



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Pedro Sartori de Lima

Tradição em Disputa:
Reconfigurações morais e políticas na Igreja Ortodoxa Grega

Florianópolis

2026

Pedro Sartori de Lima

Tradição em Disputa:

Reconfigurações morais e políticas na Igreja Ortodoxa Grega

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador(a): Prof.(a) Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.

Florianópolis

2026

de Lima, Pedro Sartori

Tradição em disputa : reconfigurações morais e políticas na igreja ortodoxa grega / Pedro Sartori de Lima; orientador, Bruno Mafra Ney Reinhardt, 2026.

121 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. tradição. 3. Igreja Ortodoxa Grega. 4. historicidade. 5. etnografia de temporalidades. I. Reinhardt, Bruno Mafra Ney. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Pedro Sartori de Lima

Tradição em Disputa:

Reconfigurações morais e políticas na Igreja Ortodoxa Grega

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 20 de fevereiro de 2026, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

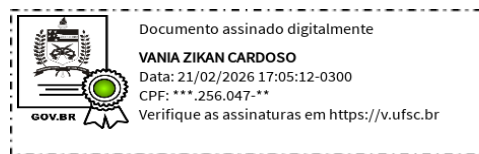
Prof.(a) Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, Dr.(a)

Instituição UFSC

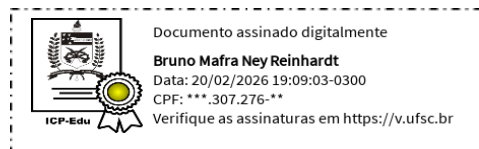
Prof. Diogo Silva Corrêa, Dr.

Instituição EHESS

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof. Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2026.

AGRADECIMENTOS

Muito se pode dizer ao contar o percurso da formação de uma pesquisa. O texto que segue é a conclusão — por agora — de quase sete anos de coleta, descrição e análise de material e vivência entre cristãos ortodoxos gregos e seus adjacentes Tradicionalistas. Muito do que compõe as páginas que seguem está profundamente enraizado em minha vida e em minha constituição como pesquisador. A pesquisa junto à Igreja Ortodoxa entrelaçou-se à minha própria formação antropológica: nela, algo se perdeu e algo se ganhou. A esses encontros — e às pessoas que os tornaram possíveis — deixo meus votos de apreço

Aos meus pais, Geovane e Jucemara, que desde o princípio de meus dias, investiram tudo que puderam para que eu conseguisse chegar aonde estou, agradeço primeiro a vocês, 1 e 2. A minha família, por todo apoio e suporte, em especial, minha tia, Juliana, que de perto acompanhou minha trajetória.

À comunidade de São Nicolau, por terem me acolhido, e sido, sem melhores palavras, uma família para quem estava longe de casa. A Humberto e Lukas, por serem a companhia que permitiu os alicerces desse texto se iniciarem. A Pe. André e Dom Irineu, por possuírem sempre o dom das palavras certas.

Aos tradicionalistas e antigos camaradas da Nova Resistência, não tomem aqui minhas palavras como desavenças — tudo que compartilharam foi de extrema importância. Saibam que o que segue é a preocupação de alguns que temem pela nossa casa, que jamais estará fechada a ninguém.

A ti, Victoria, minha amada, que sem o apoio e constante revisão, nada aqui teria saído da imaginação. Sem a luz que lançou, ainda estaria perdido pensando em fundamentos sem saída. Você, que talvez finalmente me fez entender o que é antropologia.

Ao professor Bruno Reinhardt, que mais uma vez dispôs de seu conhecimento e paciência para o melhor possível me instruir nessa empreitada. Sua orientação é e sempre será fundamental.

Agradeço à FAPESC, pelo auxílio financeiro em apoio e desenvolvimento de pesquisa e ciência.

RESUMO

Esta dissertação investiga como “tradição” se torna um campo de disputa moral e política no interior da Igreja Ortodoxa Grega de São Nicolau, em Florianópolis, em um contexto de circulação ampliada de repertórios tradicionalistas e de intensificação da vida religiosa em plataformas digitais. A pesquisa toma tradição não como herança estável de conteúdos, mas como uma gramática vivida de normatividade pela qual se definem critérios públicos de correção, pertencimento e autoridade, articulando transmissão, sensibilidade e temporalidade. O material empírico combina observação participante e conversas no cotidiano paroquial, acompanhamento de cenas litúrgicas e de controvérsias, além de etnografia digital de grupos, perfis e canais, com análise de materiais catequéticos e homiléticos que circulam localmente e em redes de cristãos ortodoxos. A análise mostra, primeiro, que a liturgia opera como ambiente formativo que treina atenção e afeto e faz o passado retornar como forma praticada, produzindo uma historicidade densa e um sensorium afinado ao “belo” e ao “correto”. Em seguida, demonstra que a polarização entre ortodoxos eclesiais e ortodoxos tradicionalistas não se reduz a “tradição versus modernidade”, mas expressa regimes distintos de transmissão e de confiança: de um lado, a correção mediada por clero e hierarquia; de outro, a busca de garantias de autenticidade em sinais históricos visíveis e autoridades transnacionais. Por fim, argumenta que o digital não atua como meio neutro: ele redistribui autoria, produz anonimato, acelera comparações e reordena a ecologia moral da tradição, permitindo que a Ortodoxia seja refigurada como estética mobilizadora e, em alguns casos, como política de combate. Conclui-se que crises litúrgicas e estéticas condensam, simultaneamente, disputas de autoridade, ansiedades de futuro e imaginações de história.

Palavras-chave: tradição; Igreja Ortodoxa Grega; historicidade; etnografia de temporalidades.

ABSTRACT

This dissertation examines how “tradition” becomes a site of moral and political contestation within the Eastern Orthodox Church of St. Nicholas in Florianópolis, Brazil, amid the expanded circulation of traditionalist repertoires and the growing centrality of digital platforms. Rather than treating tradition as a stable inheritance of doctrines or customs, the study approaches it as a lived grammar of normativity through which public criteria of correctness, belonging, and authority are produced, linking transmission, sensibility, and temporality. The research combines participant observation and everyday conversations in the parish, close description of liturgical scenes and controversies, and digital ethnography of groups, profiles, and channels, alongside the analysis of catechetical and homiletic materials circulating locally and across Orthodox networks. The findings show, first, that liturgy operates as a formative environment that trains attention and affect and renders the past present as practiced form, generating a dense historicity and a shared sensorium of what counts as “beautiful” and “correct.” Second, the dissertation argues that the divide between ecclesial and traditionalist Orthodox actors is not simply “tradition versus modernity,” but a clash between distinct regimes of transmission and trust: one grounded in clerical and hierarchical mediation, the other seeking authenticity in visible historical signs and transnational authorities. Finally, it demonstrates that digital media are not neutral conduits: they redistribute authorship, enable anonymity, accelerate comparisons, and reorder the moral ecology of tradition, allowing Orthodoxy to be refigured as a mobilizing aesthetic and, at times, as a politics of combat. The dissertation concludes that seemingly liturgical and aesthetic disputes condense struggles over authority, future-oriented anxieties, and competing imaginations of history.

Keywords: tradition; Eastern Orthodox Church; historicity; ethnography of temporalities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Publicações que associam simbologia ortodoxa e emblemas políticos identitários (do perfil União Ortodoxa Nacionalista).	95
Figura 2 – Ícone proposto de Serafim da Platina (Rose)	100

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IGO	Igreja Ortodoxa Grega
NR	Nova Resistência
QTP	Quarta Teoria Política

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 ENTRADA EM CAMPO	11
1.2 DEBATE TEÓRICO	13
1.3 MÉTODO E MATERIAIS	19
1.4 JUSTIFICATIVA	22
2 A IGREJA ORTODOXA GREGA DE SÃO NICOLAU	25
2.1 TRADIÇÃO E HISTORICIDADE EM DISPUTA	28
2.1.1 A pessoa ortodoxa	29
2.1.2 Disputas em torno do tempo, presença e legitimidade	33
2.2 CENAS LITÚRGICAS	40
2.2.1 Liturgia, figuração e transformação	47
2.3 INICIADO	57
3 TRADIÇÃO E/OU TRADIÇÕES?	59
3.1 TRADIÇÃO ORTODOXA	60
3.1.1 Habitar a Tradição	67
3.1.2 Desentendimentos	71
3.2 A CRÍTICA DA TRADIÇÃO	73
3.2.1 Tradição Perene	74
4 TRADIÇÃO EM DISPUTA	79
4.1 ORTODOXIA VIRTUAL	81
4.2 ASCETICISMO VIRTUAL	89
4.3 TRADIÇÃO DO FUTURO E DO PASSADO	99
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

1 INTRODUÇÃO

1.1 ENTRADA EM CAMPO

Meu campo etnográfico se concentra na Igreja Ortodoxa Grega de São Nicolau, em Florianópolis (SC), cuja história local remonta à chegada, no final do século XIX, de famílias oriundas de Castelorizo (Dodecaneso) e à consolidação de uma presença comunitária na cidade por meio de práticas religiosas, associativas e identitárias. No espaço paroquial, a vida litúrgica funciona como eixo de sociabilidade e formação moral: é ali que se aprende a reconhecer “o correto”, a se submeter à autoridade e a habitar o passado como presença. Nesse sentido, disputas aparentemente “técnicas” — como a questão do calendário e da forma litúrgica — tornam-se reveladoras de regimes concorrentes de historicidade (Stewart, 2016). Esse é um dos temas centrais desta dissertação: como disputas em torno da historicidade, algo certamente comum à tradição ortodoxa, mudou de registro, escala e gramática em um contexto contemporâneo de “guerras culturais” e expansão capilar da extrema-direita por meios digitais.

Do ponto de vista institucional, a paróquia integra a comunhão ortodoxa por meio de uma vinculação canônica na diáspora: trata-se de uma comunidade ligada à Arquidiocese (Metrópole) de Buenos Aires e América do Sul, sob o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla¹. Em termos gerais, a Ortodoxia se organiza como uma comunhão de igrejas autocéfalas (isto é, “autogovernadas”), cada uma regida por seu sínodo de bispos; nesse arranjo, o Patriarca Ecumênico é tradicionalmente reconhecido como *primus inter pares* (“primeiro entre iguais”), com certas prerrogativas de coordenação pan-ortodoxa e representação, sem operar como um centro de autoridade universal nos moldes do papado romano².

Minha entrada no campo foi inseparável da própria experiência de aproximação à Ortodoxia: meu percurso foi marcado por encontros, catequeses, cursos (como língua grega), liturgias dominicais, refeições comunitárias (“ágapes”) e conversas cotidianas, em que a igreja aparece não só como instituição, mas como um ambiente de formação sensível e moral. Nesse

¹ Disponível em: <https://ecclesia.org.br/patriarcado/>. Acesso em 27 de janeiro de 2026.

² Disponível em: <https://orthodox-world.org/gr/i/24412/brazil/santa-catarina/florian%C3%B3polis/%CE%B5%CE%BA%CE%BA%CE%BB%CE%B7%CF%83%CE%AF%CE%B1/saint-nicholas-orthodox-church>. Acesso em 27 de janeiro de 2026.

processo, Tadeu (27 anos) — que se tornou meu padrinho³ — foi decisivo para meu acesso ao universo paroquial e para a compreensão, “por dentro”, da gramática do que meus interlocutores chamam de tradição.

Analiticamente, organizo a cena por meio de tipos-ideais: não como “rótulos” psicológicos, mas como construções que condensam ênfases recorrentes e tornam comparáveis estilos de adesão, disputa e autoridade. Nesse quadro, Tadeu e Máximo operam como tipo-ideal (Weber, 1999) dos ortodoxos eclesiais — aqueles que sublinham a obediência à instituição e o aprendizado da correção por mediação de pais espirituais, clero e hierarquia, descrevendo a tradição como algo vivido, transmissível e continuamente atualizável. Já Lourenço e Dionísio operam como tipo-ideal dos ortodoxos tradicionalistas — sujeitos para quem a disputa sobre tradição tende a se concentrar em sinais visíveis de autenticidade (constância do calendário antigo, preferências rituais) e em uma vigilância mais “identitária” das fronteiras do que pode circular como ortodoxo.

É nesse terreno que emerge o problema central da pesquisa: a presença, na paróquia, de atores que se autodenominam “tradicionalistas”, frequentemente articulando um antimodernismo intenso e uma leitura abstrata e identitária da fé. No meu campo, esse segmento aparece sobretudo entre rapazes jovens (de 18 à 25 anos), marcados por experiências de desilusão e insegurança diante do futuro, buscando comunidades e disciplinas morais capazes de estabilizar a vida. Além disso, parte decisiva dessa disputa transborda o espaço presencial e se reconfigura em ambientes digitais (WhatsApp, Instagram, YouTube, etc.), onde circulam “autoridades” e estilos de tradição que competem com a mediação eclesial — incluindo grupos e gramáticas políticas tradicionalistas mais amplas. Isso me leva ao interesse desta pesquisa: como a ‘tradição’ se torna, no interior de uma mesma paróquia, não apenas um idioma de pertença, mas também um campo de disputa — isto é, um modo de decidir quem pode enunciar o ‘correto’ e quais mediações autorizam que o passado seja vivido como presença?

É nesse ponto que menciono, como horizonte de circulação e contaminação discursiva, grupos tradicionalistas brasileiros como a Nova Resistência, compreendidos em estudos recentes como parte de redes transnacionais da extrema-direita, com repertórios antiliberais e projetos de “guerra cultural” que podem ser reapropriados por jovens em busca de comunidade, ordem moral e sentido histórico (Valdez, 2024). Assim, a cena empírica

³ No léxico da Igreja Ortodoxa, o padrinho (ou madrinha) é, antes de tudo, uma testemunha espiritual da entrada de alguém na vida da Igreja — especialmente no Batismo (e, muitas vezes, também na Crisma/Confirmação e na primeira comunhão, que na Ortodoxia costumam acontecer juntos para crianças).

(paróquia, liturgia, conversas, conflitos) e a cena ampliada (plataformas, influenciadores, páginas e coletivos) se conectam num mesmo problema: como “tradição” se torna um operador de autoridade e temporalidade, e como diferentes modos de habitá-la (eclesial vs. tradicionalista) reconfiguram a vida moral e a imaginação do passado no presente.

1.2 DEBATE TEÓRICO

Nesta dissertação, “tradição” não aparece como um termo descritivo transparente, mas como uma categoria prática cuja força se revela justamente quando ela é disputada. No cotidiano do campo, “defender a tradição” não nomeia apenas um apego ao passado: a fórmula atua como operador de julgamento que organiza diagnósticos de decadência e pureza, distribui responsabilidades, autoriza críticas e estabiliza fronteiras de pertencimento. Assim, em vez de tratar “tradição” como objeto dado (um conjunto de doutrinas ou costumes que simplesmente “se mantém”), tomo-a como problema etnográfico: como diferentes entendimentos do que conta como tradição se encontram, se conflitam e se transformam no interior da Igreja, e como essas disputas reorganizam vidas, relações e sensibilidades. O foco recai, portanto, menos no que “é” a tradição em termos abstratos e mais em como ela é produzida, defendida e corrigida em situações concretas, quando se decide o que é aceitável, reverente, legítimo e “de fato ortodoxo”.

Para tratar esse fenômeno, proponho deslocar a tradição do registro de “conteúdo transmitido” para o de uma gramática vivida de normatividade: um discurso autorizador (Asad, 1986 [2023]) que liga transmissão, autoridade e correção à própria possibilidade de habitar uma temporalidade cristã. Como eixo analítico para pensar tradição, opto por seguir essa compreensão para marcar meu entendimento de tradição. Ao avaliar o estado da arte atual da antropologia do Islã, Asad diagnostica duas principais abordagens: uma fatalista, que afirmou não haver uma possibilidade de avaliar o Islã como objeto antropológico, dada a sua vastidão e as diversas opiniões nativas a respeito do que seria o próprio Islã; e outra postura nominalista, que assumiria o Islã como tudo aquilo que seus praticantes afirmariam o ser. Trazendo uma solução ao redor de uma terceira abordagem histórico-crítica, Asad apresenta o problemas com certa visão — que resumiria o islã à relações socioeconômicas essencializadas, tendo o islã no Oriente-Médio como um reflexo do processo de formulação do cristianismo na Europa —, como não fazendo jus à historicidade que forma essa categoria. Buscando uma resposta, Asad define o Islã como um discurso autorizador, e tudo aquilo que o comporta seria o mesmo que os muçulmanos mesmos avaliariam como apropriado ou

inapropriado ao contexto islâmico. Isso permite ao antropólogo avaliar a fundo, através das próprias abordagens internas e seus modos de subjetivação, as métricas de correção disciplinares tradicionais.

Tal abordagem reflete a preocupação do autor com a possibilidade de uma tradução cultural (Asad 1986b). Contra a redução textual da cultura, ele sugere que, em certas condições, dança, música e performance poderiam “traduzir” melhor uma forma de vida — não como “interpretação” textual autoritativa, mas como produção transformada do original. Tradução se dá dentro de uma língua e para uma audiência, isto é, dentro de um conjunto de práticas de uma forma de vida corporificada [*embodied*]; por isso, a ideia de tradução “neutra” apaga a assimetria entre língua do tradutor e vida traduzida. O alvo do Asad é um hábito da disciplina: “traduzir” passa a significar determinar significados implícitos (não necessariamente reconhecidos pelos próprios agentes) — e isso desloca a autoridade para o antropólogo. Ele mostra como isso aparece na analogia com a psicanálise: o antropólogo entraria no “mundo privado” do outro e traduziria isso para uma linguagem pública “científica”. Isso revela sua preocupação com autoridade: quem estaria falando sobre quem e através do que? O antropólogo, munido de uma razão pura, universal e fria, capaz de retratar e definir aquilo que verdadeiramente estaria sendo vivido por seus interlocutores, ignorando o mundo que tal forma de vida formaria. Asad está nos convidando a pensar como até mesmo a razão secular é marcada por uma genealogia, intrinsicamente interligada ao conceito de religião e diretamente com estratégias de poder disciplinar (Asad, 2003).

Nesse sentido, tradição não é depósito estável nem essência a-histórica; é um conjunto de critérios práticos e sensíveis que se aprende, se reconhece e se contesta no interior de uma forma de vida. Ela é simultaneamente ética (porque orienta virtudes e condutas), estética (porque envolve modos de perceber e avaliar o belo e o correto), institucional (porque depende de mediações reconhecidas) e histórica (porque funda maneiras de relacionar passado, presente e futuro). Essa formulação permite evitar duas reduções recorrentes: a de tratar a tradição como “herança” neutra, e a de reduzi-la a pura ideologia ou a mero efeito de poder (Hobsbawm; Ranger, 2012). O ponto, aqui, é observar como autoridade, materialidade, linguagem e sensibilidade se implicam mutuamente na fabricação do que pode ser afirmado como “tradição”.

A noção de correção é a dobradiça desse enquadramento. Termos como “correto”, “belo”, “reverente” e “humilde” (ou, pelo contrário, “relaxado”, “moderno” e “desviado”) não operam como preferências privadas: funcionam como critérios públicos de avaliação. Eles indexam pertencimento e obediência, definem expectativas sobre como falar, vestir, cantar,

celebrar e se portar, e delimitam aquilo que pode ser legitimamente criticado. Por isso, a correção não é apenas um ideal moral; ela é também uma tecnologia de socialidade: ao corrigir, aconselhar, advertir ou elogiar, os fiéis produzem hierarquias situadas, reforçam relações de confiança e treinam um sensorium compartilhado, isto é, um modo coletivo de perceber o que “soa” ortodoxo, o que “parece” autêntico e o que se apresenta como risco de desvio. A disputa por tradição aparece, então, como disputa por critérios de correção (o sentido amplo de ortodoxia), e não apenas por opiniões sobre temas isolados.

É nesse ponto que se torna útil distinguir regimes de transmissão. De um lado, a tradição eclesial se apresenta como continuidade salvífica sustentada por canais autorizados: hierarquia, disciplina pastoral, mediações litúrgicas, catequese e formas reconhecidas de correção. Nessa economia, a submissão — entendida como submissão [*deferential*] à autoridade eclesial (Bandak; Boylston, 2014) — não é mero conformismo, mas virtude pedagógica: ela ordena o aprendizado do correto, protege a unidade da comunidade e regula o acesso a repertórios e interpretações. De outro lado, interlocutores que aqui denomino “tradicionalistas” tendem a buscar garantias da tradição em fontes que ultrapassam as fronteiras da paróquia presencial: narrativas de santos e monásticos, “histórias da Igreja” lidas como diagnóstico do presente, autoridades estrangeiras, comunidades transnacionais e repertórios que circulam como prova de autenticidade. Em termos analíticos, o conflito não opõe simplesmente “fé” e “política”, mas diferentes economias de confiança e diferentes mapas do que conta como mediação legítima.

Quando essas economias se chocam, disputas aparentemente “estéticas” — calendário, canto, estilo de celebração, linguagem, gestualidade, iconografia — revelam sua densidade política. O que está em jogo é a legitimidade de enunciação do correto: quem pode corrigir, quem deve obedecer, e a partir de que sinais se reconhece a tradição em primeiro lugar. Essas controvérsias tornam visível que a tradição depende de mediações específicas (pessoas, objetos, lugares, ritmos e textos) e que qualquer deslocamento nessas mediações reabre a pergunta sobre autoridade. Descrever esse processo implica tratar “belo” e “correto” como índices morais (obediência, humildade, zelo, pureza), e não como categorias estéticas autônomas. Ao mesmo tempo, implica acompanhar como tais índices circulam e se estabilizam, seja por instrução explícita (catequese, aconselhamento), seja por treino prático (participação ritual, repetição, imitação, correção pública).

Para descrever como a tradição é experimentada e incorporada no cotidiano, recorro à noção de figuração desenvolvida por Niklaus Largier (2023). Em vez de partir de conceitos estabilizados (por exemplo, “doutrina”, “ideologia” ou “sistema simbólico”) para explicar a

experiência religiosa, Largier desloca a atenção para um momento anterior às fixações conceituais: a figura como configuração sensível pré-conceitual. A figura, nesse sentido, não é apenas um signo que remete a um significado; ela é um arranjo que se oferece aos sentidos — visão, escuta, tato, olfato — e, por isso, pode informar pensamento e linguagem sem se reduzir a eles. Trata-se de uma forma de experiência em que significante e significado se articulam, mas sem se esgotar um no outro.

Uma consequência importante dessa formulação é a “plasticidade” das figuras: objetos, imagens e gestos não aparecem como coisas reificadas, destinadas a uma única interpretação, mas como suportes capazes de receber múltiplas “informações” — isto é, múltiplas maneiras de dar forma ao pensamento, ao afeto e ao discurso. O trabalho devocional e disciplinar pode ser entendido, então, como um retorno ritual a esse limiar pré-conceitual: um exercício de reeducação da percepção e da imaginação, no qual a experiência sensível reconfigura maneiras de ver, sentir e falar. Assim, a figuração permite compreender por que certas formas estéticas (ícones, cantos, narrativas hagiográficas, gestos ritualizados) não “representam” simplesmente uma tradição já dada, mas operam como dispositivos ativos de formação moral.

No meu material, esse vocabulário ajuda a tratar santos, festas e narrativas não apenas como memórias edificantes, mas como figuras de imitação: modelos práticos que recém-chegados procuram emular na elaboração de sensibilidades, gestos e posicionamentos diante do mundo. A figura, aqui, tem uma eficácia própria: ela produz uma orientação afetiva e uma gramática de reconhecimento (do que é belo, correto, digno, perigoso), tornando a tradição algo capaz de ser aprendido por participação e repetição — e não apenas por adesão intelectual.

Esse eixo também será decisivo quando, no terceiro capítulo, descrevo como circuitos digitais intensificam processos de refiguração. Quando plataformas passam a ensinar estilos de piedade e de “zelo” por recortes, performances e comentários, figuras religiosas e históricas podem ser reconfiguradas como operadores de combate, crise e vigilância. A perspectiva figural permite, assim, analisar como certas montagens estéticas — imagens de santos, narrativas de declínio, cenas auráticas de autoridade — ganham força mobilizadora e reordenam afetos, hierarquias de autenticidade e disposições morais no campo presencial.

Se o conceito de figura descreve como a tradição opera no plano sensível, o eixo da historicidade permite compreender como ela organiza uma relação específica com o tempo. Para isso, sigo Charles Stewart (2012, 2016), para quem “consciência histórica” designa os pressupostos básicos que uma coletividade sustenta sobre a estrutura do tempo e sobre a

relação entre passado, presente e futuro. Em vez de presumir uma temporalidade universal (linear, homogênea e progressiva), Stewart trata a temporalidade como questão empírica: diferentes sociedades — e diferentes formações religiosas — produzem diferentes maneiras de tornar o passado presente, de projetar o futuro e de qualificar o presente como limiar decisivo.

Um ponto central, aqui, é que a historicidade não se reduz a “representações” sobre o passado; ela se realiza em técnicas e dispositivos concretos. Daí a noção de dispositivos éticos (Mahmood, 2025) pode auxiliar a pensar a formação histórica: modos práticos de temporalizar o mundo por meio de calendários, rituais, ritmos corporais, narrativas e materialidades. No meu campo, a liturgia aparece como uma dessas técnicas: ao distribuir lugares, gestos, cadências e modos de escuta, ela organiza atenção e afeto e, ao mesmo tempo, reinscreve o passado no presente de forma temporal e praticada. O passado retorna não como simples lembrança, mas como forma viva que orienta o presente e o futuro em direção a um telos.

Essa formulação ajuda a compreender por que disputas sobre calendário, canto e estilo não são “detalhes” marginais: elas dizem respeito a quais dispositivos tornam possível habitar uma temporalidade cristã ortodoxa. Em outras palavras, o conflito não é apenas por preferências, mas por regimes concorrentes de temporalidade e de correção. É nesse ponto que a historicidade se articula ao figural: festas, cantos, ícones e narrativas funcionam como figuras que temporalizam, isto é, produzem densidade temporal e estabilizam critérios públicos de orientação moral.

Ao tomar a temporalidade como relação complexa com o tempo (e não como simples sequência cronológica), esse eixo também permite tratar homilias, exortações e cenas litúrgicas como produções de atmosfera moral — por exemplo, vigilância, combate, urgência, perseverança — em que a longa duração da Igreja é mobilizada como reservatório de modelos e garantias, ao mesmo tempo em que o presente é convocado como momento crítico de decisão. Assim, a historicidade não é apenas um “contexto” para a tradição; ela é uma condição de possibilidade para que tradição seja viva como continuidade, risco e promessa. Dentro dessa linha, proponho um entendimento da historicidade ortodoxa enquanto uma historicidade figurada, onde figuras históricas, como santos, trazem para o presente uma permanência do passado, o qual também espelha esse passado para o futuro através da imitação do figural.

No interior dessa problemática, emerge uma tensão específica entre “tradição” e “Tradição”. Parte dos eclesiais suspeita que certos usos tradicionalistas recodificam a tradição

cristã como uma Tradição metafísica trans-histórica ou cíclica, capaz de justificar estilos de zelo e pureza que já não dependem prioritariamente do regime pastoral local de correção. O ponto analítico não é decidir, em chave doutrinal, quem tem razão; é descrever como essa suspeita opera como diagnóstico nativo de um deslocamento mais profundo nas condições de plausibilidade da tradição. Em linguagem que uso de modo deliberado, trata-se de uma “prospecção” (Toscano, 2023): a reconfiguração de processos históricos de formação de tradições religiosas para formular uma tradição apresentada como a-histórica (Engler, 2022), ou como fundamento que dispensa mediações locais. Tal prospecção lembra o modo como urubus vasculham o ambiente: não retornam ao passado por nostalgia, mas sobrevoam-no à procura de sinais específicos — restos, odores, indícios de decomposição — que possam ser isolados, amplificados e convertidos em orientação para o movimento futuro. Nessa recodificação, o passado não funciona apenas como continuidade; ele pode ser mobilizado como tribunal que condena o presente e autoriza uma política moral do combate, na qual “degeneração” e “purificação” se tornam categorias-chave.

Para descrever esse evento sem dissolver a agência dos interlocutores em explicações totalizantes, mobilizo a ideia de crítica imanente (Reinhardt, 2016), a disputa por tradição se dá a partir de critérios internos que os próprios agentes reconhecem como relevantes (humildade, obediência, correção, reverência), ainda que os mobilizem de maneiras divergentes. Isso permite compreender por que acusações, ironias e denúncias não são apenas “conflitos de opinião”, mas operações de classificação moral que reorganizam relações e definem quem é digno de confiança. Ao mesmo tempo, a controvérsia frequentemente excede a imanência do cotidiano e assume forma de crítica transcendente: certas posições se apresentam como avaliação do fundamento mesmo de outras tradições, classificando-as como “falsas”, “modernas” ou “metafísicas” de modo incompatível com a vida litúrgica. O ganho analítico está em acompanhar o trânsito entre esses dois registros (imanente e transcendente) sem reduzir um ao outro.

O meio digital introduz uma camada decisiva nesse problema. Quando plataformas se tornam fontes concorrentes de tradição, elas desancoram signos e mediadores, ampliam a circulação de estilos de piedade e produzem novas formas de autoria e anonimato, tornando plausível um pertencimento afetivo a comunidades e autoridades que não passam pelo crivo pastoral local. A autoridade, antes concentrada na mediação eclesial presencial, passa a disputar com atores digitais, páginas, canais e influenciadores que operam como “curadores” do correto. Isso reordena a ecologia moral da tradição: cria atalhos para a aprendizagem e para a correção, intensifica comparações (entre paróquias, países e “épocas”), e torna mais

frequente a avaliação da igreja local a partir de um ideal transnacional. Nesse cenário, a tradição pode ser refigurada como estética mobilizadora (visível em linguagens de “pureza”, “masculinidade”, “combate” e “renúncia do mundo”), por vezes assumindo a forma do que chamo de asceticismo virtual, no qual a prática de consumir, compartilhar e vigiar conteúdos se converte em exercício moral.

Em síntese, o problema analítico desta dissertação pode ser formulado como uma pergunta sobre governança moral e temporalidade: quem pode enunciar o correto, por quais mediações, com quais efeitos sobre a pessoa e sobre o tempo vivido? Ao tratar tradição como gramática vivida de normatividade - e não como essência - acompanho suas mediações (rituais, instituições, objetos, textos e plataformas) para mostrar como elas produzem pessoa, autoridade e tempo, e por que suas crises aparecem como crises simultaneamente estéticas, morais e políticas. Esse enquadramento orienta o percurso dos capítulos: do treino litúrgico da atenção e da correção, às disputas internas entre regimes de transmissão, até a reorganização dessas disputas quando o digital passa a operar como fonte concorrente de tradição.

1.3 MÉTODO E MATERIAIS

O corpus mobilizado ao longo da dissertação é heterogêneo. No âmbito presencial, ele é composto por registros de observação participante e por conversas informais ocorridas em ocasiões diversas (momentos de café e convivência, encontros em torno de festas do calendário litúrgico e situações de debate). No âmbito textual, foram reunidos materiais catequéticos e homiléticos utilizados pelos fiéis, tanto de produção local quanto de circulação mais ampla em redes ortodoxas: catecismos, orientações de formação, homilias, textos de divulgação e comentários doutrinários compartilhados em grupos e canais.

Esses materiais foram tratados como ‘meios de transmissão’ e também como operadores de normatividade: eles ensinam a ver, a sentir e a avaliar. Em termos práticos, o corpus serviu para acompanhar como certos enunciados se estabilizam como autorizados, como outros são recusados como desviantes, e como se constrói uma sensibilidade para o ‘belo’ e o ‘correto’ em estreita relação com obediência e pertencimento.

Pesquisando desde 2019 a Igreja Ortodoxa Grega, um dos interesses que me surgiu foi a conexão entre os fiéis com o aspecto transcendente da fé, entendido dentro deste espaço como “experiências místicas” ou “mistalógicas”. Essas seriam, dentro do contexto local, experiências do divino, daquilo “a qual não poderia ser explicado de maneira objetiva”, ou também referido na teologia como “apofática” (Leloup, 2013), estaríamos então, abordando o

ponto de vista ortodoxo da sua própria experiência (Geertz, 2000). A relação do sujeito ortodoxos com os ícones, o silêncio como atmosfera de mediação religiosa (Corrêa; Reinhardt, 2024) a dicotomia entre o temor e o desejo de comunhão no corpo eucarístico — essas experiências são construídas dentro de um espaço eclesial — munido de instrumentos que agem enquanto veículos autorizados para essas disposições. Essa “experiência mística” ocorre, em suma, dentro de uma “atmosfera litúrgica” regulada pela Sagrada Liturgia ortodoxa. Então para melhor compreender esse lugar na pesquisa, partirei de uma descrição densa (Geertz, 1973) da Liturgia para demonstrar de onde vem essa potência constituidora de uma disposição a viver o “místico”. Essa perspectiva interna servirá de base para se produzir um contraste com o conceito de experiência tradicionalista, de cunho Perenialista (Scharf, 1998; Smith, 2003), ou seja, em que os mediadores autorizados e historicamente particulares são abstraídos, “prospectados” e tornados substituíveis enquanto meios de acesso em primeira pessoa a um conceito universalista, hiper-politizado e anti-moderno de Tradição.

Os registros de campo foram sistematizados em anotações e descrições densas das situações observadas, com atenção a falas recorrentes, expressões nativas, controvérsias e episódios em que a correção foi explicitamente posta em jogo. No material digital, os registros privilegiaram a preservação do contexto: links, datas de acesso, descrições do conteúdo e observação de encadeamentos (quem compartilha, como se comenta, que tipo de autoridade é invocada). A análise foi conduzida de modo iterativo, alternando descrição etnográfica e interpretação conceitual. Em termos operacionais, isso implicou agrupar o material em eixos temáticos (transmissão, legitimidade, autenticidade, obediência, correção e temporalidade) e retornar aos episódios-chave para reconstruir suas condições de possibilidade e seus efeitos. A triangulação entre cenas presenciais, circulação digital e materiais catequéticos permitiu compreender como a disputa por tradição atravessa escalas e meios, produzindo tensões internas na paróquia.

A Igreja Ortodoxa Grega não é um campo de pesquisa estranho para pesquisadores que traçam sua íntima ligação com a formação identitária de grupos imigrantes ou exilados (Loicon, 2007; Tamanini, 2010), trazendo a trajetória de fiéis como instrumento narrativo. Proponho então abordar as narrativas de vida dos interlocutores como um modo de demonstrar seus encontros e desencontros, não só uma linearidade — o encontro, a recepção e a conversão — mas todas as brechas na trajetória de vida de alguém que influenciam a sua biografia (Bourdieu, 2008). Nesses percalços é onde encontro a ligação dos meus interlocutores com ideais e grupos tradicionalistas e são nessas quebras de percurso que pretendo demonstrar como ocorre esse conflito entre tradições justapostas.

A etnografia digital ganhou centralidade quando, a partir de falas de interlocutores, tornou-se recorrente a acusação de que alguns jovens estariam “seguindo monges malucos virtuais”. Em vez de tomar tal formulação apenas como julgamento moral, ela foi tratada como pista empírica sobre a reconfiguração contemporânea das fontes de autoridade. Passei, então, a acompanhar de perto os rastros digitais indicados pelos próprios interlocutores e a observar quais conteúdos eram buscados, compartilhados e reivindicados como tradição. As investigações prosseguiram, em grande parte, em canais virtuais, num padrão de etnografia multissituada e plataformizada (Gonçalves, 2023), principalmente WhatsApp, Facebook, Instagram e YouTube e, em menor frequência, Reddit e Telegram. O WhatsApp funcionou como principal canal de comunicação cotidiana entre ortodoxos, incluindo um grupo paroquial criado por membros com a finalidade explícita de aproximação comunitária. Além desses grupos, páginas e perfis foram analisados conforme um critério substantivo: o conteúdo circulante se apresentava como divulgação ortodoxa e formação religiosa, ou como crítica ou negação da modernidade articulada à linguagem de ‘defesa da tradição’?

Há uma constante problemática presente em pesquisar membros de grupos tradicionalistas, em conta da sua secretividade ou dissidência política: alguns desses sujeitos não “existem” no mundo real. Coletar dados em conversas soltas durante encontros pós-litúrgicos, buscar biografias de interlocutores para entender sua chegada à ortodoxia ou mesmo sua ingressão no Tradicionalismo se torna quase impossível quando os sujeitos em questão não possuem rosto, nome, nenhum marcador primário de identidade. Para conduzir uma pesquisa mais localizada virtualmente junto aos tradicionalistas, principalmente em grupos de Whatsapp e Facebook, atentarei-me ao debate ao redor da autenticidade das declarações presentes em etnografias virtuais (Radde-Antweiler, 2012; Hine, 2017). As identidades formadas por esses sujeitos e seus vínculos com concepções de tradições são mediadas por esses grupos em meios digitais, vendendo cursos, compartilhando conteúdo ou simplesmente se organizando ao redor da figura de um guru. Entendo esse espaço como principal canal para coleta de dados, principalmente levando em conta que há poucas reuniões presenciais desses grupos. Na mesma linha, mesmo a identidade anônima virtual desses será mantida em anonimato, por conta de pedido desses, a não ser em caso de figuras públicas em momentos de declarações.

