plural

revista de ciências sociais

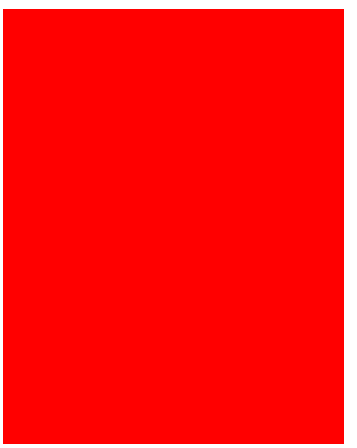
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM SOCIOLOGIA

v. 28 nº 1 | ISSN 2176-8099 | primeiro semestre de 2021

revistas.usp.br/plural

plural

REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM SOCIOLOGIA DA USP

28

Departamento de Sociologia
Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Plural
Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretor: Prof.ª Dr.ª Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Sociologia
Chefe: Prof. Dr. Marcos César Alvarez
Coordenador do Programa de Pós-Graduação:
Profª. Drª. Ana Paula Hey

Equipe Editorial - Revista Plural v. 28, n. 1

Comissão Editorial
Alvaro A. Comin, Fernando Antônio Pinheiro,
Ricardo Mariano (editor responsável)

Comissão Executiva
Ada Rízia, Anna Flávia Guimarães Hartmann, Apoena Dias Mano, Bruno Naomassa Hayashi, Caio Moraes Reis, Camila Assunção Crumo, Ellen Elsie, Fernanda de Araújo Patrocínio, Jéssica da Silva Höring, Juliana Kiyomura Moreno, Letícia Simões Gomes, Luiz Vicente Justino Jácomo, Marcello Giovanni Pocai Stella, Marina Araújo Miorim, Patrícia Jimenez Rezende, Paula Costa Nunes de Carvalho, Pedro Micussi Pinto, Renan William dos Santos, Vanessa Aparecida Araújo Correia, Veronica Tavares Freitas, Vinicius Madureira Maia, Vitor Matheus Oliveira de Menezes, Wendell Marcel Alves da Costa

Conselho Científico
Aldo Duran Gil, Ana Paula Cavalcanti Simioni, Andrea Braga Moruzzi, Anete Brito Leal Ivo, Angélica De Sena, Daisy Moreira Cunha, Dominique Vidal, Edson Silva de Farias, Evelina Dagnino, Flavio Wiik, Heloísa André Pontes, Iram Jácome Rodrigues, Jordão Horta Nunes, Marcelo Kunrath Silva, Marcelo Ridenti, Maria José Rezende, Maria Lívia de Tommasi, Martha Celia Ramírez-Gálvez, Mirlei Fachini Vicente Pereira, Myriam Raquel Mitjavila, Roberto Vecchi, Sergio Costa, Simone Meucci

Equipe Técnica
Diagramação: Diagrama Editorial
Revisão de texto: Agência Comunica e Comissão Executiva da *Plural* Capa: adaptado do Banco de Imagens da Câmara dos Deputados. Financiamento: CAPES e AGUIA (Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica)

Os conceitos e ideias emitidos nos textos publicados são de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando obrigatoriamente a concordância nem da Equipe Editorial nem do Conselho Científico

Endereço para correspondência: Depto. de Sociologia - FFLCH/USP Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, CEP. 05508-900 - São Paulo - SP - Brasil
e-mail: plural@usp.br
Site: http://www.revistas.usp.br/plural
Facebook: www.facebook.com/pages/Revista-Plural/2933424973604l6

Publicação eletrônica semestral referente ao 1º semestre de 2021. *Plural*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, vol. 28, n. 1, jan./jun., 2021 (publicado em julho de 2021).

ISSN: 2176-8099
1. Sociologia 2. Ciências Sociais

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

Sumário

Dossiê

Religião, cultura e política entre o progressismo e o conservadorismo

Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo 5
Brenda Carranza, Renan William dos Santos, Luiz Jácomo

A quem pertence o termo “católicas”?
Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo 17
Maria José Rosado Nunes, Olívia Bandeira, Gisele Cristina Pereira

Aborto e ativismo “pró-vida” na política brasileira 50
Ana Carolina de Oliveira Marsicano, Joanildo Albuquerque Burity

Cultura pentecostal em periferias cariocas:
grafites e agenciamentos políticos nacionais 80
Christina Vital da Cunha

Conflitos entre democracia parlamentar e religião
reacionária na Câmara Municipal de Fortaleza. 109
Emanuel Freitas da Silva, Emerson Sena

Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro:
tentativa de interpretação histórico-hermenêutica. 136
Marcelo Camurça

A influência da religião na atuação de Damares Alves na
Organização das Nações Unidas (ONU) 161
Jordana de Moraes Neves, Rafael de Oliveira Wachholz

Em nome do Laico, do Cisma, da Liberdade Religiosa, amém 184
Bruno Curtis Weber

A nova institucionalidade brasileira e os riscos às práticas afrorreligiosas 209
Valdevino José dos Santos Júnior

O discurso eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus e a
ascensão de Bolsonaro 237
Fabrício Roberto Costa Oliveira, Cáio César Nogueira Martins

Fundamentalismo religioso: uma chave para entender o
programa “Escola sem Partido” 259
Erick Cruz Padilha de Oliveira, David Oliveira

Artigos

Produção e circulação internacionais do conhecimento sociológico:
uma análise do conceito de dependência acadêmica 279
Edmar Machado Braga Filho

Ortodoxia da criatividade: experiência com artistas em Salvador 302
Jefferson Dantas

Resenha

Um Marx de ponta-cabeça: luta de classes, sincronismo e
o olhar sobre o(s) outro(s) na obra de Jean Tible 325
Kauan Willian dos Santos

Tradução

Kant, Autoridade e Revolução Francesa 331
Sidney Axinn
Tradução de Martonio Mont'Alverne Barreto Lima e Vinícius Madureira Maia

Dinheiro — um meio simbolicamente generalizado da comunicação?
Sobre a doutrina do dinheiro na recente sociologia 346
Heiner Ganßmann
Tradução de Bruno Serrano

ARTIGO DOI: www.doi.org/510.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.188499

Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo

Religious dimensions of the political radicalization in contemporary Brazil

Brenda Carranza[a], Renan William dos Santos[b], Luiz Jácomo[c]

Resumo Neste texto são apresentadas reflexões acerca das complexas relações entre religião e política no Brasil, especificamente na última década. A radicalização política tem sido a tônica da governabilidade institucional e da participação popular nas relações de poder, e nesse ínterim a dimensão religiosa tem se tornado cada vez mais saliente. Grupos religiosos estreitam relações entre conservadorismo político e cristianismo, deflagrando uma politização reativa que não se limita a acionar as moralidades religiosas como fiadoras da gestão da *res publica*, mas também recorrem a um amplo instrumental secular, composto de mecanismos jurídicos e legislativos. Após apresentação sobre a materialização desses fatores no cenário nacional contemporâneo, segue-se uma apreciação das análises e pesquisas que compõem o presente dossiê, o qual procura problematizar, à luz de interpretações sociológicas, a interação entre religião e política e suas consequências na realidade social brasileira.

Palavras-chave Religião. Política. Radicalização. Conservadorismo. Brasil.

Abstract *This text presents reflections on the complex relations between religion and politics in Brazil, specifically in the last decade. Political radicalization has been the gist of institutional governance and popular participation in power relations, and in the meantime the religious dimension has become increasingly prominent. Religious groups have strengthened relations between political conservatism and Christianity, triggering a reactive politicization that is not limited to using religious moralities as guarantors for the management of the res publica, since they also make use of a*

a Professora e pesquisadora colaboradora do Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil. Pesquisadora Associada ao Programa Condiciones de vida y Religión, do Instituto de investigaciones en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Argentina. Coordenadora do Laboratório de Antropologia da Religião - LAR/Unicamp. Vice-líder do Gênero, Religião e Política -GREPO/PUC-SP. E-mail: brenda_poveda@terra.com.br

b Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS-USP), Brasil, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2017/24842-1. E-mail: renan16@outlook.com

c Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS-USP), Brasil. Membro do grupo de pesquisa "Diversidade religiosa na sociedade secularizada" (CNPq). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: luizvjj@gmail.com

CC BY NC SA

wide range of secular instruments, composed of legal and legislative mechanisms. After a presentation on how these factors take place in the contemporary national scenario, the text follows with an assessment of the works that make up this thematic dossier, which seek to problematize, in the light of sociological interpretations, the interaction between religion and politics and its effects on Brazilian social reality.
Keywords *Religion. Politics. Radicalization. Conservatism. Brazil.*

RADICALIZAÇÃO EM CURSO

Ventos fortes vêm chacoalhando o cenário político brasileiro, especialmente na última década. Desde as manifestações de 2013, quando milhões de brasileiros foram às ruas, muitos manifestando suas opiniões políticas de forma direta pela primeira vez, o que se assistiu em seguida foi uma série de acontecimentos que esgarçaram os limites institucionais democráticos e republicanos (Alonso, 2017). O impeachment da então presidenta Dilma Rousseff em 2016, seguido pelo extensivo uso da *lawfare* durante as eleições presidenciais de 2018 (Gabardo et al, 2021), erigiram uma figura obscura do baixo clero da Câmara dos Deputados ao cargo maior do executivo nacional. Em meio a essa turbulência da vida pública brasileira, nunca se falou tanto de política — e, ao mesmo tempo, nunca se falou tanto em religião e política.

Em grande parte, tal cenário decorreu da extensiva instrumentalização do simbolismo religioso na corrida presidencial. Ainda em maio de 2016, dois meses após o lançamento de sua pré-candidatura à presidência pelo Partido Social Cristão (PSC), Jair Bolsonaro, assumidamente católico[1], foi batizado nas águas do Rio Jordão, em Israel, pelo então presidente de seu partido, Pastor Everaldo — que acabaria preso em 2020, em plena pandemia, por envolvimento em desvios de verba pública. Os acenos aos segmentos cristãos conservadores (sobretudo evangélicos), contudo, já vinham de longa data.

Curiosamente, um dos marcos iniciais dessa aproximação foi a performance de Bolsonaro na Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) em 2011, durante a famigerada controvérsia sobre os materiais didáticos (apelidados de "kit gay") distribuídos pelo Ministério da Educação, à época comandado por ninguém menos que Fernando Haddad, adversário de Bolsonaro no segundo turno das eleições presidenciais de 2018. Foi a partir dessa controvérsia que a CDHM ganhou protagonismo na agenda da cristã conservadora, o que culminou na eleição de

1 A postura extremamente "flexível" de Bolsonaro na composição simbólica de sua identidade religiosa é reproduzida em diversas outras esferas, indo da visão sobre qual deve ser o papel do Estado na economia até a escolha de times de futebol.

Marco Feliciano para a presidência da Comissão em 2013, um dos marcos da demonstração de poder político das lideranças evangélicas à época.

No ano seguinte, 2014, foi a vez do próprio Bolsonaro concorrer à presidência da CDHM, com apoio de Feliciano. Devido a importância simbólica que a comissão ganhou, no entanto, o governo então comandado pelo PT de Dilma Rousseff investiu força máxima no pleito e conseguiu articular a eleição (apertada, com diferença de apenas dois votos) do deputado petista Assis do Couto, escolhido justamente por seu perfil mais "palatável" junto aos setores religiosos conservadores — católico, Couto integrava no Congresso a "Frente Mista em Defesa da Vida Contra o Aborto".

De volta à corrida presidencial de 2018, por mais que o alinhamento entre Bolsonaro e diversas lideranças religiosas fosse proclamado por ambas as partes, sobretudo para a público de fiéis, como uma questão de valores, as articulações propostas (e efetivadas após a eleição) não diferiram muito da fórmula adotada nos governos anteriores[2]. Elas consistem, basicamente, na troca de suporte financeiro e midiático por favores e privilégios políticos, tais como nomeações em cargos públicos, direcionamento de verbas estatais, isenção de impostos, perdão de dívidas dos templos etc. (Prandi; Santos; Bonato, 2019).

E mesmo se levarmos em conta a exibição pública dessas articulações, também não é novidade a presença de presidenciáveis nos bancos das igrejas, isso quando não falam diretamente de seus púlpitos, com as bênçãos dos mais variados pastores, apóstolos e bispos. A capacidade de orientação política dessas lideranças religiosas, entretanto, geralmente é exagerada — tanto por algumas análises mais desatentas, quanto pelos próprios líderes que querem aumentar o valor do seu "produto" na barganha política (Prandi; Santos, 2017). A esse respeito, basta lembrar que, quase invariavelmente, tais líderes religiosos costumam abençoar aqueles que estão à frente das pesquisas de intenção de votos. É assim que, para ficar em apenas um exemplo, Edir Macedo, após ter sido um crítico ferrenho de Lula[3], virou um aliado histórico do Partido dos Trabalhadores[4] — o que não o impediu de, em 2018, declarar seu apoio ao projeto bolsonarista às vésperas do segundo turno.

2 Fórmula esta já empregada desde os tempos da Assembleia Constituinte de 1987-88 (Pierucci, 1996).

3 Ver https://jornal.usp.br/artigos/sem-protagonismo-a-bancada-evangelica-danca-conforme-a-musica-no-congresso-nacional/. Acesso em 06 de junho de 2021.

4 Sobre essa aliança, vale lembrar que o vice de Lula durante seus dois mandatos, José de Alencar, era presidente de honra do PRB (atual Republicanos), um reconhecido braço político da Igreja Universal.

POLITIZAÇÃO REATIVA DOS GRUPOS RELIGIOSOS

As declarações públicas dos que estão envolvidos no jogo político, portanto, nem sempre correspondem de forma clara às estratégias que estão sendo postas em prática nas diversas instâncias de poder. É justamente com essa questão que o dossiê aqui apresentado procura contribuir. Nele, buscamos reunir análises sobre como os diferentes temas em debate na esfera pública brasileira têm sido concretamente articulados por agentes religiosos em sua atuação política.

O cenário resultante, como os leitores e leitoras poderão constatar, é muito mais complexo do que poderia parecer à primeira vista. Em alguns casos, há uma reação que busca barrar o avanço de transformações sociais mais amplas, como a secularização ou a liberalização dos costumes. Em outros, trata-se de propor uma maior abertura aos novos costumes, práticas e concepções. Ainda, os mesmos atores, instituições e denominações religiosas podem se posicionar de uma maneira que consideram "progressista" em certo tema, e de maneira "conservadora" em outro. Mas não é só a autoconcepção dos grupos que conta. "Progressismo" e "conservadorismo" são categorias relacionais que variam conforme o tempo e dependem das disputas em jogo tanto no próprio campo religioso quanto no contexto social mais amplo — que ultrapassa o limite das disputas políticas. É inegável, porém que, dentre tais disputas, aquelas que têm ocorrido na esfera política são as que têm recebido mais atenção, sobretudo em razão da "onda conservadora" que vem se formando no país nos últimos anos. Essa onda, porém, é "quebrada", ou seja, não é uniforme, possuindo relação com processos sociais "desiguais, assimétricos e com temporalidades distintas" (Almeida, 2017, 2019, p. 210).

No plano eleitoral das corridas presidenciais, uma dessas "quebras" é extremamente significativa: diferentemente do que ocorreu com José Serra na corrida presidencial de 2010, o reiterado uso de argumentos e apelos religiosos por Bolsonaro não saturou as sensibilidades ao ponto de chegar a ser considerado "abusivo" ou "descabido" sobretudo pelo eleitorado cristão conservador. O "efeito fariseu" do qual falava Pierucci (2011, p. 11), ou, em outras palavras, a repulsa a figuras políticas que passam a ser vistas como religiosamente hipócritas, posto que ostentam sua fé apenas de forma ritual/formal (a "santidade exterior"), não afetou Bolsonaro — mesmo sendo públicas diversas características de sua trajetória pessoal que possibilitariam o surgimento desse fenômeno.

Em primeiro lugar, Bolsonaro nunca foi um exímio cumpridor de vários ideais comportamentais valorizados pelo cristianismo tradicionalista. Para dar apenas alguns exemplos, Bolsonaro já estava em seu terceiro casamento (nem todos

eles oficializados)[5], reconheceu um dos filhos apenas após exame de DNA[6], teve términos de relacionamento conturbados[7], exibe verborragia obscena[8], declarou em canal aberto da TV já ter praticado zoofilia[9], e chegou a conceder entrevista dizendo que deixou a decisão de abortar um de seus filhos nas mãos de sua mulher[10]. Já fora da vida pessoal, isto é, na arena pública, fazia (e segue fazendo) inúmeras declarações em favor da criminalização do aborto, protestos pelo resgate da moralidade deturpada ao longo dos últimos anos, afirmações sobre a família tradicional como a base da vida social e da manutenção da pátria, reivindicações de ensinamentos bíblicos como régua moral etc.

Dado esse cenário, são grandes as chances de que o tal efeito fariseu não tenha ocorrido em razão do fato de Bolsonaro ter tido sua campanha pública precocemente interrompida ao ser esfaqueado, o que o poupou dos debates e sabatinas característicos das retas finais da campanha. A blindagem foi decisiva sobretudo no segundo turno, quando o escrutínio é maior e, como aconteceu com Serra, tendem a se tornar de conhecimento geral as contradições entre a persona publica, que se declara campeã da moral, e a persona privada, com seus comportamentos demasiado humanos. Assim, ao sobreviver ao atentado, Bolsonaro vestiu o manto de mártir, encarnando o personagem responsável por ter dado o sangue pelo país.

Esse contexto político dominado pela retórica conservadora resultou em uma composição ainda mais favorável para a politização reativa dos setores religiosos (Vaggione, 2020). Lideranças católicas e evangélicas expandiram, assim, sua união no Congresso Nacional, por meio do bloco cristão, para atuar na contraposição de propostas relativas à expansão de direitos reprodutivos e LGBTQI+, bem como na defesa de extravagâncias legislativas como o projeto Escola sem Partido — projeto que, no limite, permitia o ensino do criacionismo e a defesa da primazia das características biológicas nas relações de gênero em escolas públicas e particulares do Brasil.

---

5 Ver https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-29/as-mulheres-do-cla-bolsonaro.html. Acesso em 06 de junho de 2021.
6 Ver https://www.bol.uol.com.br/noticias/2021/05/10/ana-cristina-valle-bolsonaro-miss-rachadinha.htm. Acesso em 06 de junho de 2021.
7 Ver https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/como-os-casamentos-de-bolsonaro-estao-conectados-com-as-investigacoes-sobre-seus-filhos-24581796. Acesso em 04 de junho de 2021.
8 Ver https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/05/reuniao-ministerial-sob-investigacao-teve-ao-menos-37-palavroes-bolsonaro-lidera-com-29-confira-a-lista.shtml. Acesso em 04 de junho de 2021.
9 Ver https://youtu.be/aSJsXlkVtq8?t=354. Acesso em 04 de junho de 2021.
10 Ver https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/08/homem-nao-deve-intervir-na-decisao-da-mulher-sobre-aborto-diz-bolsonaro.shtml. Acesso em 30 de maio de 2021.

Ainda que representantes de identidade católica integrem tal aliança, no entanto, a Igreja Católica no Brasil vem enfrentando agudos embates internos entre setores reacionários e progressistas, conflitos esses evidenciados em eventos como a Campanha da Fraternidade de 2021 (CF-2021) e o Sínodo da Amazônia. Atingida em cheio pelo clima de radicalização, a instituição católica viu-se acusada por setores conservadores de fomentar, através da CF-2021, "uma infiltração da 'extrema esquerda revolucionária' [...] com o objetivo de defender a ideologia de gênero, as minorias, denunciar o feminicídio e o racismo" (Teixeira; Carranza, 2021). Isso tudo simplesmente porque o manual da campanha atentava para as diferentes violências que se manifestavam de modo geral na sociedade brasileira, em especial àquelas vivenciadas pelas mulheres, negras e indígenas, e pela população LGBTQI+.

