiza Bairos, ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 833-850, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/LMCJyVCYBsmTcJGMGfGv8Bm/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2024.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, R. A. (org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 19-32.

BRASIL. **Lei n.º 14.519, de 05 de janeiro de 2023**. Institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 06 jan. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/14519.htm#:~:text=1%C2%BA%20Fica%20institu%C3%ADdo%20o%20Dia,Independ%C3%Aancia%20e%20135%C2%BA%20da%20Rep%C3%ABlica. Acesso em: 14 dez. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 5.256**. Relatora: Ministra Rosa Weber. Mato Grosso do Sul, 25 out. 2021. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur455510/false>. Acesso em: 14 dez. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário n.º 494.601**. Relator: Ministro Marcos Aurélio. Rio Grande do Sul, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2419108>. Acesso em: 07 mai. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 14 mai. 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%209.459%2C%20DE%2013,7%20de%20dezembro%20de%201940. Acesso em: 14 dez. 2024.

BRASIL. **Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 14 dez. 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 dez. 2024.

CARVALHO, Bruna Filipa Oliveira. **O papel da igreja católica na legitimação do Estado Novo Salazarista**. 2024. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) — Escola de Economia e Gestão, Universidade do Minho, Braga, Portugal, 2024. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/94690/1/Bruna%20Filipa%20Oliveira%20Carvalho.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2025.



CLEMENTE, Manuel; CATROGA, Fernando. Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2006. 508 p. **Lusitania Sacra**, Lisboa, n. 19-20, p. 575-578, 1 jan. 2007. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/5629/5450>. Acesso em: 07 mai. 2025.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. 2. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.

DROPA, Romualdo Flávio. Secularismo e inclusão social: laicidade como base para os direitos da comunidade LGBTQIAPN+. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 85, p. 397-438, jul./dez. 2024. Disponível em: <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/2751/2138>. Acesso em: 11 dez. 2024.

FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto; DAFLON, Verônica Toste; VENTURINI, Anna Carolina. **Ação afirmativa**: conceito, história e debates. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/2mvbb/pdf/feres-9786599036477.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2024.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A discriminação contra religiões afro-brasileiras, um debate entre intolerância e racismo religioso no estado brasileiro. **Revista Calundu**, Brasília, v. 5, n. 2, p. 55-64, jul.-dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revista-calundu/article/download/41406/32116/120993>. Acesso em: 12 dez. 2024.

FRANCO, Gilciana Paulo. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Revista Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan.-jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilégens/article/download/34154/145008-2-11-20210908/146177>. Acesso em: 11 dez. 2024.

FURTADO, Marina Pereira. **O racismo religioso frente a garantia constitucional da liberdade religiosa**: uma breve análise legislativa e jurisprudencial. 2023. Monografia (Bacharelado em Direito) — Curso de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Maria, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/32283/Furtado_Marina_Pereira_2023_TCC.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 12 dez. 2024.

GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo. **Transformações da laicidade**: estado, religião e sociedade em relação. Brasília: ABA Publicações, 2024. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/225775_00100284.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

GOMES, Jaqueline de Souza. A intolerância religiosa em relação às religiões afro-brasileiras: uma realidade no cenário escolar brasileiro. **Revista Unitas**, Vitória, v. 7, n. 1, p. 22-33, 2019. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/939/794>. Acesso em: 11 dez. 2024.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/vdzgCGYZXCg6sKZPM6t9M5N>. Acesso em: 11 dez. 2024.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1-20, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/download/1918/1430/0>. Acesso em: 14 dez. 2024.



MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira**: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, mai/ago. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/9647/6619>. Acesso em: 26 mar. 2025.

MENDES, Karina Dal Sasso; SILVEIRA, Renata Cristina de Campos Pereira; GALVÃO, Cristina Maria. Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. **Texto & Contexto - Enfermagem**, Florianópolis, v. 17, n. 4, p. 758-764, out. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tce/a/XzFkq6tjWs4wHNqNjKJLkXQ#>. Acesso em: 14 dez. 2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 35, n. 2, p. 125-152, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/939>. Acesso em: 12 dez. 2024.

MONCAU, Gabriela. Indígenas Guarani Kaiowá têm casa de reza incendiada no MS e pedem apoio para reconstrução. **Brasil de Fato**, 29 fev. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/02/29/indigenas-guarani-kaiowa-tem-casa-de-reza-incendiada-no-ms-e-pedem-apoio-para-reconstrucao>. Acesso em: 14 dez. 2024.

MONTE, Maria Bernadete de Sousa Carvalho. **Direito, educação e religião**: em busca de novos sentidos e significados para o ensino religioso na sala de aula. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) — Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2021. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/1023bc3f38ec978d9cfdec24f917c289/1?cbl=2026366&diss=y&pq-origsite=gscholar>. Acesso em: 26 mar. 2025.

NORAT, Markus Samuel Leite. Análise da liberdade religiosa no Brasil contemporâneo. **Scientia et Ratio**, João Pessoa, v. 3, n. 4, dez. 2023. Disponível em: <https://scientiaetratio.com.br/analise-da-liberdade-religiosa-no-brasil-contemporaneo/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

PEREIRA, Bárbara Cristina Silva. Racismo religioso e ideologia do branqueamento no Brasil. **Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, São Luís, n. 4, p. 59-76, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicoseltronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/11434/7561>. Acesso em: 26 mar. 2025.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/tFh5DWhR8wWVWNsXL4Z9yxv/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

ROCHA, José Geraldo da; PUGGIAN, Cleonice; RODRIGUES, Luana Barbosa. Religiões de matrizes africanas: dilemas da intolerância da contemporaneidade. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 20, p. 145-164, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/20369>. Acesso em: 12 dez. 2024.

RODRIGUES, Léo. Terreiro de umbanda é depredado em Maricá, região metropolitana do Rio. **Agência Brasil**, 14 jul. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-07/terreiro-de-umbanda-e-depredado-em-marica-regiao-metropolitana-do-rio>. Acesso em: 14 jul. 2024.

RODRIGUES, Thayná. Por que a Baixada Fluminense é a região que mais reúne casas de religiões afro no Rio? Especialistas explicam. **Extra Rio**, 26 mai. 2024. Disponível em:



<https://extra.globo.com/rio/noticia/2024/05/por-que-a-baixada-fluminense-e-a-regiao-que-mais-reune-casas-de-religioes-afro-no-rio-especialistas-explicam.ghml>. Acesso em: 14 dez. 2024.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 57, n. 1, p. 35-381, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/BYNWpsPRxzMYh4gGGCwH5Vk/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

RUFFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos de. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. outras leituras sobre o problema. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7856554.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SANTOS, Wagner Martins dos. A influência da direita cristã na formulação de políticas públicas no governo Bush (2001-2008). **Conjuntura internacional**, Belo Horizonte, v. 12, n. 3, p. 155-161, jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/conjuntura/article/view/9706>. Acesso em: 13 dez. 2014.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. **Revista sociologias**, Porto Alegre, v. 21, n. 51, p. 278-304, mai-ago, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/QtwrnMqFf6SWYrkpdGx3Bdv/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

SIMPSON, D. A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 89-110, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20364>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SOUSA, Rodrigo Franklin de. Religiosidade no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 285-288, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/bhD3MS6cCSjVPYhqFds9Wmc/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

ZYLBERSZTAJN, Joana. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. 2012. Tese (Doutorado em Direito) — Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-11102012-111708/publico/Joana_Zylbersztajn_TESE_Corrigido.pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

Recebido em: 17/ 12 /2024.

Aceito em: 29 / 04 /2025.



TEOLOGIA INCLUSIVA E VIVÊNCIAS DE FÉ: uma análise da Igreja Cristã Contemporânea em Nova Iguaçu

INCLUSIVE THEOLOGY AND FAITH EXPERIENCES: an analysis of the Contemporary Christian Church in Nova Iguaçu

Milena Gomes de Senna *

Thaís Silva Lisboa **

Resumo

O artigo investiga como a teologia inclusiva se manifesta na vivência religiosa de pessoas LGBTQIA+¹ no contexto do pentecostalismo inclusivo, tendo como foco a Igreja Cristã Contemporânea (ICC). Utilizando uma abordagem qualitativa, que inclui entrevistas semiestruturadas, observação participante e análise documental, o estudo examina as implicações sociais e espirituais dessa proposta teológica para os membros da ICC em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. A pesquisa fundamenta-se em contribuições teóricas, como as de Marcelo Natividade (2008), que aborda as igrejas inclusivas no Brasil, e Clifford Geertz (1978), cuja abordagem interpretativa da cultura permite compreender a religião como um sistema de significados compartilhados, que molda práticas e narrativas comunitárias. Os resultados revelam que a ICC articula práticas litúrgicas e discursivas que promovem a aceitação e a inclusão, reforçando valores como o amor divino e a igualdade. Conclui-se que a teologia inclusiva transforma o campo religioso ao legitimar a diversidade sexual e criar novas formas de pertencimento comunitário, oferecendo alternativas às práticas excludentes de outras denominações religiosas.

Palavras-chave: teologia inclusiva; Igreja Cristã Contemporânea; pentecostalismo; diversidade sexual.

Abstract

The article investigates how inclusive theology manifests in the religious experiences of LGBTQIA+² individuals within the context of inclusive Pentecostalism, focusing on the Contemporary Christian Church (CCC). Employing a qualitative approach that includes semi-structured interviews, participant observation, and document analysis, the study examines the social and spiritual implications of this theological proposal for CCC members in Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. The research draws on theoretical contributions such as Marcelo Natividade (2008) work on inclusive churches in Brazil and Clifford Geertz (1978) interpretative approach to culture, which views religion as a system of shared meanings shaping communal practices and narratives. The findings reveal that the CCC articulates liturgical and discursive practices promoting acceptance

* Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense, Brasil. Atualmente é discente/bolsista Capes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil. E-mail: milenagssenna@gmail.com.

** Estudante de Bacharelado em Administração Pública na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), Brasil. E-mail: thaíslisboa1996@gmail.com.

¹ LGBTQIA+ é a sigla utilizada para denominar lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais ou transgêneros e queer, intersexuais, assexuais e + para outras identidades de gênero e ou orientação sexual.

² LGBTQIA+ is the acronym used to refer to Lesbians, Gays, Bisexuals, Transvestites, Transsexuals or Transgenders and Queer, Intersex, Asexual and + for other gender identities and/or sexual orientation.



and inclusion, emphasizing values such as divine love and equality. The study concludes that inclusive theology transforms the religious field by legitimizing sexual diversity and creating new forms of communal belonging, offering alternatives to the exclusionary practices of other religious denominations.

Keywords: inclusive theology; Contemporary Christian Church; pentecostalism; sexual diversity.

Introdução

A construção da sexualidade como uma norma no cristianismo é um processo histórico gradual e complexo, enraizado em interpretações de textos bíblicos e por contextos culturais e sociais. A tradição cristã, ao longo dos séculos, tem se pautado por uma visão da sexualidade como algo potencialmente *pecaminoso*, especialmente quando dissociada do casamento heterossexual e da procriação (Silva, 2021).

Antes da invenção do termo *sodomia*, as atividades sexuais que não se conformavam às normas heteronormativas e procriativas eram geralmente condenadas sob a categoria mais ampla da luxúria. No entanto, a sodomia emergiu como uma categoria específica e altamente estigmatizada, marcando um ponto de virada na história da sexualidade ocidental. Jordan (1997), destaca que a invenção da sodomia foi tanto um ato de construção teológica quanto um ato de descoberta retórica, associada à blasfêmia. Teologicamente, a sodomia foi construída a partir de interpretações de textos bíblicos, como a história de Sodoma e Gomorra, e de ideias sobre a lei natural. Retoricamente, a sodomia foi descoberta como uma ferramenta poderosa para promover agendas morais e políticas.

Musskopf (2005) aponta que a invisibilização das experiências LGBTQIA+ no contexto religioso resulta de um processo histórico de marginalização e exclusão, refletido tanto nas estruturas eclesiais quanto na produção teológica tradicional.

Quando sexualidade e religião são analisadas juntas, percebe-se que a religião não apenas regulamenta a sexualidade, mas a transforma em um campo de poder e saber. Para Foucault (1988), a confissão e outras práticas religiosas não apenas controlam o comportamento sexual, mas criam um “saber sobre o sexo”. A igreja, ao longo dos séculos, fez do sexo uma questão pública, definindo o que era permitido ou proibido, e



impondo uma moral sexual que afetava diretamente a vida dos indivíduos (Foucault, 1988).

As últimas décadas testemunharam o surgimento de um fenômeno religioso singular no Brasil, as chamadas *igrejas inclusivas*. Essas igrejas oferecem uma alternativa ao *conservadorismo* cristão, permitindo que pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais e transgênero (LGBTQIA+), vivenciem sua espiritualidade e ocupem espaços de liderança dentro das denominações religiosas cristãs. Entre as principais denominações auto nomeadas *inclusivas* no Brasil estão a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) e a Igreja Cristã Contemporânea (ICC). Ambas foram pioneiras ao reivindicarem um cristianismo que possibilitasse a diversidade sexual e de gênero, oferecendo uma alternativa às relações hegemônicas entre religião e sexualidade.

A Metropolitan Community Church (MCC), fundada nos Estados Unidos da América por Troy Perry em 1968, expandiu-se rapidamente pelo mundo, chegando ao Brasil no final do século XX. Inaugurada no Rio de Janeiro em 2004, a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) é descrita como “vibrante, inclusiva e progressista”, sendo capaz de adaptar-se e renovar suas práticas para agregar novos membros continuamente (Azevedo, 2021). O termo “inclusão”, segundo as lideranças da ICM, é visto como “ecumênico”, por agregar diferentes crenças e práticas cristãs que coexistem sem hierarquia, promovendo a “diversidade” e a “renovação” da mensagem cristã para além do conservadorismo hegemônico (Azevedo, 2021). A ICM-Rio tem se destacado ao promover eventos e discussões sobre diversidade sexual, como o Chá das Drags e cultos dedicados a figuras relevantes na luta pelos direitos humanos, como a socióloga e ativista Marielle Franco (Azevedo, 2021).

Em contraste, a Igreja Cristã Contemporânea foi fundada em 2006 pelos pastores Marcos Gladstone e Fábio Inácio. No mesmo ano, Natividade (2010) visitou a recém-criada ICC, situada em um sobrado no bairro da Lapa, região central do Rio de Janeiro. Descreve um ambiente de receptividade, mas também de apreensão, devido à recente ruptura com a ICM e à ascensão de um novo grupo religioso. Durante sua visita, uma liderança enfatizou a mudança de foco da igreja:

Uma de suas primeiras mudanças seria a retirada de todo e qualquer conteúdo teológico do site, especificamente voltado para a diversidade sexual, incluindo



textos traduzidos com reflexões sobre o tema “Homossexualidade e Bíblia”.
(Natividade, 2010, p. 97)

A denominação buscou inicialmente distanciar-se da imagem de *igreja gay*, adotando práticas pentecostais, com cultos que incluem música gospel, orações, experiências com o Espírito Santo, como glossolalias, curas espirituais e destaque na *santificação* da homossexualidade por meio de um código de conduta que valoriza a monogamia e a discrição da sexualidade, em oposição ao que considera “comportamentos inadequados” do “mundo gay” (Natividade, 2010, 2017). Foucault (1996) argumenta que o poder não é apenas repressivo, mas produtivo: ele não apenas proíbe, mas também cria subjetividades, comportamentos e discursos. Essa concepção de poder se aplica diretamente à forma como a ICC estrutura sua teologia e seus rituais. A denominação, embora se apresente como um espaço de inclusão e aceitação para fiéis LGBTQIA+, ainda opera dentro de uma lógica de regulação de condutas e identidades.

A chamada *teologia inclusiva* surge como um contraponto a discursos religiosos *excludentes*, propondo uma leitura alternativa dos textos bíblicos à luz de valores que tornam a homossexualidade positiva. A explicação de alguns textos bíblicos com referência na abordagem teológica é apresentada no site³ da ICC, destaca-se que a condenação à homossexualidade é resultado de traduções modernas, que inseriram termos e interpretações inexistentes nos *textos originais*. Segundo Natividade (2010), às chamadas “igrejas inclusivas”, como a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), não apenas buscam alternativas litúrgicas, mas possibilitam uma nova hermenêutica que legitima a diversidade sexual como parte da vivência cristã. Essa abordagem tem sido adotada por diversas denominações e grupos cristãos, embora nem todos se autodenominem “inclusivos” (Musskopf, 2021).

No Brasil, o século XX testemunhou a ascensão do pentecostalismo, com ênfase no batismo do Espírito Santo e na experiência religiosa individual. O sociólogo Ricardo Mariano (2011, 2013) afirma que entre 1980 e 2010 os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2% da população brasileira, o que representa um aumento de 15,6 pontos percentuais. Em termos absolutos, o Censo de 2010 identificou 42,3 milhões de evangélicos no país,

³ Cf.: <https://www.igrejacontemporanea.com.br/homossexualidade>.



sendo 25,4 milhões pentecostais, que compõem 13,3% da população. O pentecostalismo se expandiu especialmente entre as classes populares, nas periferias urbanas e regiões com baixa presença de instituições públicas e católicas. Esse segmento religioso oferece apoio comunitário e espiritual, respondendo às demandas de populações marginalizadas economicamente e socialmente.

Nesse cenário, a ICC localizada no município de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, e destaca-se ao propor uma teologia que combina elementos do pentecostalismo com práticas inclusivas, oferecendo aos membros, em sua maioria LGBTQIA+, um espaço para vivenciar sua fé de forma plena (Natividade, 2010). O contexto local é marcado por altos índices de pobreza e falta de políticas públicas eficazes, o que gera dependência de redes de apoio social e espiritual, muitas vezes providas por grupos religiosos (Silva, 2010).

A análise da atuação da ICC neste ambiente tem como objetivo compreender como os membros e lideranças da ICC, especificamente na unidade de Nova Iguaçu, interpretam e vivenciam a teologia inclusiva. A pesquisa fundamenta-se em entrevistas semiestruturadas realizadas com interlocutores da igreja, observação participante e análise documental, buscando investigar a relação entre sexualidade, gênero e religião no contexto das chamadas *igrejas inclusivas* no cenário da Baixada Fluminense. A relevância deste estudo reside na contribuição para o campo das ciências sociais e teológicas, ao abordar uma temática pouco explorada em estudos sobre religião no Brasil: a interação entre fé e diversidade sexual em igrejas evangélicas inclusivas.

Referencial teórico

O filósofo estadunidense Mark D. Jordan, em sua obra *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (1997), demonstra que, antes do século XI, o termo “sodomia” não existia como categoria teológica ou jurídica, a construção dessa categoria foi influenciada por contextos específicos de poder e moralidade. O autor cita que alguns teólogos como Peter Damian colaboraram para a narrativa da história de Sodoma e Gomorra, frequentemente utilizada para se referir ao *pecado* da homossexualidade. O autor destaca a importância do contexto histórico na construção dessa narrativa, a Idade Média é um período marcado pelo poder religioso que cria normas e regula a vida dos fiéis por meio



da teologia. O termo *sodomia* tornou-se uma ferramenta poderosa nesse período, permitindo que a Igreja julgasse e punisse práticas que se opunham às normas sociais e sexuais estabelecidas (Jordan, 1997).

No contexto brasileiro, o historiador James Green (2020) afirma que desde o Ofício da Sagrada Inquisição havia a criminalização das práticas sodomitas, descrito como um “pecado abominável e pervertido”.

Quando dois homens estavam envolvidos, o Ofício da Sagrada Inquisição que se instalou em Portugal em 1553, assim como o código penal português consideravam tanto o penetrador quanto o receptor como sodomitas. Uma pessoa culpada por essa ofensa era condenada à fogueira e podia ter suas propriedades confiscadas. Entre 1587 e 1794, a Inquisição portuguesa registrou 4.419 denúncias. Estas incluíam tanto os suspeitos de terem praticado sodomia quanto os que forneciam confissões atestando o fato de terem cometido o “pecado abominável e pervertido”. (Green, 2020, p.55)

No regime republicano, a partir de 1889, a homossexualidade deixa de ser criminalizada no Brasil. Porém, como o título do capítulo do livro de James Green (2020) diz: “Legal, mas nem tanto”, as práticas que fogem da heteronormatividade ainda eram tratadas como ilegais, repercutindo no imaginário social da população daquele período, e sendo propagado até os dias atuais em criação de estigma social (Goffman, 1988) em relação a pessoas LGBTQIA+.

Essa visão é evidenciada em diversas passagens da Bíblia Sagrada (2017), como no livro de Levítico, que proíbe relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo: “Não te deitarás com homem como se fosse mulher; é abominação” (Levítico 18:22). Nas cartas de Paulo, encontramos condenações à “impureza” e à “luxúria”: “Porque as obras da carne são manifestas, as quais são: prostituição, impureza, lascívia...” (Gálatas 5:19). Esses textos bíblicos têm sido utilizados ao longo da história para justificar a discriminação e o afastamento de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais e transgênero, intersexuais, assexuais e outras identidades e ou orientação sexual (LGBTQIA+) dos espaços religiosos e da sociedade em geral (Silva, 2021).

No âmbito do cristianismo, a chamada teologia inclusiva rompe com discursos que tratam a sexualidade e a identidade de gênero como pecado ou desvio. De forma ampla, a teologia inclusiva, coloca em debate o dogma religioso que condena a homossexualidade com base na leitura dos textos bíblicos, que visa se distanciar da



narrativa hegemônica (Jesus, 2010). Ferreira (2016) destaca que essas igrejas se fundamentam nos princípios cristãos, com referência na teologia inclusiva.

Segundo Feitosa (2010, p.13), como o próprio nome indica, Teologia Inclusiva seria uma ramificação da teologia tradicional, que busca incluir as minorias sociais, que ele coloca como “categorias socialmente estigmatizadas” (p. 13) citando mulheres, negros e homossexuais. É tomado como eixo central desta teologia o “Amor de Deus” pelo ser humano de forma incondicional. Feitosa diz que o discurso religioso tradicional lhes nega este amor por séculos. De forma que a Teologia Inclusiva preenche um lapso deixado pela Escritura Sagrada cristã, deixando de observar a diversidade humana existente. (Ferreira, 2016, p.26)

Para Ferreira (2016), ao negar o “amor de Deus” a pessoas homossexuais, a teologia hegemônica teria perpetuado a exclusão e o preconceito por séculos. A *teologia inclusiva*, portanto, surge como uma resposta a essa *exclusão*, buscando resgatar o princípio cristão do *amor universal* e aplicá-lo a todas as pessoas, sem distinção.

Historicamente, a sexualidade e a religião sempre estiveram interligadas, mas operaram em domínios diferentes. A religião tradicionalmente exerce controle sobre a sexualidade por meio de normas morais e prescrições de conduta. A sexualidade, por outro lado, é uma dimensão da experiência humana que, segundo Foucault (1988), passou por transformações, especialmente com a introdução da “hipótese repressiva”. Essa hipótese sugere que, desde o século XVII, a sexualidade foi reprimida pelas instituições, em especial pelas religiosas, e relegada ao espaço privado e normativo da família conjugal (Foucault, 1988). No entanto, essa visão é questionada ao apontar que, ao contrário de uma repressão absoluta, houve uma crescente “incitação ao discurso” sobre a sexualidade, com a religião desempenhando um papel central nesse processo. Para Foucault (1988), a religião, especialmente através de práticas confessionais na tradição cristã, contribuiu para “colocação do sexo em discurso”, obrigando os indivíduos a confessarem seus desejos e práticas sexuais, trazendo o corpo e a sexualidade para o centro das preocupações morais e espirituais.

O controle religioso sobre a sexualidade é um exemplo nítido de biopoder, conceito desenvolvido por Foucault (1988) para descrever as formas modernas de controle que não se limitam à repressão física, mas que também operam por meio da regulação dos corpos e da vida em seus aspectos mais íntimos, como a sexualidade, a saúde e a reprodução. O biopoder é caracterizado por uma “administração da vida” e que

ele se manifesta de forma clara na maneira como a sexualidade é monitorada e controlada pelas instituições (Foucault, 1988). Essa noção foucaultiana é fundamental para compreender como a sexualidade se tornou objeto de vigilância e regulamentação, não apenas pelas leis civis e pela medicina, mas também pela religião. A religião, ao estabelecer normas sobre o comportamento sexual, exerce uma forma de biopoder ao definir o que é considerado aceitável ou desviante. Assim, a sexualidade torna-se um espaço onde o poder se materializa, tanto no nível da disciplina dos corpos quanto na regulação das populações, reforçando os valores morais e religiosos.

Segundo Patrícia Birman (1996), as “passagens” se referem aos processos de transformação que os indivíduos enfrentam ao se deslocarem entre diferentes espaços e práticas religiosas, buscando um sentido de “pertencimento” e autenticidade (Birman, 1996, p. 90). Esse conceito se aplica diretamente às experiências relatadas pelos interlocutores da ICC, que compartilham histórias de deslocamento entre denominações evangélicas hegemônicas e a busca por um espaço que positive suas identidades sexuais e religiosas. Alguns interlocutores narram sua trajetória religiosa com início na infância, influenciados pelos familiares; em contraponto, encontram-se trajetórias com proximidades de outros segmentos religiosos.

No caso da Igreja Cristã Contemporânea (ICC), a teologia inclusiva é mais do que uma postura teológica, é uma prática vivenciada em rituais e no acolhimento comunitário. A ICC abraça a diversidade sexual e de gênero como parte integrante da experiência cristã, promovendo uma liturgia que celebra a pluralidade de sua fidelidade. Essa prática contrasta com a narrativa predominante nas igrejas evangélicas conservadoras, que frequentemente associam a homossexualidade ao pecado e ao afastamento de Deus (Trindade, 2019).

O antropólogo Marcelo Natividade (2010) analisa a ICC como exemplo de como a diversidade sexual pode ser integrada ao espaço religioso, rompendo com o estigma de pecado associado à homossexualidade. Natividade (2008) argumenta que essas igrejas promovem uma teologia adaptada ao contexto local, ao mesmo tempo em que dialogam com influências globais, como a Igreja da Comunidade Metropolitana, fundada nos Estados Unidos na década de 1960. Nesse sentido, a ICC não apenas replica modelos



estrangeiros, mas também desenvolve práticas religiosas próprias, moldadas pelas experiências de seus membros e pelas demandas do cenário religioso brasileiro.

Musskopf (2021) analisa a posição das igrejas inclusivas no cenário religioso latino-americano, observando que, apesar de sua proposta de acolhimento, muitas dessas denominações ainda operam dentro de uma estrutura teológica que não rompe completamente com a lógica tradicional. O autor aponta que “o contexto brasileiro e latino-americano ainda parece bastante refratário a esse tipo de experiência, seja no interior de denominações tradicionais ou mesmo em grupos independentes” (Musskopf, 2021, p. 3). Isso se reflete na forma como algumas igrejas inclusivas, ao buscarem aceitação e legitimidade, acabam assimilando aspectos da teologia convencional, evitando um confronto direto com as normas que historicamente sustentaram a exclusão de pessoas LGBTQIA+. Esses aspectos podem ser vistos em igrejas que enfatizam a monogamia e padrões de comportamento moral como forma de demonstrar respeitabilidade dentro do cenário evangélico mais amplo. Musskopf (2021) observa que, muitas vezes, essas comunidades “ficam a meio caminho entre reproduzir uma teologia tradicional que responda aos anseios de quem se sentiu forçado ou forçada a deixar a sua igreja de origem e uma teologia que radicalize as questões de gênero e sexualidade” (Musskopf, 2021, p. 3). Dessa forma, a “inclusão” promovida por algumas dessas igrejas, embora importante, não implica necessariamente uma revisão crítica das estruturas teológicas que perpetuam desigualdades. Isso demonstra que, em certos aspectos, o conservadorismo das igrejas tradicionais ainda se faz presente nas igrejas inclusivas, reforçando normas e valores que delimitam a expressão das identidades LGBTQIA+ dentro do campo religioso.

No diálogo com outros autores, como Trindade (2019), observa-se que as igrejas inclusivas enfrentam desafios significativos, especialmente no embate com correntes neopentecostais mais conservadoras, que ainda tratam a homossexualidade como algo a ser “curado”. Trindade (2019) descreve como essas igrejas utilizam discursos baseados na heteronormatividade e na cisnormatividade para justificar práticas de exclusão, tornando a presença das igrejas inclusivas uma alternativa de resistência para fiéis LGBTQIA+.

Além disso, Mariz e Machado (1996) contextualizam o fenômeno das igrejas inclusivas dentro do pluralismo religioso brasileiro, ressaltando como elas representam uma inovação em um campo historicamente dominado por tradições excludentes. Essas igrejas não apenas acolhem fiéis marginalizados, mas também criam espaços de agência, onde esses indivíduos podem reinterpretar suas vivências à luz de uma fé que os legitima.

Weber (1920) é essencial para compreender como as religiões moldam e são moldadas pela sociedade, especialmente no contexto de sua análise sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. A partir de suas reflexões, é possível discutir como a ascensão de novas formas religiosas, como a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), reflete mudanças sociais e valores éticos contemporâneos. Weber (1920) argumenta que a religião tem o poder de fornecer sentido à ação social, funcionando como um sistema de valores que orienta o comportamento dos indivíduos. Nesse sentido, a ICC redefine a relação entre fé e identidade sexual, reinterpretando o papel da religião como espaço de inclusão e resistência às normas heteronormativas.

A abordagem interpretativa de Geertz (1978) é útil para analisar a teologia inclusiva como um sistema de significados compartilhados que organiza a vida dos fiéis. Para Geertz (1978), a religião é um sistema cultural que fornece símbolos capazes de explicar a experiência humana, especialmente em momentos de tensão ou crise. No caso da ICC, a teologia inclusiva atua como um *texto cultural* que ressignifica a exclusão enfrentada pelos indivíduos LGBTQIA+, transformando a vivência da fé em uma narrativa de acolhimento e pertencimento. Geertz (1978) também destaca a importância do ethos e da visão do mundo religioso na constituição das relações sociais. Na ICC, práticas inclusivas, como celebrações litúrgicas afirmativas e lideranças LGBTQIA+, configuram um ethos que desafia a normatividade religiosa dominante, propondo uma nova visão de mundo baseada na *inclusão* e no amor incondicional.

Metodologia

A pesquisa foi conduzida a partir de uma abordagem qualitativa, considerando a profundidade necessária para compreender os significados atribuídos pelos membros da Igreja Cristã Contemporânea (ICC) à teologia inclusiva. Três métodos principais foram



utilizados, sendo esses: entrevistas semiestruturadas, análise documental e observação participante.

As entrevistas foram realizadas com quatro interlocutores, membros da ICC de Nova Iguaçu, com o objetivo de acessar suas narrativas sobre fé, sexualidade e pertencimento à comunidade religiosa. Esse método permitiu explorar as percepções individuais e coletivas sobre a prática da teologia inclusiva, além de entender como esses fiéis experienciam a inclusão em um ambiente religioso. As entrevistas foram baseadas em um roteiro flexível, possibilitando o aprofundamento em temas emergentes durante as conversas. Segundo Duarte (2002), a realização de entrevistas semiestruturadas é uma técnica amplamente utilizada em pesquisas qualitativas, pois permite ao pesquisador captar, com profundidade, as narrativas e os significados atribuídos pelos sujeitos entrevistados, ao mesmo tempo que garante a flexibilidade necessária para explorar novos temas emergentes durante o diálogo.

Documentos institucionais da ICC, materiais litúrgicos, postagens em redes sociais e conteúdos divulgados no site oficial da igreja, foram analisados para compreendermos como a teologia inclusiva é apresentada e legitimada no discurso oficial da denominação. Essa análise complementou as entrevistas, fornecendo uma visão sobre como os valores inclusivos são comunicados e praticados na comunidade. A análise documental, entendida como um processo sistemático que permite compreender documentos como fontes de informação, foi conduzida com base em técnicas qualitativas, que privilegiam a interpretação do conteúdo e a identificação de significados contextuais (Lima Junior *et al.*, 2021). De acordo com os autores, a análise documental é uma metodologia robusta para investigar documentos não tratados analiticamente, permitindo inferências sobre a dinâmica social subjacente aos dados documentados. Essa análise complementou as entrevistas, fornecendo uma visão sobre como os valores inclusivos são comunicados e praticados na comunidade.

A observação participante foi fundamental para captar as práticas e dinâmicas sociais em um contexto real, permitindo a vivência imersiva no ambiente pesquisado. Segundo Cicilia M. Krohling Peruzzo (2017), a observação participante:

[...] implica na presença constante do observador no ambiente investigado, para que ele possa “ver as coisas de dentro”, bem como no compartilhamento



das atividades do grupo, possibilitando uma vivência consistente e sistematizada das experiências e interações. (Peruzzo, 2017, p. 165)

Para a realização deste trabalho, a observação participante foi ocorreu em cultos, reuniões e eventos da ICC. Essa imersão permitiu uma compreensão mais ampla das dinâmicas religiosas e sociais da igreja, enriquecendo a análise com detalhes etnográficos que ilustram as vivências inclusivas promovidas pela comunidade.

A unidade da ICC de Nova Iguaçu foi escolhida como campo de estudo devido à sua relevância no cenário religioso da Baixada Fluminense. Nova Iguaçu é um município com alta concentração de evangélicos, além de possuir um contexto socioeconômico marcado por desigualdades e pela busca por pertencimento social e espiritual (IBGE, 2010). A ICC se destaca nesse território como um espaço alternativo de acolhimento para fiéis LGBTQIA+, desafiando as normativas religiosas locais e oferecendo uma nova perspectiva de inclusão e espiritualidade.

Os interlocutores da pesquisa, cujos nomes foram substituídos por pseudônimos para garantir o anonimato, incluem membros ativos da ICC com diferentes níveis de engajamento na comunidade religiosa: um pastor homossexual, que lidera as práticas litúrgicas e articula o discurso teológico inclusivo da igreja (Pastor Ricardo); um diácono homossexual, responsável por tarefas administrativas e de recepção dos membros e visitantes (Diácono Luís); uma pastora lésbica, que lidera as práticas litúrgicas e articula o discurso teológico inclusivo da igreja (Pastora Amanda); e um obreiro homossexual, que auxilia nos projetos e no acolhimento dos membros (Obreiro Marcos).

A escolha de Nova Iguaçu como recorte territorial justifica-se por seu perfil demográfico e religioso. A cidade é um dos maiores polos evangélicos do Rio de Janeiro, oferecendo um cenário ideal para investigar como a ICC se posiciona e dialoga com a realidade local. Além disso, a Baixada Fluminense apresenta desafios únicos para populações LGBTQIA+, o que torna a atuação da ICC particularmente relevante como um espaço de resistência e aceitação.



Resultados e discussões

Os membros da Igreja Cristã Contemporânea (ICC) veem a teologia inclusiva como uma expressão de *acolhimento e reconciliação*, ressignificando suas vivências religiosas em um ambiente que valoriza a diversidade sexual e de gênero. Segundo relatos dos entrevistados, a teologia inclusiva é central para a construção de um espaço de “pertencimento” que rompe com as narrativas de exclusão amplamente difundidas em outras denominações cristãs. Podemos observar essa *exclusão* a partir da fala do diácono Luís:

Quando fui para igreja, estava disposto a buscar Jesus, eu precisava daquilo na minha vida, eu precisava de Jesus, porque durante um tempo eu acreditei que ele estaria em todos os lugares, em qualquer religião independente do que fosse eu ia encontrar Jesus. Só que para mim não serviu, cheguei a ir em outros lugares visitar, porque eu queria Jesus, eu acreditava assim, como a gente sempre ouve, você está fadado ao inferno porque você é gay, não adianta, isso é pecado e você tem que abandonar. (Entrevista Diácono Luís, 2024)

A fala do diácono Luís não apenas expõe os efeitos do discurso excludente de igrejas cristãs, mas também ilustra como a ICC oferece uma resposta a essa exclusão. Por meio da teologia inclusiva, a igreja permite que seus membros vivenciem a fé de maneira plena, resgatando sua relação com o divino e construindo um espaço onde a dignidade humana é central. Birman (1996) utiliza o conceito de “passagens” para explorar a fluidez e o sincretismo presentes nesse trânsito religioso, desafiando a ideia de fronteiras fixas entre as religiões. A autora se respalda em teorias de Marshall Sahlins (1985) sobre contato cultural para defender a ideia de que o contato entre diferentes sistemas culturais gera um “mal-entendido produtivo”, um processo de apropriação e reelaboração simbólica que resulta em mudanças sociais.

O diácono Luís, descreveu sua experiência ao ingressar na ICC: “Entendi que Jesus me aceitava do jeito que eu sou, eu não precisava usar máscara, não precisava fingir”. Essa perspectiva evidencia como a ICC, por meio de sua teologia, oferece uma alternativa ao discurso conservador que associa a homossexualidade ao pecado.

A fala do obreiro Marcos sobre o que é uma igreja inclusiva exemplifica a essência do acolhimento promovido pela ICC e reforça a exclusão vivenciada pela igreja convencional. Ele ressalta que, ao contrário de muitas igrejas católicas e evangélicas,



onde pessoas LGBTQIA+ frequentemente enfrentam olhares de julgamento e até mesmo são solicitadas a se afastar, a ICC adota uma postura de plena aceitação.

Quando você vai em outras igrejas, a pessoa quando é gay, lésbica, trans ou travesti, o que for... vão te olhar de rabo de olho... tem relatos lá de pessoas que a própria igreja pediu pra se afastar. E lá não, lá você já é bem-vindo, da forma que você é, do jeito que você é (Entrevista Obreiro Marcos, 2024).

O pastor Ricardo destacou que a teologia inclusiva da ICC não se limita ao acolhimento, mas também promove um discurso de aceitação:

Em 2009, quando eu cheguei, o nosso slogan era, “Levando o amor de Deus a todos sem preconceito”, e hoje nós temos essa logomarca: “Sorria, Jesus te aceita!”. Como eu disse, lá atrás quando eu cheguei na Contemporânea, eu me entendia como uma pessoa gay, mas não me aceitava, se eu pudesse negar aquilo que eu sentia, eu negaria, se eu pudesse ser diferente eu seria, e após conhecer a igreja, após conhecer o amor de Jesus por mim, mesmo eu sendo uma pessoa gay, virou uma chave, hoje se falasse para mim: “se você tivesse a oportunidade de morrer e nascer de novo”, eu diria sim mil vezes, os gays são melhores (diz em tom de risada). Eu seria gay mil vezes, porque eu entendo que isso é uma aceitação que não tinha antes, antes de entender o amor de Deus por mim, antes de aceitar o amor de Deus por mim, isso não era possível na minha cabeça, me aceitar, acabar de falar isso que eu falei, antes eu não falaria, antes de conhecer a igreja eu falaria que queria nascer hétero com certeza. (Entrevista Pastor Ricardo, 2022)

O pastor Ricardo destacou que a teologia inclusiva da ICC não se limita ao acolhimento, mas também promove um discurso de empoderamento, conforme explicitado em sua fala sobre a importância do slogan “Sorria, Jesus te aceita!”. Essa transformação, descrita por ele como uma “virada de chave”, reflete uma jornada de auto aceitação mediada pelo “amor divino”, reconfigurado pela perspectiva inclusiva da igreja: “Eu seria gay mil vezes, porque eu entendo que isso é uma aceitação que não tinha antes, antes de entender o amor de Deus por mim”. A fala demonstra como a teologia opera para legitimar identidades que historicamente foram marginalizadas no contexto religioso, rompendo com discursos que associavam homossexualidade ao pecado.

De acordo com Natividade (2010), a ICC estrutura um ethos religioso que não apenas acolhe, mas empodera por meio da legitimação da diversidade como parte integrante do corpo de Cristo. Isso significa que, na ICC, a aceitação vai além do simples pertencimento e se transforma em uma prática ativa de valorização das diferenças. A fala do pastor Ricardo exemplifica como essa abordagem permite que indivíduos previamente

oprimidos pelo discurso tradicional experimentem um profundo senso de dignidade e plenitude espiritual. Sua declaração “antes eu falaria que queria nascer hétero com certeza”, seguida pela mudança para “eu seria gay mil vezes”, ilustra como o acolhimento e a mensagem inclusiva da ICC ajudam a ressignificar a identidade LGBTQIA+ como algo não apenas aceito, mas celebrado.

Além disso, essa dinâmica pode ser entendida à luz de Geertz (1978), que enxerga a religião como um sistema simbólico que organiza experiências e dá sentido ao mundo. Nesse contexto, a ICC transforma símbolos e práticas religiosas previamente excludentes em instrumentos de libertação. A auto aceitação promovida na teologia inclusiva não é apenas uma experiência pessoal, mas também coletiva, pois articula um novo significado para a fé, desafiando preconceitos internalizados e externos.

Trindade (2019) complementa essa visão ao enfatizar que a reconciliação entre fé e identidade sexual, promovida pela ICC, funciona como um processo de cura emocional e espiritual. A igreja não se limita a dizer que “Jesus te aceita”, ela cria espaços e narrativas em que essa aceitação é tangível e vivida. Para Ricardo, essa aceitação divina foi o ponto de partida para se libertar das amarras do estigma social e religioso, permitindo-lhe integrar fé e identidade sem contradições.

O discurso do pastor Ricardo evidencia como a teologia inclusiva não apenas acolhe, mas empodera, convidando os fiéis a celebrarem quem são como uma expressão legítima do amor de Deus. Isso desafia modelos religiosos excludentes e contribui para o fortalecimento de lideranças LGBTQIA+ dentro da estrutura eclesial, como observa Natividade, e para a ressignificação de experiências religiosas, como apontado por Geertz (1978).

Além disso, os membros frequentemente relacionam a teologia inclusiva a uma reinterpretação das escrituras sagradas. Para o pastor Ricardo, “Jesus sempre pregou o amor e o acolhimento. Na Bíblia, o foco é a graça divina, não a condenação”. Essa abordagem dialoga com autores como Geertz (1978), que veem a religião como um sistema simbólico que ajuda os indivíduos a darem sentido às suas experiências, especialmente em momentos de crise.

Os textos bíblicos tradicionalmente utilizados para estigmatizar a homossexualidade têm sido ressignificados pela teologia inclusiva da Igreja Cristã

Contemporânea (ICC). Essa abordagem desconstrói interpretações literais e historicamente enviesadas, promovendo uma leitura contextualizada que valoriza a dignidade humana e a diversidade. Este movimento, além de reabilitar a relação de indivíduos LGBTQIA+ com a fé, também desafia as estruturas de poder que perpetuam preconceitos religiosos. Abaixo exploraremos os versículos destacados no site⁴ da ICC, na aba *homossexualidade*, trazendo sua concepção sob a luz da teologia inclusiva.

Sodoma e Gomorra: Gênesis 18 e 19

A narrativa de Sodoma e Gomorra é frequentemente associada à condenação da homossexualidade, mas uma análise cuidadosa, apoiada em estudos culturais e teológicos, revela que o pecado dessas cidades estava relacionado à violação da hospitalidade, xenofobia e violência sexual, como observa Natividade (2010). Weber (1920) argumenta que os códigos morais refletem as relações sociais e econômicas da época, e a hospitalidade era uma obrigação central nas culturas do Oriente Próximo Antigo. Dessa forma, a condenação não é da homossexualidade, mas da falha moral de não acolher o outro e de impor violência.

Geertz (1978), ao tratar a religião como um sistema simbólico, ajuda-nos a compreender que a interpretação da passagem foi moldada por valores dominantes que estigmatizam minorias, distorcendo o significado original do texto. A ICC, ao recontextualizar a narrativa, desafia essa apropriação ideológica, promovendo a leitura do texto como uma defesa do acolhimento e do respeito ao próximo, alinhando-se ao ethos inclusivo que pratica.

“Com homem não te deitarás”: Levítico 18, 22

A passagem do Levítico, comumente citada como condenação à homossexualidade, é ressignificada ao considerar o contexto cultural e religioso da época. O termo hebraico *toebah*, traduzido como *abominação*, está associado a práticas

⁴ Cf. <https://www.igrejacontemporanea.com.br/homossexualidade>. Acesso em 10 de dez. de 2024.



idolátricas e rituais culturais de fertilidade, comuns nas religiões cananeias. Conforme Goffman (1988), os estigmas são construções sociais que criam fronteiras simbólicas entre o “normal” e o “desviante”. O uso dessa passagem para marginalizar pessoas LGBTQIA+ é, assim, uma forma de reforçar a ordem simbólica heteronormativa (Foucault, 1988).

A ICC subverte esse estigma ao reinterpretar o texto como um alerta contra práticas idolátricas, e não como uma condenação de relações afetivas entre iguais. Esse esforço demonstra como as narrativas religiosas podem ser ressignificadas para incluir, em vez de excluir, promovendo cura emocional e espiritual, como sugerido por Trindade (2019).

Romanos 1

O contexto histórico de Romanos 1, onde Paulo critica práticas imorais atribuídas à Roma imperial, como as promovidas por figuras como Calígula e Nero, reforça que a condenação é dirigida aos excessos e abusos associados à idolatria e à imoralidade, e não à homossexualidade em si. Weber (1920) nos lembra que a ética protestante surgiu como uma resposta a excessos históricos, destacando que a moralidade é situacional. Ao desafiar a leitura literal, a ICC destaca a diferença entre práticas de exploração e abuso, criticadas por Paulo, e relações homoafetivas baseadas em amor e respeito. Geertz (1978) também contribui aqui, ao nos lembrar que a religião organiza símbolos para dar significado à experiência humana. Ao reinterpretar Romanos 1, a ICC reordena esses símbolos para refletir a graça e a aceitação divina.

“Efeminados e sodomitas”: 1 Coríntios 6, 9 e 1 Timóteo 1,10

As palavras gregas *malakoi* e *arsenoikotai* foram historicamente mal traduzidas, criando uma condenação inexistente a homossexuais. Estudos linguísticos apontam que *malakoi* refere-se à frouxidão moral, enquanto *arsenoikotai* descreve exploradores sexuais. A ICC, ao adotar traduções mais precisas, desafia a legitimidade das interpretações que vinculam essas palavras à homossexualidade.



Goffman (1988) destaca que os estigmas são sustentados por narrativas que reforçam normas sociais. A ICC, ao desmistificar essas passagens, desestabiliza tais narrativas e promove um espaço onde as pessoas LGBTQIA+ podem viver sua fé sem vergonha ou culpa, reconfigurando os papéis sociais e religiosos que lhes são atribuídos.

Se você vai escrever alguma lei, você vai escrever a lei segundo aquilo que você pensa, entende? Então, quando alguém vem e diz que a homossexualidade é pecado, ela está falando segundo a vivência dela, segundo o pensamento dela, segundo aquilo que ela foi criada dentro daquele corpo, daquele preceito, daquela forma de ver. E isso não é diferente dos pastores, entende? Então os pastores foram. Eles estão hoje replicando. Eles estão só repetindo algo que eles ouviram na infância deles. Sempre foi assim. Por isso que eu te falo que eu não acho que é preconceito, que a Bíblia não nos condena. Quem nos condena são os seres humanos, os homens que nos condenam. (Entrevista Pastora Amanda, 2024)

Nesse sentido, os líderes religiosos mencionados pela pastora replicam simbolismos que foram transmitidos em seus próprios contextos socioculturais (Geertz, 1978). Weber (1920), por sua vez, argumenta que a ética e os valores religiosos refletem os interesses e as estruturas das sociedades em que são produzidos. Assim, as leituras conservadoras da Bíblia que condenam a homossexualidade podem ser entendidas como expressões de uma ordem social que valoriza a manutenção de hierarquias e normas heteronormativas.

A liturgia da ICC também incorpora símbolos e linguagem que promovem a inclusão. Durante os cultos, orações e cânticos enfatizam o amor universal de Deus, reforçando a ideia de que a graça divina é acessível a todos. De acordo com Luís, diácono da igreja, “o amor de Deus é o tema central em tudo o que fazemos. Ele nos chama pelo nome, e não pela orientação sexual”. Esse discurso dialoga com a análise de Natividade (2010), que aponta a centralidade da hermenêutica inclusiva como ferramenta para ressignificar passagens bíblicas historicamente utilizadas para discriminar.

A liderança da Igreja desempenha um papel crucial na legitimação da inclusão. Muitos líderes da ICC são pessoas LGBTQIA+, o que reforça o compromisso da igreja com a igualdade. Essa representatividade é vista pelos membros como um sinal de que a teologia inclusiva é vivida na prática, e não apenas proclamada. Amanda, liderança da igreja, afirmou: “Foi assim uma porta que o senhor abriu para nós, homoafetivos (..) Nós

amamos a Igreja porque nós podemos sentir a presença de Deus aqui (..) Isso nos dá força para acreditar que Deus nos aceita”.