A análise documental incluirá textos históricos da tradição ortodoxa (como homilias de pais da Igreja, catecismos e tratados teológicos) e materiais contemporâneos dos grupos Tradicionalistas (como publicações online e manifestos políticos). Essa abordagem comparativa permitirá rastrear as continuidades e rupturas no conceito de ‘tradição’,

destacando suas contingências históricas. Será essa “comparação de conceitos integrados em sociedades distintas” (Asad 2003, p. 17) que me auxiliará a escapar do viés insider, reconstituindo a formação da categoria “tradição” tanto na história da ortodoxia quanto nos relatos de tradicionalistas. Esse critério permitiu mapear, de um lado, materiais de catequese e orientação espiritual; e, de outro, conteúdos que reembalam a tradição como estilo mobilizador, frequentemente associado a discursos sobre masculinidade, identidade e crise moral. O foco não foi medir alcance ou engajamento, mas descrever como diferentes formatos (postagens curtas, vídeos longos, comentários, encenações e ‘provas’ textuais) modulam a autoridade do que é dito e tornam determinadas leituras mais disponíveis e persuasivas.

Tomei cuidados éticos compatíveis com o caráter sensível de debates internos e com a porosidade entre o que é público e o que é semipúblico no ambiente digital. No texto, utilizo pseudônimos para interlocutores e evito identificar indivíduos quando isso pode gerar exposição indevida. Em ambientes digitais, reconheci que muitas falas são de autoria impossível de atribuir (por contas anônimas, perfis coletivos ou uso deliberado de identidades protegidas). Nesses casos, optei por referir-me aos conteúdos pelo nome do grupo, página ou canal, em vez de atribuir intenções a pessoas específicas. Para páginas pequenas, por vezes relacionadas a membros da paróquia ou a interlocutores, mantive o anonimato de modo a prevenir efeitos de ‘escândalo’ e reidentificação. Para páginas e canais de divulgação ampla, menciono as fontes diretamente. Em grupos privados ou restritos, evitei citar nomes e não reproduzi trechos que possam ser facilmente localizados por busca. Essas escolhas implicam limites: embora o material digital amplie o acesso a discursos e estilos, ele também tende a ocultar autoria e intenção, exigindo que a análise permaneça centrada nos efeitos de circulação e nos regimes de autoridade, mais do que na psicologia individual dos enunciadores. Por fim, reconheço que a materialidade do campo digital é instável: conteúdos podem ser apagados, canais podem mudar de configuração e algoritmos modulam visibilidade. Assim, o objetivo não foi produzir um inventário exaustivo do “universo online” ortodoxo, mas descrever como certos circuitos de circulação se tornam relevantes para interlocutores específicos e como esses circuitos retroagem sobre a vida moral e litúrgica no campo presencial.

1.4 JUSTIFICATIVA

A pesquisa contribui para a antropologia do cristianismo e para os debates sobre tradição ao tratar o termo não como um depósito estável de conteúdo, mas como uma

categoria prática por meio da qual interlocutores disputam critérios de correção, legitimidade e pertencimento. Ao acompanhar cenas paroquiais e seus desdobramentos em ambientes digitais, argumento que “tradição” opera como idioma de autoridade e como tecnologia de temporalidade: ela organiza a forma de narrar o passado, avaliar o presente e projetar expectativas, tornando visível a dimensão moral e afetiva das controvérsias.

Em termos analíticos, proponho deslocar a oposição genérica entre “tradição” e “modernidade” para o exame de regimes concretos de transmissão e mediação. O contraste entre ortodoxos eclesiais e ortodoxos tradicionalistas é lido como divergência quanto aos circuitos legítimos de autoridade (instituição, clero, pais espirituais, textos, plataformas) e aos sinais que passam a indexar autenticidade, evidenciando conflitos internos à Ortodoxia na diáspora brasileira sem reduzi-los a um diagnóstico homogêneo.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa contribui ao tratar plataformas e redes como infraestruturas de circulação religiosa: nelas, a tradição pode ser reembalada como estética mobilizadora e a autoridade, redistribuída por dinâmicas de visibilidade, anonimato e curadoria algorítmica. Esse deslocamento ajuda a compreender por que certas controvérsias ganham intensidade quando conectadas a ecologias digitais.

Em termos de relevância pública e acadêmica, os achados dialogam com discussões sobre juventude, crise da modernidade, política da moralidade e produção de autoridade. Ao mapear a circulação de gramáticas tradicionalistas mais amplas — inclusive aquelas associadas a coletivos da extrema-direita no Brasil — como parte do pano de fundo que atravessa a paróquia, a dissertação sugere que disputas sobre calendário, liturgia e “correção” podem condensar, simultaneamente, ansiedades morais, projetos de ordem social e imaginações de história.

A dissertação está organizada em três capítulos, seguidos das considerações finais, de modo a conduzir o leitor do cenário litúrgico-formativo às controvérsias explícitas sobre tradição e, por fim, às reconfigurações contemporâneas que atravessam a paróquia por meio de circuitos digitais e gramáticas político-morais mais amplas.

No primeiro capítulo, apresento o campo e descrevo a liturgia como ambiente formativo: é no ritmo ritual, na materialidade e na pedagogia da atenção que se consolidam disposições, afetos e critérios de correção, preparando o terreno para compreender por que “tradição” emerge como categoria de disputa e não apenas como herança.

Seguindo para o segundo, aprofundo o problema analítico da tradição. Discuto como interlocutores articulam transmissão, autoridade e correção, e proponho os tipos-ideais que orientam a comparação entre ortodoxos eclesiais e ortodoxos tradicionalistas. Mostro como

críticas à modernidade e denúncias de “perda” operam como forma de produzir tempo e coerência narrativa, e como debates sobre calendário e liturgia condensam disputas sobre quem pode enunciar o correto e por quais mediações. Esse capítulo aborda a possibilidade de uma discussão sobre a incomensurabilidade de tradições divergentes e a possibilidade de as estudar por uma noção de “crítica transcendente” interna ao sistema da tradição.

Por fim, examino a expansão do conflito no digital. Analiso como plataformas ampliam circulação e acesso a autoridades concorrentes, favorecendo a estetização da tradição e a vigilância de fronteiras, e situo a presença de repertórios tradicionalistas mais amplos no entorno da vida religiosa local.

2 A IGREJA ORTODOXA GREGA DE SÃO NICOLAU

A história da Igreja Ortodoxa Grega (IOG) em Florianópolis remonta ao final do século XIX, quando as primeiras famílias oriundas da ilha de Castelorizo — localizada nas ilhas gregas do Dodecaneso — chegaram à capital catarinense. Em busca de novas oportunidades, esses imigrantes trouxeram consigo não apenas sua culinária, uma língua diferente e uma extensa participação na política da capital, mas também sua rica tradição religiosa. Por volta de 1912, foi fundada a Igreja São Nicolau, que até hoje permanece um símbolo central da identidade da comunidade grega local, sendo também a sede da Associação Helênica de Santa Catarina (AHSC). Essa igreja não apenas consolidou a presença dos ritos litúrgicos ortodoxos na região, mas também se tornou um espaço de diálogo e integração entre diferentes comunidades cristãs, como católicos e evangélicos. Sustento que, na São Nicolau, disputas sobre calendário e forma litúrgica revelam regimes concorrentes de historicidade: de um lado, uma tradição estetizada que tende à circularidade ('tradição pela tradição'); de outro, uma tradição eclesial que se atualiza sob autoridade institucional. A liturgia é o dispositivo onde essas temporalidades se tornam sensíveis e onde se forma a 'pessoa ortodoxa' como capacidade incorporada de reconhecer e deferir à correção.

Minha trajetória até a Igreja Ortodoxa Grega não foi linear, mas marcada por encontros, questionamentos e transformações pessoais. Pode-se dizer que minha entrada ao campo também foi uma entrada nessa vivência, sendo minha formação acadêmica conjunta com meu ingresso na igreja. Cresci em um contexto distante da ortodoxia, mas ao longo dos anos, movido por inquietações espirituais e decepção ao me aproximar de outras comunidades, fui apresentado à Ortodoxia por um de meus interlocutores, Tadeu, jovem ortodoxo de 27 anos, que se tornou meu padrinho. Esse percurso me levou à comunidade da Igreja São Nicolau, onde fui recebido com hospitalidade e pude experimentar de perto a dimensão comunitária que molda a vida ortodoxa. Tendo frequentado aulas oferecidas pela igreja — como cursos da língua grega —, catequeses, liturgias dominicais, jantares celebrando eventos religiosos ou simples jantares e almoços chamados de "ágapes"; minha integração ao campo foi ampla. Ao mesmo tempo, a inserção nesse universo me expôs às complexidades de sua dinâmica interna — disputas eclesiais entre jurisdições, tramas a respeito dos fiéis e também o percurso que trouxe cada um desses à igreja.

Foi durante esse processo de aproximação que comecei a identificar a presença de grupos que se autodenominam "tradicionalistas", cujas práticas e discursos frequentemente

reivindicam uma interpretação bastante particular da tradição cristã. Esses grupos são caracterizados por um evidente antimodernismo e uma leitura abstrata, identitária e geopolítica da fé. Eles frequentemente evocam uma hierarquia temporal e moral, caracterizando o presente como uma era de decadência a ser superada pelo resgate de valores supostamente eternos. Muito desse pensamento reflete a escola perenialista, ou escola tradicionalista. Na literatura acadêmica, costuma-se referir em Escola Tradicionalista para designar um círculo de autores do século XX — sobretudo René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Julius Evola, entre outros — que desenvolvem uma forma específica de filosofia perene (Teitelbaum, 2020; Sedgwick, 2004). “Perenialista”, aqui, não é apenas quem acredita em “semelhanças entre religiões”, mas quem partilha uma metafísica bastante definida e um diagnóstico radical da modernidade. Nesse sistema, as verdades universais são transmitidas dentro de uma tradição a qual entendem como “a-históricas” (Engler, 2022), pois a verificação da sua historiografia não importa para a eficácia de seu efeito.

Observa-se que a presença dos sujeitos que se autodefinem como “tradicionalistas” na igreja se concentra em segmentos demográficos bastante específicos. Tratava-se, em sua maioria, de rapazes jovens, entre aproximadamente 18 e 25 anos, muitas vezes solteiros, que chegavam à comunidade marcados por experiências de desilusão – sobretudo afetiva – e por um sentimento difuso de insegurança frente à modernidade. Essa insegurança oscila entre o desprezo explícito por valores modernos e a percepção de impotência diante das limitações concretas de futuro: dificuldades de acesso a emprego estável, moradia e projetos de vida minimamente previsíveis. Ao mesmo tempo, esses jovens demonstravam interesse em formas de engajamento ético e comunitário, buscando coletivos ou “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991) orientadas ao desenvolvimento pessoal e a uma certa disciplina moral. Paradoxalmente, muitas dessas buscas reproduziam lógicas afinadas com tendências neoliberais contemporâneas, especialmente no que diz respeito à ênfase na autoconstrução individual e na responsabilização de si como projeto (Taylor, 1991).

Aqui, podemos localizar ao menos duas tendências entre os membros da São Nicolau, aqueles que proclamam uma defesa da tradição contra valores modernos — que aqui opera como um significante flutuante (Lévi-Strauss, 2003), modernidade é tudo aquilo “oposto a tradição —, modernidade ocupará o polo oposto ao tradicional, porém sem nunca ser completamente definido. Chamarei esses de “tradicionalistas-ortodoxos”, em conta de seu zelo por aquilo que entendem enquanto a “tradição” da igreja. A outra face desta moeda seriam aqueles que os últimos chamariam de “modernistas”, os fiéis que seguem as

normativas propostas pela igreja com mesmo ou igual zelo, porém aderindo completamente aquilo que é ensinado. “Nós damos mais valor as diretrizes modernas” dizem Tadeu, em comunicações particulares, “não que nós não déssemos valor ao que os Santos Padres disseram no passado, pelo contrário, nós seguimos o que eles *diriam se estivessem aqui hoje*, sua atualidade, já que os santos padres e hierarcas são os Santos Padres ainda vivos hoje.” Tadeu pertence a esse grupo, e fez questão de o apoiar.

A fala de Tadeu reverbera com os dizeres dos hierarcas modernos da igreja, como afirma Kallistos Ware (1998) no prefácio à *Teologia Ortodoxa Dogmática* de Dumitru Staniloae. O hierarca afirma, sobre os trabalhos do santo romeno e seu entendimento da tradição, que

Ele vê a tradição como algo aberto e constantemente criativo, "não uma soma de proposições decoradas, mas uma experiência vivida". É uma invocação incessante do Espírito criador da vida. Sempre a mesma, mas sempre nova, a tradição não é apenas um princípio protetor e conservador, mas principalmente uma fonte de crescimento e regeneração. Significa, não a aceitação passiva e mecânica do que foi dito por outros, mas um esforço incessante para reviver essa herança passada nas condições atuais. (Ware, 1998, p. 12)

Isso põe em questão a relação da igreja para com o tempo. A teologia reflete um diálogo direto com o tempo, e muitos teólogos abordam a preocupação dos santos padres em demonstrar a interação do tempo com o divino (Bradshaw, 2015). Momentos como esse pedem uma relação incômoda entre teologia e antropologia, não só para apresentar a teologia enquanto teoria nativa, porém para relacionar de maneira simétrica temas que ambas estejam abordando (Robbins, 2006). Aqui se evidencia uma preocupação em fazer o passado ser presente, não reproduzir o que foi dito no passado, tornando a tradição um fetiche da e contra a modernidade, porém como uma constante reconfiguração daquilo que pode ser entendido como o cotidiano cristão.

Este outro grupo, o qual tradicionalistas chamam de “modernistas”, tomou para si o nome de “eclesiais”, em conta de sua submissão à instituição da igreja. Submissão aqui, como apresentada em outros estudos (Bandak; Boylston, 2014, Pop, 2011) refere-se a qualidade dos fiéis em submeterem [*deferral*] à autoridade institucional da igreja, que proclama dentro da sua própria hierarquia e rede de relações interna o que é correto [*correctness*] dentro do sistema eclesiástico. Os ortodoxos eclesiásticos seguem aquilo que foi repassado por seus pais espirituais — figura importante na Ortodoxia enquanto aquele que ensina o fiel e também atua como guia espiritual —, hierarcas, monges e outros integrantes do clero. Assim como os tradicionalistas, os eclesiais também têm as verdades transmitidas pela tradição — neste caso,

apostólica — como algo absoluto, porém essa não tende a uma a-historicidade, como pode ser entendido através da fala de Tadeu. Através da experiência e vivência dentro da igreja, sua tradição se manifesta enquanto uma qualidade sempre atualizadora da condição humana. Explorarei a frente esta temporalidade e qual historicidade ela constitui, mas primeiro, definirei “tradição”.

2.1 TRADIÇÃO E HISTORICIDADE EM DISPUTA

De acordo com Charles Stewart (2016), a historicidade é a forma como grupos percebem, aprendem e fazem existir o passado. Ela inclui as técnicas (como rituais), os princípios e os gêneros performáticos pelos quais o passado pode ser conhecido e apresentado, e é explicitamente fundada numa noção de temporalidade. Temporalidade diz respeito aos sentidos de tempo que orientam e condicionam os atores (como indivíduos e como membros de coletividades) — orientações muitas vezes ainda “incoativas” (um sentimento de urgência, espera, retorno, crise, continuidade) e que modulam o modo como o presente é vivido em relação ao passado e ao futuro. Stewart sugere que há “um pequeno passo” entre temporalidades e historicidades: a historicidade constrói sobre uma orientação temporal ao acrescentar experiências e modelos culturais; e, num passo adicional, podem emergir “histórias” com personagens, eventos e enquadramentos morais.

Dentro desta pesquisa, uma tensão entre histórias e tempos serão vistas em alguns âmbitos: o conflito “velho calendário contra novo calendário” pode ser lido como choque de temporalidades (continuidade da forma recebida e correção por critérios externos) que sustentam historicidades distintas (como se “conecta” ao passado e com que autoridade). Outro modo, como os tons hinológicos litúrgicos apresentam modos de incorporar e se viver tais histórias; como um formato reflete toda uma forma de ser e relacionar-se com a tradição. A liturgia, aqui, aparece como técnica privilegiada de historicidade: ela faz o passado operar no presente e, ao fazê-lo, forma disposições e modos de pessoa — isto é, produz uma pessoa situada num regime específico de passado-presente-futuro.

Para compreender melhor essas dinâmicas entre história e tradição, recorri às teorias antropológicas sobre tradição, que me ofereceram um ferramental analítico capaz de contextualizar essas questões. A partir de autores como Alasdair MacIntyre (2001 [1981]) e Talal Asad (1993, 2003, 2023 [1986]), adotei uma compreensão de tradição enquanto um discurso autorizado que conecta passado, presente e futuro narrativa e sensorialmente em um processo de transmissão e transformação ética. Essa abordagem permitiu distinguir entre a “tradição essencialista” e etnicizante promovida pelos tradicionalistas, que frequentemente

ignora complexidades históricas, éticas e culturais, e a "tradição viva" da Igreja Ortodoxa, que se manifesta em contextos comunitários como uma prática discursiva e performática.

O ponto central, aqui, é reconhecer que a contribuição de Talal Asad permanece fundamental na medida em que, a partir de sua leitura de Alasdair MacIntyre, ele destaca como toda tradição de pensamento implica um processo contínuo de tradução interna da sua própria linguagem e a existência de um discurso normativo que permite avaliar, a partir de dentro, correção da prática, em uma determinada consciência cultural. A tradição para MacIntyre, além de se situar num diálogo com gerações anteriores ao enfrentar gerações presentes, pode ser entendida como a capacidade de situar, dentro de um contexto ou uma tradição própria. O conteúdo de outra, a fim de a assimilar nesse universo tradicional, como o autor entende a relação que MacIntyre traça entre Tomás de Aquino e sua leitura de Aristóteles. Ele, Tomás, habita duas tradições (agostiniana e aristotélica) como “falante nativo de duas primeiras línguas”, capaz de entender cada uma por dentro. A partir daí, constrói o Tomismo como uma nova tradição que integra conquistas de ambas e corrige suas limitações “pelos próprios critérios delas” – isto é, mostra como certos impasses agostinianos e aristotélicos podem ser melhor descritos e resolvidos em seu sistema (Kuna, 2005, p. 262).

Todavia, o problema que se pode identificar em parte da recepção de Asad, como sua leitura feita por Geertz (Micheelsen, 2000), não está nesse diagnóstico, mas na tendência a reconduzir tais dinâmicas quase exclusivamente a relações de poder. Em uma chave de interpretação que reduz a tradição a um efeito da organização do poder ou da materialidade social, trata-se de compreendê-la como inscrita em uma determinada forma de consciência histórica – uma historicidade – no interior da qual se definem, de maneira situada, os parâmetros de atualização, continuidade e negação de determinados elementos (Stewart, 2016).

Dessa perspectiva, poder, materialidade, linguagem e autoridade não constituem esferas externas que explicariam a tradição de fora, mas dimensões mutuamente implicadas de uma mesma historicidade cultural. É justamente nesse ponto que se torna proveitoso recorrer a uma concepção hermenêutica de história e tempo: ao invés de tratar a tradição apenas como estrutura de dominação ou como depósito estático de conteúdo, podemos abordá-la como um modo específico de habitar coletivamente um tempo, em que práticas, discursos e instituições se articulam na configuração de horizontes de sentido compartilhados.

2.1.1 A pessoa ortodoxa

Gostaria de destacar as intersecções entre memória, tempo e pessoa na formação do que chamarei, ao longo do trabalho, de Pessoa ortodoxa. Opto pela categoria “Pessoa” por sua grande importância dentro da ortodoxia, em sua antropologia teológica, tornar-se ortodoxo é se tornar “verdadeiramente uma pessoa”, tomar novamente a natureza pré-lapsariana — condição anterior à queda adâmica. Este retorno é garantido por uma comunhão ontológica (Zizioulas, 1985) do sujeito humano a Cristo, que, em encarnação, assume plenamente uma natureza humana, sem perder sua qualidade divina, doutrina essa chamada de “difisismo.” Portanto, ao tomar a comunhão com Corpo e Sangue de Cristo, isto é, participação real na vida divina (Orsi, 2016), no mistério eucarístico, o sujeito vem a abandonar sua condição anterior e aporta-se a uma nova condição comunitária, vivida através da Liturgia. Explorarei adiante a importância da Liturgia, o rito dominical que garante aos ortodoxos novamente sua condição de pessoa através da comunhão — isso ilustrará a relação que os ortodoxos mantêm com a tradição. Porém, antes, destrincharei o conceito de “Pessoa” como trabalhado na antropologia, para situar que abordagem estará sendo realizada. Não conseguirei aqui realizar uma genealogia completa desse conceito, mas o situar será útil para situar o argumento.

Essa ênfase nativa em “tornar-se verdadeiramente uma pessoa” por meio da participação litúrgica abre, contudo, uma série de questões que excedem o vocabulário estritamente teológico. Que tipo de sujeito essa tradição pretende formar? Em que sentido essa “Pessoa ortodoxa” se aproxima, ou se distancia, de outras concepções antropológicas de pessoa e indivíduo? E que regime de tempo e de memória sustenta a eficácia formadora da liturgia, permitindo que ela atualize, no presente, uma história de salvação situada? Para tornar essas questões inteligíveis em termos antropológicos, é necessário deslocar o foco da descrição teológica da Pessoa para uma discussão mais ampla sobre tradição, historicidade e formação ética.

Para situar o problema da pessoalidade, contrasto duas tradições de abordagem que, embora tratem de questões semelhantes, operam com pressupostos distintos. De um lado, uma linha mais “representacional”, na qual “pessoa” tende a ser concebida como uma categoria social que confere forma e relevância pública ao indivíduo; de outro, uma linha mais interpretativa e interna, preocupada em descrever as condições pelas quais um certo modo de ser humano se torna inteligível, avaliável e reconhecível no interior de uma forma de vida. Meu objetivo não é opor rigidamente essas abordagens, mas evidenciar como a segunda oferece recursos para pensar pessoalidade no contexto da Igreja Greco-Ortodoxa (IGO) sem reduzir tradição e historicidade a “representações” dedutíveis de um esquema analítico prévio.

No ensaio em que aborda a questão de pessoa à luz de etnografias africanas e da tradição britânica, La Fontaine (1985) retoma a distinção entre “eu”, “indivíduo” e “pessoa”, assinalando que, enquanto o “eu” [moi] remete à consciência de uma identidade singular, “pessoa” designa o modo como essa identidade é confirmada socialmente, adquirindo peso moral e relevância pública. Em diálogo com comentadores como Dumont, a autora mostra como “pessoa” frequentemente aparece como uma categoria que acrescenta ao indivíduo um estatuto moral, político e jurídico — isto é, um conjunto de direitos, deveres, papéis e expectativas reconhecíveis no interior de uma ordem social. O ganho analítico desse percurso está em deslocar “pessoa” de uma interioridade psicológica para uma economia de reconhecimento e atribuição pública de status.

Ainda assim, o texto também expõe um limite recorrente de certas leituras do conceito: a tendência a tratar “pessoa” como expressão quase automática de um sistema de posições e funções, aproximando pessoalidade de uma “representação” do social no indivíduo. La Fontaine identifica, por exemplo, a propensão de Fortes — ao mobilizar Radcliffe-Brown — a generalizar a “personalidade social” como se ela pudesse operar como chave universal, convertendo pessoa em mero efeito de uma estrutura de status e papéis. O problema, para a minha pesquisa, não é negar que a pessoalidade envolva reconhecimento social, mas evitar que isso faça desaparecer aquilo que, para os próprios interlocutores, constitui o nexos entre corpo, vida, autoridade e presença de forças que excedem o plano de funções sociais.

Esse ponto fica visível quando La Fontaine explora casos africanos nos quais a pessoalidade é articulada por componentes vitais e espirituais. Entre os Tallensi, por exemplo, a circulação de uma partícula vital (sii) e sua relação com o culto ancestral reorganiza tabus, hierarquias familiares e expectativas sobre o lugar do indivíduo na linhagem. A consequência etnográfica não é apenas que “nem todo ser humano é pessoa”, mas que pessoalidade emerge como condição relacional, atravessada por mediações entre corpo, ancestralidade e posição social. Entre os Lugbara, a articulação entre adro e orondii (com suas inflexões sobre desejo, sabedoria e autoridade) reforça que pessoalidade se define num campo que não se reduz a “papéis”: há uma gramática nativa que liga agência, moralidade, gênero/idade e forças animadoras do corpo.

Ao final, La Fontaine sustenta que o conceito ocidental de pessoa não é uma versão “mais desenvolvida” das demais, mas algo qualitativamente diferente, enraizado em uma história própria de individualismo, direitos e igualdade. O que importa reter, para o meu trabalho, é a consequência metodológica desta tese: em vez de perguntar se outros mundos

“possuem” a mesma pessoa que o Ocidente, convém analisar como cada tradição compõe corpo, moralidade, status e autoridade para produzir figuras específicas do indivíduo socialmente reconhecido — e, em certas circunstâncias, para negar a alguns o estatuto pleno de pessoa.

Essa discussão abre uma questão mais ampla: com que ferramentas descrevemos “razões internas” e formas de vida sem reduzi-las a epifenômenos de um esquema representacional? Em vez de assumir de antemão que categorias nativas são imagens de uma lógica universal (ou simples variações de uma teia semântica que replica o olhar do analista), proponho deslocar o foco para uma abordagem histórico-formativa das noções de indivíduo e pessoa. “Pessoa” passa a ser tratada aqui não como categoria abstrata ou universal, mas como condição historicamente configurada, situada em regimes específicos de reconhecimento, formação ética e habitabilidade do mundo. É nessa chave que pretendo situar a noção greco-ortodoxa de Pessoa em relação a outras tradições de subjetivação e vida moral.

Uma inflexão produtiva para esse deslocamento aparece em Charles Taylor (1985), que critica abordagens que compreendem o sujeito como consciência representadora e recomenda uma teoria capaz de explicitar as condições pelas quais diferentes modos de ser se tornam compreensíveis — e, correlatamente, como certos quadros de entendimento tornam outros modos opacos. Ao enfatizar “significâncias”, Taylor desloca o problema: pessoa não é apenas quem escolhe meios para fins, mas quem vive num campo em que coisas importam de maneira avaliativa; é um “agente-mais”, isto é, um agente cuja própria autoconsciência reconfigura o que conta como importante. Daí decorre a crítica ao representacionismo: não haveria primeiro um domínio neutro de fatos e depois a “adição” de valores; no humano, as significâncias implicam avaliações fortes, disputa interna e possibilidade de revisão.

Essa ênfase também reorienta o lugar do público e da linguagem. Certas experiências humanas (como a vergonha) não são meras intensificações de estados animais, mas dependem de padrões partilháveis e de condições de reconhecimento diante de outros; mesmo quando interiorizadas, permanecem derivadas de uma economia pública de avaliação. “Formular”, nesse contexto, não é apenas nomear algo dado, mas trazer algo a foco, torná-lo discutível e circulável em um espaço comum. Para a antropologia, isso implica que “pessoa” não pode ser pensada como interioridade isolada: ela se constitui como interlocução, isto é, em relações mediadas por linguagens, normas, práticas e instituições que distribuem reconhecimento.

Essa perspectiva oferece uma entrada decisiva para pensar pessoalidade na IGO. Se, em meu campo, o reconhecimento do que conta como “vida correta” e “tradição correta” é inseparável de um espaço comunitário — paróquia, assembleia, clero, redes de sociabilidade

—, isso se organiza de maneira particularmente densa na Liturgia, compreendida não apenas como “representação” de crenças, mas como instituição pedagógica e sensível que forma atenção, afetos, disposições e temporalidade. Em outras palavras, a pessoalidade ortodoxa se constitui num regime de reconhecimento cuja gramática não é apenas jurídica ou social, mas também litúrgica: textos, hinos, homilias, calendários, ciclos de jejum e festas compõem um mundo no qual o sujeito é conduzido a habitar um horizonte no qual o telos da vida é continuamente lembrado, reiterado e incorporado.

É nesse ponto que a comparação com trabalhos sobre formação ética pela atenção se torna útil. Ao descrever a escuta de sermões e suas disposições corporificadas [embodied], autores como Hirschkind (2021 [2001]) mostram como certas práticas mediadas (voz, escuta, repetição, circulação de materiais) participam da reconfiguração moral do sujeito. Guardadas as diferenças, uma hipótese semelhante orienta minha leitura da liturgia ortodoxa: a pessoa é formada por uma rede estética e afetiva que torna um mundo visível e habitável, reorienta o tempo e delimita as fronteiras do correto. Nesse processo, o sujeito não apenas “aprende doutrinas”, mas adquire maneiras de sentir, discernir e responder — e é essa aquisição que define, no cotidiano, o que conta como pessoalidade plena.

Por fim, essa configuração permite explicitar um elemento que atravessa tanto a pessoalidade quanto as disputas contemporâneas em torno de tradição: um anseio por plenitude. Taylor descreve “plenitude” como um modo de experiência no qual a vida parece exceder a planura do cotidiano e adquirir densidade e finalidade; o contraste com a sensação moderna de vazio (ennui) é um operador importante para entender por que certas formas de subordinação a um regime tradicional podem ser vividas como libertação e inteireza, e por que narrativas de decadência moderna adquirem força. É nessa passagem — entre pessoalidade, plenitude e temporalidade — que se abre o terreno para compreender por que “tradição correta” se torna uma questão prática, moral e política.

2.1.2 Disputas em torno do tempo, presença e legitimidade

Passo agora a algumas situações de campo que ilustram como a “tradição correta” opera como critério de reconhecimento e como dobradiça para as disputas em torno de tempo, presença e legitimidade.

Na época da Páscoa, durante uma conversa ocorrida na véspera desta festa, em um almoço da Quinta-Feira Santa, que estive reunido com Lourenço, membro da comunidade, de origem protestante, que se aproximou da igreja em torno de 2022. Lourenço se tornou uma

figura expressiva na defesa de uma perspectiva que poderíamos descrever como tradicionalista. Seu comportamento é marcado por uma incessante defesa de uma tradição imutável, pétrea e, principalmente, esteticamente acessível. Essa não é uma que possa ser explicada, no sentido que não há apego a fatos que a evidenciam como factual; a tradição não é “correta por seguir alguma fórmula, ela é correta por ser o que é”, afirma o jovem, “o conteúdo não é importante, aquilo que vale é a forma”. “Aquilo que vale é a forma”, aquilo que garante a uma experiência como autenticamente tradicional, autorizada por alguma rede de correção é se ela corresponde a alguma expectativa estética associada à tradição. Isto pode se manifestar em várias medidas.

Naquela ocasião, discutíamos a importância do chamado “velho calendário” e a questão sobre se ele deveria ser mantido ou se seria desejável adotar o novo calendário na totalidade da igreja, já que esse era adotado somente por alguns patriarcados. O “velho calendário”⁴ é, tecnicamente, o calendário juliano, usado no mundo cristão por muitos séculos. A diferença central é astronômica: o juliano calcula o ano com um pequeno erro acumulativo; por isso, ao longo do tempo, ele se desloca em relação às estações. O calendário gregoriano, promulgado no Ocidente em 1582, corrige esse erro e, hoje, é o calendário civil dominante. No século XX, algumas Igrejas Ortodoxas adotaram o calendário juliano revisado para as festas fixas (Natal, Anunciação, etc.). Esse calendário revisado coincidirá com o gregoriano nas datas fixas por um longo período, mas procurou preservar certas regras de cálculo pascal que a Ortodoxia considerava tradicionais. A adoção do revisado por parte de alguns patriarcados (como o da Grécia) gerou controvérsias, porque mexia na “forma recebida” do ritmo litúrgico anual.

Uma grande controvérsia decorrente dessa mudança pode ser chamada de “o problema da Páscoa”, que é um pouco diferente do Natal — uma festa com a data fixa —, porque a Páscoa é uma festa móvel. Em termos clássicos, a data da Páscoa se determina por uma regra que combina calendário e astronomia: ela ocorre no primeiro domingo após a lua cheia que segue o equinócio da primavera no hemisfério norte. Na história cristã, essa regra foi estabilizada com o Concílio de Niceia (Declerq, 2000) e, depois, operacionalizada por tabelas e ciclos (como o ciclo metônico, organizado por ciclos de 19 anos). O ponto crucial é que “lua cheia” e “equinócio” não são medidos toda vez por observação astronômica direta, mas por cálculos e tabelas (*computus*). Isso abre espaço para disputas: “o que conta” como equinócio e lua cheia — o dado astronômico ou a forma tradicional de computá-lo? Isso tensiona duas tradições de pensamento; de um lado, uma raiz empirista e de “acesso direto”,

⁴ Disponível em: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_2.aspx. Acesso em 15 de janeiro de 2025.

produzida por uma observação objetiva de fatos naturais para verificar a validade do tempo da tradição; e do outro, uma postura que aceita aquilo que foi “entregue” pelo tempo da tradição. Como Lourenço diz, se o que importa é a forma e não o conteúdo, não o que é verificável pelo uso de faculdades humanas, como razão ou percepção (mais controverso ainda se os pressupostos que fundamentam essas faculdades racionais não sejam relacionados a tradição), e sim o que objetivamente foi deixado, então, aqui, a tradição estaria justificando a própria tradição. Cessa-se a narrativa que articula e reconfigura aquilo entendido pela tradição, sua própria forma é o suficiente para a comprovar.

A conversa se intensificou a partir de minhas perguntas insistentes sobre a aparente preocupação de Lourenço com a correção do calendário. Eu o interpelava sobre por que manter o calendário antigo se, do ponto de vista astronômico, ele já não corresponderia exatamente ao cálculo considerado correto. Recordei que há uma fórmula tradicional para a definição da data da Páscoa: o primeiro domingo após a lua cheia que se segue ao equinócio de primavera no hemisfério norte. Argumentei que, sem observar esse critério, não haveria como determinar de modo preciso o dia da festa, o que faria com que a comemoração ocorresse em datas aleatórias. Tadeu juntou-se a discussão e lembrou como o tradicionalismo vivido por estes que foram chamados de “velho-calendaristas”⁵ impede festas móveis de acontecerem, como a *kyriopascha* — a celebração da Páscoa no dia 25 de março, coincidindo com a festa da Anunciação da Nossa Senhora. Segundo ele, por um decreto também marcado durante o Concílio de Niceia, todos os cristãos devem comemorar a Páscoa no mesmo dia, especificamente após a métrica apresentada anteriormente. Em conta disso, para evitar maiores cismas, as igrejas optaram por celebrar festas móveis junto ao calendário juliano antigo, e, em conta dessa divergência de ambos os calendários, a celebração especial não seria realizada até o ano 6700.

A pessoa ortodoxa apega-se ao tempo da tradição e o habita como um marcador da sua identidade (Premawardhana, 2015). Ao mesmo tempo, transita entre outros tempos, do tempo da tradição para o tempo do moderno, e vice-versa, tentando constantemente re-figurar o mundo de acordo com seu entendimento do correto, ou divino. Mais sobre isso adiante.

⁵ Os Velho-Calendaristas (Old Calendarists) são grupos ortodoxos que, sobretudo a partir das reformas calendárias do início do século XX, passaram a definir a fidelidade à Ortodoxia por uma recusa ativa de mudanças consideradas “inovações” e por uma oposição ao ecumenismo. Em sentido estrito, não é “todo ortodoxo que usa o calendário antigo”: várias Igrejas canônicas mantêm o calendário juliano para as festas fixas e permanecem em plena comunhão com o restante da Ortodoxia. Velho-calendarismo, propriamente, costuma designar movimentos que mantêm o calendário antigo e, além disso, romperam comunhão ou organizaram jurisdições paralelas, apresentando-se muitas vezes como guardiões da “tradição pura” (por isso também aparecem como Genuínos ou Verdadeiros Ortodoxos”) (Ware, 2002).

Questionei Lorenzo sobre o fato de ele valorizar tão intensamente a tradição e, ao mesmo tempo, rejeitar a possibilidade de corrigir o calendário para aproximá-lo daquilo que seria “mais exato” de acordo com os decretos canônicos. Sua resposta apontava para a convicção de que alterar a forma significaria romper a conexão com o passado. Segundo ele, pouco importaria se a data estivesse astronomicamente correta; o fundamental seria preservar a forma transmitida; o tempo vivido precisa estar correto, a razão que o sustenta é estética, é habitar uma sensibilidade que o coloque junto a história que defende.