Já em 2020, no Sínodo da Amazônia, evento convocado para discutir os rumos da Igreja Católica nos países que compartilham entre si territórios da floresta, a controvérsia gerada foi ainda mais virulenta, mobilizando sacerdotes, influenciadores digitais, políticos e grupos religiosos para denunciar o que seria visto como a deturpação ao mesmo tempo da fé católica e da soberania nacional[11] (Santos, 2020). No Brasil, a ponta de lança dessa reação foi o Instituto Plínio Correa de Oliveira (IPCO), um *think tank* católico conservador que tem no seu rol de atuações a oposição à pauta ecológica, descrita pelo grupo como "psicose ambientalista" — expressão que, não à toa, foi adotada por Bolsonaro e seus seguidores em diversas ocasiões em que a pauta ambiental estava em discussão (Santos, 2020).

Vê-se, portanto, que em sua atuação pública, os grupos religiosos, principalmente aqueles situados a direita do espectro político, tendem a assumir a forma de "contramovimentos de resistência à mudança" (Silva; Pereira, 2020). Ainda, percebe-se que esses mesmos grupos estão cada vez mais hábeis em acionar a conjugação entre o sistema político e suas crenças religiosas. Seus líderes e representantes políticos têm logrado êxito em atuar nos limites do republicanismo e da democracia, mobilizando o argumento da laicidade do Estado em duas chaves distintas, mas sempre a seu favor: ora demandando a liberdade de religião sem constrangimento, ora demandando a defesa de interesses (e valores) próprios pelo aparato estatal. E nessa trilha interpretativa de discursos como geradores

11 Em uma reunião fechada do poder executivo nacional sobre planos de ocupação da Amazônia, o evento promovido pela Igreja Católica foi descrito da seguinte maneira: "O Sínodo da Amazônia vai trazer problemas seríssimos para nós, porque ele vem com viés ambientalista, contra tudo o que a gente pensa" Disponível em <https://theintercept.com/2019/09/19/plano-bolsonaro-paranoia-amazonia/>. Acesso em 20 de abril de 2021.

de ações, e de ações como geradores de discursos (Foucault, 2019), os textos que apresentamos neste dossiê nos permitem acessar um recorte sobre a realidade por meio de variadas temáticas, metodologias e abordagens analíticas do atual cenário religioso brasileiro. Vejamos.

RECORTES ANALÍTICOS: SEGUINDO A TRILHA DE PERTINENTES QUESTIONAMENTOS

Maria José Rosado Nunes, Olívia Bandeira e Gisele Cristina Pereira, no artigo "*A quem pertence o termo "católicas"? Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo*", analisam as disputas recentes envolvendo a ONG Católicas pelo Direito de Decidir e o Centro Dom Bosco, grupo ultraconservador que requereu na justiça a proibição do uso do definidor "católicas" pela ONG, o que foi acatado. Ao examinarem as questões envolvidas nessa disputa, as autoras combinam a análise do arsenal documental judiciário com o levantamento de enunciados e notícias veiculadas nas mídias sociais religiosas, desvendando a relação entre processo judiciário e a apropriação que as mídias religiosas (tradicional, internet, redes sociais) fazem dele. Para as autoras, a performatividade judiciária adotada pelos grupos ultraconservadores, que reivindicam o uso do adjetivo identitário "católico", constitui um movimento público de recuperação de uma hegemonia valorativa intimidada pelos avanços do feminismo e grupos LGBTQI+.

Já Christina Vital da Cunha, em "*Cultura pentecostal em periferias cariocas: grafites e agenciamentos políticos nacionais*", analisa as expressões artístico-religiosas em contextos de marginalização por meio de uma combinação de recursos metodológicos: etnografia intermitente de longa duração, entrevistas semiestruturadas, observações de campo e interpretações imagéticas. Ao mobilizar todos esses recursos, revela o que ela denomina de base da "cultura pentecostal" na periferia urbana, a qual produz novas sociabilidades a partir da juventude evangélica engajada na arte do grafite. Para Vital da Cunha, a performatividade artística é o recurso estratégico utilizado por jovens evangélicos e marginalizados que acabam se engajando na luta por uma sociedade justa e igualitária.

Voltando para a esfera jurídico-política, Ana Carolina Marsicano e Joanildo Burity, no artigo "*Aborto e ativismo 'pró-vida' na política brasileira*", debruçam-se sobre o ativismo "pró-vida" empreendido por grupos religiosos e políticos no Brasil, pinçando cirurgicamente os mecanismos que consolidam a politização religiosa de grupos conservadores antidireitos. De acordo com a autora e o autor, a questão do aborto e as pautas relacionadas a sexualidade e gênero propiciam um cenário fecundo para a defesa parlamentar de pautas moralizantes (e de claro interesse religioso) travestidas de defesa dos valores tradicionais, da família e da

vida. Especialmente nesses assuntos, a habilidade discursiva desses grupos fica evidente: não se trata de ser contra o aborto, mas a favor da vida. Não se trata de negar direitos à população LGBTQI+, mas de valorizar a importância da família tradicional como célula primeira da sociedade. Ao inverterem os sentidos narrativos, conseguem consolidar uma imagem de defensores de direitos e valores, quando, na prática, procuram sabotar as garantias a direitos fundamentais em uma sociedade pluralista. Há, como consequência dessa atuação, a continuidade lógica em relação a outras pautas como, por exemplo, a formalização do estatuto da família (Carranza; Vital da Cunha, 2018).

Emanuel Freitas da Silva e Emerson Sena, que escrevem "*Conflitos entre democracia parlamentar e religião reacionária na Câmara Municipal de Fortaleza*", centram-se num *corpus* de enunciados políticos para examinar as formas pelas quais os atos linguístico-imagéticos que circulam pelas redes sociais são mobilizados na lógica política, fomentando a negação das diferenças e a imposição da "vontade da maioria" que, no limite, tende a um cenário próximo daquilo que Adam Przeworski (2019) chama de "autoritarismo furtivo". As consequências dessa estratégia, segundo os autores, será a constituição de uma "máquina de guerra reacionária conservadora-cristã", que desgasta os fundamentos da racionalidade institucional do país.

Nota-se, porém, que os fenômenos ocorridos no plano político repercutem também nos debates internos das próprias bases sociais religiosas, gerando uma disputa por hegemonias discursivas. Essa é a discussão trazida por Marcelo Camurça em "*Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro: tentativa de interpretação histórico-hermenêutica*" Para compreender como se dão essas negociações internas, o autor lança mão de leituras "providencialistas" ou "hermenêuticas" da constituição da identidade espírita. Camurça encontra nesse recurso o amparo para afirmar que a controvérsia e o conflito não são algo conjuntural, mas sim inerentes à própria gênese do espiritismo.

David Oliveira e Erick Cruz de Oliveira, por sua vez, mostram que a questão dos limites do Estado também está em discussão na controvérsia sobre o programa 'Escola Sem Partido', proposta oriunda de alianças entre grupos conservadores que não se limitam a atores religiosos. A partir da análise apresentada no texto "*Fundamentalismo religioso: uma chave para entender o programa 'Escola sem Partido'*", fica evidente que múltiplas dimensões estão embutidas nas articulações dos atores religiosos no campo legislativo, percebidas a partir dos enunciados discursivos de parlamentares, das formulações de Projetos de Lei de viés reacionário e dos discursos proferidos por parlamentares nas casas legislativas do Brasil.

O outro lado dessa relação será analisado por Bruno Curtis Weber, por meio da noção de "laicidade às avessas", presente no artigo "*Em nome do Laico, do Cisma, da Liberdade Religiosa, amém*". O autor sintetiza a percepção que atores religiosos têm sobre o limite do poder público na *res* religiosa. Para esses atores, o poder público não deve interferir no campo religioso. No entanto, o contrário não apenas é permitido, mas incentivado. Isso pode ser visto, por exemplo, nos Projetos de Lei que preveem a isenção de emolumentos cartoriais e vedação tributária sobre renda e serviços religiosos, por exemplo. Ainda, é com base no mesmo princípio de não interferência que outro Projeto de Lei prevê a exclusão dos crimes de injúria, difamação ou intolerância para ministros de culto. Tudo isso, num paradoxo das consequências, com base em uma legitimação que apela para o Estado laico e para a abstenção da interferência estatal em assuntos religiosos, ao mesmo tempo em que aciona esse mesmo Estado no papel de garantidor de seus privilégios.

Se em um Brasil majoritariamente cristão as relações entre religião e política são quase sempre de cumplicidade para com evangélicos e católicos, pode-se perceber o oposto em relação aos minoritários praticantes das religiões afro-brasileiras. Em "*A nova institucionalidade brasileira e os riscos às práticas afrorreligiosas*", Valdevino José dos Santos Júnior traz um retrato da sistemática criminalização das atividades litúrgicas dessas religiões no momento de criação das Unidades de Conservação ambientais. Assim, enquanto alguns grupos religiosos vão aperfeiçoando suas estratégias de aproveitamento da institucionalidade política, outros vão sendo ainda mais marginalizados, até mesmo em meio a temas que, à primeira vista, pouco têm a ver com religião. Segundo Santos Júnior, os dispositivos jurídicos utilizados na demarcação de territórios de preservação ambiental acabam interditando o acesso dos afrorreligiosos a esses locais, impedindo a realização de suas liturgias. Conforme mostra o autor, trata-se de mais uma forma de exclusão dessa minoria religiosa, justamente a que mais sofre preconceito e discriminação histórica no Brasil (Prandi; Jácomo; Bernardo, 2019).

As disputas discursivas de ordem religiosa também ultrapassam as fronteiras e são projetadas na política internacional, conforme mostram Jordana de Moraes Neves e Rafael de Oliveira Wachholz em sua análise sobre a atuação da ministra Damares Alves no artigo "*A influência da religião na atuação de Damares Alves na Organização das Nações Unidas (ONU)*". O caso conjuntural de Damares explicita o transbordamento, para além das fronteiras brasileiras, de discursos de certos grupos religiosos e reacionários, demonstrando que a ministra interpreta para o Sistema Internacional um Brasil homogeneamente cristão e conservador, jogando para uma suposta organização supranacional esquerdista a responsabi-

lidade por todas as mazelas que só a restauração moral do país, via religião, seria capaz de dirimir.

Por fim, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Cáio César Nogueira Martins, em "*O discurso eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus e a ascensão de Bolsonaro*", focam na produção jornalística da Igreja Universal do Reino de Deus, filtrando os textos de cunho político eleitoral nas edições do semanário dessa denominação religiosa. Oliveira e Martins procuram demonstrar os recursos discursivos utilizados pelas lideranças pastorais para se legitimar como "isentas" defensoras da "verdade" — em oposição às supostas *fake news* propagadas em outros meios. Para os autores, essa foi uma das principais ferramentas utilizadas por essa instituição para influenciar decisões eleitorais dos fiéis. Conforme demonstram em seu artigo, ao longo dos últimos anos os neopentecostais têm penetrado cada vez mais o campo eleitoral, assumindo uma retórica que apela a supostos valores democráticos, formando mais e mais quadros de mobilização coletiva e consolidando sua politização reativa. Vale lembrar, nesse sentido, que tais estratégias costumam ser utilizadas de maneira semelhante também por outras denominações (Mariano; Gerardi, 2019).

A INDAGAÇÃO QUE PAIRA

Em suma, são várias as temáticas abordadas nesse dossiê. Alguns textos passam pelo tópico dos direitos reprodutivos e sociais, questões de gênero, tradição religiosa patriarcal e fundamentalismo religioso. Outros tratam da concepção de sociedade que grupos religiosos mantém, as relações que estabelecem com o poder político, a batalha em torno das concepções de laicidade, secularização, liberdade e intolerância religiosa. Ainda, há os que abordam a mídia religiosa, a judicialização da política brasileira e o seu inverso, isto é, a politização do poder judiciário, as intervenções artísticas na cidade, violência urbana e as relações entre religião e meio ambiente.

Frente a esse caleidoscópio, há uma tônica transversal que preocupa, direta ou indiretamente, os autores e as autoras nas suas análises: a escalada dos confrontos que vão das relações macro até as interações microssociais na esfera familiar, o que inclui a radicalização de determinados grupos religiosos, com consequências imprevisíveis e indesejadas para a sociedade brasileira. Paira, então, a pergunta: qual a participação dos grupos, atores, instituições, redes e agências religiosas, quer seja para contribuir no fortalecimento da democracia, quer seja para seu enfraquecimento?

REFERÊNCIAS

Almeida, Ronaldo. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

_____. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, n. 50, 2017.

Alonso, Angela. A política das ruas: protestos em São Paulo de Dilma a Temer. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 37, p. 49-58, 2017.

Carranza, Brenda; Vital da Cunha, Christina. Conservative religious activism in the Brazilian Congress: Sexual agendas in focus. *Social Compass*, vol 3. Série 1, p. 287-330, 2018.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

Gabardo, Emerson; Lazzarotto, Gabriel Strapasson; Watzko, Nicholas Andrey Monteiro. Ética pública e parcialidade no combate à corrupção: o caso The Intercept Brasil vs. Operação Lava Jato. *International Journal of Digital Law*, Belo Horizonte, ano 2, n. 1, p. 151-198, 2021.

Mariano, Ricardo; Gerardi, Dirceu André. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. *Revista USP*, n. 120, p. 61-76, 2019.

Pierucci, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte". In: Pierucci, Antônio Flávio; Prandi, Reginaldo (orgs.) *A realidade social das religiões no Brasil*: religião, sociedade e política. 1.ed. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 104-32.

_____. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos estudos CEBRAP*, n. 89, 2011. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100001.

Prandi, Reginaldo; Jácomo, Luiz; Bernardo, Terezinha. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). *Revista USP*, São Paulo, n. 122, p. 99-120, 2019. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i122p99-120.

Prandi, Reginaldo; Santos, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. *Tempo Social*, vol. 29, n. 2, 187-213, 2017. DOI: https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.110052.

Prandi, Reginaldo; Santos, Renan William dos; Bonato, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*, (120), 43-60, 2019. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p43-60.

Przeworski, Adam. *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

Santos, Renan William dos. Entre o "cuidado da casa comum" e a "psicose ambientalista": disputas em torno da ecoteologia católica no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia,* v. 8, n. 20, p. 78-101, 2020. DOI: http://dx.doi.org/10.20336/rbs.666.

Silva, Marcelo Kunrath; Pereira, Matheus Mazzilli. Movimentos e Contramovimentos Sociais: o caráter relacional da conflitualidade social. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 8, n. 20, p. 26-49, 2020. DOI: http://dx.doi.org/10.20336/rbs.647.

Teixeira, Ana Claudia; Carranza, Brenda. *Ultraconservadores e Campanha da Fraternidade*: lógica do confronto. 2021. Disponível em: https://diplomatique.org.br/ultraconservadores-e-campanha-da-fraternidade-logica-do-confronto/. Acesso em 30 de maio de 2021.

Vaggione, Juan Marco. "A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina". In: Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos; Biroli, Flávia. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020, 2020, p. 41-82.

Recebido: 14/12/2020 | **Aprovado:** 03/05/2021

DOI: www.doi.org/1710.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.185324

A quem pertence o termo "católicas"? Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo

To whom does the term "Catholic" belong? Law and media as arenas and strategies of neoconservatism

Maria José Rosado Nunes[a], Olívia Bandeira[b], Gisele Cristina Pereira[c]

Resumo O artigo analisa formas de atuação do neoconservadorismo brasileiro por meio de estudo de caso: a ação judicial movida pela associação de leigos católicos Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB) contra Católicas pelo Direito de Decidir (CDD). O objeto da ação é a retirada do termo "católicas" da razão social da CDD com o argumento de que sua defesa dos direitos sexuais e reprodutivos estaria em desacordo com os fundamentos do catolicismo. Discute-se, a partir da ação, duas dimensões do neoconservadorismo: a juridificação reativa e sua disseminação pelas mídias e redes sociais (economia da performance). Os dados utilizados são documentos do processo judicial, iniciado em 2018, e a repercussão da sentença judicial que deu ganho de causa ao CDB publicada nas redes sociais das entidades e na mídia, entre outubro e novembro de 2020. O artigo conclui que a ação se insere num contexto mais amplo de ataques aos direitos humanos e à própria democracia e revela disputas no interior do catolicismo. Também conclui que, embora a atuação histórica do catolicismo tenha contribuído para a manutenção das estruturas conservadoras na sociedade brasileira, há elementos que diferenciam a atuação político-religiosa contemporânea no campo do catolicismo.

Palavras-chave Neoconservadorismo. Juridificação reativa. Performance midiática. Catolicismos. Direitos sexuais e reprodutivos.

Abstract *The article analyzes how Brazilian neoconservatism works through a case study: the lawsuit brought by the Catholic lay association Centro Dom Bosco de Fé*

a Doutora em Ciências Sociais pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHSS) de Paris, França, professora na PUC São Paulo, pesquisadora CNPQ e coordenadora do grupo de pesquisa Gênero, Religião e Política (GREPO), fundadora e integrante do Conselho Institucional de Católicas pelo Direito de Decidir/ Brasil. E-mail: mjrosado@uol.com.br

b Doutora em Antropologia Cultural (PPGSA-UFRJ), coordenadora de formação, pesquisa e articulação internacional do Intervozes - Coletivo Brasil de Comunicação Social, integrante do GREPO - Grupo de pesquisa em Gênero, Religião e Política (PUC-SP) e do LAR - Laboratório de Antropologia da Religião (Unicamp). E-mail: oliviabandeira@gmail.com

c Formada em História (UNESP), com especialização em Ciência da Religião (PUC-SP), mestranda em Ciência da Religião (PUC-SP), integrante do GREPO - Grupo de pesquisa em Gênero, Religião e Política (PUC-SP). Coordenadora de Católicas pelo Direito de Decidir/ Brasil. E-mail: gisele.crispe@gmail.com

CC BY NC SA

e Cultura (CDB) against the Catholics for the Right to Decide (CDD). The goal of the action is to remove the term "catholic" from the corporate name of the CDD, arguing that CDD's defense of sexual and reproductive rights would be in disagreement with the fundamentals of Catholicism. Two dimensions of neoconservatism are discussed: the reactive juridification and its dissemination through the media and social networks (economy of performance). The data used are documents of the judicial process, initiated in 2018, and the historical repercussion of the court decision in favor of the CDB published in the social networks of the entities and in the media, in October and November 2020. The article concludes that the lawsuit is part of a broader context of attacks on human rights and democracy itself and reveals the disputes within Catholicism. It also concludes that, although the performance of Catholicism has contributed to the maintenance of conservative structures along Brazilian history, there are elements that differentiate the contemporary political-religious performance in the field of Catholicism.
Keywords *Neoconservatism. Reactive Juridification. Media performance. Catholicisms. Sexual and reproductive rights.*

Pesquisas de pelo menos as últimas três décadas têm chamado a atenção para as formas de investimento das religiões na esfera pública (Burity, 2015; Butler et al., 2011; Casanova, 1994; Camurça, 2019; Montero, 2018). Na verdade, especialmente as religiões dominantes, como o Cristianismo, no caso do Ocidente, tiveram historicamente forte presença pública, seja como parte das instituições do Estado e das organizações e movimentos da sociedade civil. O que se busca mostrar agora é a forma contemporânea desses investimentos políticos, destacando seus agentes, arenas de atuação, estratégias e narrativas, a partir da análise de um caso concreto de embate entre duas organizações católicas.