Outro aspecto relevante é o uso estratégico das mídias sociais pela ICC. Por meio de postagens, vídeos e transmissões de cultos, a igreja comunica seu compromisso com a inclusão a um público mais amplo. Segundo Trindade (2019), essa presença digital é fundamental para construir uma imagem pública de acolhimento e alcançar indivíduos que, por razões diversas, ainda não se sentem confortáveis em frequentar igrejas físicas.

Considerações finais

A análise da Igreja Cristã Contemporânea (ICC) em Nova Iguaçu evidencia como a teologia inclusiva promove a ressignificação de experiências religiosas de indivíduos LGBTQIA+ em um contexto marcadamente excludente. O estudo revelou que a ICC não apenas oferece um espaço de acolhimento, mas também legitima a diversidade sexual como parte integrante da vivência cristã, desafiando as narrativas tradicionais das igrejas evangélicas conservadoras. A partir de práticas litúrgicas inovadoras e de uma hermenêutica que valoriza o amor divino e a igualdade, a ICC ressignifica as interseções entre fé e sexualidade, criando um modelo que combina espiritualidade, resistência e empoderamento.

A ICC, ao reinterpretar essas passagens, não apenas combate os estigmas impostos por leituras tradicionais, mas também resgata a centralidade do amor divino como fundamento teológico. Weber (1920), Geertz (1978) e Jordan (1997) oferecem ferramentas para compreender como as interpretações bíblicas estão enraizadas em contextos culturais e sociais específicos, enquanto Goffman (1988) e Natividade (2010) iluminam o impacto dessas narrativas na construção de estigmas. Essa ressignificação citada pelos interlocutores permite que a ICC articule um ethos inclusivo, em que a fé é um espaço de acolhimento e empoderamento, em vez de exclusão e culpa. Ao reinterpretar a Bíblia, a ICC exemplifica como as instituições religiosas podem refletir para promover a inclusão e a dignidade humana. Musskopf (2021) observa que, no contexto brasileiro e latino-americano, essas denominações ou grupos, muitas vezes, dividem-se entre reproduzir uma teologia tradicional ou uma teologia radical sobre as questões de gênero e sexualidade. Essa dualidade reflete a complexidade do processo de

inclusão, que, embora importante, nem sempre implica uma revisão crítica das estruturas teológicas que perpetuam desigualdades.

As contribuições da ICC são significativas no campo religioso brasileiro, pois dialogam com transformações sociais mais amplas que reivindicam justiça e inclusão. Contudo, a pesquisa também aponta desafios, como a resistência de setores conservadores e a necessidade de maior visibilidade acadêmica e social para as igrejas inclusivas. Este trabalho reforça a importância de compreender a religião como um espaço de transformação cultural e social, especialmente em um país de intensa pluralidade como o Brasil.

Referências

AZEVEDO, Pedro Costa. **“Vibrante, inclusiva e progressista”**: dinâmicas religiosas, sexuais e políticas na Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro (ICM-Rio). 2021. Tese (Doutorado em Sociologia) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, RJ, 2021.

BÍBLIA SAGRADA NOVA ALMEIDA ATUALIZADA (NAA). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N17.01-02-1996.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2025.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 115, p. 139-154, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/PmPzwqMxQsvQwH5bkrhrDKm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 jan. 2025.

FERREIRA, M. L. C. **Homossexualidade e a igreja inclusiva no estado de Goiás**: Igreja Caminho da Inclusão – um estudo de caso. 2016. Manuscrito.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.



GREEN, J. **Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora da Unesp, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 18 nov. 2024.

JESUS, Fátima Weiss. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 12, n. 12, p. 131-146, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669614/28920>. Acesso em: 31 jan. 2025.

JORDAN, M. D. **The invention of sodomy in Christian theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

LIMA JUNIOR, E. B.; OLIVEIRA, G. S.; SANTOS, A. C. O.; SCHNEKENBERG, G. F. Análise documental como percurso metodológico na pesquisa qualitativa. **Cadernos da FUCAMP**, Monte Carmelo, MG, v. 20, n. 44, p. 36-51, 2021. Disponível em: <https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/2356>. Acesso em: 26 jan. 2025.

MARIZ, C. L.; MACHADO, M. D. C. **Pentecostalismo e transformação social: aspectos do pluralismo religioso brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43696>. Acesso em: 26 jan. 2025.

MARIANO, R. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 11-36, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1028>. Acesso em: 26 jan. 2025.

MUSSKOPF, André Sidnei. Teologia queer e grupos cristãos LGBTQIA+ na América Latina: entrevista com André S. Musskopf. **Interações**, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/25402>. Acesso em: 28 abr. 2025.

MUSSKOPF, André Sidnei. À meia luz: a emergência de uma teologia gay. **Cadernos IHU Idéias**, São Leopoldo, RS, v. 3, n. 32, 2005. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/032cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2025.

NATIVIDADE, Marcelo. Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 15-33, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/BvvqHqF9VHmMnnRfsgHrxQM/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 31 jan. 2025.

NATIVIDADE, M. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/JwDwM3nzMBmY6js57YBmn7P/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 jan. 2025.



NATIVIDADE, M. T. **Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil.** 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) — Programa de Pós-graduação em Sociologia e antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

PERUZZO, C. M. K. Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: da observação participante à pesquisa-ação. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, Colima, México, v. 23, n. 3, p. 161-182, 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31652406009>. Acesso em: 03 dez. 2024.

SAHLINS, Marshall. Catégories culturelles et pratiques historiques, **Critique**, Paris, n. 456, p. 537-558, 1985.

SILVA, José Josélio da. Do pecado de Sodoma à sodomia: a violência das interpretações bíblicas contra as (homos)sexualidades humanas. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 27, n. 104, p. 51-63, 2021. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/470>. Acesso em: 12 dez. 2024.

SILVA, Janine Targino da. **Lideranças pentecostais femininas: um estudo sobre a fundação de igrejas evangélicas por mulheres em Nova Iguaçu – RJ.** 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

TRINDADE, Samuel Bernardo da. O discurso da “cura gay” nas igrejas neopentecostais. **Reflexus**, Vitória, ES, v. 13, n. 22, p. 531-552, 2019. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/789>. Acesso em: 07 dez, 2024

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1920.

Recebido em: 18/12/2024.

Aceito em: 28/04/2025.



DE MATAS E DE ASSOMBRAÇÕES: memórias sobre o contato com seres de outro mundo em Caldas, Minas Gerais***OF FORESTS AND HAUNTINGS: memories about contact with beings from another world in Caldas, Minas Gerais***

Marcelo Elias Bernardes *

Resumo

Este trabalho se ocupa da presença de seres do outro mundo nas cotidianidades dos moradores de Caldas, município mineiro. A crença nas assombrações foi tecida ao longo dos séculos por meio de permeabilidades culturais e permanece no tempo presente a partir de aparições e da circularidade de narrativas presentes na memória coletiva. Estes seres compõem um sistema simbólico que identifico como catolicismo popular e se manifestam em vários ambientes e em diversas ocasiões. Nesse sentido, algumas matas locais são interpretadas pela população como lugares onde determinados tipos de assombração aparecem e, por isso, devem ser evitados. Por se tratar de uma região rural, o meio natural faz parte da vida social, do modo como as pessoas observam a realidade e se incrusta nas religiosidades. Para tanto, os métodos e as técnicas utilizados para a coleta de dados etnográficos que elucidassem o objeto de estudo se debruçaram sobre a observação participante e a história oral. Quanto à primeira, possibilitou o contato direto e estreito com os caldenses de modo a construir uma proximidade com este sistema simbólico. Do mesmo modo, a história oral permitiu o registro de narrativas presentes na memória individual e coletiva. Esta convergência metodológica resultou na percepção de que, mesmo em face das mudanças ambientais, as assombrações vivem e, além disso, revelou a dinâmica e a plasticidade que as constituem enquanto aspectos que garantem sua permanência ao longo do tempo.

Palavras-chave: catolicismo popular; vivências; memória; outro mundo.

Abstract

This work deals of the presence of beings from the other world in the daily lives of residents of Caldas, a municipality in Minas Gerais. The belief in hauntings has been built up over the centuries through cultural permeability and remains in the present time from apparitions and the circularity of narratives present in the collective memory. These beings make up a symbolic system that I identify as popular Catholicism and manifest themselves in various environments and on different occasions. In this sense, some forests are interpreted by the population as places where certain types of hauntings appear and, therefore, should be avoided. Because it is a rural region, the natural environment is part of social life, the way people observe reality and is embedded in religiosities. For this purpose, the methods and techniques used to collect ethnographic data that elucidated the object of study focused on participant observation and oral history. As for the first, it enabled direct and close contact with the Caldenses in order to build proximity to this symbolic system. Likewise, oral history allowed the recording of narratives present in individual and collective memory. This methodological convergence resulted in the perception that, even in the face of environmental

* Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Brasil. E-mail: eliasbernardesm@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

changes, hauntings live on and, furthermore, revealed the dynamics and plasticity that constitute them as aspects that guarantee their permanence over time.

Keywords: popular Catholicism; experiences; memory; another world.

Introdução

Este artigo é resultado de uma reflexão realizada após a escrita etnográfica que resultou na tese de doutorado no ano de 2023. Nesta pesquisa, estudei as relações da população do município mineiro Caldas com o outro mundo a partir de múltiplas interações, da interferência destas forças nas cotidianidades e da crença em seres que complexificam o modo como a realidade é percebida e interpretada. Nesse sentido, tomei este conjunto de práticas e de mentalidades sob a ótica do catolicismo popular, entendido como um sistema simbólico capaz de fornecer referências e categorias presentes nas visões de mundo.

Mediante essas indagações tecidas *a posteriori*, destaco para este artigo as permanências e as transformações que este sistema de crenças tem passado nas últimas décadas, bem como sua plasticidade, que permitiu sua presença e sua adaptação na contemporaneidade. Dessa forma, a revisão das fontes orais foi uma condição *sine qua non* de sua escrita, bem como a reflexão sobre o lugar que a memória coletiva possui para a continuidade das mentalidades e das narrativas que atravessam as crenças da população local.

A importância da memória, nesse contexto, é perceptível por evidenciar as vivências individuais e por exibir a interiorização de uma cultura cujos significados fazem parte de uma rede social de significação (Montenegro, 1993). Nesta esteira, a memória forneceu fundamentos para a compreensão do sistema simbólico estudado por meio das lembranças individuais que, conforme escreveu Maurice Halbwachs (1990), não podem ser analiticamente cindidas da memória coletiva. Assim, na ótica do sociólogo francês, toda memória individual está ligada ao grupo, o que adquire maior relevância quando complementado pela posição de Pollack (1992), em que a transmissão do conhecimento em uma determinada comunidade é seletivo à medida em que o conteúdo passado por meio da tradição oral representa algo de profunda importância para seus membros, atuando também como esteio para a identidade coletiva.



As narrativas, tal qual os lugares da memória, são instrumentos importantes da preservação e transmissão das heranças identitárias e das tradições. Narrativas sob a forma de registros orais ou escritos são caracterizadas pelo movimento peculiar à arte de contar, de traduzir em palavras reminiscências da memória e a consciência da memória no tempo. São importantes como estilo de transmissão, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcaram a História da humanidade. São suporte das identidades coletivas e do reconhecimento do homem como ser no mundo. (Delgado, 2003, p. 21-22)

Considerando que a dinâmica da crença nas assombrações é a oralidade, e que estas não possuem qualquer tipo de documentação, formal ou informal, mesmo que a cultura escrita e a alfabetização tenham avançado em Caldas nas últimas décadas, a metodologia da história oral foi imprescindível para registrar as vivências pessoais e experiências coletivas com estes seres de outro mundo. Esse é ponto que, segundo Verena Alberti (2005, p. 18), permite a apreensão de um processo histórico a partir de diferentes visões ao propiciar “ [...] a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu”.

No contexto da pesquisa, os caldenses que aceitaram as gravações das entrevistas, do mesmo modo como grande parte da população, vivem ou viveram nas áreas rurais, demandando-me constantes deslocamentos pelas estradas de terra e para comunidades distantes do centro urbano. Todavia, o maior esforço se deu para adquirir a confiança de alguns moradores a partir da convivência e da construção de laços, haja vista que a realização da entrevista é, no meu entendimento, o último passo de todo um processo e, em muitos casos, o pedido pode ser rejeitado pela insegurança e pelo receio do interlocutor em aceitar a gravação. Por fim, levando em consideração as transformações e as permanências no que se refere às assombrações, procurei utilizar entrevistas com pessoas mais velhas, mas incluindo também jovens.

O campo: ruralidade e religiosidade

O município mineiro de Caldas é caracterizado por uma proximidade com o meio natural e, por isso, concebo-o a partir de uma perspectiva da cultura caipira (Candido, 2001) ou de uma ruralidade que ultrapassa as condições materiais da vida cotidiana e compreende a forma como as pessoas pensam a realidade. Essa característica do rural, nesse sentido, alcança a linguagem e as representações de mundo. Todavia, o catolicismo



é outra categoria de pensamento que faz parte da história local, da vida cotidiana e não se configura, unicamente, como uma religião de predominância ou uma instituição de poder. O plano de fundo, portanto, para descrever Caldas e a sua população, não pode ser pensado fora destas duas esferas: a ruralidade e o catolicismo.

De um ponto de vista dos dados formais, coletados a partir das pesquisas do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)¹, o município possui, segundo o censo de 2010, uma extensão territorial de 711,414 km² e uma população de 14 600 pessoas. Nesse contexto, um pouco menos da metade da população mora nas áreas rurais — distritos, bairros e lugares mais isolados entre estes dois, porém, esta divisão se constituiu de forma irregular. Existem quatro distritos e dezenas de bairros, além de fazendas de média extensão e outros tipos menores de propriedade, como os ranchos².

Apesar de haver maiores aglomerações nas roças³, muitas famílias vivem de forma relativamente isolada — característica que permanece desde a colonização da região na segunda metade do século XVIII (Pimenta, 1998). Nessa lógica histórica, em grande medida, as socializações se construíram na própria esfera familiar, inclusive o trabalho nas lavouras (Brandão, 2007). Esta contínua marca da cultura caipira (Candido, 2001) é ultrapassada em ocasiões específicas, como as missas mensais e as festas dos santos padroeiros dos bairros e, destarte, a vivência religiosa, de um panorama das coletividades, permitiu e, ainda permite, que as relações sociais extrapolassem os limites da família. Foi nesse sentido que Hauck (1992) apontou a importância da Igreja Católica na construção e na sedimentação de laços sociais no período colonial.

A igreja era um lugar de encontro e de longas conversas, mesmo quando exposto ao Santíssimo Sacramento. Para pessoas mais distintas, havia a sacristia ou o consistório das irmandades para as conversas; o povo simples aproveitava o raro momento do encontro na igreja para a troca de notícias e impressões. (Hauck, 1992, p. 116)

A despeito dessa condição, é interessante notar que alguns destes aspectos referentes há mais de dois séculos, permaneceram, pelo menos até a década de oitenta do

¹ C.f. <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/caldas.html>

² São moradias nas áreas rurais, mas diferentemente das casas, são mais simples e possuem uma menor quantidade de móveis sendo, portanto, lugares mais rústicos.

³ *Roça* é utilizada neste trabalho dentro da lógica cultural local. Assim sendo, ela diz respeito a qualquer tipo de propriedade localizada na área rural, e não é apenas um espaço de plantio e cultivo de alimentos.

século passado, e alguns continuam na contemporaneidade. Ao conviver com as pessoas que lembram desta temporalidade, dentre estas características que evocam uma continuidade, gostaria de mencionar a ausência do catolicismo a partir de seus agentes oficiais na vida cotidiana dos moradores das roças. Muitos me contaram que as missas eram improvisadas quando celebradas em comunidades que não possuíam capelas, e os rituais eram realizados nos quintais junto com galinhas, patos e cachorros. Elas também eram mensais nos distritos, ou seja, as populações de outros bairros ou de propriedades mais isoladas deveriam se locomover até esses lugares para assistir às celebrações.

Essa situação de ausência não implica em afirmar que os caldenses católicos, ao longo da história, não exerciam sua religião, ao contrário, a vivenciaram a partir de algumas particularidades. Além do distanciamento em relação ao centro religioso, os domicílios vizinhos também não eram próximos uma vez que as plantações eram na mesma propriedade que a casa. Nesse contexto, o catolicismo foi vivenciado em espaços privados. Tal característica, que atravessou toda a história de Caldas, não se configurou como uma prática *sui generis* local e, assim, fez parte de um processo mais amplo ligado à história do Brasil.

[...] o colono, ao transferir-se da Metrópole para a América lusitana, perdia muito da regularidade e frequência da tradicional vida religiosa comunitária: no Reino, o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior do que na Colônia. Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. (Mott, 1997, p. 163)

Esse contexto possibilitou que o catolicismo na colônia se diversificasse. No município estudado, observei este processo a partir de dois aspectos: a improvisação e os hibridismos culturais. Acerca do primeiro, sua emergência, ao longo dos séculos, e sua continuidade no tempo presente, estão ligados a um modo particular de vivenciar o catolicismo e superar as mazelas cotidianas, o que, muitas vezes, representou ultrapassar os limites doutrinários estabelecidos pela instituição religiosa.

Aqui reside outro ponto: os católicos caldenses não interpretam essas ações a partir de uma dimensão do pecado. De um ponto de vista local, tais ações são comuns, ou seja, são socialmente convencionadas e, desse modo, compõem um complexo quadro de práticas e visões de mundo. Por outra via, observei, em campo, que a dinâmica que

extrapola as fronteiras, materializa-se por meio de tentativas de vivenciar sua religiosidade em face de inúmeras dificuldades encontradas cotidianamente, o que representava, ao mesmo tempo, aproximações e distanciamentos em relação ao oficial. Em uma dessas cenas cotidianas, a senhora Lázara me contou sobre um rito de morte, durante a década de setenta. Ele foi feito por ocasião do falecimento de uma irmã mais nova em face da ausência de um membro oficial da Igreja Católica que realizasse o ritual de encomendação da alma da menina. Dessa maneira, na compreensão de mundo local, a família evitou que a ela se tornasse uma assombração a vagar no mundo dos vivos.

Eu acho que não tinha [velório]. Ela morreu lá no Botafogo [bairro rural], mas não tinha padre não, eu não lembro. Não tinha nada de extrema-unção. Punha a vela na mão, não é? Na hora que estava morrendo, na hora de morrer. Às vezes se estava morrendo ou na hora que tinha acabado de morrer. [...] Não tinha caixão, [ela] ficou lá em cima da mesa da sala lá. Ficou em cima da mesa lá. Aí depois tinha um homem do povo dos Miguéis lá, que até depois ele morreu também, caiu da ponte do Rio Pardo e morreu. Mas ele ia. Todo mundo que morria, chamavam ele para fazer o caixão, mas até fazer o caixão demorava, não é? [...] Não tinha esse negócio de velar. Tinha lá, por exemplo, os vizinhos iam lá, viam não é? Iam embora. (Lázara, 64 anos, entrevista realizada em 10 out. 2017, em Caldas)

A importância da história oral como método se apresenta pela possibilidade da “realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (Alberti, 2005, p. 18). Nesse evento, existem alguns pontos que não podem ser desprezados para o contexto deste artigo e se integram, a começar pela ausência rotineira da Igreja nas áreas rurais e perpassam pelas dimensões territoriais, pelo número insuficiente de párocos, pelos meios de transporte e pela precariedade das estradas de terra.

Essas condições evidenciavam a continuidade e o estabelecimento de uma autonomia por parte dos fiéis em suas formas de viver a religião. O rito supracitado não me parece ter sido tecido no seio familiar como algo particular. Na verdade, muitos rituais do catolicismo das áreas rurais caldenses foram, e são, compartilhados pelas populações dos bairros ou pela vizinhança, sendo, portanto, coletivos. É o caso, por exemplo, das rezas dos terços que são semanais e rotativas entre as residências dos bairros, de modo

que a família da casa gere o evento e administre o rito sem qualquer intervenção ou apoio da instituição católica.

Na esteira dessa colocação, incluo as convergências e permeabilidades culturais que teceram os hibridismos. Esse é outro aspecto que contribuiu de forma basilar para a pluralização do catolicismo, juntando-se aos improvisos como mecanismos de superação das dificuldades. Os amálgamas simbólicos incorporados nas visões de mundo e, conseqüentemente, nas ações das pessoas não podem ser tomados de forma dissociada das cosmovisões oriundas das etnias ameríndias e das etnias africanas. A perspectiva a que me atenho para pensar na tecitura do hibridismo cultural é a partir das (com)vivências. Atrela-se a esse movimento o conhecimento particular sobre a fauna e a flora proveniente das etnias nativas que habitavam os sertões da região e, em certa medida, mantiveram relações com os colonos.

Esse saber sobre os hábitos dos animais que compõem práticas de caça, de captura ou de afugentamento representa apenas uma parcela de um quadro maior que envolve o campo de cura. Nele, é possível observar o domínio de plantas e uma intersecção com as religiosidades, característica presente na época colonial (Ribeiro, 1997). No desdobramento histórico de Caldas, por meio das vivências cotidianas e geracionais, alguns católicos absorveram esse conhecimento. A representação sobre tais plantas, como o alecrim e a arruda, envolve o outro mundo sendo, portanto, carregadas de um poder mágico, capaz de absorver os maus-olhados.⁴

Essas figuras, que permanecem com notoriedade social no século XXI, são categorizados como benzedoras ou benzedores, que curam usando rezas. Elas exibem uma convergência entre as orações católicas e versos mágicos. Todavia, alguns desses benzedores carregam em suas vivências proximidades com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda. As interpenetrações simbólicas com as etnias africanas ou afro-brasileiras apontam também para concepções de feitiçaria que atravessam o modo como os caldenses católicos pensam a realidade.

Ao colocar em panorama tanto a cura quanto os feitiços, e considerar, em face da história local, a presença do catolicismo como cultura ou linguagem preponderante, tal

⁴ Em Caldas, o mau-olhado é entendido como uma espécie de energia ruim capaz de adoecer as pessoas e matar animais ou plantas, sendo um atributo de nascença.

como Liliana Porto apontou em sua etnografia em outra comunidade mineira, essas práticas são consideradas, de um modo geral, demoníacas pela população católica, uma vez que não deixam de ser traduzidas pela dicotomia entre bem e mal (Porto, 2007). Em virtude destes dados etnológicos, coletados a partir do método da observação participante (Malinowski, 1978), entendo o catolicismo em Caldas como um sistema simbólico⁵ que engendra visões de mundo e práticas — individuais e coletivas — ao fornecer os referenciais com os quais as pessoas interpretam o mundo que as rodeia.

O catolicismo e o popular em convergência

Ao longo do percurso das pesquisas de campo, comecei a perceber que este catolicismo, ao possuir elementos culturais de outras cosmovisões, inclusive do kardecismo,⁶ em fins do século XIX — conforme apurei em um jornal local —, ultrapassava, em certos aspectos, o conjunto doutrinário da Igreja. Mediante estas averiguações, optei em adicionar o adjetivo popular. Assim sendo, o catolicismo popular é um sistema simbólico marcado por um relativo distanciamento dos limites teológicos da religião oficial, visto a partir da atuação dos leigos (Azzi, 1978), das práticas de improviso e dos hibridismos culturais — principalmente nas áreas rurais do território caldense onde a presença dos párocos, ainda hoje, não é constante. Dessa maneira, o uso do popular se justifica por algumas diferenciações em relação ao oficial, estando ligado também à criatividade (Fabian, 1998).

Outra marca que se distancia desse modo particular de ser católico é a presença do outro mundo no cotidiano, ou seja, a atuação do outro mundo não é esparsa em termos temporais, tampouco se apresenta em raras manifestações. Evidenciar o universo mental caldense implica em compreender que as diversas formas de contato são possíveis, reais e corriqueiras. Por isso, essa característica é a mais marcante desse sistema simbólico e, por meio dela, é possível perceber a profundidade com que certas categorias operam nas

⁵ Utilizo essa noção a partir da definição de Clifford Geertz, que reside em seu conceito de cultura, no qual “ [...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1989, p. 66).

⁶ Nomeado, à época, como espiritismo no jornal *O Caldense* (1876, p. 3).



peessoas ou como são utilizadas para interpretar a realidade a partir de eventos cotidianos, como objetos que caem ou portas que se fecham. Essa disposição pode ser observada na fala da narradora Rosa ao lembrar de uma ocasião em sua casa.

A minha filha estava deitada e a porta começou a fazer um barulho. Você viu aquela hora que ela estava fazendo barulho daquele jeito, mas agora era por causa do vento [pausa]. Aí minha filha falou assim e a porta fazendo barulho assim [Rosa mexeu na porta]. Ela levantou e fechou e para ela não ficar com medo eu disse “Não é nada Érica, de certo é só um ventinho, e ela disse: “Mãe, mas como vento? Por onde ele está vindo? ”. A casa [estava] inteira fechada, não tem jeito. Aí eu falei para ela: “Érica não esquentar não”, mas eu já fiquei assombrada aqui dentro de casa. (Rosa, 58 anos, moradora da área urbana, entrevista realizada em 06 jan. 2017, em Caldas)

O catolicismo popular também se faz presente na forma como as pessoas pensam e experimentam as noções de doença e de cura. Nesse sentido, percebi que a partir dos sintomas, há uma categorização entre aquilo que é de competência do médico e o que cabe aos benzedores, como o mau-olhado ou o quebranto — doença que acomete a criança e, do mesmo modo, é transmitido pelo olhar. A existência dessas duas maneiras de adoecimento do corpo coloca em destaque uma outra observação. Se ambas são derivadas do olhar e, na maioria dos casos,⁷ são transmitidas de forma consciente pelo agente, tomando como base a inveja ou a raiva ocasionada após algum tipo de conflito, a categoria doença dentro da lógica do catolicismo popular adquire contrastes sociais e culturais.

Esse mesmo tipo de interpretação não é incomum no Brasil, e pode ser observado, por exemplo, nas pesquisas de Alberto Quintana (1999), no município de Santa Maria, e de Liliana Porto (2007) na região do Vale do Jequitinhonha, bem como em etnografias que se ocuparam de outros povos, como Victor Turner (2005), que estudou a sociedade Ndembu — povo da região da África Central —, e Michael Taussig (1993), no Vale do Cauca (Colômbia). Assim, as noções de cura e de doença transcendem o discurso que emana do modelo biomédico e acenam para a complexidade com que povos diferentes lidam com determinadas mazelas cotidianas.

⁷ Defrontei-me, em alguns momentos em campo, com determinados relatos, nos quais havia a afirmação de que o mau-olhado ou o quebranto podem ser transmitidos sem a intenção da pessoa. Esta teria o “olho ruim” sem ter a consciência disso. Em relação ao quebranto, inclusive, os pais podem adoecer o filho, como me contou a benzedeira de um bairro rural em entrevista: “Pai, mãe, às vezes um parente, acha bonitinho, tem gente que tem o olho ruim, sabe? Só de olhar ali, coisa já pega, sabe? ” (Celma, 50 anos, entrevista realizada em 11 nov. 2019 em Caldas).

O Diabo é uma figura central do catolicismo, possuindo protagonismo nas relações entre os mundos a partir de diversas manifestações nas cotidianidades, para além de sua agência na dimensão do adoecimento, por ser a fonte do poder dos feitiços. Algumas pessoas que apresentam um enriquecimento súbito e exponencial são alvos de fofoca ou julgamentos sociais por terem vendido suas almas. Em outras palavras, fizeram um pacto com o *Coisa Ruim* em troca de dinheiro ou bens materiais. Comerciantes na cidade e agricultores nas roças são regularmente apontados, além, claro, dos integrantes da maçonaria. Ainda, existem ocasiões em que ele se materializou em assombração, como me contou um fisioterapeuta caldense.

[...] teve um cara lá que estava muito doente, sabe, e de uma hora para outra, ele levantou e saiu. Foi lá na porta [entrada] do mato, nesse mesmo lugar que a mulher morreu, onde tem essa pedra, pegou o cipó e tentou suicídio, sabe [...]. Ele já estava até desmaiado, desceu um cara e viu e tirou ele de lá. E na hora que ele ficou consciente, ele disse que nunca faria isso e que foi uma coisa que chamou ele. Começou a falar umas coisas da vida dele, dos desgostos da vida dele e levou ele lá [...]. Ele falou também que o que acompanhava ele era uma coisa bonita, um homem bonito, bem vestido, só que não xingava ele, não falava nada demais, sempre falava coisa bonita para ele. (João Pedro, 24 anos, entrevista realizada em 04 set. 2016, em Caldas)

Ao mencionar as aparições do outro mundo, o Diabo é uma figura marcante das religiosidades locais e, em muitas ocasiões, possui o controle sobre determinadas assombrações e lugares, como algumas matas locais. Elas são conhecidas pelos caldenses, principalmente aqueles que moram em suas proximidades e, por isso, são evitadas, sobretudo à noite. Ao colocar em perspectiva o que são as matas em um sentido que extrapole a conceituação das ciências da natureza ou da geografia física, e contemple o conhecimento local, existe uma caracterização distinta. A representação simbólica que alguns desses lugares possuem destaca a aproximação indissociável entre os dois mundos. Lembro-me de uma ocasião em que estava voltando da roça para a cidade. Estava na beira da estrada de terra esperando uma carona, e um caminhão, com dois homens parou. Naquela cabine apertada, afinal não fora projetada para três pessoas, vários assuntos foram conversados, mas um específico me chamou atenção.

Na metade do caminho, um pouco afastada da estrada, havia uma mata grande. Eles começaram a contar alguns *causos* de assombração que ocorreram naquele espaço chamado de *Mato das Taquaras*. Passos, gemidos e gritos eram ouvidos. Almas de

pessoas mortas eram vistas. Mas de modo algum eram alegorias locais ou discursos fantasmagóricos para me amedrontar. A memória coletiva da população caldense suporta essas narrativas de uma maneira peculiar, como um saber prático sobre o mundo. Ao final da conversa sobre essa floresta, um deles me propôs uma aposta: me pagariam cinquenta reais e mais uma caixa de cerveja se eu conseguisse passar a noite naquele lugar.

Essa experiência em campo é emblemática porque possibilita uma reflexão na qual a memória não se configura apenas como um dado individual ou uma recordação pessoal. Maurice Halbwachs (1990) apontou que as lembranças são engendradas pelos grupos e, assim, possuem um caráter social. A partir deste ponto, segundo o autor, a memória coletiva pode ser entendida como um modo particular que cada comunidade ou cada sociedade tece e compartilha memórias comuns a todos seus membros. De todos os *causos* que ouvi naquele dia sobre aquele mato, é provável que eles não tenham vivenciado tais situações sendo, portanto, eventos presentes na memória coletiva caldense, mostrando o quanto as assombrações fazem parte da história e da vida cotidiana da população. Portanto, esse tipo de narrativa não é incomum nas prosas ou nas rodas de conversa. Desse modo, as manifestações, a memória e os *causos* compõem um quadro de crenças do catolicismo popular.

Convivências com as assombrações e as memórias nas matas

Uma maneira de descrever o município é a partir da profunda relação das pessoas com o meio natural. Campos, pastos, rios, plantações e matas fazem parte da rotina da população, inclusive daquela parcela que habita na área urbana. Nesse emaranhado de vivências e de memórias individuais e coletivas, o contato com os seres de outro mundo é concreto e, ao mesmo tempo, imprevisível. Conversando com Lázara, foi-me dito que não havia certezas quanto ao aparecimento das assombrações e, ao rememorar seu passado, ela lembrou de uma passagem em que estava com sua mãe indo para a casa do avô. Era de noite e estavam caminhando pelos caminhos típicos de Caldas — relevo acidentado, matas e campos — quando avistaram um grupo desconhecido de pessoas. Assim ela descreveu o encontro com a procissão dos mortos⁸:

⁸ Ao longo de toda a trajetória da pesquisa, defrontei-me com este tipo de aparição em apenas duas ocasiões. Em todas, havia almas de caldenses mortos, bem como de pessoas desconhecidas.



Aí no mesmo dia, olha só que coincidência. “Vamos pedir fogo para o Mané Vitor.” e aquela procissão vindo de encontro, mas já estávamos perto da igrejinha do Botafogo ali, sabe? Aí nós passamos ali e na hora que íamos atravessar o Salvador ali, parece que tem um negócio de moer arroz, essas coisas e [procissão] subindo aquilo ali. Nós vimos, vinha vindo de encontro para o lado do meu avô [casa]. [...] Eu vi a cara do Mané Vitor direitinho. Parecia que estava com uma vela grande e vi a cara dele direitinho. Aí quando ia chegando perto de nós tinha uma cerca de arame ou um córrego, sei lá, aquilo lá começou a subir assim [pelo morro]. [...] Era uma procissão inteira, mas nós conhecemos uma pessoa só. Nós achamos que era algum rezador de terço [porque] tinha muito negócio de rezar terço lá no Botafogo. Nós nem imaginamos que era assombração. [...] Nós nem chegamos a encontrar [...], nós estávamos indo de encontro, não é? Eles subiram para cima. Aí quando nós vimos que era assombração nós corremos para casa do meu avô, sabe? (Lázara, 64 anos, entrevista realizada em 10 out. 2017, em Caldas)

Pensar a categoria local *assombração*, a partir da forma como é lida e vivenciada pela população, requer, além da história oral, a observação participante por favorecer um contato próximo com as pessoas a partir da imersão do antropólogo no campo (Malinowski, 1978). Nesse sentido, foi possível apreender que a categoria em questão é mais complexa do que apenas seu aspecto que demarca a proximidade entre o outro mundo e as cotidianidades dos caldenses. As assombrações representam, em grande medida, valores religiosos do catolicismo e apresentam noções de pecado e de punição divina.⁹ Mesmo que a sua existência não seja legitimada pelo catolicismo, elas são pensadas por essa ótica. Por isso, inseri-as também na noção de catolicismo popular.

Tal complexidade reverbera também a pluralidade de seres que a categoria abarca: corpos secos, almas de pessoas mortas, lobisomens, mulas sem cabeça, entre outros. A tipologia das assombrações engendra, do mesmo modo, formas diferentes de atuação no cotidiano, bem como os motivos pelos quais aparecem no mundo dos vivos ou os lugares em que se manifestam. Há, ainda, a diferenciação entre as assombrações que estão vivas, como os lobisomens, e as mortas, como as almas, além de alguns seres enigmáticos que ocupam ambientes naturais.

Os *bichos* habitam algumas matas locais e, nesse sentido, a representação que elas possuem é interseccionada por forças do além. Uma vez que passam a ser identificadas

⁹ Também existem assombrações que são pensadas a partir de uma relação com o Diabo; outras, simplesmente, não possuem explicações. É o caso de uma luz, que atravessa os veículos, vista pelas pessoas na estrada entre a parte urbana e o distrito de São Pedro de Caldas. Com todas as pessoas que convivi e presenciaram essa manifestação, nenhuma soube explicar o que era e porque aparecia naquele trecho de mata e de estrada.

dessa forma, e à medida em que determinados relatos passam a circular, as pessoas evitam transitar por esses lugares. As constantes aparições e as presenças na memória da população fazem com que as matas não sejam observadas a partir de uma premissa de normalidade, na qual o medo recai apenas sobre os animais da fauna local, como onças, cobras ou lobos. Em um desses matos assombrados, localizado no bairro rural Coroado, Neide contou que um *bicho* pegou um conhecido no momento em que ele o atravessava. Mesmo sabendo que depois das dez horas da noite o lugar se tornava perigoso, Paulo, ao ouvir um barulho, desafiou a assombração: “Eu sou homem e se tiver já aparece aqui para mim”. Logo em seguida, o bicho se manifestou, mas de uma outra forma:

Já derrubou, um mundo de uma burduada [pancada] de um pau lá de cima e abriu até as canas da Índia e aí ele enfezou e ficou falando que ele [bicho] não era homem de tacar outro. Por fim ficou só ele lutando e nós, de longe como se tivesse daqui na padaria, nós escutamos os gritos dele e gritando e aqueles estouros igual soltando bomba. Cruz credo [risos], nunca mais fui naquele lugar. (Neide, 60 anos, entrevista realizada em 20 mar. 2022, em Caldas)

Essas criaturas são enigmáticas porque não existem descrições precisas sobre a aparência, a forma e, portanto, a nomeação *bicho* pode ser tão plural quanto *assombração*. Dos relatos que me foram narrados, apreendi dois aspectos de convergência entre os *causos*. O primeiro diz respeito ao espaço que ocupam: as matas fechadas; e, em segundo lugar, estão vinculados ao Diabo. Este ponto é elucidativo porque muitas aparições ocorrem por meio da punição de Deus, tanto em vida quanto em morte. Ao contrário, os *bichos* não atuam como forma de punir os pecados de alguém, e tão pouco foram pessoas que cometeram estas transgressões espirituais. Para muitos caldenses que creem na existência desses seres, eles são dotados apenas de maldade e atacam as pessoas sem qualquer distinção moral.

Em virtude disso, é inegável que algumas matas possuem uma ligação próxima com os poderes de outro mundo. Em outro caso, narrado por Sebastiana, os bichos atacaram um homem de seu bairro rural, Bom Retiro.

Aí, [...] outro dia eles jogaram bola [futebol] e foram na casa do tio Valério. Só que era uma casinha velha e quando eles vinham vindo de lá de noite, escutaram aqueles barulhos, mas feio demais assim e aquela risadaia e aí ele [João] falou: “O que que é isso?” [João] voltou para trás, chamou meu tio e o Turcão, um homem que jogava bola e estava bêbado e [nesse momento] os bichos já tinham pegado ele e jogado e tirado do cavalo. Jogado para todo lado e rindo. Diz que deu o que fazer, foram rezando, pegou ele e pôs no cavalo. Aí,

diz que esse tio meu que jogou voltou para a casa: “eu não vou, se o senhor quiser vai a pé, eu não vou.” Aí, pegaram e trouxeram esse tal de Turcão para casa. Se eles não tivessem, era capaz de terem matado ele. Nossa, aí, eu falei: “E agora esse homem pausa aqui e se essa assombração aparecer aqui em casa?” [...] foi uma coisa que disse que as matas tremiam, [de] tanto que os bichos pulavam de uma árvore na outra. (Sebastiana, 77 anos, entrevista realizada em 31 jul. 2012, em Caldas)

Este tipo de manifestação que ocorre nas matas também foi objeto de pesquisa de Eduardo Galvão (1955), ao estudar uma pequena comunidade rural no Baixo Amazonas. Em Itá, as pessoas não apenas conheciam alguns desses seres malignos, mas os evitavam e usavam técnicas de neutralização de seus poderes. Tal como as assombrações, as visagens — categoria local — são compostas por uma grande variedade de seres, com modos diferentes de intenção, de ação e não podem ser tomadas fora de um processo de permeabilidades simbólicas. A Cobra Grande, o Currupira e a Anhangá são algumas destas distintas criaturas que habitam a floresta e podem atacar as pessoas, retirar a sua sombra, o que leva à loucura.

Nesse contexto, segundo Galvão, não foi possível tomar a crença nos bichos visagentos apenas sob a égide da cultura indígena. Houve um processo em que culturas se amalgamaram. Em grande medida, isto se teceu também com a presença do catolicismo e, do mesmo modo que em Caldas, permitiu a formação de um complexo sistema religioso que fornece referências para o entendimento da realidade. Desse modo, as visagens, assim como outras categorias da cultura local, “são conceitos que embora não façam parte do corpo formal de crenças católicas, são observados e devem ser encarados como parte da religião do povo porque exprimem atitudes e relações com o sobrenatural” (Galvão, 1955, p. 90).

Outro ser que pode habitar as matas caldenses, porém diferente dos bichos porque não ataca as pessoas, é o corpo seco. Como outras assombrações, que compõem esta categoria heterogênea, assusta as pessoas com seus gemidos, seus barulhos e, principalmente, transmite valores sociais e religiosos por meio de uma história de vida marcada pela ganância, pelo apego aos bens materiais e por outras ações, consideradas pecaminosas. Adriano, barbeiro e morador do distrito de São Pedro, narrou um *causo* em que um fazendeiro fez um pacto com o Coisa Ruim em troca de dinheiro e de mais terras.

Após a sua morte e como forma de punição divina, a sua alma passou a vagar dentro de suas terras, alternando as manifestações entre a casa, os pastos e a mata.

Ah, história vem com o rapaz que fez um pacto [...] com o Diabo. Para ter mais, do povo lá do Vargas, do Botafogo. Pra ter mais dinheiro, mais território e tal. E fez e chegou no dia, venceu, o cara teve que buscar ele, a alma dele e ele virou tipo um corpo seco. É a condição dele. Naquelas terras, morava naquela casa um outro rapaz e ficava no porão, o corpo ficava no porão. O cara não conseguia ter paz, barulho, as coisas, sabe, atormentando [...]. Morreu, colocaram o corpo dele em baixo, depois secando, ficou aquele corpo seco embaixo da casa pra vigiar o terreno, as coisas dele, e o rapaz, o filho dele não conseguiu ficar na casa com ele porque não aguentava mais. (Adriano, 25 anos, entrevista realizada em 12 nov. 2019, em Caldas)

É necessário considerar que esta figura da religiosidade caldense também se faz presente em outros lugares do Brasil e, por isso, não pode ser considerada como algo *sui generis* da cultura local. Todavia, não é possível ignorar as particularidades que a revestem. Em Caldas, está vinculado, em muitas narrativas, à agressão da mãe, e em outros lugares do país, a outros condicionantes. Rodrigues (2017), ao estudar os relatos dessa criatura na cidade paranaense Cambira, observou uma outra perspectiva. Um fazendeiro rico morreu antes de chegar à Aparecida do Norte (São Paulo), e as pessoas que o acompanhavam, abandonaram seu corpo em um mato. Ele permanecerá como *corpo seco* assombrando o lugar até o momento em que o levarem para o santuário paulista.

Os *causos* caldenses de assombrações exibem mais do que a crença e a presença do outro mundo em virtude de transmitirem, durante o contar, determinados valores e formas de conduta que as pessoas devem ter em suas vidas cotidianas. Muitas assombrações, por se tratar de antigos moradores, tornam-se exemplos para a população, e em um movimento que é histórico, porque existem narrativas de mais de cem anos que circulam devido à dinâmica do contar e que é intergeracional, haja vista que as crianças ouvem essas histórias de seus familiares.¹⁰ Todavia, não se pode considerar que a lógica do contar se resume a uma prática mecânica de internalização ou (re)produção das normas sociais.

¹⁰ Segundo David Le Bretton (2019), o processo de educação fornece condições à criança de interiorização de uma ordem simbólica.

As assombrações fazem parte do universo religioso e, por isso, *a priori* tendem a não ser compreendidas desta maneira mais instrumentalizada, sobretudo porque este modo de crença, inclusive no fazer da tradição oral, incorpora algumas emoções específicas, como o medo. Segundo Jean Delumeau (1989) e Le Bretton (2019), as emoções, ainda que possuam um fundo biológico, ultrapassam-no porque também são compartilhadas por serem culturalmente estabelecidas.

Assim, os sentimentos ou as emoções fazem parte de um sistema de sentidos e de valores próprios a um grupo social bem-fundado, os princípios organizadores do elo social, eles confirmam. O fundo biológico universal se declina social e culturalmente de um lugar a outro do mundo segundo modos por vezes análogos, outras vezes assaz diversos. (Le Bretton, 2019, p. 13)

Apesar de *bichos* e de *corpos secos* ficarem apenas em alguns trechos específicos de mato, outros também são palco de aparições e de eventos corriqueiros, ou seja, o contato com as assombrações se deu de modo contingencial e não previsto por quem viveu a situação. Certa vez, Rosa, junto de uma amiga, estava no mato recolhendo lenha quando ouviu passos à frente. Como não tinha visibilidade porque o feixe estava sobre a cabeça, começou a seguir os barulhos supondo que era a companheira “Na hora que vi uma pessoa andando e fui seguindo e ela [amiga] estava no lugar e eu descendo para baixo para o mato. Já tinha andado um tanto bom. É, você vê assombração, não precisa ser de noite” (Rosa, 58 anos, entrevista realizada em 06 jan. 2017, em Caldas).

Em um outro *causo*, cuja situação foi vivida por um conhecido, Joaquim contou sobre um encontro com uma mula sem cabeça numa floresta perto do Grotão, bairro rural. O homem foi buscar uma parteira para a esposa em trabalho de parto.

O cara estava com a mulher para ganhar neném, estava grávida e tinha uma mulher lá [que realizava os partos], que era prática. Naquela época, não tinha medicina, era meio atrasado [...]. E tinha uma bruxa lá, diz que era bruxa e que atendia e ele foi atrás dela, dez e tanto da noite e era longe [da casa do casal]. Tinha que passar por um mato e quando chegou assim no mato e era sexta-feira de Quaresma, diz que ela [a bruxa] falou assim para ele: “deita de bruços aí e fica ou sobe numa árvore bem alta”. Aí, disse que tinha um jacarandá assim e ele não tinha medo não. Diz que subiu. Antes disso, os calcanhares dela, disse que saía fogo do calcanhar dela. Ele subiu bem alto no jacarandá, lá em cima e ela disse: “fecha o olho aí em cima”, e ele disse: “vou ficar de olho aberto”. Dali um pouquinho, a mulher já virou uma mula sem cabeça e chegou outra mula e ele ali de cima olhando. Diz que aquilo dava coice para todo lado, mordida, relinchava e quebrou tipo um cerrado [uma árvore pequena]. (Joaquim Venâncio, 83 anos, entrevista realizada em 06 jun. 2015, em Caldas)

Essas memórias nas matas são capazes de evidenciar alguns aspectos comuns da vida cotidiana dos caldenses ao longo do tempo, bem como as transformações. Rosa procurava troncos e gravetos de árvore para abastecer seu fogão a lenha e, assim, fazer as refeições em uma temporalidade na qual os fogões a gás não eram comuns. O mesmo pode ser refletido a partir da aparição dessa mula sem cabeça. A presença de médicos não era algo corriqueiro, havia as especialistas populares que realizavam o parto, e essa mesma condição se aplicava ao campo da cura.

Tais lembranças ainda evidenciam dois modos de relação e de representação entre o espaço e as assombrações. Quando essas manifestações se tornam mais constantes na compreensão da população, estes dois tipos emergem: ser assombrado ou estar assombrado. Muitas dessas aparições são vistas por um certo período de tempo, em um determinado espaço e, depois, desaparecem. Comumente, em Caldas, afirma-se que tal lugar está assombrado.

Anteriormente, mencionei o Mato das Taquaras. Esse lugar é assombrado porque os constantes relatos ao longo de décadas lhe garantem essa condição como algo duradouro, e isso não significa que uma pessoa, ao atravessar essa floresta, encontrará algo de outro mundo. Implica, antes de tudo, em uma possibilidade real e, por isso, a passagem por esses espaços tende a ser evitada. Existe um mato no bairro rural Santo Antônio que também é considerado assombrado. Convivendo com os moradores locais e de gerações distintas, fui conhecendo as histórias que envolvem esse lugar, próximo ao campo de futebol. Uma moça, com vinte e poucos anos, contou-me que estava atravessando a mata em direção ao bairro. O dia estava claro e ela disse que um homem vestido de preto desceu do mato e entrou na estrada. A jovem seguiu sua caminhada e, quando saiu da mata — próximo ao campo de futebol —, encontrou um morador que estava ali parado, então, perguntou-lhe quem era o homem. O morador respondeu que não havia passado ninguém por ali.

Esses relatos são cenas comuns da vida cotidiana e ganham mais profundidade como compreensão de mundo, em virtude do processo histórico. Existem algumas narrativas que não se perderam no tempo e possuem mais de um século de circularidade no município. Desse modo, os cenários onde as aparições se manifestaram também permanecem vivos na memória, bem como os eventos que levaram pessoas à condição

de assombração. Dessarte, as diversas categorias que constituem esse sistema simbólico não podem ser especuladas em uma roupagem de credence popular ou de superstição.