Nesse sentido, o mundo deveria se “comportar como a igreja”, organizando-se de acordo com o que foi recebido, independentemente de sua perfeita correspondência aos fenômenos naturais. A conversa foi intensa e gerou certo desconforto entre alguns presentes. Ao mesmo tempo, revelou como a defesa do velho calendário se articula a um ideal de continuidade temporal, em que a forma herdada é vista como um bem em si, mais importante do que a conformidade com critérios externos de correção. Esse episódio, portanto, se mostra relevante para compreender como a temporalidade litúrgica é vivida e defendida pelos membros da comunidade. Para os tradicionalistas, a tradição se torna a própria *métrica* da tradição, produzindo uma lógica circular. Sua relação com o tempo cronológico abstrato da modernidade secular é sobretudo agonística ou mesmo antagônica.

A premissa aqui é tecer uma crítica à perspectiva que trata qualquer forma de tradição não verificável como “a-histórica” (Engler, 2022), insistindo em uma definição empirista de história enquanto fatos verificáveis. Tradição a-histórica, nesse entendimento, pode ser vista de certo modo como uma “tradição ideológica”, não importando tanto se é verificável ou se é inventada, aceita-se o que ela diz, seja por simples vínculo religioso, como um afeto ou uma identidade, como quando se fala da tradição cristã greco-ortodoxa, seja por algo quase fetichista quando evocada a escola de Guenon e Evola. Fetichista porque desenrola enquanto uma circularidade, a “tradição pela tradição”, dando-a uma vida e agência própria, separada dos agentes que a vivem, como se existisse uma entidade separada chamada “a Tradição” junto a outra entidade metafísica maior, que Evola chama de “o Alto” (Hansen, 1994). É circular porquê da mesma forma que a tradição define o que se fazer, ela justifica o que se faz com base nela mesma.

Quando Lourenço defende o calendário antigo pelo calendário antigo, ele revela o que considero ser esse “respingo” do Tradicionalismo perenialista nos tradicionalistas da comunidade. Ele contrasta com a posição de Tadeu de que o entendimento da tradição não deriva da “tradição pela tradição”, porém de uma historicidade particular, em que figuram-se imagens remetentes ao período do Velho Testamento, do Novo Testamento, dos primeiros

séculos da era cristã, etc. Poderia se pensar como uma historicidade paradoxal porque não segue uma linearidade de passado, presente e futuro. Similar à temporalidade agostiniana, a temporalidade ortodoxa só distingue entre “o Tempo” e “o Eterno.” Essa distinção é herdade de um certo "aristotelismo bizantino" em especial crítica ao origenismo, que se reflete no Tradicionalismo perenialista, por conta de justamente ver — nesse caso o "eterno" e não a tradição — como justificativa o suficiente para a fé (Bradshaw, 2015). Orígenes escreveu como se fosse possível conhecer coisas além daquilo que está no tempo, especialmente quando ele escreve sobre *apokatastase*, a restauração de tudo; e a *metempsychose*, um formato de reencarnação predicado na eternidade da alma (Ware, 1998). Se tudo que está no eterno é ausente de tempo, e tudo existe e pode existir lá, portanto não há como haver novas almas, todas que existem sempre existiram, logo, elas sempre voltariam para viver a glória da criação, pressupondo então uma temporalidade cíclica.

Com esse paradigma em mente, minha pesquisa buscou explorar como esses diferentes entendimentos de tradição se encontram, se conflitam e se transformam em um mundo específico. Ao analisar tanto as práticas litúrgicas e as narrativas dos fiéis quanto os discursos e as estratégias dos grupos tradicionalistas, pretendo revelar as interseções entre essas categorias e compreender as implicações desse encontro para a identidade da Igreja Ortodoxa Grega em Florianópolis

Para continuar ilustrando este conflito, apresento aqui um outro episódio, ocorrido na Páscoa de 2024. Trata-se de uma situação que, embora marcada por certo tom cômico, evidenciou tensões importantes em torno da forma litúrgica. O acontecimento envolve Dionísio e Tadeu, desta vez engajados em uma disputa bastante acirrada a respeito da qualidade do canto de Dionísio, de sua suposta falta de afinação e, sobretudo, de sua insistência em tentar reproduzir um “tom búlgaro”⁶ na liturgia. Aqui, a estética opera como gramática normativa: ‘bonito’ e ‘correto’ funcionam como índices de obediência, humildade e pertencimento, e não como preferências pessoais.

A tentativa de Dionísio de adaptar o canto enfureceu Tadeu. Esse demonstrou forte irritação diante do fato de alguém relativamente recente na comunidade assumir para si a autoridade de julgar o que seria o “correto” na celebração. Para Tadeu, Dionísio não reconhecia o próprio lugar de “irmão mais novo”, nem a necessidade de obedecer às orientações dos membros mais antigos. O momento mais marcante foi quando Tadeu, em tom

⁶ Não foi encontrado, até o momento desta pesquisa, nenhuma definição a respeito de “tom búlgaro” ou “eslavo.” Dionísio, quando questionado a respeito, dizia sempre ser o tom que ele “via sendo reproduzido em vídeos de hinos na internet.” Aqui, pode-se perceber uma intersecção entre uma vivência religiosa cibernética e uma presencial, e o choque que essa produz ao redor da autenticidade.

de reprimenda, afirmou repetidas vezes que Dionísio “fazia tudo errado”, que o resultado “ficava feio” e que a liturgia “precisava ser agradável”. A disputa não era apenas sobre estilo musical, mas sobre a legitimidade de enunciar o ‘correto’: a correção pertence aos mais antigos, ordem geracional e pastoral, ou aos mais competentes, ordem técnica e purista?

Quando Bandak e Boylston (2014) tratam de estética em relação à imperfeição moral, o ponto central é que a “ortodoxia” (como mundo religioso) não se sustenta apenas por doutrina ou por uma ética “interior”, mas por um arranjo prático-sensorial que torna a vida religiosa habitável mesmo quando a Igreja, como instituição histórica, é inevitavelmente falível. Em vez de exigir uma pureza moral impossível, esse mundo opera por meio de correção [*correctness*] e reverência [*deferential*] a uma tradição e a uma hierarquia: a prática pode ser considerada “correta” e confiável mesmo quando pessoas concretas (clero e leigos) falham, porque a verdade é atribuída ao “corpo” e à tradição da Igreja, não à impecabilidade de seus agentes. Tadeu, aqui, repreende Dionísio por sua falta de reverência ao correto dentro da tradição litúrgica — o tom dos hinos reflete uma historicidade que remete a fundação da igreja, pelos imigrantes gregos que a trouxeram.

É aí que entra a estética: os autores argumentam que a força desse mundo religioso depende de uma formação estética (Meyer, 2019) que começa cedo e cria uma sensibilidade durável — um “sensorium” devocional — capaz de reaparecer mesmo em sujeitos secularizados. O conceito de formação estética reconhece “o impacto formativo de uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos; uma estética que se materializa nas coisas” (Meyer, 2019. p. 54). A sua portabilidade e performatividade a distinguem do que Anderson (1991) chamou de “comunidades imaginadas”. A estética não é ornamento; ela é uma condição de possibilidade da própria adesão e da continuidade, porque ancora a correção em formas tangíveis nas quais ela é aprendida, sentida e experimentada. Assim, ordem, autoridade e correção não são apenas “normas” abstratas: elas costumam ser vividas como beleza. Por isso a liturgia, os ícones e os santos aparecem como *loci* de beleza e não só de piedade: o culto ortodoxo mobiliza visão, cheiro, som, tato e gosto (imagem, incenso, canto e Eucaristia), e é justamente nessa zona em que a matéria medeia o sagrado que os fiéis descrevem a experiência como bela.

Nessa economia, os autores sugerem uma máxima prática: a beleza funciona como índice de verdade, como sinal sensível da “forma” divina — o que ajuda a estabilizar o mundo ortodoxo diante da imperfeição moral cotidiana. Essa estética é participativa e imersiva, e se estende para além do templo. Ícones são tratados menos como objetos de contemplação e

mais como presenças com as quais se engaja; e a ascese (jejum, disciplina do corpo, cuidado com paramentos e materiais) aparece como parte do mesmo circuito, ligando estética e formação ética. O resultado é uma configuração em que humanos falíveis podem “tomar parte” de um mundo ordenado por tradição, no qual a perfeição divina e a imperfeição humana conseguem coexistir sem colapsar a vida religiosa.

Esse episódio evidencia uma preocupação explícita com a forma da celebração, especialmente com sua dimensão estética. A liturgia, para Tadeu, deve ser executada “de maneira correta” e “bonita”, não podendo ser algo desorganizado ou dissonante. Vejo nessa postura a expressão de uma historicidade específica, ligada à experiência deste desde seu ingresso na igreja, num período em que os hinos de Castelorizo eram mais marcantes na comunidade — até mesmo por ser a terra originária dos fundadores da comunidade. Em contraste, a entrada de Dionísio ocorre em um momento em que a paróquia já se encontrava integrada a uma ortodoxia mais “brasileira” e universalizada, que combina elementos eslavônicos e gregos para compor uma aparência local da Ortodoxia. O desacordo sobre o ‘tom’ condensa duas historicidades: uma que ancora a autoridade no passado local-fundador dos imigrantes de Castelorizo, e outra que a ancora na pertença a um universo ortodoxo transnacional e autêntico/puro.

O conflito entre os dois torna-se, assim, emblemático. A forma da liturgia é disputada por membros de uma mesma coletividade, a partir de referenciais diferentes de correção e beleza. Tanto os corpos — em sua presença, gestos e modos de cantar — quanto o próprio canto se tornam fontes de incômodo e negociação. É nesse sentido que considero o episódio particularmente significativo para pensar as dimensões estéticas e normativas da prática litúrgica. Percebe-se aqui as formas de ideologias semióticas que se formam ao redor da prática litúrgica: a preocupação com o formato, o tom, quem deve a realizá-la, todos excedendo o problema do significado.

Boa parte das deliberações e disputas autorizadas em torno do que é ser ortodoxo refere-se a esses elementos formais e materiais do seu aparato de mediação. Ideologia semiótica é a concepção, muitas vezes tácita, que pessoas e grupos têm sobre como os signos funcionam, o que eles revelam ou ocultam e como devem ser interpretados (Keane, 2018). Essas pressuposições moldam práticas de comunicação, moralidade e poder, orientando quais formas de linguagem são vistas como naturais, verdadeiras ou legítimas, sendo cruciais para se entender tanto a vida social das coisas quanto disputas ético-políticas. O canto torna-se índice de presença: para Tadeu, a dissonância não é mero erro estético, mas sinal de falta de submissão e de desordem espiritual; para Dionísio, o estilo “búlgaro” indexa autenticidade e

um purismo da tradição. Assim como os corpos em decomposição invocam uma série de debates semióticos na tradição ortodoxa sobre o status das relíquias e o sagrado (Keane, 2014), a liturgia, enquanto um ambiente pedagógico, propicia debates similares sobre a presença do passado no presente, assim como da presença divina nos veículos que a solicitam e transportam.

O episódio mostra que a liturgia é um campo de disputa por autoridade e correção; que a historicidade não é pano de fundo, mas se encarna em formas estéticas herdadas; tornar-se ‘pessoa ortodoxa’ implica aprender a reverenciar, a perceber e a julgar a correção com o corpo — isto é, uma pedagogia sensível e moral. Se, no conflito entre Dionísio e Tadeu, a tradição aparece condensada na forma do canto e na autoridade de enunciar o “correto”, é porque a liturgia é o lugar privilegiado em que o tempo é ensinado e a pessoa é treinada a reconhecer a correção como algo sensível. A historicidade, aqui, não se apresenta como narrativa explícita sobre o passado, mas como forma corporificada: uma sequência de gestos, ritmos, odores, tonalidades e posturas que, semana após semana, dá ao presente a textura do “recebido”.

Os relatos mostram que a pessoa ortodoxa não é apenas “crente” em um conjunto de proposições, mas alguém cuja pertença se reconhece na capacidade de perceber, deferir e julgar a correção litúrgica. Para explicar como esse tipo de sensibilidade moral se forma, é preciso retornar ao que constitui o eixo mais constante da vida comunitária: a Liturgia. A liturgia não constitui apenas um “contexto” no qual a pessoa ortodoxa se expressa; ela é, antes, um dispositivo pedagógico (Mahmood, 2025) que forma atenção, disciplina afetos e estabiliza uma historicidade própria ao fazer o passado operar no presente. É nela que se ensina, de maneira pública e repetida, um modo de estar no tempo — um passado tornado presente por formas herdadas — e um modo de habitar relações de autoridade. Assim, a seguir, descrevo a Liturgia dominical como um ambiente pedagógico no qual tradição, historicidade e pessoa são produzidas conjuntamente.

2.2 CENAS LITÚRGICAS

Elevam-se hinos e assentam-se os fiéis, o cheiro do incenso sobe junto às preces e orações, e os sons misturam-se aos cheiros e aos toques nos bancos. A visão satura-se do dourado, vermelho e verde dos ícones, das velas e candelabros dourados e pratas. Alguns preocupam-se em pegar seus livretos com todo o rito que será realizado neste dia; outros, guiam seus familiares, filhos ou convidados às diretrizes do ritual. Atrás das paredes cobertas

de ícones ao fundo do altar, na seção oriental, há uma porta central que dá entrada a uma pequena sala, onde as sagradas espécies serão preparadas, ajustarão-se os acólitos⁷ e leitores⁸ e se preparará o sacerdote que ministrará a sacra Liturgia dominical. Essa saturação sensorial não é acessório do culto; ela constitui o meio pelo qual a correção se aprende como experiência, e pelo qual a tradição se torna uma forma vivida de historicidade

A liturgia, nesse sentido, não é apenas um rito: é um ambiente que reorganiza atenção, afetos e critérios de correção. Parto da premissa de que a liturgia cristã ortodoxa forma sujeitos ao reorientar disposições cotidianas para um horizonte soteriológico, mobilizando tecnologias éticas (Foucault, 1988; Mahmood, 2025) que treinam modos de perceber, agir e julgar entender suas incorporações da sensibilidade cristã (Csordas, 2008). Em vez de reduzir a liturgia a um conjunto de significados, descrevo como suas formas — canto, gestos, cheiros, ritmos, deslocamentos, hierarquias — produzem critérios públicos de correção e pertencimento, treinando a sensibilidade do fiel.

Para sustentar esse argumento, apresento primeiro a Divina Liturgia segundo o rito de São João Crisóstomo, como realizada na Igreja São Nicolau (Florianópolis) e em São João Evangelista (São José). Em seguida, mobilizo relatos etnográficos — conversas no café pós-litúrgico, preparações de eventos e encontros cotidianos — para mostrar como a experiência litúrgica produz conflitos, negociações e ajustamentos que atravessam a própria definição do que é “ser ortodoxo”. Essa descrição encaminha a análise para a categoria que atravessa o capítulo: tradição.

A Divina Liturgia de São João Crisóstomo é o principal rito dominical da paróquia. Seria, porém, insuficiente tratá-la apenas como rito: para os fiéis, ela é o lugar onde uma realidade cristã se torna presente e eficaz (Ware, 2015). O que significa dizer que “uma realidade se faz presente” em um conjunto de formas materiais e sensíveis? É essa pergunta — e suas implicações para a formação de sujeitos — que orienta as páginas seguintes.

Apresento a seguir uma breve introdução à Divina Liturgia a partir do livreto disponibilizado na própria igreja (Sperandio, 2018), com o objetivo de oferecer ao leitor não iniciado um primeiro mapa prático para orientar-se nesse universo ritual e em sua cosmovisão. De modo geral, a liturgia organiza-se em três momentos: a Proskomidia (ou Preparação), a Liturgia dos Catecúmenos e a Liturgia dos Fiéis

⁷ Posição similar ao “coroinha”, tendo função de auxiliar o sacerdote ou o diácono durante a liturgia.

⁸ Talvez essa seja a posição mais comum da hierarquia do clero, também chamado de “clero menor”. Somente abaixo de hipodícono, o leitor, além de auxiliar na liturgia, também tem a função de ler as epístolas e hinos para os fiéis que participam da liturgia.

A Prótesis ou Proskomídia, a preparação dos Santos Dons na próthesis, a mesa situada no lado norte do santuário, atrás da iconóstase. Antes do início público do rito, o sacerdote seleciona no pão selado (*prosphora*), o “Cordeiro”, recortando-o com a pequena “lança”; dispõe, no disco (*paten*), as partículas de comemoração — para a Theotokos, as nove ordens de santos, vivos e defuntos —, e prepara o cálice, misturando vinho e água. Os Dons são cobertos pelos véus, e por fim, incensados. Do ponto de vista da experiência, a Proskomidia costuma ser inaudível para a assembleia; ainda assim, ela “prepara o corpo” do que a comunidade verá atravessar a nave na Grande Entrada. Depois de uma pequena evocação, composta por trisagion, o ‘hino três vezes santo’, e orações do Pai-Nosso, o clímax dessa etapa se inicia, com o canto da Grande Doxologia. Hino que eleva as fiéis a tomar atenção ao que será realizado neste dia; enquanto o cantor entoa as palavras junto ao sacerdote, toca-se o sino no fundo, criando uma atmosfera saturada de sons, consoantes com as vozes dos participantes. Fecha-se com o Tropário da Ressurreição — “hoje a salvação veio ao mundo, cantemos...” (Sperandio, 2018) — marcando o tempo da Liturgia: a morte de Deus, sua ressurreição e a restauração da natureza humana.

Se atenta-se aos sinais indiretos: o silêncio mais denso atrás das Portas Reais, o cheiro inicial do incenso e o ritmo econômico dos passos já reorientam a atenção: a liturgia começa pela sensação de espessamento do ar e de concentração do gesto. O sacerdote eleva os braços ao alto, clama pelo Espírito Santo para acompanhar durante a celebração; nisso, os fiéis tomam parte em toda a oferta divina. Inicia-se a Liturgia dos Catecúmenos (a “liturgia da Palavra”), momento mais pedagógico da liturgia, direcionado em partes aos iniciados (catecúmenos). O sacerdote abre proclamando “Bendito seja o Reino do Pai e do Filho e do Espírito Santo...”, e a Grande Lítania de Paz introduz as súplicas responsoriais. Súplicas por paz, pelo templo, pelo Arcebispo e todo clero, pela hierarquia da Igreja, por bom clima e abundância, pela segurança dos que viajam, por saúde e segurança e proteção divina; reze-se “*kyrie, eleison*” — “Senhor, misericórdia.” Seguem-se as antífonas — versos e frases cantadas — e a Pequena Entrada com o Evangelário: o livro percorre brevemente o espaço diante da iconóstase e, com ele, o olhar da assembleia aprende a “seguir” uma trajetória sagrada. O Triságion estabelece o uníssono — “Santo Deus, Santo Forte, Santo Imortal...” —, e é comum notar a assembleia se ajustando ao tom das consoantes, suavizando a voz para caber no conjunto; nesse compasso, o sinal da cruz ganha cadência e o corpo se regula ao canto. Há uma grande preocupação em não falhar com o tom dos hinos, em seguir corretamente o que os *psaltis* — os cantores — estão fazendo. Vêm então o Prokímenon, a Epístola, o Aleluia, o Evangelho e a homilia. Historicamente, os catecúmenos eram

despedidos ao fim desta parte; hoje, a fórmula permanece mais como marco do que como prática de exclusão, mas não é incomum que em algumas paróquias ainda sejam pronunciadas estas palavras: “apartam-se os catecúmenos”. A homilia é um momento de atenção, de escuta, focada nas palavras e expressões do sacerdote. A mensagem por trás das escrituras, a celebração de um santo ou evento comemorado no dia, ou até algum ensinamento a respeito da história da cristandade são proclamados em um tom quase performático, pensando numa intercorporalidade afetiva (Peters, 2024) com o fiel.

Esta sessão treina o ouvido e o fôlego: aprende-se quando sustentar o ar, quando baixar o volume, quando fixar o olhar. É a Palavra que configura o sentido do dia, mas é o corpo que aprende a escutá-la. Em suma, temos uma *preparação* de uma condição; sua divulgação, em formato epistolário; a glorificação dessa condição; a *condição*, esboçada a partir da leitura dos evangelhos; e, por fim, seu ensinamento na homilia. Há uma forte dinâmica neste momento, uma condução de corpo, alma e *intelecto* do mundo para “os céus” — não o reduzindo enquanto uma transcendência, uma separação “dos céus e da terra”, mas uma união dessas duas realidades no corpo-terreno do que é divino e do que é mundano, a igreja. Todo esse caminho de experiências, por aqui entendida como a percepção dos fenômenos retirados do real, absorvidos e incorporados como modos somáticos de percepção (Csordas, 2008), guiam para uma constituição de um ser. Poderíamos dizer que nesse momento, ocorre a condição de entendimento necessária para a produção de uma pessoa dentro da Igreja. Essa sempre sendo-em-relação a algo, sua constituição nunca é primária, pelo contrário, toda essa preparação ocorre para *conduzir* um ser que habitava uma condição anterior — mundana — a uma nova condição, o chamado a divindade. Tendo a atenção preparada, tanto aos fiéis, que agora assistem a liturgia, quanto aos catecúmenos não-iniciados, que se mantêm em reverência à celebração que segue, vamos para a última, e talvez mais importante, sessão litúrgica.

A terceira sessão é a Liturgia dos Fiéis, o coração eucarístico do rito. Depois das orações próprias, o Hino Querúbico adensa a sonoridade e dilata o tempo da atenção; inicia-se a Grande Entrada, quando disco e cálice — os Santos Dons — atravessam a nave. Sem instruções explícitas, a assembleia abre passagem, recua um palmo, recolhe bolsas, baixa o olhar: uma coreografia de deferências que se aprende com o corpo. Seguem-se o Credo e a Anáfora de São João Crisóstomo, com o prefácio, a ação de graças, a epiclese (invocação do Espírito) e as intercessões: a voz do celebrante desacelera, respostas da assembleia marcam vírgulas invisíveis, e o incenso suspende o tempo como uma película aromática. O Pai-Nosso sobe em uníssono; vem a elevação (“Os santos dons aos santos”), o fracionamento, a

Comunhão e os hinos de ação de graças, até a despedida com o antídoron (o pão abençoado distribuído ao final). Nesse instante, está terminada a transformação, o ser que entrou na igreja pela manhã já não existe mais, e o Cristo habita nele. Enfim, aqui existe a pessoa “verdadeiramente humana” dita anteriormente no capítulo.

Do lado da experiência, o auge sacramental se traduz em técnicas discretas de postura e aproximação — mãos cruzadas sobre o peito, passos curtos, silêncio relativo na fila — e num tato regulado no beijo ao ícone de saída; o gosto do pão prolonga na boca o rito que termina, fazendo com que o “depois” carregue algo do “durante”. Tomada como um todo, a sequência — preparação invisível, palavra pública, oferta e participação — mostra como a liturgia fabrica pessoas por meio de modos somáticos de atenção (Csordas, 2008): respiração que aprende a entrar junto, olho que aprende a seguir, mão que aprende a tocar. A tradição se torna sensível nessa gramática tácita de tempo, espaço e gesto; e, a cada domingo, as mesmas formas recomeçam, atualizando-se em pequenas variações locais sem perder o eixo do rito. Reduzir esse modo de existência a uma “crença” — seja em seu sentido cognitivo-proposicional de “crer que”, seja em seu sentido fiduciário de “crer-em” (Pouillon, 1979) — é insuficiente.

Tomada como um todo, a liturgia não organiza apenas uma sequência de ações; ela distribui lugares, regula percepções e institui critérios públicos de correção, de modo que o fiel aprende, corporalmente, quando reverenciar e se submeter, como ouvir, como olhar e como aproximar-se. Ao repetir-se semanalmente e ao inscrever cada domingo num calendário de festas e comemorações, ela também ensina um modo de estar no tempo: o passado não aparece apenas como memória narrada, mas como forma praticada que volta e se atualiza. É nesse sentido que a liturgia funciona como técnica de historicidade.

É nesse ponto que a noção de *tempo ortodoxo* assume centralidade analítica. Diferente de uma concepção secular e linear do tempo (Stewart, 2016) — marcada pela progressão cronológica e pela confiança na razão moderna como força organizadora da história —, a Igreja Ortodoxa opera com o que aqui proponho chamar de *historicidade figurada*: um regime temporal no qual as ações humanas se dão em consonância com uma ordem cósmica divina, manifestada através dos *logoi* (razões) que estruturam ontologicamente os vínculos entre seres, coisas e afetos, como é expressado no vocabulário teológico. Esse passado retorna como figura litúrgica (festa, canto, gesto) que torna presente uma economia salvífica.

Em contraste com certos regimes modernos de temporalização, que tendem a privilegiar a cronologia homogênea e a equivalência abstrata dos eventos (Chakrabarty, 2000),

a temporalidade litúrgica é vivida como densamente qualificada: ela distribui “tempos” diferentes no interior do ano. Esse tempo historicista-empirista é essencial ao processo de sincronização constitutivo das comunidades imaginadas nacionais (Anderson, 1991) e um ponto nevrálgico da concepção secular do político (Reinhardt, 2025). A história para a IOG é organizada em um regime onde as ações humanas são recíprocas às *razões maiores* de uma ordem cósmica divina (os *logoi*, ou racionalidades) (Atanásio, 2014), elas mesmas partes da *história da salvação*. Essas racionalidades manifestam relações pré-figurativas entre objetos, coisas, pessoas, sentimentos; dobrando e sobrepondo uma ordem maior em uma ordem mundana, o Tempo (Bradshaw, 2015).

Acredito que haja aqui uma necessidade de explicar o que entende-se por *tempo* e *eternidade* para então compreender a sua inserção na historicidade. Tempo, na visão ortodoxa, pode ser entendido, como é por teólogos modernos (Staniloe, 1998), enquanto a manifestação da vontade divina na realidade a partir da *ação humana*. Ou seja, a ação realizada através de uma atitude, consciente ou inconsciente, emana a vontade divina; essa manifestação de uma razão divina através da humanidade é o que os ortodoxos chamam de *logoi*, ou razões. Interessa pensar essa condição através dos debates do século XVI sobre a presença real do corpo eucarístico (Orsi, 2016) santificado no altar; as coisas divinas se fazem “realmente presentes” no tempo. Então, o Tempo seria uma constante manifestação da vontade de Deus feita na terra; o Tempo é o único momento em que potencialidade se faria manifesta. A possibilidade de algo acontecer — onde habita todo o debate patrístico sobre *livre-arbítrio* e a *existência do mal* na ortodoxia — é a barreira de separação entre o Tempo e a Eternidade. Mas o que seria essa última?

Eternidade é o campo de *dunamis*, literalmente *dinâmica*, movimento, a potencialidade suspensa da realidade se fazer verdadeiramente presença no espaço, como afirmam os teólogos modernos (Bradshaw, 2015). Nesse campo de suspensão da realidade, os *logoi* da natureza se encaminham para fora duma suspensão — manifestam-se — e então tornam-se atualidade. Estamos falando de uma cosmologia onde o passado, presente e futuro coabitam a mesma realidade de possibilidade, não separados por uma barreira ontológica, mas literalmente por uma barreira *prática*. É através da prática, da vivência, que “se faz tempo”.

As atitudes humanas, na perspectiva ortodoxa, são orientadas pelos *logoi* — razões divinas pré-estabelecidas e existentes na mente de Deus, uma mente que transcende até mesmo a eternidade. Esse divino, como afirma Jean-Yves Leloup (2013), é suprasubstancial: não uma substância entre outras, mas aquilo que contém todas as coisas sem se limitar a nenhuma.

Nessa cosmologia, os ortodoxos compreendem o tempo como um entrelaçamento entre o eterno e o histórico: tudo o que é feito já participa de um desígnio divino, ao mesmo tempo em que reconfigura o próprio curso do tempo. Trata-se de uma existência que se manifesta num paradoxo — onde o passado, presente e futuro se interpenetram —, desafiando os limites da epistemologia clássica, que entende o conhecimento como resultado de uma análise sobre objetos já reificados (Fiocco, 2017). A qualidade “viva” do Cristo e da Trindade só podem fazer sentido (e sentidos) sob essa ótica.

Para lidar com a “existência paradoxal” da tradição — passado, presente e futuro coabitando o mesmo 'tempo' —, proponho a figuração de Niklaus Largier (2023): os místicos medievais e modernos não “subjativam” objetos nem os tratam cientificamente; leem o mundo como figura ou tipologia, uma imagem que porta potencial narrativo histórico. Nos termos de Reinhardt, “uma figura não é uma metáfora, mas um evento histórico-sacral que antecipa outros eventos similares, ao desvelar uma lógica temporal que não é nada além do *modus operandi* de Deus” (2016, p. 57). Em diálogo com Asad (2003), isso depende de um disciplinamento sensório-corporal (sons, imagens, gestos, palavras) pelo qual o crente aprende a escutar e a articular significante e significado na prática devocional. O aspecto somático das traduções internas a uma tradição afeta o problema da tradução antropológica (Asad, 1986) e sua aspiração mentalista a reduzir o mundo sociocultural a um conjunto de símbolos equivalentes.

“[...] a tradução nunca é um movimento direto do discurso A para o discurso B, pois sempre envolve um signo interpretante (mediador) X. Essa cadeia eu vejo como o núcleo da tradição, o movimento de uma geração para outra por meio da tradução e por meio de disputas sobre o que é essencial para a tradição, diferenças que devem, portanto, ser refletidas na tradução. Mas há um ponto adicional: o signo como objeto de uma mente conhecedora (um evento puramente cognitivo) não é o mesmo que o signo traduzido para o corpo sensível por meio do cultivo de sensibilidades” (Asad, 2018, p. 4-5).

A figura, então, torna-se o lugar onde a temporalidade da tradição se atualiza como experiência, pressupondo o esvaziamento (ascese) que prepara o corpo para a “luminosa escuridão” da palavra divina. Nesse sentido, como observa Auerbach (1984), a figura conserva sempre um aspecto plástico e sensível: ela expressa algo vivo e dinâmico, inacabado, que reconfigura o tempo por meio de relações de antecipação e cumprimento. É essa plasticidade do figural que permite que figuras santas se tornem modelos de imitação e que imagens e narrativas sejam continuamente reativadas — inclusive em regimes estéticos e políticos que reinterpretam o passado à luz do presente.

François Hartog mostra como essa plasticidade se atualiza em um modelo tipológico de hermenêutica bíblica, em que diferença e repetição — passado, presente e futuro — se entrelaçam de modo não-linear:

O princípio é simples: para além de si próprio, tal personagem, tal acontecimento, tal gesto deve ser compreendido como uma figura que designa, significa, anuncia outra coisa. Assim, João Batista deve ser interpretado por referência ao profeta Elias, cujo retorno deve preceder de pouco a vinda do Messias. Figura dos últimos dias, Elias anuncia, na verdade, João Batista. Esse é o seu papel escatológico, mas também histórico, pois Elias efetivamente existiu no passado. João Batista não é somente o novo Elias, mas também o verdadeiro Elias ou a sua realização. Com ele, os últimos dias chegam verdadeiramente. “Elias já veio”, diz Jesus. E Jesus é o novo Adão. Se, com Adão, o primeiro homem, foi introduzida a morte, com Jesus, morrendo na cruz, a morte é derrotada. (Hartog, 2025: 48-9).

A hermenêutica figurativa ou tipológica é central para uma tradição como o cristianismo, cuja temporalidade é centrada sobretudo no que Hartog chama de “presente apocalíptico”. Apesar de profundamente histórico, no sentido de postular uma continuidade entre o Velho e o Novo Testamento, o cristianismo permanece orientado para o futuro: a promessa messiânica da salvação. Esse componente profético e kairótico necessariamente quebra com a linearidade do tempo cronológico, pois o futuro que ele anuncia já se manifestou e anunciou no passado por uma série de “pactos”, “dispensações” e descontinuidades temporais que ocorrem dentro da continuidade soberana e onisciente da vontade de Deus. A figura é aquilo que conecta esses tempos respectivamente (“Jesus é Adão”; “João Batista é Elias”). A substituição de uma hermenêutica figurativa ou tipológica pela oposição entre hermenêutica “simbólica” vs. “literal” é um dos efeitos da secularização e do que Hans Frei (1974) chamou de “eclipse da narrativa bíblica”.

2.2.1 Liturgia, figuração e transformação

A cena reconstituída nesta seção refere-se à festa da Exaltação da Santa Cruz. Essa festa comemora, entre os cristãos ortodoxos, a manifestação da imagem da Cruz, símbolo que, simultaneamente, evoca o sofrimento do calvário e a esperança messiânica de vitória sobre as paixões e o mal que aflige a criação. Ao longo de todo o dia, o tema das analogias, tipologias e simbologias associadas à cruz esteve presente de forma recorrente. A celebração evoca e condiciona um sentimento de conquista tanto contra o mal do pecado, quanto àqueles que agem como inimigos da fé. Canta-se um hino com muito vigor, “Salva, ô Senhor, teu povo, e abençoa a tua herança”, aludindo aqui a imagem bíblica da promessa feita aos patriarcas, e agora estendida à Igreja. “E concede-nos a vitória dos cristãos contra o mal”, traz à tona algo

que pode ser entendido como parte da soteriologia imperial bizantina — perspectiva teológica que relaciona a esperança da salvação diretamente com uma ideologia imperial⁹.

Iniciei o deslocamento para a igreja encontrando-me com Tadeu e Gabriel¹⁰. Naquele dia ocorreria a crisma de um jovem que há pouco havia começado a frequentar a igreja, também chamado Pedro. Seu padrinho e testemunha de crisma seria Dionísio. Chegamos à igreja antes dos demais rapazes e conversamos com o padre André. Gabriel mostrava-se animado com a divulgação de uma pesquisa científica que alegaria comprovar a autenticidade do Santo Sudário; o monsenhor reagiu com pouca ênfase, o que me pareceu curioso, dada sua habitual atenção a esse tipo de notícia. Em seguida, o padre devolveu a Gabriel alguns ícones que haviam sido deixados na igreja para serem abençoados, prática que garante canonicidade a uma relíquia ou ícone sagrado.

Outros jovens já chegavam, muitos deles catecúmenos cujos nomes ainda não conhecia. Durante as apresentações, o monsenhor André nos reuniu para organizar alguns aspectos do coro, certificando-se de que todos conheciam a melodia de um determinado hino. O hino em questão era uma variação da frase “Kyrie Eleison”, o ensaiamos brevemente, seu tom e ritmo afim de criar uma atmosfera durante as confissões. Após essa breve instrução musical, o padre compartilhou uma ideia para a festa de Santa Catarina de Alexandria, que ocorreria em 25 de novembro, data que coincidiria com a visita do arcebispo. Ele expressou o desejo de que todos os rapazes do coro estivessem trajando seus ryassos — espécie de veste negra utilizada pelas baixas ordens clericais da igreja — e que, durante a procissão da relíquia de Santa Catarina até a Catedral Católica de Florianópolis, nós cantássemos ao longo de todo o percurso. Aqui demarca-se algo que pode ser entendido como uma apresentação estética apropriada, para um evento de uma grande festa, os membros do clero não poderiam parecer seculares, mundanos — a submissão a autoridade da igreja demanda que os jovens se preparassem adequadamente para o evento.

Percebemos certa ironia no fato de o padre André parecer esquecer que eu, Tadeu e Gabriel ainda não possuíamos ryassos (também não éramos iniciados em ordem alguma), embora, pelo tom da conversa, se esperasse que providenciássemos a veste. As ordens na igreja tendem a operar dessa maneira: não há ultimatoss formais nem convites explícitos; as

⁹ Uma imaginação soteriológica historicamente formada em contexto imperial bizantino, na qual a vitória de Cristo e a proteção do povo de Deus são frequentemente expressas em linguagem de ordem, defesa e triunfo figurado no império. Isso remete a figura do *katechon*, imagem tradicional da história cristã que reflete um “atrasador” do mal, usado em algumas escolas teológicas e nas ciências políticas para aludir a esse processo de contenção do avanço de um perigo ao sistema vigente (Reinhardt, 2025).

¹⁰ Gabriel foi recebido por volta de 2023. Ambos se tornaram especialmente próximos em fornecer-me suas experiências.

instruções são dadas de forma direta e espera-se que sejam cumpridas. Com o convívio, aprende-se esse tipo de disciplina. Em muitos casos, um fiel pode estar desempenhando funções de leigo em um momento e, em outro, ser chamado ao leitorado ou a servir no altar, com posterior formalização por bênção episcopal. Isso reforça a submissão às autoridades da igreja, pelo convívio e progressiva convivência, esse modo de reagir a solicitações que, muitas vezes estranhas, tornam-se cotidianas.

Por volta das 19h iniciou-se o ofício de penitência. O ofício é simples e breve: os membros do coro — naquele dia, na prática, todos os presentes — entoam o “Kyrie Eleison” conforme a melodia ensinada previamente pelo padre, enquanto cada fiel se dirige sucessivamente para receber a absolvição. Esse movimento se manteve até que a igreja estivesse mais cheia e o crismando já se encontrasse presente.