Na região da América Latina e Caribe tem havido ênfase na atuação de grupos evangélicos conservadores, dado seu considerável crescimento não apenas em número de fiéis como também em poder social, político e econômico (Almeida, 2017; Camurça, 2020; Carranza, 2020; Guadalupe, 2019; Semán, 2019), em disputa direta com a hegemonia católica. Pesquisadores como Rodrigo Coppe Caldeira e Rodrigo Toniol, no entanto, têm chamado a atenção para o fato de que esse deslocamento do foco de análise tem deixado de contemplar a atuação política conservadora do campo católico. Em artigo que circulou para além do âmbito acadêmico, os autores lembram, no caso do Brasil, da atuação dos movimentos católicos leigos desde a década de 1920, que se mobilizaram na reação "às forças pluralizantes da

sociedade brasileira" que ficaram mais evidentes no início da histórica republicana (Caldeira; Toniol, 2020).

Emerson Silveira também chamou a atenção para o fato de que esses movimentos leigos foram incentivados por "altas esferas eclesiásticas [que] viram a necessidade de empreender diversas estratégias para 'recatolicizar' o Estado e a sociedade", depois do advento do Estado laico com a carta constitucional de 1891 (Silveira, 2015, p. 936). Os movimentos antimodernos de "restauração católica" gestados no início do século fariam parte da base de apoio ao golpe militar de 1964 e de sustentação da ditadura civil-militar que se seguiu nos 20 anos seguintes[1]. A união da direita católica a outros movimentos de sustentação do regime autoritário é bem condensada no nome de um de seus principais grupos, a Tradição, Família e Propriedade (TFP).

Se, no entanto, a atuação histórica do catolicismo contribuiu para a manutenção das estruturas conservadoras na sociedade brasileira e em outros países da região, há indícios de que o momento atual traz elementos que diferenciam a atividade político-religiosa no campo do catolicismo, relacionados a uma série de mudanças de contexto. Entre eles destacamos a perda de fiéis católicos para as igrejas evangélicas[2] e as conquistas democráticas e relacionadas aos direitos humanos nas últimas décadas.

Nesse cenário, externamente, podemos observar uma aliança entre grupos católicos e evangélicos conservadores na manutenção de uma ordem moral ameaçada por direitos conquistados na segunda metade do século XX, em especial os direitos das mulheres e da população LGBTQI+. Essa aliança desloca alguns dos alvos dos grupos católicos conservadores gestados no início da República. O Centro Dom Vidal e sua revista A Ordem, por exemplo, tinha o objetivo, como aponta Silveira, de "defender a Igreja contra o liberalismo, o comunismo e o protestantismo, mormente por meio da apologia da fé católica" (Silveira, 2015, p. 936). Já a união de católicos e evangélicos em algumas pautas nos últimos anos, ainda utilizando a retórica anticomunista, entre outras, faz parte da base que permitiu a chegada ao poder do bolsonarismo e a manutenção de um governo que se apresenta como representante de Deus e protetor do que vem sendo chamado de "Nação Cristã".

---

1 Vale lembrar, no entanto, que parte significativa da direção da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) tornou-se opositora à ditadura civil-militar, com inúmeras manifestações públicas nesse sentido.

2 De acordo com o Censo de 2010 (IBGE), o número de fiéis católicos diminuiu quase 10% em relação ao censo anterior, saindo de 73,6% para 64,6%, enquanto os evangélicos cresceram 15,4% para 22,2% no mesmo período.

Internamente, observa-se um movimento para "recristianizar o catolicismo" (Caldeira; Toniol, 2020) contra os ventos modernizantes trazidos pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e, mais recentemente, contra as atitudes ambíguas em relação a questões sociais, ambientais e de gênero apresentadas no pontificado do Papa Francisco. A pauta de "recristianização do catolicismo" expõe, de um lado, as mudanças e tensões no interior do próprio campo. De outro, tentativas de agentes católicos conservadores de homogeneizar o catolicismo a partir da defesa de verdades fundamentais que precisariam ser restauradas e preservadas.

Pois é sobre os agentes, arenas, estratégias e narrativas do conservadorismo católico da atualidade que discutimos neste artigo, a partir da análise da ação judicial do Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB), uma associação de leigos católicos fundada em 2016, contra outra associação formada por leigas, Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), constituída no Brasil desde 1993, bem como seus desdobramentos na mídia e nas redes sociais. A ação, iniciada em 2018, tem o objetivo de proibir o uso do termo "católicas" no nome e nas atividades da instituição, com base no argumento de que as ações da entidade em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres vão contra os fundamentos do catolicismo.

Recusada em primeira instância por ilegitimidade do CDB para ingressar com esse tipo de ação, o Tribunal de Justiça do estado de São Paulo (TJ-SP) reverteu a sentença em segunda instância, em outubro de 2020, condenando CDD a retirar o termo "católicas" de seu estatuto. Apesar da sentença favorável ao CDB, no momento da finalização deste artigo, o TJ-SP admitiu os recursos especial e extraordinário apresentados por Católicas pelo Direito de Decidir, o que significa que seu julgamento passou para os tribunais superiores, respectivamente, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) e o Supremo Tribunal Federal (STF), arena cada vez mais comum de regulação de direitos no Brasil.

A análise se centrará em três tipos de dados: documentos do processo judicial, repercussão da ação nas redes sociais do Centro Dom Bosco e dossiê organizado por Católicas pelo Direito de Decidir com a repercussão do caso nas mídias. É preciso destacar que duas autoras deste artigo fazem parte da CDD — o que permitiu acesso aos dados e um olhar, pegando emprestado uma perspectiva teórico-metodológica da antropologia urbana, "de perto e de dentro" (Magnani, 2002) — e que a terceira autora integra uma organização da sociedade civil que apoiou publicamente CDD neste caso. Por outro lado, ainda referenciando a Magnani, o distanciamento do olhar promovido no momento da análise permite uma reflexão estrutural sobre a atuação do neoconservadorismo católico. As três autoras fazem parte do Grupo de Estudos sobre Gênero, Religião e Política (GREPO) localizado na Pontifícia Univer-

sidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e desenvolvem suas pesquisas a partir das interrelações entre as ciências sociais, a ciência da religião e os estudos de gênero.

Como ponto de partida teórico, situamos a ação do CDB contra CDD naquilo que alguns autores vêm chamando de neoconservadorismo (Vaggione; Machado; Biroli, 2020; Lacerda, 2019). O termo caracteriza uma nova forma de articulação de elementos e atores em torno de uma agenda reativa "antigênero" e "pró-família". Pensando no contexto latino-americano, Juan Marco Vaggione, Maria das Dores Campos Machado e Flávia Biroli destacam cinco dimensões do neoconservadorismo, que, apesar das diferenças e tensões internas, constituiu-se como um projeto compartilhado de agentes do campo conservador em oposição aos movimentos feministas e LGBTQI+ e que ganhou maior força aglutinadora e com popularidade nos anos 2000, a partir de uma batalha contra o que foi configurado como "ideologia de gênero"[3].

A primeira dimensão são as alianças e afinidades entre diferentes setores. No campo religioso, as alianças se dão sobretudo entre católicos e evangélicos, diferentemente de períodos anteriores uma vez que, no geral, os evangélicos foram avessos aos movimentos ecumênicos da segunda metade do século XX. Mas as alianças se referem também aos setores religiosos com outros atores do campo conservador, como empresários, proprietários de terra, ultraliberais, políticos da extrema direita e militares. A segunda dimensão é a juridificação da moralidade. A juridificação tem o objetivo de limitar por meio do sistema de justiça o que pode ser considerado como direitos humanos (retirando de seu escopo os direitos sexuais e reprodutivos), estendê-los (como o "direito do nascituro")[4] e disputar seus significados (como liberdade de expressão, liberdade religiosa e liberdade de crença), utilizando para isso sua própria gramática.

A terceira dimensão é que o neoconservadorismo atua em contextos democráticos, apropriando-se de estratégias e instrumentos utilizados por defensores

3 Rogério Diniz Junqueira define "ideologia de gênero" como um sintagma neológico que emergiu no Vaticano, adquiriu centralidade no ativismo religioso e se constituiu como "um artefato retórico e persuasivo em torno do qual reorganizar seu discurso e desencadear novas estratégias de mobilização política e intervenção na arena pública" (Junqueira, 2018, p. 451). O termo foi eficaz para reunir atores transnacionais e "contribuiu para catalisar estratégias de poder que investem na mobilização da ordem moral e no revigoramento de visões de mundo tradicionalistas" (Junqueira, 2018, p. 452), categorizando os estudos de gênero e os movimentos de defesa de direitos das mulheres e da população LGBTQI+ como "grupos radicais" que, "por meio de discursos envolventes sobre a promoção da igualdade e o questionamento dos estereótipos, promoveriam a disseminação e imposição ideológica de um termo novo, perigoso e impreciso: o *gender*/gênero" (Junqueira, 2018, p. 453).

4 No Brasil, têm sido discutidos no Congresso Nacional projetos de lei que visam instituir o Estatuto do Nascituro desde 2005. Em 2021, a Casa Civil abriu uma consulta pública para debater uma minuta de projeto de lei que visa instituir o Dia Nacional do Nascituro e de Conscientização sobre os Riscos do Aborto, a ser comemorado anualmente no dia 8 de outubro.

de direitos para influenciar as políticas públicas, com a instituição de partidos políticos, frentes parlamentares, organizações da sociedade civil, muitos deles de viés confessional. Embora esses movimentos ameacem a própria democracia e direitos conquistados por grupos vulnerabilizados, defendem sua participação pública com base na prerrogativa democrática e na estratégia de chamar de "ideológicos" os movimentos feministas e LGBTQI+, que atuariam contra uma moral que se pretende universal.

A quarta dimensão é o caráter transnacional do neoconservadorismo, com a realização de uma série de eventos e conferências regionais e internacionais, campanhas (como #ConMisHijosNoTeMetas), a incidência em órgãos multilaterais como a Organização dos Estados Americanos (OEA) e a Organização das Nações Unidas (ONU), o recebimento de recursos oriundos de outros países para a defesa da moral religiosa, além da influência crescente da agenda cultural e das instituições da direita cristã estadunidense nos países da América Latina. A quinta dimensão é a relação entre neoconservadorismo e neoliberalismo, ambos colocando a família (vale dizer, a família heteronormativa e patriarcal) no centro da concepção de sociedade e a necessidade de protegê-la diante das ameaças advindas das conquistas de direitos pelos grupos vulnerabilizados, num contexto de crise econômica e social. De acordo com Wendy Brown (2019), ainda que a partir de razões distintas, os neoconservadores pela moral e os neoliberais pela economia têm na promoção dos valores familiares um dos pontos de convergência centrais.

A partir da análise da ação do Centro Dom Bosco contra as Católicas pelo Direito de Decidir, acrescentamos uma sexta dimensão que temos observado[5] ser fundamental para o entendimento do neoconservadorismo: o manejo competente da mídia tradicional, da internet e das redes sociais, num contexto crescente de segmentação do consumo de mídia (Brown, 2019, p. 14) e de uma economia de mídia baseada no modelo das grandes plataformas digitais (Intervozes, 2017). As ações judiciais são acompanhadas, de um lado, por uma grande repercussão nos canais de comunicação dos próprios agentes que acionam a justiça. Por outro lado, a escolha dos alvos e das pautas a serem judicializadas tem o potencial de ganhar uma grande repercussão pública. Assim, a ação judicial prolonga a discussão para

5 No GREPO, temos estudado de que forma a noção de "ideologia de gênero" nasce na Igreja Católica, é tratada nos documentos do papado de Francisco e como esse sintagma se dissemina e se populariza no Brasil a partir da atuação de sacerdotes com grande força midiática, no projeto de pesquisa "Feminismo e religião: uma análise do pensamento do Papa Francisco sobre a 'ideologia de gênero'", apoiado pelo CNPq.

além dos tribunais, fazendo da mídia outro lócus de questionamentos e de disputas sobre a própria ideia de direitos humanos.

A ação judicial apresenta algumas dimensões do neoconservadorismo que analisaremos a partir de agora. A observação deste caso nos permite compreender como dimensões do neoconservadorismo se articulam em embates que são considerados "batalhas" de uma guerra em curso. No caso analisado, a juridificação reativa se combina com a performance midiática na defesa da moralidade católica que se sente ameaçada, no incentivo a que novos agentes se engajem na reação e na tentativa de desarticular os sujeitos que lutam por direitos — inclusive dentro do campo religioso — em nome de uma suposta moral universal e de uma suposta verdade.

CENTRO DOM BOSCO E A AÇÃO CONTRA CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR

O início desse processo se deu em julho de 2018. Os antecedentes que o motivaram remetem à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) número 442 que foi apresentada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) ao STF em março de 2017. O texto, que contou com a assessoria do Instituto de Bioética Anis, uma organização feminista, versava sobre a contrariedade dos dispositivos 124 e 126 do Código Penal, que criminalizam a interrupção voluntária da gravidez, com os direitos fundamentais previstos na Constituição Federal, tais como a igualdade, a liberdade, a saúde e os direitos reprodutivos. A ADPF pedia, assim, a descriminalização do aborto em qualquer circunstância até a 12ª semana de gestação.

A arguição contou com um número recorde de pedidos de ingresso de *Amicus Curiae*[6] de acordo com levantamento realizado pela pesquisadora Eloísa Machado[7]. Em abril de 2018, a ministra Rosa Weber, relatora da ADPF, convocou audiências públicas para ouvir a sociedade civil sobre o tema. Dentre 187 inscrições, incluindo especialistas de diferentes áreas, foram selecionadas 45 representações para sustentar oralmente seus argumentos perante o STF, entre elas Católicas pelo Direito de Decidir, a única organização que, desde uma autodeclaração católica[8], sustentava argumentos favoráveis à ADPF. As demais organizações e entidades

6 *Amicus Curiae,* termo latino que designa Amigo da Corte, se refere à atuação de terceiros a fim de apresentar ao tribunal elementos a serem considerados no julgamento de determinado processo, foi instituída no Brasil em 1999.

7 Disponível em https://www.conjur.com.br/2018-mar-20/adpf-discute-aborto-bate-recorde-amici-curiae-supremo. Acesso em 14 de abril de 2021.

8 Outras organizações e lideranças se apresentaram desde sua perspectiva religiosa favoráveis à ADPF, caso da pastora luterana Lusmarina.

católicas apresentaram-se de forma oposta, caso da União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP) e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

É a partir desse momento que o Centro Dom Bosco de Fé e Cultura — uma associação jovem não apenas em tempo de existência, menos de dois anos à época, mas também em idade de seus componentes — entra em cena na arena judicial e midiática para impedir que a CDD utilizasse o nome "católicas" ao apresentar-se publicamente em favor da descriminalização e legalização do aborto. Em *live*[9] realizada para comemorar o resultado em segunda instância que lhes foi favorável, uma das subscritoras da ação, a atual deputada federal Chris Tonietto (PL-RJ), ressalta que a motivação imediata para a ação[10] foi justamente essa. A própria apresentação da ação faz referência à ADPF 442. A ação tinha por objetivo impedir, por vias judiciais, que o termo "católicas" fosse utilizado por CDD, não apenas na referida audiência pública, mas excluído de seu estatuto social. Além disso, pleiteava o pagamento das custas do processo e uma multa diária de R$ 1.000,00 (mil reais) em caso de descumprimento da decisão.

O pedido judicial anexa documentos oficiais da hierarquia católica, publicações de sites católicos e até comentários de leitores para sustentar os argumentos. O primeiro anexo é uma nota da CNBB de 2008 na qual afirma que Católicas pelo Direito de Decidir não fala pela Igreja Católica[11]. Outro anexo traz uma publicação do blog do professor e apresentador Felipe de Aquino hospedado no site da Canção Nova, associação internacional privada de fiéis ligados à Renovação Carismática Católica[12]. O texto de Dom Redovino Rizzardo, bispo de Dourados/MS, também faz referência à nota da CNBB, ampliando a interpretação de que não só CDD não representaria a Igreja Católica como afirmando a posição de que ela não poderia ser considerada uma organização católica. Na sequência do texto, são apresentados cinco comentários de leitores publicados no blog à época[13], saudando a posição do bispo.

---

9 A live se realizou no dia 27 de outubro de 2020, quando foi publicizada a decisão por dois veículos especializados: Migalhas e Jota. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=EIbIKokkkfM&list=PLEuNTNnNBFWjK5mPJ1iwAVJD-HXa2Ls6C&index=14/. Acesso em 14 de abril de 2021.

10 Ação Declaratória com Pedido Liminar, processo nº 1071628-96.2018.8.26.0100, inscrita na 2ª Câmara de Direito Privado do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP).

11 Todos os anos, desde 1961, é realizada a Campanha da Fraternidade durante o período da quaresma. A cada ano é escolhido um problema social a ser refletido pelos fiéis. Em 2008 o tema foi *Fraternidade e defesa da vida*, e o lema *Escolhe, pois, a vida*. A nota foi produzida por ocasião das polêmicas geradas em torno da compreensão do início da vida e a liberdade de escolha das mulheres que decidem pela interrupção voluntária da gravidez.

12 https://blog.cancaonova.com/felipeaquino/2008/02/18/voce-sabe-o-que-sao-catolicas-pelo-direito-de-decidir/ Acesso em 14 de abril de 2021

13 No anexo apresentado ao STJ, com impressão datada de 11/07/2018, os cinco comentários aparecem com data de 18 ou 19/02/2008. Na página do blog disponibilizada em abril de 2021 não constam comentários na publicação.

O terceiro anexo é um testemunho dado ao site católico Aletea em 2013 por representantes da Santa Sé na ONU que, na ocasião da eleição do Papa Francisco, participavam da 57ª sessão da Comissão da Condição da Mulher. Segundo relatam, foram interpelados por uma integrante de Católicas pelo Direito de Decidir do México, que questionava o lugar das mulheres dentro da Igreja e os abusos sexuais cometidos por membros da hierarquia. O questionamento é abordado no testemunho como evidente contraste com o entusiasmo dos demais católicos presentes com a eleição do novo Papa.

O conteúdo desses documentos converge para a narrativa, utilizada tanto na petição quanto nos eventos em plataformas midiáticas digitais, de que CDD não é "verdadeiramente" católica e, portanto, não faz jus ao nome que carrega. Por sua posição contrária a da hierarquia católica em relação ao aborto, o uso do termo "católicas" seria abusivo e com o intuito de causar confusão. Há, portanto, uma dupla disputa de narrativa — legitimidade do discurso (a defesa do aborto legal) e do próprio agente (quem poderia ou não se apresentar publicamente como católico).

Nesse processo, também é perceptível a alimentação mútua de conteúdo: de um lado, o processo judicial é alimentado por conteúdos midiáticos, de outro o processo fornece conteúdo para as performances midiáticas posteriores que serão desenvolvidas nas mídias e redes sociais do CDB, assim como para as matérias jornalísticas produzidas pelas mídias tradicionais. A escolha dos materiais por parte do CDB para referendar a ação, nos sugere, assim, a conjugação das esferas judicial e midiática na atuação da entidade, não apenas enquanto estratégia, mas como as próprias arenas de disputa.

O recurso a uma noção de "verdade" como revelada por Deus, e portanto inquestionável e imutável, não é uma novidade dentro do catolicismo. Textos bíblicos são utilizados, a partir de uma leitura fundamentalista, para referendar essa compreensão. É o caso da afirmação que encontramos no Evangelho de João: "Conhecereis a verdade e ela vos libertará!" (Jó 8, 32). Como afirmam Carranza e Pereira:

> Na proposta apologética do CDB a tradição católica é acionada para afirmar o cristianismo como sendo absoluto e imutável o que tornar-se-á em cristandade quando tido como a base constitutiva, moral e ética, da sociedade, inclusive das sexualidades e da produtividade humana (Carranza; Pereira, 2020).