Da vivência da cultura: apontamentos finais

Em Caldas, a categoria *roça* é algo mais amplo que o trabalho na lavoura, uma vez que evoca o contato direto com o meio natural. Em seu sentido prático, constitui também um estilo de vida e uma visão de mundo. As discussões e as descrições histórico-antropológicas sobre as dinâmicas do outro mundo nas matas por meio de quem viveu ou por ocasião de ter ouvido outra pessoa contar, mostram algo que marca a religiosidade local, e apenas os caldenses, de fato, compreendem. Nascer e ser criado no município é estar em contato direto com seres que moram nas matas, aparecem nas estradas de terra ou caminham nas ruas da cidade. Em face disso, as pessoas têm lentes culturais para ler a realidade e interpretar os eventos cotidianos. Nesse sistema simbólico, os dois mundos se inter cruzam a partir das assombrações, dos feitiços, dos benzimentos, das práticas de adivinhação, entre outros aspectos. As casas, os campos e as matas são os palcos da interação. Por isso, um trecho de mato é mais do que aparenta. Ali, existem lembranças, interlocuções e conhecimento. Mas não apenas isso. O modo como as interações entre os mundos é interpretada acena para a vivência da cultura e expõe, quando interpretado de perto, um saber capaz de orientar as mentalidades e as ações, tanto coletivas quanto individuais, no que refere ao outro mundo.

As religiosidades populares no Brasil são tratadas, muitas vezes, como anacrônicas no sentido de serem vistas como resquícios do passado em oposição ao caminhar da modernidade. Nesse sentido, as culturas ditas tradicionais são observadas como sobreviventes, além de irem em direção ao desuso ou ao esquecimento. Desse pessimismo sentimental, para usar o termo de Marshal Sahlins (1997), emerge um fatalismo que profetiza o desaparecimento de determinadas práticas ou visões de mundo. Os folcloristas beberam dessa fonte e, assim, posicionaram-se como os guardiões da cultura popular ao coletar dados etnográficos pelo país e compilá-los em obras. Entretanto esqueceram de perguntar aos agentes, que a vivenciam em suas cotidianidades, se desejam salvar as culturas na qual estavam imersos.



Tal preocupação, além de ser externa, não pertence a essas pessoas. Em Caldas, elas não narram seus *causos* para salvar a cultura de uma quimera chamada modernidade ou globalização. O modo como compartilham suas visões de mundo e suas experiências foge da noção de sobrevivência e aponta para a vivência. Mulheres e homens não contam suas histórias para impedir o fim da crença nas assombrações. Suas cotidianidades não estão ligadas a esse tipo de instrumentalidade, e não existe esse tipo de salvacionismo por quem acredita nos seres de outro mundo. Tão pouco pensam sobre a dicotomia *tradição e modernidade*. Os caldenses vivem sua cultura, e a crença nas matas assombradas ou nas almas perdidas permanece porque é um conhecimento que explica o mundo e, por isso, é carregada de sentido. Afinal, aquilo que vive na memória coletiva é transmitido porque possui relevância para o grupo enquanto comunidade histórica.

A cultura vive independentemente das transformações que a acometem. A mata atlântica em Caldas, onde as assombrações habitam ou aparecem, tem sido derrubada sistematicamente ao longo das últimas décadas, dando lugar à agricultura e, principalmente, à atividade pecuária. Nesse quadro, grandes porções de mata atlântica de outrora se tornaram pastos na contemporaneidade e, em outras oportunidades, grandes áreas de eucalipto, gerando diversos impactos socioambientais no município. Onças, lobos e outros animais são cada vez menos vistos pela população, e geram menos narrativas de encontro e de batalhas pela sobrevivência, ao contrário de um passado mais recente. Se o ambiente natural desses animais afeta seus modos de vida em um contexto mais amplo de eminente catástrofe ecológica ao compreender todo o planeta, as assombrações também passam por estas mudanças.

Não é coincidência encontrar poucos relatos e poucos *causos* que se referem aos bichos que moram em matas fechadas. Tal como as onças, eles também foram, e são, encurralados pela ganância capitalista. Todavia, esses seres não deixaram de existir porque a dinâmica da crença se debruça também sobre a adaptação como forma de garantir sua vivência no meio social. A derrubada de extensões de Mata Atlântica para a pecuária e para agricultura promove transformações de modo que alguns *bichos e corpos secos* se tornam apenas lembranças rememoradas pelo contar. Mas, nesse movimento, outros espaços passam, inclusive nas áreas rurais, a ser ocupados pelas assombrações e

garantem a sua continuidade, aparecendo em novos lugares, como nas ruas asfaltadas¹¹ com iluminação pública e demonstrando a maleabilidade da cultura e do catolicismo popular em uma contemporaneidade debruçada sobre as transformações.

Referências

- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005.
- AZZI, Rioldo. **Catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais brasileiros. **Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 37-64, 2007. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16758>. Acesso em: 12 fev. 2025.
- CANDIDO, Antonio. **Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Saraiva, 2001.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, n. 6, p. 9-25, 2003. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>. Acesso em: 12 fev. 2025.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FABIAN, Johannes. **Moments of freedom**: anthropology and popular culture. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.
- HAUCK, João Fagundes (org.). **História da igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomos I e II-II/2.
- LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

¹¹ Uma narrativa que ilustra esta colocação me foi contada há alguns anos por um morador da cidade. Segundo ele, já havia passado da meia noite e estava se preparando para dormir após assistir um jogo de futebol do seu time, o Atlético Mineiro. Ele começou a ouvir barulhos na rua, similares aos cascos de um cavalo raspando no asfalto. Contudo, apesar da semelhança, eram mais suaves e não havia vozes ou qualquer som de uma pessoa. Era uma mula sem cabeça.

MONTENEGRO, Antonio Torres. História oral, caminhos e descaminhos. **Revista Brasileira de História**, v. 13, n. 25-26, p. 55-65, 1993. Disponível em: https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=17. Acesso em: 29 abr. 2025.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (coord.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 155-220. v.1.

O CALDENSE. Órgão imparcial, litterario e noticioso. Caldas: n. 91, p. 3, edição de 29 de outubro de 1876.

PIMENTA, Reynaldo. **O povoamento do planalto da Pedra Branca: Caldas e região**. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 5, v. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941>. Acesso em: 29 abr. 2025.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)**. São Paulo: Attar, 2007.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**. Bauru: Edusc, 1999.

RIBEIRO, Maria Moisés. **A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

RODRIGUES, João Paulo Pacheco. Crenças e percepção dos sujeitos: o corpo seco da cidade de Cambira (PR). **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 149-167, 2017. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/685>. Acesso em: 12 fev. 2025.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/4xFgqqMPbXLHGc8xkfXBCVH/?lang=pt>. Acesso em: 12 fev. 2025.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

Recebido em: 05/10/2024.

Aceito em: 29/04/2025.



**MEDIAÇÃO TÉCNICA E COMENTÁRIOS DE VÍDEO DO KWAI SOBRE
CORINHO DE FOGO: um estudo de caso*****KWAI'S TECHNICAL MEDIATION AND VIDEO COMMENTARY
ON CORINHO DE FOGO: a case study***

Nilson dos Santos Soares*

Tarcísio de Sá Cardoso **

Resumo

Este estudo investiga como a plataforma Kwai medeia a fruição digital de corinhos de fogo e como os usuários se expressam sobre o fenômeno. A pesquisa, de natureza qualitativa, analisou comentários de um vídeo popular na plataforma, utilizando técnicas de raspagem e análise de dados textuais. Os resultados indicam que a interface do Kwai e a interação dos usuários moldam a percepção e a disseminação dos corinhos de fogo. Os comentários revelam uma diversidade de reações, desde aprovação até críticas e comparações com outras religiões. A plataforma, por sua vez, amplifica essas vozes, criando um espaço de debate e confronto de ideias. A análise evidencia que a mediação técnica é fundamental para entender o fenômeno dos corinhos de fogo na era digital. A plataforma não é um mero canal de transmissão, mas um agente ativo que molda as interações e as percepções dos usuários. Os comentários, por sua vez, revelam as tensões e as complexidades da religiosidade evangélica pentecostal contemporânea, evidenciando a importância de analisar as práticas religiosas sob a lente das tecnologias digitais.

Palavras-chave: corinhos de fogo; plataforma Kwai; mediação técnica; religiosidade digital.

Abstract

This study investigates how the Kwai platform mediates the digital enjoyment of praise of fire and how users express themselves about the phenomenon. The research, of a qualitative nature, analyzed comments on a popular video on the platform, using scraping techniques and textual data analysis. The results indicate that the Kwai interface and user interactions shape the perception and dissemination of choirs of fire. The comments reveal a diversity of reactions, from approval to criticism and comparisons with other religions. The platform, in turn, amplifies these voices, creating a space for debate and confrontation of ideas. The analysis shows that technical mediation is fundamental to understanding the phenomenon of choirs of fire in the digital age. The platform is not a mere transmission channel, but an active agent that shapes users' interactions and perceptions. The comments, in turn, reveal the tensions and complexities of contemporary Pentecostal evangelical religiosity, highlighting the importance of analyzing religious practices through the lens of digital technologies.

Keywords: fire praise; Kwai platform; technical mediation; digital religiosity.

* Bacharel em Comunicação Social pela Unicarioca, Brasil; mestrando em Comunicação e Cultura Contemporâneas pelo Póscom (UFBA), Brasil. E-mail: nilson_an@hotmail.com.

** Doutor em Tecnologias da Inteligência e Design Digital e mestre em Comunicação e Semiótica, ambos pela PUC-SP, Brasil. Professor Adjunto da Faculdade de Comunicação da UFBA, Brasil. E-mail: tscardoso@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Introdução

Os corinhos de fogo são parte da cultura evangélica contemporânea, mais especificamente relacionada à música gospel pentecostal¹. Expressos como apresentações musicais, esses hinos religiosos, geralmente, são cantados e acompanhados por instrumentos musicais percussivos, funcionando como rituais coletivos, nos quais a repetição e a intensidade musical promovem uma fruição religiosa bastante específica na comunidade de fiéis que vão aos cultos. Segundo Albuquerque Júnior (2014), o fenômeno não é recorrente em todas as igrejas pentecostais, porém é comum em denominações situadas em áreas periféricas urbanas. Corroborando com essa proposta, há outra análise interessante, de Pereira (2020), que apresenta o corinho de fogo como um coro ruidoso que desenha um cenário sonoro com algumas especificidades, como o som das palmas, o burburinho das orações, os brados de aleluia e a efusiva celebração de guerra espiritual. Em determinados momentos, é possível perceber movimentos bruscos e danças giratórias, “movimentos semelhantes ao que ocorrem em cerimônias de umbanda e candomblé [...] e a presença de instrumentos baratos, ou às vezes só o pandeiro, compõem este formato de ritual evangélico” (Lopes, 2022, p. 64). As letras pouco falam sobre adoração; falam mais de manifestações do divino entre os humanos, tendo como temas principais *a luta entre o bem e o mal* e *Deus contra o diabo*, cujo poder de Deus é reconhecido como *fogo*, *fogo divino*, *roda de fogo*, e é isso que gera o nome *Corinho de Fogo*.

No entanto, acompanhando a midiatização e a reconfiguração de todas as esferas sociais da vida a partir das mídias, especialmente a digital, a fruição dos corinhos de fogo também é feita através de mediações técnicas. Nesse sentido, a capilaridade das plataformas digitais ampliou o alcance desse fenômeno, permitindo que ele transcendesse as barreiras geográficas e culturais, criando uma rede dinâmica de conexões entre indivíduos e comunidades. Dentro desse contexto da experiência artística, mediada pelas plataformas digitais, este artigo — parte de um projeto de pesquisa em desenvolvimento — coloca dois questionamentos: (1) como as mediações sociotécnicas da plataforma

¹ O termo *pentecostal* remete ao evento bíblico de Pentecostes, no qual o Espírito Santo foi derramado sobre os discípulos de Jesus. No entanto, é importante ressaltar que, apesar de representarem a maioria dentro do movimento evangélico, existe diversidades internas, com diferentes expressões, e o corinho de fogo é apenas uma delas (Spyer, 2020).

Kwai agem na fruição audiovisual e digital do corinho de fogo pelos usuários? (2) Como podemos caracterizar os temas que emergem destes usuários que se expressam verbalmente na forma de comentários de vídeos nessas plataformas?

Para lidar com tais questões, identificamos duas hipóteses, relacionadas com a primeira e a segunda questão, respectivamente: (a) por um lado, parece-nos que características da plataforma Kwai, especialmente a sua interface de interação — que exhibe o vídeo e comentários — e suas interações por inteligência artificial nos comentários — segundo a própria plataforma Kwai — influenciam a interação do público com o vídeo selecionado; (b) por outro lado, a respeito da expressão verbal dos temas que emergem nos comentários dos usuários, pensamos que tratam, de um modo geral, de emoções bastante espontâneas e expressam não tanto os sentimentos positivos relacionados ao louvor à divindade que, inegavelmente, a comunidade de fiéis tanto valoriza, mas, sobretudo, a sentimentos negativos, inclusive de intolerância religiosa, que parecem associar as religiões da matriz africana ao campo semântico negativo, bem como criticar o próprio corinho de fogo, enquanto dança e música, representado no vídeo.

Para verificar estas hipóteses, propomos articular uma metodologia de revisão bibliográfica — mais importante para a questão (1) e a hipótese (a) — com uma metodologia qualitativa sobre os comentários do vídeo selecionado como estudo de caso, que deve responder à questão (2) e verificar a hipótese (b). No que se refere à revisão de literatura, daremos ênfase às bibliografias que destacam a agência do digital, especialmente o tema da mediação técnica e o neomaterialismo², a partir da base teórica de Bruno Latour (1994a, 1994b, 2012). Nesse sentido, buscou-se aporte teórico nos trabalhos de diversos autores que seguem o pensamento latouriano, incluindo André Lemos (2013, 2020), Lúcia Santaella e Tarcísio Cardoso (2015), entre outros.

O vídeo selecionado para o presente estudo de caso foi escolhido com base em um mapeamento da plataforma em busca de uma amostra representativa, utilizando as hashtags: #corinhodefogo, #pentecostal, #pentecostalraiz, #corinhopentecostal, #corinho e #pentecostal. Durante a extração, foi identificado o canal *Mistério Fino*, que possui 1,1

² O neomaterialismo é uma abordagem que enfatiza a importância da interação entre humanos e não-humanos, reconhecendo a agência dos objetos e artefatos em processos sociais. Ele propõe a análise dos fenômenos considerando as condições materiais e as associações entre diferentes elementos, sem privilegiar unicamente o humano, mas também as forças materiais e tecnológicas envolvidas (Lemos; Bitencourt, 2021).



milhão de seguidores e 9,2 milhões de curtidas, dedicado exclusivamente à divulgação de vídeos de corinhos de fogo. Por isso, direcionamos nossa análise para um vídeo específico de grande repercussão do canal, que foi escolhido justamente por ser o mais visualizado e com o maior engajamento (medido em número de curtidas e comentários) do canal *Mistério Fino* (que se destaca como vimos, por ser um canal de grande alcance especializado na divulgação exclusiva de vídeos de corinhos de fogo). A presente pesquisa utilizou abordagem qualitativa com análise de 375 comentários de um vídeo do canal na plataforma de vídeos curtos Kwai. A coleta dos dados foi realizada manualmente: os comentários foram transcritos integralmente para uma planilha, excluindo-se apenas mensagens compostas exclusivamente por emojis. A análise foi conduzida pelos próprios autores, que criaram um léxico com palavras-chave associadas a dez categorias temáticas (como *reprovação*, *heresia*, *afro*, *bíblia*, *insanidade*, entre outras). A planilha estruturou-se com colunas para comentário, categorias atribuídas (podendo conter mais de uma por comentário), palavras-chave e quantidade de curtidas. A leitura foi feita linha a linha, e 75 comentários (20% do total) foram classificados em múltiplas categorias, evidenciando a complexidade discursiva do material. A análise textual foi realizada manualmente, sem softwares automatizados, com codificação sistemática baseada no léxico elaborado. A planilha com os dados permanece privada por ser parte de pesquisa em andamento, mas os procedimentos estão descritos com clareza suficiente para permitir replicação futura. A metodologia adotada, articulada ao referencial teórico da mediação técnica, permite compreender como as plataformas digitais moldam práticas religiosas e discursos sociais, reforçando a importância da abordagem qualitativa sistemática no campo da comunicação.

A plataforma Kwai³ foi escolhida como recorte para a etapa atual da pesquisa por ser uma plataforma de rede social com características peculiares para se estudar o objeto de pesquisa. Os vídeos curtos da plataforma permitem de forma gratuita que os usuários criem, compartilhem ou comentem vídeos muito rapidamente; dessa forma, os vídeos do Kwai costumam ser mais espontâneos, com mais foco nos compartilhamentos e interações dos usuários e menos foco em superproduções do mercado audiovisual. Nesse

³ A plataforma Kwai, que é conhecida no Brasil, é uma versão internacional do aplicativo chinês Kwaishow, conhecido por promover influenciadores e eventos curtos, como desafios de dança e concursos em datas especiais (G1, 2021).

sentido, a fruição tecnicamente mediada da música gospel via plataforma Kwai difere da do Youtube, por exemplo. Os vídeos do Kwai são, inclusive, muitas vezes, captados por usuários comuns em movimento, o que se traduz em uma produção mais espontânea e menos mercadológica de vídeos. O que não é o caso, por exemplo, de grandes canais de música gospel do Youtube, que não apenas divulgam grandes produções do universo gospel, como também acabam atraindo um número grande de seguidores.

Assim, deve estar claro o objetivo desta etapa de pesquisa, mas no intuito de reforçar o que pretendemos com o presente recorte, vale dizer que o objetivo deste artigo é discutir a agência sociotécnica de tais plataformas na experiência do corinho de fogo, direcionando a atenção mais especificamente para as mediações referentes à interface do Kwai e para os comentários postados espontaneamente pelos usuários da plataforma.

A mediação técnica da plataforma de vídeos Kwai

Mediação técnica é uma ideia que tenta trazer para o centro do debate sobre tecnologia, no caso, a tecnologia digital de comunicação, os agentes que estão no meio do processo de reconfiguração da esfera social em questão. Para Latour, mediação técnica é uma propriedade da relação entre a tecnologia e o ser humano que a utiliza, de modo que quando o curso das ações de ambos é alterado, então atuou aí o princípio da mediação, que deve ser entendido como um “deslocamento, deslize, [...] a criação de uma conexão que não existia antes e que em algum grau modifica os dois elementos ou agentes” (Latour, 1994b, p. 32).

No presente caso, o fenômeno do corinho de fogo está sendo entendido como um fenômeno reconfigurado pela fruição tecnicamente mediada pela plataforma Kwai. Para compreender o que é transportado para e na plataforma digital, é essencial considerar tanto os humanos envolvidos — os criadores, os consumidores de conteúdo, as comunidades religiosas — quanto os não-humanos — especialmente os algoritmos de recomendação das plataformas, a inteligência artificial presente e os próprios vídeos como objetos de mediação. Esses elementos são chamados por Latour de *actantes*, isto é, algo que faz fazer, faz falar, ou *leva a fazer algo* (Latour, 2012, p. 309). Ou seja, actante é “tudo aquilo que gera uma ação, que produz movimento e diferença, podendo ser humano ou não-humano. É na realidade, o ator da expressão ‘ator-rede’” (Lemos, 2013,



p. 42). Eles não apenas circulam, mas interagem e se influenciam mutuamente, criando uma rede complexa de associações em constante transformação.

Essa mediação “dos artefatos digitais é hoje parte intrínseca do nosso cotidiano” (Lemos, 2013, p. 22), e por mais específica que seja em cada plataforma, é possível perceber como eles afetam tanto a produção quanto a recepção do conteúdo. Pensando a partir dessa conjuntura, Bruno Latour propõe uma visão não antropocêntrica das associações entre humanos e não-humanos, argumentando que essas associações constituem o social. Nesse sentido, os corinhos de fogo constituem elementos ativos que medeiam a percepção e o significado de práticas religiosas na comunidade evangélica pentecostal e fora dela. No caso dos corinhos de fogo, pode ser observada mais do que a simples disseminação de músicas pentecostais. O que circula são práticas devocionais, (des)afetos e disputas, ou seja, cada visualização, curtida e/ou comentário é um ato que não apenas redistribui o conteúdo, mas também reconfigura a rede e os significados associados a esses corinhos. Isso é consistente com a visão de Latour, pela qual o social não é uma estrutura estática, mas um processo dinâmico de associações e dissociações. Isto porque Latour entende o social pela sua raiz etimológica do latim *socius*, que pode apontar tanto para o sentido de *sociedade* quanto para o de *associação*, e Latour prefere o último sentido.

O que se entende, quase sempre, por “explicação social”? O acréscimo de outro ator que transmitirá aos já descritos a energia necessária para agir. Mas se você tiver de acrescentar algum, então a rede não está completa. E se os atores já reunidos não possuírem energia suficiente para agir, não são “atores”, e sim meros intermediários, bobos, fantoches. Não fazem nada e não deveriam constar da descrição. (Latour, 2012, p. 213)

Ou seja, para dar a devida dignidade a todos os atores, Latour pretende chamar a atenção para o movimento associativo que constitui o social. Sobre esse aspecto Lemos (2013) salienta que

[...] a rede é o próprio movimento associativo que forma o social. Ela é circulação, a inscrição de influências de actantes sobre actantes, tradução, mediação até a sua estabilização como caixa-preta. A rede constitui o espaço e o tempo na mobilidade das traduções e na fixação das estabilizações e pontualizações (Lemos, 2013, p. 53-54).



Esse movimento contínuo de associações reflete a perspectiva de Latour, segundo a qual o social é um movimento dinâmico de associações entre *actantes*, em que as influências circulam, são discutidas, disseminadas e se agenciam, moldando a sociedade em um processo dinâmico não antropocêntrico e imanente (Lemos, 2013). Os vídeos publicizados (artefatos) se tornam pontos de tensão em que práticas culturais e tecnológicas fazem surgir um público e, em uma abordagem não dualista, essa condição do fenômeno é imanente e subsiste através da mediação técnica ali apresentada. Neste ponto, Lemos (2013) destaca que “tudo o que existe, existe em relação, precisa passar por outros para continuar seu caminho de subsistência. A associação é a mediação” (Lemos, 2013, p. 60).

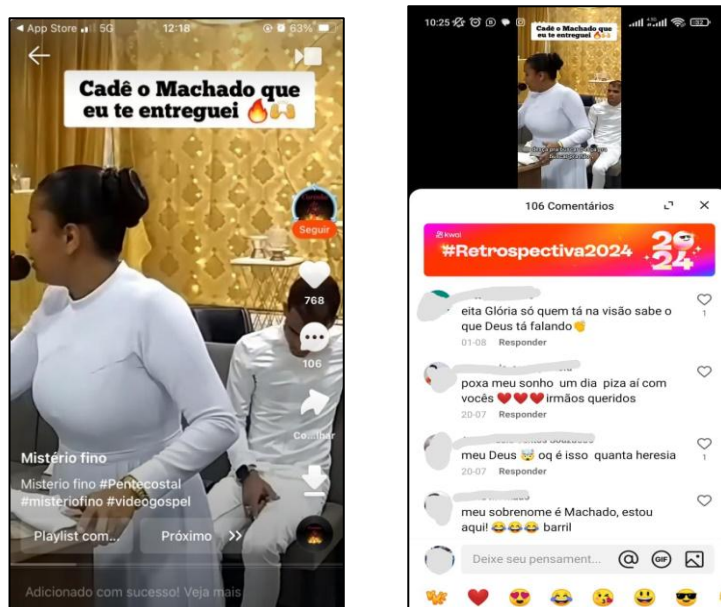
Essa mediação ocorre quando os atores humanos e não-humanos envolvidos com o fenômeno cultural gospel em questão formam, por meio dessa associação, uma nova experiência religiosa, mediada não só pelas palavras, ritmos, acordes e melodias dos corinhos de fogo, mas também pelas tecnologias digitais que os veiculam — que inclui ainda os algoritmos, a interface da plataforma, a interação artificial por *bot*⁴ ou IA que incentiva os usuários a interagirem etc. —, além das próprias interações dos usuários que expõem suas percepções nos comentários. Sobre esse mecanismo mediador chamado sociotécnico, Santaella e Cardoso (2015) argumentam que seu *modus operandi* “não é uma característica humana nem não humana, mas uma propriedade da relação” (Santaella; Cardoso, 2015, p. 174), isto é, do “social” no sentido expandido que inclui ambas as partes, consideradas simétricas, de um social em recriação, gerado pela mediação técnica, no sentido empregado por Latour. Isto é, “o conceito de mediação técnica exige que o social seja visto como o produto de uma associação entre atores humanos e não humanos, funcionalmente simétricos” (Santaella; Cardoso, 2015, p. 168).

Do ponto de vista neomaterialista, o Kwai não é meramente uma tecnologia *neutra*, isto é, um canal passivo para a transmissão de conteúdo, mas um agente ativo que medeia e, de certo modo, promove interações novas. São essas interações — que

⁴ *Bot* é a abreviação de *robot* (robô em inglês) e se refere a um programa de *software* que realiza tarefas automáticas na internet. Eles são usados para interagir com usuários em plataformas de mensagens, respondendo automaticamente a perguntas.

configuram o social novo, uma junção de elementos em um conjunto maior, uma composição (Latour, 2012, p. 51-55) que caracterizam o fenômeno analógico-digital do corinho de fogo e que estamos interessados em mensurar e descrever através da interface e também a partir da percepção que os usuários deixam na plataforma através dos comentários. Esses atores podem influenciar a forma como o fenômeno é percebido e disseminado. Sobre a interface do Kwai — para este artigo, estamos focando apenas na versão para celular —, é importante dizer que as qualidades visuais da interface valorizam o vídeo que está ativo, que toma a tela inteira do celular, mas também pretendem engajar no usuário a interação com o vídeo, já que há botões bastante claros na lateral direita de *curtir*, *comentar*, *compartilhar* e *baixar* o vídeo. Quando o usuário clica em *comentários*, a interface muda, o vídeo fica menor e na parte de cima da tela aparece um retângulo branco com os comentários, que o usuário pode rolar para ver mais, bem como uma caixa de texto para o usuário escrever seu comentário, além de uma série de *emoticons* para o usuário *reagir* aos comentários. Toda a usabilidade da interface é bastante intuitiva, conforme é possível ver na figura 1 de um vídeo de corinho de fogo na plataforma Kwai acessado por smartphone:

Figura 1 – Vídeo de corinho de fogo

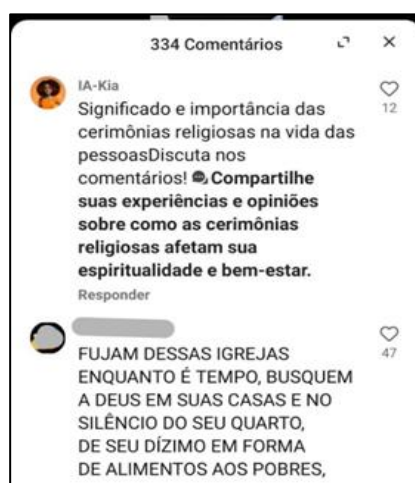


Fonte: <https://kwai-video.com/p/4kA6IBCd>.

Ainda sobre a interface, vale dizer que os aspectos visuais são reflexos da política da plataforma e de seus mecanismos de engajamento, que, focados na interação rápida e fácil, elaboram uma mediação técnica propícia para valorizar a interatividade na experiência do espectador.

A mediação sociotécnica permite que os usuários se expressem livremente, compartilhando diferentes opiniões sobre os vídeos. Nos comentários, observam-se reações variadas, como aprovação, crítica, ironia e até o desejo de participar do culto. Essa diversidade de percepções amplia o alcance do fenômeno religioso, que sai do espaço do templo e ganha visibilidade pública.

Figura 2 - Comentários da *IA-Kia* e do usuário do KWAI



Fonte: <https://kwai-video.com/p/3CslcmmI>.

Essa interface que exhibe o vídeo e pequenos fragmentos de comentários é acrescida de uma camada de incentivo extra, por parte de uma interação artificial do Kwai, chamada pela plataforma de *IA-Kia*, sugerindo que se trata de um sistema de inteligência artificial. O que a interação verbal automatizada parece tentar produzir é um estímulo a mais nos movimentos empreendidos pelos usuários quando tecem seus comentários. O que nos interessa saber sobre esta interação é se existem traços de que os comentários dos usuários foram encorajados pela mediação digital. Sobre isso, o que foi observado é que apesar de a interface ser amigável para a funcionalidade de escrita de comentários, a mensagem verbal da escrita automatizada não tem tantas curtidas e não

tem respostas a ela. Na figura 2, podemos ter uma ideia do conteúdo textual dos poucos comentários que são feitos por não-humanos.

Em princípio, uma inserção automatizada de comentários da IA-Kia tem o potencial de influenciar a maneira como as opiniões se arranjam, já que suas mensagens deixariam de ser apenas expressões espontâneas e passam a ser práticas causadas/provocadas por artefatos tecnológicos. No entanto, como não foi possível verificar uma ação de conversação entre a IA-Kia e usuários humanos, o máximo que podemos afirmar é que a funcionalidade de escrita automatizada pela plataforma faz parte da construção do sociotécnico e compõe uma rede de mensagens, sendo, portanto, parte material do novo social que se constrói conjuntamente com os usuários da rede. Essa perspectiva dialoga com a análise de Lemos (2020), que ressalta a importância de

[...] reconhecer a necessidade de enfatizar aspectos materiais e sensoriais das práticas midiáticas. [...] uma posição sintética, atenta a como as ações enraízam-se nas práticas, nos espaços, nos objetos, indo além (melhor seria dizer, aquém) das infraestruturas (Lemos, 2020, p. 58).

Este aspecto da materialidade do digital reforça a importância de analisar não apenas as infraestruturas técnicas das plataformas, mas também as interações que podem moldar novas práticas sociais. Ao adotarmos essa perspectiva associativa é possível identificar como diferentes grupos interpretam os corinhos e como essa dinâmica comunicacional influencia a produção e disseminação do fenômeno na plataforma digital, destacando a importância dos artefatos tecnológicos e algorítmicos na construção da opinião pública.

Desse modo, a própria tecnicidade da plataforma é um *actante* latouriano, na medida em que, para Latour, actante é aquele que “faz o outro fazer” (Santaella; Cardoso, 2015). As interações humanas (*socius*) que são incentivadas pelo modo de fazer (*techné*) próprio da plataforma se hibridizam, isto é, se misturam e operam como uma verdadeira mediação sociotécnica. Desse modo, a natureza rápida e frequentemente improvisada dos vídeos no Kwai pode ressoar de maneira peculiar entre os espectadores, criando uma sensação de imediatismo e informalidade, o que instiga a reação dos usuários, seja por meio de curtidas ou pelos comentários. Nesse sentido, nas palavras de Santaella e Cardoso (2020):

[...] a ação do que é meio, a mediação, corresponde, no pensamento latouriano, a um acoplamento, uma veiculação, um agenciamento que altera a própria rede, permitindo ao antropólogo/epistemólogo conhecer as forças que atuam na formação dos coletivos (Santaella; Cardoso, 2020, p. 18).

Nessa perspectiva, os comentários dos usuários alteram e incentivam a rede de entrega de vídeos ao público, que nem sempre busca conteúdo evangélico, mas que são alcançados por alguma *similaridade* dos conteúdos. Os rastros deixados nos comentários podem ser um desses traços de similaridade que afetam a rede algorítmica do Kwai, visto que o usuário molda o comportamento do algoritmo por meio dessas interações e a partir de fatores como engajamento, tempo de retenção e padrões de comportamento — os conteúdos são sugeridos e visibilizados. Desse modo, quanto mais usuários interagem com conteúdos relacionados aos corinhos de fogo, cria-se uma rede de disseminação que influencia o comportamento do algoritmo e impulsiona tendências, moldando a rede sociotécnica e os afetos circulados nela. De acordo com Santaella e Cardoso (2015), a intencionalidade dos produtos e seus efeitos são oriundos de uma amálgama complexa da rede de interações que envolve tecnologia, criadores, plataformas, espectadores, de tal modo que

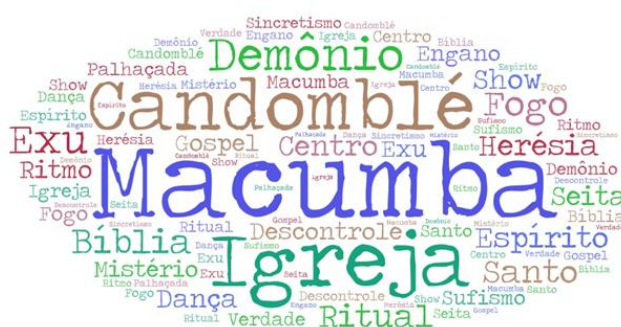
[...] não é possível atribuir uma causa a um efeito, pois os efeitos são sempre multi causados ou, mais precisamente, são produtos de uma interação. Intenção, desse modo, deixa de ser predicado de atores. Se há finalidade, intencionalidade em qualquer agenciamento sociotécnico, ela só pode existir para e no coletivo. É um poder disponível apenas para uma associação, nunca para um sujeito. Este é o fundamento da ideia de mediação, relacionada a um compartilhamento de responsabilidades da ação entre vários actantes, respeitando a ação de todos os envolvidos na técnica em questão (Santaella; Cardoso, 2015, p. 177).

A citação de Santaella e Cardoso (2015) destaca que a intencionalidade e os efeitos em qualquer agenciamento sociotécnico são resultados de uma interação coletiva. Isso implica que a mediação técnica dos corinhos de fogo não é simplesmente uma questão de escolha individual ou capacidade técnica isolada, mas sim um processo dinâmico onde múltiplos fatores como a plataforma e até mesmo o território e a tessitura social podem interagir para moldar a percepção e a circulação desse conteúdo.

Um mergulho nos dados: o que revelam os números?

Para analisar os temas que os usuários mais expressaram nos comentários do vídeo selecionado — Mistério Fino do Pai⁵ —, foi feita uma raspagem e organização manual de dados textuais de cada um dos 345 comentários dos usuários. Como dissemos na introdução, foi criada uma planilha para identificar controvérsias emergentes e verificar a segunda hipótese. Assim, após a leitura geral dos comentários, começamos a identificar alguns padrões, que foram então classificados em categorias. Identificamos dez categorias: (1) *reprovação* [comentário com tom de reprovação]; (2) *aprovação* [comentários com tom de aprovação]; (3) *neutro* [comentário com valor semântico não identificado]; (4) *heresia* [comentário acusando de heresia]; (5) *insanidade* [comentário associando alguém de insanidade]; (6) *bíblia* [comentário com referência explícita a Bíblia]; (7) *demônio* [comentário com referência à figura do demônio]; (8) *afro* [comentário com referência à religiosidades de matrizes africanas]; (9) *gospel* [comentários com referência à cultura gospel/evangélica]; (10) *musical* [comentários com referência a estilos musicais]. Depois de extraídos do vídeo da plataforma Kwai, os comentários foram analisados à luz da teoria da mediação técnica.

Figura 3 – Nuvem de palavras dos comentários



Fonte: elaborado pelos autores

Durante o processo de coleta e análise de dados, identificou-se a frequência de determinadas palavras-chave que refletem os principais temas abordados pelos usuários.

⁵ Cf. <https://kwai-video.com/p/3Cslcmml>. Acesso em : 20 de dezembro de 2024.

Para visualizar os termos mais frequentes nos comentários, foi gerada uma nuvem de palavras (figura 3). A nuvem de palavras foi essencial para a apresentação dos dados, facilitando a análise dos padrões de interação e destacando as principais percepções dos usuários de maneira visualmente intuitiva.

Foi realizada uma análise dos comentários, os quais foram categorizados de acordo com as dimensões da mediação técnica. O objetivo desta análise foi compreender como as expressões dos comentários do vídeo podem ser identificados a partir de tipologias de comentários. Do ponto de vista do conteúdo verbal dos comentários, vale analisar com mais detalhe algumas formas verbais que nos parecem apontar caminhos sobre a questão 2 da pesquisa. As categorias apresentadas como *reprovação* e *heresia* sugerem uma subjetividade peculiar quanto à perspectiva do público: abjeção e ceticismo. Essa subjetividade não é apenas uma resposta individual, mas uma produção conjunta que envolve o conteúdo do vídeo, a estrutura da plataforma e o público. Tal percepção é evidenciada pelo sentimento manifestado nos comentários apresentados no quadro 1:

Quadro 1 – Comentários dos usuários⁶

HERESIA PURA
tá repreendido obra de engano
VOCES ENTÃO ACHANDO QUE ISSO AI É EVANGELHO É? SE VOCÊ CORRER ATRÁS DA VERDADE, VOCÊ VAI DESCOBRIR QUE ISSO AI É UMA MENTIRA
FICO PENSANDO SE OS DISCÍPULOS FICAVAM FAZENDO ISSO. QUE HERESIA

Fonte: elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.

A percepção é coconstruída pelo funcionamento do algoritmo que decide o que é mostrado a outros espectadores, que por sua vez, também potencializa a visibilidade desses discursos por meio do engajamento. Especificamente, as dúvidas sobre a legitimidade do fenômeno que abarcam os comentários sobre a autenticidade do corinho

⁶A transcrição dos comentários dos vídeos foi realizada de maneira integral, preservando as características originais, incluindo o uso de maiúsculas e minúsculas, ausência de vírgulas, pontos finais e de exclamação em alguns casos.

de fogo, estão no centro da disputa, revelando um ceticismo quanto à originalidade das práticas. A mediação técnica contribui para a construção dessas dúvidas, já que o Kwai, ao permitir a rápida disseminação de conteúdos e comentários, coloca os usuários em contato com uma multiplicidade de visões e fontes de informação.

Assistir ao fenômeno publicizado em um ambiente online, longe do contexto tradicional dos cultos, pode levantar dúvidas sobre sua autenticidade e legitimidade. A questão da verdadeira ou falsa representação, frequentemente abordada no contexto evangélico, reflete um entendimento profundo do que é considerado “de Deus” e o que não é, baseando-se nas crenças e doutrinas da igreja. Essas questões não são apenas desaprovações aleatórias, mas estão enraizadas nos ensinamentos teológicos, que, ao serem reproduzidos nas redes digitais, amplificam e transferem para o espaço digital as tensões comuns ao cotidiano religioso nas igrejas.

Cada componente da rede contribui para a incerteza: o vídeo, enquanto uma representação visual suscita dúvidas quanto à possível veracidade do movimento, questionamento esse transversalizado entre as categorias aqui apresentadas. A plataforma subjetiva comparações ao exibir vídeos semelhantes e o usuário como parte integrante, engaja-se na construção dessa incerteza, curtindo e comentando. A rede de atores técnicos sustenta o processo de questionamento e a própria natureza da plataforma, e a intervenção da IA-Kia (figura 2) fricciona os *actantes* em uma multiplicidade de informações e perspectivas que contribui para a construção da dúvida e do debate na rede digital.

As palavras mais recorrentes ilustradas na figura 3 (nuvem de palavras) referem-se às categorias *Afro* e *Demônio*. Não por acaso, esse dado aponta para uma percepção cultural que relaciona o corinho de fogo a outras tradições religiosas, evidenciando tensões inter-religiosas. Essa associação não é neutra, mas reflete preconceitos históricos e construções sociais que, muitas vezes, desqualificam ou demonizam religiões de matrizes africanas no Brasil. O uso de termos, como *demônio*, para descrever elementos de outras tradições religiosas, especialmente as de matrizes africanas, revela um processo de estigmatização e de racismo religioso. Esse discurso reforça a dicotomia entre *sagrado* e *profano*, muitas vezes posicionando o cristianismo evangélico em oposição às religiões afro-brasileiras, vistas como *outro* a ser combatido ou neutralizado. Essa análise evidencia como o digital não apenas reflete tensões sociais, mas também as amplifica. A

estrutura algorítmica do Kwai, ao priorizar conteúdos com altos índices de interação, contribui para destacar discussões polarizadas, expondo as subjetividades dos usuários e seus conflitos ideológicos. Dessa forma, a plataforma não é um palco neutro, é um agente ativo na circulação de sentidos, moldando e sendo moldada pelas dinâmicas culturais de seus usuários.

Os comentários que comparam o corinho de fogo a elementos de religiões afro-brasileiras, utilizando termos como *Exu*, *macumba*, *candomblé* e *umbanda*, também revelam uma visão que os enxerga como uma expressão mística semelhante a outras práticas religiosas. A plataforma Kwai atua como mediadora ao possibilitar essas interações, reunindo diferentes percepções religiosas em um único espaço digital, o que facilita a exposição e a comparação de culturas religiosas.

Quadro 2 – Comentários dos usuários

candombléia de exu!
Ei como é o nome desse mestre q tá incorporado nesse q se dis pastor é Zé pilantra é? e a pomba gira q está nessa q se dis irmã e tá fazendo imposição de mãos pra vender logo mas como ungido né e aí o fim realmente tá próximo mesmo viu
esse é o famoso candomblé universitário
rituais o forte dessa igreja e fazer batuque, rodar como umbanda, terreiro

Fonte: elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.

As comparações resultam do movimento associativo entre as tecnologias da plataforma, os conteúdos gerados pelos usuários e os algoritmos de recomendação. Palavras-chave como *umbanda* e *terreiro*, quando inseridas nos comentários dos vídeos, funcionam como marcadores semânticos, sinalizando aos algoritmos uma relação entre os corinhos de fogo com esses signos. Dessa forma, os conteúdos relacionados aos corinhos de fogo são sugeridos tanto aos usuários que consomem conteúdos sobre umbanda e candomblé quanto àqueles que se identificam com o universo evangélico, promovendo um encontro virtual entre diferentes grupos. Logo, o ambiente digital desempenha um papel significativo na forma como essas comparações são percebidas e

reflete relações de poder que se manifestam nas interações online, onde o ataque a certas práticas religiosas se tornam evidentes.

Os comentários analisados revelam dois pontos principais. Primeiro, mostram como práticas religiosas antagonizadas se entrelaçam e se complementam em um jogo tenso de disputas simbólicas e de práticas ritualísticas. A comparação entre esses campos religiosos ocorre porque há elementos comuns entre eles, indicando uma interação constante, tanto prática quanto teórica. Em segundo lugar, a comparação sugere que os usuários têm familiaridade com as religiões afro-brasileiras, o que lhes permite identificar e associar práticas dessas religiões no contexto evangélico. Assim, os comentários indicam que os pentecostais representados no vídeo incorporam elementos afro-religiosos em sua liturgia. Por fim, as comparações resultantes da interação entre os usuários e a mediação técnica da plataforma não são apenas manifestações de opinião, mas processos dinâmicos que exibem a complexidade e tensões do campo religioso brasileiro.

Além disso, a categoria *insanidade* apareceu nos comentários associando o corinho de fogo gravado em vídeo à insanidade — o que se mostrou bastante relevante. Termos como *loucura*, *piada* ou *palhaçada* são comuns, revelando uma postura irreverente e muitas vezes sarcástica na recepção do corinho de fogo. A ação é uma construção coletiva entre o espectador, o vídeo e a plataforma, que na interface do Kwai, ao permitir uma comunicação *anônima* e instantânea, fomenta um ambiente onde o escárnio, aspectos de humor e estranhamento das performances se destacam. Esses comentários não apenas expõem um julgamento individual, mas manifestam uma construção coletiva de significados, transversal e imbricada entre os conceitos de humor, crítica e estranhamento, como se pode ver a seguir:

Quadro 3 – Comentários dos usuários

Deus não conduz ninguém ao DESCONTROLE MENTAL E EMOCIONAL. O Espírito que é Santo. Te leva para o adorar EM ESPIRITO E EM VERDADE. Jamais com loucuras
bando de palhaços
Aí tá numa brisa louca mesma!!! OS espíritos dá confusões baixou

Fonte: elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.72628.p110-132>

Vale destacar que a repetição de alguns termos como *palhaço* e *palhaçada* agem como um marcador de ironia, indicando que o autor do comentário não leva a sério o que está sendo representado nos vídeos. Outro aspecto dessa categoria são termos religiosos e críticos utilizados, sendo que a maioria das expressões não apresenta uma carga emocional clara suficiente para ser identificada como positiva ou negativa. O ambiente digital se configura, assim, como um espaço onde as fronteiras entre a crítica séria e o escárnio são borradas, possibilitando o cruzamento entre diferentes níveis de engajamento emocional e interpretativo.

A categoria *neutra*, composta por comentários que não apresentam um valor semântico claramente positivo ou negativo, reflete uma zona de ambiguidade interpretativa que é própria das interações em plataformas digitais, apresentando termos com interrogações e/ou isolados de um contexto coesivo. A mediação técnica do Kwai contribui para essas inquietações ao permitir a disseminação rápida do fenômeno, expondo os usuários a conteúdos que consideram controversos. Esse movimento é um efeito da agência distribuída entre a plataforma, os espectadores e o próprio fenômeno religioso, ou seja, ao ser replicado e expandido por meio do Kwai, ele assume uma presença material e simbólica significativa, que perturba o possível equilíbrio das redes culturais. A interação entre esses elementos (tecnologia, religião e cultura) gera um efeito de amplificação que é percebido com estranheza por alguns:

Quadro 4 – Comentários dos usuários

tem certeza disso?
fica enventando mistério
Que ritual é esse?

Fonte: elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.

Esses comentários demonstram uma postura de observação crítica que se esquia de julgamentos definitivos. No entanto, ao mesmo tempo, funcionam como marcadores de um certo desconforto ou hesitação diante do corinho de fogo. Essa hesitação sugere que o fenômeno é percebido como algo enigmático, um objeto cultural que, por sua



natureza performática e simbólica, desafia as categorias tradicionais de interpretação. Nesse ambiente, a dúvida e o questionamento tornam-se parte de um jogo discursivo em que a falta de clareza ou de alinhamento pode ser interpretada tanto como neutralidade quanto como um convite implícito ao diálogo ou à provocação.

Por outro lado, a categoria *Bíblia* evidencia que uma parcela do público busca enquadrar o fenômeno do corinho de fogo em termos de doutrina religiosa. Esses comentários apelam para valores morais cristãos, conclamando os espectadores e participantes a se arrependerem e retornarem a uma doutrina considerada genuína. Termos como *sair*, *renúncia* e *cuidado* aparecem com frequência, revelando uma tentativa de restabelecimento de uma narrativa religiosa tradicional:

Quadro 5 – Comentários dos usuários

gente sai dessa igreja isso não e deus cuidado errado
TRANSFORMARAM OS ENSINAMENTOS DE JESUS EM COMÉRCIO, ESTÃO USANDO O NOME DE DEUS PRA ENGANAR E ROUBAR OS POBRES, E QUEM ESTA FAZENDO PARTE DESSAS IGREJAS, TAMBÉM PERECERÁ, SAIAM ENQUANTO AINDA É TEMPO
O QUE EDIFICA SALVA LIBERTA EA PALAVRA E RENUCIA ISSO AI SEI LA FAZER O QUE QUEREM

Fonte: Elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.

A mediação técnica do Kwai possibilita a disseminação dessas chamadas, em que elas podem atuar de forma proselitista. Essas manifestações de arrependimento resultam de uma coconstrução entre as vozes dos usuários e as funcionalidades da plataforma. A religião é expandida pelo meio técnico, no qual os usuários tentam recriar espaços de autoridade religiosa, ou seja, ambientes digitais assumem o papel de novos púlpitos. Ademais, observa-se que a maioria dos comentários dessa categoria está em caixa alta, o que sugere a necessidade do usuário de destacar o conteúdo da mensagem, o que revela tensões que envolvem o fenômeno dentro do movimento evangélico. A análise evidencia a importância de entender o papel da mediação técnica nas discussões online e que o corinho de fogo, como fenômeno digital, é constituído e reconfigurado por uma rede de interações bem complexa.

Nesse contexto, a categoria *gospel* evidencia um conjunto de comentários que remetem à cultura gospel/evangélica, frequentemente imbricados com elementos de reprovação ou referências musicais. Comentários como “queria ver ficar assim com hinos da harpa cristã”, “macumba gospel, isso nunca foi evangelho!” e “mais uma palhaçada gospel” não aparecem isolados, mas em diálogo direto ou indireto com outras categorias, como *insanidade*, *musical* e *afro*, indicando uma sobreposição discursiva significativa, como se vê nos comentários a seguir:

Quadro 6 – Comentários dos usuários

timbalada gospel...isto aí é pesado
terreiro de umbanda gospel
mais uma palhaçada gospel. Queria ver ficar assim com hinos da harpa cristã

Fonte: elaborado pelos autores, com base na pesquisa realizada.

A transversalidade dessa categoria destaca como a cultura gospel é mobilizada como parâmetro para julgamentos, muitas vezes estabelecendo fronteiras de autenticidade ou pureza religiosa. Termos como “hinos da harpa cristã” aparecem como contrapontos a práticas consideradas desvios ou excessos, sugerindo uma hierarquia dentro do universo evangélico, onde determinadas expressões são aceitas como legítimas enquanto outras são rejeitadas como inadequadas ou contaminadas por influências externas.