Em seguida, foi celebrada a liturgia, de caráter ordinário, com a inclusão ao final da pequena celebração de recepção de Pedro. O rito iniciou-se com Pedro voltado para a entrada da igreja, segurando o missal com o roteiro do processo de recepção, e pedindo para ser admitido na congregação dos santos, reconhecendo que, com o auxílio da graça divina, havia sido conduzido até a igreja. Na tradição local, a graça não é concebida como um objeto criado entregue aos fiéis, mas como energia incriada de Deus atuando nas ações humanas (Lossky, 1974). Em um segundo momento, Pedro volta-se para a direção de onde “surge a lua” e com ela a escuridão, imagem que representa o mal do mundo. Nessa posição, renuncia a Satanás, a seus instrumentos, ensinamentos, paixões e a todas as heresias.

A distinção entre “ensinamentos” e “heresias” foi enfatizada na ocasião: os ensinamentos podem ser associados a sabedorias humanas ou paganismos, enquanto as heresias são entendidas como desvios resultantes de engano. A leitura bíblica do dia reforçou essa oposição, com a passagem de I Coríntios 1,18–23, que contrasta a sabedoria de Deus com a sabedoria do mundo. Ao final da liturgia, realizou-se uma prostração diante da Santa Cruz, em reverência à sua potência salvífica, capaz de transformar e proteger os fiéis. A dimensão analógica atribuída à cruz, como símbolo de ressurreição e esperança, voltaria a surgir em conversas posteriores.

Durante o ágape¹¹, procurei observar mais do que participar, sentindo-me um pouco deslocado em razão do número de pessoas e das múltiplas conversas simultâneas. Ouvi comentários sobre as experiências iniciais da vida matrimonial entre casais recém-casados, elogios aos pratos servidos, e diálogos a respeito de trabalho e ampliação de projetos pessoais.

¹¹ Almoço ou jantar comunitário realizado na igreja após as celebrações.

O que se via eram pessoas falando de seus anseios e expectativas, construindo relações, cuidando umas das outras.

Uma conversa em particular chamou minha atenção: Dionísio dialogava com o padre André sobre analogias no Antigo Testamento, retomando temas abordados na homilia e nas leituras litúrgicas relativas à cruz como símbolo de ressurreição e esperança, mais do que de morte e dor. O interesse de Dionísio se concentrava em como leituras analógicas ou tipológicas permitiriam interpretar passagens do Antigo Testamento que, de outro modo, poderiam parecer excessivamente esotéricas ou cosmológicas, como o episódio da morte dos primogênitos do Egito.

Considero essa descrição relevante para evidenciar aspectos do cotidiano dos fiéis ortodoxos no Brasil, bem como os modos como celebrações litúrgicas, encontros informais e conversas aparentemente ordinárias se articulam na vida comunitária. Revela-se formas de habitar a liturgia constantes presentes na disciplina de pessoas para com a Igreja; a submissão aos pedidos da autoridade, a posição do corpo, tons e gestos feitos durante a liturgia como marcador de autenticidade e eficácia, os momentos pedagógicos que encaminham a agência para uma refiguração da realidade — todos esses eventos descritos no início do capítulo, aqui se apresentam de maneira vivida.

Ao final do encontro, logo após Dionísio encerrar sua conversa com Padre, encontrei-me com Gabriel e retomamos um diálogo anterior a respeito de certas figuras decisivas na sua aproximação à Ortodoxia. Entre elas, destacou-se São Paisios, o Atonita, cuja recepção contemporânea (especialmente em meios digitais) frequentemente enfatiza um registro antimodernista da tradição. Naquela ocasião, Gabriel quis pedir desculpas por ter discordado de mim quanto à veracidade de determinadas “profecias” atribuídas a Paisios e a outros santos mobilizados, hoje, como repertório de crítica à modernidade e de defesa de uma forma particular de tradição. Esse movimento é significativo porque, no grande “palco” litúrgico, santos e narrativas hagiográficas não operam apenas como memórias edificantes, mas como figuras de imitação — modelos práticos que recém-chegados procuram emular na elaboração de sensibilidades, gestos e posicionamentos diante do mundo.

A partir disso, minha proposta analítica é deslocar o foco explicativo: Dionísio, Gabriel e Lourenço não constituem, em si, uma gênese de um movimento político tradicionalista dentro da igreja ortodoxa de Florianópolis; antes, atuam dentro de um repertório mimético. Eles engajam em formas de mimesis — uma imitação de figuras frequentemente mediadas por textualizações (Taussig, 1993): vidas de santos, biografias devocionais e compilações produzidas por seguidores que, retrospectivamente, agregam a

esses personagens certos motivos (por vezes proféticos) e, com isso, modulam disposições “contra a modernidade”. Nesse registro, duas figuras aparecem como particularmente relevantes: São Paisios e São Lourenço de Moscou, sendo este último frequentemente associado a imaginários político-teológicos específicos (por exemplo, um repertório de “guerra santa russa” e da “Terceira Roma”), que reconfiguram a tradição como vocabulário de combate moral e histórico.

Nessa chave, o problema não se formula como julgamento moral de pessoas concretas, mas como análise das ideias, dos dispositivos e das formas de circulação que as tornam eficazes. A Igreja, enquanto instituição, dispõe de mecanismos internos de correção — dispositivos disciplinares, pedagógicos e hierárquicos que reorientam condutas e modulam excessos, ainda que de modo pouco explicitado. Isso permite compreender como certos agentes podem ser “cooptados” por um circuito mimético sem terem plena consciência do lugar que passam a ocupar nele.

Um vocabulário mais adequado aqui é o da figuração: esses sujeitos “interpretam” papéis dentro de uma base mimética compartilhada, assimilando estilos, ênfases e gestos que se tornam reconhecíveis no interior de uma coletividade. Assim, a pergunta deixa de ser “quem está errado?” e passa a ser “como certas formas de assimilar e participar da tradição podem ser mobilizadas para fins políticos? Como a tradição se torna uma “arma” no combate ao leviatã figurado na modernidade?”

Niklaus Largier (2023) desenvolve a noção de figuração a partir do estudo de práticas místicas cristãs medievais e modernas. Em diálogo crítico com epistemologias metafísicas clássicas, que tendem a conceber o conhecimento como adequação de um conceito a um objeto previamente percebido, Largier desloca o foco para um momento anterior à distinção entre ideia e coisa. A figura designa precisamente esse estágio pré-conceitual: uma imagem ou configuração sensível que se oferece à visão, ao tato, ao olfato e à audição antes de ser estabilizada em categorias cognitivas. Em vez de partir de conceitos para ordenar o mundo, o místico parte de figuras que emanam de uma ordem superior e que podem, posteriormente, ser associadas a diferentes conceituações. Conhecer, nesse quadro, não é simplesmente enquadrar o sensível em esquemas prévios, mas responder a essas figuras, deixando que elas informem — no sentido aristotélico de “dar forma a” — o pensamento e a linguagem.

Essa dinâmica supõe uma certa plasticidade das figuras. Os objetos, imagens e gestos não são entendidos como coisas já reificadas, destinadas a uma única interpretação, mas como suportes plásticos, capazes de receber múltiplas “informações”. O trabalho místico consistiria,

então, em regressar ritual e disciplinadamente a esse momento anterior às fixações conceituais – um exercício de esvaziamento da linguagem, da percepção e do entendimento – para reconfigurar, a partir daí, as formas de conhecer e de falar de Deus. Em vez de objetivar o mundo (submetendo-o a categorias filosóficas) ou de reduzi-lo a dados para uma análise científica, o místico permite que imagens, movimentos e sensações atuem como condutos de uma ordem que as transcende e nunca se deixa reduzir por completo à explicação. A figura é, assim, um veículo de potencialidade narrativa e teológica, mais do que um signo a ser decifrado de uma vez por todas.

Essa concepção se articula a uma ética da percepção que Largier reconstrói em autores como Mestre Eckhart e outros místicos cristãos. Em vez de “aprisionar” o mundo em conceitos e normas, trata-se de cultivar uma disposição de abertura àquilo que se manifesta figurativamente. Tal disposição supõe uma disciplina prévia do corpo e da atenção: o esvaziamento que permite ser preenchido pela “obscuridade luminosa” da palavra divina. Talal Asad (2003, p. 33), ao discutir a leitura das Escrituras e o disciplinamento dos sentidos, toca um ponto semelhante ao sugerir que, na tradição cristã, a combinação específica de sons, imagens, gestos e palavras não apenas comunica significados, mas torna possível ouvir Deus nas próprias práticas corporais de oração e escuta. A figura habita justamente esse limiar em que significante e significado se articulam sem se esgotar um no outro, abrindo espaço para uma experiência que excede qualquer descrição conceitual exaustiva.

É nesse sentido que a teoria de Largier abre espaço para pensar a poesia e outras formas estéticas como lugares privilegiados de figuração. Ao invés de traduzir conteúdos teológicos em proposições abstratas, a poesia pode explorar a maleabilidade das figuras – gestos, imagens, ícones, narrativas – de modo a tornar experiencial aquilo que resiste à conceitualização plena. O efeito de bem-estar diante de um ícone ou de um gesto ritual, por exemplo, não precisa ser negado nem completamente explicado: pode ser acolhido como expressão dessa dimensão figurativa em que o sagrado se comunica justamente através do que permanece, em última instância, irreduzível à teoria.

Largier (p. 92) continua seu projeto de mostrar como práticas místicas trabalham os sentidos e a imaginação para produzir formas específicas de experiência religiosa e estética. Aqui ele foca na imitação – sobretudo a *imitatio Christi* – não como “copiar Jesus” de modo moralista, mas como um conjunto de exercícios corporais, afetivos e imaginativos que transformam a percepção do mundo.

Com o episódio dos estigmas de São Francisco em Alverna, a partir da narrativa de Tomás de Celano, o interesse de Largier não é decidir “se o milagre aconteceu”, mas analisar

o paradigma de experiência visual que a cena encena: Francisco vê o serafim “em forma de Cristo”, a visão o afeta até o ponto de marcar o corpo, e os irmãos contemplam esse corpo como belo, marcado por chagas que são ao mesmo tempo feridas e ornamentos. A ênfase está em como a visão é traduzida em toque, em sensação, e como esta materialidade produz uma convergência de sensação, afeto e pensamento – uma mimesis material que torna o santo uma figura viva do crucificado e reorganiza o olhar da comunidade.

Isso se conecta com o argumento de Heinrich Suso (p. 133), que articula imitação e especulação [*speculatio*]. Em Suso, a meditação sobre a paixão de Cristo implica renúncia e desapego [*gelassenheit*]: o sujeito “perde a si mesmo” ao acompanhar, com a imaginação e o corpo, cada momento do sofrimento de Cristo. Esse exercício de *imitatio* cria uma receptividade afetiva, um esvaziamento da maneira habitual de habitar mundos simbólicos. Sobre esse fundo entra a especulação: a mente toma as imagens mediadas como espelho da criação; a partir delas, extrai analogias, encadeia comparações e compõe um louvor verbal que refigura o mundo em termos de beleza e amor divinos. A “imagem mental” é descrita como reflexo do objeto criado, ponto de partida para uma escalada de analogias que abre “outras realidades” e gera um deleite interior que impulsiona o pensamento rumo ao divino.

A transformação afetiva e a reflexão cognitiva caminham juntas, de modo que amor e intelecto se identificam. Largier mostra que imitar e especular são dois momentos de um mesmo processo: imitar reduz o mundo a uma figura concentrada (o Cristo sofredor), produzindo desapego e disponibilidade dos sentidos; especulação, como poética de criação, multiplica o mundo de novo, agora percebido como sacramental, isto é, como tecido de sinais e “agentes de graça”. A convergência entre natureza e graça, produzida nesses exercícios, é descrita como um estado “sobrenatural” em que toda a criação é vista como digna de louvor. A imitação mística não é mera representação, mas técnica de formação sensível: ao imitar um modelo (Cristo, o santo), o sujeito treina corpo, afetos e linguagem para experimentar o mundo de outro modo. A imitação é, assim, uma figura de possibilidade (p. 139-140): um modo de abrir novas formas de presença, de percepção e de subjetividade que atravessam a fronteira entre estética e devoção.

Para traduzir essa mística “ocidental” sob um enquadramento medieval, proponho examinar as analíticas da teologia ortodoxa acerca de Francisco de Assis em contraste com outros místicos ortodoxos. A comparação permite observar os mecanismos de assimilação pelos quais tais figuras, via mimesis, integram um acervo hagiográfico.

Lodyzhenskii (2011) faz uma comparação direta entre a mística “oriental” (representada por São Serafim de Sarov) e a mística “ocidental” (representada por São

Francisco de Assis), para sustentar uma tese: não é “a mesma coisa” em dois estilos, mas dois regimes espirituais distintos, com psicologias, técnicas e efeitos diferentes.

Ele começa tomando a estigmatização de Francisco como um marcador decisivo da mística franciscana/latina: a experiência em que Francisco recebe as “chagas” é descrita como central e, em seguida, ele recorre a discussões médico-psicológicas para sugerir que há aí um componente psicofisiológico ligado à sugestão e à intensa fixação na Paixão. Daí ele formula uma distinção-chave: Francisco permaneceria no âmbito da razão inferior — com visões, imagens e uma mística ainda “misturada” à imaginação — enquanto Serafim representaria a ascensão à razão superior e à superconsciência como ápice contemplativo (na linha ascética oriental). Superconsciência, também chamado de “*nous*”, pode ser entendida, mediante interpretações de alguns teólogos (Romanides, 2008), como o intelecto divino em contato com a humanidade. Essa faculdade permitiria uma conexão plena com o Espírito, e, se corretamente disciplinada, permitiria o fiel a perceber o mundo sem as corrupções do pecado. Segundo Lodyzhenskii então, o santo católico não conseguiu disciplinar corretamente seu *nous* e, portanto, suas visões estariam maculadas.

Em conexão com isso, o teólogo insiste que a tradição ascética oriental é desconfiada de visões e “fenômenos” que podem alimentar paixões e ilusões, e coloca a humildade como condição de possibilidade da contemplação mais alta. Sua preocupação é, justamente, por uma comparação sobre virtudes e o cultivo da humildade. O autor diz que, em Francisco, a humildade aparece muitas vezes como tomadas intensas e episódicas, e tende a ser mais uma consciência mental de pequenez diante de Deus do que uma contrição constante; além disso, ele aponta passagens em que Francisco fala como quem se sabe “agradável a Deus”, o que para Lodyzhenskii já “escurece” o caminho ascético. Em Serafim, ao contrário, a humildade é descrita como emoção contínua de contrição, e é isso que “domaria” a razão inferior e abriria espaço para a razão superior. Por fim, ele pergunta por que Francisco não teria alcançado essa humildade “plena” (no padrão oriental) e responde com um diagnóstico “civilizacional.” Para ele, a tradição desenvolvida na historicidade latina não teria capacidade de atingir a plenitude desta virtude, haveria aqui o que poderia ser entendido como uma falha no dispositivo corretivo da igreja.

Em suma, o que está em jogo aqui não é arbitrar entre “verdade” e “erro” místicos — nem decidir se Francisco “viu mesmo” o serafim ou se Serafim de Sarov atingiu um grau “superior” de consciência —, mas descrever como regimes de figuração distintos (Largier, 2023) instituem sensibilidades, virtudes e critérios de discernimento que, por sua vez, organizam pertencas e hierarquias no interior de tradições concretas. Se, em Largier, a

imitatio e a *speculatio* aparecem como técnicas de formação sensível que fazem do corpo um lugar de convergência entre visão, toque, afeto e pensamento, em Lodyzhenskii (2011) a suspeita oriental diante de visões e a centralidade da humildade operam como uma ética da percepção que redefine o estatuto dessas mesmas figuras, convertendo-as em indícios ambíguos — ora edificantes, ora perigosos — de uma economia espiritual “latina”. A comparação, portanto, não funciona apenas como diagnóstico teológico: ela fabrica um mapa de diferenças (imaginação ou “razão inferior” e *nous* ou superconsciência) capaz de reordenar o acervo hagiográfico e de oferecer uma gramática para julgar práticas, pessoas e tradições. É precisamente essa capacidade de refigurar santos, milagres e virtudes — e de transformar tais figuras em signos de fronteira e em instrumentos de avaliação moral — que torna o repertório devocional um terreno privilegiado para a mobilização política contemporânea: ao selecionar, traduzir e hierarquizar figuras, certos atores produzem uma tradição “armada”, apta a se apresentar como correção civilizacional do “leviatã” moderno e, assim, como autoridade para disputar o presente.

Por fim, trago uma postura reflexiva que a vivência litúrgica produz, dentro do choque de historicidades particulares. Esta entrada constitui a descrição de um episódio de pesquisa. O acontecimento remete ao ano de 2024, em uma liturgia dominical cuja data exata não recordo, mas que se inscreve no ciclo de comemorações fúnebres da comunidade.

Naquele dia, celebrava-se o ofício em memória de “Seu Pitsica”, um senhor considerado importante na igreja. Tratava-se, se minha memória não falha, da liturgia por ocasião do primeiro aniversário de seu falecimento. Tal prática é comum na Ortodoxia: em determinados intervalos de dias, meses e anos após a “Páscoa” de alguém — isto é, sua morte entendida como passagem — são celebradas liturgias em sua lembrança. À época do relato, marcava-se o primeiro ano de seu falecimento; hoje, no momento da escrita, já se completam dois anos desde sua passagem.

O episódio que relato, contudo, não se limita à celebração litúrgica. Ele se desdobra, ao fim do dia, em um encontro na casa de um casal de membros da igreja, afilhados do meu padrinho, Tadeu. Por volta das 18 horas, fui à casa desse casal para um jantar informal. A pedido da sua esposa, preservo aqui seu anonimato, quanto ao marido, que considero um “irmão em Cristo”, chama-se Basílio.

Após o jantar, a conversa derivou para diferentes perspectivas sobre a vida após a morte. O tom foi simultaneamente pedagógico e afetivamente intenso. Partimos de expressões presentes nos hinos fúnebres que haviam sido cantados na liturgia daquela manhã. Um deles, particularmente marcante, dizia: “Eu sou a imagem da tua eterna graça, mesmo que carregue

comigo os estigmas do pecado. Salva-me, Senhor, e restaura-me na tua antiga beleza. Garante-me o direito de cidadão do paraíso” (Sperandio, 2018, p. 92). Essas formulações haviam chamado a atenção de Basílio e despertavam nele certa insegurança, sobretudo em torno das noções de “antiga beleza” e de união com o Senhor. Movidos pelo desejo de fortalecê-lo na fé, eu e Tadeu, enquanto membro mais experiente, procuramos explicar essas imagens. Minha intervenção assumiu um tom mais teológico, recorrendo a distinções técnicas, como a diferenciação entre essência e energias divinas na teologia palamita, e à ideia de que a união com Deus implica uma “unicidade na multiplicidade”: tornar-se um com o Senhor sem perda da personalidade própria. A reação de Basílio, contudo, revelava certo desconforto. Sua inquietação tornou-se perceptível a ponto de Tadeu assumir a condução da explicação.

Com maior tempo de participação na igreja, Tadeu reformulou o argumento utilizando exclusivamente passagens bíblicas, em especial dos Evangelhos e dos Salmos. Recordou a afirmação “vós sois deuses” (João 10:34) e a maneira como Cristo retoma esse versículo, apresentando a missão da Igreja e a importância das celebrações como um constante relembrar dessa vocação. Sem recorrer aos termos conceituais que empreguei, descreveu de forma mais direta que, assim como Deus se fez homem para que a humanidade fosse glorificada, os fiéis se tornam um com Deus ao participarem de sua vida, por meio da comunhão e da liturgia.

Essa reformulação, embora mais simples, produziu efeitos afetivos significativos, sobretudo na esposa de Basílio. Oriunda de uma família luterana, ela traz consigo uma concepção do céu menos marcada por categorias de transfiguração e mais por uma imagem pessoal e espacializada: um “lugar bom”, de recompensa, onde se vive em paz, felicidade e sem dor. Do ponto de vista ortodoxo, tal imagem não é necessariamente incompatível; entretanto, a ênfase na união com Deus e na transformação do ser suscitou nela um forte incômodo. Diante da perspectiva de que algo de si pudesse se perder nessa união, ela se comoveu e chorou.

A reação dela me levou a considerar a centralidade da questão da continuidade no imaginário cristão. Não se trata apenas de uma continuidade de estruturas de pensamento, mas da permanência de uma pessoa concreta, incorporada, que segue existindo após a morte. O medo que se manifesta aí é o de perder essa pessoalidade e os vínculos que a definem. A partir dessa conversa, passei a relacionar mais diretamente tais inquietações com o papel da liturgia.

A liturgia, nesse contexto, não se reduz a uma doutrinação abstrata ou ao mero cumprimento de um ritual que organiza socialmente a comunidade. Ela aparece como um exercício reiterado de rememoração e de disposição afetiva diante de uma outra realidade, que introduz uma nova temporalidade (Stewart, 2016) e, ao mesmo tempo, promete preservar a pessoa humana. O que está em jogo aqui não é apenas uma divergência teológica sobre o céu, mas a compatibilidade (ou não) entre regimes de pessoalidade. A liturgia, ao pôr em circulação imagens como ‘antiga beleza’ e ‘cidadania do paraíso’, produz uma gramática na qual a continuidade da pessoa é prometida precisamente através da transformação; e é essa articulação paradoxal — continuidade pela transfiguração — que se torna etnograficamente visível no desconforto e no choro.

2.3 INICIADO

Este capítulo argumentou que a liturgia não é apenas um rito repetido, mas um ambiente formativo que reorganiza atenção, afetos e critérios públicos de correção. Ao distribuir lugares, ritmos, gestos e modos de escuta, ela produz uma pedagogia sensível pela qual se aprende corporalmente o que conta como reverência, submissão, beleza, ordem e verdade. Nesse sentido, a liturgia opera como técnica de historicidade: o passado não retorna apenas como memória narrada, mas como forma praticada que se atualiza semanalmente e se qualifica ao longo do calendário, produzindo uma temporalidade densa em que figuras — festas, cantos, ícones, narrativas — tornam presente uma economia salvífica.

As cenas aqui relatadas propuseram-se a mostrar que essa fabricação de pessoa não ocorre sem fricção. Disputas sobre canto, calendários, estilos e linguagens de explicação (teológica ou pastoral) expõem um ponto central: a correção não é apenas cognitiva, mas se ancora em hierarquias, competências e regimes de sensibilidade; e a própria pessoalidade aparece atravessada por uma tensão constitutiva — continuar sendo alguém precisamente ao transformar-se. O que se torna visível, portanto, não é somente uma divergência de “crenças”, mas um conflito entre modos de temporalizar, de reconhecer autoridade e de preservar vínculos.

É aqui que se impõe uma preocupação futura. Se a liturgia aparece como o dispositivo privilegiado pelo qual a historicidade se faz prática e a pessoa se forma, resta compreender como certas formas se tornam autorizadas, como se estabilizam critérios internos de correção, como se dá a tradução entre gerações e por que, em certos contextos, essa mesma gramática pode ser mobilizada como purismo, crítica da modernidade e arma política. Em outras palavras: o capítulo seguinte toma como objeto a tradição — não como

depósito estático do passado, mas como um regime de autorização, transmissão e disputa que torna possível (e contestável) a própria fabricação litúrgica de pessoas descrita aqui.

3 TRADIÇÃO E/OU TRADIÇÕES?

Como mostrei no capítulo anterior, a liturgia se torna um fator de extrema relevância ao “construir um cristão ortodoxo”, agindo não somente como um rito de memória do sacrifício de Cristo como também ensinando aos fiéis as verdades da fé. Como apresentei, essa preocupação com “verdades da fé” traduz-se de diversas, heterogêneas, formas. Seja com uma normatividade prática, como quando Tadeu critica Dionísio por sua preferência por um rito não-canônico, seja quando Lourenço defende a manutenção, portanto, a constância do calendário antigo, o que preocupa aqui são as diversas formas como a qual a normatividade opera-se entre cristãos ortodoxos. Nessa gramática normativa, uma categoria constantemente evocada por esses membros mais jovens e convertidos¹² é a “tradição”.

Chamou-me atenção desde o princípio do meu ingresso ao campo, em 2019, essa preocupação incessante com “seguir a tradição”, “retornar à tradição” e “proteger a tradição”. Um terror habitava as palavras de meus interlocutores todas as vezes que a possibilidade de perder a tradição aparecia. “Perder-se”, como eles diziam, “era se separar da salvação, sair do corpo salvífico de Deus”, e sempre que falavam isso, era com uma aparência de tristeza, uma verdadeira ansiedade os habitava e tais discussões poderiam gerar brigas e terminar com encontros. Tal concepção aterrorizava mais que outros discursos normativos morais, como uma busca por uma vida livre de pecado; aos fiéis, seguir a tradição é a única forma a qual tal vida moral pode ser alcançada. A categoria também não era entendida como algo homogêneo, e uma constante disputa ocorria entre os dois grupos que informei anteriormente.

Aviso, de antemão, que dividir meus interlocutores entre “eclesiais” e “tradicionalistas” em nenhum ponto significa que um a ignora e outro é um zeloso defensor. Ambos, conforme seu modo, defendem a tradição e a utilizam como norma. O que difere é o grau de atenção dado a certo ponto que informa a tradição. Porém, o que exatamente é tradição? O que ela informa? O que é isso que tanto incomoda meus interlocutores e os leva a debates em momentos que muitas vezes deveriam ser de lazer, como em cafés de confraternização?

Podemos iniciar nossa investigação retornando à proposta de Robbins (2007) e tomar a incômoda relação entre antropologia e teologia, tanto como teoria nativa, quanto como essa pode nos fornecer uma luz a tal problema. Abordo essa questão em três pontos: primeiro, por meio dos textos catequéticos da igreja, dos mais variados, sejam da própria paróquia que

¹² Até o presente momento de minhas pesquisas, não conheci um cristão ortodoxo “de berço”, ou seja, esse o qual foi criado por famílias, muitas vezes de imigrantes, outras de convertidos, desde seu nascimento. Todos os meus interlocutores, sejam leigos ou fiéis, são cristãos convertidos, dos mais diversos panos de fundo.

investigo, ou de outras; depois, regresso à história da ortodoxia e empresto dela alguns textos fundamentais para sustentar a tradição; e apresento como essa categoria entra como gramática fundamental na forma de vida que meus interlocutores habitam (Asad, 2020). A seguir, apresento o que a Igreja Ortodoxa Grega entende por “tradição” e logo mais, contraste com a noção perenialista de tradição, o qual os ortodoxos eclesiais acusam os tradicionalistas de desposarem. Com isso, apresento uma crítica imanente e transcendente, essa sendo uma crítica interna dos cristãos aos próprios cristãos; aquela última sendo uma crítica de outras tradições por meio das categorias nativas. Assim, poderemos entender como ortodoxos redefinem internamente, sob sua própria gramática, a normatividade de sua fé, e, através dessa mesma normatividade, desenvolvem critérios para julgar outra tradição (Reinhardt, 2016). Minha proposta é entendermos como “tradição” é vivida e como ela é renegociada e disputada por membros da igreja.

3.1 TRADIÇÃO ORTODOXA

Em uma digressão, vejamos como a “tradição”, em diversos catecismos ortodoxos, é tratada de forma ampla. No catecismo de São Nectário (2023), traduzido e publicado pela própria editora da igreja de São Nicolau. Esse catecismo circulou ao longo de 2023 pela igreja como um material introdutório para os recém convertidos. Por conta disso, sua gramática se tornou relevante aos fiéis, especialmente a definição de “tradição” e como ela se confrontava com suas perspectivas já estabelecidas. Para o santo “a Santa tradição é uma fonte das verdades religiosas do cristianismo, lado a lado com a Palavra de Deus escrita, pois é concedida honra igual à palavra escrita” (p. 234). “Fontes das verdades religiosas” e “lado a lado com a palavra de Deus”, isso nos informa como a “tradição” nesse caso está par a par com o conteúdo revelado da fé; em outras palavras, poderíamos afirmar que o catecismo nos informa tradição *qua* revelação. Em outro catecismo, desta vez tirado da internet, pode nos informar um pouco mais sobre a natureza da tradição aos ortodoxos. Esse diz que

"[p]or tradição sagrada entende-se a doutrina da fé, a lei de Deus, os sacramentos e os rituais transmitidos pelos verdadeiros crentes e adoradores de Deus por palavra e exemplo, de um para o outro e de geração em geração" de acordo com São Filareto de Moscou (1830)¹³.

Observamos aqui um contraste entre o catecismo virtual de São Filareto, e o catecismo local de São Nectário. Enquanto o interesse do primeiro é postular *onde* está a

¹³ Disponível em: https://www.pravoslavieto.com/docs/eng/Orthodox_Catechism_of_Philaret.htm#ii.xv.iii.i.p41. Acessado 06 de janeiro de 2026.

tradição — a fonte de verdade par a par com a revelação — o último informa uma outra natureza interessante: os *verdadeiros* crentes. O motivo de trazer esse catecismo foi essa importância a genuinidade do crente que transmite a fé; isso parecia muito mais com a concepção de tradição a qual meus interlocutores evocavam. Quando, por exemplo, Lourenço discutia com Tadeu sobre a primazia do velho-calendário em prol do novo, vemos uma aproximação de sua perspectiva com essa de uma tradição genuína. A preocupação parece-me similar ao contágio e a preocupação com a pureza do conteúdo da tradição (Douglas, 1966). A possível não-genuinidade do transmissor preocupa com a contaminação de ideias tidas como impróprias. Não se trata de reduzir a disputa à ‘poluição’, mas de notar como a preocupação com transmissão ‘genuína’ opera como linguagem de risco.

Percebo também outro ponto que se repete em ambas as definições, e esta é a potência de transmissibilidade da tradição. Como mencionei no capítulo anterior, ao citar Asad (2023 [1986]), uma potência da tradição é sua capacidade de relacionar uma história, um contexto, a correção de uma prática. Opto pela definição de Asad principalmente para escapar de dois planos analíticos. Em primeiro plano, aquele que aborda a tradição como algo inventado, a fim de servir algum interesse particular, ou para refletir algum costume (Hobsbawm; Ranger, 2012). O segundo, não muito diferente do primeiro, daqueles que tomam a historicidade da tradição como medida última para considerar sua validade enquanto análise histórica-científica (Engler, 2022). Entendo que ambas abordagens perdem em renegar o aspecto vivido e disciplinar presente na tradição, sua capacidade de ligar tempos e momentos distintos em continuidade. Ao emprestar a definição macintyriana de tradição como um processo comunicativo, histórico-narrativo e localizado (MacIntyre, 1984, p. 373-4), em que bens inerentes a essas práticas são comunicados e corrigidos, Asad entende na tradição um discurso entre a ortodoxia e o ensinamento de uma prática. Nas palavras de Asad:

a ortodoxia não é um mero corpo de opinião, mas uma relação distinta - uma relação de poder. Onde quer que os muçulmanos tenham o poder de regular, manter, exigir ou ajustar práticas corretas, e de condenar, excluir, minar ou substituir as incorretas, existe o domínio da ortodoxia (Asad, 2023 [1986], p. 24).

A tradição, nesse caso, estaria relacionada à relação de poder, de quem estaria autorizado ou não a definir o que é, ou não, parte da ortodoxia; ou seja, ortopraxia de uma prática estaria interligada com sua ortodoxia. A transmissão de algo se conforma ao modelo transmitido. Onde habita essa relação de poder no contexto ortodoxo?

As definições patrísticas geralmente relacionam essa "fé e crença transmitida" com a Igreja, nisso Santo Irineu (1995) diz

[p]ortanto, a tradição dos apóstolos, que foi manifestada no mundo inteiro, pode ser descoberta em toda Igreja por todos os que queiram ver a verdade. Poderíamos enumerar aqui os bispos que foram *estabelecidos nas Igrejas pelos apóstolos e os seus sucessores até nós*; e eles nunca ensinaram nem conheceram nada que se parecesse com o que essa gente vai delirando [em referência aos gnósticos]. Ora, se os apóstolos tivessem conhecido os mistérios escondidos e os tivessem ensinado exclusiva e secretamente aos perfeitos, sem dúvida *os teriam confiado antes de a mais ninguém àqueles aos quais confiavam as próprias Igrejas*. Com efeito, queriam que os seus sucessores, aos quais transmitiam a missão de ensinar, fossem absolutamente perfeitos e irrepreensíveis em tudo, porque, agindo bem, seriam de grande utilidade, ao passo que se falhassem seria a maior calamidade (p. 147, grifos e alterações minhas).

Essa citação patrística lança uma luz sobre minha preocupação, há um canal, um repositório para essa verdade na tradição ortodoxa, e esse canal habita nos bispos, que a protegem — a verdade — e a transmitem corretamente *a outros bispos*, os quais devem ser “absolutamente perfeitos” porque “se falhassem seria a maior calamidade”. Prestando atenção às palavras utilizadas pelo santo, vemos que o receptáculo da tradição correta, pressuposta em sua transmissão, seria então os bispos. Clarificando aqui que, muitas vezes, “bispo”, como aparece na patrística, é estendido a todo clérigo, solteiro ou casado, que zele por uma igreja (Ware, 2015). Isso configura o que, muitas vezes, é entendido como a “catolicidade” da igreja (Florovsky, 1972; Lossky, 2005), onde cada bispo é “católico”, no sentido de “completo”, tendo pleno poder sob sua paróquia.

Chegamos então ao ator principal nesse cenário, o canal principal de transmissão autêntica da legítima tradição: os clérigos. Talvez a frase mais dita por cristãos ortodoxos seja “pergunte ao padre”. Muitas foram as vezes que meus interlocutores evocaram essa ideia de maneira jocosa até, perguntando se “preciso perguntar para o padre até se estou autorizado a usar ao banheiro”, ou, quando estavam organizando um almoço, se “deveriam perguntar para o padre se podiam almoçar, e o que estavam liberados de almoçar”. Tal submissão à igreja é explorada por antropólogos como um marcador êmico importante no cristianismo ortodoxos (Bandak; Boylston, 2014), ao relatar como a submissão ao clero reflete uma disciplina moral cultivada por ortodoxos, mesmo em discordância ou transgressão à essa autoridade.

A autoridade dos clérigos é um elemento que, mesmo quando questionado, é tratado sempre em termos de acordo com a jurisdição da igreja. Os bispos podem até falhar, habitar um mundo de imperfeição moral, mas sua autoridade enquanto canal disciplinador e autorizador não é perdido. As disputas descritas por Keane (2014), por exemplo, evidenciam

como diferentes posições e formações — servidores do Estado, clero e “plebeus” — implicam competências e expectativas distintas quanto ao que pode contar como legítimo. Quando relíquias, e corpos santos, tem sua substância divina julgada a crivo da ciência, é a autoridade canônica, por meio dos bispos, que intervém, até mesmo contra servidores do partido, no período da Rússia soviética. De modo semelhante, Kormina (2013) mostra que a relação dos fiéis com a instituição religiosa passa por avaliações situadas de autoridade e de autenticidade, como no caso da canonização de Matrona ao lado de mártires revolucionários, em que as formas de veneração revelam concepções divergentes do que é santidade “verdadeira”.

Foram poucas vezes que observei desobediência ao clero, e as respostas foram muito similares. Durante um casamento, um interlocutor discordou da execução do padre, da organização, e de certas aberturas feitas a servidores civis. Na ocasião, haviam fotógrafos recordando o evento, e esses transitavam, o que na visão do jovem, era um absurdo de acontecer. “Padre, como esse sujeito pode passar pelo portal do altar assim?” afirmava ele, “é um desrespeito com nossa tradição, e por fazer isso, o senhor ignora nossa tradição.” A resposta do clérigo foi direta, em tom ríspido e corretivo: “quem você acha que é para me dizer o que é certo ou errado nessas situações? Quando você for padre e tiver sua paróquia, você tece as regras” afirmava o padre, que, por romper com sua postura geralmente calma, parecia estar bem irritado com a ousadia do jovem. Nessa situação, estava presente eu e Tadeu acompanhando a cena, e habitou-se na sala um tom de ansiedade e mal-estar com a correção do padre. Posteriormente, Tadeu me confessou que “ficou aterrorizado em ver o padre dessa forma”, mas, apesar de tudo, “reconhecia que o padre estava correto em corrigir o jovem, ele havia passado dos limites”.