Também não é novo o combate ao que, a partir dessa noção de "verdade" e da tradição cristã, é considerado como "falso". O confronto da TFP com as Comu-

nidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Teologia da Libertação partia desse mesmo princípio de que as últimas não eram "verdadeiramente católicas" e portanto seriam uma ameaça ao catolicismo. Na publicação "As CEBs ... das quais muito se fala, pouco se conhece - A TFP as descreve como são", de 1982, Plínio Correa de Oliveira apresenta as CEBs e a Teologia da Libertação como perigos ao verdadeiro catolicismo, como violentas e como uma tentativa de penetração do comunismo na Igreja Católica.

Contudo, muito distante de uma realidade monolítica e imutável, a história da Igreja Católica demonstra o quanto ela é permeada por tensões, conflitos e mudanças. Como destaca Mainwaring, "as ações da Igreja refletem escolhas de valores e lutas políticas dentro da Igreja, qualquer modelo particular de igreja protege alguns interesses, mas à custa de outros" (Mainwaring, 2004, p. 40). Demonstra a história, ainda, que o catolicismo tem lidado com as dissonâncias internas muito mais com processos de assimilação do que de ruptura.

Essa compreensão de uma incompatibilidade da autodenominação de "católicas" da organização Católicas pelo Direito de Decidir com aquilo que a Igreja Católica Apostólica Romana enquanto instituição defende é largamente explorada no texto da ação. O texto faz referência ainda ao acordo estabelecido entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil (Decreto 7.107/2010[14]), afirmando que seria um desrespeito a este a continuidade do uso do nome "católicas".

Em declaração apresentada em 7 de agosto de 2018, em resposta ao juiz que pediu comprovante de legitimidade, o CDB sustenta que "a existência do Autor se funda também na possibilidade de atuar não em nome da Santa Igreja, mas sim de forma legítima contra ações flagrantemente opostas aos seus ensinamentos", buscando no Código de Direito Canônico guarida para sua afirmação. Mais uma vez a mídia entra em cena como "prova". O CDB apresenta no processo matéria no jornal O Globo que tratava das audiências públicas convocadas pelo STF a respeito da ADPF 442 e citava Católicas pelo Direito de Decidir como uma das organizações oradoras. A matéria é apresentada para reforçar a argumentação de que a CDD faria uso publicamente do nome "católicas", o que seria "indevido", "abusivo" e "com a finalidade de causar confusão".

O CDB buscou também na história do Direito brasileiro argumentos para sua ação. É dessa forma que cita processo de 1949 que proibiu a Igreja Católica Apostólica Brasileira de utilizar em seus cultos vestes e liturgias semelhantes

14 Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2010/decreto-7107-11-fevereiro-2010-602309-norma-pe.html. Acesso em 14 de abril de 2021.

às da Igreja Católica Apostólica Romana. O uso do termo "Católica", no entanto, permaneceu, apesar de questionamentos do Consultor Geral da República e de magistrados de que a escolha do nome, do culto e dos ritos tinha "o objetivo de mistificar e confundir". Na ocasião, o único voto dissidente apontava para a inadequação da justiça de decidir assuntos internos da igreja, considerando que "não é lícito que essas Igrejas recorram ao prestígio do poder para resolver seus cismas, para dominar suas dissidências" (Giumbelli, 2020).

Apesar de mobilizado como jurisprudência, o caso guarda muitas diferenças com o atual. A primeira delas diz respeito ao próprio conteúdo que se questionava como legítimo. A Igreja Católica Apostólica Brasileira disputava judicialmente o direito de se utilizar da denominação Católica, tendo finalidade, ritos e atuação análoga à Igreja Católica Apostólica Romana, que por quatro séculos gozou do estatuto de religião oficial do Estado. No caso atual, CDD não busca disputar o uso do nome com a Igreja Católica, nem possui atuação análoga à da instituição Católica, antes se declara publicamente como organização civil de adeptas da religião católica e não enquanto a própria religião. Um segundo ponto destoante se refere ao caráter mesmo das organizações envolvidas. Se em 1949 era a própria Igreja Católica Romana quem requeria a prerrogativa sobre a denominação "Católica", aqui trata-se de uma organização civil leiga questionando a legitimidade de outra de mesmo caráter em sua autodenominação.

A questão da legitimidade do Centro Dom Bosco como proponente foi um dos pontos explorados pela defesa de Católicas pelo Direito de Decidir. A defesa argumentou que o Centro Dom Bosco, assim como CDD, se constitui como uma organização da sociedade civil, composta por leigos sem vínculos institucionais com a Igreja, não lhe cabendo a prerrogativa de determinar ou questionar a validade da auto proclamação de fé de outras pessoas ou grupos. Alega ainda decadência da reclamação, ou seja, uma vez que CDD possui registro enquanto organização da sociedade civil no Brasil "sem maiores questionamentos a respeito de sua denominação pelo registrador e nem por ninguém, dentro dos 25 anos de atividades da Ré", não caberia contestação neste momento.

Acolhendo o entendimento de que não havia por parte do Centro Dom Bosco legitimidade para ajuizar em nome da Igreja Católica e tampouco havia dolo causado por parte de CDD, o juiz da primeira instância extinguiu a ação por ilegitimidade ativa sem adentrar no mérito. O CDB seguiu, sem fazer alarde, com seu propósito de impedir que a organização se autodenomine como "católica" apelando

à segunda instância[15] para que fosse reconhecida sua legitimidade como autora e julgado o mérito. Em requerimento datado de 10 de dezembro de 2018, o CDB inclui seu interesse na produção de prova oral por meio de três testemunhas, todas elas católicas com atuação na área do direito[16].

No acórdão[17] de 20 de outubro de 2020, os desembargadores reformaram a sentença do juiz da primeira instância, reconhecendo a legitimidade ativa do autor, afastando a alegação de decadência da defesa e considerando o mérito da ação procedente. Determinaram, assim, a abstenção do uso da expressão "católicas", devendo esta ser excluída do estatuto social da organização; o pagamento de multa diária de mil reais, sem indicação de limite ou destino do valor, e o pagamento de verbas honorárias no valor de três mil reais. Novo acórdão de 12 de dezembro de 2020, em resposta a um embargo de declaração da CDD, reafirma o anterior, estabelece o limite da multa a cem mil reais e seu destino ao autor da ação.

No entendimento dos desembargadores a finalidade e a atuação de CDD "revelam PÚBLICA E NOTÓRIA incompatibilidade com os valores adotados pela associação autora e pela Igreja Católica de modo geral – Violação à moral e bons costumes, havendo evidente contrariedade ao bem e interesses públicos". Afirmam ainda que "além de ferir notoriamente o Direito Canônico, se traduz inegável desserviço à sociedade, não interessando a quem quer que seja a existência de grupo com nome que não corresponda a sua autêntica finalidade"[18].

Argumentos e materiais utilizados pelos desembargadores para reforçar o que apontam como "notória contrariedade da requerida em relação à Igreja Católica", se aproximam daqueles apresentados pelos autores. Dentre outros materiais, encontramos trechos de um vídeo do padre Paulo Ricardo denominado "A resposta católica". Figura de referência para o CDB, Paulo Ricardo ganhou proeminência na cena pública a partir dos anos 2010, por meio de uma série de ações na mídia. Além de programa na TV Canção Nova, possui um site com cursos, vídeos e artigos, perfis nas redes sociais Facebook, Twitter e Instagram e um canal no Youtube que contava, em abril de 2021, com mais de 1,1 milhão de inscritos. Citam também

15 A segunda instância é composta por três desembargadores que devem revisar a primeira sentença do juiz singular. Uma vez entrando em consenso, os desembargadores publicam a decisão.
16 Paulo Henrique Cremoneze, advogado, pós-graduado em Teologia e vice-presidente da UJUCASP, Monsenhor Osvaldo de Almeida Neves, graduado em Direito, membro da Secretaria de Estado da Santa Sé, tendo trabalhado por 25 anos na Cidade Estado do Vaticano, e Padre Ricardo de Barros Marques, doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, e diretor do Tribunal Eclesiástico da Diocese de Santos.
17 É chamada de acórdão a decisão de um colegiado de desembargadores ou ministros.
18 Apelação Cível nº 1071628-96.2018.8.26.0100 - Voto nº 38978

conteúdos dos sites católicos Aletea, Agência Católica de Informações (ACI) e Canção Nova, todos veículos de mídia do campo conservador católico.

São citados ainda trechos de homilia do Papa João Paulo II de 1980 e das Encíclicas *Evangelium Vitae* e *Fratelli Tutti* e o Código do Direito Canônico, em articulação com leis brasileiras, como a Lei nº 6.015/73, que dispõe sobre registros públicos, a Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, o Código Civil, a Constituição Federal e o Código de Processo Civil, além do Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil[19].

Como se vê a mídia esteve presente em todo o processo, ora como conteúdo da argumentação das partes ou dos juízes, ora como o próprio espaço de atuação para divulgar, amplificar e debater o conteúdo do processo. Outra evidência do papel fundamental exercido pela mídia neste caso é o fato do acórdão ter vindo a conhecimento de CDD, parte no processo, ao mesmo tempo que do público em geral, por meio de duas matérias publicadas em veículos especializados em direito e políticas públicas que repercutiram a decisão[20]. A partir dessas duas notas se iniciou um amplo debate nos meios jurídico e midiático, abrangendo tanto veículos tradicionais e de grande circulação, quanto mídias alternativas e redes sociais digitais, como veremos adiante.

JURIDIFICAÇÃO REATIVA E A DISPUTA EM TORNO DE "VERDADE" E "LEGITIMIDADE"

O processo narrado acima se insere em um contexto de atuação de agentes religiosos católicos conservadores no campo do direito, por meio da formulação de projetos de lei e da ação no judiciário, que se intensificou a partir dos anos 1990, com incentivo do Vaticano. O próprio Centro Dom Bosco afirma a importância dessa arena. Na ação contra a CDD, os autores declaram que "a atuação eficaz do Poder Judiciário é a única capaz de restabelecer a justiça e punir tal postura levada a efeito pela parte demandada"[21]. Antes da ação contra a CDD, a entidade com apenas dois anos de existência já havia ajuizado outras ações[22] na perspectiva de "defesa da fé católica". Dentre elas, a ação civil pública contra a produtora Porta dos Fundos e a plataforma de streaming Netflix, pela produção e veiculação do

19 Apelação Cível nº 1071628-96.2018.8.26.0100 - Voto nº 38978.
20 Disponível em: https://www.jota.info/justica/tjsp-proibe-uso-catolicas-organizacao-pro-aborto-27102020 Acesso em 14 de abril de 2021.
21 Centro Dom Bosco de Fé e Cultura. Ação Declaratória com Pedido Liminar, processo nº 1071628-96.2018.8.26.0100, inscrita na 2ª Câmara de Direito Privado do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP).
22 De acordo com busca textual no site JusBrasil foram encontrados 10 processos movidos pelo Centro Dom Bosco. Disponível em https://www.jusbrasil.com.br/busca?q=associa%C3%A7%C3%A3o+centro+dom+bosco+de+f%C3%A9+e+cultura Acesso em 17 de abril de 2021.

especial de Natal "A última tentação de Cristo", em que Jesus é retratado como homossexual. O grupo humorístico havia sofrido outras duas ações pela retirada de vídeos de seu canal do YouTube pelo CDB.

Nesse caso, a ofensa indicada é a Deus e à fé católica e, por extensão, à cultura brasileira e todo o Ocidente que, nas palavras do presidente da entidade, Pedro Affonseca, "foi fundado, construído, desenvolvido pela fé católica também". Além da retirada do episódio do ar, o CDB solicitou no processo uma multa indenizatória de dois milhões de reais, o que indica, como no caso da ação contra a CDD, que o processo judicial visa também favorecer economicamente o autor das ações e inviabilizar a atividades de determinados grupos pela via econômica, deslocando tempo, energia e recursos financeiros e humanos das organizações de suas atividades cotidianas para o processo. A veiculação do programa chegou a ser suspensa pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro em dezembro de 2019, mas o vídeo foi liberado por uma liminar concedida pelo STF em janeiro de 2020, decisão confirmada pela Suprema Corte em 3 de novembro de 2020, com base na liberdade de expressão e no argumento de que o vídeo fazia uma crítica, por meio de sátira, a elementos caros ao cristianismo, mas que não ofendia a honra dos cristãos nem incitava violência contra grupos religiosos.

Se, como mostra Juan Marco Vaggione, já no início do século XX foram formadas associações profissionais ou organizações de advogados católicos "com o propósito de defender uma cultura católica ameaçada pela laicidade" (Vaggione, 2020, p. 66), nas últimas décadas do século passado, em contextos democráticos e laicos e de pluralismo religioso, a atuação de agentes católicos no campo dos direitos se intensificou e se modificou. As ações passaram a visar a restauração de uma "ordem moral ameaçada" pelas conquistas, também feitas a partir do campo do direito, de movimentos feministas e LGBTQI+, que incluíram os direitos sexuais e reprodutivos no rol dos direitos humanos.

Não à toa o CDB se apresenta como "uma família que reza, estuda e defende a fé". Mais do que isso, a associação de leigos católicos visa restaurar uma ordem moral ameaçada não apenas na arena pública, mas dentro do próprio catolicismo. A apresentação da entidade enfatiza que "estudamos a doutrina bimilenar a fim de resgatar o que foi perdido por causa do modernismo e das diversas infiltrações na estrutura eclesiástica"[23].

Ao processo de restauração moral ameaçada por direitos conquistados, Vaggione dá o nome de "juridificação reativa", definida como o "uso do direito por

23 Disponível em: http://centrodombosco.org/# Acesso em 17 de abril de 2021.

parte de atores religiosos e seculares em defesa dos princípios morais que esses consideram violados pelas demandas dos movimentos feministas e LGBTQI, empregando diferentes argumentos e estratégias" (Vaggione, 2020, p. 42). A juridificação reativa considera o direito como arena e como estratégia. O direito como arena significa que é no e pelo direito que as principais disputas em torno das políticas sexuais e de gênero são travadas. De um lado da disputa, estão os movimentos de mulheres e LGBTQI+, que questionaram a matriz moralista e moralizante do direito que por muito tempo associou moral católica ao direito secular; de outro, o Vaticano e seus agentes religiosos e leigos, que defendem a atuação religiosamente motivada no campo do direito secular para assegurar uma ordem moral ameaçada[24]. O direito, assim, é visto em sua função simbólica de legitimar ou deslegitimar visões de mundo, práticas e moralidades por meio da lei e da jurisprudência.

Já o direito como estratégia observa a "maquinaria legal conservadora" (Vaggione, 2020, p. 43), composta por uma série de agentes: o Vaticano e outras instâncias da hierarquia católica; hierarquias evangélicas; advogados confessionais e associações de juristas e advogados confessionais; faculdades de direito, principalmente as ligadas às universidades católicas e evangélicas; professores e pesquisadores do direito; políticos, partidos políticos e frentes parlamentares cristãs; funcionários públicos que priorizam suas crenças religiosas; grupos de pais e mães; e organizações não-governamentais que se chamam de "pró-vida" e "pró-família", como podemos caracterizar o Centro Dom Bosco.

Essa maquinaria se articula em torno de alguns argumentos centrais: a "cidadanização do feto" a partir de leis mais rígidas contra o aborto; a defesa da ideia de "família natural" como único modelo possível e legítimo, incluindo o casamento heterosexual, a maternidade como destino biológico das mulheres, a desigualdade natural entre homens e mulheres a partir de diferenças biológicas e o direito da família sobre os filhos, ameaçado pela "ideologia de gênero"; e a ressignificação da liberdade religiosa, que deixa de ser vinculada à defesa da diversidade religiosa frente ao poder das religiões majoritárias e passa a ser disputada como defesa do direito de cristãos frente a conquistas em termos de direitos sexuais e reprodutivos.

Ao observar a atuação dos grupos religiosos católicos conservadores na arena do direito, é importante chamar a atenção para as arenas e estratégias em que católicos e evangélicos se encontram. É importante, então, observar não só como

24 O Vaticano incentiva a atuação de religiosos e leigos católicos na sociedade em defesa da moral religiosa. Em 2002, por exemplo, ofereceu reconhecimento canônico à União Internacional de Juristas Católicos.

os documentos do Vaticano (como o Compêndio da Doutrina Social da Igreja[25] e o Discurso do Papa João Paulo II aos juristas católicos[26]) incentivam a atuação de religiosos e leigos na esfera jurídica, como que pontos de contato e diferenças podem haver com teologias evangélicas como a Teologia do Domínio e de que forma esses dois grupos se aproximam quando se trata da atuação em uma pauta específica: a reação aos direitos sexuais e reprodutivos[27]. O conceito de juridificação reativa, portanto, nos ajuda a entender a ação do CDB contra as Católicas pelo Direito de Decidir dentro de um contexto mais amplo de atuação de setores religiosos cristãos para a manutenção de sua moralidade, em articulação com setores conservadores não religiosos. A direita cristã é, no entendimento de Marina Lacerda (2019), o ator central do neoconservadorismo.

No entanto, a ação contra a CDD possui elementos que anunciam uma nova estratégia: uma ação não apenas contra os direitos sexuais e reprodutivos, mas que busca definir quais são os agentes legítimos e não legítimos para atuar nessa arena em disputa. Como vimos na seção anterior, a ação judicial movida pelo Centro Dom Bosco contra a CDD não visava contestar os direitos sexuais e reprodutivos defendidos pela organização, mas o direito de uma associação que defende tais direitos usar o termo Católicas em seu nome. Este caso não é isolado. Católicas pelo Direito de Decidir do Peru[28] sofre investida semelhante para retirada de "católicas" de seu nome por parte do Centro Tomás Moro, formado por advogados católicos, cujo lema, em direção semelhante ao do CDB, é "Cristianizando el derecho, cristianizando la sociedad".

Evidencia-se assim a contraposição não apenas às pautas defendidas pelas organizações demandadas, mas à existência mesma dessas organizações. Em ambos os casos se observa por parte dos grupos proponentes sua auto afirmação como legítimos defensores de uma "verdadeira fé" ao passo que contestam a legitimidade da autodeclaração como católicas das organizações que demandam. A semelhança dos princípios e estratégia de juridificação não é fortuita, ao contrário, evidencia um *modus operandi* do campo neoconservador e seu caráter transnacional.

---

25 Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#MISS%C3%83O%20DA%20IGREJA%20E%20DOUTRINA%20SOCIAL. Acesso em 14 de abril de 2021.

26 Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/december/documents/hf_jp-ii_spe_19801206_giuristi-cattolici.html. Acesso em 14 de abril de 2021.

27 A Associação de Juristas Evangélicos (Anajure) foi fundada em 2012 e desde então vem atuando no Congresso Nacional, no Executivo e no Judiciário em defesa da concepção neoconservadora de liberdade religiosa e de expressão, da moral cristã e sua concepção de "vida" e de "família". Sobre a Anajure, ver: https://apublica.org/2019/06/associacao-de-juristas-evangelicos-fundada-por-damares-alves-amplia-lobby-no-governo/ Acesso em 18 de abril de 2021.