A associação com a categoria *afro*, por meio de expressões como “macumba gospel” “umbanda gospel”, revela tensões históricas e culturais que ligam práticas religiosas a preconceitos racializados. Essa terminologia reflete o processo de estigmatização de elementos considerados estranhos ou ameaçadores à identidade gospel tradicional, reforçando um discurso que tenta delimitar fronteiras rígidas entre o *sagrado* e o que é visto como estranho ou inadequado. A transversalidade com outras categorias revela como o corinho de fogo se torna um ponto de convergência para discussões mais amplas sobre identidade religiosa, autenticidade cultural e tensões sociais.

Logo, cada categoria de comentários reflete não apenas uma reação individual, mas uma produção coletiva mediada por algoritmos, interfaces e sistemas sociotécnicos que permitem a coconstrução do fenômeno e sua disseminação nas plataformas digitais.



Essa dinâmica digital não apenas reproduz tensões já existentes, mas as potencializa, criando novas camadas de significação e circulação cultural.

Considerações finais

Neste trabalho, discutimos a agência sociotécnica de plataformas digitais na experiência do corinho de fogo, direcionando a atenção, mais especificamente, para as mediações referentes à interface do Kwai e para os comentários postados espontaneamente pelos usuários da plataforma. Vimos que as interações espontâneas por parte dos usuários nem sempre foram pacíficas e neutras, mas ao contrário, foram marcadas por conflitos, especialmente de cunho de intolerância religiosa. Segundo Bispo (2024) “conflitos são micronarrativas midiáticas fortuitas, porém eficientes, que perpassam o cotidiano de inúmeros sujeitos em nossa sociedade, gerando neles tanto interrogações quanto certezas sobre alguém próximo ou distante” (Bispo, 2024, p.26). Mais até do que ocorre na vida offline, os agenciamentos incitados pela tecnologia e midiaticizados pelas dinâmicas mediadas digitalmente marcam a não neutralidade da tecnologia midiática.

Diante do que foi exposto, podemos afirmar que as mediações sociotécnicas da plataforma Kwai de fato reconfiguraram a fruição do corinho de fogo, na medida em que incluíram novas práticas sociais — ou, mais precisamente, sociotécnicas — sobre este fenômeno. No entanto, ao contrário do que esperávamos, não foi possível verificar que a escrita verbal automatizada da IA-Kia nos comentários influenciou a interação do público com o vídeo selecionado para o estudo de caso. Ao contrário, nenhum comentário de agente humano fez qualquer referência a algum conteúdo escrito pela IA-Kia, contudo, essa ferramenta de mediação técnica não foi suficientemente explorada ao longo da pesquisa. Para estudos futuros, seria relevante explorar como sistemas automatizados, como a IA-Kia, em termos de suas capacidades de persuasão e moderação, podem moldar outras experiências sociotécnicas dos usuários, influenciam o comportamento nas plataformas digitais e se são capazes de gerar alterações na forma como as interações sociais e religiosas são mediadas tecnicamente.

Com relação à segunda hipótese, foi possível confirmá-la, na medida em que a análise dos comentários reforçou que no sociotécnico atravessado pelas agências do



humano e do não-humano, podemos dizer que a comunidade de fiéis do vídeo em questão expressou majoritariamente sentimentos negativos. Foi possível notar também que tais sentimentos não são negativos em relação à temática do corinho de fogo em geral, são sentimentos de ataque às religiões de matrizes africanas, com grande incidência de expressões do campo semântico negativo e de expressões de insulto no mesmo comentário associados às religiosidades como o candomblé e a umbanda, bem como suas entidades. Isto reforça a hipótese de que de fato há intolerância religiosa, já que boa parte dos comentários critica o próprio corinho de fogo — enquanto dança e música — representado no vídeo como sendo errado, não relacionado ao deus cristão, mas relacionado a entidades opostas ao deus cristão (como Exu, demônio). Apesar das categorias identificadas, os discursos não são respostas encaixotadas, mas uma produção coletiva atravessada por uma complexidade de percepções e interpretações que o próprio fenômeno suscita. Elas conseguiram ajudar a captar algumas percepções dos usuários que se manifestaram a partir dos incentivos sociotécnicos ao diálogo e instauraram novas controvérsias.

O Kwai, deste modo, possibilitou a rápida disseminação de conteúdos e comentários e funcionou como um amplificador de vozes e opiniões, muitas vezes contraditórias com os próprios princípios cristãos. A perspectiva teórica da mediação técnica contribuiu para a construção de uma análise sobre a complexidade do fenômeno e as tensões entre as diversas questões que ali emergem. Por fim, os diversos atores que compõem essa rede sociotécnica revelam as forças em ação na construção do coletivo, evidenciando elementos que não podem ser considerados de forma desvinculada, mas que devem ser compreendidos em sua complexidade reticular própria da associação entre atores humanos e não-humanos, confirmando a contribuição de todos os *actantes* na composição sociotécnica em questão e no papel fundamental da cultura digital nas novas práticas culturais e religiosas.

Embora o estudo tenha apresentado importantes contribuições, algumas limitações precisam ser consideradas. A pesquisa se baseia em um único vídeo do canal *Mistério Fino*, o que limita a amostra de comentários e não reflete a diversidade de reações que poderiam surgir de outros vídeos ou contextos. Outro aspecto relevante é a limitação do estudo à plataforma Kwai, sem comparações com outras plataformas



digitais, como YouTube ou TikTok, que possuem características distintas e poderiam oferecer uma perspectiva mais ampla sobre a mediação digital dos *corinhos de fogo*. Portanto, estudos futuros poderiam expandir a amostra, diversificar as plataformas analisadas e investigar mais profundamente as ferramentas automatizadas de interação, ampliando o entendimento sobre a dinâmica sociotécnica dessas plataformas e do fenômeno.

Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Valdevino. “**Dá glória e receba!**”: expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo] pentecostal. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2014.

BISPO, R. É fã ou hater? interrupções religiosas e colapsos morais nas redes sociais digitais de artistas evangélicas. **Religião & Sociedade**, São Paulo, v. 44, n. 3, p. 1-31, 10 fev. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/GW8vdPnqZJtWkTpyzRkz8yQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 maio 2025.

G1. Kwai: o que é e como funciona concorrente do TikTok que tem mais de 1 bilhão de usuários. Site G1 Globo.com, postado em 15 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2021/10/15/rival-do-tiktok-como-funciona-o-kwai-app-de-videos-curtos-com-1-bilhao-de-usuarios.ghtml>. Acesso em: 04 set. 2024.

LATOUR, B. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, B. On technical mediation. **Common knowledge**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 29-64, 1994b. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/fr/node/234.html>. Acesso em: 2 maio 2025.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994a.

LEMOS, André; BITENCOURT, Elias. Sete pontos para compreender o neomaterialismo. **Galáxia**, São Paulo, v. 46, p. 1-10, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-2553202152017>. Acesso em: 29 mar. 2025.

LEMOS, André. Epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. **Galáxia**, São Paulo, n. 43, p. 54-66, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/43970>. Acesso em: 30 jan. 2025.

LEMOS, André. **A comunicação das coisas**: teoria ator-rede e cibercultura. São Paulo: Annablume, 2013. v. 1.

LOPES, Arthur Costa. Funk e gospel como construções acústicas do atlântico negro: uma análise através dos corinhos de fogo. **Revista ETHNE**, Anápolis, GO, v.1, n. 1, p.54-70, 2022.



Disponível: <https://anais.unievangelica.edu.br/index.php/ethne/article/view/6949>. Acesso em: 2 maio 2025.

PEREIRA, Réia Silvia Gonçalves. “Corinho de fogo é para guerrear”: êxtase e ritual nos corinhos de fogo pentecostais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO INTERCOM, 43., 2020, Salvador, BA, *Anais* [...]. Salvador, BA: Universidade Federal da Bahia, 2020, p. 1-17.

SANTAELLA, M. L.; CARDOSO, T.. Mediação segundo Peirce e Latour. *Lumina*, Juiz de Fora, MG, v. 14, n. 3, p. 5-21, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/31001>. Acesso em: 30 jan. 2025.

SANTAELLA, L.; CARDOSO, T. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. *Matrizes*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 167–185, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=143039560010>. Acesso em: 1 fev. 2025.

SPYER, Juliano. **Povo de deus**: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

Recebido em: 28/12/2024.

Aceito em: 02/05/2025.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.72628.p110-132>

CHINA MAGICALIZADA SOB O OLHAR OCIDENTAL: considerações sobre a teoria weberiana acerca do misticismo chinês***MAGICALIZED CHINA UNDER WESTERN EYES: considerations on Weber's theory of Chinese mysticism***

Marcel Silva Luz *

Resumo

Este artigo visa investigar a interpretação de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo, analisando se ele subestimou os elementos de racionalidade dessas tradições. A pesquisa revisa a visão weberiana que classifica as religiões chinesas como essencialmente mágicas. O estudo utiliza uma análise comparativa entre o confucionismo, taoísmo e protestantismo, considerando as implicações de uma leitura dualista entre Oriente mágico e Ocidente racional. Conclui-se que, embora Weber tenha fornecido uma valiosa contribuição teórica para a sociologia da religião, sua leitura das tradições chinesas desconsidera importantes aspectos de racionalidade e adaptação social, especialmente no que tange à educação e moralidade confucionistas, e ao pragmatismo taoísta.

Palavras-chave: Weber; confucionismo; taoísmo; racionalidade.

Abstract

This article aims to investigate Max Weber's interpretation of Confucianism and Taoism, analyzing whether he underestimated the elements of rationality in these traditions. The research reviews the Weberian view that classifies Chinese religions as essentially magical. The study uses a comparative analysis between Confucianism, Taoism and Protestantism, considering the implications of a dualistic reading between the magical East and the rational West. It is concluded that, although Weber provided a valuable theoretical contribution to the sociology of religion, his reading of Chinese traditions disregards important aspects of rationality and social adaptation, especially with regard to Confucian education and morality, and Taoist pragmatism.

Keywords: Weber; Confucianism; Taoism; rationality.

Introdução

Na tradição sociológica ocidental, Max Weber é uma figura central no entendimento das relações entre religião e economia, especialmente em sua análise sobre o desenvolvimento do capitalismo. Weber argumenta que o protestantismo, com seu ascetismo intramundano e racionalização das práticas religiosas, foi fundamental para o

* Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pelo Prodepa (UFPB), Brasil. Professor do Centro Universitário (Unesp), João Pessoa, professor substituto da UFPB (DCJ), Santa Rita, PB. E-mail: marcel.silva.luz@hotmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

surgimento do espírito capitalista. Em contraste, ele caracteriza as religiões orientais, como o confucionismo e o taoísmo na China, como essencialmente mágicas e místicas, carentes de um *ethos* racionalizador que promovesse o desencantamento do mundo. Essa perspectiva weberiana consolidou a imagem da China como uma sociedade “magicalizada”, onde a religião reforçava a ordem social tradicional em vez de desafiar o *status quo*, limitando, assim, as condições para o desenvolvimento capitalista (Weber, 1951; Carvalho Filho, 2014).

No entanto, ao retratar o confucionismo e o taoísmo como essencialmente mágicos, Weber pode ter subestimado elementos de racionalidade e ética que permeiam essas tradições. O confucionismo, por exemplo, embora enraizado em rituais e na busca pela harmonia social, promove uma forma de ética prática e racionalidade moral que pode ser comparada, em alguns aspectos, ao ascetismo protestante (Cordeiro, 2009; Barbalet, 2017). Da mesma forma, o taoísmo, apesar de suas práticas místicas e contemplativas, também incorpora princípios de equilíbrio e adaptação ao mundo que transcendem a mera busca de poder mágico (Sell, 2009).

Além disso, ao enfatizar a desmagicalização no protestantismo, Weber não reconheceria os elementos mágicos presentes no próprio cristianismo, como a crença em milagres e a sacralização de rituais religiosos. Essa leitura dualista entre Oriente mágico e Ocidente racional não apenas simplifica as tradições religiosas chinesas, mas também obscurece as continuidades mágicas dentro do próprio ocidente cristão (Said, 2007; Schluchter, 2014).

Nesse sentido, o presente artigo buscará responder à seguinte questão norteadora: houve uma subestimação dos elementos de racionalidade na leitura de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo como religiões essencialmente mágicas?

Diante do exposto, o objetivo geral deste artigo é reexaminar a interpretação de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo chineses como tradições essencialmente mágicas, investigando a presença de elementos de racionalidade dentro dessas tradições e discutindo as possíveis limitações e implicações de uma visão dicotômica entre Oriente mágico e Ocidente racional (Hamilton; Kao, 1987; Barbalet, 2008).

A metodologia utilizada para a construção deste artigo foi de natureza qualitativa e exploratória, com base na revisão bibliográfica de textos clássicos e contemporâneos sobre a teoria weberiana e as tradições religiosas chinesas, especificamente o



confucionismo e o taoísmo. O estudo se baseou na análise comparativa das obras de Max Weber sobre o desenvolvimento do capitalismo e suas interpretações das religiões asiáticas, contrastando-as com revisões críticas recentes. Para isso, foram consultadas fontes primárias de Weber, além de teses e artigos acadêmicos que questionam e complementam sua visão sobre o misticismo e a racionalidade nas tradições orientais.

Adicionalmente, o trabalho se apoiou em um levantamento teórico sobre as críticas à abordagem tipológica de Weber, que contrasta diferentes formas de racionalismo. Enquanto o Ocidente é caracterizado pelo racionalismo intramundano, secular e instrumental, as tradições religiosas do Oriente são descritas predominantemente como regidas por um racionalismo mágico e pragmático. As fontes utilizadas para a construção da análise incluem não apenas os textos de Weber, mas também contribuições de autores que revisitam e questionam suas tipologias, permitindo uma discussão ampla e fundamentada sobre a relação entre racionalidade e religião nas tradições chinesas e ocidentais.

Este artigo justifica-se, portanto, na relevância de uma reavaliação de certos construtos teóricos weberianos à luz dessas considerações, questionando possíveis interpretações reducionistas do confucionismo e taoísmo como sistemas puramente mágicos (Hamilton; Kao, 1987; Barbalet, 2008).

Max Weber e a sociologia da religião

Max Weber é amplamente reconhecido como uma das figuras centrais na sociologia da religião. Seu trabalho estabeleceu uma nova maneira de entender a relação entre as crenças religiosas e as estruturas sociais e econômicas, abordando como diferentes tradições religiosas moldam as condutas de vida de seus seguidores e, por conseguinte, as dinâmicas sociais e econômicas mais amplas (Weber, 2004; 2017). No centro de sua teoria está a noção de que a religião desempenha um papel crucial na formação das mentalidades coletivas que podem, em última análise, influenciar o desenvolvimento de sistemas econômicos, como o capitalismo, bem como o desenvolvimento de instituições, como a própria formatação estatal e o Direito, além de operar sobre esferas da cultura, como arte e ciência como um todo (Weber, 2004).



Weber é mais conhecido por sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 2004), na qual propõe que o protestantismo, especialmente o calvinismo, teve um papel essencial no surgimento do capitalismo moderno no Ocidente. Ele argumenta que a ética protestante, com seu foco no trabalho árduo, na autodisciplina e na vocação como um dever religioso, criou as condições ideológicas necessárias para o desenvolvimento do capitalismo (Barbalet, 2008). Weber vê o ascetismo intramundano protestante, que incentivava o reinvestimento dos lucros em vez do consumo desenfreado, como fundamental para o espírito capitalista. O trabalho, nesse contexto, não era apenas uma necessidade econômica, mas uma forma de glorificar a Deus, o que introduziu uma racionalidade particular na vida cotidiana dos protestantes (Weber, 2017).

Essa racionalidade é o que Weber chamou de “desencantamento do mundo”, um processo pelo qual o pensamento mágico e místico foi gradualmente substituído por uma visão de mundo racional e científica. Segundo Weber, o processo de desmagicalização das religiões remonta à emergência das *religiões de salvação*, nas quais a magia foi progressivamente sublimada na forma de milagres. No entanto, a Reforma Protestante representou uma *radicalização* desse desencantamento, ao eliminar a mediação sacramental entre o indivíduo e a divindade, afastando a ideia de um *diálogo íntimo* com Deus. Esse afastamento consolidou uma ética de conduta orientada para a racionalidade e o controle do mundo natural e social, rompendo com certas concepções mágicas que ainda permeavam o cristianismo anterior (Schluchter, 2014; Weber, 2004; 2017).

No entanto, o escopo da análise weberiana não se limitou ao protestantismo. Em suas obras posteriores, como *A religião da China: confucionismo e taoísmo* (1951) e *Hinduísmo e budismo* (1958), Weber ampliou sua investigação para outras grandes tradições religiosas, buscando entender por que o capitalismo moderno não emergiu em outras regiões do mundo com as mesmas características e intensidade do Ocidente. Nessas obras, Weber desenvolve uma análise comparativa, utilizando tipos ideais para contrastar as diferentes religiões e suas implicações para a vida social e econômica (Weber, 1951; Sell, 2009).

No caso da China, Weber argumenta que o confucionismo e o taoísmo desempenharam um papel central na manutenção de uma ordem social tradicional, que ele considerava incompatível com o desenvolvimento do capitalismo moderno. Ele via o confucionismo como uma ética de adaptação, que enfatizava a harmonia social, o



cumprimento de deveres e o respeito pela hierarquia, em vez da inovação e da transformação ativa do mundo. A ausência de um conceito de vocação e a ênfase na educação moral e ritual, segundo Weber, inibiram a emergência de um espírito empreendedor na China (Weber, 1951; Barbalet, 2017).

O taoísmo, por sua vez, foi caracterizado por Weber como uma religião que promovia a fuga do mundo e a busca de uma união mística com o Tao, o princípio fundamental que governa o universo. Essa ênfase na contemplação e no afastamento das preocupações mundanas, de acordo com Weber, reforçou uma visão mágica e mística do mundo, em oposição à racionalidade pragmática que ele associava ao protestantismo (Weber, 1951; Cordeiro, 2009).

No entanto, a abordagem de Weber também reconhece que essas tradições religiosas não são monolíticas. Ele observa que dentro do próprio confucionismo e taoísmo existem diferentes tendências e práticas, que podem, em certos contextos, aproximar-se de uma forma de racionalidade. Ainda assim, ele conclui que, em geral, essas religiões contribuíram para manter a China dentro de um sistema social tradicional e estagnado, que não favorecia o desenvolvimento de uma economia capitalista (Weber, 1951; Hamilton; Kao, 1987).

Weber também introduz o conceito de “misticismo intramundano” e “misticismo extramundano” em suas análises. O misticismo intramundano é aquele em que o indivíduo busca uma experiência mística ou espiritual sem se afastar do mundo, continuando a participar ativamente da vida social. Já o misticismo extramundano envolve a retirada do mundo e a busca por uma experiência mística em isolamento, muitas vezes associado ao ascetismo. No caso do taoísmo, Weber associa-o principalmente ao misticismo extramundano, em contraste com o ascetismo intramundano do protestantismo (Weber, 1951; Sell, 2009).

A abordagem de Weber sobre o confucionismo e o taoísmo, assim como suas conclusões sobre o desenvolvimento econômico na China, foram amplamente debatidas e criticadas. O referencial teórico que ele desenvolveu, entretanto, continua a ser uma ferramenta fundamental para o estudo comparativo das religiões e suas implicações sociais e econômicas. Ao mesmo tempo, é essencial reconhecer as limitações e os desafios que sua análise enfrenta, especialmente em relação à complexidade e diversidade das tradições religiosas chinesas, que não podem ser plenamente capturadas por uma tipologia



binária entre misticismo e racionalidade (Schluchter, 2014; Silva, 2016; Barbalet, 2017; Schmidt-Glintzer, 2018).

Visão de Weber sobre o confucionismo e taoísmo

Max Weber, ao analisar as tradições religiosas e filosóficas chinesas em sua obra, focou particularmente no confucionismo e taoísmo. Para Weber, essas duas tradições desempenharam papéis fundamentais na modelagem das estruturas sociais e políticas chinesas, mas, ao mesmo tempo, constituíram barreiras para o desenvolvimento do capitalismo moderno, em contraste com o papel do protestantismo no Ocidente (Weber, 1951; Barbalet, 2017).

Importa frisar que o próprio Weber ponderou sobre as limitações em sua análise:

Apenas uma pequena porção das fontes documentais foram traduzidas e isso é uma grande desvantagem para o não-sinólogo. Infelizmente, não tive um sinólogo especialista para cooperar com o texto ou verificá-lo. Por essa razão, o volume é publicado com dúvidas e grande reserva. (Weber, 1951, p. 252, tradução nossa)

No entanto, ao que pese tal consideração, Weber foi taxativo ao afirmar que as características do confucionismo e taoísmo, conforme veremos mais à frente, transformaram a China em um “jardim mágico”:

Essa filosofia e cosmogonia “universista” chinesa transformou o mundo em um jardim mágico. Todo conto de fadas chinês revela a popularidade da magia irracional. Um *dei ex machina* selvagem e desmotivado fervilha pelo mundo e pode fazer qualquer coisa; somente contrafeitos ajudariam. Diante disso, a racionalidade ética do milagre está fora de questão. (Weber, 1951, p. 200, tradução nossa)

Essa perspectiva de uma permissividade ou tolerância com elementos mágicos que comprometeria a racionalidade não só atravessa, mas norteia a obra weberiana em questão.

Confucionismo como ética de adaptação e harmonia social

Weber caracteriza o confucionismo como uma doutrina eminentemente prática e adaptativa, que enfatiza a harmonia social, o respeito à hierarquia e o cumprimento de deveres rituais. É uma “religião de literatos”, uma doutrina oficial do Estado, que busca



a manutenção da ordem social através da educação e do autocultivo moral (Weber, 1951, p. 25, tradução nossa; Carvalho Filho, 2014;). E se baseia na crença de que a ordem cósmica e a ordem social estão intrinsecamente conectadas, e que o papel dos governantes e dos indivíduos é ajustar-se a essa ordem, garantindo a harmonia entre o céu, a terra e a sociedade (Weber, 1951; Cordeiro, 2009). A ideia de *li* (ritos) é central para o confucionismo, pois através da prática ritual correta, os indivíduos demonstram seu respeito pela ordem social e fortalecem os laços que sustentam a sociedade (Barbalet, 2017, p. 36).

Weber observa que o confucionismo valoriza a educação e o conhecimento dos clássicos, o que se reflete no sistema de exames imperiais que dominou a vida política e social da China por séculos. No entanto, ele também argumenta que essa ênfase na educação e na conformidade ritual não promoveu uma ética de transformação do mundo, mas sim de adaptação a ele. Para Weber, o confucionismo não encorajava o empreendedorismo ou a inovação, mas sim a manutenção do *status quo* e a preservação das tradições (Weber, 1951; Hamilton, 2006).

Em termos econômicos, o confucionismo reforçaria a lealdade familiar e as relações hierárquicas, em detrimento da competição e do individualismo que ele vê como essenciais para o desenvolvimento do capitalismo. A ausência de uma noção de vocação individual, como aquela presente no protestantismo, limita, o potencial de desenvolvimento econômico capitalista autônomo na China. O confucionismo, assim, é interpretado por Weber como uma força conservadora, que sustenta uma economia agrária e familiar, em vez de promover a ascensão de uma burguesia capitalista (Weber, 1951; Silva, 2016).

Taoísmo: misticismo e fuga do mundo

Ao lado do confucionismo, Weber também examina o taoísmo, que ele descreve como uma religião mais popular e mística, em contraste com a formalidade e racionalidade do confucionismo. Para Weber, o taoísmo se concentra na busca pela harmonia com o *Tao*, ou o *caminho* natural, que governa o universo. Essa busca pelo Tao, entretanto, frequentemente leva à rejeição do mundo social e político, em favor de uma



vida contemplativa e afastada das preocupações mundanas (Weber, 1951, p. 38, tradução nossa; Sell, 2009).

Weber vê o taoísmo como uma tradição que promove uma forma de misticismo extramundano, no qual o indivíduo busca a união com o divino através da passividade, da meditação e da negação dos desejos e ambições terrenas. O conceito de *wu wei*, ou *não-ação*, é central para o taoísmo, representando a ideia de que o esforço consciente para controlar ou transformar o mundo é inútil, e que a verdadeira sabedoria reside em permitir que as coisas sigam seu curso natural (Weber, 1951, p. 182, tradução nossa; Cordeiro, 2009).

Essa orientação mística e passiva do taoísmo contrasta fortemente com a ética protestante de transformação ativa do mundo. No taoísmo, a salvação não é buscada através da ação, mas através da retirada do mundo e da busca por uma união contemplativa com o cosmos. Weber observa que, além de o taoísmo ter influenciado práticas populares e mágicas, como a alquimia e a busca pela imortalidade, ele, por fim, não promoveu uma racionalização sistemática da vida econômica ou social (Weber, 1951; Sell, 2009).

O taoísmo, por causa de seu caráter analfabeto e irracional, era ainda mais tradicionalista do que o confucionismo. O taoísmo não conhecia nenhum “ethos” próprio; a magia, não a conduta, era decisiva para o destino do homem. No estágio final de seu desenvolvimento, isso separou o taoísmo do confucionismo que, como vimos, manteve o inverso e considerou a magia impotente diante da virtude. (Weber, 1951, p. 200, tradução nossa)

Weber conclui que, assim como o confucionismo, o taoísmo não forneceu as bases ideológicas para o desenvolvimento de um capitalismo na China. Enquanto o confucionismo reforça a conformidade social e a estabilidade, o taoísmo, com sua ênfase no misticismo e na fuga do mundo, reforça a visão mágica e contemplativa da vida, o que seria incompatível com a racionalidade econômica necessária para o capitalismo (Weber, 1951; Silva, 2016).

Interpretação de Weber: magia e racionalidade na China

Em suma, a visão de Weber sobre o confucionismo e o taoísmo é marcada pela percepção de que essas tradições mantiveram a China em uma esfera de racionalidade



limitada, permeada por elementos mágicos e místicos. Para Weber, enquanto o protestantismo ocidental promoveu o desencantamento do mundo e a racionalização das práticas sociais e econômicas, as tradições religiosas chinesas perpetuaram uma conexão com o sobrenatural e com práticas mágicas que, em sua visão, inibiram o desenvolvimento de uma economia capitalista moderna (Weber, 1951; Schluchter, 2014).

Weber também argumenta que, em ambos os casos, a ausência de um deus pessoal e transcendente, como no cristianismo, limita o potencial dessas tradições para promover uma ética racional orientada para o trabalho e o sucesso econômico. Ao invés disso, ele vê o confucionismo e o taoísmo como religiões que reforçam a estabilidade social e a adaptação ao mundo existente, sem incentivar a inovação ou a transformação ativa (Weber, 1951; Barbalet, 2017).

Ao que pese Weber considerar que o confucionismo continha menos elementos mágicos em relação ao taoísmo, para ele, a coexistência tolerante do confucionismo para com o taoísmo era um atestado de sua subserviência à magicalidade. Nesse sentido, para Weber (1951, p. 200, tradução nossa): “Na China, a crença na magia fazia parte da base constitucional do poder soberano.”

Essa relação entre magia e poder político teve implicações diretas na dinâmica entre as tradições religiosas chinesas. O confucionismo, embora rejeitasse a visão de mundo mágica, não conseguiu erradicá-la completamente, especialmente diante da influência do taoísmo.

O confucionismo era impotente quando confrontado com a imagem mágica do mundo, por mais que desprezasse o taoísmo. Esse desamparo impediu os confucionistas de serem internamente capazes de erradicar as concepções fundamentais e puramente mágicas dos taoístas. Lidar com a magia sempre pareceu perigoso para o próprio poder do confucionista (Weber, 1951, p. 200, tradução nossa).

No entanto, essa interpretação de Weber não está isenta de controvérsias e críticas, especialmente em relação à sua caracterização dessas tradições como essencialmente mágicas e à sua visão dicotômica entre um Oriente mágico e um Ocidente racional (Silva, 2016; Schmidt-Glintzer, 2018).

Debates quanto à leitura weberiana

A leitura de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo, assim como suas implicações para o desenvolvimento econômico na China, gerou debates significativos e inúmeras críticas ao longo das décadas. Sua abordagem comparativa entre o Ocidente e o Oriente, particularmente a ênfase na racionalização e no desencantamento do mundo no contexto ocidental em contraste com a suposta permanência da magia e do misticismo nas tradições orientais, suscitou reflexões sobre a adequação e as limitações de seu modelo teórico. Diversos estudiosos argumentam que Weber pode ter simplificado excessivamente as complexidades das tradições religiosas chinesas e, ao fazê-lo, subestimado aspectos importantes dessas culturas que não se encaixam facilmente em suas tipologias (Schluchter, 2014; Barbalet, 2017).

Apesar das críticas que serão levantadas contra a leitura de Max Weber sobre o confucionismo, taoísmo e a suposta incapacidade dessas tradições de gerar um *ethos* capitalista, é fundamental reconhecer que Weber permanece uma referência central no pensamento sociológico. Como argumenta Alexander (1987), Weber é um clássico não porque suas explicações tenham sido infalíveis, mas porque suas categorias analíticas, como racionalidade, desencantamento e magicalização, continuam a moldar a forma como compreendemos os fenômenos sociais. Essas categorias se mostram ainda úteis, mesmo quando aplicadas para criticar as limitações de sua análise de um capitalismo chinês.

A noção de que a modernidade ocidental se caracteriza pelo desencantamento do mundo e pelo predomínio da racionalidade formal é um conceito que ressoa até hoje nos debates sobre o desenvolvimento econômico, incluindo aqueles sobre o capitalismo chinês. Embora Weber possa ter subestimado o papel da inovação e da racionalidade econômica na China imperial, suas ferramentas teóricas continuam a oferecer uma base sólida para refletir sobre as formas distintas de racionalidade que operam em contextos culturais diversos.

Autores como Mark Elvin (1973) e Kenneth Pomeranz (2000) destacam que o capitalismo chinês contemporâneo se desenvolveu não a partir de uma ruptura completa com as tradições, como ocorreu no Ocidente, mas pela adaptação de antigas estruturas sociais e redes de parentesco ao novo sistema econômico global. O que vemos na China



moderna é uma forma única de capitalismo de mercado controlado, onde os laços sociais e familiares continuam a desempenhar um papel central na organização econômica, desafiando a visão de Weber de que essas estruturas eram necessariamente incompatíveis com o desenvolvimento capitalista.

Para compreender o impacto da transformação econômica da China nas últimas décadas, é necessário revisitar as bases teóricas de Weber e como sua visão foi desafiada pela realidade moderna. Desde as reformas econômicas iniciadas por Deng Xiaoping na década de 1980, a China passou por uma transformação massiva que desafiou muitas das previsões weberianas sobre a incapacidade do país de desenvolver um capitalismo industrial (Peng, 2005; Jabbour, 2012, 2021).

O surgimento de um capitalismo de Estado, com forte intervenção do governo, combinado com uma abertura gradual ao mercado, levou a China a se tornar uma potência econômica mundial (Peng, 2005; Jabbour, 2012, 2021).

No entanto, as estruturas culturais e políticas que Weber consideraria “irracionais” — como o papel contínuo do Partido Comunista e o sistema de parentesco e redes sociais — coexistem com um mercado altamente competitivo e industrializado (Elvin, 1973; Pomeranz, 2000; Peng, 2005; Jabbour, 2012; 2021).

Nesse sentido, a literatura demonstra, há décadas, que o capitalismo comercial floresceu na China antes da Revolução Industrial, e as limitações ao desenvolvimento industrial foram mais ligadas a fatores institucionais do que à ausência de uma ética capitalista propriamente dita (Peng, 2005; Appel, 2015).

Mark Elvin fala de uma *armadilha de equilíbrio de alto nível*, em que a economia chinesa buscava economizar recursos e capital fixo, em vez de se mover em direção à industrialização, desse modo, ele e outros estudiosos (Pomeranz, 2000; Appel, 2015; Jabbour, 2012; 2021) apontam que a forma como o capitalismo foi incorporado na China moderna não se ajusta aos modelos ocidentais que Weber previra. Em vez disso, a China desenvolveu seu próprio caminho, o que desafia diretamente o argumento weberiano de que o protestantismo e a racionalização ocidental são os únicos precursores possíveis para o capitalismo industrial (Elvin, 1973; Pomeranz, 2000; Appel, 2015).

Por fim, é importante observar que as categorias weberianas de análise, como a relação entre a ética religiosa e o desenvolvimento econômico, ainda influenciam as discussões contemporâneas sobre o capitalismo. Mesmo o advento de um capitalismo

industrial na China a partir dos anos 1980, sob condições políticas e sociais que Weber teria considerado “irracionais”, desafia e, ao mesmo tempo, reforça a relevância de seu pensamento.

Críticas à subestimação dos elementos racionais no confucionismo

Uma das críticas centrais à interpretação weberiana do confucionismo é a alegação de que Weber subestimou o grau de racionalidade presente nessa tradição. O confucionismo, frequentemente descrito como uma filosofia política e moral, enfatiza a importância da educação, do cultivo da virtude e da ordem social. Esses elementos podem ser vistos como formas de racionalização que buscam não apenas manter a harmonia social, mas também promover uma ética prática orientada para o bem comum (Cordeiro, 2009; Barbalet, 2017).

Pode-se argumentar que a ética confucionista é, em muitos aspectos, comparável ao ascetismo protestante de Weber, visto que confucionismo promove uma forma de autocultivo e responsabilidade moral que pode ser vista como um tipo de racionalidade social. Em vez de uma ética mágica ou irracional, o confucionismo oferece uma abordagem sistemática para a vida, que valoriza a racionalidade na governança e na conduta pessoal. A ênfase na educação e no estudo dos clássicos confucianos, que formam a base do sistema de exames imperiais, também sugere uma forma de racionalidade literária e burocrática que desempenhou um papel central na administração do império chinês por séculos (Weber, 1951; Hamilton; Kao, 1987).

Além disso, existe literatura apontando no sentido de que a leitura de Weber do confucionismo como puramente tradicionalista ignora as dinâmicas de mudança e adaptação dentro da tradição confucionista ao longo do tempo. A capacidade do confucionismo de se adaptar a novos contextos sociais e políticos, incluindo sua resiliência diante das transformações da modernidade, sugere que ele possui um grau de flexibilidade e racionalidade que vai além do que Weber reconheceu (Silva, 2016; Barbalet, 2017).



Revisões do taoísmo: misticismo ou pragmatismo?

No caso do taoísmo, a visão de Weber também foi alvo de críticas, especialmente no que diz respeito à sua caracterização como uma religião essencialmente mística e mágica. Embora o taoísmo certamente contenha elementos de misticismo e práticas contemplativas, ele também incorpora princípios pragmáticos que podem ser considerados formas de racionalidade prática. A noção de *wu wei* (não-ação), por exemplo, frequentemente interpretada como uma forma de passividade ou fuga do mundo, pode ser vista sob outra luz como uma estratégia de ação indireta e harmoniosa, que visa atingir objetivos de maneira eficiente sem confrontação direta (Weber, 1951, p. 182, tradução nossa; Sell, 2009).

Os críticos de Weber sugerem que sua leitura do taoísmo não captou a complexidade desta tradição, especialmente no que diz respeito à sua influência na medicina, na política e na gestão de recursos naturais. O taoísmo tem uma longa tradição de práticas que visam melhorar a saúde, a longevidade e a harmonia com a natureza, muitas das quais envolvem uma compreensão sofisticada dos processos naturais e sociais. Essas práticas podem ser interpretadas como uma forma de racionalidade ecológica, que busca integrar o ser humano ao seu ambiente de maneira sustentável, ao invés de se retirar do mundo em busca de experiências místicas isoladas (Cordeiro, 2009; Silva, 2016).

A questão da *magicalização* do Oriente

Outra linha de crítica significativa à leitura weberiana foca na ideia de que Weber contribuiu para o que alguns chamam de “magicalização” do Oriente. Ao caracterizar as religiões orientais como essencialmente mágicas, Weber teria reforçado estereótipos ocidentais que veem o Oriente como irracional e exótico, em contraste com o Ocidente racional e moderno. Essa dicotomia pode ser problemática, pois simplifica a rica diversidade das tradições religiosas orientais e obscurece as continuidades e influências mútuas entre o Oriente e o Ocidente (Said, 2007; Schmidt-Glintzer, 2018).

Estudos contemporâneos, como os de Edward Said em *Orientalismo*, sugerem que essa visão dualista é uma construção ocidental que serve para justificar a dominação e a diferença cultural. No contexto das religiões chinesas, a ênfase de Weber na magia e no misticismo pode ter contribuído para a perpetuação de uma visão estereotipada da China



como uma cultura estagnada, enraizada no passado, e incapaz de desenvolver a modernidade por conta própria (Said, 2007).

Nesse sentido, existem na literatura argumentos apontando que essa leitura de Weber não apenas desconsidera os elementos de racionalidade no confucionismo e taoísmo, mas também ignora as formas como essas tradições influenciaram práticas econômicas e sociais na China e em outras partes da Ásia. Ao mesmo tempo, tais críticos apontam que Weber não deu atenção suficiente aos elementos mágicos presentes no próprio cristianismo, especialmente no protestantismo popular, em que práticas como a crença em milagres e a sacralização de rituais permanecem vivas (Weber, 2004; Barbalet, 2008, 2017; Sell, 2009).

Weber e o protestantismo: elementos mágicos no Ocidente

Finalmente, um ponto de crítica relevante diz respeito à própria visão de Weber sobre o protestantismo. Embora ele tenha exaltado o desencantamento do mundo promovido pelo protestantismo, há críticos que sugerem que Weber subestimou os elementos mágicos e rituais que persistem dentro dessa tradição. A crença em milagres, a prática de rituais religiosos e a busca por sinais de graça divina, que ainda são comuns em muitas vertentes do protestantismo, indicam que a desmagicalização pode não ter sido tão completa quanto Weber sugeriu (Weber, 2004; Barbalet, 2008).

Essa crítica leva a questionar se a distinção rígida de Weber entre um Ocidente racional e um Oriente mágico realmente se sustenta. O cristianismo, mesmo em suas formas protestantes, não é completamente desprovido de elementos mágicos, o que sugere que a racionalização religiosa pode coexistir com práticas e crenças mágicas em um mesmo sistema religioso. Isso complica a visão simplificada de que o Ocidente se desencantou enquanto o Oriente permaneceu preso à magia (Schluchter, 2014; Barbalet, 2017; Schmidt-Glintzer, 2018).

Confucionismo, taoísmo e protestantismo

Ao comparar o confucionismo, o taoísmo e o protestantismo, Max Weber estabeleceu uma distinção clara entre as tradições religiosas orientais e ocidentais, especialmente no que diz respeito à racionalidade e ao desenvolvimento econômico.



Enquanto o protestantismo é visto como o catalisador do capitalismo moderno no Ocidente, devido à sua ética ascética e racionalização das práticas cotidianas, Weber caracteriza o confucionismo e o taoísmo como tradições que mantêm a China em um estado de “magicalização” e estagnação econômica (Weber, 1951; Barbalet, 2017; Schmidt-Glintzer, 2018).

O protestantismo, com sua ênfase na vocação como um dever moral e na racionalidade do trabalho, é interpretado por Weber como a base para o desencantamento do mundo, um processo em que as crenças mágicas e místicas são gradualmente substituídas por uma visão de mundo científica e racional. Em contrapartida, Weber argumenta que o confucionismo e o taoísmo reforçam a ordem social tradicional e a aceitação passiva do mundo, sem promover uma transformação ativa ou uma ética de trabalho orientada para a acumulação de capital (Weber, 1951; Schluchter, 2014; Schmidt-Glintzer, 2018).

No entanto, é importante reconhecer que essa comparação não é completamente rígida. Embora o confucionismo seja descrito como uma ética de adaptação ao mundo, sua ênfase na educação, na moralidade e no cumprimento de deveres pode ser vista como uma forma de racionalidade social, ainda que diferente daquela promovida pelo protestantismo. Da mesma forma, o taoísmo, apesar de seu misticismo, oferece princípios pragmáticos para a vida cotidiana, como a busca por equilíbrio e harmonia, que podem ser interpretados como uma forma alternativa de racionalidade (Cordeiro, 2009; Barbalet, 2017).

Essa análise comparativa, portanto, revela que as distinções feitas por Weber, embora úteis para uma compreensão geral, podem simplificar excessivamente as complexidades dessas tradições religiosas. O protestantismo e as tradições chinesas operam dentro de contextos históricos e culturais distintos, e suas respectivas abordagens à racionalidade e à economia refletem essas diferenças (Hamilton, 2006; Barbalet, 2017).

Elementos de racionalidade nas tradições chinesas

Embora Weber tenha enfatizado os aspectos mágicos e místicos do confucionismo e do taoísmo, estudiosos posteriores sugeriram que essas tradições também contêm elementos significativos de racionalidade sob uma ótica weberiana. No confucionismo, a



racionalidade se manifesta na estruturação de um sistema educacional rigoroso, no qual a competência burocrática e o conhecimento dos clássicos confucianos são valorizados. A ética confucionista promove a autocontenção, o autocultivo e a responsabilidade moral, que podem ser vistos como formas de racionalização da vida social (Cordeiro, 2009; Barbalet, 2017).

No taoísmo, apesar de sua inclinação mística, há uma racionalidade implícita na busca pela harmonia com o Tao. A noção de *wu wei* (não-ação) pode ser interpretada como uma estratégia racional de ação indireta, em que o indivíduo busca atingir seus objetivos de forma eficiente e em consonância com os fluxos naturais (Weber, 1951, p. 182, tradução nossa; Sell, 2009). Além disso, o taoísmo tem uma tradição de práticas de saúde e longevidade que envolvem um conhecimento sofisticado da natureza, o que sugere uma abordagem racional à vida, mesmo dentro de um contexto místico (Silva, 2016; Schmidt-Glintzer, 2018).

Esses elementos indicam que tanto o confucionismo quanto o taoísmo não podem ser plenamente compreendidos se forem vistos apenas como religiões mágicas ou irracionais. Embora esses aspectos existam, há também uma racionalidade presente nessas tradições que merece ser reconhecida, especialmente ao considerarmos suas influências duradouras na sociedade e na cultura chinesas (Silva, 2016; Barbalet, 2017).

Considerações finais: impacto das interpretações de Weber na sociologia contemporânea

As interpretações de Weber sobre o confucionismo e o taoísmo tiveram um impacto significativo na sociologia e nos estudos sobre a China. Seu trabalho influenciou a maneira como muitos acadêmicos ocidentais entendem as tradições religiosas chinesas, especialmente no que diz respeito à relação entre religião e desenvolvimento econômico. A tese weberiana de que o confucionismo e o taoísmo contribuíram para a ausência de um capitalismo autóctone na China moldou debates acadêmicos por décadas (Weber, 1951; Hamilton; Kao, 1987).

No entanto, à medida que o estudo da China e das religiões comparadas avançou, a visão de Weber foi revisada e, em alguns casos, contestada. Pesquisas contemporâneas têm explorado as maneiras como o confucionismo e o taoísmo se adaptaram às mudanças



sociais e políticas ao longo dos séculos, demonstrando uma flexibilidade e uma complexidade que Weber pode não ter plenamente reconhecido (Silva, 2016; Barbalet, 2017). Além disso, o papel dessas tradições no desenvolvimento econômico da China moderna tem sido reavaliado, especialmente em face do rápido crescimento econômico da China nas últimas décadas (Silva, 2016; Barbalet, 2017).

Ainda assim, as contribuições de Weber continuam a ser um ponto de referência importante para o estudo da sociologia da religião. Seu modelo teórico oferece uma estrutura valiosa para a análise comparativa, mesmo que possa ser ajustado por novas perspectivas (Oliveira, 2016; Barbalet, 2017; Schmidt-Glintzer, 2018).

A China moderna, com sua combinação de racionalização econômica e persistência de estruturas tradicionais, desafia diretamente as previsões de Weber, mas ao mesmo tempo confirma a relevância de suas categorias para estudar sociedades complexas. Mesmo que as condições para o desenvolvimento do capitalismo tenham sido diferentes, o conceito de desencantamento e a transição de uma sociedade mágica para uma sociedade racional ainda são aplicáveis para entender o processo de industrialização em um contexto global.

As categorias de Weber são, portanto, ferramentas analíticas dinâmicas, que continuam a ser utilizadas para interpretar fenômenos contemporâneos, como a ascensão da China como uma potência capitalista. Mesmo que sua análise tenha falhado em prever a forma específica que o capitalismo chinês tomaria, a estrutura teórica que ele oferece é inestimável para entender as complexas interações entre religião, cultura e economia no mundo moderno.

Conforme dito anteriormente, Alexander (1987) argumenta que Weber é um clássico justamente porque suas ferramentas analíticas são indispensáveis, mesmo quando usadas para criticar sua própria interpretação. No caso do capitalismo chinês, por exemplo, embora Weber tenha falhado ao prever o surgimento de um *ethos* capitalista na China imperial, suas categorias ainda são úteis para entender as particularidades do capitalismo contemporâneo na China, que combina elementos de racionalidade econômica com estruturas políticas e sociais, que Weber havia considerado incompatíveis com o capitalismo moderno.

O surgimento de um capitalismo industrial chinês a partir dos anos 1980, sob um regime de comando político, desafia diretamente a visão de Weber de que o capitalismo



requer uma base cultural específica, como a ética protestante. No entanto, essa mesma contradição reforça a importância de suas categorias, uma vez que o desencantamento e a racionalidade — mesmo em um contexto diferente daquele previsto por Weber — ainda são ferramentas úteis para analisar as dinâmicas econômicas e sociais da China contemporânea. Assim, mesmo que a explicação original de Weber não tenha se realizado da forma prevista, seu legado teórico continua a orientar e enriquecer o debate sociológico (Elvin, 1973; Pomeranz, 2000; Peng, 2005; Barbalet, 2017).

Este artigo buscou reexaminar a interpretação de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo como religiões essencialmente mágicas e refletir sobre a possível subestimação dos elementos de racionalidade nessas tradições. Com base na análise comparativa entre o confucionismo, o taoísmo e o protestantismo, foi possível identificar que Weber ofereceu uma contribuição valiosa ao articular a conexão entre religião e desenvolvimento econômico, mas sua leitura das religiões chinesas pode ser vista como limitada ao simplificar as complexidades dessas tradições.

Ao explorar os elementos de racionalidade presentes no confucionismo e no taoísmo, especialmente a ênfase confucionista na educação e na governança moral, e os princípios pragmáticos do taoísmo, observamos que essas tradições, embora diferentes em sua forma de racionalidade, não podem ser completamente descritas como mágicas ou irracionais. A crítica às interpretações weberianas sugere que, ao focar nas diferenças entre Oriente e Ocidente, Weber deixou de captar aspectos importantes de como essas tradições estruturam a vida social e política na China.

Por outro lado, não se pode desconsiderar a relevância histórica e sociológica da obra de Weber. Seu modelo teórico sobre o desencantamento do mundo e a racionalização continua sendo uma ferramenta essencial para a análise comparativa das religiões. No entanto, como vimos ao longo deste artigo, revisões contemporâneas indicam que a racionalidade pode assumir formas variadas em diferentes contextos culturais, e que a dicotomia entre um Ocidente racional e um Oriente mágico pode ser mais fluida do que inicialmente concebido.

Concluimos, portanto, que houve, de fato, uma tendência de Weber em subestimar os elementos de racionalidade no confucionismo e no taoísmo. Entretanto, essa constatação não invalida o valor de sua obra, que continua a inspirar debates e reflexões sobre a relação entre religião, racionalidade e economia.



Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 2, n. 4, São Paulo, junho 1987.
- APPEL, Tiago Nasser. Por que não houve capitalismo na China imperial? Uma contribuição neomarxista. **Tempo Social**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 231-253, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/y5LxPL5573MPmL9qtz6bp3t/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2025.
- BARBALET, Jack. **Confucianism and the chinese self: re-examining Max Weber's China**. [S. l.]: Palgrave Macmillan Singapore, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-981-10-6289-6>. Acesso em: 11 ago. 2024.
- BARBALET, Jack. **Weber, passion and profits: "The protestant ethic and the spirit of capitalism" in context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- CARVALHO FILHO, Juarez Lopes de. Religião, educação e economia em Max Weber. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 540-555, set.-dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/PWjBSTxkcQDjbmCcm8mQ4sF/>. Acesso em: 27 jan. 2025.
- CORDEIRO, Ana. L. Meyer Taoísmo e confucionismo: duas faces do caráter chinês. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, MG, v. 6, n. 1, p. 4-11, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26466>. Acesso em: 10 ago. 2024.
- ELVIN, Mark. **The patterns of the chinese past**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1973.
- HAMILTON, G. G.; KAO, C.-S. Max Weber and the analysis of East Asian industrialization. **International Sociology**, v. 2, n. 3, p. 289-300, 1987. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/026858098700200306>. Acesso em: 11 ago. 2024.
- HAMILTON, Gary G. Why no capitalism in China: negative questions in historical comparative perspective. In: HAMILTON, Gary G. **Commerce and capitalism in chinese societies**. London: Routledge, 2006. p. 50-74.
- JABBOUR, Elias. **China hoje: projeto nacional, desenvolvimento e socialismo de mercado**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2012.
- JABBOUR, Elias. **China: o socialismo do século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- OLIVEIRA, Arilson Silva de. **Hinduísmo e budismo em Max Weber: uma indologia sem orientalismos**. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, João Pessoa, 2016.
- PENG, Yusheng. Lineage networks, rural entrepreneurs, and Max Weber. **Research in the Sociology of Work**, [S. l.], v. 15, p. 327-355, 2005.
- POMERANZ, Kenneth. **The great divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.



SCHLUCHTER, Wolfgang. How ideas become effective in history: Max Weber on confucianism and beyond. **Max Weber Studies**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 11-29, 2014.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig. Asia in general and India in particular: Max Weber's conclusions on the role of the literati in hinduism and buddhism. **Max Weber Studies**, v. 18, n. 1, p. 107-121, 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.15543/maxweberstudies.18.1.107>. Acesso em: 7 ago. 2024.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e o misticismo oriental**. São Cristóvão: TOMO, 2009.

SILVA, Rodrigo Luiz Medeiros da. Capitalismo, confucionismo e teoria weberiana: reflexões empíricas sobre o caso sul-coreano. **Tempo Social**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 179-202, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2016.107998>. Acesso em: 7 ago. 2024.

WEBER, Max. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **The religion of India: the sociology of hinduism and buddhism**. New York: The Free Press, 1958.

WEBER, Max. **The religion of China: confucianism and taoism**. New York: The Free Press, 1951.

Recebido em: 13/09/2024.

Aceito em: 23/04/2025.



A MORTE NO ESPIRITISMO: uma análise simbólica da transformação e continuidade da existência

DEATH IN SPIRITISM: a symbolic analysis of the transformation and continuity of existence

Juliana Maria Teixeira da Conceição *

Valentina da Silva Dias Pereira **

Resumo

O presente artigo propõe-se a discutir como a morte no espiritismo pode ser analisada a partir da teoria da antropologia simbólica. Dessa forma, tem por objeto as noções apresentadas na codificação kardecista, referindo-se, nesse caso, ao espiritismo francês, substanciais no entendimento do ser, da vida e da morte. A metodologia escolhida foi uma análise bibliográfica e crítica de caráter qualitativo dos conceitos de *espírito*, *matéria*, *perispírito*, *encarnação* e *desencarnação*, principalmente. A pesquisa identificou que o espiritismo ressignifica os conceitos de morte não como um fim último do ser, mas como passagem cíclica e parte da vida humana. Assim, morte e vida tornam-se processos significativos inerentes, cujos símbolos espíritas podem ser construídos a partir, principalmente, dessa ótica.

Palavras-chave: espiritismo; morte simbólica; antropologia simbólica; codificação kardecista.

Abstract

This article aims to discuss how death in Spiritism can be analyzed through the lens of Symbolic Anthropology. It focuses on the fundamental notions presented in Kardecist Codification, referring to French Spiritism, which are essential for understanding of being, life, and death. The chosen methodology was a qualitative bibliographical and critical analysis of the concepts of *spirit*, *matter*, *perispirit*, *incarnation* and *disincarnation*. The research identified that Spiritism redefines the concept of death not as the ultimate end of being, but as a cyclical transition and an inherent part of human life. Thus, life and death become interconnected, meaningful processes, whose Spiritist symbols are primarily constructed from this perspective.

Keywords: spiritism; symbolic death; symbolic anthropology; kardecist codification.

* Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil. Mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma universidade. E-mail: majualexandre20@gmail.com.

** Mestra em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (PPArque/Univasf), Brasil. Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), Brasil. E-mail: dias.valentina@outlook.com.



Introdução

Este artigo propõe investigar como o espiritismo reconstrói simbolicamente a ideia de morte, interpretando-a não como um fim, mas como um processo de transição e continuidade da existência. Assim, questionamos: como a visão espírita da morte como transição pode ser interpretada à luz da antropologia simbólica?

O trabalho explora como os símbolos espíritas — espírito, perispírito, reencarnação e comunicação com os desencarnados — organizam o entendimento da morte, atribuindo-lhe significado em um sistema espiritual e moral. A análise busca compreender como esses símbolos criam uma nova perspectiva acerca da morte e do morrer, contrastando-a com outras visões culturais e religiosas.

Este estudo se torna relevante diante da lacuna nas pesquisas sobre o espiritismo nas ciências sociais nas últimas décadas. Como apontam Stoll (2002) e Giumbelli (1997), entre as religiões brasileiras, o espiritismo é significativamente menos estudado, havendo uma sub-representação tanto no campo religioso quanto nas ciências sociais brasileiras, cenário que persiste até os dias atuais.

Ao interpretar os dogmas espíritas à luz da antropologia, este estudo contribui para as reflexões sobre o papel do pensamento simbólico na construção dos significados humanos. Para tanto, utilizamos como base teórica textos sobre o espiritismo, analisando-os à luz dos conceitos propostos por antropólogos como Clifford Geertz, Mary Douglas e Victor Turner. Além disso, discutimos a morte sob a perspectiva de diferentes religiões e culturas, como as religiões védicas e o catolicismo, para, finalmente, destacar a singularidade da visão espírita sobre o fenômeno.

Conforme Geertz (2008), a religião pode ser entendida como um sistema de símbolos que organiza e dá significado à experiência humana, especialmente diante das incertezas da vida. De maneira análoga, o espiritismo, ao introduzir conceitos centrais como reencarnação, perispírito e desencarnação, cria uma estrutura simbólica que oferece uma interpretação positiva da existência. Nessa perspectiva, a morte não é vista como um fim, mas como uma transição para um novo estágio espiritual, ressignificando a experiência humana.



Similarmente, para Douglas (1991), toda sociedade se organiza de modo a manter a ordem diante do caos. Assim, ao apresentar esses conceitos, o espiritismo estabelece uma estrutura classificatória que reorganiza a relação entre o material e o imaterial. Esse sistema simbólico integra as dimensões física e espiritual, oferecendo aos adeptos a compreensão de que a morte não é o fim definitivo, mas parte de um processo contínuo de aprendizado e evolução.

Como também se pode debater a compreensão da morte a partir das contribuições de Victor Turner, antropólogo que, influenciado por Arnold Van Gennep, descreve os ritos de passagem como processos que envolvem três fases: separação, liminaridade e agregação (Turner, 2005, p. 138). Desse modo, a morte no espiritismo se apresenta como um momento liminar, um estado transitório entre o mundo dos vivos e dos mortos, onde o espírito se desloca entre planos sem pertencer inteiramente a nenhum deles.

Este trabalho está estruturado em quatro seções principais. Na primeira, abordamos as diversas concepções sobre a morte ao longo da história e em diferentes culturas, com destaque para as tradições védicas, egípcias e cristãs. Em seguida, exploramos o espiritismo no Brasil e no mundo, analisando seu surgimento histórico e seus fundamentos filosóficos e doutrinários. Na terceira seção, discutimos a ressignificação da morte no espiritismo, enfocando conceitos centrais como desencarnação, perispírito e evolução espiritual. Por fim, apresentamos uma síntese das reflexões desenvolvidas ao longo do estudo, ressaltando o papel do espiritismo na reinterpretação simbólica da morte e na compreensão da continuidade da existência.

Buscamos, portanto, compreender as concepções presentes nas máximas espíritas a partir de sua relação com a estrutura total em que estão inseridas, conforme sua própria classificação, uma vez que, como aponta Douglas (1991), nenhum conjunto de símbolos pode ser entendido isoladamente.

A morte no tempo e no espaço: uma revisão do espiritismo no Brasil e no mundo

A finitude humana é uma constante na história das civilizações, sendo compreendida e ressignificada de diferentes formas ao longo do tempo. Como observa Costa (2008), há uma necessidade intrínseca de buscar explicações para o inexplicável, criando narrativas que confortem e deem sentido à inexorabilidade da morte. Diversas



culturas, por meio de crenças e rituais, moldaram suas percepções sobre esse fenômeno, influenciadas por suas cosmovisões e tradições religiosas (Pereira; Pereira, 2023).

Na antiguidade, os mortos, frequentemente, ocupavam um lugar de honra, sendo cultuados e respeitados. Entre os gregos, por exemplo, acreditava-se que os falecidos continuavam a necessitar de bens materiais. Por essa razão, os rituais funerários incluíam a deposição de objetos pessoais nos túmulos, assegurando uma suposta continuidade no além (Costa, 2011). No Brasil colonial, influenciados pelos costumes europeus, os membros da elite eram sepultados nas próprias residências, simbolizando a continuidade entre vivos e falecidos no espaço familiar (Costa, 2011).

Com a modernidade, entre os séculos XVIII e XIX, a percepção sobre a morte passou por transformações significativas. O avanço dos saberes científicos e as preocupações sanitárias impulsionaram a criação de espaços específicos para sepultamentos, distanciando a morte do cotidiano e tornando-a um tema cada vez mais velado nas sociedades ocidentais.

Paralelamente, na França do século XIX, o espiritismo surgiu sob a influência do positivismo e do evolucionismo, trazendo uma nova abordagem sobre a existência pós-morte. Allan Kardec desenvolveu um sistema filosófico e religioso que rompe com a dicotomia entre vida e morte, introduzindo a ideia de desencarnação como um processo natural de evolução do espírito (Almeida; Gomes; Pimentel, 2022). Assim, a morte passou a ser compreendida não como um fim absoluto, mas como uma passagem para outra etapa da existência.

O espiritismo nasceu na França na segunda metade do século XIX, influenciado por ideias positivistas e pela busca de uma ciência secularizada e racional. Ele se destacou ao trazer elementos científicos para um campo que, até então, era domínio exclusivo da religião, como o contato com os mortos e o estudo de fenômenos espirituais (Almeida; Gomes; Pimentel, 2022). A doutrina espírita fundamenta-se na existência dos espíritos e na possibilidade de comunicação com os vivos, fenômenos interpretados como evidências empíricas de uma realidade além do mundo material (Cavalcanti, 1985). Esses conceitos dialogam com as ideias de progresso e conhecimento racional típicas do século XIX.

Inicialmente, o espiritismo era entendido como uma prática terapêutica e de investigação espiritual, enfrentando críticas e, em alguns casos, combatido por médicos e



até criminalizado (Giumbelli, 1997). Com o tempo, a doutrina se organizou e adquiriu uma dimensão mais religiosa, especialmente no Brasil, onde foi assimilada e adaptada à realidade cultural local (Stoll, 2002). Sua presença no Brasil remonta ao século XIX, quando a colônia francesa no Rio de Janeiro, composta por jornalistas, professores e comerciantes, teve contato com essas ideias (Arribas, 2013). Em 1865, na Bahia, foi fundado o primeiro centro espírita conhecido: o Grupo Familiar do Espiritismo, sob a direção de Luís Olímpio Telles de Menezes (Almeida; Gomes; Pimentel, 2022).

O espiritismo, portanto, surgiu como resultado de influências científicas, filosóficas e culturais, reinterpretando a relação entre vida, morte e espiritualidade. Seu modelo de reencarnação e comunicação com os espíritos foi compreendido no contexto histórico de seu surgimento (Stoll, 2002) e vem se adaptando ao longo do tempo. No Brasil, a doutrina encontrou desafios, incluindo o conflito com a Igreja Católica e a necessidade de legitimação frente ao Estado. A criação da Federação Espírita Brasileira (FEB), em 1884, foi um marco na tentativa de unificação do movimento e na sua consolidação como religião (Arribas, 2013).

A figura de Bezerra de Menezes foi central nesse processo. Considerado o “pai do Espiritismo brasileiro”, ele coordenou e organizou as diversas agremiações espíritas do país, conferindo unidade e estrutura à doutrina (Presoti, 2021). Em 1889, assumiu a presidência da FEB e promoveu esforços para aproximar os grupos espíritas, consolidando um regime federativo como lei orgânica do Espiritismo no Brasil (Presoti, 2021). Além disso, ao vincular o Espiritismo ao Cristianismo, Bezerra de Menezes ajudou a definir sua identidade no contexto religioso nacional.

A diversidade de concepções acerca da morte reflete sua estreita relação com as estruturas simbólicas e religiosas de cada cultura. Geertz (2008) destaca que a religião é um sistema de significados que molda as percepções humanas, proporcionando interpretações ordenadas para o mundo e para os eventos incontrolláveis da vida. Assim, a morte é continuamente ressignificada nas diferentes tradições culturais, sendo compreendida ora como passagem, ora como fim, ora como renovação.

Diante dessas diferentes compreensões, torna-se evidente que a morte transcende a mera extinção biológica. Ao longo da história, as sociedades teceram narrativas e rituais que tentam dar sentido a esse evento universal. A morte, portanto, permanece um tema

central na constituição das identidades culturais e religiosas, refletindo as concepções que cada grupo humano constrói sobre a existência e a finitude.

O espiritismo: uma visão sobre vida, morte e continuidade

Entre as concepções ancestrais, os egípcios acreditavam em uma integração entre seres humanos, deuses, plantas e animais em um sistema universal (Ribeiro, 2014). No hinduísmo, a transmigração da alma e a libertação da existência material representam uma tentativa de superar o ciclo de morte e renascimento (Valera, 2012). De maneira semelhante, o budismo concebe a morte como uma etapa na roda do samsara, onde o espírito segue um processo cíclico até atingir a iluminação e se libertar do mundo material (Gyatso, 2007).

Na tradição ocidental, a separação entre corpo e alma permeou grande parte do pensamento filosófico e religioso. No cristianismo, essa dualidade é reafirmada pela distinção entre o mundo material e o espiritual, conceito ilustrado pela transfiguração de Jesus no Monte Tabor: “Seis dias depois, tendo chamado de parte a Pedro, Tiago e João, Jesus os levou consigo a um alto monte afastado e se transfigurou diante deles. Enquanto orava, seu rosto pareceu inteiramente outro; suas vestes se tornaram brilhantemente luminosas e brancas qual a neve, como não há pisoeiro na Terra que possa fazer alguma tão alva [...]” (Marcos, 9:1 a 9 *apud* Kardec, 2019a, p. 297)

Esse episódio reflete a distinção entre o corpóreo e o espiritual, reafirmando a possibilidade de existência para além da dimensão material. A narrativa também sugere um vínculo entre o divino e o humano, indicando que a morte não seria um evento final, mas sim uma transição.

No espiritismo, essa ideia se traduz na codificação kardecista, estruturada em cinco obras principais: *O livro dos espíritos* (Kardec, 2005), *O livro dos médiuns* (2019b), *O evangelho segundo o espiritismo* (Kardec, 2004), *O céu e o inferno* (Kardec, 2001) e *A gênese* (2019a). Em *O céu e o inferno*, Allan Kardec propõe que os estados da alma após a morte não são espaços físicos, mas condições espirituais determinadas pelas ações dos indivíduos em vida. Dessa forma, o Espiritismo rejeita a ideia de punição eterna, concebendo a morte como uma etapa do processo evolutivo dos espíritos.



O espiritismo e, sobretudo, suas obras respectivas destacam-se pela tentativa de teorização da moral da figura de Jesus Cristo, sem necessariamente ligar a fatos específicos e narrativos de sua vida, ligados à noção de tempo. Nesse sentido, a cronologia bíblica, por exemplo, não teria importância primária no segmento moral formulado pelo Cristo, sendo este, todavia, a fonte de todo o conhecimento necessário e explicativo das questões humanas.

É dentro dessa perspectiva que o espiritismo entabula cinco pilares básicos que o sustentam. Sendo assim, a existência de Deus, a imortalidade da alma, a multiplicidade das existências, a pluralidade dos tipos de mundos habitados e a comunicação com os espíritos indicariam não somente um padrão de teor discursivo, no qual uma reflexão sobre vida e morte pode aparecer, mas também um dos principais panos de fundo.

Os princípios da reencarnação, da imortalidade da alma e do mediunismo, como uma das formas de comunicabilidade dos espíritos, indicam diretamente que, para o Espiritismo, a morte não é elevada ao patamar de destruição, mas de *passagem* ou *transformação* para uma nova vida. Apesar da codificação kardecista ser a ossatura do espiritismo francês¹, a doutrina é conhecida entre adeptos e não adeptos, sobre outras ordens de livros; cartas psicografadas que mostram o posicionamento da doutrina frente à morte. As obras psicografadas pelos espíritos de *André Luiz* e *Emmanuel* são as mais populares, dentre elas cita-se; *Os mensageiros*, *Obreiros da vida eterna*, *E a vida continua.*; *Há dois mil anos*, *Paulo e Estevão* e *Ave Cristo*.

Segundo Gonçalves (2011, p. 102), André Luiz, um dos espíritos cuja psicografia é conhecida, principalmente pelo médium Chico Xavier, afirma que o processo de morte é um fenômeno que necessita de esclarecimento, e essas “luzes” são os saberes que constituem o discurso do espiritismo. Nesse sentido, o espiritismo transcende o tempo como geralmente é compreendido pelos seres humanos ocidentalizados, alcançando a eternidade. Ele se baseia em processos simbólicos que abarcam a imensidão e a vastidão do tempo e do espaço (Cavalcanti, 2005).

Ao analisar a construção da ideia de *morte* na obra espírita, percebe-se que essa temática atravessa toda a base escrita que constitui o espiritismo. Em *O evangelho*

¹ Esse trabalho não se preocupa com as diferentes manifestações culturais que o espiritismo assume mediante o contexto que se desenvolve. Todavia, indicamos ciência de uma literatura consolidada no que concerne a essa perspectiva.

segundo o espiritismo, é possível se debruçar sobre três capítulos essenciais: 1) Capítulo 2: *Meu reino não é deste mundo*; 2) Capítulo 3: *Há muitas moradas na casa de meu Pai*; e, finalmente, 3) Capítulo 4: *Ninguém pode ver o reino de Deus, se não nascer de novo*. Esses capítulos giram em torno da afirmação de uma realidade metafísica, reforçando a ideia da *morte* como um caminho.

O discurso inicia-se com uma afirmação contundente: “Meu reino não é deste mundo”. No entanto, por inferência e interpretação, de qual reino se fala? A estrutura linguística do enunciado carrega um tom de aviso: existem dois reinos, mas o de Cristo não está neste plano físico. Assim, deduz-se que esse reino é metafísico, além da existência terrena. Ao longo do capítulo, é construída a ideia de uma vida futura, que não é uma existência estática, mas um processo contínuo, moldado por uma caminhada incessante. A morte, nesses termos, é compreendida como um rompimento com a perspectiva existencial tradicional; a vida não cessa, ela é contínua.

No capítulo subsequente, *Há muitas moradas na casa de meu Pai*, essa perspectiva se amplia ao apresentar um argumento acolhedor sobre o que se espera na verdadeira vida. A ideia de um único lugar pós-morte (entre o fogo eterno e um paraíso monótono) é desconstruída. Agora, a morada espiritual se constrói no âmago do ser, aqui e agora, através de sua natureza espiritual. A passagem do evangelho de São João (14:1-3) é um exemplo claro dessa visão:

Que o vosso coração não se turbe. Crede em Deus, crede também em mim. Há muitas moradas na casa de meu Pai; se assim não fosse, eu já vos teria dito. Porque eu me vou para vos preparar lugar e, depois, que eu tenha ido e vos tenha preparado o lugar, eu voltarei e vos retirarei para mim, a fim de que, onde eu estiver, ali estejais também (Kardec, 2004, p.49)

A morte, aqui, é apresentada não como um fim, mas como uma passagem para outro mundo. Cristo promete retornar e levar os seus para a morada preparada. Essa promessa reforça a ideia de que a morte não é um término, mas a abertura de um novo caminho, um contínuo de transformação e aprendizado, que remete também à doutrina da reencarnação.

Essa visão é mais uma vez reforçada no capítulo 4, com a frase “Ninguém pode ver o reino de Deus, se não nascer de novo”. A grande incógnita dessa premissa não é um batismo espiritual ou uma renovação mágica do espírito, mas a ideia de um novo



nascimento, um ciclo contínuo de reencarnação. Em São Lucas, há uma discussão sobre a possibilidade de um dos antigos profetas ter reencarnado, como no caso de João sendo Elias. O conceito de reencarnação é também uma forma de a morte ser vencida, pois, ao passar pela reencarnação, o profeta Elias (e João) supera a própria morte.

A passagem mais significativa talvez seja a seguinte:

Em verdade, em verdade vos digo: se um homem não renascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus. O que é nascido da carne é carne, e o que nasce do Espírito é Espírito. Não vos espanteis do que eu vos disse, que é preciso que nasçais de novo. (Kardec, 2004, p. 59-60)

A conversa entre Cristo e Nicodemos (Kardec, 2004) não deve ser compreendida somente como um renascimento espiritual, mas como a reafirmação de que a morte é somente uma transição natural, um processo de renovação. A advertência “não vos espanteis” fortalece a ideia de que não devemos temer a morte, pois ela é apenas uma passagem. Nascer e viver novamente é, então, uma possibilidade presente para todos.

No *Livro dos espíritos*, no capítulo 1, quarta parte, especificamente questão 941, aborda-se diretamente o medo da morte. Quando questionados sobre o temor que a morte inspira, os espíritos respondem:

É errado que tenham esse temor. Todavia, que queres tu! procuram persuadi-las em sua juventude de que há um inferno e um paraíso, mas que é mais certo que elas irão para o inferno porque lhe dizem que, o que está na Natureza, é um pecado mortal para a alma. Então, quando se tornam grandes, se têm um pouco de julgamento, não podem admitir isso, e se tornam atéias ou materialistas. É assim que as conduzem a crer que, fora da vida presente, não há mais nada. Quanto às que persistiram em suas crenças da infância, elas temem esse fogo eterno que as deve queimar, sem as destruir. (Kardec, 2005, p. 367)

Essa passagem ilustra como o temor da morte é, muitas vezes, enraizado nas crenças católicas aprendidas desde a infância, nas quais o inferno é apresentado como um destino certo para aqueles que não seguem a moral religiosa. Ao amadurecer, muitos passam a questionar essas ideias e, por consequência, a ver a morte com outros olhos.

Assim, o espiritismo brasileiro, especialmente com figuras como Bezerra de Menezes, vai aproximando o espiritismo do catolicismo, ao mesmo tempo em que refuta algumas de suas premissas. O espiritismo é, então, compreendido como uma continuidade e explicação das doutrinas católicas, mas com a ênfase na morte como uma passagem

natural, em vez de um fim aterrador. O temor da morte é, portanto, uma construção cultural, uma herança de uma visão medieval e teológica, e o espiritismo busca romper com esse medo, apresentando a morte como uma lei natural do progresso humano, como um processo inevitável que nos conduz a um caminho contínuo entre as vidas.

Cada argumento que constitui a literatura básica do espiritismo não se limita a tranquilizar o ser humano diante do falecimento, mas a desmistificar a morte, tornando-a uma porta atravessada no caminho do espírito. A morte, assim, é entendida como um fio condutor entre as existências, sem o caráter de fim, mas de transformação e continuidade.

A ressignificação da morte no espiritismo

Na obra intitulada *O problema do ser, do destino e da dor*, Léon Denis afirma que a morte vai além de uma simples mudança de estado ou destruição biológica. Na verdade, ela abre uma nova forma de existência, “O Espírito, debaixo da sua forma fluídica, imponderável, prepara-se para novas reencarnações; acha imponderável, prepara-se para novas reencarnações” (Denis, 1991, p. 129). Assim, a morte, como geralmente é entendida, não existe, pois nenhum ente de fato perece em sua unidade consciente.

O espiritismo, dessarte, apresenta um sistema religioso próprio, caracterizado por uma interpretação peculiar da relação entre os homens e os espíritos. Nesse contexto, concepções dicotômicas, como nascimento e morte, são ressignificadas como encarnação e desencarnação (Cavalcanti, 1985), configurando uma rede de significados que estabelece uma simbologia própria e coerente.

Na perspectiva espírita, falecer e desencarnar são conceitos e processos significativos diferentes, ainda que substancialmente possam indicar similaridade. Morrer pode estar relacionado ao não mais funcionamento biológico do indivíduo, nesse caso, a morte do corpo físico, mas o *desencarne* representa a separação total e final do espírito e do corpo do indivíduo. Dessa forma, o ser experimentaria, verdadeiramente, a liberdade.

Os próprios conceitos são definidos e interligados. A formação do homem em sua totalidade não se resume ao espírito e à matéria (corpo), mas a outras formas que formam o ser tridimensionalmente. No “*Livro dos espíritos*”, Kardec (2005) indaga os significados, ou a natureza do que é espírito e a matéria. Ao primeiro, é respondido que seria “um princípio inteligente”. Sendo, dessa forma, a inteligência um atributo do



espírito, e este de natureza não palpável e difícil de ser definido na linguagem humana. Quanto à segunda, seria formada por um elemento primitivo cujas modificações seriam resultados das modificações das moléculas elementares e determinadas substâncias.

No livro, é reforçado a incapacidade de compreensão completa desses conceitos em virtude da linguagem humana não ser muito desenvolvida para apreensão completa desses sentidos. Todavia, a natureza substancial do espírito ainda é desconhecida, e alguns adeptos podem entendê-la também como uma matéria, mas, dentro desse contexto, pode assumir o caráter de uma *matéria quintessenciada*. Por essa conceituação, entenda-se uma espécie de pureza própria e, em alguma medida, menos densa que a de um corpo biológico segundo a perspectiva ocidental (Kardec, 2005).

Já a noção de *perispírito* forma a tríade dimensional do homem enquanto unidade completa. Segundo os espíritos apresentam a Kardec, a noção de *perispírito* seria de um princípio intermediário que envolve o espírito e une a alma ao corpo, sendo sua natureza semimaterial. (Kardec, 2005). Segundo o *Livro dos espíritos*:

O homem é formado, assim, de três partes essenciais:

- 1º- O corpo ou ser material, análogo ao dos animais e animado pelo princípio vital;
- 2º- A alma, Espírito encarnado, do qual o corpo é habitação;
- 3º- O princípio intermediário ou perispírito, substância semi-material que serve de primeiro envoltório ao Espírito e une a alma ao corpo. São, como num fruto, o germe, o perisperma e a casca. (Kardec, 2005, p. 90)

Uma problematização em torno das noções de *alma* e *espírito* se forma. De modo genérico, a alma pode também ser interpretada como o *espírito* aprisionado no corpo. Além disso, há interpretações que se dirigem em outra direção e assumem que alma e espírito equivaleriam significativamente e reforçariam a pobreza da linguagem humana na compreensão do mundo espiritual. Nesse caso, concebem-se as percepções de *espírito encarnado*, ou seja, aquele que anima o corpo e *espírito desencarnado*, aquele liberto do corpo.

Os símbolos rituais, portanto, podem ser compreendidos como multivocais, ao carregarem múltiplos significados que se polarizam entre fenômenos fisiológicos e valores normativos (Turner, 1974). Nessa perspectiva, as noções de *perispírito* e

reencarnação funcionam como metáforas radicais, articulando dimensões materiais e espirituais.

Para além dessa perspectiva geral, há mais uma ideia que permeia o espiritismo. Como o ser é tridimensional e ligado, necessariamente, há um elo conhecido como *cordão flúidico* ou *fio de prata*. A ideia de um cordão de cor prateado é para os espíritos relacionada à sua luminosidade. O romper completo e natural, ou seja, o fim da existência do indivíduo nas condições ideais, significa o desencarne e não está, necessariamente, atrelada ao fim do funcionamento natural do corpo biológico.

Para o espiritismo, diante do quadro conceitual apresentado, existem duas realidades distintas. A morte, verdadeiramente, *pode ser superada*, visto que a verdadeira vida é a do espírito livre. O estado do espírito liberto e, conseqüentemente, sua *vida espiritual* depende de sua conduta moral e comportamental enquanto espírito encarnado numa existência corpórea. A morte não passa de mera passagem, transição do espírito para a possibilidade de um despertar e desenvolvimento.

Nesse caso, as ideias católicas apriorísticas de *céu*, *inferno* e *purgatório* estariam agora atreladas ao estado e ordem do espírito e não, necessariamente, à possibilidade de um lugar circunscrito, geoespacial e definido. Enquanto o espírito encarnado é o indivíduo que constrói o seu *céu* e o *inferno*. Assim, para o espiritismo, a resiliência e escolhas na existência corpórea definem o pós-vida, sendo assim, o sujeito responsável pelo seu destino, ainda que esteja sob o jugo da Providência, que pela onisciência sabe do que é necessário à evolução do espírito.

O progresso, entre os Espíritos, é o fruto do seu próprio trabalho; mas como são livres, trabalham para seu adiantamento com mais ou menos de atividade ou de negligência, segundo a sua vontade; eles apressam, assim, ou retardam o seu progresso, e, por consequência, a sua felicidade. (Kardec, 2001, p. 26)

A concepção de morte interpretada pelo espiritismo justifica seus pilares da pluralidade de existência e, portanto, da reencarnação. Não podendo o espírito conseguir

atingir a perfeição relativa² numa só vida e resgate de vidas passadas, Deus concede a possibilidade reencarnatória na conjuntura de vida. O *acaso* não existe nesses termos.

A encarnação é inerente à inferioridade dos Espíritos; ela não é mais necessária àqueles que ultrapassaram o limite e progridem no estado espiritual ou nas existências corporais de mundos superiores que não têm nada mais da materialidade terrestre [...] (Kardec, 2001, p. 27).

Nesse sentido, a grande questão para o espiritismo é a desconstrução da morte; não existe morte, e sim vida em outro plano. A morte, portanto, não passa de uma transformação, tal qual é a metamorfose que permite a lagarta se transformar em borboleta (Rocha, 2012, p. 61). Nesse hiato, a vida é um *continuum*, do qual a morte faz parte da vida e não se finda com ela. Viver, desencarnar e moralidade estão ligados, inevitavelmente, nesse contexto.

No espiritismo, a morte não é concebida como um fim, mas como uma etapa de transição do espírito para uma nova existência. Essa visão se diferencia das concepções tradicionais, que associam a morte à finitude e à ruptura definitiva entre corpo e alma. No entanto, na doutrina espírita, a morte é compreendida como um processo simbólico que separa o ser humano de seu corpo físico, permitindo a continuidade de sua jornada espiritual.

Geertz (2008) e Douglas (1991) apontam que as crenças relacionadas ao fenômeno da morte precisam ser interpretadas no contexto de seus próprios sistemas simbólicos, que oferecem sentido e ordem à experiência humana. No espiritismo, a morte não representa destruição, mas um vínculo entre os planos material e espiritual, transcendendo a dicotomia tradicional entre vida e morte. Sob essa perspectiva, a morte é vista como uma transformação, na qual a alma, ainda em processo de purificação, se renova e avança para planos espirituais mais elevados (Cavalcanti, 2005).

Essa concepção espírita propõe a morte como transição e continuidade, oferecendo uma visão de renovação e progresso espiritual que desafia as ideias convencionais de fim. Nesse sentido, ela introduz a ideia de um ciclo eterno de aprendizado e aperfeiçoamento do espírito. Como Cavalcanti (1985, p. 15) destaca, “o

² A perfeição relativa entre os espíritos refere-se ao estágio último de depuração que um Espírito pode atingir. Estados angelicais são entendidos nesse sentido pelo Espiritismo.

nascimento e a morte ou, em termos espíritas, a encarnação e a desencarnação; enquanto passagens do Mundo Invisível ao Mundo Visível e vice-versa, abrigam uma complexa transformação na identidade do Espírito”.

Esse entendimento reforça a noção de que a existência espiritual ultrapassa os limites do plano terreno. Cavalcanti (2005 *apud* Cavalcanti, 2003, p. 79) afirma que o espiritismo “visa desfazer a oposição entre vida e morte em sua fabulosa construção cosmológica e ritual”. Assim, a morte não é vista como o término, mas como uma transformação simbólica que mantém e fortalece os vínculos entre os mundos visível e invisível (Cavalcanti, 2005).

No espiritismo, a morte é compreendida como um período de transição, no qual o espírito ainda pode manter vínculos com a esfera material, especialmente por meio das práticas mediúnicas. Esse entendimento se alinha ao conceito de liminaridade proposto por Victor Turner, que descreve um estado de ambiguidade em que as categorias sociais e estruturais se dissolvem. Nesse estágio, “os neófitos não estão nem vivos, nem mortos e, de outro, estão vivos e mortos. Sua condição é de ambiguidade e paradoxo, uma confusão de todas as categorias costumeiras” (Turner, 2005, p. 140).

A desencarnação espírita, portanto, segue a lógica de um rito de passagem liminar, no qual o espírito, desapossado do corpo físico, vivencia uma condição ambígua: já não está encarnado, mas ainda não se integrou plenamente ao plano espiritual. Essa fase reflete a noção de Turner (2005, p. 140) de que a liminaridade constitui um “reino de pura possibilidade”, no qual novas configurações de existência podem emergir.

Similarmente, a reencarnação é interpretada como um processo de renovação espiritual que se realiza através do retorno do espírito ao plano físico. Nesse contexto, a morte é percebida somente como um intervalo entre diferentes existências, reafirmando a continuidade da evolução espiritual (Cavalcanti, 1985). Esse processo não apenas oferece uma nova compreensão sobre a morte, mas também proporciona consolo diante do que, em outros sistemas simbólicos, poderia ser compreendido como o fim definitivo da vida.

Como observa Gonçalves (2011), os princípios espíritas indicam que cada encarnação é cuidadosamente planejada com o propósito de impulsionar o progresso do

espírito. Assim, a reencarnação não se limita ao simples retorno à vida, mas representa uma expressão da vontade divina e da contínua possibilidade de evolução espiritual.

Outra noção central abordada ao longo do texto é a do perispírito, descrito como um corpo semimaterial que liga o espírito à matéria. Esse conceito não somente explica a transição entre encarnação e desencarnação, mas também reforça a ética espírita de evolução moral, ao integrar a morte biológica à dimensão espiritual, transformando-a em um “processo de devir” (Turner, 2005, p. 137).

Dessa forma, a doutrina espírita propõe uma nova perspectiva sobre a morte, ultrapassando a concepção tradicional de fim e apresentando-a como uma passagem que nos insere em um processo contínuo de evolução e aprimoramento. Para além dessa visão ressignificar a morte, ela também transforma a maneira como a vida e o sofrimento são compreendidos, conferindo-lhes um significado em um ciclo incessante de crescimento espiritual.

Ao considerar os símbolos rituais como detentores de multivocalidade, possibilita-se a ressignificação da morte. Enquanto a medicina ocidental a reduz ao fim biológico, a doutrina espírita a interpreta como um rito de transformação contínua, alinhando-se à visão de Turner de que os símbolos são ferramentas para “examinar os valores centrais de uma cultura” (Turner, 1974, p. 202).

Em síntese, a visão espírita desafia concepções tradicionais ao oferecer esperança e consolo àqueles que buscam compreender o propósito mais profundo da vida e da morte, revelando um caminho de renovação constante e transformação espiritual.

Considerações finais

Neste artigo, exploramos a complexidade da concepção simbólica da morte, ou de sua não existência, no espiritismo, confrontando a sua interpretação com as perspectivas culturais e religiosas ocidentais tradicionais. Percebe-se, assim, como o espiritismo, ao introduzir conceitos como *reencarnação*, *perispírito* e *desencarnação*, ressignifica a experiência da morte, a transformando em um não fim, mas em novas etapas de aprendizado e evolução espiritual.



Entretanto, algumas dificuldades emergem ao longo desta análise. Uma delas reside na tensão entre a visão espírita e as concepções tradicionais ocidentais sobre a morte, frequentemente marcadas por uma dicotomia rígida entre vida e morte. Além disso, a tentativa do espiritismo de aproximar seus pressupostos das justificativas científicas cria desafios epistemológicos, pois, apesar de sua sistematização racional, ele ainda se insere em um campo de crenças e valores que nem sempre são compatíveis com o método científico tradicional.

Outra questão relevante diz respeito à complexidade simbólica do espiritismo, que, ao interligar vida e morte de maneira contínua, exige uma abordagem cuidadosa para evitar reducionismos. A interseção entre filosofia, religião e ciência dentro da doutrina espírita também pode gerar interpretações diversas, o que demanda um olhar analítico que contemple suas múltiplas dimensões.

Assim, este estudo contribui para a compreensão da morte como um fenômeno culturalmente construído, cujos significados variam conforme os sistemas simbólicos que os sustentam. No caso do espiritismo, a morte deixa de ser um fim definitivo para se tornar um estágio dentro de um ciclo maior, oferecendo uma alternativa à visão tradicional e influenciando, de maneira profunda, a forma como os indivíduos compreendem sua própria existência e seu papel no mundo.

A doutrina espírita oferece uma abordagem que vai além da dicotomia entre vida e morte, promovendo uma integração entre os planos físico e espiritual. Dessa forma, apresenta uma estrutura simbólica que traz alento para lidar com a finitude biológica humana, ao passo em que redefine os princípios morais e espirituais que orientam a existência. À luz da antropologia simbólica, destacamos como as crenças e práticas simbólicas se inserem em um amplo sistema cultural, que organiza a experiência humana, refletindo a capacidade do pensamento simbólico de oferecer sentido, organização e propósito.

Nesse sentido, entende-se como, inevitavelmente, a construção dos símbolos propostos pelo espiritismo atendem a uma necessidade não tradicional do que seria a morte. Os pressupostos entabulados pela doutrina são justificados, aproximando-se, sobretudo, das respostas científicas, o que lhes confere um diferencial de outras escolas

religiosas. Assim, superar a morte tornou-se possível dentro dos seus respectivos fundamentos.

Nesse contexto, morte e vida tornam-se processos significativos interligados e contíguos. Uma ideia de ser se forma a partir dessas noções. O ser, entendendo-se o âmago e individualidade de cada criatura humana, é reinterpretado. O indivíduo é livre para definir as caracterizações de si, ou seja, do seu verdadeiro estado natural: o espírito. Esse nível de liberdade é transcendente e impacta não somente no seu suposto fim como também o além do fim.

Os símbolos que atendem a esse propósito revisitam, principalmente, a teoria de moral e ética do espiritismo. Assim, concebe-se que o escopo que forma o espiritismo está interligado e pode ser bem mais debruçado a partir das formulações espíritas de vida e morte, ou, encarnação e desencarnação. A antropologia simbólica não somente permite identificar como interligar a construção de símbolos em diferentes esferas e, principalmente, de modo relacional. Assim, a construção dos símbolos espíritas nessa perspectiva justificam uma série de outras noções que foram aqui debruçadas.

Referências

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de; GOMES, Adriana; PIMENTEL, Marcelo Gulão. Um panorama histórico da trajetória do espiritismo da França até o Brasil. **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 1-30, 2022. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3130/313072811004/313072811004.pdf>. Acesso em 03 dez, 2024.

ARRIBAS, C. da G. O caráter religioso do espiritismo. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 23, n. 1, p. 3-16, 2013. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2709>. Acesso em: 31 mar. 2025.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Vida e morte no espiritismo kardecista. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 11-27, 2005. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-24-no-02>. Acesso em: 03 dez. 2024.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O que é o espiritismo**: segunda visão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

COSTA, Paulo Segundo da. **Campo santo**: resumo histórico. 3. ed. Salvador: Contexto & Arte, 2011.

COSTA, Maria de Lourdes Pereira. A morte: evolução e desafios da finitude. **NEARCO-Revista Eletrônica de Antiguidade e Medieval**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 104-116, 2008. Disponível



em: <http://neuerj.com/Nearco/arquivos/numero1/completa.pdf#page=101>. Acesso em 03 dez, 2024.

DENIS, Léon. **O problema do ser, do destino e da dor**. 16. ed. [S. l.: s. n.], 1991.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.

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

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas. **Na discursividade de Nosso Lar**: as verdades do espiritismo. 2011. Tese (Doutorado em Letras) — Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/6176/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 03 dez, 2024.

KARDEC, Allan. **A gênese**. 53. ed. Brasília: FEB, 2019a.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou, guia dos médiuns e dos evocadores**: espiritismo experimental. Brasília: FEB, 2019b.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 156. ed. Araras, SP: IDE, 2005.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. Catanduva, SP: Boa Nova Editora, 2004.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno (ou a justiça divina) segundo o espiritismo**. 25. ed. Araras, SP: IDE, 2001.

GYATSO, Geshe Kelsang. **Oito passos para a felicidade**: a maneira budista de amar. São Paulo: Tharpa Brasil; Centro Budista Mahabodhi, 2007.

PEREIRA, Valentina da Silva Dias; PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. O comportamento ritual diante da morte em comunidades tradicionais do sertão baiano. **Contribuciones a Las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v. 16, n. 5, p. 3032-3050, 2023. Disponível em: <https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/762/484>. Acesso em: 14 maio 2025.

PRESOTI, Vitor Cesar. O espiritismo no Brasil: breve leitura da entrada e difusão da doutrina no país. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR; SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DA UEG, 17; 2., 2021, Morrinhos, GO. Anais [...], online, 2021. p. 447-459. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/2108>. Acesso em: 3 dez. 2024.

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. Concepções egípcias acerca da morte: uma releitura sobre a questão da alma no Egito antigo. **Fato & Versões-Revista de História**, Coxim, MS, v. 6, n. 12, p. 1-20, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/fatver/article/view/1293>. Acesso em: 03 dez. 2024.

ROCHA, Juliana Brandes da. **A desconstrução da morte: uma análise da visão espírita**. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro, 2012.



STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 359-370, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/HtfFWc98NLk6mvVgkLsZ8kK/>. Acesso em: 3 maio 2025.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. **Dramas sociais e metáforas rituais**. São Paulo: Edições Vozes, 1974.

VALERA, Lucio. Morte no hinduísmo: transmigração e libertação. **Religare**, João Pessoa, v. 9, n. 2, p. 195-204, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/15877/9088>. Acesso em: 3 maio 2025.

Recebido em: 23 / 12 /2024.

Aceito em: 26 / 04 /2025.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.72583.p153-171>



| ARTIGO |

**DINÂMICA POLÍTICA DO ESTADO DE EXCEÇÃO ECONÔMICO
PERMANENTE: tensões silenciosas entre mercados financeiros e instituições
democráticas**

***THE POLITICS OF A PERMANENT ECONOMIC STATE OF EXCEPTION:
the silent struggle between financial markets and democratic institutions***

Matheus Botelho *

Júlio César Donadone **

Resumo

O artigo discute a ascensão do capital financeiro em sobreposição ao Estado democrático, ameaçando os princípios fundamentais de regimes democráticos e do bem-estar social historicamente conquistado. O modelo econômico fordista cedeu lugar a um capitalismo guiado pelo setor financeiro, priorizando a alocação de capital em esferas financeiras em vez de produtivas. Essa mudança, iniciada após a crise de 1929, mas sobretudo a partir da década de 1970, consolidou-se com a desregulação do setor financeiro. O texto destaca a influência do capital financeiro nas políticas públicas, minando instâncias representativas e promovendo e/ou ampliando desigualdades sociais. A pesquisa adota uma abordagem exploratória — a partir da revisão de literatura — para compreender a financeirização do Estado e suas implicações políticas, enfatizando a interdependência que se consolidou entre mercado financeiro e ação estatal. Conclui-se que a crescente influência das finanças compromete a estabilidade democrática e o bem-estar social, exigindo fortalecimento dos mecanismos de *accountability* e uma revisão do papel do Estado na promoção do desenvolvimento econômico e social. Em resumo, a financeirização representa um enorme desafio para democracias — consolidadas ou emergentes —, demandando uma abordagem assertiva que assegure um modelo de desenvolvimento mais inclusivo e equitativo.

Palavras-chave: financeirização; democracia; desigualdades; Estado.

Abstract

This article discusses the rise of financial capital over the democratic state, threatening the fundamental principles of democratic regimes and the hard-won social welfare achievements. The Fordist economic model has given way to a capitalism led by the financial sector, prioritizing the allocation of capital in financial rather than productive spheres. This shift, initiated after the 1929 crisis but especially from the 1970s onwards, was consolidated with the deregulation of the financial

* Mestre e doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil. pesquisador do Núcleo de Estudos em Sociologia Econômica e das Finanças (NESEFI), Brasil. E-mail: mat_botelho94@hotmail.com.

** Professor titular da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil. Doutor em Engenharia de Produção pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Coordenador do Núcleo de Sociologia Econômica e das Finanças (NESEFI), Brasil. Foi pesquisador visitante na *University of California Berkeley* (1998 e 2018) e na EHESS – *École des Hautes Études en Sciences Sociales/Paris* (2005). E-mail: julio@dep.ufscar.br.



sector. The text highlights the influence of financial capital on public policies, undermining representative institutions and promoting and/or exacerbating social inequalities. The research adopts an exploratory approach — from the literature review — to understand the financialization of the state and its political implications, emphasizing the interdependence that has consolidated between the financial market and state action. It concludes that the growing influence of finance jeopardizes democratic stability and social welfare, requiring the strengthening of accountability mechanisms and a review of the state's role in promoting economic and social development. In summary, financialization represents a huge challenge for democracies — both consolidated and emerging —, demanding an assertive approach that ensures a more inclusive and equitable development model.

Keywords: financialization; democracy; inequality; State.

Introdução

A ascensão do capital financeiro em detrimento do Estado democrático desafia os princípios fundamentais da democracia, colocando em risco a soberania popular e a capacidade do Estado de promover o verdadeiro interesse público. Diante desse cenário, torna-se fundamental analisar as formas pelas quais a financeirização mina as instituições democráticas e buscar alternativas que reestabeleçam o equilíbrio entre mercado e Estado em prol do bem-estar social.

No final da década de 1970, o modelo econômico fordista apresentou sinais de seu esgotamento no Ocidente, abrindo espaço para um capitalismo cada vez mais guiado pelo setor financeiro. Sobre esse fenômeno, Streeck (2019) considera ter havido, no período, uma reestruturação da economia e da força coercitiva social. Esse novo paradigma econômico prioriza, portanto, a alocação de capital nas esferas financeiras, produzindo o que Marx descreveu como “capital fictício” (Marx, 2017, p. 524-525). A transição para esse modelo sacrificou os avanços no bem-estar social, especialmente em países periféricos. Desde os anos 1980, a ascensão desse novo arranjo exacerbou as desigualdades, atingindo níveis comparáveis aos do período pré-Revolução Francesa, nas primeiras décadas do novo milênio (Piketty, 2015, 2020).

Nos primórdios, o capital financeiro servia como suporte ao capital produtivo, financiando estruturas produtivas a curto e médio prazo (Sweezy, 1994). No entanto, após a recuperação econômica pós-colapso de 1929 e o *Acordo de Bretton Woods*, em 1944, ocorreu uma profunda transformação na correlação de forças no campo econômico.



De acordo com Mazzucatto (2020, p. 148-150), mesmo após o colapso econômico de 1929, especialmente ocasionado pelo setor bancário e seus excessos, sucedido por uma ampla regulação econômica por parte dos Estados Nacionais, há, no entanto, a partir da década de 1960, uma pressão pela desregulação do setor que havia sido iniciado com o *Plano de Keynes*. Surge, portanto, a partir daí, uma superestrutura financeira, onde houve mudança na lógica do crescimento econômico: o capital financeiro deixou de ser um suporte para o capital produtivo e passou a se nutrir de uma economia produtiva estagnada.

A partir da década de 1990, uma nova fase da reestruturação produtiva se estabeleceu. As novas diretrizes passaram a priorizar o retorno aos acionistas em detrimento de outras abordagens, como a retenção e reinvestimento. A ideia era de que a maximização do valor acionista levaria a uma melhoria geral na economia, beneficiando não apenas os acionistas, mas também trabalhadores, consumidores e outros. Essa abordagem também foi impulsionada por mudanças no mercado financeiro e na regulação da economia, com foco na eficiência do mercado sobre o controle corporativo tradicional (Sweezy, 1994; Foster, 2007; Lazonick, 2021).

O que ocorre, portanto, a partir do pós-guerra, é uma trajetória de mudanças institucionais a fim de desregulamentar o setor financeiro e dar maior liberdade a essa nova figura no espaço econômico e social, o acionista (Mazzucatto, 2020, p. 149-150).