Logo mais, este também reconheceu seu erro, sua intromissão naquilo que era dever do padre em realizar. Já após o casamento, o padre encontrou eu e Tadeu e nos questionou sobre a situação, ele estava preocupado que nos escandalizássemos com a discussão. Também reconheceu sua rispidez com o jovem, porém não deixou de reforçar que a postura era correta, e normativa com as diretrizes que o padre, como um operador da tradição ortodoxa, deveria agir. Leio essa postura como uma agência do poder pastoral contido na operação do sacerdote. O poder pastoral (Foucault, 1995) é um tipo de autoridade que se legitima como cuidado e salvação, mas que, justamente por isso, entra profundamente na vida do sujeito. Ele funciona como um poder que quer formar alguém: acompanhar, corrigir, orientar, “pastorear” — não só impor uma regra externa. É um poder que opera por uma relação assimétrica entre quem guia e quem é guiado, e se sustenta na ideia de que o guia (o “pastor”) tem uma responsabilidade pelo rebanho: deve zelar pelo conjunto, mas também por cada indivíduo. O padre agiu em

corrigir o jovem, e o inserir corretamente na narrativa da igreja, operou-se aqui uma lapidação da submissão [*deferral*] (Bandak; Boylston, 2014) ao clero, porém, ao mesmo tempo, há a preocupação em não escandalizar o outros que testemunharam a correção. Com isso, o padre deseja não produzir algum tipo de atmosfera negativa, que gere na coletividade da igreja alguma postura de escândalo ou medo em relação à hierarquia do clero. Aqui, o padre surge como um ator detentor de um saber prático — ele administra a hierarquia da igreja e detém a hermenêutica canônica — que permite converter uma situação confusa em uma situação legível e definível. Essa operação permite rearranjar a situação por meio de um regime de autoridade, de forma que certas ações passem a ser possíveis e outras se tornem impróprias (Latour, 2019).

O cuidado de si como hermenêutica cristã de si que exige verbalização dos pensamentos sob direção, pela escuta do mestre parece ser uma antiga arte cristã, remetendo aos monastérios orientais e seus ritos confessionários (Foucault, 1988). Enquanto o padre cobra dos seus fiéis o exame de consciência sobre a cena que presenciaram, ele também avalia, internamente, os seus atos. Os pensamentos inquietos são trazidos à luz da interpretação e compreensão hierárquica, que age prontamente para tornar dizível as incompreensões contidas no cotidiano. Os pensamentos inquietos não são apenas ‘corrigidos’ por uma interpretação; eles são recolocados numa economia de atenção (Reinhardt, 2023) e de disposições: a forma correta de perceber o acontecido (escândalo ou zelo?) depende do reenquadramento pastoral e do clima sensível produzido em torno dele. O silêncio do jovem após a intercessão do padre coloca esse mecanismo em questão, a vergonha não se traduz em ressentimento, mas reavalia o pensamento anterior e torna-se humildade ao reconhecer a atitude como uma transgressão e a correção como um afeto. Nessa chave, a intervenção do padre pode ser lida como um trabalho de mediação atmosférica (Eisenlohr, 2023): ao mesmo tempo em que reafirma a hierarquia, ela tenta recompor as ressonâncias entre o que foi visto, o que foi sentido e o que pode ser dito — porque atmosferas sônicas podem produzir uma experiência coletivamente compartilhada e, por isso, uma força social específica

Aqui, a “escuta” não aparece como simples recepção cognitiva, mas como uma disciplina sensível: seguindo Hirschkind (2021), ela é uma prática de autodisciplina ética que forma um sensorium — capacidades afetivo-viscerais e disposições morais — pelas quais o discurso pode “agir no coração”, reformando sensibilidades e orientando condutas. Em outras palavras, não basta “ouvir”: é preciso aprender uma forma adequada de atenção, intencional e concentrada, distinta da audição passiva; e essa diferença importa porque condiciona o quanto o fiel é capaz de ser afetado, corrigido e reorientado. Seguindo a lógica macintyriana, o

cultivo da escuta aparece aqui tanto com um canal da transmissão do bem ético aspirado — a escuta ativa aos dizeres do hierarca —, quanto um exercício de reflexão, compartilhado, dos pensamentos envoltos na cena testemunhada. A escuta promove uma possibilidade de inserção na tradição, além de auxiliar a mantê-la viva. O cultivo da escuta, então, aparece como um bem interno porque é através dela que se aprende a reconhecer o que conta como prática correta e, sobretudo, a sustentar uma coerência entre identidade e conduta — uma coerência que é continuamente testada quando surgem situações-limite, como a cena do casamento.

Porém, mesmo com toda essa descrição que remete a uma constituição ética, algo escapa da análise. Uma camada mais profunda, que remete ao exame de consciência, não é diretamente observável; ela se torna acessível apenas indiretamente, pelos regimes de verbalização, direção e autocorreção que tornam certos pensamentos dizíveis e avaliáveis. Como havia evocado anteriormente, a teologia nos auxilia não só como teoria nativa, mas como instrumento analítico para permitir tecer pontuações pertinentes aquilo que observamos em campo.

É interessante ler essa situação à luz da teologia ortodoxa como auxílio para iluminar a questão aqui apresentada. Aviso de antemão que o que apresento aqui foi formulado por meios homiléticos ou por catecismos disponíveis em plataformas virtuais (ponto esse que retornará em breve). Não pretendo reconstruir exaustivamente a obra de Palamas; mobilizo aqui a recepção catequética dessas categorias tal como circula no meu campo. Uso essa teologia como recurso heurístico para ler certos enunciados e práticas, e não como explicação totalizante. Como instrumento analítico, empresto a teologia palamita, atribuída a São Gregório Palamas, para auxiliar na compreensão de preocupações ortodoxas. Ela enfatiza a distinção entre a essência de Deus, incriada, eterna e para-além-da-natureza, de modo com que nenhuma explicação natural ou mundana pudesse completamente justificar o ser de Deus. Se Deus não pode ser conhecido, experimentado nem sentido em sua essência, se não há forma de o tocar, como ele “se faz presente” na terra? Segundo Palamas, a presença de Deus ocorre por suas energias, suas emanções terrenas, muitas vezes explicada figurativamente com o evento da luz de Tarbor (Leloup, 2013), uma luz sem fonte que apareceu perante os apóstolos no evento da ressurreição. Essa ausência de uma origem que se manifesta perante a humanidade é entendida de modo figural, enquanto um referencial imagético que, por analogia ou mimesis, torna-se o próprio referente em questão (Largier, 2023). Em outras palavras, Deus não precisaria revelar-se totalmente a humanidade, visto que isso traria sérios

riscos teológicos, portanto, sua presença é entendida de modo figural, ou energético, através de suas operações.

Como descrevi durante o trabalho de conclusão de curso (Lima, 2024), um dos meios pelos quais essa comunicação figural opera é através da iconografia. Resolvendo debates teológicos a respeito da veneração das santas imagens, se essa operação remete a uma adoração dos santos como Deus ou uma veneração do santo como aquele que viveu como Deus, logo, Deus estaria agindo por meio dele; a iconografia foi um ponto importante para a antropologia teológica cristã e o debate de presença. O ícone não seria uma representação de algo ausente, mas opera como um dispositivo de presença que torna a tradição sensível e operante no presente. A “presença icônica” (Belting, 2016) designa justamente o modo como a imagem, enquanto coisa material diante de nós, ocupa a ausência do que representa e a oferece como presença — sem “desmentir” que o protótipo (o santo, a divindade) não está fisicamente ali; no registro religioso, isso implica que o divino “precisa” de uma imagem para se tornarem visíveis, e que artefatos visuais podem ser tratados como corpos atuantes (capazes de circular, como em procissões, e de produzir efeitos no mundo).

Por isso, “escrever” ícones pode ser entendido como um dispositivo ascético (Meyer, 2019), e a passagem decisiva de “imagem” a ícone não é só estética: ela depende de marcações formais de identificação — como o nome inscrito — e, sobretudo, de uma bênção sacerdotal que autoriza o objeto como ponto de contato — isto é, como uma conexão eficaz com o santo. Esses, ancorados numa tradição de séculos e deliberadamente “desautorizados”, ao mesmo tempo estimulam e restringem a imaginação devocional; eles participam de um regime visual em que aquilo que se coloca diante dos olhos modela o tipo de pessoa que se torna e a realidade que se habita (Luehrmann, 2016). Nesse enquadramento, pode-se pensar no ícone não apenas como um conteúdo transmitido, mas como um modo de tornar o passado contemporâneo por meios materiais e rituais que disciplinam a percepção, autorizam presenças e definem as condições do contato legítimo com o divino. Presença aqui, tido como um regime relacional no qual o sagrado comparece como alteridade efetiva no mundo material e social, produzindo efeitos históricos precisamente por escapar à redução representacional e por exceder os dispositivos que tentam domesticá-lo (Orsi, 2016, p. 58). Para isso, retorno ao que disse no capítulo anterior, como a historicidade ortodoxa não se configura como a historiografia ocidental, formulando um passado separado do presente (Stewart, 2016). A historicidade ortodoxa é figurativa pois seu passado está constantemente caminhando no presente, com imagens icônicas, figuras santas miméticas e a lembrança

litúrgica, todos amparados a ser o espaço temporal do entendimento desses sujeitos (Blattner, 2005).

Nessa chave de “entendimento temporal”, um forte imaginário surge, e me intrigou a gramática engendrada nesse discurso e imagética. Uma figura icônica surge aqui, entre a igreja como a “embarcação que navegará pelo cosmo, guiando os fiéis” e o “mundo”, corrupto e deformado. Essa é a história da salvação cristã, que, no dialeto ortodoxo, tem uma linguagem muito apegada a uma linearidade, do Velho Testamento até o presente (Goltz; Hann, 2010, p. 1-33). O mundo deve ser combatido, e as negociações presentes devem ser sempre na linguagem de o transformar, ou melhor, o transfigurar. Porém, de que modo ocorre esse combate? E como essa transformação/transfiguração ocorre no interior da igreja, com suas disputas?

3.1.1 Habitar a Tradição

Durante uma homilia episcopal, após uma liturgia dominical, a oposição ao “mundo moderno” foi apresentada pelo bispo com uma intensidade incomum, tanto no conteúdo quanto na performance. O bispo elevou a voz desde o início e manteve um ritmo acelerado, com frases curtas e repetidas, como se buscasse imprimir urgência ao que dizia. Em certo momento, afirmou em tom enfático: “por mais que a Igreja esteja no mundo, ela jamais deverá se entregar ao mundo”. A cada retorno a esse motivo, o gesto também se adensava: o bispo alternava apontamentos com a mão e pausas bruscas, como quem marca limites. Sua face estava visivelmente irritada e, por instantes, a voz adquiriu um timbre quase de brado. O alvo da crítica apareceu então não apenas como uma abstração (“modernidade”), mas como agentes concretos que tentariam “ditar” a ordem moral: “não nos renderemos a organizações ou pequenos grupinhos que ditem o que é o nosso mundo”, declarou. No fechamento, a cena foi enquadrada em uma narrativa longa de continuidade histórica, em que a Igreja surge como sujeito coletivo dotado de missão: “a Igreja, em seus dois mil anos de história, nunca se rendeu ao mundo, mas sempre jurou por transformá-lo”. O efeito, no interior do templo, foi de intensificação do contraste entre “Igreja” e “mundo” como dois polos morais: a homilia não apenas informava uma posição, mas produzia, pela voz, pelo gesto e pela repetição, uma atmosfera de combate e de vigilância, na qual a tradição é enunciada como força de resistência e como horizonte de transformação do tempo presente.

Essa passagem abre espaço para pensar a consciência histórica cristã ortodoxa e sua noção de temporalidade. De acordo com Stewart (2012),

[o] termo “consciência histórica” é usado para se referir a quaisquer pressupostos básicos que uma sociedade faça sobre a estrutura do tempo e a relação entre os eventos no passado, presente e futuro. A forma específica de consciência histórica em uma determinada sociedade é uma questão em aberto, que requer investigação empírica e etnográfica (p. 2, tradução minha).

Emprestando a noção de temporalidade heideggeriana, Stewart completa sua definição como arcabouço analítico afirmando que

[p]or “temporalidade”, ele [Heidegger] não se referia ao desenrolar linear da vida, do nascimento ao passado, presente e futuro, ou ao mero fato de existirem três categorias temporais. Em vez disso, ele se referia à relação complexa e subjetiva com o tempo, que era definidora do Ser (Dasein). O Ser constantemente avança em direção ao futuro, ao momento de sua própria morte. A partir dessa perspectiva, ele retorna ao passado para encontrar modelos de ação e avança para o presente, carregando a determinação de fazer algo agora. Esse era o “ser para a morte” (Sein zum Tode) sobre o qual Heidegger escreveu — a ideia de que excursões temporais imaginárias eram vitais para descobrir novas possibilidades do ser. Ao encarar a morte e perceber que o tempo é finito, encontramos o impulso para agir no presente (p. 34, tradução minha).

É possível perceber, ao meu entendimento, essa concepção temporal no discurso do bispo. Ao afirmar que “não iremos nos render a grupinhos” e que “em dois mil anos, jamais nos cedemos ao mundo”, o epíscopo produz uma longa duração normativa: o passado (“dois mil anos”) aparece como reservatório de exemplos e garantias de continuidade, enquanto o presente é convocado como limiar decisivo em que se deve agir “agora” para manter a fidelidade — isto é, para não romper a trajetória que orienta o tempo em direção a um telos. O epíscopo define um limiar temporal entre a tradição e “mundo” em relação à história teleológica contida na igreja — uma preocupação com os valores atribuídos na formação ética e de pessoa.

Em vez de ler a homilia apenas como enunciado doutrinal, proponho tratá-la como produção de um estado moral de vigilância. Algo semelhante aparece na etnografia de Seeman (2015), ao explorar a relação do café e espíritos *zar* no cotidiano etíope pentecostal em Israel, quando práticas cotidianas se tornam focos de ansiedade ética e de debate sobre agência — não porque ‘representem’ um sistema cultural abstrato, mas porque concentram, na experiência, a possibilidade de perigo, fraqueza e perda de controle. Na IOG, ‘o mundo’ opera de modo análogo: não como ‘profano’ em sentido genérico, mas como nome para um risco que ameaça desorientar a vida cristã, exigindo atenção, disciplina e resistência. A homilia, ao intensificar esse risco, reorganiza o presente como momento de decisão e reinscreve o cotidiano numa temporalidade teleológica da salvação, na qual ‘ceder ao mundo’ aparece como forma de degeneração. Ao mesmo tempo, podemos tomar o “mundo” aqui como o limite (Alexandre, 2023) do mundo ortodoxo, num sentido que, ao cruzar esse limiar,

torna-se perigoso, e crise se instaura. Esse modo de compartimentalização não coincide, e eventualmente pode tensionar-se com o divisor liberal entre público/privado, que abriga a “religião” no último, ancorando-a em uma noção mentalista e imaterial de crença.

Retornando à cena que apresentei no capítulo anterior, quando Lourenço interpela em defesa do calendário antigo, ele não está só defendendo a forma, uma representação temporal; ele está defendendo toda uma forma de habitar e se relacionar com o passado que, ao ceder para forças “externas”, perderia contato com essa fonte. O calendário se torna o ponto de prova de concordar com um mundo, a condição de possibilidade de que a tradição está tornando o mundo inteligível. Nessa visão, enquanto mediador material (Meyer, 2019), o calendário age como um dispositivo ético (Mahmood, 2025) que permite o condicionamento, um agente que opera a tradição.

Após essa análise, acredito que seja possível angariar alguns componentes importantes contidos na tradição. Ao longo de minha pesquisa, captei, a fim descritivo, alguns critérios contidos na tradição ortodoxa. Esses foram tópicos como (1) critérios de autenticidade, contidos em (2) autoridades apropriadas para poder (3) transmitir apropriadamente (4) regime de verdade para, por fim, (5) distinguir uma temporalidade particular da igreja. É nesse último que observei conflitos cosmológicos a respeito do tempo e sua relação com a humanidade e onde percebi maiores transgressões da normatividade ética contida na tradição. Isso me levou a questionar, junto a meus interlocutores: haveria mesmo uma “Tradição”? Ou seriam essas “várias tradições”?

Como os tradicionalistas, de fato, operam seu entendimento histórico de tradição? E que temporalidade é mobilizada por esse horizonte de inteligibilidade? Já relatei anteriormente que na sua formação enquanto ortodoxos, hinos, calendários e modos de submissão são disputados, porém, o que essa preocupação e ansiedade manifesta de concreto no mundo? É nesse ponto que a tradição deixa de ser apenas uma questão de autoridade e passa a se inscrever diretamente no corpo e na estética da vida cotidiana.

Num horizonte cinestético e estético (Weiss, 2024), a escolha de modos de agir no mundo é muito clara por parte dos tradicionalistas. Preocupações com “excessos de masculinidade”, musculação e artes-marciais compuseram o cotidiano desses, em sua esmagadora maioria, entre os interlocutores que acompanhei mais de perto, homens jovens. Não excluo também a participação de mulheres ortodoxas, que não só aprovavam esse comportamento, como também o incentivavam. Em uma situação, após uma liturgia, enquanto almoçávamos, uma garota, irmã de outro membro, afirmou que “não aceitaria se

relacionar com alguém que não malhasse”, pois “como ele iria defender nossa família?”, resposta que ocasionou muitas risadas por parte dos presentes.

Acompanhei diversas vezes meus interlocutores a academias, aulas de judô e lojas de esporte, tudo enquanto questionavam os membros mais velhos se haveria “algum santo que incentivasse atividade física”. Mesmo se criticados pelos mais velhos, ou tendo suas atitudes caçoadas e reprovadas pela autoridade da igreja, os jovens não cansavam de reproduzir esse comportamento, até mesmo trazendo a própria autoridade da igreja em questão. Também, era perceptível seus modos de se vestir, optando muitas vezes por roupas escuras e que transpassassem uma específica noção de modéstia, tudo isso, como forma de imitar o modo como monges se vestem. Suas posturas também eram mais cínicas em relação a discordâncias ou suspeitas sobre estas atitudes. Criticá-los ou não tomar esta postura como “inata” ao cristianismo era um rompimento com a tradição, e só poderia ser recebido com separação ou isolamento.

Quando os perguntava do porquê desse interesse por fisioculturismo, por “masculinidade”, por força ou combate, suas respostas eram das mais variáveis, mas a preocupação que mais chamava atenção era uma preocupação com uma tal “crise da modernidade”. Uma atmosfera de preparação contra a iminência de um conflito, ou, como Reinhardt (2025) coloca, uma criação de um tempo para poder habitar uma história é um modo de entender como esses agentes reconfiguram e operam a tradição ortodoxa. A figura do “monge” aparece aqui como principal imitação (Largier, 2023) que esses atores fígam, tendo como seu conteúdo associado a uma “revolta contra a modernidade” e uma separação do “mundo” por meio do asceticismo.

A figura do ‘monge’ não aparece apenas como referência devocional, mas como um operador que perfura (Kellog, 2019) o imaginário estético da masculinidade contemporânea: ela não elimina práticas como musculação e artes marciais, mas introduz nelas uma série de pequenas reorientações — ‘furos’ — que permitem destacar certos gestos e motivações como ascéticos e condenar outros como mundanos. Nessa chave, o treino permanece ‘o mesmo’, mas se torna mais facilmente separável de um telos de performance e reconhecimento, podendo ser puxado para dentro de uma gramática de vigilância, autocontrole e combate ao ‘mundo’. A noção de “perfuração” ajuda a descrever esse processo sem pressupor ruptura total: “perfurar” é fazer pequenas aberturas que mantêm as peças juntas, mas tornam o conjunto mais fácil de reconfigurar e puxar em direções distintas; assim, a estética moderna é retrabalhada por dentro, sem ser simplesmente substituída.

Retornando às pontuações que organizei sobre a composição de uma tradição, podemos dizer que alguns pontos ficaram mais explícitos. A temporalidade a qual o ortodoxo tradicionalista habita é uma de constante crise e ansiedade com a iminência do conflito contra a “degeneração da modernidade”, infiltrando-se a cada pequena discordância. Ligado a esse tempo fortemente preemptivo, temos o principal critério de autenticidade: “se opera para proteger ‘a tradição’, então é veridicamente algo da tradição”. Essa operação estética de algo “parecer”, “soar” ou “agir” como “o tradicional” se torna uma possível evidência a se procurar a fim de confirmar a consonância da prática com a tradição. Porém, se, como citei anteriormente, há até mesmo desconfiança da eficácia dos presbíteros e episcopos, quais são as autoridades com poder para transmitir esse conteúdo? Onde esses jovens estão aprendendo senão na Igreja? Vejamos isso mais a frente, porém agora, vejamos o outro lado dessa disputa.

3.1.2 Desentendimentos

Dei um espaço considerável a esses atores que estão lutando em uma “guerra cósmica” contra o mundo, porém, e os eclesiais? Em digressão, como esse “outro” da tradição compartilha o mesmo espaço, em outras palavras, como esses agentes habitam o que, em primeira mão, seria o “mesmo mundo”?

Pouco dediquei aqui às diferenças contidas na formação entre eclesial e tradicionalista, mesmo tendo percebido uma diferença de intenções com “tradição” partindo de ambos grupos. Para deixar claro, ambos tradicionalistas e eclesiais reconhecem a importância do conteúdo transcendental contido na tradição, e sua forma de o transmitir: a Igreja. Em outras palavras, não seria correto traçar, como desejam os tradicionalistas, que os eclesiais fossem, então, “modernistas”, ou, em acusações mais extremas, “antitradicionalistas”. Pelo contrário, a preocupação com manutenção litúrgica e submissão à autoridade é tão forte quanto, em alguns momentos ultrapassando o próprio zelo presente nas preocupações tradicionalistas. A postura de Tadeu nesse momento me chama muito atenção, seu zelo em corrigir seus irmãos mais novos e seu apego com o direito canônico revela uma preocupação tão firme com “tradição” quanto aquela de Lourenço e Dionísio, com seu forte apego a uma imutabilidade da forma prática. A resposta normalmente se reflete em frustração por parte dos jovens, e um afastamento daqueles que eles entendem como “pouco tradicionalistas”. Isso não afeta muito como Tadeu e outros jovens reagem. Na visão deles, essa correção e reprimenda é importante pois refigura reprimendas do clero aos leigos. Essa dinâmica pode ser enquadrada como um modelo de parentesco espiritual (Frishkopf, 2003), os

irmãos mais velhos, aqueles iniciados a mais tempo na fé, figuram a imagem do bispo, já os mais novos, recém convertidos, figuram os leigos.

Nessa dinâmica mimética, a correção não só tem sua eficácia dentro dessa chave figural, como também é uma expectativa esperada da autoridade clerical que os ortodoxos “com mais anos de caminhada” e “com raízes firmes” em termos êmicos, corrijam as transgressões dos jovens. Os mais velhos se apegam muito a isso, dizendo “ele chegou agora e já quer ditar regras? Eu vi tu sendo batizado, eu que devo te ensinar” e novamente se refigura a cena do padre corrigindo o jovem: “por enquanto, eu sou a autoridade aqui, até que perguntemos ao padre”. Para os eclesiais, “tradição” é habitado dessa forma, seguir aquilo que 2 Tessalonicenses 2:15 afirma, “por conseguinte, irmãos, permaneçam firmes e fortaleçam as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra ou por carta vinda da nossa parte” (Lourenço, 2017, p. 390)

Um ponto que me tocou muito ao longo dessas observações foi a maneira como algumas perspectivas eram criticadas. Não só se corrigia a conduta, a forma de trazer isso ao mundo, ou como portar-se no mundo. Agora, a preocupação era com o que estava formulando esse mundo. Quando a preparação para um combate a degeneração moral da modernidade era evocada — seja com alguma crítica a modo de se vestir, ou posicionamento político-eclesial, como quando algum bispo tido como “ilegítimo” era levantada com insultos a sua posição modernista —, as críticas de cristãos eclesiais eram bem mais drásticas. Em um momento, quando um jovem trouxe uma reportagem a respeito de profecias de São Lourenço de Moscou¹⁴, sobre a Terceira Roma e a vitória russa em reestabelecer uma hegemonia cristã tradicional, Tadeu e Máximo foram críticos, dizendo que esse tipo de reportagem era falsa e atacava a legitimidade de outros patriarcados. Lourenço cobrou algum veículo legítimo que afirmasse a autenticidade ou não das profecias, e, quando os jovens apresentaram, ele não aceitou a legitimidade da crítica às profecias, por ser um veículo de mídia “cooptado pela modernidade”¹⁵. Ao escutarem isso, os jovens, que já estavam estressados com os comentários de Lourenço e seu ataque à legitimidade da correção dos “irmãos mais velhos” o acusaram de ser “perennialista”. Tadeu foi mais longe e o acusou de “não ser cristão ortodoxo de verdade” e seguir “pagãos de internet ao invés dos hierarcas da Igreja”. A potência desse comentário resultou em um pequeno conflito entre os dois, que foi rapidamente separado por outros

¹⁴ O site em questão está disponível em: <https://orthochristian.com/77399.html>. Acesso em 11 de janeiro de 2026.

¹⁵ O canal em questão está disponível em: https://risu.ua/en/false-prophecies-as-justification-for-the-war-sectarian-hoaxes-by-moscow-patriarch-kirill_n134479. Acesso em 11 de janeiro de 2026.

jovens presentes. Em nenhum momento, a questão foi levada ao padre, sob desculpas de que “não há por que o incomodar com essas coisas”.

Se propus anteriormente que a preocupação com a tradição se legitima na expectativa de uma manutenção da transmissão de uma verdade eterna, primaz na produção de uma pessoa com a consciência histórica apontada para essa eternidade, apresentei aqui uma forma como se habita esse mundo. Minha intenção não foi apresentar os tradicionalistas como uma forma ilegítima de habitar esse tempo, e os eclesiais como “os perfeitos, guiando a igreja”, apresentei como ambos esses grupos habitam a mesma tradição. Em alguns momentos, os eclesiais podem ser tão fundamentalistas e zelosos quanto seus outros. Minha preocupação foi em mostrar como há aqui uma verdade metafísica que modula a consciência para enfrentar o presente e projetando um futuro. O que me causou incômodo é, como dentro dessas correções, havia algo que escapava.

3.2 A CRÍTICA DA TRADIÇÃO

Proponho aqui, em consonância com Reinhardt (2016), uma espécie de “crítica imanente” para nomear um tipo de crítica feita de dentro de uma tradição religiosa — isto é, uma crítica que não depende de um ideal secular de “distanciamento” (autonomia racional) para ser considerada crítica. Ele parte de Asad para mostrar que existem modalidades de crítica integradas a projetos religiosos (por exemplo, conselhos, admoestações, correções) e que isso rompe com a narrativa kantiana de que “criticar” seria sempre “sair” da obediência tradicional rumo à autonomia. Em diálogo com Ahmad (2011), Reinhardt define crítica imanente como a crítica que mobiliza “princípios, histórias, vocabulários e critérios” da própria tradição para julgá-la “em seus próprios termos” (p. 80). Por isso, essa modalidade de crítica é uma forma de ceticismo predicado no compromisso, e não uma oposição simples entre obediência e liberdade. As disputas intra-ortodoxas — calendário, rito, “zelo” vs “escândalo”, “o que é tradição genuína”, etc. — podem ser lidas enquanto formas locais de crítica imanente, não como “rupturas” com a tradição, mas como modos tradicionais de disputar a tradição, isto é, formas limítrofes que rearticulam autoridade, correção e riscos do erro por dentro do próprio horizonte normativo. É por isso que o Reinhardt diz que a crítica imanente dá “acesso etnográfico privilegiado” às formas êmicas de traçar fronteiras, e ajuda a recolocar a materialidade dentro do aparato que sustenta tradições no tempo como práticas de investigação ética e auto-investigação.

A crítica aqui, pode também ser vista como o momento em que o limite (Alexandre, 2023) de uma consciência da tradição encontra outro, mesmo com ambos habitando o mesmo horizonte de inteligibilidade. Nesse caso, os diferentes modos não cancelariam um ao outro, numa chave de autenticidade, mas demonstram a hermenêutica cristã em ação, em seus momentos de absorção de conteúdo e correção desse. Aqui, a tradição apostólica, o repositório dessa verdade debatida entre os cristãos, manifestado da igreja para os cristãos, torna-se elemento transcendental para avaliar o mundo.

Logo, poderia se dizer que, diferente de abordagens que não veem possibilidade do estudo da tradição apostólica ou tradição vertical (Bandak; Boylston, 2014), vejo que etnografias que observam a relação da Igreja com seus sujeitos permitem compreender a formação da consciência histórica ao redor dessa verdade. Ademais, a relação da tradição apostólica com outras tradições de pensamento pode nos possibilitar entender um outro aspecto da crítica, esse mais transcendental, preocupado em corrigir o que se distancia do contido na tradição histórica do cristianismo. Se, anteriormente, ‘tradição’ apareceu como transmissão autorizada e correção pastoral dentro de uma temporalidade teleológica da salvação, as acusações eclesiais de ‘perenialismo’ apontam para outra teoria do tempo, da autoridade e da legitimidade. É essa diferença — entre uma tradição eclesial canônica e uma Tradição metafísica/cíclica — que torna inteligível por que certas performances de ‘zelo’ juvenil são lidas como desvio. Se o que “escapava” é diagnosticado pela tradição como Perenialismo, precisei então voltar meus olhos a essa escola para entender o anseio de meus interlocutores.

3.2.1 Tradição Perene

“Tradição” pode ser entendida como uma gramática vivida de normatividade — isto é, como um conjunto de critérios práticos e sensíveis que liga transmissão, autoridade e correção à possibilidade mesma de habitar uma temporalidade cristã —, o passo seguinte exige tornar explícito um deslizamento conceitual que meus interlocutores eclesiais identificam, com inquietação, no modo como certos jovens tradicionalistas falam e agem “em nome da tradição”. A análise precedente mostrou que, no interior da ortodoxia, a tradição é inseparável de um regime de mediações autorizadas: ela se ancora em canais reconhecidos (clero e episcopado), opera por técnicas pastorais de formação (correção, direção, cuidado para evitar escândalo), e mantém sua inteligibilidade ao reinscrever o passado no presente por meios materiais e rituais (liturgia, iconografia, calendário), produzindo uma consciência

histórica teleológica em que a Igreja se entende como continuidade salvífica em combate com o “mundo”. Nesse horizonte, defender a tradição não significa apenas “preferir” uma forma antiga; significa sustentar condições de transmissibilidade, isto é, preservar quem pode dizer o que é correto, como se corrige o incorreto e quais mediações tornam o contato com o divino legítimo. É precisamente por isso que a disputa intra-ortodoxa não se reduz a opiniões concorrentes: ela é uma disputa por critérios de autenticidade, por regimes de autoridade e por modos de habitar o tempo. Quando eclesiais acusam alguns tradicionalistas de “perenialismo”, portanto, não estão apenas etiquetando uma inclinação intelectual; estão apontando para a possibilidade de que “tradição” esteja sendo recodificada como outra coisa — não mais como tradição eclesial situada, transmitida e corrigida dentro de uma economia pastoral, mas como “Tradição” em sentido metafísico, trans-histórico, acessível por chaves iniciáticas e capaz de hierarquizar religiões e épocas a partir de um núcleo supostamente primordial.

Nesse deslocamento, o problema da fidelidade já não é somente obedecer à correção canônica ou sustentar uma continuidade histórica concreta, mas reconhecer sinais de decadência e de crise como marca de um ciclo terminal; e, com isso, certas atitudes e estéticas (a ênfase no combate, na masculinidade ascética, na suspeita de mediações institucionais e na busca por fontes “mais puras” circulando para além da paróquia) podem adquirir uma justificação que não depende do clero, mas de uma teoria do tempo e do mundo. É para tornar inteligível essa tensão — entre uma tradição ortodoxa entendida como regime de transmissão autorizado e uma Tradição perene entendida como princípio ahistórico e diagnóstico do declínio moderno — que, a seguir, apresento a noção perenialista/tradicionalista de “Tradição” e suas implicações temporais e políticas.

Como descrito anteriormente, através de Asad (2023 [1986]), “tradição” costuma designar aquilo que é transmitido e estabilizado socialmente ao longo do tempo — um conjunto de práticas, narrativas e critérios de legitimidade que pode ser disputado, refeito e até “inventado”. No vocabulário da escola tradicionalista e perenialista (a chamada “*Traditionalist School*”), porém, “Tradição” (com T maiúsculo) é um termo técnico, com pretensão metafísica: não se trata só de herança cultural, mas de uma ordem ahistórica que confere sentido e hierarquia ao mundo. Sedgwick descreve esse uso como um corpo de crenças e práticas que, embora se modifique historicamente, é vivido como tendo existido “desde tempos imemoriais” e como guardando um núcleo que precede e excede a história comum (Sedgwick, 2004, p. 21-55).

Na reconstrução histórico-intelectual de Sedgwick, o tradicionalismo nasce no início do século XX com René Guénon e se consolida como um movimento esotérico transnacional. Um dos seus eixos é o perenialismo: a tese de que existe uma “Filosofia Perene” [*Perennial Philosophy*] ou “Tradição Primordial” por trás das religiões e doutrinas, isto é, uma verdade única, acessível por vias iniciáticas, da qual as religiões históricas seriam formas parciais, mais ou menos fiéis. A consequência é dupla. Primeiro, as tradições religiosas são lidas menos como produtos contingentes de história social e mais como diferentes expressões (ou degenerações) de um mesmo princípio transcendente. Segundo, a modernidade deixa de ser apenas um período entre outros e passa a ser diagnosticada como uma ruptura: um mundo “anti-tradicional”, marcado por inversão de hierarquias, materialismo e dissolução do sagrado. Essa moldura explica por que, para muitos tradicionalistas, as categorias modernas de “progresso” e “emancipação” parecem não apenas equivocadas, mas sintomáticas do próprio declínio.

A relação entre Tradição e tempo é o ponto em que o tradicionalismo/perenialismo se distingue mais fortemente de leituras modernas de história. No lugar de uma narrativa linear-progressiva — em que o futuro é, em princípio, melhorável, marcador comum do historicismo moderno (Stewart, 2012, p. 2) —, aparece uma cosmologia cíclica: a história seria a passagem por idades sucessivas, em que um “estado primordial” (muitas vezes figurado como uma Idade do Ouro) se degrada até um “tempo final” — a idade escura — antes de um reinício. Sedgwick mostra como essa sensibilidade temporal circula nos autores e nas redes tradicionalistas como uma gramática para interpretar crises do presente: o que se vive não é só uma mudança social, mas o esgotamento de um ciclo e a aproximação de um ponto-limite. Essa estrutura temporal reorienta o sentido de agência: a questão não é “como avançar”, mas como manter (ou recuperar) contato com a Tradição em um mundo percebido como terminal.

Em *Ride the Tiger*, Julius Evola (2003, p. 1-15), um dos principais expoentes do movimento tradicionalista, escreve a partir de uma posição que assume explicitamente o “fim de um ciclo”. A metáfora central — “montar o tigre” — não é um convite à adaptação confortável ao mundo moderno, mas um manual de conduta para atravessar a dissolução sem ser capturado por ela. Se as forças dominantes do tempo são de desagregação, tentar restaurar diretamente uma ordem tradicional pode ser impraticável; resta, então, uma estratégia de sobrevivência espiritual: conservar uma verticalidade interior, operar uma distância seletiva e, paradoxalmente, usar a própria energia do declínio (o “tigre”) para não ser esmagado — mantendo-se “em pé” enquanto o mundo se desfaz. O tradicionalismo, aqui, aparece menos

como conservação de costumes e mais como uma forma de “aristocracia do espírito”: um modo de atravessar o tempo final preservando critérios de honra, disciplina e sentido que não dependem do consenso moderno.

Outro expoente que conduziu investigações com tradicionalistas, Teitelbaum (2020), ao acompanhar etnograficamente e por meio de história intelectual atores contemporâneos ligados a circuitos de direita radical (como Steve Bannon e Aleksandr Dugin), mostra que a filosofia tradicionalista opera como uma teoria do tempo com efeitos políticos. Ele observa que, para tradicionalistas, “o tempo” não é apenas uma medida neutra: é uma força histórica que se desenrola segundo ciclos, em que o presente pode ser lido como degeneração acelerada. Daí decorre uma inflexão decisiva: se o mundo está num estágio terminal, reformas graduais parecem irrelevantes; em alguns casos, a própria intensificação do colapso é vista como condição para uma eventual renovação. Ele registra, nesse contexto, a ideia de que a única via para “melhorar” a sociedade seria atravessar — e até empurrar — a degeneração até seu limite, porque a saída não é um progresso linear, mas uma virada de ciclo. Assim, a Tradição torna-se um vocabulário para diagnosticar o presente e justificar um estilo de ação que combina apelos à eternidade com uma política do “fim dos tempos”.

Na seção anterior, preocupei-me em apresentar uma análise da tradição ortodoxa como uma transmissão de uma verdade transcendental através de canais legítimos e autorizados, visando uma continuidade narrativa. A preocupação é que, sem tais canais, a mensagem dos evangelhos poderia ser perdida, ou pior, cooptada. Como descrevi, alguns ortodoxos tradicionalistas são acusados de terem cooptado a tradição a fim de sustentar sua própria interpretação da historicidade cristã. Seguindo o linguajar êmico da Escola Tradicionalista, tendo sido “iniciados” em ambas as tradições, vejamos agora como, através de uma crítica imanente ortodoxa, aponta-se uma prospecção da tradição.