28 Católicas pelo Direito de Decidir está presente em 12 países da América Latina e do Caribe, incluindo o Brasil.

REPERCUSSÃO DA AÇÃO NAS REDES SOCIAIS: RETÓRICA DA PERDA E PERFORMANCE DA VITÓRIA

A repercussão da decisão judicial em segunda instância, que reconhece a legitimidade do Centro Dom Bosco no processo e o mérito da ação, foi analisada por Olívia Bandeira e Rafaela Marques (2020) como produzindo uma “economia da performance”. Por economia da performance as autoras entendem o modo como transaciona-se visibilidade e legitimidade para mobilizar a identidade religiosa. Importante não é só o resultado da ação, mas como ela é performatizada nas mídias e redes sociais. No dia seguinte à publicação do acórdão com a decisão do TJ-SP, integrantes do CDB fizeram uma live que durou pouco mais de duas horas com o título “Vão ter que tirar o nome de ‘católicas’!”. Misturando orações com comentários acerca do processo judicial e do histórico da CDD, a live foi vista no dia e nas semanas que se seguiram por pouco mais de 50 mil pessoas.

O título já anunciava o conteúdo do discurso apresentado, que visava comemorar uma “vitória” em uma das batalhas de uma guerra que estaria em curso e engajar novos agentes no combate, para que atuem em todas as esferas da sociedade, incluindo o sistema judiciário. De um lado da guerra estariam os “verdadeiros católicos”, assim reconhecidos pela sentença da justiça, e de outro os “inimigos da fé” que, neste caso, seriam as Católicas pelo Direito de Decidir. As integrantes da CDD são chamadas de “grupelho abortista”, “pilantras feministas”, “Coisas pelo Direito de Decidir”. O presidente da entidade afirmou também que elas, “as coisas”, seriam parte de um grupo de “pseudo-católicas infiltradas na igreja”. A performance, assim, apresenta com outras palavras aquilo que motivou a ação judicial: proibir um grupo de católicas feministas de se autodeclararem como parte do conjunto de católicos. No entanto, diferentemente da ação judicial, na live são utilizadas palavras que alimentam o discurso de ódio contra um grupo específico — católicas feministas e, por decorrência, feministas de um modo geral — que tem sido parte da gramática de grupos neoconservadores nas redes sociais.

Este tipo de vídeo é comum no canal de Youtube do Centro Dom Bosco, que transforma em “vitória” atos, muitas vezes isolados ou produzidos pelo próprio CDB, buscando ampliar o significado dos mesmos por meio da performance midiática. Assim, por exemplo, a homilia de um padre da paróquia Nossa Senhora de Lourdes contra a Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021 foi publicada sob o título “Padre enterra de vez a Campanha da Fraternidade!”. Com mais de 724 mil visualizações em abril de 2021, o vídeo ajudou a disseminar a hashtag #boicotacf2021. O tema da campanha, desenvolvido pelas igrejas que fazem parte

do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC)[29] e que foi saudado pelo Papa Francisco[30], é "Fraternidade e diálogo: Compromisso de Amor". Repudia o racismo, a misoginia e outras formas de violência que aprofundam a "cultura de ódio", em nome de uma "cultura do amor". Em vídeo publicado no canal de Youtube do CDB em 17 de março de 2021, intitulado "Conheça o Kit gay da Campanha da Fraternidade"[31], o apresentador afirmou que "infiltrados" no CONIC e na Cúpula da CNBB "incluíram a ideologia de gênero e demais pautas extremistas identitárias no texto-base". Usando estratégias típicas da desinformação, que é apresentar informações de forma descontextualizada com o objetivo de produzir determinados efeitos políticos (Intervozes, 2019), o apresentador destaca fala da pastora luterana Romi Bencke, secretária-geral do CONIC, sobre a campanha, faz uma leitura descontextualizada de seus materiais e sugere aos católicos que não contribuam financeiramente com a ação. Neste caso também, a performance midiática do neoconservadorismo religioso promoveu discurso de ódio e incentivou ameaças pelas redes sociais, sendo que o alvo principal foi exatamente a pastora Romi[32].

Em outro vídeo, o CDB comemora como "Vitória da Igreja" a não celebração da missa em homenagem ao Dia da Consciência Negra na Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, no bairro da Glória, Zona Sul do Rio de Janeiro, em 20 de novembro de 2020. O vídeo é intitulado "A missa 'afro' foi cancelada e proibida para sempre! Deo gratias!" e tinha mais de 41 mil visualizações em abril de 2021[33]. Um ano antes, a missa do Dia da Consciência Negra na paróquia foi perturbada por integrantes do Centro Dom Bosco, que fizeram orações em voz alta para atrapalhar a missa. Na ocasião, cinco pessoas foram indiciadas por intolerância religiosa. Em 2020, o CDB voltou a fazer barulho nas redes sociais sobre o assunto, conclamando

29 As igrejas membro do CONIC são: Aliança de Batistas do Brasil - ABB, Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), por meio da CNBB, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e Igreja Presbiteriana Unida (IPU). A Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021 é a quinta realizada neste formato. A Comissão responsável é formada por representantes das igrejas-membro do CONIC, além da Igreja Betesda de São Paulo, como igreja observadora, e o Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e à Educação Popular (Ceseep), como membro fraterno.

30 Mensagem do Papa Francisco para a Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021 disponível em: https://www.cnbb.org.br/papa-francisco-envia-mensagem-ao-brasil-para-a-campanha-da-fraternidade-ecumenica-2021/ . Acesso em 18 de abril 2021.

31 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dVeSI5jAxWc&t=64s Acesso em 18 de abril de 2021.

32 Neste caso também, diversas organizações da sociedade civil, igrejas e lideranças religiosas manifestaram seu apoio público à pastora Romi Bencke e ao CONIC. Disponível em: https://reformapolitica.org.br/2021/02/10/solidariedade-a-pastora-romi-bencke-e-ao-conic/. Acesso em 18 de abril de 2021.

33 Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/11/20/missa-em-homenagem-ao-dia-da-consciencia-negra-no-rio-e-cancelada-um-ano-apos-ato-de-intolerancia-religiosa-no-templo.ghtml Acesso em 18 de abril de 2021.

fiéis a fazerem jejum para impedir que a missa fosse realizada e a se mobilizarem na porta da igreja caso não fosse cancelada.

A economia da performance desses grupos articula, assim, ações judiciais, ações e mobilizações realizadas nas ruas e a amplificação desses eventos por meio das redes sociais. Ritualizam, em múltiplas esferas, a batalha do bem contra o mal, por meio de uma série de performances de vitória.

> Comum na Teologia do Domínio que pode ser vista em parte do mundo pentecostal brasileiro, [a batalha espiritual] vem sendo utilizada também por grupos católicos conservadores. Essa batalha (...) deve se dar por meio da ação nas várias esferas da sociedade, como o sistema judiciário, o poder legislativo e a mídia. A noção de que há uma guerra por ser enfrentada se apoia na retórica do medo, em que o discurso é utilizado para gerar o sentimento de insegurança, de que a ordem moral e social já está ameaçada e que poderá se tornar pior caso não se faça alguma coisa. A defesa dos direitos reprodutivos feita pelas Católicas pelo Direito de Decidir, entre outras organizações feministas, é nessa chave apresentada como porta de entrada para uma dissolução completa da sociedade. Nas palavras da deputada Tonietto, "aborto é o último reduto moral. Se o aborto for permitido, tudo vem a reboque, tudo vem junto, porque se uma nação permite que o assassinato intraulterino seja aprovado, o que mais não vai aprovar? Pedofilia e toda sorte de crimes. Por isso não podemos descansar e se for preciso ajuizar quantos processos forem necessários" (Bandeira; Marques, 2020).

As ações judiciais, assim, estão atreladas a uma performance que também apela ao medo de uma suposta ordem moral ameaçada. É aquilo que Christina Vital da Cunha vem qualificando como "retórica da perda", que pode ser considerada uma "tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança, de uma unidade (ainda que imaginada)"[34]. O contexto de crise econômica e social propicia a alimentação do medo social por meio do discurso de que, no final das contas, é a família de cada cristão que está ameaçada. Já a solução está nas guerras travadas em todos os setores da sociedade (justiça, executivo,

34 Ver: "Apoio evangélico a Bolsonaro é marcado por uma grande volatilidade", entrevista concedida por Christina Vital da Cunha ao site do Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592934-apoio-evangelico-a-bolsonaro-e-marcado-por-uma-grande-volatilidade-entrevista-especial-com-christina-vital-da-cunha. Acesso em 18 de abril de 2021.

legislativo, escola, mídia) por uma "maioria" (a ideia de "Nação Cristã") contra os direitos conquistados pelas "minorias". Em nome dessa "moral ressentida", nas palavras de Wendy Brown (2019), trava-se uma batalha contra os direitos humanos, a pluralidade (como no ataque à missa pelo Dia da Consciência Negra) e a própria democracia, valendo-se inclusive de ameaças e discurso de ódio. Nessa batalha, o inimigo não é apenas externo, mas está "infiltrado" dentro do próprio catolicismo.

MEDIATIZAÇÃO RELIGIOSA E EMBATES DISCURSIVOS NA ARENA PÚBLICA

Se o Centro Dom Bosco inclui ações nas redes sociais como parte fundamental de sua estratégia, é preciso destacar também que são ações com potencial de grande repercussão nas mídias tradicionais. Isso ajuda a explicar a visibilidade que adquiriu um grupo com poucos anos de existência. A ação do CDB contra as Católicas pelo Direito de Decidir teve grande repercussão midiática, assim como a ação que o grupo moveu contra o Porta dos Fundos. Assim, a organização busca se colocar como ator importante nas disputas públicas sobre os direitos humanos no Brasil e no interior do próprio catolicismo.

O dossiê organizado por CDD com o material jornalístico presente na mídia digital (não incluídos jornais exclusivamente impressos, rádios e TVs) totaliza 77 notícias ou artigos de opinião sobre a ação, em veículos do Brasil e de outros países, entre os dias 27 de outubro, dia seguinte à publicação do acórdão, e 23 de novembro de 2020, intervalo de menos de 30 dias. A ação também gerou manifestações públicas e notas de apoio de uma série de organizações da sociedade civil e juristas, publicadas nos sites das entidades e nas redes sociais. Além disso, houve a reação de pesquisadores da área do direito e das ciências sociais e da religião em forma de artigos publicados no período.

A cobertura da mídia nos apresenta pistas sobre os temas que a repercussão midiática da atuação dos grupos neoconservadores por meio da legislação e do sistema de justiça inserem na arena de disputas sobre os direitos humanos, em especial os direitos sexuais e reprodutivos, e a laicidade do Estado. Dividimos as mídias analisadas em seis tipos: mídia tradicional (compreendida como os veículos dos conglomerados que tradicionalmente concentram a audiência e a publicidade do setor, conforme o Monitoramento da Propriedade da Mídia[35]); mídia independente do campo progressista (aquela que não faz parte dos grandes conglomerados

35 O Monitoramento da Propriedade da Mídia é um projeto de pesquisa criado pela Repórteres Sem Fronteiras Alemanha e que analisou a concentração da mídia em diversos países do mundo. No Brasil, foi realizado em parceria com o Intervozes – Coletivo Brasil de Comunicação Social. Disponível em: http://brazil.mom-rsf.org/br/. Acesso em 14 de abril de 2021.

e se declara como progressista); mídia independente do campo conservador (que também não fazem parte dos grandes grupos de mídia e se declaram conservadoras); mídia especializada em direito, leis e políticas públicas; mídia acadêmica; e mídia de organizações da sociedade civil.

A PAUTA DO ABORTO E A HETEROGENEIDADE DO CATOLICISMO

Os veículos da mídia tradicional, no geral, apresentaram uma cobertura bem contextualizada sobre o tema. A Folha de S. Paulo, jornal impresso de maior tiragem no Brasil[36], fez uma matéria extensa sobre o caso[37], que foi reproduzida em todo ou em partes em outros veículos[38]. Também deu espaço para artigos de opinião e publicou um editorial que fala do tema. É preciso destacar que o veículo defende o aborto legal, como mostra a pesquisa "Vozes Silenciadas Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos"[39]. A menor parte das matérias da mídia tradicional se coloca contra a pauta das Católicas pelo Direito de Decidir. A crítica pode ser sutil e aparecer, por exemplo, por meio de imagens, como na matéria da Gazeta do Povo de 27/10/2020[40], que traz a foto dos braços de uma mulher vestida como enfermeira ou médica com um feto de papel na palma das mãos (imagem recorrente em meios de comunicação do campo conservador que destacam o feto ou mesmo uma mulher em estágio avançado de gravidez, reforçando a ideia de "cultura de morte"). No geral, as imagens destacam, de forma diferente, as católicas em manifestações nas ruas segurando cartazes em defesa do Estado laico, dos direitos sexuais e reprodutivos e contra "fundamentalismos".

---

36 Disponível em: http://brazil.mom-rsf.org/br/. Acesso em 14 de abril de 2021.

37 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.

38 Entre os veículos que reproduziram a matéria da Folha estão o portal Mix Vale em 27/10/2020 (https://www.mixvale.com.br/2020/10/27/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome/), o jornal O Tempo em 27/10/2020 (https://www.otempo.com.br/brasil/justica-de-sp-veta-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome-1.2404912) e o Diário do Nordeste em 28/10/2020 (https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/seu-direito/ong-pro-aborto-catolicas-pelo-direito-de-decidir-nao-pode-usar-catolicas-no-nome-decide-justica-1.3004629). Acesso em 14 de abril de 2021.

39 A pesquisa mostra que, em geral, a mídia tradicional respeita o aborto legal, mas não relaciona o tema aos direitos sexuais e direitos reprodutivos e à cultura do estupro, além de não tratar o tema a partir de uma perspectiva interseccional. Analisando a cobertura sobre o caso da criança de dez anos que, em agosto de 2020, foi impedida de abortar no estado do Espírito Santo, tendo que se deslocar até o estado de Pernambuco para exercer seu direito legal, e as novas regras sobre o aborto publicadas pelo Ministério da Saúde do governo de Jair Bolsonaro em 2020, o estudo identificou que, apesar da cobertura extensa, os veículos de mídia costumam silenciar sobre o papel dos ministérios da Saúde e da Mulher, Família e Direitos Humanos. Dados preliminares publicados em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/imprensa-nao-condena-aborto-mas-blinda-governo/ Acesso em 14 de abril de 2021.

40 Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/breves/ong-pro-aborto-proibida-justica-usar-catolicas-nome/?ref=botao-fechar-sticky Acesso em 14 de abril de 2021.

Mesmo assim, várias matérias enfatizam sem muito espaço ao contraditório alguns dos argumentos apresentados pelos desembargadores, já resumidos na primeira parte deste texto, que indicam o que está em jogo na ação contra a CDD. Entre eles, o argumento de que a prática da ONG seria contrária aos valores (Cláudia, 28/10/2020[41], Universa UOL, 28/10/2020[42]) ou aos fundamentos da Igreja Católica (G1, 27/10/2020[43]), promovendo "pautas antagônicas ao catolicismo" (Folha de S. Paulo, 27/10/2020[44]; Deutsche Welle, 28/10/2020[45]); de que violaria "a moral e os bons costumes" (Jovem Pan, 27/10/2020[46]; Estadão, 28/10/2020[47]; Cláudia, 28/20/2020[48]) e o bem e o interesse público (Jovem Pan, 27/10/2020[49]; Cláudia, 28/20/2020[50]); e ainda de que a decisão não violaria a liberdade de expressão (Estadão, 28/10/2020[51]; Universa UOL, 28/10/2020[52]; SBT, 28/10/2020[53]). Algumas matérias citam também declaração do Centro Dom Bosco de que a CDD seria uma "fraude" (Metrópoles, 27/10/2020[54]; Universa UOL, 28/10/2020[55]; Estadão, 28/10/2020[56]), defenderia "o homicídio de bebês no útero

41 Disponível em: https://claudia.abril.com.br/noticias/aborto-catolica-ong/ Acesso em 14 de abril de 2021.
42 Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir.htm Acesso em 14 de abril de 2021.
43 Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/27/tribunal-de-justica-de-sp-proibe-ong-catolicas-pelo-direito-de-decidir-que-defende-aborto-legal-de-usar-catolicas-no-nome.ghtml Acesso em 14 de abril de 2021.
44 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
45 Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/agora-existe-um-dono-do-nome-cat%C3%B3licas/a-55427101 Acesso em 14 de abril de 2021.
46 Disponível em: https://jovempan.com.br/noticias/brasil/justica-proibe-grupo-religioso-pro-aborto-de-usar-termo-catolicas-no-nome.html Acesso em 14 de abril de 2021.
47 Disponível em: https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/desembargadores-proibem-organizacao-de-religiosas-feministas-e-pro-aborto-de-usar-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
48 Disponível em: https://claudia.abril.com.br/noticias/aborto-catolica-ong/ Acesso em 14 de abril de 2021.
49 Disponível em: https://jovempan.com.br/noticias/brasil/justica-proibe-grupo-religioso-pro-aborto-de-usar-termo-catolicas-no-nome.html Acesso em 14 de abril de 2021.
50 Disponível em: https://claudia.abril.com.br/noticias/aborto-catolica-ong/ Acesso em 14 de abril de 2021.
51 Disponível em: https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/desembargadores-proibem-organizacao-de-religiosas-feministas-e-pro-aborto-de-usar-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
52 Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir.htm Acesso em 14 de abril de 2021.
53 Disponível em: https://www.sbtnews.com.br/noticia/justica/152518-tribunal-proibe-ong-feminista-de-usar-catolicas-no-nome Acesso em 14 de abril de 2021.
54 Disponível em: https://www.metropoles.com/brasil/justica-de-sp-proibe-organizacao-feminista-de-usar-catolicas-no-nome Acesso em 14 de abril de 2021.
55 Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir.htm Acesso em 14 de abril de 2021.
56 Disponível em: https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/desembargadores-proibem-organizacao-de-religiosas-feministas-e-pro-aborto-de-usar-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.

materno" (Folha de S. Paulo, 27/10/2020[57]; Universa UOL, 28/10/2020[58], Deutsche Welle, 28/10/2020[59]), além de ser "anticatólica" (Estadão, 28/10/2020[60]) ou tentar implementar uma agenda "progressista e anticatólica" (Jovem Pan, 27/10/2020[61]; Cláudia, 28/20/2020[62]) "em meio aos católicos" (G1, 27/10/2020[63]).

A maior parte das matérias deu voz às Católicas pelo Direito de Decidir por meio de nota publicada pela ONG em suas redes sociais. A posição da CDD sobre o tema foi aprofundada em poucas matérias, devido à cautela inicial da entidade em se manifestar sobre uma decisão a que teve conhecimento pela mídia. Foi o caso de matéria na revista Cláudia (28/20/2020[64]), veículo do Grupo Abril voltado ao público feminino, que apresentou os argumentos da CDD sobre a necessidade de se defender o aborto nos casos previstos em lei e o direito das mulheres serem atendidas pelo serviço público, de forma segura. Também apresentou o argumento de que "mesmo no campo do catolicismo, com sua história e doutrina, encontramos elementos suficientes para dizer que uma mulher pode recorrer a um aborto e continuar sendo católica. Ela não precisa abandonar a sua fé porque tomou essa decisão. Pelo contrário, ela pode recorrer à fé para se decidir".