Nosso escopo de pesquisa busca fazer uma análise mais profunda da financeirização da economia, com foco particular na sua manifestação no âmbito do Estado e nas políticas públicas (Pagliari; Young, 2020). A revisão da literatura especializada evidencia que a financeirização não apenas consolida seu domínio nos mercados, mas também exerce sua influência por meio das ações do Estado. Esta interdependência entre a influência do mercado financeiro e a atuação estatal assemelha-se à relação historicamente observada entre o surgimento do Estado como garantidor da ordem e dos contratos no contexto de um capitalismo primitivo.

Inicialmente, nossa hipótese indica que a expansão do capitalismo financeiro não apenas acelerou a reprodução das desigualdades sociais, mas também desencadeou erosões nos regimes democráticos, com destaque para o cenário brasileiro (Nölke, 2020). Esse impacto se manifestou, principalmente, ao processo de rompimento com agendas



governamentais legitimamente respaldadas pelo voto popular nas eleições de 2014.¹ Além disso, apontamos a financeirização do Estado e das políticas públicas como condição suficiente, porém não necessária para aprofundamento do Estado de Exceção Econômico e Permanente, de Bercovici.

Ora, o conceito de Estado de Exceção Econômico Permanente, conforme desenvolvido por Gilberto Bercovici (2006), oferece-nos um novo instrumento de análise para entender como o poder econômico, em estreita colaboração com os mecanismos de ação governamental, pode se sobrepor a decisões coletivas e, portanto, democráticas, ao perpetuar uma dinâmica de exceção. Bercovici sustenta seu argumento denunciando que, em momentos de crise ou instabilidade, o Estado brasileiro recorre a medidas excepcionais que suspendem direitos e garantias em nome da preservação da ordem econômica. No Brasil, a crescente financeirização das políticas públicas, ao concentrar poder nas mãos de grandes atores financeiros e desestabilizar o controle democrático sobre a política econômica, apresenta uma janela de oportunidades para a manutenção desse estado de exceção. A aplicação desse conceito em nosso contexto revela que, ao contrário da temporalidade tradicional da exceção, no caso brasileiro, a economia se organiza de forma a garantir que a exceção se torne uma constante, legitimada pela necessidade de manter um sistema que perpetua as desigualdades e as vulnerabilidades historicamente instaladas.

Quanto ao método de investigação, denominamos a abordagem como exploratória. Embora o método tenha sido muito difundido no campo das ciências da saúde, em resumo, a pesquisa exploratória desempenha, neste trabalho, um papel fundamental ao fornecer uma base sólida de compreensão contextual para as investigações em ciências humanas e sociais, informando políticas e práticas que abordam as necessidades e realidades sociais. Essa escolha metodológica visa fornecer uma análise

¹ A partir de 2016, estratégias políticas visando a maximização do valor acionário foram inseridas na agenda do governo. A desvalorização cambial prejudicou o poder de compra das classes média-baixa e baixa, beneficiando agroexportadores e bancos. As altas taxas de juros favoreceram rentistas e a Emenda Constitucional n. 95 congelou despesas públicas por 20 anos, inserindo o Brasil em um cenário de estagnação em políticas públicas e modernização da burocracia. A reforma trabalhista flexibilizou direitos dos trabalhadores, enquanto a reforma da previdência restringiu a seguridade social. Essas ações impulsionaram lucros e ações no mercado, mas ampliaram desigualdades e minaram o sistema de proteção social de 1988.

abrangente e contextualizada sobre o problema, permitindo uma compreensão mais profunda dos fenômenos em estudo e suas implicações políticas.

A abordagem que se destaca, no presente estudo, é justamente a seleção de uma metodologia que se alinha com as particularidades do tema em análise. Essas particularidades incluem a ausência de uma agenda de pesquisa consolidada, além da inexistência de dados e bibliografia específica, suficientes para embasar inferências por meio de técnicas mais sofisticadas. Em vez de realizar inferências conclusivas, a pesquisa busca levantar hipóteses iniciais, oferecer uma visão preliminar sobre o problema e contextualizar o tema em análise.

1 Reflexões sobre a financeirização como condição suficiente para o aprofundamento do Estado de Exceção Econômico e Permanente

O conceito de financeirização e os debates a ele relacionados passaram a receber maior atenção a partir da crise financeira deflagrada pela falência do banco norte-americano *Lehman Brothers*, em 2008. Embora tenha se difundido amplamente nesse contexto, o termo não é originário desse período, tendo sido formulado e discutido previamente em diversos estudos.

Mais de uma década se passou desde a maior crise sistêmica da história do capitalismo, muitos estudiosos se debruçaram sobre a crise e, direta ou indiretamente, teceram reflexões sobre o fenômeno que simboliza a ruptura do antigo modelo de acumulação capitalista.

Devemos, entretanto, lembrar-nos que o debate é ainda mais antigo que 2008, como veremos a seguir.

Saber qual é a relação do fenômeno com a atuação do Estado e com qual modelo de Estado a financeirização está mais atrelada são objetos de nossa recuperação bibliográfica.

Como dito, diversos estudiosos dos mais diversos campos já se debruçaram sobre o tema, suas implicações e consequências. Entre liberais e marxistas, ao menos o conceito sobre o que é a financeirização nos parece homogêneo, caracterizando o fenômeno como a ascensão de uma lógica das finanças nas relações sociais, ou seja, a expansão de uma

lógica baseada em operações de créditos e ampliação dos operadores financeiros, como os bancos e *big techs*.

Os estudos em torno do tema surgem na década de 1990, a partir da constatação de uma ruptura na história do capitalismo, quando a governança corporativa nas empresas anglo-saxônicas passou por uma mudança revolucionária entre as décadas de 1970 e 1990 (Ertürk, 2020).

Chiapello (2020) considera a financeirização como um processo de transformação morfológica do capitalismo, que envolve a captação de recursos pelas finanças por meio da expansão dos mercados financeiros e do aumento do número e variedade desses operadores financeiros. Propõe ainda uma definição tendo em conta os elementos sociotécnicos envolvidos. A financeirização é, por ela entendida, como um processo específico de transformação do mundo, dos objetos, das organizações e dos problemas que encontramos, pela introdução de práticas, teorização e análise de instrumentos *financeirizados*.

Mader, Merters e Zwam (2020), ao fazerem breve revisão da literatura, destacam que o conceito de financeirização se expandiu nos últimos anos, sobretudo a partir do número crescente de estudos em torno do tema após a crise de 2008. Os autores ainda destacam que desde 2010 os estudos sobre o tema mais do que quadriplicou, além disso, nesses últimos anos, o conceito saiu da seara acadêmica e invadiu a agenda jornalística e o discurso político.

Ou seja, apesar da grave crise econômica e financeira que abateu o mundo entre os anos de 2008 e 2009, as finanças não só continuam a se reproduzir da mesma forma como surgiram, ainda no século XX (Foster, 2007), como passaram por uma grande transformação e expansão na última década, a maior exploração do tema pelos acadêmicos, além da expansão de novos produtos financeiros.

Em publicação na tradicional revista marxista *Monthly Review*, Paul Sweezy (1994) argumenta que o surgimento do fenômeno da financeirização tem profunda relação com a desvinculação do capital financeiro do capital produtivo no século XX, uma vez que o primeiro deixa de ser mero auxiliar do segundo e começa a ser o fim de si mesmo e se torna o que comumente se chama de capital especulativo. Além disso, Sweezy considera que as origens da financeirização podem estar relacionadas com o processo de



concentração de capital nos países mais desenvolvidos no final do século XIX, fazendo, assim, o surgimento de fenômenos como os cartéis, *trusts*, *holdings*, entre outras formas de organizações financeiras conhecidas hoje.

Se nos primórdios o capital financeiro era auxiliar do capital produtivo, servindo para financiamento a curto e médio prazo de determinadas estruturas produtivas (Sweezy, 1994), após a recuperação do colapso econômico de 1929 e o Acordo de *Bretton Woods*, em 1944, o que ocorreu foi o surgimento de uma superestrutura financeira e uma alternância na lógica de crescimento econômico até então conhecida; o capital financeiro deixa de ser auxiliar do capital produtivo e passa se alimentar de uma economia produtiva estagnada (Sweezy, 1994; Foster, 2007).

A esse respeito, Sweezy (1994) destaca:

In retrospect it seems clear that the beginning of the twentieth century was also the beginning of a long period of stagnation like that which actually characterized the 1930s. What prevented this from happening sooner was the First World War. After that came an aftermath boom which in turn was sustained by a number of special factors, most notably the first surge of the automobile revolution with its ripple effects. But deep-seated depressive forces had been implanted in the capitalist economy during the transformation of the late nineteenth century, and it was only a matter of time before they would rise to the surface as the dominant factor in the system's functioning. This finally came to pass as the spectacular financial crash of 1929 gradually gave way to the Great Depression of the 1930s.

Para Sweezy, a grande depressão gerada pela famosa crise de 1929 é a chave para a compreensão do que se tornou o “triunfo do capital financeiro” na segunda metade do século XX.

O que passa a ocorrer no deslancar do século XX é uma aposta dos grandes portadores de capital nas finanças, uma vez que não há lucros a serem obtidos com a expansão da capacidade produtiva em iminência de uma crise econômica, ao fazer isso, esses capitalistas estariam investindo em excesso de capacidade produtiva (Sweezy, 1994).

O professor da *University of London*, Costas Lapavistas (2011, p. 611), por sua vez, afirma que a financeirização é uma das ideias mais inovadoras que surgiram na economia política radical nos últimos tempos. Para ele, o apelo teórico a respeito do fenômeno reside na capacidade de conectar a crise econômica de 2008 ao crescimento

secular das finanças, sobretudo nos últimos anos. Afirmar ainda que o conceito de financeirização está em construção e ele pode dar uma visão sobre a transformação estrutural das economias capitalistas durante as últimas décadas além de suas implicações sociais.

Quanto à definição, Lapavistas (2011, p. 612) encerra conceituando a financeirização como a transformação sistêmica das economias capitalistas consolidadas, que compreende três elementos fundamentais: 1) grandes corporações não financeiras reduziram sua dependência bancária em razão das capacidades financeiras adquiridas; 2) a expansão das atividades de mediação dos bancos em mercados financeiros e empréstimos às famílias; e 3) as famílias tornaram-se envolvidas no domínio das finanças, sejam como devedoras, sejam como possuidoras de ativos.

Concluimos, portanto, que, em miúdos, a financeirização ocorre com a expansão da lógica financeira na segunda metade do século XX como alternativa à crise de acumulação, elevando, assim, o papel dos mercados no desenvolvimento do capitalismo, diminuindo a importância dos governos e dos Estados, a priori. Quanto a esse último fato, observaremos a seguir que ele já não mais ocorre; há, na verdade, um profundo mergulho do Estado e dos governos na lógica financeira ou, ainda, a penetração dessa lógica dos Estados e governos, a ordem desses fatores é, até esse momento, para nós, uma grande dúvida a ser respondida.

Em tempo, nesse contexto, destacamos a sistematização de Carvalho Filho (2020, p. 24-26), na qual explicita que, ao lado de conceitos como neoliberalismo e globalização, firmaram-se teses acerca da financeirização que criaram um campo de reflexão sobre a temática e tornaram-se, assim, centrais na interpretação das características do capitalismo contemporâneo.

2 A dimensão política da dominação financeira

Pressiona ainda mais a distinção do envolvimento do Estado com as finanças e como ele é diferente de outros atores do mercado. Wang (2020, p. 188) sugere que a transformação do Estado e a financeirização estão endogenamente conectadas. Um exame completo do nexos Estado-finanças requer tratar os Estados como conjuntos de



organizações e conjuntos de ideias que interagem com o funcionamento interno das finanças de maneiras complexas. Estado e finanças estão entrelaçados, destacando ainda três processos de interseção:

- 1) em primeiro lugar, o envolvimento do Estado com as finanças proporcionou ao Estado oportunidades de auto invenção;
- 2) gerou relações dentro do Estado que serviram ainda como infraestrutura institucional para a expansão e inovação do mercado financeiro;
- 3) terceiro, o poder soberano do Estado tem efeitos de alavanca nas finanças por meio de várias formas.

A financeirização refere-se a transformações na estrutura dos mercados ou na organização do capitalismo, enquanto a questão do Estado permanece fora do âmbito analítico. No entanto, pesquisas nessa tradição tendiam, segundo Wang, a supor implicitamente que as finanças se expandiram às custas do Estado.

A contração do Estado foi vista como sintomática de uma perda geral líquida de capacidades políticas sob o domínio do neoliberalismo, para o qual o enfraquecimento do Estado era apenas parte da definição. Fomos lembrados de que em todos os lugares a que nos voltamos, os espaços públicos foram privatizados, os gastos fiscais do Estado foram restringidos e as regulamentações governamentais foram reduzidas (Wang, 2020, p. 189).

A influência do setor financeiro no desenho de políticas regulatórias em variados setores econômicos tem sido estudada no exterior a partir da atuação das agências estatais no incentivo da expansão do processo de financeirização, inclusive, lembra Wang que, de acordo com Krippner (2012), a era de financeirização nos EUA pode ser rastreada a partir de decisões governamentais ao responder à estagnação econômica e pressões fiscais. No Brasil, conforme mostraremos, os estudos sobre financeirização se iniciam da mesma forma, a partir das contribuições seminais de Roberto Grün (2004, 2007), no início do novo milênio, ao analisar as decisões e medidas do governo Lula em relação aos fundos de pensão, além de aspectos de governança corporativa.

A financeirização, em si, supõe uma parte intrínseca da liberalização e da globalização, e apenas exacerbou o enfraquecimento do Estado. Em uma palavra, a financeirização, sem dúvida, é mais um estágio transformador do capitalismo, foi percebida como tendo selado ainda mais o destino do Estado (Wang, 2020, p. 189).



Pagliari e Young (2020) relembram que, apesar de o debate sobre a financeirização estar muito relacionado ao debate econômico ou sociológico, a dimensão política do fenômeno ganha cada vez mais espaço no debate nos últimos tempos.

Como as condições sociais que sustentam a criação e reprodução da lógica das finanças pode ser reproduzido politicamente, é a grande questão que move todo o debate de Pagliari e Young (2020) na recente coletânea sobre o assunto, publicada no Reino Unido.

Em geral, os estudos de casos individuais, destinados a gerar hipóteses junto a uma descrição do detalhamento da arena institucional e dos processos políticos associados, tendem a predominar na literatura. Em geral, esses estudos tendem a analisar se o processo de financeirização tem ou não alguma correlação com a formação e o desenho de políticas públicas (Pagliari; Young, 2020, p. 115).

A partir disso, estudiosos da financeirização passaram a conhecer o fenômeno a partir de sua dimensão política, com raízes no processo decisório e consequências no processo político e no desenho de políticas públicas.

Os percussores da ideia de financeirização do Estado e das políticas públicas defendem a ideia de que o processo de financeirização está indo além do debate regulatório e está criando condições para a sua reprodução dentro do campo estatal. A isso se deve, por exemplo, a adoção da governança corporativa da administração pública indireta, na questão dos títulos da dívida ou até mesmo na especulação de certos atos de governo.

Sintetizando o pensamento de Pagliari e Young (2020), bem como Wang (2020), entendemos que a financeirização da economia pode ser compreendida como a criação de condições para a sua própria reprodução, não apenas fortalecendo o seu poder perante os mercados, mas também explorando o seu máximo alcance inclusive por meio da ação estatal. A mão invisível do mercado se apropriando do Estado como garantia para a sua reprodução, e qualquer semelhança com a dependência do capitalismo primitivo com o surgimento do Estado como garantidor da ordem e da segurança jurídica dos contratos não é mera coincidência.

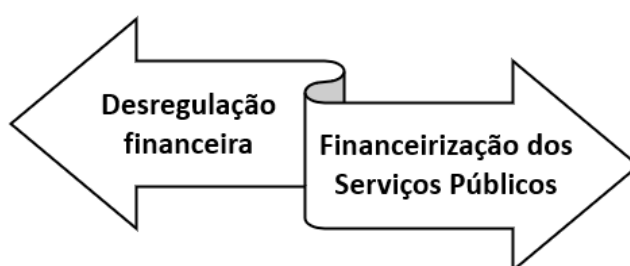
O que podemos concluir até aqui é que a indústria financeira não tem sido mera expectadora passiva na concepção, formação de agenda e implementação de política



públicas, muito embora os estudos sobre essa questão estejam concentrados nos Estados Unidos e ainda tenham sido pouco difundidos em centros de estudos pelo mundo, no Brasil, o fenômeno é semelhante; é o que pretendemos ilustrar a seguir.

Os estudiosos do campo vêm defendendo a existência de duas formas de financeirização do Estado: A desregulamentação financeira e a financeirização dos serviços públicos (Karwowski; Centurion-Vicencio, 2018; Pagliari; Young, 2020).

Figura 1 – Relação entre desregulação e financeirização dos serviços públicos



Fonte: elaboração própria. Adaptado de Karwowski e Centurion-Vicencio (2018).

Quanto à importância do papel da regulação financeira, Bercovici nos aponta:

O processo de financeirização da riqueza alterou substancialmente o núcleo da regulação econômica estatal. A expansão material do sistema mundial, calcada nos processos de alargamento progressivo da base produtiva e que sustentara os padrões de crescimento característicos dos chamados “trinta anos de ouro” do capitalismo, deu lugar a um período de expansão financeira do sistema, marcado pela movimentação desregulada do capital financeiro e pela garantia estatal da valorização da riqueza financeira privada. (Bercovici, 2022, p. 12, grifo nosso)

O foco na análise de Bercovici está no debate quanto à constitucionalização do processo, vez que “a constituição, que deveria ser o controle político sobre o poder econômico, vê os poderes que deveria controlar se tornarem ocultos e inalcançáveis” (Bercovici, 2022, p. 13).

O professor Bercovici prossegue:

Estamos vivenciando, assim, um fenômeno de neutralização econômica do Estado e de proteção constitucional reforçada para instituições econômicas, colocando-as a salvo de qualquer interferência política democrática. No caso

brasileiro, ainda, percebe-se a separação e a supremacia da constituição financeira, voltada para a garantia do capital privado e do equilíbrio macroeconômico, em detrimento da concretização da constituição econômica, ocasionando o que denomino de “constituição dirigente invertida”. (Bercovici, 2022, p. 13)²

Karwolski e Centurion-Vicencio (2018) defendem a ideia de que a financeirização de políticas aconteceu sobre duas frentes quanto a sua questão fiscal: Quanto à *despesa pública* na transformação dos serviços públicos em ativos financeiros; e na *receita pública* quando aprofunda o mercado de títulos da dívida, inclusive o especulando politicamente, pressionando governos a adotarem a austeridade como máxima. Essa fórmula pode ser enxergada no contexto brasileiro na aprovação da Emenda Constitucional nº 95, que criou o “Novo Regime Fiscal”, que, em razão de alguns anos seguidos de déficit no orçamento da união, criou o que se convencionou chamar de *teto de gastos* do governo federal, pressionando-o para o superávit como norte de atuação do então governo e dos próximos, para, assim garantir a maior amortização da dívida pública possível.

Há, ainda, na posição de Karwolski e Centurion-Vicencio (2018), a atuação das finanças no campo da política monetária, sobretudo nas metas de inflação garantindo a liquidez sem prejuízo às atividades econômicas e instabilidade de mercado. Nos países ricos, segundo os autores, a securitização por ativos financeiros, com empréstimos com garantias, como hipoteca, garantiu a gestão dessa liquidez pelas instituições financeiras, os bancos. Essa fórmula nos parece um tanto duvidosa quanto à segurança da economia, haja vista a crise econômica de 2008 a partir de *Lehman-Brothers*.

Por fim, é importante colocar a recente posição de Miguel Bruno e Ricardo Caffé (2017) quanto ao financiamento do desenvolvimento protagonizado pelo Estado e a condução de políticas sociais e sua relação com as finanças:

Quanto às políticas sociais, os interesses da acumulação rentista-patrimonial tendem a absorvê-las como base para a reprodução em escala ampliada de novos espaços de revalorização e rentabilidade. Entretanto, essa característica também tende a aumentar a frequência das crises financeiras e a minar as

² O termo *constituição dirigente* foi cunhado pela primeira pelo jurista português, J.J. Gomes Canotilho, a se dirigir às Constituições que materializam uma série de princípios para transformação econômica e social a partir de certos princípios, como aqueles previstos no art. 3º da Constituição Federal.

condições de reprodução dos respectivos regimes de crescimento (Bruno; Caffé, 2017, p. 1059).

Quanto ao alinhamento entre setor financeiro e o Estado na condução de políticas sociais, Bruno e Caffé reforçam a ideia que parece predominante no meio iluminista do debate público nacional, que, conforme nos propomos a demonstrar, parece consoante com a realidade, a formulação de políticas sociais de eficiência, pautadas no desenvolvimento econômico de longo prazo. Eles dizem: “disciplinar as finanças privadas em conformidade com as necessidades do financiamento das estruturas produtivas e distributivas” (Bruno; Caffé, 2017, p. 1059). A nós, é o que indica ao menos a condução da Política Nacional de Desenvolvimento Regional nos governos Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016). A estreita relação entre a lógica das finanças com financiamento do desenvolvimento econômico e produtivo da nação.

É fato que há uma crescente financeirização das economias globais, onde a atuação dos setores financeiros busca tanto a desregulação de alguns setores econômicos quanto à transformação dos serviços públicos em ativos financeiros (Karwowski; Centurion-Vicencio, 2018). Destaca-se o papel dos grandes gestores de ativos financeiros, como *BlackRock*, *Vanguard* e *State Street*, na concentração de poder e na estratégia de adquirir posições acionárias minoritárias em milhares de empresas listadas nas principais bolsas de valores do mundo. Além disso, a expansão de investimentos passivos, especialmente em fundos de índices, como os ETF’S, tem marcado essa era de gestão de ativos, com os provedores de índices ganhando centralidade na definição de onde os investimentos serão direcionados.

O direcionamento dos investimentos pelas grandes gestoras de ativos confere a elas um considerável poder de influência sobre diversos aspectos da economia e da ordem política financeira (Mundo Neto; Donadone, 2023, p. 55). Ao adquirirem posições acionárias em milhares de empresas, essas gestoras podem influenciar as decisões corporativas, definir agendas de governos e moldar políticas públicas de acordo com seus interesses.

Além disso, ao delegarem aos provedores de índices o poder de decisão sobre alocação de uma parte significativa dos ativos financeiros, as grandes gestoras concedem a esses provedores certo protagonismo na determinação para onde os investimentos serão



direcionados. Isso pode afetar não apenas empresas e setores específicos, além de empresas públicas, mas também países inteiros, uma vez que os investimentos são direcionados com base em critérios estabelecidos pelos provedores de índices (Mundo Neto; Donadone, 2023, p. 66). Ou seja, as grandes gestoras, em conjunto com provedores de índices, possuem capacidade de influenciar o destino econômico e, consequentemente, político de muitos países ao redor do mundo.

Essa concentração de poder nas mãos de algumas poucas organizações financeiras pode ter resultado em uma atuação não paramétrica em relação a outros atores econômicos, especialmente aqueles que não têm a mesma capacidade de influenciar os mercados financeiros e o campo político. Essa dinâmica pode criar desequilíbrios e distorções na economia, ampliando as desigualdades e concentrando ainda mais o poder econômico.

3 O antagonismo entre finanças e instituições democráticas

A transição de regime estatalmente administrado para o capitalismo financeirizado, com destaque para o papel dos bancos centrais e as instituições financeiras globais, substituiu os Estados como os árbitros principais da economia globalizada (Fraser, 2015; Mazzucatto, 2020). Nesse novo contexto, a dívida pública tornou-se o principal instrumento de dominação do capital, afetando as relações entre trabalho e capital, cidadãos e Estados, bem como as dinâmicas entre devedores e credores.

Essa ascensão do capitalismo financeirizado foi impulsionada por transformações na ordem internacional, como a retrocessão em certos elementos dos acordos *Bretton Woods*, a liberalização econômica promovida por dois atores financeiros internacionais: Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional, além da expansão do livre-comércio por meio de tratados e outras organizações internacionais (Fraser, 2015).

Tal nova ordem global redefiniu as fronteiras entre economia e política, submetendo os Estados desenvolvimentistas a uma agenda neoliberal e promovendo a transnacionalização da produção. A desindustrialização no centro e a expropriação na periferia aumentaram o poder do capital em todo o mundo, enquanto a progressiva abolição dos controles de capital ampliou os fluxos financeiros, privando os Estados de ferramentas-chave para administrar crises econômicas.



No contexto do capitalismo financeirizado, a acumulação por expropriação se entrelaça com formas tradicionais de acumulação via exploração do trabalho, exacerbando as desigualdades sociais e econômicas (Mazzucatto, 2014). Os Estados, tanto do centro quanto da periferia, encontram-se submetidos às forças econômicas globais, perdendo o controle sobre suas moedas e sendo compelidos a adotar políticas que beneficiam o capital em detrimento do bem-estar social.

Anos após a queda do *Lehman Brothers*, diversos livros foram escritos sobre a crise financeira que abalou as economias dos EUA e da Europa após 2008. Adam Tooze é quem nos dá, até então, uma das melhores interpretações sobre a crise em seu livro *Crashed*. O autor se atesta como testemunha da ascensão do culto aos mercados e a adoção de práticas regulatórias complexas que, paradoxalmente, contribuíram para a crise financeira nas últimas décadas. Alertas sobre a falha inerente em colocar medidas de mercado no centro da regulação financeira foram ignorados por governos em meio à euforia do mercado (Tooze, 2018).

Quadro 1 – Como a financeirização provoca erosões em regimes democráticos?

Influência do setor financeiro no sistema político: o setor financeiro exerce uma influência poderosa sobre o sistema político, minando mecanismos de *accountability* em regimes democráticos ao enfraquecer, sobretudo, o controle regulatório e restringir as opções dos formuladores de políticas públicas por meio de *lobby*.

Imposição de limitações à democracia representativa: a financeirização tem levado a uma erosão dos sistemas de representação em regimes democráticos, com interesses financeiros muitas vezes sobrepondo-se aos interesses públicos e à vontade popular em determinadas agendas.

Fonte: elaboração própria. Adaptado de Adam Tooze (2018); Ewa Karwowski (2019).

Apesar das advertências de poucos sobre os perigos da complexidade e da sobreposição dos interesses do mercado na regulação financeira, a marcha em direção a uma economia financeira menos regulada teve continuidade. A história nos oferece uma lição sobre a importância de manter certo equilíbrio entre as inovações financeiras e a estabilidade da política regulatória para evitar futuras crises (Persuad, 2019, p. 2).

De acordo com Tooze (2018), a ascensão do sistema financeiro e a concentração de poder econômico nas mãos de agências do setor podem favorecer a ampliação das desigualdades sociais e econômicas. Ao destacar como a influência do setor financeiro na política pode enfraquecer a capacidade dos sistemas políticos de proteger os interesses públicos e responsabilizar os atores dos mercados financeiros, Tooze (2018) sugere que os processos decisórios em políticas orientadas pelo setor financeiro podem acentuar as desigualdades existentes no tecido social.

Além disso, a transformação de serviços públicos em instrumentos financeiros, na chamada financeirização de políticas públicas, além dos cortes orçamentários que levam à terceirização e privatização de projetos, podem resultar em uma distribuição desigual de recursos e serviços, impactando desproporcionalmente os grupos mais vulneráveis da sociedade (Karwowski, 2019).

É necessário, portanto, o aprimoramento e a implementação de robustos sistemas de *accountability*, os quais sirvam como barreira protetora, garantindo a primazia da soberania da opinião pública e da participação popular nas instâncias políticas, em contraposição à influência do poder econômico e financeiro. Isso implica o estabelecimento de mecanismos institucionais e legislativos que assegurem a transparência, a responsabilização e a prestação de contas — ou seja, todos os requisitos de *accountability* — por parte dos atores políticos, minimizando assim a possibilidade de captura dessas instâncias por interesses privados. Ao mesmo tempo, tal abordagem reforça a importância de políticas públicas orientadas pela inclusão social pela eficácia e pela equidade, visando proteger os direitos e promover o bem-estar dos segmentos mais vulneráveis da sociedade.

Considerações finais

O texto apresenta uma análise exploratória sobre financeirização do Estado e das políticas públicas, destacando sobretudo suas múltiplas dimensões e suas consequências para a estrutura econômica, política e social, o que chamamos de dominação política do capital financeiro. Debruçados sobre as contribuições de diversos autores do campo das ciências sociais e da economia, é possível compreender como a financeirização se tornou



um elemento central na dinâmica do capitalismo globalizado, influenciando tanto as relações econômicas quanto as instituições democráticas.

Uma das variáveis de interpretação do fenômeno destacado por nós ao longo do trabalho é o papel do Estado na promoção e reprodução da financeirização, evidenciando como as políticas públicas e a regulação econômica foram moldadas pelos interesses do setor financeiro. Isso inclui desde a redução do papel regulatório do Estado até a adoção de medidas fiscais e monetárias que favorecem a expansão do capital financeiro em detrimento do desenvolvimento econômico sustentável e da justiça social.

A relação entre finanças e democracia foi também abordada, ressaltando como a influência do setor financeiro mina os princípios democráticos, comprometendo a *accountability* e a representatividade das instituições políticas. A crescente concentração de poder econômico nas mãos de poucos atores financeiros, esse processo de verticalização social crescente, pode ampliar as desigualdades sociais e econômicas, colocando em risco a estabilidade democrática e o bem-estar social.

Diante desse cenário, fica evidente a necessidade de fortalecer os mecanismos de *accountability*, garantindo a participação popular e a responsabilização dos agentes políticos frente aos interesses públicos. Além disso, é fundamental repensar o papel do Estado na promoção do desenvolvimento econômico e social, priorizando políticas que atendam às necessidades da população e reduzam as disparidades de poder e riqueza.

Em suma, a financeirização emerge como um desafio crucial para as sociedades contemporâneas, exigindo uma abordagem que articule tanto a esfera econômica quanto a política, visando assegurar um modelo de desenvolvimento mais inclusivo, equitativo e sustentável. Enquanto isso, o Estado de Exceção Econômico permanente parece se aprofundar na periferia do capitalismo em contraponto às economias do centro (Bercovici, 2006, p 96).

Referências

BERCOVICI, Gilberto. Da constituição dirigente invertida à financeirização e privatização das finanças públicas no Brasil. *In*: MARQUES, Rudinei; CARDOSO JÚNIOR, José Celso (org.). **Dominância financeira e privatização das finanças públicas no Brasil**. Brasília, DF: Fonacate, 2022. p. 12-15.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.71367.p173-191>

BERCOVICI, Gilberto. O estado de exceção econômico e a periferia do capitalismo. **Pensar – Revista de Ciências Jurídicas**, Fortaleza, v. 11, n. 1, p. 95-99, 2006. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rpen/article/view/780>. Acesso em: 6 fev. 2025.

BRUNO, Miguel; CAFFE, Ricardo. Estado e financeirização no Brasil: interdependências macroeconômicas e limites estruturais ao desenvolvimento. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. especial, p. 1025-1062, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ecos/a/cMqWL9wPX9kndtKJyC4fWSM/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 6 fev. 2025.

CARVALHO FILHO, Nelson Diniz de. **A financeirização na longa duração: dinheiro, tempo e poder**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

CHIAPELLO, Eve. Financialization as a socio-technical process. In: MADER, Philip; MERTENS, Daniel; ZWAN, Natascha van der. (org.). **The Routledge international handbook of financialization**, New York: Routledge, 2020. p. 81-91.

ERTÜRK, Ismail. Shareholder primacy and corporate financialization. In: MADER, Philip; MERTENS, Daniel; VAN DER ZWAN, Natascha (org.). **The Routledge international handbook of financialization**. Routledge, 2020. p. 43-55.

FOSTER, John Bellamy. The financialization of capitalism. **Monthly review**, [S. l.] v. 58, n. 11, 2007. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2007/04/01/the-financialization-of-capitalism/>. Acesso em: 6 fev. 2025.

FRASER, Nancy. Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. **Critical Historical Studies**, Chicago, IL, v. 2, n. 2, p. 157-189, 2015.

GRÜN, Roberto. Decifra-me ou te devoro! As finanças e a sociedade brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 381-410, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/dP4Yt7jNSRDWhzrhHrwCpxD/>. Acesso em: 6 fev. 2025.

GRÜN, Roberto. A evolução recente do espaço financeiro no Brasil e alguns reflexos na cena política. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 47, p. 5-47, 2004. Disponível: <https://www.scielo.br/j/dados/a/Acesso: 6 fev. 2025.gvzjRrRN8NxJJtg3HYXXQ3Q/?lang=pt>. Acesso: 6 fev. 2025.

KARWOWSKI, Ewa. How financialization undermines democracy. **Development and Change**, [S. l.], v. 50, n. 5, p. 1466-1481, 2019. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/dech.12537>. Acesso em: 6 fev. 2025.

KARWOWSKI, Ewa; CENTURION-VICENCIO, Marcos. Financialising the state: recent developments in fiscal and monetary policy. **HAL SHS**, [S. l.], p. 1-28, 2018. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-01713028v1>. Acesso em: 6 fev. 2025.

KRIPPNER, G. R., **Capitalizing on crisis: The political origins of the rise of finance**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

LAPAVITSAS, Costas. Theorizing financialization. **Work, employment and society**, [Durham, UK], v. 25, n. 4, p. 611-626, 2011.

LAZONICK, William. Maximizing shareholder value as an ideology of predatory value extraction. In: SOGNER, Kunt, COLLI, Andrea (org.). **The emergence of corporate governance**. Oxon, UK: Routledge, 2021. p. 170-186.



MADER, Philip; MERTENS, Daniel; ZWAN, Natascha van der. (org.). **The Routledge international handbook of financialization**. New York: Routledge, 2020.

MARX, Karl. **O Capital**: o processo global de produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017. v. III.

MAZZUCATO, Mariana. **O valor de tudo**: produção e apropriação na economia global. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2020.

MAZZUCATO, Mariana. **O estado empreendedor**: desmascarando o mito do setor público vs. setor privado. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2014.

MUNDO NETO, Martin; DONADONE, Júlio Cesar. Elite financeira e capitalismo de índices no Brasil. **Princípios**, São Paulo, v. 42, n. 166, p. 55-73, 2023. Disponível em: <https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/view/279>. Acesso em: 6 fev. 2025.

NÖLKE, Andreas. Financialization and the crisis of democracy. *In*: MADER, Philip; MERTENS, Daniel; ZWAN, Natascha van der. (org.). **The Routledge international handbook of financialization**. New York: Routledge, 2020. p. 425-436.

PAGLIARI, Stefano; YOUNG, Kevin L. How financialization is reproduced politically. *In*: MADER, Philip; MERTENS, Daniel; ZWAN, Natascha van der. (org.). **The Routledge international handbook of financialization**. New York: Routledge, 2020. p. 113-124.

PERSAUD, Avinash. Adam Tooze's Crashed: how a decade of financial crises changed the world. **Contributions to Political Economy**, UK, v. 38, n. 1, p. 74-81, 2019.

PIKETTY, Thomas. **Capital e ideologia**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2020.

PIKETTY, Thomas. **A economia da desigualdade**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.

STREECK, Wolfgang. As crises do capitalismo democrático. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 92, p. 35-56, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/C7TPzqZKQCHQ5YbXCyJGp6b/>. Acesso em: 6 fev. 2025.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

SWEEZY, Paul. The Triumph of Financial Capital. **Monthly review** [S. l.], v. 46. n. 02, 1994. Disponível em: <https://monthlyreview.org/1994/06/01/the-triumph-of-financial-capital/>. Acesso em: 6 fev. 2025.

TOOZE, Adam. **Crashed**: how a decade of financial crises changed the world. New York: Penguin, 2018.

WANG, Yingyao. Financialization and State transformations. *In*: MADER, Philip; MERTENS, Daniel; ZWAN, Natascha van der. (org.). **The Routledge international handbook of financialization**. New York: Routledge, 2020, p. 188-199.

Recebido em: 03/09/2024.

Aceito em: 15/05/2025.



O CONCEITO DE “LINHA DE COR” EM DU BOIS E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE ANTIRRACISTA NA CONTEMPORANEIDADE**THE CONCEPT OF “COLOR LINE” IN DU BOIS AND ITS CONTRIBUTIONS TO THE ANTI-RACISM DEBATE IN CONTEMPORARY TIMES**

Éwerton Santos *

Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de “linha de cor” no debate antirracista contemporâneo, destacando sua relevância teórica e metodológica. Para isso, parte-se da obra *As almas do povo negro*, de W. E . B. Du Bois, enfatizando sua contribuição para a centralidade da categoria raça na sociologia. Metodologicamente, trata-se de um estudo qualitativo, teórico e analítico-descritivo, baseado na revisão bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos sobre relações raciais. Os resultados indicam que o conceito de “linha de cor” permite compreender as dinâmicas de desigualdade racial e marginalização estrutural na sociedade moderna, evidenciando sua interconexão com os processos históricos de escravidão, colonialismo e expansão capitalista. Conclui-se que as formulações de Du Bois seguem essenciais para os estudos sociológicos e para a formulação de políticas públicas voltadas à promoção da igualdade racial, além de fornecerem ferramentas metodológicas para mensurar avanços e desafios na luta antirracista global.

Palavras-chave: linha de cor; Du Bois; antirracismo; raça.

Abstract

This article aims to analyze the concept of the “color line” in the contemporary anti-racism debate, highlighting its theoretical and methodological relevance. It thus begins with an analysis of W.E.B. Du Bois' *The Souls of Black Folk*, emphasizing his contribution to the centrality of race as a category in sociology. Methodologically, the study is qualitative, theoretical, and analytical-descriptive, based on a bibliographic review of both classical and contemporary authors on racial relations. The findings indicate that the “color line” concept helps to understand the dynamics of racial inequality and structural marginalization in modern society, revealing its connection to the historical processes of slavery, colonialism, and capitalist expansion. The article concludes that Du Bois' formulations remain essential for sociological studies and for the development of public policies aimed at promoting racial equality, as well as providing methodological tools for measuring progress and challenges in the global anti-racism struggle.

Keywords: color line; Du Bois; anti-racism; race.

* Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (PPGRI/UEPB), Brasil. Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. E-mail: ewertonsantosri@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Introdução

O presente artigo objetiva discutir o conceito de “linha de cor” no debate antirracista contemporâneo, com ênfase nas contribuições de W. E. B. Du Bois. Inicialmente, abordamos a obra *As almas do povo negro* (Du Bois, 2021), destacando o caráter epistemológico das suas contribuições para a sociologia e o contexto histórico no qual Du Bois desenvolveu suas análises. Com isso, propõe-se a debater os processos em que ele identificou o racismo como a principal questão a ser enfrentada no século XX, reivindicando uma abordagem que não apenas expusesse as desigualdades raciais sistêmicas, mas também oferecesse uma metodologia rigorosa para estudá-las.

A partir disso, o artigo explora a construção do conceito de *linha de cor*, uma metáfora que Du Bois utiliza para evidenciar a divisão racial nos Estados Unidos, mas que também possui implicações globais no entendimento do racismo e da desigualdade racial.

Para isso, busca pôr em tela, como Du Bois centraliza a categoria da *raça* em suas análises sociológicas, propondo que ela é fundamental para se compreender a dinâmica de opressão, marginalização e exclusão dos negros na sociedade americana, e por extensão, nas sociedades colonizadas e pós-coloniais.

Em seguida, a discussão avança para a emergência do movimento antirracista, que se fortaleceu globalmente a partir da segunda metade do século XX. Visto que este movimento, fundamentado nas ideias de Du Bois, busca não apenas compreender a desigualdade racial, mas também desenvolver estratégias de ação política e ativismo social para superá-la.

Considera-se, portanto, a importância de uma abordagem interseccional que leve em conta as múltiplas dimensões da opressão, como gênero e sexualidade, e como a luta antirracista se insere no contexto mais amplo das transformações sociais contemporâneas.

O debate acadêmico atual, especialmente nos estudos pós-coloniais e decoloniais, destaca a necessidade de contextualizar o racismo dentro das estruturas históricas e culturais que o perpetuam, promovendo políticas públicas que valorizem a diversidade e a coexistência multicultural.



No que diz respeito a isso, o conceito de dupla consciência de Du Bois, que revela os conflitos internos e a percepção distorcida de si mesmos vividos pelas pessoas negras em uma sociedade racista, é um ponto central para entender o papel do engajamento político e acadêmico na luta pela superação das estruturas raciais opressoras.

Metodologicamente, o trabalho adota uma abordagem qualitativa e analítico-descritiva, revisitando a obra de Du Bois e os estudos subsequentes que aprofundam suas contribuições. A análise se dá a partir de uma revisão crítica dos textos e recortes teóricos que se alinham ao objetivo de investigar como o conceito de linha de cor e as ideias de Du Bois oferecem um arcabouço para o entendimento e a superação do racismo estrutural, tanto no passado quanto na contemporaneidade.

Du Bois e as almas do povo negro

Autor da obra *As almas do povo negro*, William Edward Burghardt Du Bois, nascido nos Estados Unidos, em 23 de fevereiro de 1868, dedicou sua vida às ciências sociais e foi engajado na luta pelos direitos civis da população afro-americana. Sobretudo, seus esforços como acadêmico e ativista estiveram concentrados nos debates sobre raça e racismo, assim como na denúncia do caráter estrutural das relações raciais nos Estados Unidos. Tal fato o consagra como um dos maiores intelectuais da causa no século XX, e um dos fundadores da sociologia no país (Martins Jr., 2020).

Sobre tais aspectos, podemos então traçar fundamentos teóricos de sua obra mais famosa, com o intuito de demonstrar elementos que nos forneçam subsídios para direcionar a questão do antirracismo na contemporaneidade a partir de um posicionamento epistemológico substancial em que Du Bois fundamenta e introduz a ideia da linha de cor.

Previamente, é pertinente apontar que a obra foi lançada no século XX, no ano de 1903, momento em que, nas ciências sociais, predominavam produções intelectuais de homens brancos, que tinham em suas obras, o ideal iluminista da Europa dos séculos XVIII e XIX, o que, conseqüentemente, reproduzia doutrinas que legitimavam o racismo científico (Albuquerque, 2021).



Desse modo, Du Bois, como homem negro, localiza-se em uma conjuntura na qual a inferiorização dos negros era naturalizada pela sociedade norte-americana. Contudo, essa realidade é confrontada nos EUA por ele, quando se consagra como o primeiro afro-americano a receber o título de PhD em Harvard.

Assim, o primeiro ponto importante consiste no formato de suas pesquisas, que o destacam como um sociólogo clássico ao ir de encontro à ideia biológica da inferiorização racial e visava transformar o fazer científico nas ciências sociais a partir da lente racial (Lewis, 1995). Conforme destaca Lewis (1995), suas contribuições tiveram grande impacto para a teoria sociológica e os estudos afro-americanos.

Portanto, um segundo ponto é que, para isso, ele parte dos pressupostos pertinentes às desigualdades sociais e raciais nos EUA, apontando que se trata de um problema de magnitude estrutural, tese comprovada a partir de análises objetivas e subjetivas em diversas dimensões, como culturais, políticas e econômicas, utilizando-se de métodos empíricos rigorosos, tais como a observação-participante e entrevistas (Du Bois 2021; Lewis, 1995; Martins Jr., 2020). Tendo isso em mente, como então, o seu trabalho mais famoso, *As almas do povo negro*, mostra-nos seus pilares teóricos-metodológicos?

As almas do povo negro

A obra em destaque, demonstra o cânone de Du Bois como um clássico da sociologia pela rigidez e robustez em que ele denuncia uma realidade sociológica dos EUA, que no século XX, diante das leis Jim Crow¹, legitimava a segregação racial do país, o que encaminha seu horizonte para a dimensão estrutural do racismo (Morris, 2016).

Nesse sentido, trata-se de uma coleção de ensaios em que ele relata a vivência do povo afro-americano, destacando a questão do véu e a dupla consciência que o negro experiencia, aos quais podemos considerar instrumentos críticos de análise sociológica e cultural (Almeida, 2021).

¹ Regime segregacionista estabelecido em 1876 nos EUA, ao qual determinava leis e espaços específicos para brancos e negros na sociedade, assim como pela participação política e econômica discriminada (Pereira, 2019).



Para isso, metodologicamente ele realiza uma combinação de abordagens: suas próprias narrativas pessoais como homem negro, análises de fatos históricos de luta e resistência das comunidades negras e formas literárias de apresentar suas reivindicações e denunciar o racismo norte-americano, o que expressa sua habilidade metateórica, ao combiná-las com questões universais e pessoais, com o uso de dados quantitativos e qualitativos oriundos também da observação empírica (Lewis, 1995).

Epistemologicamente, trata-se de uma atitude contra as abordagens dominantes da época, uma vez que retira a centralidade das narrativas brancas, proclamando uma sociologia, que se feita para os Estados Unidos e além, deveria compor as vozes afrocentradas. Com isso, podemos então adentrar em como ele organizou um modelo de pesquisa sociológica em torno da variável *raça* no livro em questão, que culmina no problema da linha de cor (Morris, 2016).

Como dito anteriormente, ele sistematiza esse modelo apresentando dois conceitos importantes. O primeiro definido como véu, que consiste em ocultar da sociedade a existência do ser negro, demarcando as relações raciais, especificamente nos EUA, em que a vida do branco e do negro se distinguem na forma de existir. Para ele, o véu seria a construção social da *raça* como condição existencial, que impede as pessoas pretas de serem vistas, ao mesmo tempo que as impedem de terem acesso ao mundo (Du Bois, 2021).

Aqui, ele manifesta a noção de *raça* como algo que vai além da discriminação racial por características físicas e biológicas, incorporando a questão da “alma”. Assim, o racismo, como resultante dessa condição, é um problema que abrange dimensões objetivas e subjetivas. O véu, que divide o mundo entre brancos e negros, é a condição da *raça* como projeto de dominação e do racismo praticado contra pessoas negras em diversos âmbitos. Então, para explicitar melhor, Du Bois descreve como funcionam esses dois mundos dentro e fora do véu.

Dentro do véu, estaria a experiência do povo afro-americano e seu histórico de luta e resistência, simbolizada pelas constantes injustiças e desigualdades raciais. Todavia, existe seu legado cultural e espiritual. Fora do véu, por sua vez, está o que hoje podemos considerar como pacto da branquitude (Bento; Carone, 2002). Em outras palavras, explica como o mundo é organizado estruturalmente para atender os interesses



do sujeito branco, enquanto não há o reconhecimento da condição do negro (Du Bois, 2021).

A partir disso, ele introduz o conceito de dupla consciência, operacionalizado dentro do véu. Nele, a visão dessa sociedade racista reflete na percepção que os negros têm de si mesmos. A dupla consciência seria, portanto, a dualidade de um conflito que o negro sofre em que de um lado está sua identidade afro-americana e do outro sua identidade imposta pela branquitude (Du Bois, 2021).

Para Du Bois, reflete a sensação do ser negro a partir da visão de um Outro que constantemente o despreza. Desse modo, o que compõe a história dos EUA e sua relação com sua população afro-americana repousa na conciliação dessas duas realidades, e o maior desafio para o negro usufruir de sua cidadania plena é retirar o véu. Assim, ele reitera que isso é feito a partir da retomada de uma consciência de si e do engajamento no ativismo político e intelectual.

O conceito de linha de cor como instrumento de análise sociológica

Diante da construção desse modelo, no qual se combinam os conceitos de véu e dupla consciência, estabelece-se a linha de cor. Esta é a resultante desse cruzamento: sua materialização. Representa os limites, injustiças e barreiras em que o véu e a dupla consciência contribuem para naturalizar a condição do ser negro nos EUA e, por conseguinte, legitimar uma estrutura social baseada na segregação racial.

Portanto, a compreensão da segregação racial nos EUA, especialmente a partir da vivência da população negra, passa por uma articulação conceitual elaborada por Du Bois, que não apenas traduz a experiência subjetiva dos negros em uma sociedade estruturalmente desigual, mas também ajuda a entender como essa desigualdade se cristaliza socialmente.

É a partir desse entrelaçamento que a linha de cor — um limite simbólico e concreto que demarca a separação racial — torna visível a institucionalização de uma estrutura segregacionista: ela materializa os obstáculos, as barreiras e as injustiças cotidianas que mantêm os negros em posição de subalternidade, em que o véu e a dupla consciência operam como mecanismos que lhes dão legitimidade.