Os questionamentos sobre a fonte moral desse tradicionalismo não partiram inicialmente de interpelações minhas, porém, alguns de meus próprios interlocutores já evocavam seu desconforto com essa radicalização. “Eles ficam escutando esses ‘mongezinhos malucos’ de internet, não dá bola para isso” diziam, com bastante sátira ao se referir a tais figuras monásticas, em outros momentos, diziam “essas coisas de internet nunca vão para frente, eles seguem esses radicais, mas logo param, nunca cria raízes”.

Onde circulavam esses tais “monges”? Os únicos dois monges da região são os párocos da igreja, e não há monastérios na região sul do país, onde eles poderiam estar tendo acesso a esse conteúdo? Modificando minha abordagem, voltei minha atenção aos meios digitais, onde grande parte das nossas interações tendo como assunto as particularidades da

igreja ocorriam; em outras palavras, existia uma espécie de grupos de “catecumenato digital”, chamado de “Escadaria”. Nesse, disputas que refletiam um temor cósmico com o avançar de uma força misteriosa e fantasmagórica que destruía a possibilidade de perceber o mundo que habitam (Buck-Morss, 1992). Além disso, acompanhei meus interlocutores nas redes, principalmente Facebook e Instagram, e percebi que boa parte do conteúdo que eles acompanhavam faziam parte de uma rede de ortodoxos contra o mundo moderno.

Como abordei anteriormente, a crítica se fez muito em apontar os erros práticos da expressão da tradição, porém, e quando os erros não são exatamente “erros”? A expectativa temporal presente nos anseios dos tradicionalistas estão bem de acordo com outros trabalhos os quais fazem referência às atmosferas afetivas de grupos radicais (Reinhardt; Cesarino, 2024, Reinhardt, 2025), onde a expectativa de um “confronto” com um inimigo fantasmático é invocada.

Muitas portas se abrem com essas afirmações, como “criar raízes”? Como “essas coisas de internet” não são eficazes? A fim de não expandir muito o escopo da pesquisa, vou me ater no próximo capítulo principalmente ao processo de radicalização multisituado entre redes sociais, como WhatsApp, Facebook, Instagram, Reddit e YouTube como loci de disseminação de habitações radicais da tradição.

Neste capítulo, abordei uma possível leitura da tradição ortodoxa e sua relação com legitimidade, autoridade e temporalidade no mundo cristão ortodoxo. Aqui, explorei três facetas que compõem o entendimento da tradição em uma chave institucional, por meio de catecismos; histórica, através da patrística e teologia; e da vivência, anseios e disputas de meus interlocutores. Isso me levou a perceber como a mesma tradição pode ser habitada em dois, ou talvez mais, modos diferentes, sem mesmo perder sua raiz transcendental, sustentada em um corpo institucional: a igreja. Depois disso, localizei um problema nas disputas entre ortodoxos: a presença de uma tradição que desvia em alguns aspectos daquela transmitida pelos canais autorizados. Localizei, em meio a meus interlocutores, a “fonte” dessa força desviante, o Tradicionalismo perenialista, que deságua na paróquia de Florianópolis por meios digitais exógenos. No próximo capítulo, abordarei como uma tradição pode ser cooptada para fins políticos.

4 TRADIÇÃO EM DISPUTA

Minhas investigações prosseguiram então, em sua maior parte, em canais virtuais, principalmente WhatsApp, Facebook, Instagram, YouTube e, em menor frequência, Reddit e Telegram. O canal de comunicação entre ortodoxos deu-se por WhatsApp, através de grupos como “A Escadaria” — compartilho esse grupo mais abertamente já que ele foi criado por Tadeu e Máximo a fim de aproximar os membros, não enquanto um canal de divulgação de radicalismos —, em que os jovens da igreja conversavam, compartilhavam conteúdo catequético, homilético, teológico e descreviam sua caminhada enquanto cristãos. Além desse, outros canais oficiais da igreja eventualmente eram utilizados para diálogos, porém esses eram raros.

Fora esses grupos e canais, páginas no Instagram, Facebook e Reddit também foram analisadas. O critério escolhido para seleção de páginas se deu pelo conteúdo circulando: divulgação ortodoxa ou negação da modernidade? Para páginas pequenas, algumas vezes relacionadas ou propriedades de membros da paróquia e interlocutores da pesquisa, mantive-as em anonimato, para preservar de qualquer escândalo. Já para páginas com público amplo, voltadas à divulgação em massa, citei-as diretamente e deixarei o link disponível para acesso. Em grupos ou páginas privadas ou restritas, optei por não citar seus nomes diretamente, visando a preservação de seu anonimato. Para canais de YouTube e *subreddit* — páginas com conteúdo temático da plataforma Reddit — segue-se a mesma lógica, e disponibilizo o link para os posts, vídeos, subreddits e canais.

O motivo para tal mudança de registro, do conteúdo circulado na paróquia para um conteúdo digital, deu-se por meio das próprias falas de interlocutores, como aquelas acusando os jovens tradicionalistas de “seguirem monges malucos virtuais”. Acompanhando a atividade online desses, algumas vezes guiados por outros interlocutores — indignados com o comportamento virtual de seus irmãos paroquiais e munidos de um zelo pela tradição enquanto conteúdo eclesial — observei qual conteúdo esses estavam buscando, ou as “fontes legítimas” de tradição, segundo os tradicionalistas. Há pesquisas já interessadas nos aportes teóricos e metodológico da influência de mídias digitais na prática e vivência religiosa. Entre essas, uma preocupação com as transformações que a vivência religiosa sofre e opera na tecnologia de mídias digitais trouxeram-me uma luz a esta análise da vivência de meus interlocutores.

Há aqui uma negociação entre a aceitabilidade de conteúdo midiático e sua autenticidade (Campbell, 2010, apud Lundby, 2013, p. 233), onde a consciência histórica

ortodoxa que possuiu um caráter figurativo e o locus de transmissão autorizado da igreja, agora começam a colidir com atores digitais e suas dinâmica capilar. A autoridade antes concentrada na mediação eclesial passa a disputar espaço com atores, plataformas e autoridades digitais. Como havia citado no capítulo anterior, isso requer um formato de etnografia multissituada (Marcus, 1995), onde o campo digital interage com a igreja, reformulando compreensões e modos de habitar esse espaço. Esses ambientes não só agem como meios para sociabilidade e troca de comunicação, mas também são infraestruturas que reconfiguram a própria forma de habitar e se relacionar com o mundo (Gonçalves, 2020, p. 4). Esses meios podem se tornar canais, ou palcos de atuação política (ibid, p. 13), onde ideias que dificilmente circulariam presencialmente, considerando ainda mais a atmosfera eclesial, podem circular de maneira ampla em mídias digitais. Se a religião sempre foi enraizada no mundo enquanto “mídia” [ou *media*] (Meyer, 2018), ou formas autorizadas de mediação e comunicação de base material, semiótica e semântica, trata-se de refletir sobre como velhas e novas mídias religiosas se encontram nas tecnologias digitais ao fornecerem propiciações ou *affordances* antes inexistente (Reinhardt, 2020).

Uma dessas propiciações centrais para os nossos interesses é o anonimato, e como esse fornece um ambiente seguro para a disseminação de ideias radicais. Livres de julgamento moral, decorrente da ausência de verificabilidade dos autores de mensagens e publicações, o anonimato possibilita com que grupos os quais presencialmente fossem reprimidos por meios legais ou morais, encontrassem formas seguras de se expressar (Wedderburn; Jesus; Teixeira; Nascimento; Cesarino; Barreto, 2024, p. 167).

Em meu campo, a situação deu-se de maneira dupla. Por um lado, as páginas de Facebook e Instagram tinham seus administradores e moderadores anônimos, ou por meio do próprio funcionamento das plataformas digitais, ou por uso de contas falsas para preservar a identidade. Logo, tornou-se impossível de atribuir algum tipo de autoria às falas registradas, portanto, optei por me referir a esses através dos nomes dos grupos, páginas ou canais; fora “A Escadaria”, o grupo no WhatsApp da paróquia que foi criado pelos próprios membros, nesse caso, referirei-me a esses por quem transmitiu a mensagem no dia.

Meu interesse no que segue será entender a relação entre o meio digital como uma nova fonte de tradição, mantendo em mente os pontos que levantei no capítulo anterior a respeito de transmissão, legitimidade, autenticidade, autoridade e temporalidade. Como a vivência ortodoxa tem sua configuração moral reconfigurada por meio da presença virtual e quais fontes comunicam essa outra tradição. Neste capítulo, argumento que a disputa contemporânea por ‘tradição’ entre jovens ortodoxos se reorganiza quando o digital se torna

fonte concorrente de autoridade: plataformas desancoram signos e mediadores, ampliam a circulação de estilos de piedade e masculinidade e permitem que a tradição seja reembalada como estética mobilizadora. Isso reconfigura a vida moral no campo presencial, produzindo tensões internas na paróquia sobre legitimidade, autenticidade e obediência.

4.1 ORTODOXIA VIRTUAL

Durante uma troca casual no grupo “Escadaria”, um dos jovens acabou compartilhando o link de uma reportagem, recomendando que os outros também lessem, que seria importante para “fortalecer a comunidade”. Ele fez questão de reforçar a importância que os outros jovens também seguissem esse padre, que suas recomendações eram muito “boas para jovens ansiosos com o futuro igual a nós”. Ao recomendar o texto como algo ‘bom para jovens ansiosos com o futuro igual a nós’, o jovem não só informa, mas convoca uma comunidade afetiva e um estilo de atenção moral ao mundo. Em termos de Csordas (2008), trata-se de um modo corporal e afetivo de habitar a experiência cristã (e, aqui, a masculinidade) — um regime de sensibilidade compartilhado que orienta o que é percebido como ameaça, degeneração e dever. Se somos homens jovens ortodoxos, o usuário sugere, estamos com medo de como a modernidade “degenerada” está corrompendo uma correta forma de ser masculino. Parto, portanto, de um evento localizado — o compartilhamento do link no WhatsApp — e sigo o rastro desse artefato midiático pelas plataformas em que ele ganha tração (YouTube e Reddit). O objetivo não é substituir o campo presencial por um ‘campo global’, mas mostrar como a autoridade e a autenticidade da tradição passam a ser negociadas na circulação: é nesse deslocamento de contexto que a experiência do ‘aqui e agora’ é reclamada, performada e contestada

O artigo evocava um importante ator na reconfiguração online da ortodoxia hoje: o “monge ascético que enfrenta a modernidade”. Em 24 de maio de 2025, um artigo publicado pela BBC e intitulado “Homens jovens americanos estão ingressando em Igrejas Russas que prometem ‘absurdos níveis de masculinidade’” (Ash, 2025, tradução minha) apresentou uma questão referente às igrejas ortodoxas mundialmente: um crescente interesse de uma juventude decepcionada com valores modernos por modos de vivência tradicionais. A reportagem segue apresentando o Pe. Moses McPherson, padre ortodoxo texano convertido de um berço protestante, e que hoje serve como sacerdote na Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), a Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia.

Ortodoxo há 20 anos, sacerdote casado — prática comum a clérigos nas igrejas ortodoxas — e pai de 6 crianças, Pe. Moses tem um canal no YouTube¹⁶ destinado a jovens, principalmente homens, “desiludidos com os valores ocidentais, liberais e progressistas modernos”, um “mal-estar” crescente e já identificado por pesquisadores da modernidade secular (Asad, 2003; Krausz, 2017; Orsi, 2016; Taylor, 1991, 2007). O projeto moderno promete um mundo centrado na autodeterminação, em que podemos livremente escolher nosso destino, sem estarmos presos a apegos familiares, tradicionais ou culturais herdados do passado. Esse projeto de liberdade é conhecido por romper com um antigo horizonte moral relacional, em que os sujeitos se viam como parte de uma lógica cósmica englobante (Taylor, 2007). Essa lógica permitia construir sentidos ao redor de entes que habitavam o mundo ao lado da humanidade; o local e função social da pessoa sendo vistos como um imperativo moral do qual não cabia se desviar. Essa relação também mediava a própria interação com os objetos e outros seres numa cadeia interdependente, mediada por ritos e normas.

É a libertação dessas “amarras” na modernidade na direção de um “humanismo exclusivo”, a quebra com essa lógica cósmica, que o filósofo moral Charles Taylor entende por “desencantamento do mundo”. Essa visão do “indivíduo para consigo mesmo” produz um sujeito que vive seus problemas existenciais no foro interior, relacionando-se com mundo através de “crenças” mentais escolhidas e esgarçando os laços sociais, formando assim o que o autor chama de “sociedade narcísica” (Taylor, 1991, p. 2-4). É possível perceber uma contradição nessa relação entre um choque com a liberdade moderna e a própria possibilidade de escolha que essa oferece aos sujeitos. Como citado anteriormente, Mark Sedgwick (2004) afirma que o tradicionalismo pode ser entendido como um efeito político reativo a essa dinâmica, que “se põe contra um mundo moderno, mas foi nessa modernidade em que nasceram” (p. 15). É nesse conflito entre a modernidade liberal e a revolta tradicionalista (moderna) que habita um tempo de crise, o qual converge com preocupações morais cristãs. Nesse cenário, abre-se a possibilidade de instrumentalizar um regime estético, presente em uma tradição, como armamento para disseminar uma ideologia política.

No diagnóstico de Spektorowski (2018), a Nova Direita [*Nouvelle Droite*] transforma a experiência moderna de perda de horizontes compartilhados (e o mal-estar diante do liberalismo) numa guerra cultural: a modernidade liberal aparece como decadência e como “uniformização” — porque suas “morais universais” (da tradição judaico-cristã tal como teria desembocado no Iluminismo) seriam o motor de um “totalitarismo” cultural fundado em uma moral universal. Em resposta, o grupo reconfigura a linguagem do pluralismo como uma

¹⁶Disponível em: <https://www.youtube.com/@fathermosesmcperson>. Acesso em 23 de junho de 2025.

política diferencialista: o “direito à diferença” vem acompanhado de um dever de realizar a diferença na prática, deslocando “direitos do homem” para “direitos dos povos” contra o “homem abstrato” — operação que permite apresentar segregação e exclusão como coerência normativa de identidades coletivas. Esse movimento é, no fundo, um projeto de renascimento (palingenesia): a política passa a ser narrada como combate contínuo contra a decadência desencadeada pelas revoluções liberais, com promessa de renascimento [*rebirth*] por meio de uma “terceira via” orgânica e anti-individualista. Aqui está o ponto que vejo trazer uma luz a essa reação; não é um simples antimodernismo — ela se alimenta de uma “modernidade reacionária”, que mantém a técnica e a decisão como virtudes, mas reinscreve tudo no registro de uma cultura “orgânica” e heróica, mobilizando mitos, símbolos e a imaginação de uma Europa “culturalmente assertiva”.

Acompanhando mais o alvoroço sobre esse artigo, encontrei-o sendo compartilhado por meio dos *stories* do Instagram de um dos membros da paróquia. Era uma resposta do próprio padre ao artigo, em formato de vídeo, publicado no seu canal no YouTube. Pe. Moses respondeu¹⁷ ao artigo supracitado afirmando que há uma tendência de jovens desiludidos com ideais liberais e secularizadas que buscam na ROCOR valores e propósitos mais profundos. Ele rejeita a acusação de “masculinidade tóxica” e apresenta sua proposta como contraponto “saudável” à fluidez de gênero contemporânea, que chama de “confusões modernas”. Sustenta que não se trata de regressão ou identitarismo cultural, mas de reviver práticas e valores com densidade moral e espiritual. Enquadra o fenômeno como anseio moral, não político, dizendo inclusive que “nem nos cafés falam de política”.

Acompanhando o fenômeno, deparei-me com um grupo, que tomou o lado de Pe. Moses nessa crítica por parte da rede de notícia britânica e se indignou com o que foi divulgado. Os *Orthobros*, os “orto-caras” — marcador êmico da ortodoxia online — saíram em defesa de Pe. Moses com comentários que misturam desconfiança da mídia — “É a BBC, o que esperamos?” — e enquadramento moral-religioso — “o diabo é empenhado” —, performando uma masculinidade codificada e militante. Lida à luz de Walter Benjamin (2013), essa performance mostra a passagem do valor ritual para o valor de exibição: símbolos religiosos circulam como imagens replicáveis e mobilizadoras de audiência. Para Benjamin, a aura da obra — seu “aqui e agora” — é irrecuperável pela reprodução técnica. Duas condições aceleram isso: capacidades técnicas que capturam o invisível à percepção natural; e deslocamento de contexto, que permite consumir ópera ou liturgia bizantina fora de

¹⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3ByU1R741HA&ab_channel=FatherMosesSermons. Acesso em 23 de junho de 2025.

seus espaços próprios, como atmosferas ou “vibes” sociais transponíveis (Peter, 2024). Assim, a circulação digital dos orthobros desancora signos litúrgicos de seus mediadores e massifica uma estética devocional, reconfigurando autoridade e experiência. De acordo com Benjamin, essas ‘condições modificadas’ prejudicam o caráter de “aqui e agora” constituidor da autenticidade de uma obra.

A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que nela é originalmente transmissível, desde sua duração material até seu testemunho histórico. Como esse testemunho está fundado sobre a duração material, no caso da reprodução, na qual esta última tornou-se inacessível ao homem, também o primeiro – o testemunho histórico da coisa – torna-se instável. E somente isso. Mas aquilo que desse modo se desestabiliza é a autoridade da coisa, seu peso tradicional. (Benjamin, 2013, p. 53)

Com as técnicas de reprodutibilidade, o peso do “aqui e agora” de uma arte é abalado pela capacidade de exposição variada que as novas técnicas fazem, quebrando a restrição que o espaço e o tempo criavam. Esse é o trabalho moderno-secular de abstração, que Marx observou na relação capitalista com o trabalho e com a mercadoria, e que Benjamin expande para todo o aparato simbólico processado pela indústria cultural. Esse “aqui e agora” perdidos, que encapsulavam o trabalho da historicidade de uma tradição, é aquilo que Benjamin define como *aura*. A aura de uma obra é afetada com as novas técnicas de reprodutibilidade. Essa quebra aurática produz e reproduz uma nova possibilidade de transmissão: aquilo que era fechado a certos nichos torna-se agora em um produto das massas, possibilitado pelas técnicas de massa. Aura, aqui, não será entendido como a aura ‘original’ recuperável, mas um efeito social de autenticidade e autoridade produzido e testado na circulação.

Pe. Moses encena uma autoridade “aurática” sobre virtudes masculinas ortodoxas enquanto as massifica via mídia, o que seus seguidores performam (às vezes com ironia) em códigos de hipermasculinidade. Sendo um padre que incentiva os anseios compostos nessa demografia, de homens jovens decepcionados com a modernidade, ele apresenta-se como um sábio que traz “a iluminação” a suas ovelhas perdidas. O fato de o vídeo ter circulado no grupo de WhatsApp não é um detalhe periférico, mas o próprio mecanismo da reprodução em massa de uma figura aurática, como observa Reinhardt (2025, p. 337), certos repertórios políticos e morais permanecem como ‘história em reserva’ num “arquivo mimético” (Mazzarella, 2017) — um poço semiótico onde narrativas oficiais se misturam a rumores e produtos midiáticos, podendo adormecer e ser reativados em novas formas. No circuito ortodoxo, esse arquivo inclui imagens e disposições ascéticas, gramáticas de crise e estilos de

autoridade ‘tradicional’ que passam a ser reconhecidos e acionados na circulação digital. Assim, a figura do Pe. Moses opera como condensação aurática: ao ser compartilhada, comentada e recomendada, ela produz um efeito de presença e autenticidade que reordena o que conta como ‘tradição legítima’. Em termos benjaminianos, trata-se menos de uma simples perda da aura e mais de sua reconfiguração como efeito socialmente disputado — instaurado e testado na própria circulação (quem autoriza, quem contesta, o que se toma por ‘verdadeiramente ortodoxo’). À luz de Benjamin, essa ambivalência mostra a reaparição fantasmática da aura: a tradição é reclamada por meios modernos que a espetacularizam. Nesse processo, os orthobros operam uma estetização da política — o conteúdo teológico vira produto midiático, governado por cliques, algoritmos e viralização, com perda de potência crítica. Pe. Moses, porém, insiste que o telos é a experiência estética litúrgica (hinos, ícones, contemplação), não o espetáculo digital.

Porém, como toda essa disputa aparece vivificada na paróquia de Florianópolis? Como essa reprodução aurática se reifica no meio político e eclesiológico da igreja? Se, no meio digital, se busca um “retorno a uma tradição” legítima, algo deve ter se perdido, se há um retorno, há também um caminho que fora perdido e agora, deve ser recuperado, ou melhor, refigurado.

Os tradicionalistas acusam uma perda, algo crucial é abandonado na igreja. O interessante é que, quando questionados sobre “o que foi perdido exatamente?”, obtinha-se nenhuma resposta. Tantas foram as situações em que meus interlocutores, visivelmente irritados com o que estava acontecendo na igreja, afirmavam “não saber” o que estava perdido, somente “sentiam” que algo estava errado. Dionísio, principalmente, frequentemente evocava os “hinos em tom búlgaro” para afirmar que aqueles realizados na igreja eram diferentes do que ele estava acostumado a acompanhar. Máximo, questionou em tom satírico, “mas aonde você costumava acompanhar isso?” ao que Dionísio respondeu “na internet, nos vídeos de russos cantando”, recorrendo a uma dobra intra-midiática ou remediação (McLuhan, 1969). Máximo ficara um pouco desconfortável com a resposta do jovem. Durante um jantar pós-liturgia, tentou convencer seu irmão mais novo de seu erro e questionou-o: porque “ser algo russo tornava-se algo certo?”. Para a frustração visível de Máximo — esse, que se aproximaria mais da postura de eclesial —, a resposta de Dionísio expressou um sentimento comum aos tradicionalistas, o qual o “jeito dos russos era” nas palavras do jovem “mais *based*”. “Based” é um termo, comum ao repertório nativo de radicais e *channers* em mídias digitais (Wedderburn; Jesus; Teixeira; Nascimento; Cesarino; Barreto, 2024, p. 166), que expressa algo ser “correto” ou legitimamente de acordo com os afetos do indivíduo.

Retornando à instrumentalização analítica do conceito de tradição asadiano, se algo é legítimo no discurso de Dionísio, logo, deve ter sido autorizado por alguma fonte legítima de transmissão da ortodoxia. Se o jovem afirma que aquilo que, de modo aurático, ainda se preservava na tradição russa havia se perdido na igreja que frequentava, de tradição grega, isso sugere que algo, no interior da própria tradição grega, estaria rompendo com a ortodoxia da tradição. O jovem não conseguia especificar o que exatamente “achava melhor” no conteúdo assistido — caracterizado, no termo cunhado por Tadeu, como “russofílico”, isto é, orientado por uma percepção da tradição russa como modo mais “autêntico” de habitar o cristianismo ortodoxo —, limitando-se a dizer: “simplesmente sinto nela algo mais ‘belo’”.

Retomando meu acompanhamento da “crise de masculinidade ortodoxa”, compartilhado em um grupo de Facebook privado o qual Tadeu me recomendou, encontrei uma resposta de um bispo inglês sobre a situação. Uma autoridade ortodoxa contestou o discurso do Pe. Moses. Dom Irinei (ROCOR, Londres) e reagiu em homilia¹⁸ dizendo que a fixação na “masculinidade” não é categoria ortodoxa, chamando-a de “estupidez”, e contrapôs isso a outra virtude a buscar: a “humanidade”. Busquei, entre canais e sites que meus interlocutores seguem, outros comentários e posições sobre isso, que pudesse me trazer luz à situação de uma possível crítica imanente entre ortodoxos eclesiais e tradicionalistas. Leigos criticaram a ação dos orthobros, apontando um paradoxo entre a espiritualidade ascética e a “cultura de academia e testosterona online”, com “fetichização da estética monástica” e “teatro de espiritualidade” por influenciadores leigos. Um relato no subreddit r/exorthodox em 26 de maio afirma que o mesmo discurso ligado ao Pe. Moses estaria sendo reproduzido até na paróquia de Dom Irinei, apesar de suas advertências. O comentário sustenta que, em Chiswick, existe uma minoria vocal de fiéis ortodoxos que aderem a visões conspiratórias.

Tadeu e Máximo foram duas figuras muito críticas a esse modo de habitar a tradição, que confia em fontes digitais ao invés do que se escuta na igreja. O digital, para eles, não conseguia fornecer uma autenticidade (Radde-Antweiler, 2013) que, para eles, estaria presente na vivência presencial da igreja, na vivência com o guia de um pai espiritual. Eles entendem essa forma de vivência como um *larp*. Larp, ou “larping”, pode ser entendido como um termo que vem da cultura de RPG/Role Playing Game, em que fãs personificam personagens. Mas, no léxico dos *chans* e da nova direita, ele é reaproveitado para significar uma espécie de “encenação”: a apresentação de ideias radicais como se fosse um jogo de

18

Disponível em:
https://orthodox-europe.org/content/remarks-25th-may-2025/?fbclid=IwQ0xDSwKh1LZjbGNrAqHUoWV4dG4DYWVtAjExAAEebDuAJbAZvqd-ubBE4oLSLAR9aSriE2BuanAQ5WFMIY0Vck7gP1kOiHK1oOQ_aem_-QPKhkN7Ky4HetWCisE89g. Acesso em 23 de junho de 2025.

cena, feita pelo gozo do *lulz*, termo usado para se referir a uma piada (Wedderburn; Jesus; Teixeira; Nascimento; Cesarino; Barreto, 2024, p. 161). Essa explicação funciona como desculpa (“era só *larp*”) caso a situação se “descontrole”, sustentando uma ambiguidade estratégica típica desse humor irônico e ofensivo. Vejo que algo escapa nessa definição de *larp* como uma estratégia de escape para humor preconceituoso, e está relacionado à camada estética presente no “*larp*” de Dionísio. Encontro uma luz na definição de utopia insurgente, fornecida pela análise de Esmili e Sakhi (2024) dos usos da *jihad* entre pessoas que migraram para participar da guerra civil na Síria. O foco recai em como anseios morais, constituídos dentro de uma comunidade histórica comum, são sublimados em movimentos políticos utópicos. A aposta teórica central é tratá-lo como uma “insurgência/onda utópica” no sentido de Karl Mannheim (1936): não uma utopia como “não-lugar”, mas um levantamento coletivo em que ideais deixam de ficar “acima” da história e passam a ser encarnados no aqui-e-agora, pressionando a conduta.

Nessa chave, os autores interpretam “*muhājirūn*” como nome de uma tentativa utópica de substituir imediatamente uma realidade por outra concebida em termos religiosos/escatológicos. Eles apresentam um par ideal-típico e mostram como a mesma “viagem” em busca de um ideal político teológico pode produzir consequências diferenciais (Asad, 1999, apud Esmili; Sakhi, 2024): para um, o *jihad* aparece como parte e depois abandono progressivo de uma utopia religiosa-política; para o outro, como matriz de solidariedade com populações oprimidas, que se reconfigura ao longo do trajeto — gerando desfechos teológicos e políticos divergentes. O conceito que costura isso tudo é esteticização. Aqui, “esteticizar” não é uma forma de “embelezar a política” num registro fascista, mas um mecanismo mais fino. A esteticização ocorre como uma transposição de ideais morais de uma configuração sociopolítica para outra, os quais os autores aproximam da ideia freudiana de sublimação e redirecionamento de afeto — substituir uma “cena histórica” por outra mais valorizada. O contraste com Benjamin aparece justamente no lugar da fonte dessa esteticização: em Benjamin ela vem “de fora” e violenta as massas; aqui, os ideais esteticizados estão próximos da comunidade de pertencimento — virtudes de solidariedade, responsabilidade, fidelidade —, intensificadas por “tempos excepcionais”.

Essa dinâmica conceitual me auxiliou a dar luz aos anseios de meus interlocutores tradicionalistas e às críticas produzidas por seus irmãos eclesias. O que eles “não sabem explicar” habita no campo moral e estético, um modo de se portar — durante a liturgia, no cotidiano, em performar uma masculinidade. Em certos momentos, escapou-se respingos que dão a entender o que “se perde”, na linguagem como de Dionísio, quando esse expõe os

vídeos de Pe. Moses, entre outras figuras auráticas digitais, e percebo uma marcante preocupação com uma crise temporal, uma crise com a possibilidade de habitar o mundo de uma maneira cristã. Bombardeado daquilo que ele se refere como “conteúdo ortodoxo” em mídias digitais, o jovem é exposto a páginas e vídeos de conteúdo ortodoxo “direcionado” para uma espécie de “guerra temporal contra a modernidade”. Entendendo seu anseio como uma forma de esteticização, podemos analisar como esse excesso de estímulo se torna uma forma de projetar uma realidade moral para outra, agora político-teológica, que, ao mesmo tempo, inebria o expectador de alguma crítica, mesmo dentro da própria tradição.

Essa crise não se limita apenas ao plano visual. Como alerta Susan Buck-Morss (1992) ao discutir a anestetização nas sociedades de massa, o excesso de estímulo estético pode produzir justamente uma “anestesia moral”, um amortecimento da capacidade reflexiva. O corpo do espectador é bombardeado com símbolos de força, virilidade, batalha espiritual e guerra cultural, mas o espaço para a pausa, o arrependimento e a experiência do sagrado como encontro com o mistério se perde.

A autora propõe que a combinação entre memórias internas e senso-percepção, apropriada por um sujeito autoconsciente, cria um “sistema sinestésico” que torna a sensibilidade algo administrável: desliga-se afetos para perceber “além” dos sentidos. Esse desligamento se generaliza como anestesia: para suportar os choques da modernidade industrial e urbana, trabalhadores e cirurgiões se dessensibilizam, e na metrópole hiperestimulada (Simmel, 1971) essa suspensão dos sentidos vira uma técnica de sobrevivência. Meu argumento é que a hiper-estetização e a anestesia são duas faces da mesma moeda.

É dentro desse contexto que podemos compreender a reação de Dom Irinei de Londres como um chamado à re-auratização da experiência espiritual. Sua crítica à exploração midiática da fé e ao modo de habitar uma consciência de masculinidade estereotipada não é apenas uma questão moral ou pastoral, mas também estética. Trata-se de defender uma outra forma de experienciar o sagrado — menos performática, mais contemplativa, menos dirigida ao espetáculo e mais comprometida com o silêncio e a interioridade litúrgica. Esse conflito revela uma disputa pela mediação estética da tradição: de um lado, a lógica da reprodução técnica, da estetização política e da construção de um ethos identitário visual; do outro, a defesa de uma estética ritualística, aurática, não imediatamente consumível. Porém, enquanto uma elevação dessa distinção entre “aurático e não-aurático”, mantém-se uma reprodução do discurso “unificador” do sujeito ortodoxo enquanto um agente

conspiratório, como outros internautas trazem, alguém que recorre à “tradição” como uma arma reativa a um “inimigo” fantasmático.

Esse conteúdo, divulgado pelas mídias sociais, re(con)figura a consciência histórica estabelecida da ortodoxia. Se antes, a pessoa ortodoxa era aquela formada pela tradição, através da Liturgia, para viver a história da salvação no mundo, através de figuras que operavam enquanto um arcabouço de imagens históricas a serem assimiladas e imitadas pelo cristão, como forma de transformar sua mente (*metanóia*); agora, essa experiência transformadora era outra. Ao invés de uma ascese monástica, retirada — geralmente no “deserto” ou em montanhas, afastados de grandes centros — temos a figura do monge urbano, do padre digital, todos eles amparados por uma, nas palavras dos meus interlocutores, “tradição invisível”. Invisível pois essa não é ensinada na igreja, não é a “Tradição Apostólica”, que refigura a presença dos pais da igreja do passado no presente, projetando essa experiência como condição de possibilidade de um futuro: a salvação. Essa tradição é uma de revolta, conflito, crise e ascese urbana, uma resposta estética a políticas modernas, um monge-guerrilheiro. Aqui, a escolha de meus interlocutores, tradicionalistas ou eclesiais, entre habitar a tradição “conforme aquilo que aprenderam na igreja” ou “conforme o que aprenderam na internet” é política, e expressa ligações profundas com outros movimentos políticos crescentes.

4.2 ASCETICISMO VIRTUAL

O caso Pe. Moses permite observar uma mudança de chave: a tradição deixa de ser apenas um conteúdo transmitido por mediações eclesiais e passa a ser também um repertório estético e afetivo ensinável por circulação digital — isto é, por algoritmos, comentários, performances e recortes. A partir disso, não tomo “masculinidade” como teoria geral de gênero, mas como figuração moral: um modo codificado de zelo, disciplina e combate que funciona como evidência de autenticidade

Para descrever essa transformação, a leitura de Benjamin me ajuda a precisar o mecanismo, na medida em que símbolos religiosos circulam como imagens replicáveis, o “aqui e agora” que sustentava autenticidade e “peso tradicional” se torna instável; mas, em vez de concluir por uma simples “perda”, tomo a aura como efeito social que reaparece disputado — produzido e testado justamente na circulação que a desancora.

É por isso que sigo três movimentos: mostrar como a circulação digital disputa e reconfigura signos de estilos de piedade e ascese masculina, mapear as tensões internas e

críticas imanentes — como as reações episcopais —, e retornar ao campo presencial, onde essas evidências circuladas reaparecem como desconforto, acusação de perda e disputa por correção litúrgica.

Entendo “asceticismo virtual” como um modo de treino moral e sensível que se realiza por circulação midiática — vídeos, recortes, links, comentários, perfis — e que passa a disputar, com o espaço eclesial presencial, a formação do que conta como “vida ortodoxa correta”. Não se trata simplesmente de “religião na internet”, mas de uma pedagogia de atenção: aprende-se a reconhecer sinais de autenticidade (disciplina, severidade, combate, austeridade), a suspeitar de mediações institucionais percebidas como “mornas” ou “corrompidas” (para não dizer “femininas”), e a reorganizar o cotidiano sob um regime de vigilância espiritual em que notícias, figuras monásticas e estilos litúrgicos operam como provas. Nesse circuito, a ascese não aparece apenas como renúncia interior, mas como estilo publicamente exibível — um conjunto de formas (imagens, timbres, vocabulários, gestos) que circulam e são continuamente avaliadas (“*based*”, “autêntico”, “degenerado”), produzindo pertencimento e hierarquias de autoridade. Assim, “virtual” não indica irreabilidade: indica uma infraestrutura que recontextualiza repertórios ascéticos e permite que a tradição seja reclamada à distância como presença, estabelecendo critérios de correção que retornam ao campo presencial como desconforto, acusação de perda e disputa sobre quem pode autorizar a Ortodoxia.

É nesse contexto que a circulação de conteúdos proféticos no grupo “Escadaria” me permitiu observar através da preocupação de Tadeu, ao perceber como nossos colegas circulavam em meios digitais de uma ortodoxia radical. Sua dinâmica desterritorializada é também fortemente geopolítica. Certa vez, Dionísio compartilhou em nosso grupo pessoal, a “Escadaria”, vídeos¹⁹ de um sujeito bastante conhecido no meio de circulação digital de ortodoxos tradicionalistas. O vídeo apresentava uma retórica profética, apontando para o fim da “opressão turca” em cima dos ortodoxos gregos. Por meio de uma intervenção ocidental, o “regime de Erdogan” será derrotado e a opressão dos ortodoxos finalizaria, pois “um governo mais ‘alinhado’ ao ocidente surgirá” e esse dará garantia de segurança à existência ortodoxa. Um sinal referido para se atentar seria um ataque israelita às usinas nucleares iranianas.