Já a versão brasileira do jornal alemão Deutsche Welle publicou uma entrevista com Rosângela Talib[65], membro do Conselho Institucional da entidade. Talib diz que, embora sempre tenham sido questionadas pelo fato de serem católicas e defenderem os direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos, era a primeira vez que eram interpeladas judicialmente. Também se mostrou surpresa com a ação voltada contra a entidade e não contra as pautas defendidas por ela, como salientamos anteriormente, ao mostrarmos a novidade que a ação inaugura em relação aos debates sobre direitos humanos, uma vez que se volta não apenas

57 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
58 Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir.htm Acesso em 14 de abril de 2021.
59 Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/agora-existe-um-dono-do-nome-cat%C3%B3licas/a-55427101 Acesso em 14 de abril de 2021.
60 Disponível em: https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/desembargadores-proibem-organizacao-de-religiosas-feministas-e-pro-aborto-de-usar-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
61 Disponível em: https://jovempan.com.br/noticias/brasil/justica-proibe-grupo-religioso-pro-aborto-de-usar-termo-catolicas-no-nome.html Acesso em 14 de abril de 2021.
62 Disponível em: https://claudia.abril.com.br/noticias/aborto-catolica-ong/ Acesso em 14 de abril de 2021.
63 Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/27/tribunal-de-justica-de-sp-proibe-ong-catolicas-pelo-direito-de-decidir-que-defende-aborto-legal-de-usar-catolicas-no-nome.ghtml Acesso em 14 de abril de 2021.
64 Disponível em: https://claudia.abril.com.br/noticias/aborto-catolica-ong/ Acesso em 14 de abril de 2021.
65 Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/agora-existe-um-dono-do-nome-cat%C3%B3licas/a-55427101 Acesso em 14 de abril de 2021.

a questionar quais são os direitos, mas quem é legítimo ou não para defendê-los. A psicóloga também chamou a atenção para a diferença entre o catolicismo como instituição e como prática de sua membresia. À pergunta "Afinal, a quem pertence o termo 'católico'?", Talib respondeu:

> (...) nos espanta saber que agora existe um dono do nome católicas, né? Porque ao que sabemos católicos é o povo de Deus, todos os que foram batizados, fizeram a primeira comunhão e comungam como nós são católicos. Nunca fomos alijadas da Igreja. Não fomos excomungadas. Portanto, somos católicas, sim (Deutsche Welle, 28/10/2020[66]).

O Portal Universa UOL, veículo do Grupo Folha também voltado ao público feminino, destacou que, embora o Papa Francisco condene o aborto, comparando a interrupção da gravidez à contratação de um "matador de aluguel", o assunto não é consenso na Igreja. Para isso, citou entrevista dada por Regina Jurkewicz ao portal Ecoa, em que a integrante de CDD questiona a doutrina da Igreja Católica.

> Isso foi considerado a partir de 1860, quando o Papa declara que a vida é desde o momento da concepção e que tirar a vida em qualquer época é um homicídio, um pecado muito grave. Algo muito condenável. Mas esse posicionamento nem sempre foi assim. Santo Agostinho falava que, entre 40 a 80 dias, é que existe o que ele chamava de hominização, que é o momento que aquele ser que está ali, embrião ou feto, recebe a alma (Universa UOL, 28/10/2020[67]).

A Folha de S. Paulo também mostrou de que forma o tema é visto de diferentes formas entre católicos. Em matéria já citada, depois de apresentar a posição contrária do Papa Francisco, apresentou os argumentos de alas progressistas do catolicismo: de que "a criminalização culpabiliza as mulheres e provoca mortes, especialmente de pobres e negras, e, portanto, os que são contra não estão preocupados em defender a vida"; de que a proibição impõe sofrimento, em especial às crianças vítimas de estupro; de que "o aborto é uma consequência de um problema

66 Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/agora-existe-um-dono-do-nome-cat%C3%B3licas/a-55427101 Acesso em 14 de abril de 2021.
67 Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir.htm Acesso em 14 de abril de 2021.

anterior, que é o estupro"; e de que a morte por causa de abortos clandestinos seria parte de uma "teologia policialesca"[68].

As matérias na mídia independente do campo progressista também situam o aborto no campo dos direitos. Citam que, na ausência de formas de interrupção da gravidez legais e seguras, muitas mulheres recorrem a procedimentos clandestinos que levam à morte (Rede Brasil Atual, 27/10/2020[69], Esquerda Diário, 28/10/2020[70]), sendo mulheres negras e indígenas as principais vítimas (Rede Brasil Atual, 27/10/2020[71]). Também defendem a legitimidade de se afirmarem como católicas e feministas ao criticar a justiça de interferir na declaração religiosa das pessoas e entidades (Esquerda Diário, 28/10/2020[72], Diário da Causa Operária, 03/11/2020[73]).

Dessa forma, podemos observar que a ação não apenas deu visibilidade à CDB e às disputas que o grupo visa inserir no debate público sobre o aborto, mas pautou na mídia tradicional e na mídia independente do campo progressista o tema a partir da ótica dos direitos sexuais e reprodutivos. No que se refere ao assunto, embora os argumentos dos desembargadores tenham sido pouco questionados, o aborto é apresentado como uma conquista das mulheres na esfera do direito.

Também deram visibilidade à heterogeneidade do catolicismo. Não à toa, o campo religioso conservador tem investido na produção de suas próprias mídias, como veremos a seguir, incluindo a mídia tradicional e progressista no rol dos inimigos a serem combatidos.

AS MÍDIAS RELIGIOSAS CONSERVADORAS NA DISPUTA PELOS DIREITOS HUMANOS E PELA IMPOSIÇÃO DA IDEIA DE "VERDADE"

As mídias independentes do campo conservador inseridas no dossiê adotam uma postura discursiva muito semelhante à da CDB na live citada na seção anterior. Destacamos, em primeiro lugar, como elas classificam as Católicas pelo Direito de

68 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
69 Disponível em: https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/justica-catolicas-pelo-direito-de-decidir-aborto/ Acesso em 14 de abril de 2021.
70 Disponível em: https://www.esquerdadiario.com.br/Diana-Assuncao-repudia-censura-do-judiciario-ao-nome-da-ONG-Catolicas-pelo-Direito-de-Decidir Acesso em 14 de abril de 2021.
71 Disponível em: https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/justica-catolicas-pelo-direito-de-decidir-aborto/ Acesso em 14 de abril de 2021.
72 Disponível em: https://www.esquerdadiario.com.br/Diana-Assuncao-repudia-censura-do-judiciario-ao-nome-da-ONG-Catolicas-pelo-Direito-de-Decidir Acesso em 14 de abril de 2021.
73 Disponível em: https://www.causaoperaria.org.br/direita-quer-censurar-catolicas-pelo-direito-de-decidir/ Acesso em 14 de abril de 2021.

Decidir. A ONG é chamada de "ONG pró-aborto" (Estudos Nacionais, 27/10/2020[74]; Pleno News, 28/10/2020[75]), "ONG abortista" (ACI Digital, 28/10/2020[76], ACI Prensa, 29/10/2020[77]) "associação religiosa pró-aborto" (Anna Ramalho, 27/10/2020[78]) ou "associação de religiosas pró-aborto" (Templário de Maria, 27/10/2020[79]), sem qualquer menção à luta por direitos das mulheres e pelos direitos sexuais e reprodutivos reconhecidos.

Em outros sites, a definição visa construir um discurso de que haveria verdadeiros e falsos católicos. O canal Direita.TV — cujo slogan é "O canal da direita realista, para você nunca mais precisar ligar a TV na sua vida!", tendo uma bandeira do Brasil como ícone — chama a CDD, desde o título, de "associação abortista". Já o CDB é chamado de "essa sim uma entidade católica" (27/10/2020)[80]. O mesmo faz o site Brasil Sem Medo que chama a CDD de "associação pró-aborto" e de "não-católicas pelo direito de decidir", enquanto define o CDB como "essa sim, católica" (27/10/2020)[81]. O site Aleteia (28/10/2021)[82] define a CDD como "não são católicas", "grupo de viés ideológico [que] não segue a doutrina da Igreja" e "organização que usa estrategicamente o termo 'católicas' para pregar ideologias e práticas que não são católicas". Também frisa que seria uma "organização abortista", estratégia também utilizada por outros sites, como o ACI Digital, que diz que a CDD internacional já gastou milhões de dólares na América Latina para "promover o aborto"[83].

Evidenciando o caráter transnacional das estratégias e dos discursos das direitas cristãs, observamos também que a ação repercutiu em veículos de outros países. O site colombiano *Razón Mas Fé*, formado por católicos leigos com o

74 Disponível em: https://www.estudosnacionais.com/29607/ong-pro-aborto-nao-podera-mais-usar-o-termo-catolicas-em-seu-nome-determina-o-tj-sp%E2%81%A3/ Acesso em 14 de abril de 2021.
75 Disponível em: https://pleno.news/fe/tj-proibe-ong-pro-aborto-de-usar-palavra-catolicas-no-nome.html Acesso em 14 de abril de 2021.
76 Disponível em: https://www.acidigital.com/noticias/justica-proibe-ong-abortista-de-usar-catolicas-no-nome-72747 Acesso em 14 de abril de 2021.
77 Disponível em: https://www.aciprensa.com/noticias/tribunal-prohibe-a-ong-catolicas-por-el-derecho-a-decidir-seguir-llamandose-catolicas-46929 Acesso em 14 de abril de 2021.
78 Disponível em: https://www.annaramalho.com.br/justica-proibe-associacao-religiosa-pro-aborto-de-usar-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
79 Disponível em: https://templariodemaria.com/justica-proibe-catolicas-pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome/?fbclid=IwAR0e806VwNZEnmTgYs6kMWQcL7fxJM9lX8WFyOK50P2D7jWW5YMujRU1rrw Acesso em 14 de abril de 2021.
80 Disponível em: https://www.direita.tv/associacao-aborteira-proibida-catolicas-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
81 Disponível em: https://brasilsemmedo.com/justica-decide-que-associacao-pro-aborto-nao-pode-usar-o-termo-catolicas-no-nome/ Acesso em 14 de abril de 2021.
82 Disponível em: https://pt.aleteia.org/2020/10/28/catolicas-pelo-direito-de-decidir-nao-sao-catolicas-e-justica-proibe-uso-do-termo/ Acesso em 14 de abril de 2021.
83 Disponível em: https://www.acidigital.com/noticias/justica-proibe-ong-abortista-de-usar-catolicas-no-nome-72747 Acesso em 14 de abril de 2021.

objetivo de promover a "cultura da vida", define a CDD como "Las mal llamadas 'Católicas' por el Derecho a Decidir, una ONG feminista que por años, bajo el nombre de 'Católicas', el cual ya no podrán usar más, confundían a los Católicos con sus falsas proclamas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia Católica" (29/10/2020)[84]. Já o site *The Central Minnesota*, da Diocese de St. Cloud (Minnesota/EUA), definiu a CDD como "grupo pró aborto" e reproduziu declarações do presidente do CDB nas redes sociais com ofensas à CDD (29/10/2020)[85].

Assim, podemos perceber que a cobertura da mídia tradicional e da mídia do campo progressista não esconde e, muitas vezes, enfatiza, a heterogeneidade do catolicismo, enquanto a mídia do campo conservador busca ocultar a diversidade e pluralidade, enfatizando uma suposta unidade no catolicismo, que seria baseada numa verdade universal.

AÇÃO CONTRA A CDD NO CONTEXTO DO NEOCONSERVADORISMO

Outra pista importante que o dossiê nos permite observar é de que forma a ação judicial está inserida em um contexto mais amplo de reação conservadora aos direitos conquistados por grupos sociais, como as mulheres e os grupos LGBTQI+, e uma disputa mais geral pelos direitos humanos. Matéria já citada da Folha de S. Paulo (27/10/2020)[86] e um editorial publicado dias depois (29/10/2020)[87] insere a ação num contexto mais amplo de atuação do governo Bolsonaro contra os direitos sexuais e reprodutivos. Colocando-se à favor do aborto, que considera uma questão de saúde pública, critica as ações do governo Bolsonaro, entre elas o documento Estratégia Federal de Desenvolvimento para o Brasil (2020-2031)[88], a assinatura da Declaração de Consenso de Genebra[89], Portaria do Ministério da Saúde que

84 Disponível em: https://www.razonmasfe.com/actualidad/corte-prohibe-a-catolicas-aborto/ Acesso em 14 de abril de 2021.
85 Disponível em: https://thecentralminnesotacatholic.org/brazilian-judge-bans-catholic-from--name-of-pro-abortion-group/ Acesso em 14 de abril de 2021.
86 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/10/justica-proibe-catolicas--pelo-direito-de-decidir-de-usar-catolicas-no-nome.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
87 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/10/cruzadas-antiaborto.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
88 Entre outras coisas, o texto incluiu como meta "promover o direito à vida, desde a concepção até a morte natural, observando os direitos do nascituro, por meio de políticas de paternidade responsável, planejamento familiar e atenção às gestantes". Decreto 10.531/2020. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-n-10.531-de-26-de-outubro-de-2020-285019495 . Acesso em 13 de abril de 2021.
89 Documento apresentado no dia 22 de outubro de 2020 pelo secretário de Saúde dos EUA, Alex Azar, e pelo secretário de Estado, Mike Pompeo, com a presença dos ministros brasileiros Ernesto Araújo (Ministério das Relações Exteriores) e Damares Alves (Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos). Além de EUA e Brasil, o documento conta com apoio de quase 30 países com governos conservadores, entre eles, Egito, Hungria, Indonésia e Uganda, e tem o objetivo de apresentar uma declaração política conjunta contra o aborto ("direito à vida") e em defesa da família heteronormativa. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/noticias/

buscava constranger os médicos que realizam o procedimento[90] e a tentativa do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos de intervir no procedimento de aborto de uma criança de 10 anos, fruto de estupro.

Veículos do campo progressista também colocaram a ação como parte de uma política mais ampla do Estado e, em especial, do governo Bolsonaro, contra o direito ao aborto legal (Rede Brasil Atual, 27/20/2020[91]; Esquerda Diário, 28/10/2020[92]; Causa Operária TV, 28/10/2020[93]), visão que pouco circulou em outros veículos da mídia tradicional. Além de contextualizar as ações do governo, matéria na Rede Brasil Atual de 27/10/2020[94] reproduziu fala da pesquisadora feminista Débora Diniz no Twitter em que "avaliou que o parecer da Justiça é mais uma forma de 'perseguição de um Estado Fanático'". Matéria da Causa Operária TV (28/10/2020)[95] também chama pela "necessidade de entender que tipo de religiosidade é essa e que tipo de conservadorismo é esse", ao afirmar que CDB e entidades semelhantes criminalizam as mulheres enquanto defendem que "bandido bom é bandido morto".

O ataque aos direitos humanos e à democracia aparece também em artigos de opinião que foram publicados em diversos veículos no período. Nota[96] assinada por mais de 100 entidades da sociedade civil expressou a preocupação com a violação das liberdades de expressão e associação. Para as entidades signatárias, a decisão corrobora "com práticas censórias que caminham na contramão das sociedades democráticas" e "abre um precedente jurídico e político muito perigoso" que afetam não só a CDD, mas todas as organizações da sociedade civil.

LAICIDADE DO ESTADO

Nesse contexto de ascensão do neoconservadorismo, algumas matérias, mas sobretudo artigos de opinião e as notas de apoio de organizações da sociedade civil, defendem o Estado laico. O editorial da Folha de S. Paulo de 29/10/2020 diz que "o

assistencia-social/2020/10/brasil-assina-declaracao-sobre-defesa-do-acesso-das-mulheres-a-promocao-da-saude . Acesso em 13 de abril de 2021.

90 Portaria 2.282 de 27 de agosto de 2020. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-2.282-de-27-de-agosto-de-2020-274644814 Acesso em 13 de abril de 2021.

91 Disponível em: https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/justica-catolicas-pelo-direito-de-decidir-aborto/ Acesso em 14 de abril de 2021.

92 Disponível em: https://www.esquerdadiario.com.br/Diana-Assuncao-repudia-censura-do-judiciario-ao-nome-da-ONG-Catolicas-pelo-Direito-de-Decidir Acesso em 14 de abril de 2021.

93 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xz69LznoHDg&ab_channel=CausaOperariaTV Acesso em 14 de abril de 2021.

94 Disponível em: https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/justica-catolicas-pelo-direito-de-decidir-aborto/ Acesso em 14 de abril de 2021.

95 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xz69LznoHDg&ab_channel=CausaOperariaTV Acesso em 14 de abril de 2021.

96 https://abong.org.br/2020/10/29/nota-de-solidariedade-a-organizacao-catolicas-pelo-direito-de-decidir-e-em-defesa-da-liberdade-de-expressao-e-associacao-no-brasil/

cerco" ou a "cruzada antiaborto" chegou ao sistema de Justiça: "Beira o escárnio que uma corte judicial em um país laico se arrogue o direito de dirimir questões eclesiásticas, em violação à liberdade constitucional de associação"[97]. Questionamento sobre o uso do Direito Canônico aparece no portal G1 (27/10/2020) quando contextualiza que "o Direito Canônico, que é o conjunto de leis feitos ou adotados pelos líderes da Igreja Católica, pode ser aplicado no Brasil desde 2005 (...). No entanto, ainda não há posição consolidada sobre essa questão no direito brasileiro"[98].

Interessante observar que na maioria das mídias especializadas em direito, leis e políticas públicas, as matérias não tenham abordado a laicidade do Estado nem questionado a citação de documentos da Igreja Católica e de lideranças religiosas na decisão do desembargador (Jota, 27/10/2020[99]; Migalhas, 27/10/2020[100]). Parecem, assim, naturalizar que uma decisão judicial acione indistintamente a legislação brasileira e documentos religiosos ou, mais do que isso, utilize documentos religiosos na interpretação das leis brasileiras.

A defesa da laicidade do Estado aparece, no entanto, em artigos de opinião publicados nesses veículos no período. Entre eles, artigo das pesquisadoras do direito Lígia Ziggiotti de Oliveira e Heloisa Fernandes Câmara, que afirmam que a "decisão não é condizente com a laicidade estatal e com a liberdade política previstas constitucional e internacionalmente" e que abre precedente "preocupante de autoritarismo estatal e fundamentalismo religioso". Afirmam ainda que o Estado laico deveria proteger as religiões e não "manifestar-se quanto às questões internas como preceitos e dogmas de cada manifestação. Ao dizer que há uma notória incompatibilidade, o Desembargador relator do caso excluiu diversas visões presentes dentro de uma mesma religião" (Jota, 31/10/2020)[101].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso concreto que analisamos aqui se mostrou exemplar, ou mesmo paradigmático, das formas de atuação do neoconservadorismo político-religioso das últimas décadas, com foco no catolicismo. É possível verificar na atuação do

97 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/10/cruzadas-antiaborto.shtml Acesso em 14 de abril de 2021.
98 Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/27/tribunal-de-justica-de-sp-proibe-ong-catolicas-pelo-direito-de-decidir-que-defende-aborto-legal-de-usar-catolicas-no-nome.ghtml Acesso em 14 de abril de 2021.
99 Disponível em: https://www.jota.info/paywall?redirect_to=//www.jota.info/justica/tjsp-proibe-uso-catolicas-organizacao-pro-aborto-27102020 Acesso em 14 de abril de 2021.
100 Disponível em: https://migalhas.uol.com.br/quentes/335508/associacao-religiosa-pro-aborto-e-proibida-pela-justica-de-usar--catolicas--no-nome Acesso em 14 de abril de 2021.
101 Disponível em: https://www.jota.info/paywall?redirect_to=//www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/estado-guardiao-catolicismo-catolicas-pelo-direito-de-decidir-31102020 Acesso em 14 de abril de 2021.

Centro Dom Bosco as cinco dimensões do neoconservadorismo observadas por Vaggione, Machado e Biroli (2020). Verificamos de outra parte elementos que nos sugerem uma sexta dimensão a ser acrescida que diz respeito à inter-relação das estratégias de juridificação reativa - o uso do direito como arena e como estratégia de disputa em torno, sobretudo, dos direitos sexuais e reprodutivos — com performances midiáticas.