Sobre tais aspectos, a linha de cor se configura como um conceito que denuncia o racismo em todas as dimensões do mundo social, político, objetivo, subjetivo e metafísico, que ordena as relações entre os indivíduos e suas instituições.

Podemos, então, pensar como Du Bois contribui para a sociologia frente a esse viés do desenvolvimento da linha de cor e seu uso como instrumento de análise sociológica. No livro *As almas do povo negro*, por exemplo, para construir tais conceitos, ele se utiliza do método histórico ao fazer um resgate em relação a como se deu a segregação racial no país. Dessa maneira, aponta e identifica os processos de abolição da escravidão e a institucionalização do regime Jim Crow como ponto de emergência da linha de cor, uma vez que existiria limites na sociedade norte-americana em que a população afro-americana não poderia ultrapassar (Chandler, 2014).

A partir desse fenômeno, o racismo se justificava em suas diversas dimensões, manifestando-se na educação, nas escolas, nos espaços públicos, na segregação dos bairros e nos transportes. Como consequência, essas desigualdades aprofundam as assimetrias raciais, contribuindo para a marginalização econômica da população negra e limitando suas oportunidades diante da escassez de oportunidades.

Com isso em vista, Du Bois articula métodos sociológicos para observar a realidade da população negra nesses vários aspectos da sociedade, com o intuito de explicar que a desigualdade racial e econômica nos EUA no século XX era um problema da linha de cor. Em *The Study of Negro Problems*, de 1898, ele investiga a realidade social e as condições de vida da população negra, apropriando-se de processos qualitativos por meio da interdisciplinaridade — ao usar, por exemplo, técnicas de pesquisa das áreas da antropologia, história e economia —, bem como quantitativos, ao operar seus resultados com dados estatísticos (Du Bois, 1898).

Assim, sendo a linha de cor as barreiras sociais institucionalizadas e impostas na vida social, ela pode ser usada como instrumento para observar como o racismo e a divisão racial se sustentam, como se manifestam e como podem ser superadas, uma vez que ela explica como a questão da raça é manipulada em diferentes searas da sociedade (Chandler, 2014; Du Bois, 2021).

Por exemplo, ela auxilia na investigação de questões como estratificação social, discriminação, espacialidades, segregação, diferentes formas de racismo, disparidades



econômicas, construção da identidade e manifestações culturais. Além disso, também pode abranger aspectos da política, justiça, cultura, educação, criminalidade, economia, gênero, sexualidade e meio ambiente, entre outros.

Para tanto, demonstra que não se reduz apenas para entender e desafiar o problema do racismo, da segregação, discriminação e desigualdade racial, mas da sociedade em sua totalidade como um organismo funcional, das questões voltadas aos seus valores, tradições, comportamentos, formas de interação e de organização política, econômica e social.

A expansão do debate e do movimento antirracista na contemporaneidade e o pioneirismo de Du Bois

Du Bois evidenciava que o maior problema dos Estados Unidos no século XX era o racismo, e o maior desafio para a população afro-americana consistia na retirada do véu que era um obstáculo para a emancipação. E, a partir disso, teriam suporte para transcender a linha de cor por meio do engajamento do movimento negro em processos políticos e no ativismo social. Podemos, então, considerar o antirracismo e a composição de sua agenda não só voltada para a sociedade norte-americana, mas abrangendo o mundo todo, cuja emergência forte se deu a partir da segunda metade do século XX. Com isso, Du Bois e sua obra receberam o reconhecimento merecido, tornando-se referência fundamental nas discussões sobre a promoção da igualdade racial e consolidando-se como um cânone na sociologia.

Tendo isso em vista, o antirracismo está ligado aos pensamentos e ações voltadas para o combate ao racismo e suas distintas problemáticas mundiais internalizadas nas estruturas sociais, sendo uma delas a própria formação das relações entre Sul Global e Norte Global e suas assimetrias. De acordo com Bonnett (2000), é um fenômeno com processos diversos e complexos em âmbitos políticos e sociais. Para ele, é importante ter em mente as ampliações e abordagens em sociedades ocidentais e não-ocidentais, geralmente interligadas com movimentos reivindicatórios em todo o mundo.

Nesses debates, vemos que a linha de cor, não se restringindo apenas aos EUA, revela as profundas desigualdades raciais que surgiram dos processos de expansão



colonial europeia. Esses processos não apenas legitimavam a escravidão e a exploração global sob o pretexto de uma missão civilizadora, mas também carregavam um caráter racial intrínseco, pois servia para justificar a inferiorização dos povos nativos dos continentes colonizados. Como Du Bois argumentou, a questão racial e a linha de cor são centrais para entender a dinâmica de poder e opressão no mundo moderno, onde o colonialismo europeu perpetuou e institucionalizou a hierarquia racial global, especialmente ao tratar, por exemplo, de questões econômicas, em que estudiosos afastavam o fato de a desigualdade ter relação direta com a variável racial, e as implicações resultantes disso, legitimadas pela dimensão estrutural em sua totalidade.

Diante dessas denúncias, a obra dele evidencia que a exploração da população afro-estadunidense no mercado de trabalho não é um subproduto accidental do capitalismo, mas sim um elemento estrutural que reforça a hierarquia racial como parte do próprio funcionamento do sistema. O racismo, nesse contexto, não atua de forma isolada, mas como um operador estratégico que permite ao capitalismo maximizar lucros por meio da segmentação racial da força de trabalho.

Trabalhadores negros são historicamente direcionados aos postos mais precarizados, com menores salários, menor proteção social e limitada mobilidade profissional, o que reduz os custos da produção e amplia a margem de lucro das elites econômicas, por exemplo.

O racismo institucionalizado, por sua vez, age como engrenagem dessa lógica ao moldar as instituições — como o sistema de justiça e as políticas educacionais — para manter essa desigualdade, ao negar uma educação de qualidade e equitativa ou ao reforçar práticas judiciais seletivas e punitivistas. Dessa forma, o Estado contribui para que grande parte da população negra permaneça em posições que a impeçam de ascender socialmente. Dessa forma, a reprodução da desigualdade racial não é apenas tolerada, mas necessária à sustentação de uma ordem capitalista racializada, em que o privilégio branco se consolida também como vantagem econômica (Almeida, 2009).

Ao reconhecer essa realidade, o movimento antirracista busca mobilizar pensamentos e práticas voltadas para a erradicação do racismo, concentrando-se no desenvolvimento de formas de identificação de sua manifestação e de sua superação (Bonnett, 2000; Almeida, 2009). Com esse horizonte, seu uso se expande com levantes



de emancipação a partir da década de 1960, com protestos antirracistas, antissexistas e anti-homofóbicos (Bonnett, 2000).

Diante desses cenários, com o ideal antirracista, observa-se como a retirada do *vêu* se torna essencial nas lutas emancipatórias, o que ilustra a necessidade de expor as realidades ocultas da opressão racial. Essa revelação não apenas ressoa profundamente na negritude, mas também se destaca pelas interseccionalidades com gênero e sexualidade, ganhando espaço nos movimentos sociais. As lutas emancipatórias, portanto, são fortalecidas pela compreensão dessas múltiplas camadas de identidade e opressão, promovendo uma solidariedade mais ampla e inclusiva.

Na Europa, o sociólogo francês Pierre-André Taguieff (1988) buscou evidenciar a relação entre antirracismo e racismo e suas contradições, em que ele pontua que o antirracismo é um problema do Ocidente, resultante de pensamentos e ações de intelectuais ocidentais ao longo do tempo. Nos estudos não-ocidentais, por sua vez, o antirracismo é trabalhado por intelectuais que se situam nas abordagens pós-coloniais/decoloniais, nos estudos subalternos e culturais, presentes no que compõe majoritariamente grupos que partem da experiência no Sul Global (América Latina, África e Ásia), embora esses também se façam presente nos centros do Ocidente.

Em geral, buscam explicar o antirracismo por meio da (des)construção de narrativas que permitem localizar as relações entre raça e racismo, etnicidade, identidade, cultura e multiculturalismo e suas implicações em torno das diferenças, principalmente no que concerne aos diversos significados que são atribuídos ao racismo (Fanon, 2008; Said, 1978; Bhabha, 1994; Guimarães, 1999; Houfbauer, 2003; Munanga, 2004; Costa, 2006). Assim, tais noções precisam estar articuladas com as configurações históricas e sociais iniciadas por meio da colonização, em que inicialmente a ideia de raça como instrumento de controle do Ocidente se torna mecanismo legitimador de uma estrutura escravocrata e consequentemente racista (Quijano, 2000; Mignolo, 1998; Spivak, 2010; Hall, 2016).

Dessa forma, esse processo também permite pensar o antirracismo e os conflitos raciais em diferentes conjunturas e aspectos sociopolíticos e culturais, assim como permite verificar seu avanço por meio do desenvolvimento de políticas antirracistas no cenário internacional. Tais debates, no aspecto transnacional, enfatizam os processos



globais em torno da diversidade cultural, em que o reconhecimento da diferença, seus condicionamentos históricos de racialização e etnização social possibilitam a valorização e a formulação de políticas públicas identitárias e culturais que permitem a coexistência multicultural (Cabecinhas; Amâncio, 2004; Fassin, D.; Fassin, E., 2009).

Eles demonstram a preocupação sobre como a dupla consciência opera de maneira distinta em diferentes sociedades que sofrem com a divisão e a desigualdade racial, moldadas por um mundo social construído pela branquitude. Nesse contexto, emergem debates sobre a valorização e emancipação de identidades e legados culturais historicamente marginalizados e oprimidos.

E, além desse reconhecimento, mobiliza questões fundamentais para a promoção de alternativas que transcendem as barreiras impostas pela linha de cor em convergência com o que Du Bois proclamava: pela necessidade de um posicionamento ativo através do debate acadêmico, do engajamento político e do ativismo emancipatório, sugerindo que estas são vias essenciais para desafiar e superar as estruturas raciais opressoras.

Considerações finais

O presente artigo teve como proposta enfatizar a importância e a evolução do pensamento antirracista, destacando as contribuições de W.E.B. Du Bois em *As almas do povo negro* e seu modelo da linha de cor. Com isso, e como um dos principais intelectuais do século XX, ele introduziu conceitos cruciais para a análise do racismo e das desigualdades raciais, que nos oferece perspectivas metodológicas e de análise com a centralidade da categoria *raça*.

Sobre tais aspectos, a linha de cor refere-se à divisão racial, enquanto a dupla consciência nos descreve a experiência dos negros que veem a si mesmos por meio dos olhos de uma sociedade que tem na sua estrutura lógica de interações racistas. Nesse sentido, esse conceito demonstra o caráter subjetivo e os conflitos internos dos sujeitos vítimas do racismo.

Para tanto, o uso da metáfora do véu em sua obra evidência a ignorância e a indiferença da sociedade branca em relação à realidade vivida pelos negros. Tendo isso em vista, o movimento antirracista ganha ímpeto, não apenas nos EUA, mas globalmente,



especialmente na segunda metade do século XX, e compreende as múltiplas manifestações e interligações do racismo, principalmente da sua relação com a expansão colonial europeia, a escravidão e a formação do sistema capitalista de produção, que institucionalizaram uma hierarquia racial.

Ao mesmo tempo, Du Bois é reconhecido pela relevância de estudos pós-coloniais, culturais e decoloniais, especialmente aqueles desenvolvidos por intelectuais do Sul Global, como na América Latina, e dos demais movimentos sociais, que exploram a (des)construção de narrativas raciais e novos discursos de empoderamento, conscientização e mobilização política. Sobretudo pela denúncia da dupla consciência e do pacto da branquitude, que é vital para a busca da superação do racismo estrutural.

Com esse horizonte, Du Bois e sua agenda de pesquisa são fundamentais para a compreensão de como fazer pesquisa sociológica rígida, em que o componente da raça, como uma categoria central, direciona a construção de metodologias, e o desenvolvimento das análises e de apuração de dados de maneira interdisciplinar, com formas quantitativas e qualitativas. Em especial, ao versar sobre relações étnico-raciais e todas as dimensões que elas englobam, sua principal função é nos oferecer mecanismos de identificação do racismo em suas formas objetivas e subjetivas, principalmente quando suas fronteiras não estão bem definidas e/ou delimitadas, como em casos de desigualdade econômica, marginalização cultural, práticas preconceituosas e estereotipadas, ausência de oportunidades etc.

Tais fatos podem ser demonstrados com a coleta de dados que partem de desenhos de pesquisa rigorosos que sustentam o viés de como o racismo em todos os níveis e dimensões da estrutura social geram a desigualdade racial e marginalização de populações afrodescendentes. E com isso, também elucidar todos os outros problemas que pairam em torno disso.

Paralelamente, os mesmos métodos, ao usar a centralidade de raça, podem ser utilizados para investigar, compreender e mensurar os avanços que a luta antirracista tem proporcionada mediante a busca pela igualdade racial, além de ser o motor para o uso de estratégias de conscientização da sociedade em diferentes âmbitos, como o político, econômico e cultural.



Em relação a outros formatos, como a exemplo do antirracismo como movimento de militância e ativista, Du Bois deixa sua sabedoria no que concerne à luta contra a exploração do sistema capitalista e do engajamento focado na conscientização sobre o que é o racismo e como ele opera em consonância com esse modo de produção hegemônico, em que não podem estar em caminhos opostos, mas difusos, uma vez que o capitalismo e as bases que sustentam sua lógica naturalizam e legitimam uma estrutura que põe negros e não-brancos às margens e fora de um sistema de privilégios, sustentando-o ao mesmo tempo.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Prefácio à edição brasileira. In: DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021. p. 7-15.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2009. Coleção Feminismos Plurais.
- BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BHABHA, Homi. **The location of culture**. London: Routledge, 1994.
- BONNETT, Alastair. **Anti-racism: key ideals**. London: Routledge, 2000.
- CABECINHAS, R. E.; AMÂNCIO, L. Dominação e exclusão: representações sociais sobre minorias raciais e étnicas. In: ATELIERS CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 5., Braga. **Anais** [...]. Braga: Universidade do Minho, 2004. p. 1-17. Disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1987/1/rcabecinhas_lamancio_CPS_2004.pdf. Acesso em: 01 jun. 2025.
- CHANDLER, Nahum. **The problem of the color line at the turn of the twentieth century: the essential early essays**. New York: Fordham University Press, 2014.
- COSTA, Sérgio. **Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.
- DU BOIS, W. E. B. The study of the negro problems. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 11, p. 1-23, 1898.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, 2008.
- FASSIN, D.; FASSIN, E. **De la question sociale à la question raciale: représenter la société française**. Paris: Éditions La Découverte, 2009.



GUIMARÃES, A. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 54, p. 147-156, 1999. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-54/#>. Acesso em: 4 jun. 2025.

HALL, Stuart. O ocidente e o resto: discurso e poder. **Projeto História**, São Paulo, v. 56, p. 314-361, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/30023>. Acesso em: 01 jun. 2025.

HOFBAUER, Andréas. O conceito de raça e o ideário do branqueamento no século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro. **Teoria e Pesquisa**, São Carlos, n. 42/43, p. 63-110, 2003. Disponível em: <https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/57/47>. Acesso em: 01 jun. 2025.

LEWIS, David. **W. E. B. Du Bois: a reader**. New York: Henry Holt and Company, 1995.

MARTINS JR., Angelo. Sociologia crítica e (proto)interseccional de Du Bois: contribuições aos debates contemporâneos sobre gênero, interseccionalidade, marxismo e teoria crítica da “raça”. **Revista da ABPN**, [S. l.] v. 12, n. 33, p. 649–668, 2020.

MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (coord.). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. p. 31-58.

MORRIS, Aldon. W. E. B. Du Bois and the sociological canon: the racial and class politics of knowledge production. **American Sociological Review**, [S. l.], v. 81, n. 6, p. 1011-1037, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoasDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 01 jun. 2025.

PEREIRA, Mariana Moreira. O movimento negro e as revoluções de 1968: uma análise da relação e resignificação do negro no Brasil. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, Recife, v. 8, n. 1, p. 34-57, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistamseu/article/view/240135>. Acesso em: 4 jun. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 117-142.

SAID, Edward W. **Orientalism**. New York: Pantheon Books, 1978.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TAGUIEFF, Pierre-André. **La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles**. Paris: Editions La Découverte, 1988.

Recebido em: 30/07/2024.

Aceito em: 20/05/2025.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n34.70954.p192-205>

UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO PARA O USO DE REALIDADE AUMENTADA NO MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UFG

AN INTERVENTION PROPOSAL FOR THE USE OF AUGMENTED REALITY AT THE UFG ANTHROPOLOGICAL MUSEUM

Cristiane Helena Tomaz de Oliveira *

Luan Vinicius Bernardelli **

Resumo

O avanço das novas tecnologias possibilitou o progresso de várias áreas, entre elas os museus. Como experiência inovadora nos museus, aparece a realidade aumentada (RA), propondo um museu mais dinâmico e atrativo. O objetivo geral do estudo é avaliar os benefícios que o uso de realidade aumentada poderia proporcionar ao Museu Antropológico (MA) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Como metodologia do estudo, realizou-se uma pesquisa bibliográfica e aplicou-se também um formulário estruturado para coleta de dados primários na comunidade acadêmica da UFG. Os resultados apontam que a implementação da RA no MA tem o potencial de aumentar de forma significativa o número de visitantes do MA, assim como estimular a indicação do museu para outras pessoas, elevando assim o impacto do museu na região.

Palavras-chave: museus; público; realidade aumentada; inovação.

Abstract

The advancement of new technologies has enabled progress in several areas, including museums. As an innovative experience in museums, Augmented Reality (AR) appears, proposing a more dynamic and attractive museum. The general objective of the study is to evaluate the benefits that the use of Augmented Reality could provide to the Anthropological Museum (MA) of the Federal University of Goiás (UFG). Methodologically bibliographical research was carried out and a structured form was also used to collect primary data among the UFG academic community. The results indicate that the implementation of AR in MA has the potential to significantly increase the number of visitors to MA, as well as encourage other people to recommend the museum, thus increasing the impact of the museum in the region.

Keywords: museums; public; augmented reality; innovation.

* Mestre em Administração Pública pela Universidade Federal de Goiás – PROFIAP, Brasil. E-mail: cristiane_helena@ufg.br.

** Doutor em Economia pela Universidade Estadual de Maringá, Brasil. Professor permanente do Mestrado Profissional em Administração Pública em Rede Nacional (PROFIAP) UFG. E-mail: luanbernardelli@ufg.br.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Introdução

Em toda a história, os indivíduos buscam desenvolver novas tecnologias e usá-las para deixar o seu dia a dia mais dinâmico e prático. O grande desafio do início da terceira década do século XXI é lidar com grandes mudanças que procuram estimular o uso da comunicação e informação, buscando facilitar e dinamizar a interação entre as pessoas (Folador; Ovigli; Colombo Junior, 2023).

Na intensificação do uso da comunicação e informação, surgiram os museus virtuais, que tiveram grande destaque no período da pandemia. Acompanhando a evolução tecnológica no mundo e buscando se adaptar ao momento de isolamento vivenciado pela humanidade como consequência da Covid-19, os diversos museus precisaram inovar a forma de comunicar e interagir com seu público, incluindo, nas mediações com os visitantes, o uso de equipamentos digitais, passando assim a introduzir o mundo da museologia ao mundo virtual.

Para Chaves (2020), os museus virtuais são instituições que guardam o passado, reestruturando-se no espaço e tempo, resultando na propagação das informações sobre o patrimônio através das plataformas tecnológicas. De acordo com Carlos (2020), os museus virtuais, comparados aos museus físicos, também podem acomodar variados acervos, e além de propiciar um acesso mais fácil, podem construir uma relação mais estreita, dinâmica e lúdica com os visitantes virtuais, propiciando assim mais do que comodidade.

Para Muchacho (2005), os museus tendem a atrair mais o público ao oferecerem mais informação e entretenimento, resultando em um espaço atrativo e lúdico, com inúmeras possibilidades de ampliar as experiências sensoriais e cognitivas, considerando o perfil dos visitantes.

Buscando acompanhar a evolução tecnológica, surge a realidade aumentada (RA) que, segundo Kirner e Tori (2006), é uma tecnologia que possibilita combinar objetos virtuais ao mundo real. Para Azuma (2014), a RA se concentra em possibilitar que os usuários visualizem o ambiente real e empreguem elementos virtuais, os quais são sobrepostos ou constituídos por objetos reais.



O uso da RA em museus começou a ser visualizado no mundo como uma estratégia para interação com os visitantes. Jogos virtuais, tour digital e outros, permitem aos visitantes uma nova concepção sobre as exposições e acervos. À medida que essa abordagem revoluciona a museologia, surge a seguinte indagação que orienta nossa pesquisa: quais os benefícios que o uso de realidade aumentada poderia proporcionar ao Museu Antropológico (MA) da Universidade Federal de Goiás (UFG)?

O objetivo geral do estudo é avaliar os benefícios que o uso de RA poderia proporcionar ao Museu Antropológico (MA) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Para alcançar os objetivos da pesquisa, além de uma extensa pesquisa bibliográfica, foram levantados dados primários por meio de questionários eletrônicos, registrados no comitê de ética da UFG com o nº 70181223.3.000.5083.

Para alcançar o objetivo proposto, o trabalho está dividido em outras quatro seções, além desta introdução. A seção 2 apresenta a evolução dos museus, detalhando a importância da realidade aumentada e do público dos museus em toda a sua diversidade. A seção 3 apresenta os procedimentos metodológicos utilizados neste estudo, relatando a forma de coleta de dados e as técnicas utilizadas. A seção 4 apresenta os resultados, discutindo-os com a literatura sobre o tema. A última seção apresenta as considerações finais deste trabalho.

A evolução dos museus

Desde o *Mouseion* de Alexandria, no século II antes de Cristo, por vários anos, a ideia de museu foi revisitada diversas vezes e continua a evoluir, acompanhando o progresso da humanidade e se conectando com a realidade atual. Os museus são lugares onde as pessoas podem agir com uma variedade de ações, desde cuidar do patrimônio, conversar com as pessoas, pesquisar e participar da comunidade. Os museus trabalham com diferentes públicos das comunidades em que estão inseridos (Mouseion, 2016).

No final do século XX, as instituições museológicas se tornaram o foco principal de uma readaptação social, devido aos diversos estudos realizados a respeito de sua função social. Mudanças na forma de ver as suas práticas, sua função em relação à



realidade social e políticas que os cercam desencadearam novas reflexões sobre o tema (Mellado, 2019).

Ao se analisar a história dos museus no cenário europeu, percebe-se que as instituições museais e culturais que atuam no campo das artes visuais lidaram com diversas alterações ao longo do tempo em termos de suas funções, tangibilidade e principais elementos que garantem o seu trabalho. Além disso, é possível notar que a história dos museus, seus acervos, bem como as temáticas pesquisadas, produzidas e divulgadas por meio de exposições, por exemplo, contribuem para a reflexão sobre as suas missões como instituição cultural e entidades responsáveis por difusão de conhecimento (Mellado, 2019).

A Mesa Redonda de Santiago do Chile, promovida pelo ICOM e pela UNESCO, em 1972, marcou as discussões na América Latina, fazendo parte das mudanças que enfrentavam os museus e, sobretudo, foi o palco para a elaboração de uma declaração fundamental para o avanço da *nova museologia* (Soto, 2022).

No Brasil, os museus tinham como principal preocupação a preservação do patrimônio. Dessa forma, os centros de pesquisa se configuravam como centros de pesquisas voltados para uma parcela significativa da população, com maior poder aquisitivo e com grande ênfase na construção de um discurso civilizatório e de uma narrativa nacional (Santos, 2008).

Por meio de novas vivências e considerando o que antes era deixado de lado, esse movimento de mudanças no mundo dos museus desenvolve uma cultura de libertação que permite o desenvolvimento, um posicionamento crítico e a presença ativa da sociedade. A *nova museologia* é o resultado de uma análise aprofundada sobre o pensamento e a prática tradicionalista dos museus (Soto, 2022).

O papel dos museus, hoje, é de transmitir às gerações futuras a história do seu povo, por meio dos seus acervos, proporcionando uma visão única do conhecimento humano. Ao pensar no futuro, deve-se acreditar que a evolução tecnológica encontrará novos significados e olhares dos objetos existentes. Isso, por sua vez, permitirá uma compreensão mais profunda do passado, do presente e do futuro da humanidade (Franco, 2019).

Os museus do século XXI podem ser entendidos como um reflexo de todo esse processo de mudança na trajetória das instituições museais, no qual a mediação com o público é o principal fator que determina a existência do museu, e os acervos estão completamente ligados a esse aspecto, quanto à sua natureza e propósitos, bem como à maneira que serão evidenciados (Soto, 2022).

No que se refere à interface direta com o público, os museus, em termos de conteúdo, são considerados instituições com objetivos diversos, como educação, lazer, comunicação e inclusão social. Diante desse contexto, as exposições são consideradas um elemento único na relação entre museus e comunidades (Chelini; Lopes, 2008).

A mediação dos visitantes dos museus com as exposições é de suma importância para diagnosticar o interesse dos visitantes em cada etapa do *tour*, verificando assim quais características das exposições se sobressaem aos olhos do público, servindo de parâmetro para construção e definição dos recursos a serem utilizados na apresentação.

É crucial compreender como incluir o visitante em uma exposição de museu para que ele se sinta atraído e familiarizado com o que está sendo apresentado. Um dos acontecimentos recentes, cujo objetivo é romper com essa postura tradicional do museu, é o sucesso das exposições imersivas que buscam, através do uso de variados meios tecnológicos, tornar as exposições mais estimulantes e assim atrair inúmeras pessoas aos museus do Brasil e do mundo (Fernandes; Porto, 2022).

A hiperconectividade atualmente exerce um impacto significativo nas práticas museológicas, especialmente no que diz respeito à relação entre o museu e seu público. Dessa forma, os frequentadores de museus são vistos como usuários e manipuladores da informação e comunicação, o que os torna mais abrangentes e habilitados a explorar os conteúdos museológicos de maneira mais livre e dinâmica. Conforme os museus disponibilizam um volume crescente de informações, os visitantes se tornam mais engajados (Martins; Baracho, 2018).

Os museus estão aprimorando suas exposições utilizando tecnologias digitais, materiais virtuais e itens que podem ser manipulados pelo público, além de outros recursos. Isso possibilita que o visitante se conecte com o conteúdo apresentado. O visitante interage com o acervo, deixando de lado o seu papel tradicional de espectador para se sentir parte integrante, como construtor do próprio conhecimento, em vez de



apenas assistir. Os museus oferecem uma variedade de oportunidades para as pessoas interagirem com o seu espaço ou fora dele (Sandy, 2023).

As novas tecnologias podem, significativamente, agregar muito na realização dos trabalhos desenvolvidos nos espaços museais, possibilitando um aumento significativo dos visitantes, atraídos pela inovação e interação. Ademais, a utilização da tecnologia nos museus pode tornar mais vantajoso o processo de aquisição do conhecimento científico pelo visitante (Costa; Rocha, 2021).

Com o avanço contínuo da tecnologia inteligente, o formato tradicional de aproveitar a visita a museus apresenta limitações evidentes. Os museus virtuais derrubaram as barreiras de tempo e espaço, ocasionando o interesse de numerosas pessoas em estudar essa temática. A tecnologia de realidade aumentada, como ocorre com o avanço da *internet das coisas*, é capaz de integrar de maneira eficaz o universo virtual ao universo real (Hu et al., 2023).

Realidade aumentada (RA)

O termo RA é frequentemente usado para se referir a diferentes formas de ambientes virtualmente mediados (Sheehy; Ferguson; Clough, 2014). A RA representa técnicas de interface computacional que consideram o espaço tridimensional. Nesse espaço, o usuário atua de forma multissensorial (Kirner; Kirner, 2011).

A RA se tornou popular nos últimos anos, especialmente com a disponibilidade de dispositivos móveis, como smartphones ou tablets. Os desafios mais relevantes da RA consistem na introdução de objetos artificiais criados por computadores em um local determinado por coordenadas do mundo real. É necessário determinar a posição da interface RA no mundo real — não somente a posição do utilizador em relação à interface, mas também à realidade virtual (RV) — e incluir objetos artificiais no campo de visão do observador (Normand; Servières; Moreau, 2012).

Um sistema de RA deve reunir objetos reais e virtuais em um espaço virtual, funcionar em tempo real e sincronizar (alinhar) objetos reais e virtuais entre si. O método de RA combina elementos do mundo real com objetos virtuais criados por computadores que parecem compartilhar o mesmo espaço físico. Quando o usuário está em um ambiente

real e consegue interagir com elementos virtuais no ambiente físico, está ocorrendo a RA. Dessa forma, a RA combina objetos reais e virtuais no mundo real; estabelece uma interação com os sentidos humanos (Azuma *et al.*, 2001).

A RA enriquece o espaço físico com objetos criados artificialmente, admitindo a existência de objetos virtuais e reais. Ela leva informações do mundo real para o mundo virtual e elementos virtuais para o lugar do usuário, que deve se acostumar com o mundo e as coisas na internet de forma natural e sem precisar de treinamento ou adaptação (Tori; Hounsell, 2018).

O uso da realidade aumentada em museus oferece a oportunidade de modificar a interação das pessoas com as exposições e obras de arte, enriquecendo a experiência do visitante. As instituições culturais procuram compreender e aprimorar as visitas, empregando dispositivos tecnológicos, aliados à evolução da RA, como uma solução para essa meta (Marques, 2019).

Segundo Moutinho (2015), ao adentrar no âmbito da RA, implica que o visitante ou participante deixe de ser um simples observador e se torne uma peça fundamental na própria existência do museu ou da instalação. Nesse contexto, a única distinção que se estabelece entre o visitante e a instalação reside em suas habilidades de percepção, compreensão e retenção de informações. Ao interagir com as instalações, o participante acaba por desempenhar um papel crucial na complementação da função dessas instalações e na validação de sua existência.

Toda experiência de RA deve ser participativa, proporcionando ao visitante a capacidade de perceber o mundo a partir de diferentes perspectivas, ou de interagir com vários elementos por meio de gestos, comandos de voz e outras ações. O nível mais básico de interação envolve a previsibilidade e controle, enquanto o nível avançado permite a realização de diálogos imprevisíveis entre dois ou mais participantes, incorporando elementos de surpresa e novidade ao processo (Moutinho, 2015).

De maneira geral, os principais elementos requeridos para sistemas de realidade aumentada englobam monitores, computadores, câmeras de rastreamento e dispositivos de entrada. A apresentação de conteúdos virtuais constitui, indubitavelmente, o aspecto mais significativo das tecnologias imersivas. Os dispositivos de exibição são classificados de acordo com a natureza do conteúdo virtual para o qual foram concebidos — seja ele

visual, sonoro ou tátil. A interação entre os usuários e as informações no ambiente virtual constitui um dos aspectos essenciais da realidade imersiva em diversas áreas (Bekele *et al.*, 2018).

O uso bem-sucedido da realidade aumentada em museus necessita de um planejamento rigoroso e investimentos em tecnologia e conteúdo. Além disso, é fundamental assegurar que a tecnologia seja de fácil utilização e que os visitantes recebam a orientação necessária. Quando empregada de maneira eficaz, a RA pode substancialmente aprimorar a experiência dos visitantes nos museus, tornando a aprendizagem mais envolvente e acessível a um público mais variado.

Tornou-se comum o uso da RA pelos museus ao redor do mundo. Essa tecnologia enriquece as exposições e dinamiza a experiência dos visitantes, possibilitando novas formas de envolvimento do público e expansão dos limites da experiência artística através do meio digital. O quadro 1 apresenta alguns museus que já utilizam a realidade aumentada em suas exposições:

Quadro 1 – Exemplos de uso de RA em museus

Nº	Museu	Exposição
1	Museu de Arte Moderna (MoMA) – Nova York, EUA	"MoMA AR: Arte à Escala Humana"
2	Museu Histórico Nacional – Brasil	"Do Móvel ao Automóvel: Transitando pela História"
3	Stedelijk Museum – Amsterdã	"Augment it!"
4	Museu Nacional de Singapura	"História da Floresta"
5	Museu de Arte Moderna de São Paulo – Brasil	Realidades e Simulacros

Fonte: elaborado pelas autoras (2024).

A primeira exposição apresentada é a “MoMA AR: Arte à Escala Humana”, apresentada pelo Museu de Arte Moderna de Nova York (MOMA), que explorou a união entre arte e RA. Realizada em 2020, o objetivo principal da exposição era democratizar o acesso à arte, permitindo que as pessoas interagissem com obras de arte diretamente de

seus dispositivos móveis. A tecnologia permitia uma experiência interativa, criando uma experiência personalizada e envolvente (Moma, 2019).

A exposição do “Do Móvel ao Automóvel: Transitando pela História” é uma exposição de longa duração, em exibição desde 2016 no Museu Histórico Nacional (MHN), localizada no térreo, mostra a coleção de transporte terrestre do museu, contendo cadeirinhas de arruar, liteiras, berlindas, traquitanas, veículos da Casa Real Portuguesa e um automóvel do início do século passado que pertenceu ao Barão do Rio Branco (Oliveira, 2018). Utilizando um aplicativo para dispositivo móvel, o visitante podia visualizar e manipular modelos 3D em realidade aumentada das carruagens da exposição e acessar detalhes do exterior e interior de cada veículo, como tecidos e decorações (MHN, 2021).

A exposição “Augment it”, realizada em um dos principais museus de arte moderna e contemporânea da Europa, o Stedelijk Museum, em Amsterdã, destacou como a tecnologia de RA pode transformar a experiência do espectador e expandir as possibilidades criativas dos artistas. A mostra “Augment it!” contém 472 metros quadrados de obras virtuais, com apresentações em literatura, dança, teatro e, claro, artes visuais, tudo com RA. Juntamente à exposição, é apresentado um aplicativo chamado de “Dance.AR”, o aplicativo que permite que pessoas dançam “juntas” à distância (Tardáguila, 2012).

A exposição “História da Floresta” é apresentada pelo Museu Nacional de Singapura. Nessa mostra, os visitantes podem utilizar seus celulares para explorar as imagens da Coleção William Farquhar de Desenhos de História Natural. Por meio de um aplicativo de RA, eles podem acessar informações sobre o habitat de diferentes espécies e sua raridade, além de participar de uma experiência de coleta de itens, como plantas e animais, semelhante aos jogos de realidade aumentada, como Pokémon GO. Isso permite que os visitantes explorem uma paisagem virtual composta por quase 70 desenhos da natureza do acervo do museu (Snow, 2021).

A exposição “Realidades e Simulacros”, inaugurada pelo Museu de Arte Moderna de São Paulo, em julho de 2023, apresenta dez artistas que criaram experiências digitais de diversas naturezas, contribuindo para essa multiplicidade de olhares. A exposição promove a dinâmica de interagir com o ambiente do Parque Ibirapuera, explorando a



realidade aumentada. Os visitantes são convidados a perceber a realidade de uma maneira nova, adicionando camadas variadas à sua própria existência (Alves; Bastos, 2023).

Ao analisar os impactos, se voltar o olhar para o uso da RA nos museus, é possível perceber as mais variadas formas de integrar conteúdos digitais ao ambiente físico dos visitantes (Dieck; Jung, 2017). Segundo Van Krevelen e Poelman (2010), a capacidade de orientação e de sobrepor informações sem causar interferências no ambiente físico são apenas algumas das características que tornam a RA tão atraente para o setor turístico.

Para Gervautz e Schmalstieg (2012), as inovações tecnológicas no mundo das exposições têm conseguido feitos extraordinários, possibilitando até que os turistas, por exemplo, possam vislumbrar edifícios históricos trazidos de volta por meio de reconstituições. Segundo Özkul e Kumlu (2019), pretende-se com a RA melhorar a experiência turística, potencializar o entretenimento e permitir ao turista obter informações adicionais acerca do destino ou instituição que está visitando.

Um dos principais obstáculos enfrentados pela RA, em geral, e no turismo em particular, é a falta de conhecimento sobre a tecnologia, suas características e formas de uso. A usabilidade também é um desafio dessa tecnologia, juntamente com o tempo necessário para aprender a utilizá-la e a resistência em aceitar substituições visuais (Yung; Khoo-Lattimore, 2019). Os turistas optam por utilizar a RA por meio de dispositivos móveis, pois esses aparelhos atendem completamente às suas necessidades técnicas e oferecem facilidade de transporte e mobilidade (Althewaynee; Hamood; Hussein, 2022).

A RA desempenha uma função importante na mudança da experiência em museus, causando impactos significativos nas formas como os visitantes se envolvem e assimilam informações. Em estudos atuais, Yang e Vlachopoulos (2020) inferiram que os museus utilizam tecnologias modernas nos seus programas educativos, para criar ambientes de aprendizagem e participação como complemento à educação formal estabelecida nas escolas e universidades. Estas tecnologias são principalmente dispositivos visuais que concentram a utilização de imagens ou objetos na comunicação com as tecnologias interativas, que permitem que os visitantes participem.

Para Pallud e Monod (2010), o uso das tecnologias digitais melhora a experiência do visitante nos museus, ou seja, ao considerar os aspectos como o ambiente, tem-se a representação que permite aos visitantes explorarem exposições que incentivam a

imaginação e os transportam para o passado, a absorção que analisa como os visitantes se sentem durante a visita e a identificação pessoal e as oportunidades de reflexão, buscando entender a relação entre eventos passados e a situação atual, são fatores tangíveis nas expectativas dos visitantes.

O uso da realidade aumentada em exposições pode aumentar o prazer e o aprendizado pelas obras. Segundo Chang *et al* (2014), a RA aumentou a eficácia da aprendizagem dos visitantes, promovendo uma experiência em fluxo e aumentando o tempo que os visitantes passaram conectados às imagens. Para Hooper-Greenhill *et al* (2003) o prazer em presenciar uma exposição que utiliza elementos digitais aumenta a qualidade da experiência museológica e seus resultados de aprendizagem, esse aumento do conhecimento juntamente com o prazer está a delinear uma parte importante dos resultados de aprendizagem nos museus.

A RA oferece uma ampla gama de aplicações e pode ser utilizada de forma eficaz em ambientes de exposição museológica, sempre que houver a necessidade de fornecer informações detalhadas sobre artefatos, detalhes sobre a restauração de itens danificados ou mesmo na atualização e modernização de objetos históricos (Ma; Choi, 2007). A tecnologia de RA não apenas amplia o conhecimento, mas também possibilita a atualização contínua de conteúdo e a melhoria da experiência (Germak *et al*, 2021).

Democratização da cultura

Embora os museus sejam amplamente presentes em nossa sociedade, existem diversos questionamentos sobre a necessidade da alocação de recursos públicos na manutenção do funcionamento deles. Nesse quesito, faz-se necessário destacar uma das grandes responsabilidades do Estado, a democratização cultural.

A democratização cultural é uma abordagem que entende a política cultural como um programa de distribuição e popularização da arte, do conhecimento científico e de todas as formas de disseminação cultural, cuja ideia central está na propagação da proposta de que uma melhor difusão cultural poderá corrigir as desigualdades de contato à cultura. A origem deste paradigma é a aproximação igualitária e prazerosa aos bens culturais, permitindo que todos tenham esse acesso direito à cultura (Canclini, 1987).



Contudo, o modelo de política de democratização cultural apresenta alguns equívocos de entendimento, sejam aqueles provenientes de uma visão colonizadora, na qual os europeus tidos como *cultos* têm a missão de *levar cultura* às classes populares que não tinham proximidade à cultura, como forma de civilizá-las, ou mesmo por uma escolha de estratégia, usando o benefício dos ingressos, para aproximar a população dos eventos e instituições culturais (Lacerda, 2010).

Para Cândido (2014), entende-se que nos museus é fundamental garantir um contato amplo e sem restrições. No entanto, simplesmente abrir as portas gratuitamente não garante a universalidade do acesso. Diversas barreiras podem impedir as visitas. O museu deve identificar essas barreiras por meio de pesquisas sistemáticas e adotar medidas para superá-las, que vão desde a ampliação dos horários de funcionamento até a adaptação física do prédio, focando na acessibilidade.

Segundo a *Internation Council of Museums* (Icom, 2024), os museus são locais que promovem a igualdade, a inclusão e a diversidade, proporcionando um ambiente de reflexão crítica sobre o passado e o futuro. Ao reconhecerem e lidarem com os desafios atuais, esses espaços guardam objetos e exemplares em nome da sociedade, protegendo uma variedade de memórias para as próximas gerações. Os museus asseguram direitos iguais e alcance universal ao patrimônio, sem objetivos financeiros. Agindo de forma colaborativa e transparente, essas instituições trabalham em conjunto com diversas comunidades para coletar, preservar, estudar, expor e ampliar conhecimentos sobre o mundo.

O papel de público na modernidade é produto do surgimento de uma oferta cultural que convoca à participação de outros e que se faz pública: a princípio qualquer pessoa que deseja prestigiar e possa pagar por isso, se caso houver custo, tem a liberdade de fazê-lo, sem importar seu pertencimento a alguma instituição, posição ou grupo (Mantecón, 2009).

Para Guedes e Barros (2023), a globalização e a maior circulação de bens culturais têm ampliado significativamente o compartilhamento de obras consideradas sagradas, ao mesmo tempo em que a democratização dos museus e centros de artes permitiu um acesso mais amplo a diferentes grupos. Para pessoas das classes populares, visitar um museu não apenas representa um momento de diversão e lazer, mas também uma oportunidade de

busca por conhecimento. Muitos acreditam que os museus guardam um tipo de conhecimento único, acessível somente através da experiência direta com os objetos expostos nesses espaços.

Metodologia

O estudo realizado é de natureza exploratória e descritiva, de caráter qualitativo e quantitativo. Segundo Martins (2004), a metodologia funciona como uma ferramenta que apoia a pesquisa, destacando a parte técnica que permitirá uma base teórica sólida para o desenvolvimento do estudo.

A etapa qualitativa envolve a pesquisa bibliográfica, que busca abranger a temática que embasa teoricamente a avaliação dos benefícios que o uso de realidade aumentada poderia proporcionar ao Museu Antropológico (MA) da Universidade Federal de Goiás (UFG). A etapa quantitativa foca na obtenção de dados primários através de um questionário estruturado, de modo que as informações coletadas sustentem a pesquisa.

O estudo apresentado tem como objeto de pesquisa a Universidade Federal de Goiás, buscando atingir toda a comunidade universitária: Campus Samambaia, Colemar Natal e Silva, Aparecida e Goiás. O público-alvo da pesquisa inclui professores, técnicos administrativos e estudantes de graduação e pós-graduação que participaram do estudo respondendo aos formulários de pesquisa aplicados eletronicamente. A definição do público de interesse visa limitar a amostra da pesquisa e possibilitar a verificação do perfil dos visitantes e não visitantes do MA.

Os participantes deste estudo foram escolhidos através da instituição na qual é vinculado o Museu Antropológico, a UFG, e contatados através dos endereços de e-mail fornecidos pela própria instituição para o envio do questionário da pesquisa. Alguns dados são de domínio público, disponíveis em sites e outros consentidos por meio de termo de anuência da UFG.

A população investigada na pesquisa é constituída por 28.852 indivíduos, sendo 2.217 técnicos administrativos, 2.176 docentes, 4.317 estudantes de pós-graduação e 20.142 estudantes de graduação, dados extraídos da própria universidade em maio de 2023 (Universidade Federal de Goiás, 2023).



Dada a grande quantidade de indivíduos compondo a população a ser estudada, será necessário calcular o tamanho amostral adequado para a pesquisa. Considerando uma população de 28.852 pessoas, adotou-se um nível de confiança de 95% e uma margem de erro de até 5%, o que determinou uma amostra ideal de 380 indivíduos.

Por se tratar de uma pesquisa envolvendo seres humanos, foi necessária a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). O projeto foi submetido em maio de 2023 e aprovado em julho de 2023. Com a aprovação pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Goiás, iniciou-se a aplicação do questionário de forma eletrônica, por meio de um formulário no *Google Forms*, direcionado à participação da comunidade acadêmica da UFG. Esse instrumento de coleta de dados foi elaborado especificamente para servidores e estudantes, tanto de graduação quanto de pós-graduação, da Universidade Federal de Goiás.

A análise dos dados coletados através do formulário estruturado será realizada utilizando testes para comparar grupos, como o teste qui-quadrado e o coeficiente de correlação de Pearson. Esses testes investigarão se existe relação estatística significativa entre as variáveis apresentadas no estudo. O teste de independência de Pearson, conhecido como qui-quadrado (χ^2), tem como objetivo comparar diferentes proporções em um dado contexto, avaliando o desvio entre a frequência observada e a frequência esperada (Borges, 2015).

Análise de resultado

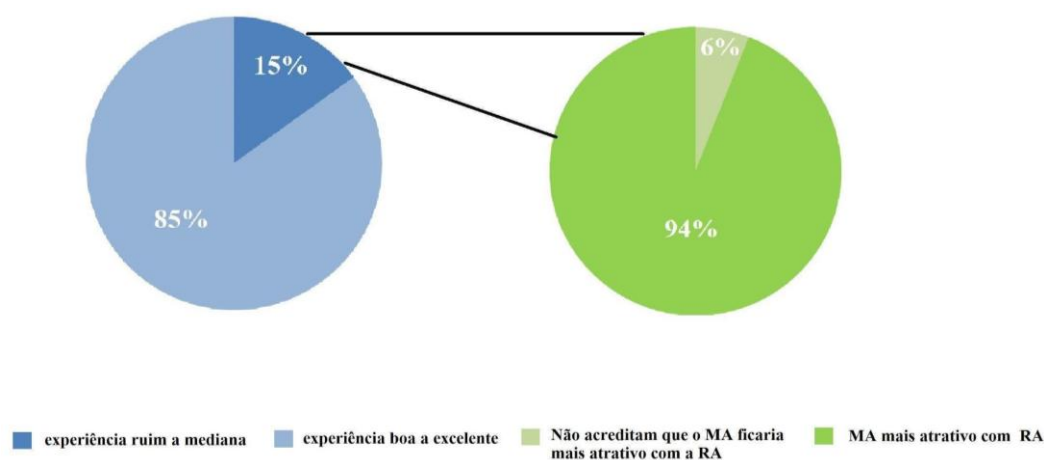
Analizando o objetivo geral do trabalho, avaliar os benefícios que o uso de realidade aumentada poderia proporcionar ao Museu Antropológico (MA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), observa-se que 96% dos respondentes acreditam que a implementação da realidade aumentada deixaria o MA mais atrativo. Ainda, infere-se que, 79% dos respondentes afirmaram que iriam ao MA apenas para viver a experiência da realidade aumentada (RA). Mesmo considerando os indivíduos que já visitaram o MA, 81% afirmam que visitariam novamente para conhecer a RA aplicada no MA.

Sendo assim, é indiscutível que o uso de tecnologias digitais no MA seria de grande ganho, pois através dos resultados da pesquisa, pode-se notar que a novidade



aumentaria os visitantes, já que o tornaria mais atrativo ao público, fazendo com que até mesmo quem não teve uma boa experiência nas primeiras visitas, arriscariam uma nova tentativa para ter acesso às tecnologias digitais. A figura 1 representa a proporção de visitantes do MA com suas respectivas avaliações em relação à sua visita e à implementação da RA no MA:

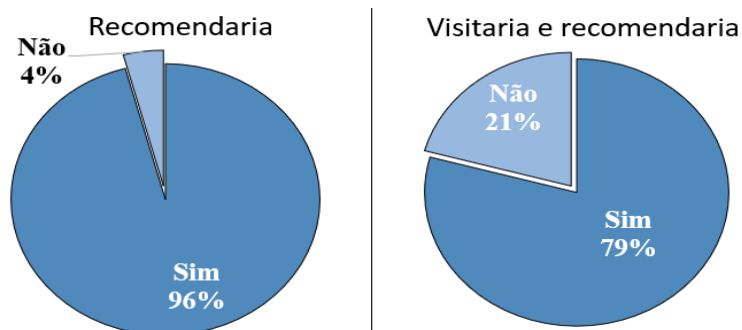
Figura 1 – Proporção de visitantes do MA com suas respectivas avaliações em relação a sua visita e a implementação da RA no MA



Fonte: elaborado pelos autores a partir dos dados coletados (2024).