Aqui, apresenta-se algumas particularidades nos discursos tradicionalistas ortodoxos. Percebemos um reagrupamento de significantes que remetem a noções de proteção a ortodoxia e, portanto, trariam uma legitimidade para sua agência. Os significantes de “países ocidentais” e “governo mais alinhado com o ocidente” surgem enquanto marcadores de

¹⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=644tjm3LXWU>. Acesso em 19 de janeiro de 2026.

legitimidade para a agência de uma força nacional. Tadeu responde a isso evocando o ethos social da igreja²⁰, dizendo como, na realidade atual da igreja, opta-se por democracias liberais, pois essa, segundo ele, diz o ethos, foram mais favoráveis à paz entre ortodoxos. Disponibilizo o texto na íntegra:

Em muitos países de hoje em dia, a ordem civil, liberdade, direitos humanos e democracia são realidades nas quais os cidadãos podem confiar; e, num âmbito bem real, essas sociedades conferem a dignidade basilar da liberdade às pessoas que buscam o bem final que almejam para si mesmos, suas famílias e suas comunidades. É, de fato, uma bênção muito rara, tendo em vista todo o decorrer da história humana, e seria irracional e falta de caridade por parte do cristão não sentir gratidão genuína pelo especial espírito democrático da era moderna. Cristãos ortodoxos que gozem das grandes vantagens de viver em tais países, não deveriam menosprezar esses valores, mas, pelo contrário, apoiá-los ativamente e trabalhar pela preservação e difusão das instituições e costumes democráticos dentro dos arcabouços jurídicos, culturais e econômicos de suas respectivas sociedades. Há um quê de tentação perigosa entre os cristãos ortodoxos de renderem-se a uma nostalgia prejudicial e, em muitos aspectos, ilusória, por uma era de ouro há muito desaparecida, e imaginar que ela compõe algo de único ideal de política ortodoxa. Isso pode transformar-se especialmente em uma espécie perniciosa de falsa piedade, que confunde as formas políticas transitórias do passado ortodoxo, como o Império Bizantino, com a essência da Igreja dos Apóstolos. Os privilégios especiais da Igreja sob domínio cristão podem ter permitido a gestação e formação de um ethos ortodoxo distinto dentro de espaços políticos habitados por cristãos ortodoxos, mas também tiveram o efeito adicional infeliz de atar a Igreja com algumas limitações paralisantes. Muito frequentemente, a Igreja Ortodoxa permitiu a confluência de identidades nacional, étnica e religiosa, a ponto de que as formas exteriores e linguagem da fé – bem esvaziadas de seu significado verdadeiro – vieram a ser usadas como instrumentos de promover interesses nacionais e culturais sob o disfarce de adesão cristã. E isso tem frequentemente inibido a Igreja em sua vocação de proclamar o Evangelho a todos os povos. (s. II, §10).

Lidos à luz de Asad (2003), esses marcadores não operam apenas como referências geopolíticas, mas como índices de um horizonte secular no qual ‘religião’, ‘ética’ e ‘política’ são continuamente redefinidas: o secularismo não é só a separação institucional entre esferas, ele pressupõe novos conceitos de ‘religião’, ‘ética’ e ‘políticas’ e novos imperativos associados a eles. Nesse sentido, ‘ocidente’ funciona como nome condensado de uma forma moderna de governar diferenças e produzir binarismos — religioso e secular; tradição e modernidade — que, na prática, organizam como os sujeitos justificam a liberdade e responsabilidade do ‘eu soberano’ frente aos constrangimentos de discursos religiosos.

A resposta de Tadeu indica como, na realidade atual da Igreja, opta-se pelas democracias liberais, pois estas, segundo ele, teriam sido mais favoráveis à paz entre os ortodoxos. Trata-se de uma reinscrição da decisão política em um léxico eclesial, já em negociação com a gramática do secular que se sedimentou historicamente como um conjunto

²⁰ O documento integral pode ser acessado em: <https://www.goarch.org/-/social-ethos-pt>. Acesso em 19 de janeiro de 2026.

de práticas, sensibilidades e conceitos que antecedem e sustentam a própria doutrina do “secularismo”. Essa gramática secular incrustada no discurso de Tadeu pode ser entendida como uma forma de incorporação do discurso secular à consciência histórica (Stewart, 2012), em um processo de ressignificação do passado — “esses governos foram mais favoráveis à Igreja” — que projeta um futuro no qual o secular sanaria a temporalidade de crise na qual os cristãos vivem.

Dionísio não aceitou esta posição da Igreja (aqui, com *i* maiúsculo, já que estou fazendo referência a todo o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, sendo o *ethos* um documento pastoral universal), afirmando sentir que o Patriarcado estava “corrompido” por “forças estrangeiras”. No entendimento histórico de cristãos tradicionalistas, não haveria possibilidade de imbricamento do estado secular com uma vivência cristã. Dionísio não aceita o mundo secular relacionando com a ortodoxia pois isso demonstra uma corrupção da autêntica vivência ortodoxa. O jovem é vago em descrever o que seria essa corrupção. Em suas palavras: “não sei muito bem, não me parece certo, sabe?” Me diga, você realmente consegue imaginar os santos e os monges vivendo dessa forma? Você não acha que isso não iria scandalizar as “senhorinhas russas” que rezam o dia inteiro pela paz no mundo?”. Máximo satiriza essa frase de Dionísio, para ele — “Você nem sabe se isso (a senhora russa) existe. Você está inventando isso. Parece que você tenta tudo para ser do contra, para não seguir a igreja. Você acha tudo certo, menos ser ortodoxo”. Os outros jovens presentes riram; Tadeu estava entre eles, ao lado de Máximo. Alguns, mesmo tomando a sátira de Máximo, demonstraram certo desconforto, cabisbaixos e ressabiados do que o irmão mais velho falava. Esse fato deu-se poucos dias após compartilharmos o link da reportagem sobre Pe. Moses, durante um jantar após uma grande celebração. Para contrariar o padre virtual, em alguns momentos, mesmo após o “café da igreja”, fala-se desse assunto.

Quando Máximo pergunta, quase satirizando, por que Dionísio acredita que “ser algo russo tornava-se algo certo”, e Dionísio responde que acompanha “na internet, nos vídeos de russos cantando” e que “o jeito dos russos era... mais *based*”, o que aparece não é só uma preferência estética, mas uma ideologia semiótica em funcionamento: um conjunto de suposições (muitas vezes tácitas) sobre o que são signos, para que servem e que efeitos podem produzir na vida social e moral. Em Keane (2003, 2018), a ideologia semiótica liga processos semióticos a juízos ético-políticos: tomar um signo “a sério” é, muitas vezes, levar a sério o mundo que ele pressupõe e recomenda. Aqui, “russo” deixa de ser uma descrição neutra de procedência e passa a operar como índice de autenticidade: como se a relação entre o signo (“ser russo”, “cantar como russo”) e o objeto (“o correto”, “o ortodoxo verdadeiro”) fosse

menos arbitrária e mais próxima do que Keane chama de vínculos concebidos como naturais ou mesmo “divinamente ordenados”. Essa suposição reconfigura o regime de prova: a circulação do vídeo não é “só mediação”, mas um veículo legitimador que autoriza julgamento — o que é certo ou errado, puro ou impuro, belo ou degenerado —, deslocando o eixo da correção do espaço eclesial local para um horizonte transnacional imaginado, onde “Rússia” funciona como selo semiótico de verdade.

Algumas figuras surgem na mente de Dionísio, “o monge”, a “senhoria russa” e “os santos”. Não identificados, essas abstrações figuram/populam o imaginário social (Taylor, 2007) ortodoxo, evocado sempre que algo precisa ser reordenado no mundo. Segundo Largier (2023), o figural é aquele elemento que surge “anterior à representação e interpretação do referencial” e opera, dentro de exercícios espirituais “considerados recursos retóricos que sustentam a gama de possibilidades e os estilos de participação, bem como as transformações sensuais, estéticas e éticas” (p. 3). Isso permite que o figural permita-nos analisar formas sensíveis e estéticas, como monges virtuais e santos históricos, para além de sua mediação representacional. Sobre isso, Largier afirma

Em nossos encontros com o mundo, não apenas vemos e sentimos as coisas de forma imediata ou mediada; em vez disso, as coisas e os ambientes chegam até nós como figuras e texturas de figuras, como formas que se afirmam ao agir sobre nós e como artefatos que incorporam materialmente nossa história — algo que a palavra alemã *Wirklichkeit*, derivada de *wirken*, “ser eficaz”, reflete em sua oposição à estrutura ontológica e epistemológica que o termo “realidade” sugere. (p. 4)

Ao imitar essas figuras, os tradicionalistas põem em questão a estrutura tradicional na igreja, e sua submissão (Bandak; Boylston, 2014) transiciona da igreja presencial para autoridades virtuais, operando por meio de uma aura de autenticidade. Essa, adquirida pela incorporação do figural histórico, sejam de santos e suas profecias, a temporalidade que surge de profecias desses santos, assim como as formas de vida que se traduzem destas.

Em outro encontro, em nosso grupo privado de WhatsApp, Lourenço encaminhou um texto de Orthodox Ethos — um canal que opera como “a Igreja” para os tradicionalistas —, “*How to Recognize a Good Priest or Bishop*”²¹, atribuído a um excerto de Metropolita Augustinos Kantiotes, que funciona como uma espécie de manual de discernimento para “tempos difíceis”: ele desloca o critério do “bom clérigo” do registro da competência pastoral rotineira (ser “doce”, “agradável”, “emocionar”, “ser amado por todos”) para um regime de

21

Disponível

em:

https://www.orthodoxethos.com/post/how-to-recognize-a-good-priest-or-bishop?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAYnJpZBExUWJ6RUlsZ3dFSHZaaDd3bAEe2ZduduEl23DASLw5wDnlWE6R8ctHpGzH50Pc-iRTQFpHIM2Ii5PsWOHnUiY_aem_zmBfNzrvJbqaFhpQiwHnMg. Acesso em 19 de janeiro de 2026.

prova marcado por combatividade e perseguição (*“fighting spirit”*, falar abertamente, ser atacado por muitos), enquanto alerta que a maior ameaça viria “por dentro”, por autoridades com aparência legítima (cruzes, báculos) que poderiam demolir a Igreja a partir do episcopado. Ao circular nesse contexto, o texto não opera apenas como opinião, mas como dispositivo de formação de julgamento: ele treina um olhar que toma certos sinais como índices de verdade (conflito, impopularidade, linguagem de guerra espiritual) e outros como sinais de falsidade (consenso, “charme”, retórica conciliatória), instaurando uma ideologia semiótica (Keane, 2003) em que formas sensíveis e estilos de fala tornam-se evidências morais da ortodoxia.

Assim, “reconhecer o bom padre ou bispo” deixa de ser questão de proximidade paroquial e passa a ser um exercício de leitura de sinais, que reconfigura a autoridade eclesial como algo permanentemente suspeito e, ao mesmo tempo, produz uma estética de autenticidade: o verdadeiro é aquele que “luta”, e a verdade se manifesta menos por estabilidade institucional do que por uma presença combativa que, justamente por gerar fricção, é tomada como prova. A profecia funciona como ‘óculos’ — ela reorganiza o noticiário como sinal; o signo aqui não representa, mas autoriza o juízo. O uso da profecia se torna aqui um marcador que encadeia o discurso do bispo a uma temporalidade de crise, não enquanto artifício representacional, mas enquanto figuração da própria crise temporal o qual os tradicionalistas enfrentam. Nesse circuito, o texto do Orthodox Ethos e a profecia não funcionam apenas como conteúdos, mas como tecnologias de temporalização: eles reordenam a experiência do tempo ao produzir um presente vivido como limiar. A paróquia deixa de habitar um “tempo ordinário” — em que a autoridade se mede pela continuidade pastoral e pela estabilidade institucional — e passa a ser atravessada por um tempo de crise: um presente saturado de iminência, no qual o futuro (queda, infiltração, colapso) é antecipado como certeza moral e, por isso, exige vigilância e discernimento permanente. A profecia opera como um mecanismo de leitura que transforma o noticiário em sinal e o cotidiano em gatilho — “agora é quando começa”: o evento não é importante por si, mas por sua capacidade de marcar a passagem para uma sequência escatológica. Nesse regime, “tempos difíceis” não nomeiam um período delimitado, mas uma duração indefinida que se estende e se renova a cada nova confirmação, mantendo o grupo em estado de alerta. É por isso que a autoridade legítima é indexada por combatividade e fricção: no tempo de crise, consenso e tranquilidade tornam-se suspeitos, enquanto conflito e impopularidade aparecem como provas de retidão — não porque descrevam melhor o presente, mas porque se ajustam à forma temporal que o presente passou a assumir.

Durante uma caminhada após um jantar na Páscoa de 2024, retomei com o padre uma controvérsia que eu havia tido com Lourenço a respeito do calendário, perguntando-lhe, na qualidade de clérigo, a quem atribuíra razão. A resposta inicial foi deliberadamente apaziguadora: para preservar a convivência entre os jovens, ele recusou adjudicar “certo” ou “errado” a qualquer uma das posições e reorientou a questão para um princípio de deferência institucional, afirmando que o procedimento adequado seria “escutar o que nossos bispos têm a dizer”. No entanto, em seguida, seu tom se tornou sensivelmente mais grave; ele interrompeu o passo por um instante e formulou um limite normativo claro para o debate: ninguém poderia desrespeitar o bispo — e, em particular, o Patriarca — “na sua frente”. Nessa formulação, o Patriarca foi descrito como figura paterna, responsável por “zelar” pelas regiões da Igreja, pelos demais bispos e, por meio deles, pelos próprios padres; desrespeitá-lo equivaleria, portanto, a desrespeitar seu pai — algo que ele declarou não aceitar.

A reação dos jovens foi imediata e ambígua: houve uma breve comoção, enquanto Tadeu ironizou em voz baixa — “eu disse que sempre tinha razão?” —, evidenciando como a reafirmação da hierarquia podia ser ao mesmo tempo acatada e tensionada no registro da sociabilidade cotidiana. Analiticamente, a cena explicita uma resposta eclesial à circulação de controvérsias (como as associadas a figuras midiáticas do tradicionalismo): o padre não busca resolver a disputa por argumentos doutrinários concorrentes, mas reinscrevê-la em um regime de autoridade no qual a pluralidade de posições sobre “tradição” pode até existir — inclusive sob a imagética de uma “guerra cósmica” — desde que não ultrapasse o limiar do respeito à cadeia episcopal. O ponto decisivo, assim, não é definir qual interpretação vence, mas delimitar quem pode autorizar publicamente o que conta como ortodoxo: a liberdade de juízo encontra seu teto na hierarquia, e o risco a ser contido não é apenas o erro, mas a pretensão de situar-se acima da autoridade da Igreja.

Aqui, o padre atua como uma figura anestésica (Buck-Morss, 1992) no sentido estrito do termo: ele não elimina o dissenso, mas regula sua intensidade, reduzindo a excitação afetiva que a controvérsia produz entre os jovens. Ao recusar arbitrar “quem está certo” e ao recomendar que se ouça “o que os bispos têm a dizer”, ele desloca a disputa do plano agonístico das justificativas — onde cada link, vídeo ou opinião poderia funcionar como prova — para um plano de mediação hierárquica em que a paz é preservada por suspensão do julgamento imediato. Essa anestesia, contudo, não é neutra: ela reorienta o foco do grupo, retirando-o da lógica do “discernimento” como caça de sinais (típica do asceticismo virtual) e reinscrevendo-o num regime de obediência no qual a ortodoxia se confirma menos por fricção e mais por cadeia de cuidado pastoral. A pausa no caminho e a gravidade ao

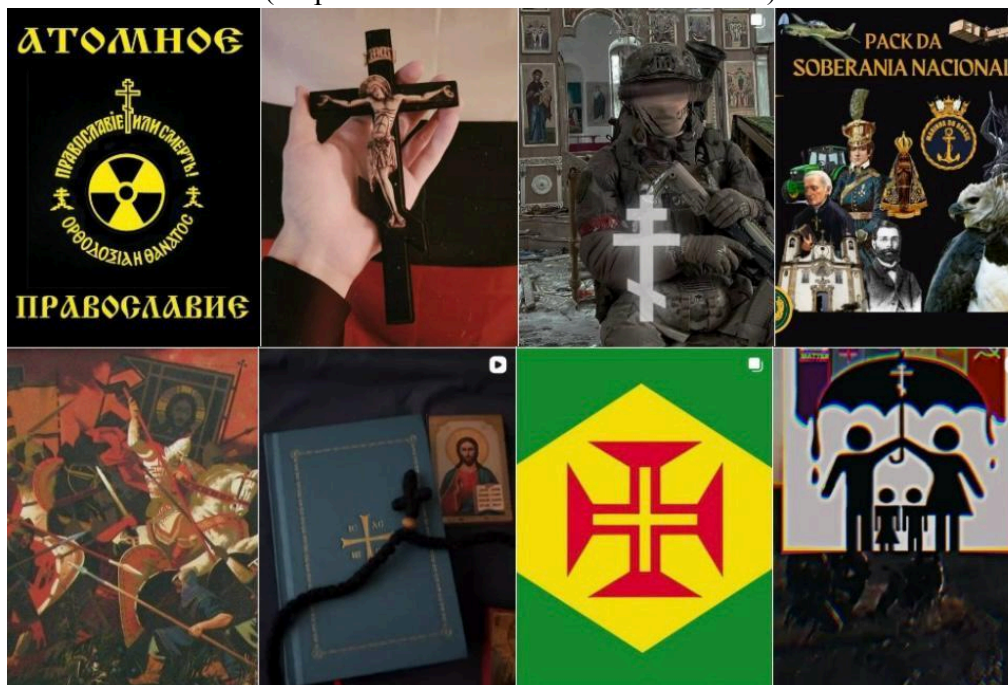
delimitar o que “não aceita” — o desrespeito ao bispo e ao Patriarca — opera enquanto signo dêitico de um gesto pedagógico que estabelece o limiar do permitido: pode-se discutir tradição, calendário ou mesmo “crise”, desde que se reconheça que a autoridade legítima não se produz por carisma midiático nem por convicção individual, mas pela submissão ao clero. Assim, o padre simultaneamente acalma e governa o afeto: ao pacificar o conflito, ele restaura a assimetria própria da vida eclesial, reafirmando que a unidade não depende de consenso argumentativo, mas do reconhecimento prático de quem pode, afinal, autorizar a Igreja e seus critérios de correção. Esse procedimento de apaziguamento da diferença é muito distinto da chamada “tolerância” secular-liberal.

Comecei a investigar meus interlocutores tradicionalistas a partir de uma lógica bastante simples e, ao mesmo tempo, cumulativa, ao seguir os rastros que eles próprios deixavam ao justificar o que consideravam “correto” e “autêntico”. O primeiro ponto de entrada foi a conversação cotidiana, sobretudo no WhatsApp, onde links, prints e nomes de canais apareciam não como “referências”, mas como provas mobilizadas em disputas pequenas — um canto, uma notícia, um padre “bom” ou “ruim”, um bispo “corajoso” ou “morno”. Aos poucos, percebi que o campo não se encerrava na paróquia: ele se desdobrava em uma gramática, em que cada artefato — um vídeo, um post, uma citação — abria novas trilhas por recomendação, compartilhamento e “indicadores de confiabilidade” nativos (quem citava quem, quem legitimava quem). Esse movimento me levou a espaços digitais mais fechados — páginas e grupos ortodoxos com acesso restrito — onde a linguagem do “discernimento” se combinava com uma gramática de crise permanente. Nesses ambientes, a defesa de uma postura “dura” (militarizada, combativa) aparecia como sinal de retidão espiritual e de seriedade moral, e a “posição russa” surgia recorrentemente como selo de autenticidade: não apenas uma preferência geopolítica, mas um índice de correção, pureza e resistência ao “Ocidente” tomado como degeneração. Foi aí que ficou claro, para mim, que eu não estava apenas coletando opiniões políticas, mas observando um regime de validação em que ortodoxia, guerra cultural e imaginação imperial se costuravam por circulação — e em que o “mundo” era continuamente reordenado por signos que, mais do que representar, autorizavam juízos e pertencimentos.

Nessas publicações, observa-se uma disposição semiótica relativamente coesa que funde repertórios da devoção ortodoxa com um léxico de combate, produzindo uma economia representacional (Keane, 2003) em que a tradição aparece menos como herança litúrgica e mais como arsenal de autenticidade. Ícones, cruzes e objetos de piedade (livro devocional, cordão de oração, crucifixo em close) são colocados em montagem direta com imagens e

atmosferas militares (soldado armado, ruínas, caveira, estética *synthwave*, emblemas e a linguagem de “pack”), de modo que o sagrado não surge apenas como contraste pacificador, mas como aquilo que autoriza uma postura de vigilância e resistência. A paleta austera (preto/vermelho/dourado) e a recorrência de signos de catástrofe — como o símbolo atômico — intensificam um clima apocalíptico, compondo um presente vivido como crise e limiar, no qual “ser ortodoxo” é figurado como endurecimento moral e disposição combativa (Figura 1).

Figura 1 – Publicações que associam simbologia ortodoxa e emblemas políticos identitários (do perfil União Ortodoxa Nacionalista).



Fonte: UNIÃO ORTODOXA NACIONALISTA

(@uniao_ortodoxa_nacionalista_br), Instagram. Disponível em:

https://www.instagram.com/uniao_ortodoxa_nacionalista_br/. Acesso em: 24 de janeiro de 2026. Captura de tela feita pelo autor em: 30 de janeiro de 2026.

Ao mesmo tempo, há um jogo de escalas: a Ortodoxia é apresentada como horizonte transnacional, com o uso de cirílico ou imaginário militar russo, e, simultaneamente, como identidade nacionalizável, como as cores da bandeira do Brasil colada sob um símbolo de cruz de Santo André como selo, o que permite que o pertencimento religioso funcione como marca política. Lidas no interior do asceticismo virtual, essas peças operam como dispositivos pedagógicos de atenção (Mahmood, 2025): ensinam a reconhecer sinais de correção, e refiguram a piedade cristã em dureza, disciplina, combate e a suspeitar de formas conciliatórias, convertendo estilos visuais em provas morais — isto é, signos que não apenas representam um mundo em conflito, mas autorizam juízos sobre quem é “autêntico” e quem estaria “cedendo” à modernidade.

Pouco a pouco, eu percebia meus interlocutores atravessando um processo de transformação. A passagem de uma mentalidade “mundana” para uma mentalidade “salvífica” (Lima, 2023) — que descrevi no capítulo anterior, em que a vivência litúrgica e o sensorial constituíam a condição de possibilidade para ingressar nesse novo mundo — parecia agora ser reorientada por outra linha de força. Os signos da igreja (ícones, hinos, gestos) que antes indexavam uma nova forma de ver o mundo, sustentada por um uso figural da história e pela assimilação de uma consciência histórica particular — um mundo no qual o divino e o humano cooperam — passam a ser mobilizados para compor um presente vivido como crise permanente (Knight; Stewart, 2016). A própria virtude ascética cultivada na submissão ao clero, que figurava por imitação a submissão da humanidade a Deus, refigura-se, então, como um asceticismo de preparação: um treino para um conflito iminente, em que o “mal” político aparece como abstração totalizante e o monge (ou o ethos monástico) surge como figura de resistência à captura e à instrumentalização desses signos.

Em uma dessas páginas ortodoxas mais fechadas, o que primeiro me chamou atenção não foi um “posicionamento” explícito, mas a forma como certos nomes e sinais apareciam como atalhos de pertencimento. Em meio a posts devocionais e denúncias morais do “mundo moderno”, surgiam referências laterais — às vezes em comentários, às vezes em reações — a grupos e repertórios metapolíticos como a Nova Resistência, mencionados como fontes de leitura, “análises” ou simplesmente como marca de alinhamento. A seção de comentários funcionava como um pequeno laboratório de reconhecimento mútuo: curtidas e respostas curtas (“isso”, “exatamente”, “correto”, “based”) operavam como micro-gestos de adesão, especialmente quando a postagem vinha carregada de uma semiótica militarizada — imagens de combate, linguagem de guerra espiritual, ícones de disciplina e dureza, apelos à coragem e à vigilância. Nesse circuito, o “combate” não era só metáfora: era uma estética de

autenticidade, um modo de provar seriedade moral diante de uma modernidade tomada como degeneração, fraqueza e ilusão. Ao acompanhar com mais cuidado essas interações, percebi que a resistência se decantava em uma gramática de explicação totalizante: problemas complexos eram reorganizados como produto de um inimigo difuso e persistente, uma operação “por trás” — e, pouco a pouco, a crítica moral ao presente ganhava forma conspiracionista, na qual mídia, instituições, governos e hierarquias eclesiais podiam ser lidos como peças de uma mesma trama (Harding; Stewart, 2021). Assim, entre curtidas, referências e comentários, a página deixava ver não apenas opiniões, mas um regime de leitura: uma maneira de produzir mundo em que a tradição vira arma, a crise vira atmosfera e a modernidade vira adversário permanente.

Em conjunto, esses materiais mostram que o asceticismo virtual não se reduz a “conteúdo religioso online”, mas institui um regime de prova: sinais estéticos, estilos de fala, figuras monásticas e narrativas de crise passam a funcionar como critérios de correção, deslocando o eixo da autoridade do espaço paroquial para uma ecologia transnacional de mediações. O efeito etnográfico mais importante é que a tradição deixa de ser apenas transmitida e passa a ser testada: confirmada por fricção, legitimada por combatividade e sustentada por uma temporalidade limiar, refigurando a narrativa secular de progresso para a narrativa perenialista de degeneração moral. É desse modo que a formação litúrgica, antes orientada à submissão e ao cuidado pastoral, pode ser refigurada como preempção e vigilância, retornando ao presencial como desconforto, suspeita e disputa sobre quem pode, afinal, autorizar a Ortodoxia. Esse deslocamento, contudo, não se esgota no universo estritamente eclesial: ao seguir as trilhas abertas por esses critérios de autenticidade — quem cita quem, que canais funcionam como “provas”, que estéticas se impõem —, torna-se visível uma convergência com repertórios metapolíticos que excedem a paróquia, em especial aqueles associados à Nova Resistência. É nesse ponto que a circulação deixa de ser apenas um meio e passa a operar como uma prospecção: um modo de recolher, reanimar e rearranjar fragmentos de tradição — santos, impérios, símbolos, vocabulários de combate — para compor um programa de resistência à modernidade. É a essa passagem — do regime de prova ascético para a prospecção metapolítica — que analiso a frente.

4.3 TRADIÇÃO DO FUTURO E DO PASSADO

Minha aproximação com circuitos tradicionalistas — e, em particular, com a Nova Resistência — não é recente: antes mesmo da minha entrada na Ortodoxia, eu já frequentava

ambientes digitais em que dissidências políticas, interesses por religiosidades antigas e repertórios identitários se cruzavam. Foi nesses meios que conheci Tadeu, inicialmente em um grupo de WhatsApp que buscava organizar uma célula local vinculada à Nova Resistência em Florianópolis. A partir de conversas atravessadas por história do Mediterrâneo oriental e por uma crítica moral à modernidade, ele me convidou a conhecer a Igreja de São Nicolau, descrevendo esse gesto como um modo de “retirar o gnosticismo à força” da minha cabeça.

Em retrospecto, aquilo que eu tomava apenas como curiosidade difusa por “esoterismo” e por debates de arqueologia, linguística e genética — frequentemente mobilizados como linguagem de identidade (“reconstruções” de povos antigos, genealogias culturais, fantasias de autenticidade) — apareceu como parte de uma atmosfera virtual em que tradicionalistas se apresentam: uma economia de signos em que o passado funciona como reserva de legitimidade para criticar o presente. É nesse ponto que esta seção se insere: em vez de tratar tais circuitos apenas como “nostalgia”, proponho analisar como essa nostalgia, tipicamente moderna, é convertida em programa metapolítico — isto é, como a ideia de “retorno à tradição” opera como técnica de refiguração do mundo, capaz de ordenar afetos de crise, produzir hierarquias de autenticidade e mobilizar a tradição como arma contra a degeneração moderna (Lowenthal, 1989).

Para descrever esse processo, mobilizo a noção de ideologia prospectiva [*scavenger ideology*] (Toscano, 2023) como uma forma ideológica que não depende de coerência doutrinária, mas da capacidade de recolher fragmentos heterogêneos (religiosos, políticos, estéticos) e recombina-los em montagens pragmáticas, convertendo anacronismos e contradições em eficácia mobilizadora. Nesse regime, o passado opera como “reserva” de signos e temporalidades que podem ser reativadas para produzir antagonismos no presente. É nessa chave que leio a instrumentalização de figuras e repertórios da historicidade ortodoxa — santos, profecias, ascese — quando passam a funcionar como operadores de legitimação de projetos metapolíticos que extrapolam a gramática eclesial. Esse processo também é descrito como metapolítico (Bures, 2022) “nomeando a base profunda da ordem política — os mitos, valores, e as, muitas vezes tácitas, ideias que formam a “fundação implícita do edifício social” (p. 5). As figuras, os santos, os eventos e a moral é instrumentalizada, e refigurada para servir como o novo fundamento de uma ordem política, uma que se desprende daquela originalmente formulada pela Igreja. Vou analisar uma figura tipicamente instrumentalizada por movimentos radicais tipicamente relacionados com a escola filosófica Tradicionalista e como esse fenômeno se destaca do meio virtual para o presencial. No meu material, isso aparece como trabalho simultâneo como estética, ou seja, quais formas sensíveis provam

autenticidade e garantem legitimidade ao modo de viver a ortodoxia, e tempo, enquanto um presente vivido como crise prolongada e vigilância para o futuro.

Optei por seguir um santo que aparece enquanto figura no discurso ambos dos ortodoxos tradicionalistas e de Tradicionalistas da escola perenialista, esse é Seraphim Rose. Ainda não formalmente santo, mas assim considerado por muitos de meus interlocutores tradicionalistas, ao ponto de um jovem ter trazido um ícone a fim de o abençoar durante a liturgia, a figura de Seraphim Rose circula massivamente em circuitos ortodoxos tradicionalistas. Sejam em publicações em páginas opondo a modernidade, com a tradicional chamada “morte ao mundo”, que evoca os dizeres ascéticos de Santo Isaíque da Síria (Lima, 2023), ao solicitar que o cristão deve ser “igual ao um morto”, e não responder ao mundo; seja em conversas ocasionais na paróquia, como quando Tadeu acusou Lourenço e outros jovens de “seguirem monges maluquinhos de internet”.

Os escritos de Rose que circulavam com mais frequência entre os jovens eram aqueles sobre o futuro e a religião (Rose, 1975). Nele, há um debate a respeito da interação do cristianismo, não só, mas especialmente o ortodoxo das jurisdições russas na América do Norte (ROCOR, mesma jurisdição de Pe. Moses citado anteriormente). Diagnósticos da modernidade são apresentados através de leituras sobre o crescimento de movimentos Nova Era, experiências com OVNI (objetos voadores não identificados), todos esses fazendo referência à degeneração e “ao fim dos tempos”. Essa linguagem profética, evocando uma temporalidade de crise, figura nos discursos dos padres virtuais citados anteriormente, e Rose apresenta-se no discurso deles como legitimador de um movimento, este chamado de “Death to the World”. A escolha de Seraphim Rose como fio condutor se deve ao fato de ele operar como figura de passagem: circula simultaneamente como autoridade ascética em circuitos ortodoxos tradicionalistas e como “profeta contra o niilismo” apropriável por gramáticas metapolíticas antimodernas.

Seraphim Rose não “fundou o movimento”. Ele falece em 1982, mas é a figura de origem, que fornece uma base aurática para o empreendimento posterior. Rose cofundou o mosteiro de Platina — St. Herman of Alaska — e suas obras circulam como crítica do niilismo e relativismo moderno — uma gramática antimoderna introduzida ao arquivo mimético ortodoxo e, futuramente, popularizada esteticamente. É nesse cenário que, em 1994, monges e monjas ligados ao mosteiro em Platina começam a revista [zine] *Death to the World* (DTW) como meio de evangelização voltado a jovens da cena punk e underground. Depois, a zine circula em shows e espaços underground. Mais tarde, ela é retomada com presença online e em lojas, como conteúdo estético — visto que alguns interlocutores na igreja em

Florianópolis possuem conteúdo dessas lojas, como camisas e jaquetas com imagética referente. O ponto analítico, como entendo, parte de a revista não funcionar só como uma publicação, mas como um regime estético de autenticação: um modo de fazer a renúncia (ascese) aparecer como rebelião verdadeira, e de fazer a Ortodoxia aparecer como “o real” que falta no mundo moderno.

Uma resenha do *Christian Century* (Gaulke, 2025) descreve esse movimento como uma cena “completamente cristã e punk” e chama atenção para como estética, autoridade e autenticidade se enroscam — a estética vira quase um “sinal” de discipulado, ao mesmo tempo em que demarca fronteiras de pertença. Nessa chave, Seraphim Rose entra como fonte aurática: ele não é só autor citado, mas um ícone de origem que autoriza o gesto.

Figura 2 – Ícone proposto de Serafim da Platina (Rose)



Fonte: [Akathist.com](https://www.akathists.com) Prayers of Supplication. Disponível em: <https://www.akathists.com/father-seraphim-rose/>. Acesso em: 30 de janeiro de 2026.

A zine, então, opera como uma tecnologia de transmissão: ela pega uma tradição ascética densa e a faz circular por uma gramática visual e afetiva reconhecível na contracultura (preto-e-branco, colagem, símbolos, choque), produzindo um “curto-circuito” entre mídia pobre e autoridade antiga. Nessa linha, pode-se pensar que a revista produz uma esteticização da ascese cristã e a sublima como uma forma alternativa de se portar frente às questões modernas — declarando morte ao mundo.

Esse asceticismo virtual também se assemelha a movimentos denominados “fascismos de estilo de vida” (Vinokour, 2024), o qual nomeia uma forma de política que não começa por partido, doutrina ou programa, mas por uma ética corporal e cotidiana: a promessa de “remodelar a sociedade” por meio de “remodelar o corpo” (sobretudo masculino) via disciplina, otimização e autoaperfeiçoamento, fundindo uma estética fascista do corpo duro e juvenil com a linguagem da autoajuda e do consumo. Nessa chave, escolhas de dieta, treino, austeridade e “pureza” deixam de ser apenas práticas individuais e passam a operar como critérios morais que distinguem os “aptos” dos “degenerados”, convertendo a política em estilo de vida — o texto chama isso de uma espécie de “*lifestylização*” da estetização da política. Como heurística, traçando esse fenômeno como instrumento para analisar o asceticismo virtual, também há aqui um conjunto de formas sensíveis e rotinas (severidade, disciplina, combate, vigilância, estética de crise) que se traduzem em uma estética punk, mas cristã, em oposição ao mundo moderno. Aqui, a zine não está sendo colocada como fascista, mas somente como um sinal onde práticas corporais e sinais de dureza podem funcionar como política moralizada do cotidiano. A busca por um público punk, próximo ao niilismo, e decepcionado com a modernidade, torna-se o canal de “lifestyle” onde ideias radicais podem circular.

Frequentemente (e eu faço ênfase nesse frequente) via-se jovens após a liturgia, em jantares ou almoços, praticando (ou ao menos emulando) atividades físicas. Sejam pequenos exercícios de malhação, sejam pequenas lutas amistosas, porém constantemente alguma forma de exercício era exaltada. Em várias instâncias, um sentimento de “retorno ao campo” era evocado, principalmente com Dionísio diversas vezes dizendo que seu sonho era “comprar uma casa no campo para morar com sua família e escapar das degenerações e maldades da cidade”. Um caso similar é descrito por Riccardi-Swartz (2022), porém, de maneira mais concreta. O “retorno ao campo” não aparece como mera preferência de estilo de vida, mas como um projeto de construção de mundo: convertidos à ROCOR se deslocam para uma zona rural dos Estados Unidos, principalmente para a região dos Apalaches, percebida como refúgio espiritual, em continuidade com imaginários de comunidades ortodoxas formadas ao redor de mosteiros, produzindo um cotidiano que opera como realidade alternativa, regida por calendários litúrgicos extensos e pela sensação de que “o tempo se move diferente” (p. 169). Nesse rearranjo, a espacialidade não é neutra: as colinas e vales são refigurados como topografia sagrada, e a região pode ser transfigurada em uma imagem da Antiga Sagrada Rus’ — a Terceira Roma —, articulando pertença religiosa, crítica ao “Ocidente” e busca de conexões salvíficas no exterior. Assim, o refúgio rural funciona como infraestrutura moral e

política, uma forma de estetização política que organiza fronteiras, hierarquias e critérios de pureza, aproximando a conversão de um empreendimento reacionário de construção de mundo (p. 3), no qual até a Rússia pode surgir como horizonte de reassentamento.

Tradicionalistas — nesse caso, os seguidores da escola perenialista —, instrumentalizam as figuras sagradas da tradição cristã ortodoxa para validar suas práticas e discursos, ignorando as historicidades que as moldaram. Alberto Toscano (2023) descreve correntes políticas similares como uma ideologia prospectiva [*scavenger ideology*], cujas contradições internas são estrategicamente ignoradas para construir uma metafísica política coesa e mobilizadora, centrada sobretudo no antagonismo com a modernidade liberal. O grupo principal que percebi circulando em meu campo foi a "Nova Resistência", articulando uma visão de mundo que combina elementos religiosos e políticos de uma maneira singular em uma narrativa que se opõe à modernidade secular e às suas instituições.

A Nova Resistência (NR) é uma organização política de orientação nacional-revolucionária, dissidente, comunitarista, patriótica e popular que se inspira no projeto de uma Quarta Teoria Política e no Pensamento Nacionalista brasileiro e ibero-americano. Sendo um movimento amplo, defende uma resistência ativa ao imperialismo atlantista, ao lobby sionista nas mídias e nos governos e à agenda neoliberal e globalista no Brasil.