A performatização das ações judiciais — sobretudo na retórica da "vitória" — é favorecida por um cenário de fragmentação das mídias (Brown, 2019), com o advento das novas tecnologias de informação e comunicação. É favorecida também pelo modelo de negócios das grandes plataformas digitais (redes sociais, buscadores e plataformas de autopublicação de áudio e vídeo), que incentivam a publicação de uma diversidade de conteúdos, mas não promovem a pluralidade — no sentido da distribuição igualitária de poder para as diferentes vozes em atuação no debate público. Ao contrário, o modelo centrado na coleta e uso dos dados pessoais dos usuários e na automatização dos sistemas de recomendação acabam promovendo conteúdos "caça-cliques", desinformativos e de discurso de ódio, estratégias discursivas presentes na análise das mídias do campo conservador.

Se, de um lado, as novas tecnologias da comunicação e informação se tornam não apenas ferramentas, mas arenas onde se ritualizam vitórias conquistadas no judiciário, de outro, as próprias mídias conservadoras são incorporadas aos processos judiciais, fornecendo conteúdos que dão sustentação aos mesmos. Essa dinâmica de interação entre a atuação litigante e performances midiáticas invocam o engajamento dos fiéis, em diversas dimensões. A primeira é a dimensão da batalha espiritual conforme mobilizada neste caso[102]. Se, de um lado, são mobilizados sentimentos de medo frente a ameaças à ordem religiosa e social, de outro as performances de vitória ritualizam o triunfo do bem contra o mal, do certo contra o desviante, do verdadeiro contra o falso, reforçando a própria crença nessas polaridades. A batalha do bem contra o mal, neste caso, fornece a interpretação teológica que se encontra com a "moral ressentida" (Brown, 2019), favorecendo um questionamento de valores que pareciam pacificados, como direitos humanos, liberdades, pluralidade e democracia.

A segunda dimensão é a afirmação da "verdade" única e imutável e que estaria presente apenas em uma religião (o Cristianismo) e em uma determinada concepção dessa religião, em oposição à pluralidade e diversidade no próprio

102 A batalha espiritual nem sempre está ligada à moral conservadora e pode ser observada também na construção teológica de visões mais progressistas no interior do cristianismo (Bandeira, 2017).

campo religioso. Utilizando categorias de acusação — como a ideia de "fraude" e de agente "infiltrado" — grupos como o CDB acionam de forma contemporânea o que grupos católicos do campo conservador já realizavam no século passado: a criação do inimigo dentro do próprio catolicismo. A própria ideia de "recristianizar o catolicismo" e "defender a fé" passa pelo pressuposto da existência de um cristianismo autêntico que precisa ser recuperado. Assim, não basta realizar litígios contra os direitos conquistados, mas é preciso calar os próprios agentes religiosos que defendem esses direitos. Associações como as Católicas pelo Direito de Decidir ameaçam uma das estratégias centrais dos movimentos "pró-vida" e "pró-família" que é apresentar o campo religioso cristão como homogêneo, invisibilizando tanto a heterogeneidade da visão dos crentes quando de concepções teológicas. Assim, o catolicismo é, ele próprio, um campo de disputas, como lembrou Giumbelli (2020). Ainda que o caso aqui estudado trate de um grupo católico, essa compreensão não é exclusividade do catolicismo conservador, mas comum ao neoconservadorismo cristão.

De outra parte, a própria disputa que se apresenta na cena pública é reveladora dessa diversidade que se quer ocultar ou controlar. Se a juridificação reativa se volta contra os direitos conquistados, é preciso destacar também as reações da sociedade civil e de parte da imprensa na garantia da manutenção de direitos e do Estado como seu guardião. Nesse sentido, as manifestações de apoio por parte de diferentes organizações da sociedade civil no campo progressista situam a ação contra a CDD não como um caso isolado, mas como voltada para todas as organizações da sociedade civil e à própria ideia de democracia, de direitos humanos e de liberdades fundamentais. Esses termos não são negados pelo discurso neoconservador, ao contrário, se tornam arenas nas quais disputam seus significados e valores atrelados.

A repercussão na mídia também situa a ação no contexto mais amplo de ascensão de governos conservadores em diferentes países da região. No caso do Brasil, um governo que tem entre católicos e evangélicos conservadores uma de suas bases de sustentação e que aciona a ideia de "Nação Cristã" na defesa de uma de suas principais pautas de atuação tanto nacional quanto internacionalmente: a família cristã heteronormativa e a defesa da vida desde a concepção, em oposição aos direitos sexuais e reprodutivos.

Por fim, o estudo deste caso particular suscita questões a serem aprofundadas em outros textos a respeito das relações estabelecidas entre religião e Estado no Brasil contemporâneo, e as formulações particulares que assume a laicidade no contexto brasileiro, assim como o processo de secularização da própria religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Ronaldo. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n.50, 2017. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718. Acesso em: 18 de abril de 2021.

Bandeira, Olívia. O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: disputas e negociações em torno da identidade evangélica. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.

Bandeira, Olívia; Marques, Rafaela. Juridificação reativa e economia da performance. *LAR*, Unicamp. Disponível em: https://www.larunicamp.com.br/novidades/juridificacao-reativa-e-economia-da-performance/ . Acesso em 16 de abril de 2021.

Brown, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

Burity, Joanildo A cena da religião pública. Contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos estudos CEBRAP*, n.102, 2015, pp. 89–105.

Butler, Judith et al. *The power or religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

Caldeira, Rodrigo Coppe; Toniol, Rodrigo. Catolicismo Eclipsado. *Folha de S. Paulo*, 31 de julho de 2020. Disponível em: https://saidapeladireita.blogfolha.uol.com.br/2020/07/31/artigo-mostra-importancia-do-catolicismo-para-ascensao-do-conservadorismo-no-brasil/. Acesso em 15 abril/2020.

Camurça, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, Recife, vol.2, n.25, p.125-159, 2019.

_____. Um poder evangélico no Estado Brasileiro? mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Numpem* v.12, n.25, p.82-104, 2020.

Carranza, Brenda. Apresentação: Erosão das democracias Latino-americanas: a ascensão política dos cristãos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v.22, p. 1-17, 2020.

Carranza, Brenda; PEREIRA, Gisele Cristina. "Santos e hereges na arena democrática". 2020. Disponível em: Laboratório de Antropologia da Religião -LAR. Disponível: https://www.larunicamp.com.br/novidades/santos-e-hereges/ Acesso em 14 de abril de 2021.

Casanova, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Giumbelli, Emerson. A insubmissa diversidade católica. *LAR*, Unicamp. 17 de novembro de 2021. Disponível em: https://www.larunicamp.com.br/novidades/a-insubmissa-

diversidade-catolica/?fbclid=IwAR3_A-OhyyehWbsjs0yh3y7Cr7yeUquibNZ_C_38bG0g7txD3grq-Ju3bOE. Acesso em 16 de abril de 2021.

Guadalupe, José Luis Pérez. *Evangélicos y poder en América Latina* (2ª ed). Lima: Konrad Adenauer Stiftung (KAS) e Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC), 2019.

Intervozes. *Monopólios digitais: concentração e diversidade na internet*. São Paulo: Intervozes, 2017.

_____. *Desinformação: crise política e saídas democráticas para as fake news*. São Paulo: Veneta, 2019.

Junqueira, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Psicologia Política*, v.18, n.43, p. 449-502, 2018.

Lacerda, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

Magnani, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais,* v.17, n. 49, 2002.

Mainwaring, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916/1985)*. São Paulo, Brasiliense, 2004.

Montero, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n.33, p.15-39, 2018.

Semán, Pablo. Quienes son? Por qué crecen? En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, n. 280, p.26-46, 2019.

Silveira, Emerson José Sena. Tradicionalismo católico e espaço público: a "guerra cultural" dos clérigos ultraconservadores. *REB*, Petrópolis, v.75, n.300, p. 935-957, 2015.

Vaggione, Juan Marco. "A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina". In: Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos; Biroli, Flávia. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 41-82.

Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos; Biroli, Flávia. "Introdução: Matrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina". In: Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos; Biroli, Flávia. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 13-40.

Recebido: 14/12/2020 | **Aprovado:** 03/05/2021

DOI: www.doi.org/5010.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176982

Aborto e ativismo "pró-vida" na política brasileira

Abortion and "pro-life" activism in brazilian policy

Ana Carolina de Oliveira Marsicano[a], Joanildo Albuquerque Burity[b]

Resumo Neste artigo, buscamos analisar a atuação de grupos políticos conservadores e antidireitos a partir das proposições legislativas apresentadas na 56ª Legislatura (2019-2020) e que versam sobre o aborto e a forma pela qual a interseção entre religião, gênero e sexualidade se manifesta na política contemporânea brasileira. Trata-se de estudo descritivo com abordagem qualiquantitativa das proposições legislativas, considerando a região de origem, religião, gênero e o partido político dos parlamentares que apresentaram as proposições; o eixo temático no campo da discussão dos direitos sexuais e reprodutivos no qual se inserem e em oposição a quais políticas públicas se posicionam. Na primeira seção do artigo abordamos a articulação entre religião, gênero e sexualidade no campo da política, apontando como através de determinada política sexual o discurso conservador do mundo religioso católico e evangélico "pró-vida" se vê reafirmado e reproduzido pelo conservadorismo político que compõe o cenário político contemporâneo no Brasil. Em seguida serão apresentados os resultados obtidos através da sistematização de dadas proposições legislativas, com algumas considerações teórico-metodológicas sobre as fontes utilizadas e a forma de composição dos dados.
Palavras-chave Aborto. Política sexual. Conservadorismo religioso. "Pró-vida".

Abstract *This article aims at examining the performance of conservative and antirights political groups and the intersection between religion, gender, and sexuality in contemporary Brazilian politics through an analysis of bills presented during the 56th Legislature (2019-2020) that deal with abortion. This descriptive study applies a mixed-methods approach to legislative procedures, by considering the place of origin, religion, gender, and political party affiliations of parliamentarians who presented those bills. It queries the themes under debate around sexual and reproductive rights and to which public policies they oppose. In the first part of the article, we approach the articulation between religion, gender, and sexuality in the field of*

a Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) pela linha de pesquisa Cultura Política, Identidade Coletivas e Representações Sociais. Bolsista pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE). E-mail: ana.marsicano@ufpe.br

b Pesquisador titular da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco e Professor dos Programas de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br

CC BY NC SA

politics, pointing out how the conservative discourse of Catholic and Evangelical "pro-life" religious activism is reaffirmed and reproduced through a particular sexual policy by the political conservatism that prevails in Brazil's contemporary political scenario. Finally, the results obtained through the study of the proposed bills are presented, coupled with some theoretical and methodological considerations based on the sources chosen and on the form of data composition.

Keywords *Abortion. Sexual politics. Religious conservatism. "Pro-life".*

INTRODUÇÃO

O vínculo entre religião e atuação de grupos políticos conservadores e anti-direitos[1] (Morán; Morgan, 2018) em torno da pauta do aborto é de fundamental importância. Os discursos a respeito do aborto nos revelam a forma como a diferença sexual constitui a "infraestrutura" da política sexual, tornando o sexo (reprodução) e a sexualidade (prática/ação) categorias impregnadas de conotações ou implicações políticas. Nesse sentido, ao nos referirmos ao aborto, remetemos a um fato social intrinsecamente ligado a processos sociais, políticos, religiosos e culturais (Rubin, 1996), expressos em concepções, estratégias e práticas que versam sobre corpos, sexualidades dissidentes, direitos e definições da vida desejável (Dides, 2004; Vaggione; Mujica, 2013; Ahumada, 2013). Um dos lugares nos quais esses processos se dão, com efeitos vinculantes para as práticas sociais, é a atividade parlamentar. Nela, somam-se os aspectos de representação grupal, difusão de agendas no debate público e a busca de formalizar em lei determinados "projetos" dos grupos representados ou negociar seu reconhecimento e admissão em iniciativas mais amplas. Desta forma, entendemos que focalizar a produção discursiva – isto é, práticas e produção de sentido inseparavelmente articuladas – na atividade legislativa ajuda a realçar esses aspectos e, assim, evidenciar como se constituem publicamente os vínculos entre religião, gênero e política, com destaque para o campo conservador, que presentemente atravessa referências religiosas e não-religiosas, posicionamentos baseados em abordagens técnicas ou em manifestações de grupos representados, distintas esferas de política pública e variados repertórios de ação intra e extraparlamentar. Através das proposições legislativas da 56ª legislatura (2019-2020) na Câmara Federal brasileira, buscamos

1 Ao nos referirmos a "antidireitos" apontamos para a atuação substantiva de atores que exercem uma politização reativa à agenda dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres (Miguel, Biroli, Mariano, 2017; Rosado-Nunes, 2012; Morán; Morgan, 2018). Nesse sentido, o termo assinala uma dada política sexual que restringe o acesso a direitos das mulheres, inviabilizando a autonomia sobre seus corpos e o direitoà realização do aborto legal, seguro e gratuito.

compreender a forma como o campo religioso conservador e antidireitos se insere na discussão sobre o aborto no campo da política, visando preservar certa tradição religiosa familista-patriarcal. Acreditamos que a intersecção entre aborto e religião é um fenômeno social de grande importância para compreendermos o conservadorismo religioso no Brasil, observando a presença pública das religiões como parte das políticas contemporâneas.

RELIGIÃO, GÊNERO E POLÍTICA

Desde a década de 90 no Brasil, os movimentos feministas vêm estabelecendo estratégias para inserir no debate público a garantia ao acesso das mulheres ao *aborto legal e seguro* (Correa, 2004, p. 4-5). Através de uma intensa campanha pela descriminalização e legalização do aborto, os movimentos feministas conseguiram inserir na agenda pública o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos da mulher, vindo a adquirir uma "dimensão transnacionalista ou internacionalista" (Gago, 2020) expressa nas diversas manifestações na América Latina em defesa do direito ao aborto legal, seguro e gratuito, como a "maré verde", e o "Ni Una Menos". Como reação e em resposta a essa "reverberação sincrônica" (Aguilar, 2018), observamos um fortalecimento do ativismo em defesa de uma concepção restritiva de sexualidade e enquanto efeito de uma forma de politização reativa de diversos setores religiosos que visam defender um modelo de família e de sexualidade que consideram estar ameaçado por uma nova política sexual.

Essa tendência político-reativa aos avanços na discussão dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres é encontrada em várias partes do mundo, refletindo uma pluralidade de processos cruzados que desencadearam, aos poucos, uma reação conservadora compreendida por muitos (Almeida, 2017; Stefanoni, 2018; Biroli, Caminotti, 2020) como onda conservadora. Contanto que a entendamos como reação a mudanças efetivas, que não se reduziram às questões de gênero e sexualidade, e que envolveram a própria politização religiosa, concordamos em situar a tendência acima apontada como parte dessa onda conservadora (cf. Burity, 2018b; 2020a; 2020b). Do ponto de vista da disseminação da tendência que observamos, parece-nos óbvio seu caráter transnacional, manifesto na reiteração de repertórios de ação e na formação de alianças policêntricas, com atuação tanto nas instâncias estatais quanto nos planos da sociedade civil e das práticas cotidianas. Além disso, estes movimentos possuem caráter local e com conformações variáveis, que se articulam de modo flexível, combinando articulações de instituições e grupos religiosos e não-religiosos (entendemos por isso identificações explícitas de pertencimento ou motivação, e não exatamente definições englobantes). Há, ainda,

um forte engajamento global da Igreja Católica nestes movimentos, tanto através de sua hierarquia como de setores leigos profissionais e, mais recentemente, bases locais mobilizadas. A intervenção se articula em termos que diagnosticam uma ameaça social ou cultural abrangente representada pelos avanços dos movimentos de mulheres e de minorias sexuais e suas pautas. Falando da Igreja Católica, um dos mais proeminentes atores globais dessa reação conservadora, comenta Vaggione:

> Para a Igreja Católica, a cultura é também uma arena privilegiada tanto em sua missão evangelizadora como em suas intervenções políticas. (...) Nessa mesma direção, a defesa por parte da Igreja Católica de sua concepção de família e sexualidade surge como a defesa de uma cosmovisão cultural ameaçada. Não está em jogo (somente) uma tradição religiosa, mas a afirmação da Igreja de que a cultura em geral está em risco (Vaggione, 2012, p. 63).

A resposta dos setores religiosos aos movimentos feministas nos permite pensar o vínculo entre religião e política, compreendendo quais são as relações de disputa instituídas no campo da política sexual contemporânea e em torno de quais categorias sociais este campo se constitui. A politização da sexualidade nos mostra como há uma forma complexa e múltipla com que a hierarquia católica se articula na América Latina enquanto ator privilegiado nos debates sobre políticas públicas e reformas legais sobre a sexualidade (Htun, 2003; Mujica, 2007; Sgro; Rabbia; Iosa, 2011). No entanto, há um novo ator, particularmente no contexto americano: os evangélicos. Nos Estados Unidos, a agência evangélica conservadora já experimentou grande institucionalização – de sucesso variável – desde meados dos anos 1970. Na América Latina, o crescimento demográfico e a mobilização política crescente da corrente predominante entre os evangélicos, o pentecostalismo, remontam a meados dos anos 1980, mas a intensificação de sua militância em torno da questão do aborto é mais recente. A liderança da reação conservadora é, no Brasil, claramente partilhada entre pentecostais e católicos, mas não se trata de uma liderança unificada e coesa. A visão que predomina entre os dirigentes pentecostais brasileiros é de que há uma articulação entre corporações internacionais e movimentos sociais de caráter transnacional ameaçando a família, enquanto uma das mais importantes instituições sociais. Segundo Vaggione (2005; 2009; 2012; 2013), esses setores religiosos têm adotado uma retórica secular ao intervir na esfera pública, através de discursos biologistas, jurídicos e socioantropológicos, visando à finalidade política da manutenção do poder e de proteção da ordem moral religiosa "de maioria cristã" sobre a sexualidade e a reprodução.

No Brasil, o avanço da discussão em torno do aborto configurou a articulação e o fortalecimento de estratégias conservadoras cuja melhor expressão se deu nos debates legislativos nacionais a partir de 2000 (Miguel; Biroli; Mariano, 2017), quando podemos observar a iniciativa de grupos católicos e evangélicos na formulação de propostas legislativas e na formulação de políticas públicas, visando impedir o avanço da pauta dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. A politização da sexualidade tem permitido que o conservadorismo religioso se articule com organizações não-governamentais antidireitos, que negam qualquer possibilidade de atualização jurídico-política que venha a questionar o paradigma tradicional da sexualidade (Vaggione, 2009). Nesse sentido, a infraestrutura da política sexual no Brasil atua enquanto parte de uma articulação transnacional liderada por redes de conservadorismo católico organizado (González, 2005), que, através do discurso da defesa da *vida* e da *família*, [2] encobrem uma agenda política de oposição aos direitos sexuais e reprodutivos e se inscrevem em um território cujo controle é constantemente disputado: o corpo da mulher.

No atual embate sobre gênero e sexualidade, lideranças clericais e leigas vêm convocando "mulheres católicas jovens, com instrução superior, que atuam em Organizações Não-Governamentais ligadas à igreja ou integram movimentos como a Renovação Carismática Católica, o Pró-vida e Pró-família etc" (Machado, 2018, p. 9). O mesmo se dá no campo evangélico, com grupos mobilizados em redes sociais, candidaturas de mulheres evangélicas a cargos eletivos e ocupação de posições-chave de governo, como no caso da ministra Damares Alves, do governo Bolsonaro, e de outras mulheres evangélicas em funções de assessoria e alta gestão de órgãos públicos. A interseção da política com a religião no debate sobre o aborto nos permite observar a influência de especialistas religiosos (sacerdotes católicos e pastores/as de diversas denominações evangélicas, bem como intelectuais leigos e leigas) com capital religioso convertido em político (Oro, 2002; 2004; Machado, 2006), que buscam recrutar ativistas para reafirmação do imaginário conservador religioso sobre o aborto.