Conforme pode ser observado na figura 1, 15% dos visitantes do MA apontaram ter uma experiência ruim ou mediana. Até mesmo o grupo que não teve uma boa experiência, aponta a importância do desenvolvimento da RA para tornar o MA mais atrativo. Para Fernandes e Porto (2022), o mundo das exposições museais está constantemente sendo desafiado a apresentar seus acervos de forma atrativa e acessível. As exibições clássicas com símbolos, escritas e imagens como elementos passivos tornaram-se menos atrativos e parecem não atender mais os anseios dos visitantes nos últimos anos. Surge a busca progressiva de novas tecnologias com o intuito de motivar e atender às necessidades da nova versão de visitantes dos museus. Com o objetivo de se aprofundar nesta temática, a figura 2 apresenta a proporção de respondentes que recomendariam e visitariam o MA para viver a RA:

Figura 2 – Proporção de respondentes que recomendariam e visitariam o MA para viver a experiência com a RA



Fonte: elaborado pelas autoras (2024).

Como pode ser observado na figura 2, 96% dos indivíduos que responderam ao questionário informaram que recomendariam o MA para outras pessoas para viverem a experiência com RA, e 79% responderam que visitariam e também recomendariam o MA.

A análise da figura 2 vai novamente ao encontro com o objetivo principal deste trabalho que é avaliar os benefícios do uso de tecnologias digitais no MA, já que se pode inferir através dela que o uso de recursos digitais no MA agregaria um valor maior às visitas do público, tornando-o mais atrativo ao olhar dos visitantes, pois 98,5% dos respondentes que disseram que visitariam e recomendariam o MA, também afirmaram acreditar que o uso da RA deixaria a visita ao espaço mais atrativa.

Para Zollo *et al* (2021), a presença online dos museus, assim como a integração de experiências utilizando tecnologias digitais durante a visita física, têm um impacto positivo ao estimular o interesse dos visitantes e aumentar sua fidelização. A abordagem de incorporar tecnologias digitais em suas exposições agrega valor ao museu e o torna aberto para a experiência com novos públicos, estes mais familiarizados com as tecnologias e computadores.

A implementação da RA pode ser realizada utilizando plataformas como *Unity* e *Vuforia*, possibilitando o desenvolvimento de um aplicativo destinado a um módulo de RA. Como sugestão, poderia ser utilizado para contar as histórias das bonecas Karajá que integram o acervo do Museu Antropológico (MA), tornando-o mais dinâmico e interativo. As bonecas Karajá são peças produzidas no Vale do Araguaia, onde os saberes e as

práticas associadas à sua confecção são considerados um bem cultural de matriz indígena, e a única fonte de renda das famílias karajás (Boulos Júnior, 2015).

Figura 3 – Boneca Karajá



Fonte: Foto de Mayara Monteiro (museóloga MA/UFG) (2024).

Resumidamente, na plataforma *Unity* ocorre a configuração dos elementos que serão dispostos nos alvos, que posteriormente constituirão o aplicativo de forma bem simples. A sugestão do desenvolvimento do aplicativo MARA, propõe que sejam escaneadas no formato 3D cerca de 20 peças de bonecas Karajá para serem utilizadas como alvos quando os usuários, já com o aplicativo instalado no seu celular, apontarem em direção às peças distribuídas na exposição, tentando descobrir qual apresentará um vídeo ou texto sobre as bonecas Karajá, como se fosse uma caça ao tesouro.

O escaneamento das peças poderá ser realizado pelo Laboratório de Ideias, Prototipagem e Empreendedorismo da UFG, que dispõe de equipamentos próprios para execução do serviço. Obtidas as imagens em 3D, poderá ser realizada uma pesquisa para selecionar uma empresa especializada em desenvolvimento de aplicativos para analisar a proposta de produção do produto sugerido.

Tendo definidos todos os serviços e quantitativos, a etapa seguinte é a construção de um orçamento para fazer parte da proposta de desenvolvimento do aplicativo. A confecção do orçamento é de suma importância, segundo Zin e Brid (2023), por ser um

dos principais instrumentos na tomada de decisão em uma instituição e apresentar diferentes propósitos de utilização pela gestão. No caso específico do MA da UFG, os orçamentos, levantados no primeiro semestre de 2024, são apresentados no quadro 2.

Quadro 2 – Orçamento para desenvolvimento do aplicativo

Nº	Serviço	Empresa	Quantidade	Valor Unitário	Valor Total
1	Escaneamento de peças em argila de bonecas Karajá	IPELAB	20 peças	R\$ 50,00	R\$ 1.000,00
2	Desenvolvimento de aplicativo com uso de RA para IOS/Android	Programadores em Ação	1	R\$ 22.000,00	R\$ 22.000,00
3	Desenvolvimento de aplicativo com uso de RA para IOS/Android	YeePLY	1	R\$ 28.560,00	R\$ 28.560,00
4	Desenvolvimento de aplicativo com uso de RA para IOS/Android	Bosque Studio	1	R\$ 60.000,00	R\$ 60.000,00

Fonte: elaborada pelas autoras (2024).

Como é possível observar, os valores apresentados no quadro 1 representam um baixo custo, tendo em vista o alto impacto observado da introdução da RA. Nesse sentido, visualiza-se que a implementação da RA no MA da UFG é viável e deve ser estimulada, assim como visualizado em outros museus.

Considerações finais

O uso de novas tecnologias nos museus apresenta um impacto relevante no seu relacionamento com os públicos. A introdução de recursos digitais e interativos revolucionou a experiência nos museus, tornando-a mais atrativa e dinâmica. Ao visitar

a literatura especializada, foi possível verificar diversos estudos com casos de sucesso de museus que implementaram o uso de novas tecnologias no seu dia a dia.

O presente estudo buscou avaliar os benefícios do uso de tecnologias digitais no MA. De forma complementar, foi possível identificar os fatores associados à visita ao museu e à sua indicação para outros indivíduos. Também foi avaliada a possibilidade de implementação de um módulo de RA no MA. Trata-se de uma temática importante, pois ao estudar a evolução dos museus no decorrer dos anos e analisar o que pode ser feito para a manutenção do público, é possível garantir que os museus continuem a cumprir sua missão de educar, inspirar e envolver o público de maneiras significativas.

A hipótese estabelecida é que o uso de tecnologias digitais nas exposições do MA demonstraria interesse por inovação, tornando o museu mais atrativo e dinâmico, o que promoveria um enriquecimento significativo na experiência do visitante. Como consequência, espera-se um aumento no número de visitantes do MA, tanto do público interno quanto do público externo. O aumento substancial de público evidenciaria a habilidade do museu de se ajustar às necessidades e expectativas atuais do público.

Entre as limitações do trabalho, destaca-se a incapacidade de avaliar o público externo ao museu, o que impossibilitou buscar estratégias de divulgação do MA na comunidade externa. Com base nas limitações apresentadas neste estudo, sugere-se como tema para pesquisas futuras o estudo do público do MA, focando na comunidade externa do museu, buscando conhecê-los e desenvolver estratégias para torná-los visitantes frequentes do MA.

Referências

ALTHEWAYNEE, H. B.; HAMOOD, M. M.; HUSSEIN, H. A. Offline marker-less augmented reality application for exploring threatened historical places. **Springer International Publishing**, [S. l.], v. 573, p. 169-180, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-031-20429-6_17. Acesso em: 19 maio 2025.

ALVES, C.; BASTOS, M.. Realidades e simulacros. **Site do Museu de Arte Moderna de São Paulo**, 2023. Disponível em: <https://mam.org.br/exposicao/realidades-e-simulacros/>. Acesso em: 18 abr. 2024.



AZUMA, R. T. *et al.* Recent advances in augmented reality. **IEEE computer graphics and applications**, [S. l.], v. 21, n. 6, p. 34-47, 2001. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/document/963459>. Acesso em: 19 maio 2025.

AZUMA, R. T.. **A survey of augmented reality: presence teleoperators and virtual environments** hughes research laboratories. Chapel Hill: University of North Carolina, 2014.

BEKELE, M. K. *et al.* A survey of augmented, virtual, and mixed reality for cultural heritage. **Journal on Computing and Cultural Heritage (JOCCH)**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 1-36, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1145/3145534>. Acesso em: 19 maio 2025.

BORGES, B. A. A. **Identificação de neomacho de Jundiá Rhamdia quelen (Quoy e Gaimard, 1824) através do teste de progênie**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia de Aquicultura) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BOULOS JÚNIOR, A. **História, sociedade & cidadania**. 7º ano. 3. ed. São Paulo: FTD, 2015.

CANCLINI, N. G. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. *In*: CANCLINI, N. G. (ed.). **Políticas culturales en América Latina**. México, Grijalbo, 1987. p. 13-61.

CÂNDIDO, M. M. **Orientações para a gestão e planejamento de museus**. Florianópolis: FCC, 2014. (Coleção Estudos Museológicos. v. 3).

CARLOS, N. L. S. D. *et al.* Museus virtuais e possibilidades de pesquisa em história da educação. **Revista de Casos e Consultoria**, Natal, v. 11, n. 1, p. 1-30, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufm.br/casoseconsultoria/article/view/22456/13453>. Acesso em: 19 maio 2025.

CHANG, K. *et al.* Development and behavioral pattern analysis of a mobile guide system with augmented reality for painting appreciation instruction in an art museum. **Computers & education**, [S. l.], v. 71, p. 185-197, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2013.09.022>. Acesso em: 19 maio 2025.

CHAVES, R. T. **Cibermusealização: estudo de caso do Museu Virtual das Coisas Banais da Universidade Federal de Pelotas/RS**. 2020. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

CHELINI, M. E.; LOPES, S. G. B. de C. Exposições em museus de ciências: reflexões e critérios para análise. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 16, p. 205-238, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismp/a/qgvYMStPryTfZQ94DmDvfRL/>. Acesso em: 19 maio 2025.

COSTA, P.; ROCHA, M. A tecnologia digital chega aos museus: tendências e padrões no ensino de ciências. **Revista Tecnologia e Sociedade**, Curitiba, v. 17, n. 46, p. 152-167, 2021. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rts/article/view/12328>. Acesso em: 19 maio 2025.

DIECK, M. C. T; JUNG, T. H. Value of augmented reality at cultural heritage sites: a stakeholder approach. **Journal of destination marketing & management**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 110-117, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.jdmm.2017.03.002>. Acesso em: 19 maio 2025.



FERNANDES, P. P.; PORTO, R. M. Investigando o uso de ferramentas sensoriais e imersivas em museus: estudo de caso no Museu da Imagem e do Som (MIS). **FGV Revista de Iniciação Científica**, São Paulo, v. 29, 2022. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/ric/article/view/86865>. Acesso em: 19 maio 2025.

FOLADOR, H. de F. ; OVIGLI, D. F. B.; COLOMBO JUNIOR, P. D. C. Museus virtuais: o que são e como defini-los? **Revista de Ensino de Ciências e Matemática**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 1-23, 2023. Disponível em: <https://revistapos.cruzeirosul.edu.br/rencima/article/view/3997/1937>. Acesso em: 19 maio 2025.

FRANCO, M. M. Museus: agentes de inovação e transformação. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 57, n. 13, p. 13-27, 2019. Disponível em: <https://revistas.ulusofoa.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/6620>. Acesso em: 19 maio 2025.

GERMAK, C.; DI SALVO, A.; ABBATE, L. Experiência de realidade aumentada para áreas inacessíveis em museus. In: **PROCEDIMENTOS DO EVA LONDRES 2021**, 2021, Londres. **Anais [...]**. Londres, 2021. p. 39-45. Disponível em: <https://doi.org/10.14236/ewic/EVA2021.7>. Acesso em: 19 maio 2025.

GERVAUTZ, M.; SCHMALSTIEG, D. Anywhere interfaces using handheld augmented reality. **Computer**, [S. l.], v. 45, n. 7, p. 26-31, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1109/MC.2012.72>. Acesso em: 19 maio 2025.

GUEDES, F. C. C.; BARROS, C. F. P. Práticas de consumo cultural dos visitantes do Museu Nacional/UFRJ em mídias sociais. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 46, p. 1-18, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/interc/a/sLTnTxYzMwvvMCpj9HhLhBs/>. Acesso em: 19 maio 2025.

HOOPER-GREENHILL, E. *et al.* **Measuring the outcomes and impact of learning in museums, archives and libraries: the Learning Impact Research Project end of project paper**. 2003. University of Leicester. Report. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2381/65>. Acesso em: 19 maio 2025.

HU, W. *et al.* Interactive design and implementation of a digital museum under the background of AR and blockchain technology. **Applied Sciences**, [S. l.], v. 13, n. 8, p. 4714, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/app13084714>. Acesso em: 19 maio 2025.

ICOM. Museum Definition. **Site do Internation Council of Museums**. 2024. Disponível em: <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/> Acesso em: 12 set. 2024.

KIRNER, C.; KIRNER, T. G. Evolução e tendências da realidade virtual e da realidade aumentada. In: RIBEIRO, M. W. S.; ZORZAL, E. R. (org.). **RV e Aumentada: Aplicações e Tendências**. Uberlândia: Editora SBC, 2011. p. 10-25.

KIRNER, C.; TORI, R.. Fundamentos de realidade aumentada. In: TORI, R.; KIRNER, R. S. (ed.). **Fundamentos e tecnologia de realidade virtual e aumentada**, Belém: Editora SBC, 2006. p. 22-38.

LACERDA, A. P. Democratização da cultura X democracia cultural: os pontos de cultura enquanto política cultural de formação de público. In: **ANAIS DO SEMINÁRIO**



INTERNACIONAL. POLÍTICAS CULTURAIS: TEORIA E PRÁXIS, 1., 2010. Rio de Janeiro. **Anais** [...]. FCRB, 2010. p. 1-14. Disponível em: <https://rubi.casaruibarbosa.gov.br/handle/20.500.11997/18386>. Acesso: 19 maio 2025.

MA, J. Y.; CHOI, J. S. The virtuality and reality of augmented reality. **Journal of Multimedia**, [S. l.], v. 2, n. 1, fev. 2007.

MANTECÓN, A. R. O que é o público? **Revista Poiésis**, Niterói, v. 10, n. 14, p. 173-213, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/27078>. Acesso em: 19 maio 2025.

MARQUES, D. **Realidade aumentada em exposições de museu: a experiência dos utilizadores**. Lisboa: Caleidoscópio, 2019.

MARTINS, C.; BARACHO, R. M. A.. Tecnologia e interação: os museus no contexto das novas formas de expor e comunicar. **Revista Museu**, [s. l.], v. 18, n. 05, 2018. Disponível em: <https://www.revistamuseu.com.br/site/br/artigos/18-de-maio/18-maio-2018/4743-tecnologia-e-interacao-os-museus-no-contexto-das-novas-formas-de-expor-e-comunicar.html>. Acesso em: 19 maio 2025.

MARTINS, H. H. T. de Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 289-300, 2004. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ep/article/view/27936>. Acesso em: 25 maio 2025.

MELLADO, I. **A função social e o papel da educação nos museus**. 2019. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Gestão de Projetos Culturais) — ECA/USP, São Paulo, 2019.

MOMA. Site do **MoMA**. 2019. Disponível em: <https://www.moma.org/>. Acesso em: 5 dez. 2023.

MOUSEION. No começo havia “Mouseion”. **Medium.com**. 2016. Disponível em: <https://medium.com/museus-e-museologia/no-come%C3%A7o-havia-mouseion-9491b931c480>. Acesso: 18 set. 2023.

MOUTINHO, A. M. B. de O. **Realidade aumentada aplicada à museologia**. 2015. Tese (Doutorado em Museologia) — Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2015.

MUCHACHO, R. O museu virtual: as novas tecnologias e a reinvenção do espaço museológico. In: SOPCOM, LUSOCOM e IBÉRICO, 3; 6; 2. 2005. Covilhã. **Anais** [...]. Universidade da Beira Interior, 2005. p. 579-583.

MUSEU HISTÓRICO NACIONAL (MHN). Exposição do MHN “Do móvel ao automóvel” ganha sonorização de época. **Site do Museu Histórico Nacional**. 2021. Disponível em: <https://mhn.museus.gov.br/index.php/exposicao-do-mhn-do-movel-ao-automovel-ganha-sonorizacao-de-epoca/>. Acesso em: 12 set. 2024.

NORMAND, J-M.; SERVIÈRES, M.; MOREAU, G. A new typology of augmented reality applications. In: PROCEEDINGS OF THE 3RD AUGMENTED HUMAN INTERNATIONAL CONFERENCE, 3. 2012. France. **Anais** [...]. Megève, 2012. p. 1-8.

OLIVEIRA, A. de A. A documentação museológica como suporte para a comunicação com o público: a cadeirinha de arruar do Museu de Arte da Bahia. 2018. Dissertação (Mestrado em Museologia) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

ÖZKUL, E.; KUMLU, S. T. Augmented reality applications in tourism. **International Journal of Contemporary Tourism Research**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 107-122, 2019.

PALLUD J; MONOD, E. User of museum technologies: the phenomenological scales. **European Journal of Information Systems**, [S. l.], v. 19, n. 5, p. 562–80, 2010.

SANDY, D. D. Visita virtual ao museu nacional: o uso da tecnologia na preservação da memória e fortalecimento da identidade brasileira. **Caderno Intersaberes**, Curitiba, v. 12, n. 38, p. 211-219, 2023. Disponível em: <https://www.cadernosuninter.com/index.php/intersaberes/article/view/2572>. Acesso em: 19 maio 2025.

SANTOS, M. C. T. M. **Encontros museológicos**: reflexões sobre a museologia, a educação e o museu. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Departamento de Museus e Centros Culturais, 2008.

SHEEHY, K.; FERGUSON, R.; CLOUGH, G. **Augmented education**: bringing real and virtual learning together. [Londres]: Palgrave Macmillan, 2014.

SNOW, J. 5 inovações tecnológicas que transformarão o turismo pós-pandemia. **Site da National Geographic Brasil**. Postado em 7 nov. 2021. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/ciencia/2021/11/5-inovacoes-tecnologicas-que-transformarao-o-turismo-pos-pandemia>. Acesso em: 18 dez. 2023.

SOTO, M. Las resonancias del pensamiento freireano en los museos a partir de los ecos de la Mesa Redonda de Santiago. In: **Cuaderno de resúmenes del XXX Encuentro del ICOFOM LAC**. Paris: ICOM/ICOFOM, 2022. p. 10-13.

TARDÁGUILA, C. Museus dos EUA e Europa lançam projetos vanguardistas de realidade aumentada. **Site O Globo**. Postado em 22 maio 2012. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/museus-dos-eua-europa-lancam-projetos-vanguardistas-de-realidade-aumentada-4961365>. Acesso em: 21 dez. 2023.

TORI, R.; HOUNSELL, M. da S. Introdução à realidade virtual e aumentada. Porto Alegre: SBC, 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. **Plataforma Analisa UFG**. 2023. Disponível em: <https://analisa.ufg.br/>. Acesso em: 15 maio 2023.

VAN KREVELEN, D. W. F.; POELMAN, R. A survey of augmented reality technologies, applications and limitations. **International journal of virtual reality**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 1-20, 2010.

YANG, P. P.; SCHMIDT, W.; VLACHOPOULOS, D. Virtual Reality (VR) in museum education: a systematic literature review. In: INTERNATIONAL TECHNOLOGY, EDUCATION AND DEVELOPMENT CONFERENCE, 14. 2020. Espanha. **Anais [...]**. Valencia, 2020. p. 4397-4405. Disponível em: <https://doi.org/10.21125/inted.2020.1218>. Acesso em: 25 maio 2025.



YUNG, R.; KHOO-LATTIMORE, C. New realities: a systematic literature review on virtual reality and augmented reality in tourism research. **Current Issues in Tourism**, [S. l.], v. 22, n. 17, p. 2056-2081, 2019.

ZIN, R. A., BRIDI, S. M. Análise da percepção de gestores sobre a elaboração e uso do orçamento: estudo de caso de uma instituição de ensino técnico. **International Journal of Scientific Management and Tourism**, v. 9, n. 5, p. 2995–3023, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/ijsmtv9n5-021>. Acesso em: 19 maio 2025.

ZOLLO, L. *et al.* How do museums foster loyalty in tech-savvy visitors? The role of social media and digital experience. **Current Issues in Tourism**, [S. l.], v. 25, n. 18, p. 2991-3008, 2021.

Recebido em: 05/12/2024.

Aceito em: 23/04/2025.





| ENTREVISTA |

**RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA: o grande legado de
Carlos Benedito Rodrigues da Silva*****RESISTANCE AND EXISTENCE: the great legacy of
Carlos Benedito Rodrigues da Silva***

Carlos Benedito Rodrigues da Silva *

Ana Vitória Santos Ferreira **

Maria Luísa Almeida Barros ***

Piettra Lopes ****

O professor Carlos Benedito — “nosso querido Carlão” — é doutor em ciências sociais pela PUC-SP; mestre em antropologia social e graduado em ciências sociais pela Unicamp. Professor titular da UFMA, atua no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e na Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, curso pioneiro no Brasil, do qual foi um de seus idealizadores. Contribuiu na área de Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, com foco em diversidade cultural, relações étnico-raciais e ação afirmativa. Foi Vice-Presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), integrou a Comissão Assessora do Ministério da Educação para os Afro-brasileiros (CADARA) e presidiu o Centro de Estudos do Caribe. Filiado à ABPN, ABA e SBPC, é membro do Comitê de Antropólogas Negras e Antropólogos Negros da ABPN. Autor de diversos artigos e livros, publicou pesquisas sobre reggae e identidade cultural no Maranhão. Recebeu, em 2024, a Medalha Roquette Pinto — a maior honraria da antropologia brasileira, em reconhecimento à sua trajetória acadêmica e contribuições para o avanço do ensino, da pesquisa e da difusão da antropologia — e integra o conselho curador do Prêmio Jabuti Acadêmico. No dia 15 de maio de 2025, recebeu as estudantes da LIESAFRO para a realização desta entrevista, na UFMA.

Ana Vitória — O senhor pode falar sobre sua trajetória pessoal, onde nasceu, sobre a sua infância, o contato com os estudos e como chegou à universidade. Também sobre a sua família.

* Professor titular do Departamento Sociologia e Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Curso de Licenciatura Interdisciplina em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: cbr.silva@ufma.br.

** Discente do Curso de Licenciatura Interdisciplina em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO/UFMA), Brasil. E-mail: avs.ferreira@discente.ufma.br.

*** Discente do Curso de Licenciatura Interdisciplina em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO/UFMA), Brasil. E-mail: luisa.almeida@discente.ufma.br.

**** Discente do Curso de Licenciatura Interdisciplina em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO/UFMA), Brasil. E-mail: pl.lopes@discente.ufma.br.



Carlos Benedito — Eu nasci no interior do estado de São Paulo, em Campinas, que é uma cidade do oeste paulista, uma das cidades mais importantes do estado, do ponto de vista econômico, uma região de plantações de café, do colonialismo muito forte, associada aos barões do café. Por ser uma região de plantação de café, certamente também era uma área com uma grande população negra trabalhando como escravizados nessas regiões e, por conta disso, também têm muito preconceito, muito racismo, muita violência, o que fez com que surgissem vários grupos organizados, grupos negros, do ponto de vista da cultura, do ativismo político.

A minha família sempre viveu em área rural, principalmente a família da minha mãe, com quem eu tinha mais contato, porque o meu pai — não que eu não tivesse contato com ele — era de outra região, então a gente não conhecia muito a família dele. A família do meu pai parente da família da minha mãe, e havia muitas mulheres na família, trabalhadoras rurais mesmo, minha mãe e minhas tias. Eu cresci na área rural até uns oito ou dez anos, depois fui morar na cidade. Eu estudei — na minha época, eram outras denominações, não era como é hoje, ensino médio e fundamental — o primário até uns 13 ou 14 anos. Então eu parei de estudar, saí do que seria hoje o ensino fundamental e fui trabalhar, o que era muito comum. Só se estudava a educação básica até um certo período. Era muito raro pessoas da minha geração chegarem a dar continuidade aos estudos, porque o trabalho era prioridade das nossas famílias, era muito importante para família ter filhos trabalhando com carteira assinada, essa coisa toda. Era importante, porque, era uma forma de se ter o mínimo de ascensão social. Aí, eu fiquei até os 20 anos sem estudar regularmente, apenas fazia alguns cursos técnicos de aprendizagem profissional, porque a ideia era ter uma profissão, mas não era uma profissão intelectualizada, era sempre um trabalho braçal, um trabalho mais bruto. Depois eu fui trabalhar na Unicamp, a Universidade Estadual de Campinas, que foi criada, acho, em 1966 ou 1968, por aí. Eu fiz um processo seletivo para trabalhar na universidade, mas como eu não tinha qualificação intelectual, era trabalho braçal, serviço mesmo, manutenção de limpeza, carregar equipamento etc. Nesse período, eu fui fazer um curso supletivo, que era chamado madureza, o curso em que a gente fazia um tanto de disciplinas, fazia uma prova, se você fosse aprovado você iria pra outra área de conhecimento — era dividido por áreas: ciências humanas, ciências biológicas ou técnicas, uma coisa assim.



Eu tenho mais três irmãos. O meu pai, quando se casou com a minha mãe, já era viúvo e tinha dois filhos, então a gente acabou se tomando seis irmãos no final de tudo. Eu fui o único que chegou a entrar em uma universidade. Depois de começar a trabalhar na Unicamp e realizar o supletivo, de 1972 a 1974, em que eu consegui ser aprovado e consegui diploma, daí fui tentar fazer o vestibular, que nessa época era diferenciado pra cada área, para a de ciências humanas era uma organização; para medicina e ciências da saúde era outra; para área das engenharias e tecnológica eram outra organização. As pontuações eram diferenciadas também, então, como eu tinha tido um bom aproveitamento no curso supletivo, eu consegui ser aprovado no vestibular na primeira tentativa. Continuei trabalhando durante um certo tempo, e o setor que eu trabalhava quando eu estava fazendo o supletivo, tinha um diretor que me estimulava muito a estudar; ele me dizia que se eu estudasse, eu poderia sair daquela condição do trabalho de servente pra ser um técnico administrativo. Contudo, quando eu passei no vestibular, ele foi o primeiro a dizer que eu não poderia ficar, que a universidade não era para mim.

Então foi assim. Fui aprovado no vestibular, acho que aos 25 anos, fiz a graduação, continuei trabalhando até um certo período. Depois eu terminei a graduação e fiz seleção para o mestrado, na qual fui aprovado. Quando eu consegui a bolsa de estudos da Fundação de Pesquisa do Estado de São Paulo, a FAPESP, saí do trabalho, porque era incompatível com a bolsa, e a bolsa era maior que o salário que eu ganhava, então fiz a opção por sair do trabalho e comecei a fazer o mestrado.

Nesse período, nos anos 70, eu já estava participando do movimento negro, porque como na cidade tem uma população negra muito grande, a gente se encontrava muito em alguns lugares da cidade, e era muito enfrentamento mesmo com o racismo. Na graduação, eu era o único aluno negro. As aulas na universidade eram nos dois turnos, e ter aula manhã e tarde, geralmente é para quem não trabalha, não precisa, quem tem condições, e eu era praticamente o único que trabalhava — isso antes de conseguir a bolsa —, então, conciliar o estudo com o trabalho era difícil, mas, para mim, era muito importante terminar o curso. Foi aí que eu comecei a fazer pesquisa com o chamado *Movimento Black Soul*, que era um movimento musical de juventude negra no Sudeste, nos anos 70, que organizava bailes, encontros com arte e música dos negros norte-americanos. Foi nesse período que a gente começou a ter mais contato com o movimento



da *Negritude*. Ao mesmo tempo, além da música, esse movimento foi muito importante, porque era o momento em que estavam acontecendo as lutas pelo direito cívicos nos Estados Unidos, estavam acontecendo as lutas por independência no continente africano, especialmente nos países da língua portuguesa. Então se recebia muito essas informações, e isso foi importante para a gente ter uma tomada de consciência, consciência política para além da festa. Então os encontros, os bailes, as festas eram uma forma de estar juntos entre pessoas iguais. Para mim, foi um movimento muito importante, por isso meu último trabalho de graduação, que se tornou o meu projeto de mestrado, foi sobre esse tema.

Eu fiz os créditos do mestrado até 1980. Estava iniciando o processo de pesquisa de campo quando tive a oportunidade de vir para São Luís, porque eu sempre me identifiquei muito com a cultura nordestina, mas tinha uma coisa que era muito preconceituosa, muito mais do que agora, e ainda continua essa ideia do povo do Sudeste com relação ao povo do Nordeste, que acabam generalizando, como se fosse tudo uma coisa só. Então tinha muito preconceito de dizer que as pessoas eram violentas, que era um lugar muito atrasado. A compreensão que as pessoas de lá tinham do Nordeste nesse período — e ainda é assim — era muito restrita a Pernambuco, Bahia, Ceará; o Maranhão era muito distante para gente, era muito desconhecido, tinha-se muito pouca informação sobre ele, até porque durante muito tempo o Maranhão se relacionou mais com a Europa do que com o Brasil, as elites maranhenses principalmente. Tinha muito essas acusações, essas atitudes preconceituosas. Por outro lado, os meus colegas de curso, que nas férias viajavam para o Nordeste, voltavam contando coisas maravilhosas daqui. Eu ficava no meio dessas duas questões, mas eu sempre tive vontade de viver no Nordeste.

Eu tinha uma colega de graduação — que terminou o curso antes de mim —, que veio trabalhar na UFMA como professora substituta. Na época, tinha essa coisa de professor sair para fazer pós-graduação, e o Departamento contratava uma pessoa durante aquele período, não se chamava nem substituto, era colaborador. Essa colega começou a consultar pessoas que tivessem interesse de vir para a UFMA, pois iria haver seleção. Quando ela me avisou, eu estava terminando os créditos do mestrado, começando a pesquisa de campo, exatamente no período em que a bolsa estava terminando. Eu estava sem trabalho e praticamente sem a bolsa, já tinha me casado e tinha um filho com um ano e meio. Eu vim fazer a seleção. Foi muito estranho quando falei para minha mãe, para os

meus amigos, que eu viria para o Maranhão. Nossa! A reação foi muito contrária, muito preconceito.

Cheguei aqui em São Luís para fazer a seleção em fevereiro de 1981. Era mês de carnaval, embora não tenha ficado para o carnaval, não sei como foi, mas foi interessante porque eu fiz a prova, fiquei esperando sair o resultado, e nesse processo de enquanto eu esperava sair o resultado, apresentaram-me para outras pessoas. Eu fui conhecer um pouco da cidade, e aí quando cheguei na Praça Deodoro, onde acontecia a movimentação na época, lá tinha muita coisa: ritmo, danças, batucadas, umas coisas que eu nunca tinha visto, não conhecia realmente e fiquei muito encantado em conhecer. Eu tinha lido um livro do Josué Montello há alguns anos, em 78, que me foi dado de presente por um professor, *Os tambores de São Luís*. Eu achei fabuloso. Embora seja literatura, ficção, mas tem algo muito da realidade, tem uma narrativa muito real no meio das coisas culturais do Maranhão. Então fiquei interessado em conhecer, mas isso foi dois anos antes, eu nem imaginava vir para cá.

Eu fui aprovado no concurso para professor colaborador da UFMA, e era para ficar oito meses apenas, mas o Departamento de Sociologia e Antropologia dá aula para toda a universidade, para todos os cursos, então sempre tinha carência de professor, por isso, o contrato dos colaboradores era renovado anualmente. Cinco anos depois, em 1986, fomos efetivados. Esse período foi de compreender, tentar entender aquelas falas preconceituosas de uns, as falas estereotipadas de outros, no sentido de entender que esses lugares nem eram assim de pessoas tão bravas, tão ruins, tão feias e tão atrasadas. E nem era o divino e maravilhoso, como diziam meus colegas de curso. Eu estava entendendo o que são as coisas do lugar, entendendo a cultura do lugar. Quando você vai para algum lugar como turista, certamente as pessoas vão querer te mostrar as melhores coisas, os melhores lugares, mas quando você vai para viver, você precisa aprender a decifrar os códigos do lugar, conhecer, filtrar, saber que você não está mais no seu lugar, que você está fazendo parte de outro contexto. Então esse aprendizado, para mim, foi muito importante, porque me possibilitou conhecer um pouco mais essa realidade, envolver-me com as questões culturais, conhecer as comunidades quilombolas, por exemplo. Como eu já tinha um ativismo no movimento negro ao mesmo tempo que estava na universidade, quando eu cheguei aqui, eu me integrei ao Centro de Cultura Negra (CCN). Em 1980,



antes de vir cá, eu tinha ido ao Quilombo dos Palmares. Nesse ano, houve uma grande caminhada, a primeira vez que o movimento negro brasileiro subiu o Quilombo de Palmares, e lá eu conheci a Mundinha Araújo, que era fundadora do centro de Cultura Negra do Maranhão. Quando eu cheguei aqui, eu já fui logo para as reuniões do CCN, fiquei participando, o que me ajudou bastante a compreender o contexto cultural, social e político da cidade.

Enfim, a minha trajetória acadêmica começa, na realidade, na UFMA, pois, até então, eu nunca tinha trabalhado como docente em uma universidade. Aqui foi onde eu comecei, a minha primeira experiência com pesquisa de campo, com comunidades quilombolas. Embora eu sempre tenha trabalhado com a questão racial, desde a graduação, nunca me dediquei a outras áreas, outro campos, quanto aos estudos étnico-raciais, seja do ponto de vista da cultura, como o *Black Soul*. Como minha matrícula no mestrado ficou trancada enquanto eu estava nesse período de insegurança, porque o colaborador não tinha direito a afastamento, então, eu e outros mestrandos da Unicamp, que estavam em outras universidades, na mesma condição que eu, a gente tinha que fazer matrícula todo ano e trancá-la para não perder a vaga.

Quando fui efetivado, consegui reabrir a matrícula para dar continuidade à pesquisa, entretanto o que eu estava pesquisando lá em Campinas, eu não consegui identificar aqui, e então, eu comecei a buscar algum evento que eu pudesse dar continuidade ao meu mestrado, mas eu não encontrava a mesma coisa do *Movimento Black Soul*, porque as influências que a gente tem no Sudeste é muito mais estadunidense do que africana; a juventude negra de lá é muito ligada ao *soul*, ao *funk*; no Rio de Janeiro, na época, tinha o *charme*, uma derivação do movimento musical dos negros norte-americanos, que começa lá pelo final dos anos 1960, porque como havia a segregação racial nos EUA, os negros, os artistas negros não tinham acesso a gravadoras. Então aparece a gravadora *Motown Records*, criada por um milionário negro, um empresário negro, para gravar a produção dos cantores negros. Com isso, a gente conheceu David Brown, The Jackson 5, Marvin Gay, entre outros. Era essa a música que a gente ouvia nas festas no Sudeste, e quando eu cheguei aqui, além das danças, dos ritmos locais, tinha o *reggae*, que eu já conhecia; eu tinha alguns discos do Bob Marley, Jimmy Cliff e The Wailers, os três ícones do *reggae* a nível mundial. Chegando aqui, com essa coisa de ficar

ouvindo outras músicas, outros cantores, despertou-me o interesse em compreender essa realidade. O que me chamava atenção era como essa música, o *reggae*, cantada em um idioma que a maioria das pessoas não domina, não conhece, tornou-se tão forte neste lugar. Havia um ruído de identificação que merecia ser investigado. Então comecei a pesquisar o *reggae*, tentar entender como foi esse processo do *reggae* da Jamaica ao Maranhão, não pensando na música em si, pois a etnomusicologia não é bem meu campo de estudo, eu queria entender o ritmo como movimento de mobilização de juventude e de redefinição de identidade. Entender como essa identidade regueira se constrói em meio à efervescência cultural mais forte das culturas tradicionais foi minha investigação no mestrado, que eu dei continuidade no doutorado, entrevistando os fazedores da cultura.

Maria Luísa — E como surgiu o NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros) na sua trajetória?

Carlos Rodrigues — Em 1985, nós sediamos aqui um congresso internacional, promovido pela UNESCO, sobre religiões de matriz africana. Sempre que se organizava qualquer coisa sobre religiões de matriz africana no Brasil, ou era na Bahia ou Pernambuco, então, o professor Sérgio Ferretti, que foi um grande pesquisador no Brasil sobre a religião de matriz africana aqui no Maranhão, tinha um grande diálogo com as pessoas, ou seja, conhecia muita gente. Ocorreu, então, que veio um africano do Benin, que era embaixador, alguma coisa assim, da UNESCO. Ele veio, conversou com Ferretti, e aí a gente sediou esse congresso, um seminário, chamado *Sobrevivências Africanas Religiosas Caribe e América Latina*. Vieram pesquisadores de todos os lugares do mundo. Para organizar esse encontro, Ferretti juntou algumas pessoas que faziam pesquisas sobre a questão racial, com objetivo de se articular e conseguir recursos. O NEAB foi criado nesse processo. Começamos a trabalhar em 1984, e com a realização do congresso, o NEAB se consolidou. A gente se referenciou em outros NEABs que já existiam, que, na verdade, eram apenas dois: o primeiro foi na Universidade Federal de Alagoas e o outro na Federal de Sergipe. O NEAB da UFMA, portanto, foi o terceiro, do qual o professor Sérgio Ferretti foi coordenador durante muito tempo. Quando eu voltei do doutorado, em 2001, foi que a assumi a coordenação do NEAB. Como ele é um núcleo ligado ao Departamento de Sociologia e Antropologia, não tem mudança na direção, por isso estou ocupando esse cargo desde 2001.



Enfim, o NEAB nasceu assim, voltado para o estudo sobre religiões por conta do professor Ferretti, mas também a gente organizava vários seminários e cursos de formação. Depois que eu assumi a coordenação, eu integrei com um grupo de estudantes das ciências sociais, e a gente organizou alguns eventos, fizemos pesquisas sobre crianças em comunidades quilombolas, sobre saúde da população negra, entre outros. Além disso, promovíamos cursos de formação tratando das questões étnico-raciais, foi quando começamos a participar de atividades do Ministério da Educação, a partir da criação da lei 10.639/03, na primeira gestão do presidente Lula, o que foi muito importante.

Maria Luísa — O senhor já comentou sobre como sempre foi militante e como a militância fez parte da sua vida acadêmica. O senhor poderia aprofundar um pouco mais sobre como se deu o início na militância, e um pouco mais sobre o início da vida acadêmica, pesquisas, publicações, projetos e o interesse pela música?

Carlos Rodrigues — Na verdade, quando eu entrei na universidade, eu já estava na militância do movimento negro, minha preocupação era entender as questões raciais. Eu fui pesquisar o *Black Soul*, exatamente porque eu estava na militância do movimento negro, eu tinha contato com vários grupos de jovens, grupos de festas, como a gente chamava, de várias equipes promovendo baile, como acontece com as radiolas aqui. Um desses grupos era de parentes da minha companheira na época, da família dela, que faziam festas e eram muito ligados à cultura negra. Segundo eles, o pessoal do movimento negro os criticavam muito, dizendo que eles só queriam fazer festa e dançar. Um dia, um garoto me disse o seguinte: “Ah, vocês não percebem que a gente tá fazendo festa com a música negra?”

Isso me chamou a atenção para tentar entender melhor a questão, e foi aí que eu fui pesquisar o *Black Soul*. A pesquisa acadêmica, portanto, coincide muito com a minha trajetória pessoal. Uma vez eu fui participar de um congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, e o coordenador me fez uma crítica assim: “Você tá falando como militante ou como intelectual?” Eu fiquei pensando que eu não consigo separar a minha militância da minha produção intelectual, ela é fruto da minha militância, é esse o lugar que eu ocupo nessa sociedade, é tentar me entender na relação com outros, outras formas de organização do povo negro, então, não tem essa separação, uma coisa complementa a outra.



A coisa da música foi muito por acaso. Eu não me considero músico, pois nunca me interessei, eu não tive competência para tocar nenhum instrumento. Não sei ler partitura. Eu comecei a me envolver com a música no Centro de Cultura Negra, um lugar frequentado por muita gente, especialmente na época do carnaval. Nesse período, as pessoas negras se dispersavam devido à rivalidade entre escolas de samba. No CCN, ia muita gente de escola de samba: tinha o pessoal da Turma do Quinto, da Favela, da Flor do Samba, e a rivalidade era grande, especialmente entre essas últimas, por isso, as pessoas se dispersavam. Daí, alguém sugeriu que a gente ficasse juntos no carnaval. Mas como seria isso de ficar junto do carnaval? Resolvemos fazer um bloco, alguma coisa. Mundinha, que tinha vindo Rio de Janeiro, inspirou-se num bloco de lá, *Agbara Dudu*. Nesse período também, década de 1980, o movimento negro começou a se articular no Nordeste, foi quando começaram os encontros de negro do Norte e Nordeste, de 1981 até 1990. Foram 10 anos, durante os quais, a cada ano, a gente se encontrava em uma capital do Nordeste. Por causa desses contatos, a gente também tinha as referências de vários blocos afro, como o *Ilê Aiyê*, criado em 74, na Bahia; *Agbara Dudu*, do Rio de Janeiro, fundado em 1982; os *Filhos de Gandhi*, também da Bahia, entre outros.

Então, em 1984, a gente fez o primeiro encontro do que viria a ser o *Akomabu*. Ainda não era um bloco afro, mas a gente juntou dois ou três atabaques, reuniu o pessoal dos terreiros, principalmente, que tocavam os instrumentos. Éramos umas 30 pessoas, e começou a sair para a rua: fomos para a praça Deodoro, onde era, realmente, o foco do carnaval. Aquilo chamou a atenção das pessoas, principalmente dos intelectuais maranhenses. A imprensa logo se manifestou. Houve jornalistas que escreveram que estávamos provocando uma coisa que não existia no Maranhão, isso era coisa da Bahia, pois aqui não tinha racismo assim. Era muita crítica, mas foi assim que o *Akomabu* se constituiu, a partir de 1984. Foi chamando a atenção das pessoas. Nos anos seguintes, foi crescendo bastante, aglomerando muita gente. O *Akomabu* foi muito importante porque, com ele, a gente começou a trazer para rua o que a gente fazia no Centro de Cultura Negra o ano todo: trabalho educativo, valorização da identidade e da história do povo negro do Maranhão e no Brasil, trazer temas, como a religiosidade, a questão quilombola, a questão das crianças negras, enfim, vários temas que trazíamos a cada ano.



Acho que foi em 1992 que eu fiz música pela primeira vez. A ideia foi interessante, apesar de um pouco difícil, de escrever um poema e conseguir botar um ritmo.

Pietra Lopes — A Licenciatura Interdisciplina em Estudos Africanos e Afro-brasileiros (LIESAFRO) acabou de completar 10 anos. O senhor é um dos responsáveis pela criação do curso, e já tivemos muitas conquistas ao longo desses 10 anos, ainda mais sendo a primeira licenciatura com essa temática no Brasil. Como o senhor vê o resultado de tudo até os dias de hoje? Como o senhor se sente como um dos criadores dessa licenciatura?

Carlos Rodrigues — É muito importante, porque toda essa discussão da lei 10.639/03 resulta do ativismo do movimento social. Nesses encontros de negros do Norte e Nordeste, a gente tinha sempre, pelo menos, quatro temas que eram muito discutidos: a educação; a violência policial; a saúde da população negra; e o racismo. Mas a educação sempre foi prioridade. Então esses conteúdos previstos pela lei 10.639/03 são frutos desse processo. Os núcleos começaram a se organizar, e quando se chega à primeira gestão do governo Lula, recebemos um incentivo importante, pois o governo criou a SEPI (Secretaria de Estado dos Povos Indígenas) e SECAD (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização de Jovens e Adultos, Diversidade e Inclusão) — ainda não era a SECADI. Por meio da SECAD, promoveram-se algumas formas de articulação dos NEABs, o que, por exemplo, estimulou a criação, nos anos 2000, da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), que começou a promover encontros bianuais nos anos pares, e nos anos ímpares, fazíamos encontros regionais. Em articulação com o Ministério da Educação, a gente começou a buscar forma de fortalecimento e de criação de outros NEABs. Então começaram a se fortalecer os que já existiam com alguns projetos, e houve a criação de outros, principalmente pela implementação de novos institutos federais, novas universidades criadas pelo governo de Lula. Em todas essas instituições foram criados NEABs.

Aqui na UFMA, sediamos o Terceiro Congresso de Pesquisadores Negros, em 2004, o que ajudou o NEAB a se fortalecer, porque antes disso, participamos de algumas pesquisas dentro do contexto da UFMA, aí aproveitamos e acabamos encampando essas pesquisas sobre questão racial, fazendo pesquisa com a UNESCO e várias outras organizações, além de parcerias com algumas ONGs para ações educativas, enfim, promovendo estudos, pesquisas e formação de professores. Então, a proposta de criação



da LIESAFRO está inserida no contexto de fortalecimento dos NEABs e, acima de tudo, na qualificação de profissionais que possam trabalhar com esses conteúdos. Afinal, a crítica, quando a lei 10.639/03 foi aprovada, era que não havia material produzido, não havia gente qualificada para trabalhar com esses conteúdos. Por meio da SECAD, os NEABs se articularam e começaram a promover encontros, cursos de formação de professores e publicações. Muitos trabalhos foram publicados para serem utilizados nos cursos de formação de professores, mas ainda eram minicursos, cursos de especialização de curta duração, ou seja, faltava uma graduação.

A ideia de criar a LIESAFRO foi inspiração da professora Kátia Régis e do professor Marcelo Pagliosa, quando estiveram em Lisboa. Para gente, foi um grande desafio, era uma oportunidade de ampliar e consolidar um curso realmente regular de formação de profissionais da educação, tanto para sala de aula quanto para a gestão escolar, com esses conteúdos. Apesar de o processo ter sido até muito rápido, mas foi difícil, e contamos com vários apoios. A importância de o NEAB ter se constituído ao logo desse período, e de eu também estar transitando por esses espaços do Ministério da Educação, participando de suas comissões, estar na ABPN, estar no NEAB, dialogando com outros NEABs a nível de Brasil, tudo isso foi importante para a consolidação da LIESAFRO. Esse curso é motivo de muito orgulho, porque é a primeira licenciatura dessa natureza, por isso chama a atenção, e a gente espera que se prolifere, que surjam outros cursos semelhantes, pois a gente precisa muito deles neste momento em que a gente perdeu muita referência da nossa história, diante da história ocidental. É como se a nossa história começasse no século XV, por isso as histórias africanas e das outras civilizações foram apagadas, invisibilizadas. A proposta dos NEABs, a proposta da LIESAFRO é de resgatar essa história, desmistificar a história eurocêntrica, euroestadunidense, como a história verdadeira ou como a história única.

A partir da LIESAFRO, a gente passa a dialogar com o continente africano numa outra perspectiva. Dialogar de uma forma muito positiva, de produzir conhecimento em uma outra concepção. Isso é muito importante, a gente teve muitas conquistas, conseguiu fazer muita coisa nesses dez anos. Trouxemos pessoas importantes para cá, fomos ao continente africano, organizamos eventos internacionais na UFMA, em suma, a LIESAFRO é um marco muito importante.



Piettra Lopes — Sua trajetória pessoal, acadêmica e cultural é extremamente inspiradora, agora com a sua aposentadoria, como o senhor pensa em continuar contribuindo tanto para a academia quanto para a cultura?

Carlos Rodrigues — Não sei ainda. Estou nesse dilema: não estar mais em sala de aula, pelo menos a nível da graduação, que para mim é muito importante, pois eu gosto muito desse processo de formação. Mas é agora — pode-se dizer, à véspera da aposentadoria — que estou começando a pensar nisso. Até porque estou envolvido em muitos processos e ações. Por meio do NEAB, a gente está estabelecendo parcerias com outras organizações a nível nacional, participando de cursos de formação, fazendo mapeamento sobre as questões educacionais no interior do Maranhão e em outros lugares, produzindo algumas coisas, dialogando com profissionais da pedagogia em outros projetos de formação de professores, entre outras coisas. Então, eu vou continuar nesse processo com o NEAB, mais a nível da pós-graduação, pois na graduação não posso mais continuar, pelo menos oficialmente na UFMA. Mas eu não pretendo me afastar dessas atividades, acho muito difícil de acontecer. Não dá para fazer algumas coisas, mas eu quero sempre aprender mais.

Piettra Lopes — Para encerrar, e já agradecendo, o senhor consegue pensar em uma palavra ou uma frase para definir toda a sua trajetória?

Carlos Benedito — Acho que seria *resistência*, pois representa a importância de se acreditar na nossa história ancestral. A ancestralidade é fundamental. Quando a gente fala em ancestralidade, as pessoas remetem a algo muito distante, mas essa ancestralidade, da qual estou falando, é circular, é atual; ela nos atualiza. Então, acho que a palavra apropriada é *resistência*. A nossa história não acaba por causa da nossa *resistência*!

Recebido em: 15/05/25.

Aceito em: 27/05/25.