É assim como a Nova Resistência se define. Tendo sido fundada em 2015, na cidade do Rio de Janeiro, a organização dissidente é defensora de uma "Quarta Teoria Política" (QTP). Alexander Dugin, autor da QTP e uma espécie de “guru” da Nova Resistência, define sua teoria do seguinte modo:

[s]ó há uma saída – rejeitar as teorias políticas clássicas, tanto vencedoras quanto perdedoras, forçar a imaginação, apreender a realidade do novo mundo global, decifrar corretamente os desafios da Pós-modernidade e criar algo novo – algo além das batalhas políticas dos séculos XIX e XX. Tal abordagem é um convite ao desenvolvimento da Quarta Teoria Política – além do comunismo, fascismo e liberalismo. (2012, p. 6)

O trabalho de Dugin reflete uma influência significativa da escola tradicionalista, que remete a pensadores como Julius Evola e René Guénon. Assim como muitos tradicionalistas, Dugin adere à ideia de uma verdade perene ou transcendente subjacente a todas as principais civilizações. Essa crença em uma ordem metafísica duradoura se opõe ao relativismo e à fragmentação frequentemente associados ao pensamento ocidental moderno. Uma das contribuições mais conhecidas de Dugin é sua defesa de um modelo geopolítico eurasiático,

que imagina a Rússia como o núcleo de um novo bloco civilizacional que se opõe à hegemonia ocidental.

Em trabalhos envolvendo redes política alternativas, a noção de “dissidência política transnacional” (Valdez, 2024) pode ser entendida como a formação de um campo dissidente que se organiza por uma clivagem global — “conformidade” versus “dissenso” — mais do que oposições comuns, como esquerda e direita, já que (na chave duginiana) ambas as posições seriam “globais” e o dissenso se define como oposição absoluta ao pós-liberalismo enquanto prática universal, à globalização e ao status quo. Nesse enquadramento, a NR se apresenta como vanguarda que recruta e “treina” soldados políticos e trabalha pela articulação de uma “rede autônoma de dissidentes internacionais”, isto é, uma infraestrutura de alianças e validações que excede o plano nacional. Outro modo de entender esse treinamento é a preparação de “guerreiros culturais” (Bures, 2022), atores chaves na disseminação de desafeto com o atual estado da modernidade, coordenando um combate no campo metapolítico as atuais organizações. A dimensão transnacional, então, aparece em dois sentidos combinados, o investimento estratégico na articulação de uma rede transnacional e a adesão à QTP como doutrina nacionalista de caráter transnacional, “aberta” e adaptável a contextos nacionais distintos — o que fundamenta a ideia de um “nacionalismo transnacional”. Essa dissidência é descrita como dependente da centralidade das novas mídias, como as redes sociais para propaganda e articulação, e como surgindo já ligada a conexões e atores do “campo dissidente internacional” (com destaque para Dugin e redes afins), compondo uma malha multiescalar entre o nacional e o internacional.

Dugin utiliza o cristianismo ortodoxo como uma ferramenta política em sua narrativa geopolítica mais ampla. Ao alinhar a identidade russa com os valores e as tradições da ortodoxia, ele busca fortalecer um espaço contra-hegemônico e promover a ideia de um mundo multipolar e balcanizado, em que diversos valores civilizacionais seriam respeitados, desde que delimitados a determinados confins geográficos de soberania. O que na citação acima ele chama de “superação das teorias ocidentais” se dá por uma essencialização extrema da concepção de um “povo” e suas “tradições” supostamente orgânicas. Ainda na mesma página, Dugin afirma que “a maioria do povo russo sofreu com a integração na sociedade global a partir de uma perda de sua própria identidade”. Ou seja, o combate ao “globalismo” — termo polissêmico, mas que em geral se refere ao universalismo e cosmopolitismo de cunho liberal-capitalista — é uma necessidade, como também defende a NR. Isso implica manter a própria identidade, a própria constituição da essência histórica de um povo — sua tradição.

A Nova Resistência mobiliza Seraphim Rose como uma figura autorizadora capaz de sacralizar um diagnóstico metapolítico do presente: ele não aparece prioritariamente como referência doutrinária interna ao cristianismo, mas como um monge-intérprete do niilismo moderno, cuja autoridade ascética permite reclassificar fenômenos heterogêneos (neoliberalismo, “politicamente correto”, globalismo, “Grande Reset”) como sintomas de uma mesma decadência espiritual (Machado, 2025). Nesse enquadramento, Rose funciona como ponte entre guerra cultural e guerra espiritual: a crítica ao “Ocidente” liberal ganha densidade moral ao ser apresentada como luta pela verdade contra um regime de mentira, e a disciplina cristã (sofrimento, renúncia, vigilância) torna-se evidência de autenticidade diante de um mundo visto como degenerado. Ao mesmo tempo, a NR opera um gesto de prospecção ideológica: recolhe fragmentos de repertórios distintos — o filme *Eles Vivem* como alegoria “documental” do neoliberalismo, Nietzsche como diagnóstico do niilismo, e Rose como chancela cristã — e os recombina em uma montagem coerente por efeitos, não por sistematicidade teórica, produzindo “óculos” interpretativos que reorganizam a experiência do tempo como crise prolongada e limiar (Markovics, 2023). Lido no interior do asceticismo virtual, esse uso de Rose não aparece apenas como citação, mas dispositivo de formação de julgamento. Ele treina um olhar que reconhece sinais de decadência e infiltração, desloca a questão da ortodoxia para um regime de prova combativo, e oferece uma gramática na qual a “vida correta” se confirma por dureza moral e disposição para o conflito — uma estética de resistência que retorna ao campo eclesial como suspeita, acusação de perda e disputa por autoridade.

Não pretendo, aqui, produzir uma crítica moral das aspirações desses interlocutores — até porque reconheço que foi uma disposição análoga, ainda que encaminhada por outras mediações, que também orientou meu próprio percurso. O que me interessa é descrever como um apego a uma tradição concebida em chave essencialista — tomada como fundamento capaz de justificar decisões históricas, o “destino” de um povo e a legitimidade de certas formas de autoridade — tende a reconfigurar a tradição como instância externa de validação e, com isso, a produzir fricções com a Igreja Ortodoxa enquanto instituição de transmissão autorizada. Nesse ponto, o discurso tradicionalista entra em tensão com formulações teológicas que definem a Tradição não como uma essência imóvel, mas como processo vivo: em autores como Georges Florovsky (1972), ela é pensada como dinâmica de continuidade e discernimento no interior da vida eclesial, em interação entre comunidade de fiéis, Escrituras e a ação do Divino. Essa compreensão desloca o problema: em vez de uma tradição “pura” a ser recuperada fora do tempo, trata-se de uma tradição historicamente situada e continuamente

atualizada. É precisamente aí que se abre a possibilidade analítica de compreender a instrumentalização Tradicionalista como um regime de prova que simplifica e reordena a complexidade histórica e teológica da Ortodoxia, expondo as lacunas entre suas reivindicações de autenticidade e as formas concretas pelas quais a própria Igreja articula autoridade, continuidade e mudança.

No material que circula nas ecologias digitais ortodoxas, a ideia de katechon ajuda a nomear não apenas um enunciado geopolítico (“a Rússia”) mas um modo de temporalizar a crise. Em uma formulação civilizacional-escatológica, o katechon aparece como a figura que retém o colapso e organiza a história como confronto moral entre civilizações (Shnirelman, 2022), permitindo que soberania, religião e guerra cultural unam-se num mesmo horizonte narrativo. Lido em paralelo com Reinhardt (2025), o katechon interessa menos como “solução” do que como forma temporal: uma figura que promete conter o colapso, mas o faz produzindo um presente saturado de ameaça e exceção, no qual a legitimidade se prova por vigilância e combatividade. Assim, a Rússia como katechon funciona, no circuito que descrevo, como operador de discernimento e como tecnologia de temporalização: não apenas localiza a Ortodoxia em um bloco civilizacional imaginado, mas reordena a experiência cotidiana como crise prolongada.

Nas palavras de Tadeu a “NR na Ortodoxia, para mim, é bem atrelada à russofilia, já que é basicamente uma infiltração política russa, então é um fenômeno mais comum daqueles que frequentam igrejas russas, que tendem mais a ver a Rússia como um estado protetor da Fé Ortodoxa”. Para ele, isso é extremamente romantizado, e, nas palavras de Máximo, isso seria um “interesse mais perenialista, e não verdadeiramente ortodoxo”. Para ambos, esse comportamento em que toda verdade é um particular a cada contexto nacional reduz a verdade cristã, contida unicamente na Igreja, sem a possibilidade de igrejas nacionais. Ambos enxergam em movimentos como a NR mais uma forma de *larp* do que um autêntico modo de ser cristão ortodoxo.

Se a tradição ortodoxa costuma se apresentar como continuidade viva — discernida na relação entre comunidade, Escrituras e ação do divino —, o que aparece no meu material é a constituição de um regime concorrente de autorização, cuja força não deriva apenas de doutrina, mas da capacidade de fazer circular sinais e produzir prova. No asceticismo virtual, a forma sensível da autenticidade (dureza, austeridade, disciplina, linguagem de guerra espiritual, temporalidade de crise) opera como tecnologia de julgamento e como gramática moral: ela converte a vida cotidiana em exame permanente e reorganiza a autoridade como algo sempre suspeito, a ser testado por fricção. Quando esse regime se conecta à metapolítica,

ele passa a funcionar como prospecção: recolhe santos, profecias, geopolítica, estética contracultural e nostalgia e os recombina numa montagem que pretende refigurar o mundo e oferecer “óculos” para ler o presente. O resultado é que a Ortodoxia emerge como campo de disputa não só sobre “o que é correto”, mas sobre quem tem o poder de definir o correto — e é nesse ponto que a passagem do virtual ao presencial se torna decisiva: a circulação não substitui a paróquia, mas retorna a ela como acusação de perda, como exigência de pureza e como conflito sobre a própria possibilidade de uma autoridade eclesial que não seja capturada pelo tempo de crise.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação partiu de uma inquietação etnográfica concreta: quando jovens ortodoxos falam em “defender a tradição”, o que, exatamente, está sendo defendido? Uma forma litúrgica, um regime de autoridade, um modo de habitar o tempo, ou uma estética moral do que parece “autêntico”? Com esse problema em mente, busquei explorar como diferentes entendimentos de tradição se encontram, se conflitam e se transformam no interior da Igreja Ortodoxa Grega em Florianópolis, observando simultaneamente práticas litúrgicas, narrativas de fiéis e estratégias de circulação de repertórios tradicionalistas.

O argumento central que atravessa os três capítulos é que “tradição” não opera, neste campo, como um depósito estável de conteúdo, mas como uma gramática vivida de normatividade, em outras palavras, um discurso autorizador (Asad, 2023): um conjunto de critérios práticos e sensíveis que liga transmissão, autoridade e correção à própria possibilidade de habitar uma temporalidade cristã. Escapando de temáticas que abordem a tradição como uma essência a-histórica (Engler, 2022), essa gramática se torna visível, sobretudo, quando é disputada. E é justamente aí que a liturgia, a crítica e a circulação digital deixam de ser temas separados e passam a compor um mesmo problema: quem pode enunciar o correto, por quais mediações, com quais efeitos sobre a pessoa e sobre o tempo vivido?

No primeiro capítulo, mostrei que a liturgia não é apenas um rito repetido, mas um ambiente formativo que reorganiza atenção, afetos e critérios públicos de correção. Ao distribuir lugares, ritmos, gestos e modos de escuta, ela opera como técnica de historicidade (Stewart, 2012, 2016): o passado retorna como forma praticada e calendária, produzindo uma temporalidade densa em que figuras — festas, cantos, ícones e narrativas — tornam presente uma economia salvífica. Aqui, apresentou-se uma descrição da historicidade cristã ortodoxa como uma historicidade figurativa, onde figuras históricas operam como agentes que temporalizam fenômenos, trazendo o passado projetado no futuro através de razões (*logoi*) particulares. Identifiquei nesse campo duas formas de habitar a igreja, chamando uma de “eclesial” e a outra de “tradicionalista”: a primeira fazendo referencial aqueles que prestam submissão (Bandak; Boylston, 2014) à autoridade eclesial, a última referindo-se a aqueles que buscam uma fonte histórica para além das fronteiras da igreja presencial. É nesse quadro que disputas aparentemente “estéticas” (canto, calendário, estilo) revelam, na verdade, conflitos sobre autoridade, hierarquia e legitimidade de enunciação do “correto”.

O segundo capítulo deslocou o foco para a lógica interna dessa disputa: a tradição eclesial aparece como transmissão e correção por canais autorizados e por mediações

reconhecidas, sustentando uma temporalidade teleológica em que a Igreja se entende como continuidade salvífica em tensão com “o mundo”. Ao mesmo tempo, tornou-se inteligível porque acusações de “perenialismo” por parte dos eclesiais aos tradicionalistas não são apenas rótulos intelectuais, mas diagnósticos de um deslocamento mais profundo: a possibilidade de que “tradição” esteja sendo recodificada como uma Tradição metafísica cíclica, capaz de justificar estilos de zelo e pureza que já não dependem, prioritariamente, do regime pastoral de correção. Explorando o conceito de crítica imanente (Reinhardt, 2016) como instrumento para descrever esse evento, observei como as disputas são vividas no cotidiano da igreja, porém, refletem uma situação metapolítica profunda. Tendo em vista isso, descrevi como, para além da imanência, a tradição também passa por uma crítica transcendental por parte dos ortodoxos a outros grupos, os quais também fazem uso de uma categoria “tradição” com outro fundamento diferente daquele ensinado no corpo litúrgico.

No terceiro capítulo, esse deslocamento ganha uma nova camada: a autoridade antes concentrada na mediação eclesial, passa a disputar com atores, plataformas e autoridades digitais, exigindo uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) em que o campo online interage com a paróquia e reformula modos de habitar a ortodoxia, isso pediu também uma interação para além dos múltiplos sítios, explorando as várias camadas de plataformas digitais (Golçalves, 2020) onde a tradição é disputada. Mostrei que, quando o digital se torna fonte concorrente de tradição, plataformas desancoram signos e mediadores, ampliam a circulação de estilos de piedade e masculinidade e permitem que a tradição seja refigurada. Para analisar isso, mobilizei o conceito de figura e o figural (Auerbach, 1984; Largier, 2023) para compreender como figuras, como santos e eventos históricos (Stewart, 2012) da igreja, através de imitação, constroem a consciência histórica dos ortodoxos e molda o modo de se relacionar com a tradição. Isso me permitiu ver como a estética se torna mobilizadora, reconfigurando a vida moral no campo presencial e intensificando tensões sobre legitimidade, autenticidade e obediência. Por fim, propus pensar esse fenômeno de combate como uma forma de asceticismo virtual, onde a figura de um santo e seu monastério, que antes refletia a renúncia do mundo, agora apresenta uma renúncia do conteúdo da modernidade — aqui considerada o locus da degeneração — e se refigura como uma preparação ao combate contra um inimigo temporal cósmico que se projeta no futuro.

Reunidos, os três capítulos sustentam alguns achados. Primeiro, a disputa por tradição é, antes de tudo, uma disputa por critérios públicos de correção: “belo” e “correto” funcionam como índices de obediência, humildade e pertencimento, e não como meras preferências pessoais. Segundo, a oposição entre “eclesiais” e “tradicionalistas” não é

adequadamente descrita como tradição versus modernidade; ela se organiza como diferença entre regimes de transmissão e de temporalidade — entre uma tradição canônica, situada e corrigida, e uma Tradição trans-histórica, que autoriza diagnósticos de decadência e, por vezes, uma política teológica do combate. Terceiro, as mídias digitais não entram apenas como “meio” neutro: elas reordenam a própria ecologia moral da tradição ao ampliar circulação, produzir anonimato, deslocar autoria e tornar plausível um pertencimento afetivo a comunidades e autoridades que não passam pelo crivo pastoral local.

A principal contribuição desta dissertação está em mostrar que “tradição”, aqui, deve ser tratada como uma forma de habitar coletivamente o tempo, sustentada por mediações sensíveis, instituições e critérios de correção — e que, por isso, suas crises aparecem como crises simultaneamente estéticas, morais e políticas. Quando jovens dizem sentir que “algo se perdeu” sem conseguir definir o quê, o que se manifesta não é um déficit de explicação, mas um regime afetivo de historicidade: uma ansiedade sobre a possibilidade de viver de modo autenticamente cristão no mundo, agora intensificada e remodelada por circuitos digitais que prometem autenticidade por vias alternativas.

Por fim, alguns limites apontam desdobramentos: ampliar a comparação com outras paróquias e outras jurisdições ortodoxas; acompanhar longitudinalmente trajetórias de conversão, intensificação e eventual distanciamento; e aprofundar como gênero, genealogia e geração modulam diferentes economias de autoridade e sensibilidade — pede-se que haja também avaliação desse circuito entre ortodoxos “de berço”. Ainda assim, o percurso realizado permite sustentar uma conclusão geral: a tradição não é apenas “o passado que permanece”, mas um trabalho contínuo de mediação e correção que produz pessoa, autoridade e tempo — e é por isso que, quando suas mediações se deslocam, tudo o que parecia puramente litúrgico reaparece como profundamente político.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMAD, I. Immanent critique and Islam: Anthropological reflections. **Anthropological Theory**, v. 11, n. 1, p. 107–132, 2011;
- AKATHISTS.COM. **Blessed Father Seraphim Rose**. Akathists.com, s.d. Disponível em: <https://www.akathists.com/father-seraphim-rose/>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- ALEXANDRE, Ricardo Santos. Over the ruins of subjects: A critique of subjectivism in anthropological discourse. **Anthropological Theory**, v. 23, n. 3, p. 292–312, 2023. DOI: 10.1177/14634996221128079;
- ANDERSON, Benedict. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. Revised edition. London: Verso, 1991;
- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986. p. 141-164;
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993;
- ASAD, Talal. Religion, nation-state, secularism. In: VAN DER VEER, Peter; LEHMANN, Hartmut (org.). **Nation and religion: perspectives on Europe and Asia**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. p. 178–196;
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003;
- ASAD, Talal. **Secular translations: nation-state, modern self, and calculative reason**. New York: Columbia University Press, 2018. vii, 222 p.
- ASAD, Talal. Thinking about Religion through Wittgenstein. **Critical Times**, v. 3, n. 3, p. 403-442, dez. 2020. DOI: 10.1215/26410478-8662304;
- ASAD, Talal. A ideia de uma antropologia do Islã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 21, ed. 64, jan./abr. 1986 [2023];
- ASH, Lucy. Young US men are joining Russian churches promising 'absurd levels of manliness'. **BBC News**, 24 maio 2025;
- ATANÁSIO, Santo. **Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão**. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. Introduções e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 18);

- AUERBACH, Erich. Figura. In: AUERBACH, Erich. **Scenes from the Drama of European Literature**. Tradução de Ralph Manheim. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. p. 11-76. (Theory and History of Literature, v. 9);
- BANDAK, Andreas; BOYLSTON, Tom. The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds. **Religion and Society: Advances in Research**, v. 5, p. 25-46, 2014;
- BELTING, Hans. Iconic presence. Images in religious traditions. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 235-237, 2016;
- BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica**. Porto Alegre - RS: L&PM Editores, 2013;
- BÍBLIA, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução: Frederico Lourenço. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017;
- BLATTNER, William. Temporality. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). **A Companion to Heidegger**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005. p. 311-324.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos & Abusos da História Oral**. 8ª edição. ed. FGV, 2008. cap. 13, p. 183-191;
- BRADSHAW, David. St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge. **Studia Patristica**, 2015;
- BUCK-MORSS, Susan. **Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered**. October, v. 62, Autumn 1992;
- BURES, Eliah. **The Intellectual as Culture Warrior: metapolitics and the European New Right**. *Fascism*, v. 12, p. 1-26, 2023;
- CAMPBELL, H. **When religion meets new media**. Oxon: Routledge, 2010;
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000;
- CSORDAS, Thomas. Modos somáticos de atenção. In: **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008;
- DECLERCQ, Georges. **Anno Domini: The Origins of the Christian Era**. Turnhout: Brepols, 2000;
- DOUGLAS, Mary. **Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo**. London: Routledge & Kegan Paul, 1966;
- DUGIN, Alexander. **The Fourth Political Theory**. London: Arktos, 2012;

- DWELLEY, Dimitra. **St. Lawrence of Chernigov: some prophecies and statements on the Ukrainian situation**. OrthoChristian.Com, 19 fev. 2015. Disponível em: <https://orthochristian.com/77399.html>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- EISENLOHR, P. Ressonância atmosférica: movimento sônico e a questão da mediação religiosa. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, v. 56, n. 2, 1 ago. 2024;
- ENGLER, Steven Joseph. Perspectivas religiosas e críticas da “tradição”. **Horizonte**, v. 20, n. 61: 1-27. 2022;
- ESMILI, Hamza; SAKHI, Montassir. Ephemeral utopia: Aesthetics of the self and the community on the Syrian journey. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, S. l., v. 14, n. 3, p. 702-718, 2024;
- FATHER MOSES SERMONS. **Father Moses Responds to the BBC Article**. YouTube, [s.d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3ByU1R741HA>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- FILARET (Drozdov). **The Longer Catechism of the Orthodox, Catholic, Eastern Church (also known as the Catechism of St. Philaret of Moscow)**. Pravoslavieto.com, [s.d.]. Tradução inglesa preparada por R. W. Blackmore (publicada em 1845 [1830]). Disponível em: https://www.pravoslavieto.com/docs/eng/Orthodox_Catechism_of_Philaret.htm#ii.xv.iii.i.p41. Acesso em: 31 jan. 2026;
- FIOCCO, M. Oreste. Knowing Things in Themselves: Mind, Brentano and Acquaintance. **Grazer Philosophische Studien**, 2017;
- FLOROVSKY, G. **Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view**. Belmont, MA: Nordland, 1972;
- FOUCAULT, Michel. Technologies of the self. In: MARTIN, Luther H.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H. (org.). **Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49;
- FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o poder” in RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**, São Paulo, Ed. Forense Universitária, 1995;
- FREI, Hans W. **The Eclipse of Biblical Narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics**. New Haven; London: Yale University Press, 1974;
- FRISHKOPF, Michael. Spiritual kinship and globalization. **Religious Studies and Theology**, v. 22, n. 1, p. 1-25, 2003;

- GAULKE, Thomas R. Gaulke. Punk disciples: A review of “Death to the World” and Apocalyptic Theological Aesthetics. **The Christian Century**, 27 out. 2025. Disponível em: <https://www.christiancentury.org/books/punk-disciples>. Acesso em: 30 jan. 2026;
- GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019;
- GONÇALVES, Ítalo Vinicius. Da etnografia multissituada à “plataformizada”: aproximações entre antropologia e estudos de plataforma. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 1-20, 2020;
- GREEK ORTHODOX ARCHDIOCESE OF AMERICA. **Pela Vida Do Mundo: Para um ethos social da Igreja Ortodoxa**. GOARCH, [s.d.]. Disponível em: <https://www.goarch.org/-/social-ethos-pt>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- HANN, Chris Hann; GOLTZ, Hermann Goltz (org.). **Eastern Christians in Anthropological Perspective**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2010. (The Anthropology of Christianity, 9);
- HANSEN, H. T. A short introduction to Julius Evola. In: EVOLA, Julius. **Revolt against the modern world: politics, religion and social order of the Kali Yuga**. Tradução de Guido Stucco. Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995. p. ix-xxii;
- HARDING, Susan; STEWART, Kathleen. **Ansiedades de Influência: Teoria da Conspiração e Cultura Terapêutica na América do Milênio**. Tradução de Bruno Reinhardt; revisão de tradução de Vânia Z. Cardoso. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 214-239, set. 2021;
- HARTOG, François Hartog. **Chronos: o Ocidente confrontado ao tempo**. Tradução de Laurent de Saes. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2025
- HIRSCHKIND, Charles Hirschkind. **Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo**. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, jan./jul. 2021. Tradução de Guilherme D. Scroccaro; revisão da tradução de Bruno Reinhardt;
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008;
- IRENEI (Bishop of London and Western Europe). **‘Seeking After Worldly Visions of “Masculinity” is Not an Orthodox Pursuit’: A Word From Bishop Irenei**. ROCOR Europe, 25 maio 2025. Disponível em: <https://orthodox-europe.org/content/remarks-25th-may-2025/>. Acesso em: 1 fev. 2026;

- IRENEU DE LIÃO. **Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose**. Tradução: Lourenço Costa; organização das notas bíblicas: Roque Frangiotti; introdução, notas e comentários: Helcion Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995;
- KEANE, Webb. Semiotics and the social analysis of material things. **Language & Communication**, v. 23, n. 2–3, p. 409–425, 2003;
- KEANE, Webb. Rotting bodies: the clash of stances toward materiality and its ethical affordances. **Current Anthropology**, v. 55, supl. 10, p. S312–S321, 2014;
- KEANE, Webb. On semiotic ideology. **Signs and Society**, v. 6, n. 1, p. 64–87, 2018;
- KELLOGG, Sarah Bakker. Perforating kinship: Syriac Christianity, ethnicity, and secular legibility. **Current Anthropology**, v. 60, n. 4, ago. 2019;
- KNIGHT, Daniel M.; STEWART, Charles. Ethnographies of austerity: temporality, crisis and affect in Southern Europe. **History and Anthropology**, v. 27, n. 1, p. 1–18, 2016;
- KORMINA, Jeanne. Canonizing Soviet pasts in contemporary Russia: the case of Saint Matrona of Moscow. In: BODDY, Janice; LAMBEK, Michael (org.). **A companion to the anthropology of religion**. 1. ed. Chichester: John Wiley & Sons, 2013. p. 410–423;
- KRAUSZ, Luis S. **Santuários Heterodoxos: Subjetividade e Heresia na Literatura Judaica da Europa Central**. São Paulo: Edusp, 2017;
- KUNA, Marian. MacIntyre on tradition, rationality, and relativism. **Res Publica**, v. 11, p. 251–273, 2005;
- LA FONTAINE, J. S. Person and individual: some anthropological reflections. In: Michael Carrithers; Steven Collins; Steven Lukes (org.). **The category of the person: anthropology, philosophy, history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 123–140;
- LARGIER, Niklaus. **Figures of Possibility: Aesthetic Experience, Mysticism, and the Play of the Senses**. Stanford University Press. 2023;
- LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica**. Tradução de Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp, 2019;
- LELOUP, Jean-Yves. **A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita: Um obscuro e luminoso silêncio**. Tradução: Jean-Yves Leloup. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11–46;
- LIMA, Pedro Sartori de. **As materialidades da liturgia cristã ortodoxa em Florianópolis**. 2024. 53 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) — Universidade

- Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Antropologia, Florianópolis, 2024;
- LODYZHENSKII, M. V. **Light invisible: satisfying the thirst for happiness**. Tradução de Mother Magdalena. Jordanville, NY: Holy Trinity Publications, 2011;
- LOSSKY, Vladimir Lossky. **In the Image and Likeness of God**. Edited by John H. Erickson; Thomas E. Bird; with an introduction by John Meyendorff. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974;
- LOSSKY, Vladimir. **The Mystical Theology of the Eastern Church**. Cambridge: James Clarke & Co., 2005;
- LOWENTHAL, D. "Nostalgia Tells It Like It Wasn't". in. SHAW, C.; CHASE, M. (ed), **The Imagined Past: History and Nostalgia**. New York: Manchester University Press, pp. 18–32. 1989;
- LUEHRMANN, Sonja. Iconographic Historicism: Being Contemporary and Orthodox at the Same Time. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 238-240, 2016;
- LUNDBY, Knut. Theoretical frameworks for approaching religion and new media. In: CAMPBELL, Heidi A. (org.). **Digital religion: understanding religious practice in new media worlds**. Abingdon, Oxon: Routledge, 2013. p. 225-237;
- MACHADO, Raphael. **Um Nietzscheanismo Cristão?** Nova Resistência, 17 ago. 2025. Disponível em: <https://novaresistencia.org/2025/08/17/um-nietzscheanismo-cristao/> . Acesso em: 30 jan. 2026;
- McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1969;
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: EDUSC. 2001;
- MAHMOOD, Saba. **Política da devoção: O reavivamento islâmico e o sujeito feminista**. Tradução: Bruno Reinhardt. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2025;
- MANNHEIM, Karl. **Ideology and utopia**. London: Routledge & Kegan Paul, 1936;
- MARCUS, George E. Marcus. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995;
- MARKOVICS, Alexander. **“Eles Vivem”: A Ideologia Neoliberal e Como Enxergar a Realidade através dos Óculos**. Nova Resistência, 8 fev. 2023. Disponível em: <https://novaresistencia.org/2023/02/08/eles-vivem-a-ideologia-neoliberal-e-como-enxergar-a-realidade-atraves-dos-oculos/>. Acesso em: 30 jan. 2026;
- MAZZARELLA, William. **The Mana of Mass Society**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2017;

- MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. Tradução de Gabriela Neubaher e Tiago Paraná de Lara. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45, ago./dez. 2018;
- MICHEELSEN, Arun Micheelsen. I don't do systems: an interview with Clifford Geertz. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 14, n. 1, p. 2-20, 2002;
- NECTÁRIO DE EGINA, São. **O Catecismo Ortodoxo**. 1ª Edição. ed. Florianópolis, SC: Aeiparthenos, 2023;
- ORSI, Robert. **History and Presence**. Harvard University Press. 2016;
- PETERS, G. Intercorporeidade, interafetividade e atmosferas: por uma ciência social de “climas”, “vibes” e “danças” interacionais. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, v. 56, n. 2, 1 ago. 2024;
- PHOTII (Bishop of Triaditsa). **The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress: a major step on the path towards apostasy**. Part II of II. *Orthodox Life*, n. 1-2, 1994. Disponível em: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_2.aspx. Acesso em: 1 fev. 2026;
- POP, Simion. Eastern Orthodox Christianity as anthropological object: conceptual and methodological considerations. **Studia UBB Sociologia**, v. 56, p. 93–108, 2010;
- POUILLON, Jean. Remarks on the verb “to believe”. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (org.). **Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth**. Tradução de John Leavitt. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1982. p. 1-8;
- PREMAWARDHANA, Devaka. Conversion and convertibility in Northern Mozambique. In: JACKSON, Michael Jackson; PIETTE, Albert Piette (orgs.). **What is Existential Anthropology?**. New York; Oxford: Berghahn Books, 2015. p. 30-57
- RADDE ANTWEILER, Kerstin. Authenticity. In CAMPBELL, Heidi A. (ed.). **Digital Religion Understanding Religious Practice in New Media Worlds**. 1. ed. New York, NY: Routledge, 2013. cap. 6, p. 88 104;
- REINHARDT, Bruno. “Don't make it a doctrine”: material religion, transcendence, critique. **Anthropological Theory**, v. 16, n. 1, p. 75-97, 2016;
- REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-33, 2020;
- REINHARDT, Bruno. COMO O PENTECOSTALISMO CRESCE: REFLEXÕES SOBRE A PEDAGOGIA E A ÉTICA DA ORAÇÃO CARISMÁTICA EM GANA. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 23, n. 44, p. 179–218, 2023;

- REINHARDT, Bruno. The Katechon and the Messiah: time, history, and threat in Brazil's aspirational fascism. **Current Anthropology**, v. 66, n. 3, p. 332-361, jun. 2025;
- REINHARDT, Bruno; CORRÊA, Diogo Silva. In media res: pensando com as atmosferas. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 56, n. 2, e63407, 2. quadri., maio/ago. 2024;
- REINHARDT, Bruno; CESARINO, Leticia. Fascismo atmosférico: o bolsonarismo como cronopolítica. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 56, n. 2, e59314, maio/ago. 2024. DOI: 10.22409/antropolitica2024.v56.i2.a59314. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/59314>. Acesso em: 31 jan. 2026;
- RICCARDI-SWARTZ, Sarah. **Between Heaven and Russia: Religious Conversion and Political Apostasy in Appalachia**. New York: Fordham University Press, 2022;
- ROBBINS, Joel. Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? **Anthropological Quarterly**, v. 79, n. 2, p. 285-294, 2006;
- ROBBINS, Joel. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. **Current Anthropology**, v. 48, n. 1, p. 5-38, fev. 2007;
- ROMANIDES, John. **Patristic theology: the University lectures of Father John Romanides**. Thessaloniki, Greece: Uncut Mountain Press, 2008. p. 19–23;
- ROSE, Seraphim. **Orthodoxy and the Religion of the Future**. 5. ed. Platina, California: Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2004;
- SEDGWICK, M. **Against the Modern World traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century**. Oxford e New York Oxford University Press, 2004;
- SHNIRELMAN, Victor. **Russia as a Katechon: 'Civilizationism' and Eschatological Discourse in Putin's Russia**. Russia Post, 1 jul. 2022. Disponível em: <https://russiapost.info/society/katechon>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- SHUMYLO, Sergiy. **False "prophecies" as justification for the war: sectarian hoaxes by Moscow Patriarch Kirill**. RISU, 2 dez. 2022. Disponível em: https://risu.ua/en/false-prophecies-as-justification-for-the-war-sectarian-hoaxes-by-moscow-patriarch-kirill_n134479. Acesso em: 1 fev. 2026;
- SIMMEL, Georg. The Metropolis and Mental Life. In: LEVINE, Donald N. (ed.). **On Individuality and Social Forms: Selected Writings**. Chicago: University of Chicago Press, 1971. p. 324-339;
- SPEKTOROWSKI, Alberto. The New Right: ethno-regionalism, ethno-pluralism and the emergence of a neo-fascist "Third Way". **Journal of Political Ideologies**, v. 8, n. 1, p. 111–130, 2003;

- SPERANDIO, André. **A Divina Liturgia de São João Crisóstomo**. Florianópolis, SC: [s. n.], 2018;
- STĂNILOAE, Dumitru. **Orthodox dogmatic theology: the experience of God. v. 1: Revelation and knowledge of the triune God**. Tradução e edição de IONIȚĂ, Ioan; BARRINGER, Robert. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998;
- STEWART, Charles. **Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece: with a new preface**. Chicago: The University of Chicago Press, 2012;
- STEWART, Charles. Historicity and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, p. 79–94, 2016;
- TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. New York; London: Routledge, 1993;
- TAYLOR, Charles. The person. In: CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (org.). **The category of the person: anthropology, philosophy, history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 257-281;
- TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. 1ª. ed. Harvard University Press, 1991;
- TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Harvard University Press. 2007;
- TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade O retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita populista**. Campinas: UNICAMP. 2020;
- THE ORTHODOX ETHOS TEAM. **How to recognize a good priest or bishop**. Orthodox Ethos, 24 abr. 2024. Atualizado em: 31 jul. 2024. Disponível em: <https://www.orthodoxethos.com/post/how-to-recognize-a-good-priest-or-bishop>. Acesso em: 1 fev. 2026;
- TOSCANO, Alberto. **Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis**. London: Verso, 2023;
- U.O.N.B (@uniao_ortodoxa_nacionalista_br). Instagram, s.d. Disponível em: https://www.instagram.com/uniao_ortodoxa_nacionalista_br/. Acesso em: 1 fev. 2026;
- VALDEZ, Ramiro Soares. **Um nacionalismo transnacional? Estudo de caso da Nova Resistência, organização neofascista brasileira**. 2024. 235 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024;
- VINOKOUR, Maya. **Beware Lifestyle Fascism**. Jacobin, 10 jan. 2024. Disponível em: <https://jacobin.com/2024/01/lifestyle-fascism-wellness-biohacking-technofuturism-right-wing-ideology>. Acesso em: 1 fev. 2026;

WARE, Kallistos. Dare we hope for the salvation of all? Origen, St Gregory of Nyssa and St Isaac the Syrian. In: WARE, Kallistos. **The inner kingdom: collected works**. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998. p. 193-215;

WARE, Kallistos. Old Calendarists. In: CLOGG, Richard (org.). **Minorities in Greece: aspects of a plural society**. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2002. p. 2-4;

WARE, Timothy. **The Orthodox Church**. 2ª Edição. ed. rev. London, England: Penguin Books, 2015;

WEDDERBURN, Rosana Silva Moore; JESUS, Juciane Pereira de; TEIXEIRA, Graziela de Souza; NASCIMENTO, Leonardo Fernandes; CESARINO, Leticia Maria Costa da Nobrega; BARRETO, Tarssio Brito. Representações meméticas de “nós e eles”: humor e discurso de ódio em chats do Telegram. **Aurora: revista de arte, mídia e política**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 136-173, jan./jun. 2024;

WEISS, Erica. Aesthetics, Kinaesthetics, and Taste in Contrasting Israeli-Palestinian Reconciliation Initiatives. **Material Religion**, v. 20, n. 5, p. 384-396, 2024;

ZIZIOULAS, John D. **Being as communion: studies in personhood and the Church**. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997.