Não se trata de simples reprodução das mesmas posições – embora isso também ocorra – nem de adesão incondicional ou agenda única por parte de todas as forças envolvidas nessas mobilizações. É exagerado afirmar um alinhamento

2 Referimo-nos à "vida" e "família" em itálico para fazer alusão às múltiplas formas de atribuir significado a ditos significantes. Nesse sentido, enquanto "vida", no discurso cristão conservador, significa o feto logo em seguida à concepção, nos discursos médicos e do ativismo de gênero, a palavra se refere a um período posterior do desenvolvimento do embrião humano e se amplia para dar conta da defesa de outras situações de vida (por exemplo, envolvendo crianças e adolescentes).

integral, uma convergência sem restos, entre aquelas. Antes, a imagem da *máquina de ressonância* proposta por Deleuze, Guattari e Connolly nos parece captar de que forma as equivalências e aproximações táticas entre as demandas e agendas de setores religiosos e não-religiosos se articulam. Em Deleuze e Guattari, ressonância aparece conectada à segmentaridade circular, de tendência *concêntrica* nas sociedades modernas, estatalizadas, ao deslocamento de um centro que, no entanto, se mantém relativamente inalterado: "a segmentaridade circular tende a se tornar concêntrica, isto é, ela faz coincidir todas as habitações num só centro, o qual não pára de se deslocar, mas permanece invariante em seus deslocamentos, remetendo a uma máquina de ressonância" (Deleuze; Guattari, 1999, p. 80-81). Ressonância reforça, ainda, a dimensão *molar* ("endurecida", institucionalizada, macro), apesar de esta ser sempre fissurada pela dimensão *molecular* (de massa, flexível, fugidia, individualizada), que vaza e subtrai-se a toda tentativa de controle total, de ressonância sem dissonância (cf. Deleuze; Guattari, 1999, p. 86). Para Connolly, "máquina de ressonância" se aplica à reconstituição de um movimento conservador (originado na *Maioria Moral* de décadas anteriores) que existiu durante o governo de George W. Bush, e que foi fruto de uma coalizão entre protestantes, pentecostais, católicos, judeus, setores da comunidade de inteligência e defesa e defensores de políticas neoliberais, mas sem que se possa falar numa fusão de "interesses" e "objetivos" entre todos, da mesma forma ou com a mesma intensidade (cf. Connolly, 2008). Dentro dessas linhas e fluxos discursivos ressonantes, podemos observar que, assim como aconteceu no Peru, onde o discurso da vida se tornou indispensável para reproduzir a moral católica (e, acrescentamos, nos últimos anos, também a evangélica conservadora) e naturalizar as hierarquias de gênero (Mujica, 2007), no Brasil, os movimentos conservadores estreitamente ligados à doutrina e à hierarquia religiosa (católica e evangélica) vêm adotando uma série de discursos e ferramentas como forma de criar uma contraofensiva aos movimentos feministas e por justiça de gênero. Autodenominados "pró-vida", se posicionam de forma antagônica frente àqueles ao qual se referem como "pró-morte" (Morán Faúndes, 2017, p. 19).

Dentro do discurso "pró-vida", os corpos femininos:

> resultam indispensáveis não somente para a reprodução-da-vida (como matéria biológica) mas também para a reprodução-da-vida (como tecnologia de dominação patriarcal). A partir disso, a vida feminina passou a ser considerada como administrável e seus corpos como campo de subordinação(Sevilla; Nicoli, 2020, p. 112).

Integra, assim, à tática do movimento "pró-vida", recorrer à origem etimológica de certas noções como vida, morte e sexo, reconstruídas em termos que elidem variações ou oscilações de sentido, ou apresentar fundamentações teóricas sustentadas pela própria instituição religiosa (como os discursos da "vida-na-concepção" e da "ideologia de gênero"). Essa forma de "secularismo estratégico" (Vaggione, 2010) é expresso nos discursos religiosos que recorrem a uma retórica secular científica e jurídica, apresentando-os enquanto verdade objetiva e neutra. Em nossa terminologia, mais do que uma estratégia particular, esses procedimentos se inscrevem na configuração política mais ampla da *religião pública*.

É importante ressaltar que o processo de "desprivatização da religião"[3] (Casanova, 1994) representa tanto a emergência de atores religiosos nos espaços públicos da política visando defender uma ordem tradicional, intervindo publicamente enquanto atores da sociedade civil que buscam integrar os principais debates democráticos, quanto uma forma de responder a essa ameaça à família tradicional cristã e se posicionar diante de uma guerra "espiritual" que é, a um só tempo, local e global (Machado, 2013, p. 52). Esta situação caracteriza boa parte das mobilizações da religião no cenário contemporâneo, o que não apenas a torna um ator, como abre o discurso religioso à contestação interpretativa e prática por parte de aliados e adversários.

A articulação entre setores religiosos e da sociedade é denominada "ecumenismo civil" por Morán Faúndes (2015), consistindo em aliança nas quais as religiões deixam de lado as tensões entre suas identidades religiosas particulares para se articularem em torno de uma agenda compartilhada (Morán Faúndes, 2015, p. 7). Nesse sentido, essa multiplicidade religiosa tem se organizado em torno de um objetivo comum (mas limitado, ou antes, inscrito de forma policêntrica numa estratégia que vai além dele, "convergindo" em seus efeitos numa nova formação hegemônica, a da *reação conservadora*, transnacionalmente disseminada como *onda conservadora*), capaz de dotar seus atores de maior força política para debater as políticas sexuais tanto no espaço da política institucional estatal, quanto na esfera pública, na chamada sociedade civil. É importante ressaltar que ao colocar em evidência a emergência pública das religiões, surge a necessidade de "perce-

3 Ao trabalhar as fronteiras entre laicidade, secularidade e a relação entre religião e política, essa "desprivatização" – questionável em muitos contextos nos quais jamais houve ou foi plenamente sucedida a fórmula liberal da separação religião-estado e da subjetivação e privatização da consciência e prática religiosas – nos mostra haver um deslocamento das fronteiras de produção de discurso a partir da presença, manifestação e publicização das religiões ao atuarem diretamente na esfera pública. Sobre a tese da "desprivatização" ver Casanova (1994, p. 5-10, 58, 65, 211, 224; 2008, p. 101-19; 2010, p. 19-36).

bermos a composição dessa cena, seus atores, scripts e cenários, tanto quanto as tecnologias que a capturam e difundem" (Burity, 2015, p. 90). Ao analisar as condições para que a fronteira da esfera privada venha adentrar a esfera pública, irrompendo na mobilização política de grupos religiosos, Burity aponta se tratar de uma agência reativa, que provoca "uma tentativa de reasserção de vozes religiosas" e de uma agência construtiva, de atores religiosos que estariam "refazendo suas posições mesmo quando reafirmam tradições antigas" (Burity, 2015, p. 93-94).

Esses grupos, na medida em que reagem e constroem, negociam suas posições no campo da política e refazem as fronteiras entre o político e o religioso, alterando a cartografia política ao se inserirem de forma articulada ao contexto, ou seja, de forma relacional e agonística/antagônica[4]. A partir da conjuntura pós-eleições de 2014, observou-se uma maior projeção desses atores no legislativo e no executivo. Dentro de uma onda conservadora na religião, na política e nas relações interpessoais, atores religiosos aparecem como importantes protagonistas na produção desse conservadorismo crescente e reativo ao avanço nas demandas minoritárias no pós-2003 (Burity, 2018, p. 28). Nesse sentido, o que observamos foi uma reação conservadora religiosa a temas e a uma formação hegemônica prévia, forjada nos governos petistas (2003-2016) e que fez confluir setores evangélico-pentecostais (altamente bem-sucedidos na sua estratégia de construção de uma representação política), católicos e seculares (direita política, militar e neoliberal) em torno do tema dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

O ABORTO NO BRASIL

Em 2018 ocorreu um debate público em decorrência da ADI 5581[5], contando com a presença de atores que representavam diferentes segmentos sociais e com argumentações a favor e contra a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Movimentos sociais, organizações não-governamentais, defensorias públicas, entidades de classe da área da saúde e especialistas/pesquisadores no tema produziram uma politização da agenda dos direitos sexuais e reprodutivos

4 A relacionalidade incide sobre tudo o que se refere à formação da identidade, crenças e agendas desses atores. As condições concretas de emergência da politização religiosa e os discursos mobilizados para anunciá-la, justificá-la e pô-la em cena definem se se tratará de disputas dentro de um referencial macro, valorativo e/ou institucional, que reconhecem (agonismo – luta dentro de regras compartilhadas, mas com conteúdos disputados e em torno de "temas" disputados) ou se se tratará de combates ferrenhos onde tudo o que diz respeito ao outro precisa estar em questão, onde o jogo proposto, embora, na prática, nem sempre consumado, é de soma zero (antagonismo – configuração amigo/inimigo, nós/eles(as), dicotomização do social).

5 Em virtude da epidemia do Zika vírus, em agosto de 2016, foi protocolada no Supremo Tribunal Federal (STF) uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 5581) para garantir a possibilidade de interrupção da gestação em casos de infecção.

(Biroli, 2018). Em oposição, grupos que se apresentavam publicamente como "pró-vida" e representantes de uma "cultura de vida", lançaram mão de argumentos como o da valorização da vida intrauterina. Machado (2013), em pesquisa realizada com cinquenta e oito lideranças pentecostais, observou a assimetria de gênero presente na maioria das igrejas pentecostais e renovadas, embora as entrevistadas possuíssem grande projeção dentro do segmento pentecostal (p. 51). Uma das lideranças entrevistadas foi Damares Alves, pastora e advogada, que chegou a atuar como assessora parlamentar na Câmara Federal, como consultora jurídica da Frente Parlamentar Evangélica e que ocupa o posto de ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos desde o início do governo Bolsonaro. Sua equipe, além de ser integrada por mulheres que já se posicionaram publicamente contra o aborto, inclusive na hipótese de estupro (Mendonça, 2020), vem estabelecendo articulações com grupos, entidades e organizações que representam o ativismo "pró-vida". Angela Vidal, que ocupa a pasta de Secretária Nacional da Família, é filha do jurista integrante da Opus Dei e porta-voz da política conservadora religiosa, Ives Gandra. Representativos de uma forma de articulação jurídico-religiosa na política, integram o Conselho do Instituto Brasileiro de Direito e Religião[6], o qual contesta a laicidade e a secularização da política.

A articulação jurídico-religiosa na política brasileira pode ser observada pela presença de representantes do Instituto Brasileiro de Direito e Religião e da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure)[7] em pastas estratégicas para as políticas dirigidas às mulheres e também pela presença de diversos deputados federais evangélicos e católicos que possuem formação jurídica e atuam incisivamente na defesa de pautas conservadoras, dentre elas a agenda "pró-vida". Essa forma de judicialização reativa aos avanços da política feminista, ao acionar o direito como estratégia central para defender a política sexual conservadora e religiosa, se manifesta de duas formas, segundo Monte e Vaggione:

> Em primeiro lugar, apresentamos a judicialização conservadora destinada a impossibilitar o acesso das mulheres ao aborto na hipótese de aborto não criminalizado. E em segundo lugar, analizamos a judicialização conservadora destinada a impugnar os protocolos de atenção de abortos não criminalizados que garantam o acesso das mulheres grávidas ao aborto não criminalizado (Monte; Vaggione, 2019, p. 115).

6 Para maiores informações, consultar: https://www.ibdr.org.br/. Acesso em 12/05/2021.
7 Note-se que a Anajure teve como uma de suas fundadoras Damares Alves. Para maiores informações, consultar: https://anajure.org.br/. Acesso em 12/05/2021.

A utilização de argumentos e estratégias legais no âmbito da política para fins de proteção aos valores cristãos na sociedade impõe o desafio analítico de compreender o conteúdo normativo, simbólico e político dessas propostas. De um lado, tal utilização exibe a reconfiguração discursiva que expressa e operacionaliza em parte a reação conservadora. Em sua obra *Gênero, Neoconservadorismo e Democracia* (2020), Biroli, Machado e Vaggione apontam como uma das matrizes de ação do conservadorismo religioso a acentuada "juridificação" da moralidade.

O conceito de juridificação é apresentado no capítulo escrito por Vaggione (2020) para tratar do movimento de restauração por meio do direito, pelo qual atores religiosos e seculares defendem uma ordem moral específica. Segundo o autor, o paradigma dos direitos sexuais e reprodutivos "leva o processo de secularização do direito a um novo limiar" (Vaggione, 2020, p. 43), caracterizado por uma desarticulação entre direito secular e moral católica. Ultrapassando a dicotomização entre religioso e secular, a secularização "estratégica" do direito envolve tanto uma dimensão funcional, ao posicionar o Estado como regulador da sexualidade e da reprodução, como também material, no que tange ao conteúdo dessa regulação. Para que possamos analisar a forma como a dimensão material "camufla" conteúdos morais e religiosos e a forma como os processa e instrumentaliza por meio do discurso sexual, torna-se importante "romper com o mito do direito secular (e suas pretensões de objetividade e universalidade) por meio da compreensão das intrincadas imbricações e relações com o religioso que se des/rearticulam de formas móveis" (Vaggione, 2020, p. 46).

A Igreja Católica moderna, ao reivindicar seu direito de ser um ator público, recorre ao uso de uma maquinaria legal para fins de promover a juridificação da moral católica através da atuação de políticos, advogados e juristas cristãos que encontram em sua identificação religiosa (católica ou evangélica) uma motivação para sua atuação política. A defesa de princípios morais católicos faz com que surjam novos atores e novas alianças entre católicos e evangélicos que negociam, afirmam-se, reveem, conquistam espaços, são reposicionados e contidos, agindo não somente como uma agência religiosa reativa e proativa, mas também de forma articulada ao contexto, ou seja, de maneira relacional (Burity, 2015, p. 94).

METODOLOGIA

Este artigo é um estudo exploratório, descritivo, com abordagem qualiquantitativa, produzido a partir do banco de dados online da Câmara dos Deputados, consultado no período de 2019-2020. Para a captura das proposições legislativas apresentadas pelos/as parlamentares, privilegiamos as propostas nas quais o

tema do aborto possuía centralidade. Após serem analisadas, tais proposições legislativas antidireitos foram classificadas, com base no próprio teor documental, em três eixos temáticos: *punitivismo* (punição, castração química, aumento de penas, mudança nos critérios de progressão de regime e etc.), *status do nascituro* (proteção e disputa pela definição do início da vida) e *direitos sexuais e reprodutivos* (obstacularizando o debate sobre o aborto e os métodos de prevenção a gravidez). Após seleção das proposições legislativas, foi realizada a triagem inicial, baseada nas ementas, com exclusão de todas aquelas não relacionadas aos eixos temáticos criados para classificá-los. Buscas foram feitas a partir das palavras "aborto", "direitos sexuais e reprodutivos", "nascituro" e "ideologia de gênero", tendo em vista as diferentes formas com que os/as proponentes se referem ao tema. Durante a pesquisa, percebemos que as frentes parlamentares e sua composição são uma importante via para observarmos a posição que os atores ocupam no campo da política e o grau de comprometimento com o ativismo "pró-vida" e antidireitos. Selecionamos seis frentes parlamentares para fazer uma análise preliminar, apresentada na próxima seção.

CÂMARA DOS DEPUTADOS

Nas eleições de 2019, o Partido Social Liberal (PSL) elegeu a segunda maior bancada da Câmara dos Deputados, tendo sido eleitas, dentre os 513 deputados, 77 mulheres. Da 56ª legislatura, consideramos seis Frentes Parlamentares, a fim de estabelecer a posição que esses atores ocupam no campo da discussão sobre o aborto: a Frente Parlamentar Mista Contra o Aborto e em Defesa da Vida; a Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana; a Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família; a Frente Parlamentar em Defesa do *Homeschooling;* a Frente Parlamentar com Participação Popular Feminista e Antirracista; e a Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos da Mulher. A Frente Parlamentar Mista Contra o Aborto e em Defesa da Vida conta com a participação de 194 deputados e 12 senadores, sendo composta por 27 mulheres (13, 10%) e 179 homens (86, 89%). A Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana conta com a participação de 207 deputados e 9 senadores, sendo composta por 17 mulheres (7, 87%) e 199 homens (92, 12%). A Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família conta com a participação de 219 deputados, sendo composta por 22 mulheres (10, 04%) e 197 homens (89, 95%). A Frente Parlamentar em Defesa do Homeschooling conta com a participação de 240 deputados, dentre eles 25 mulheres (10, 41%) e 215 homens (89, 58%). A Frente Parlamentar com Participação Popular Feminista e Antirracista conta com a participação de 212 deputados, dentre eles 37 mulheres

(17, 45%) e 175 homens (82, 54%). Por último, a Frente Parlamentar em Defesa dos Direitos da Mulher, conta com a participação de 207 deputados, dentre eles 166 homens (80, 19%) e 41 mulheres (19, 80%).

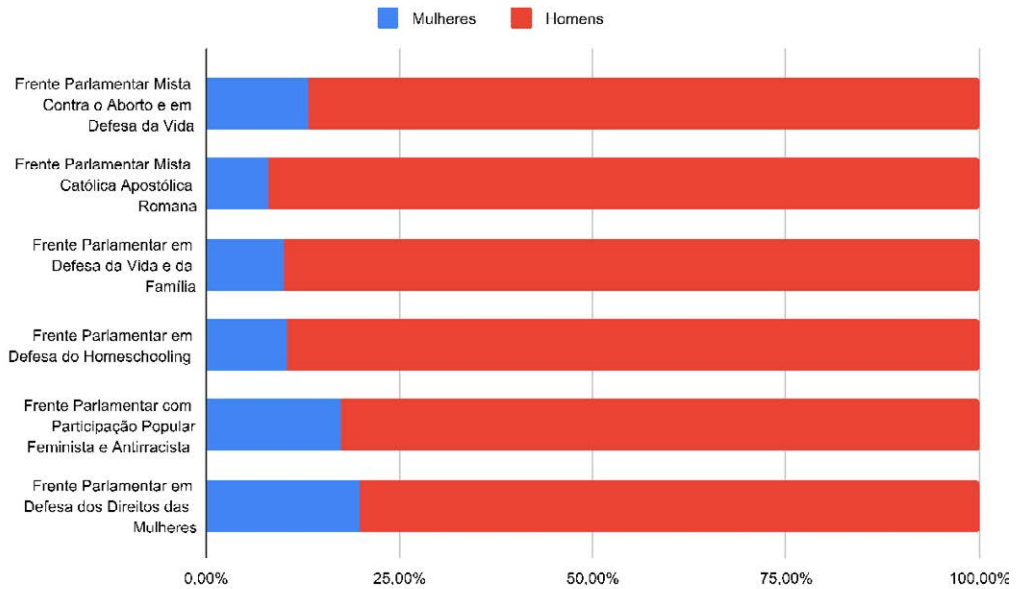


Gráfico 1. Proporção de Homens e Mulheres nas Frentes Parlamentares da 56ª Legislatura. Fonte: Elaboração própria.

Das 207 pessoas que integram a Frente Parlamentar Católica, 101 deputados (48, 79%) também integram a Frente Parlamentar contra o Aborto, dentre eles 11 mulheres (10, 89%) e 90 homens (89, 10%). Importante observar que não existe unanimidade interna na Frente Parlamentar Católica: alguns deputados integram a Frente Parlamentar contra o Aborto, enquanto outros integram a Frente Parlamentar Feminista e Antirracista. Nesse sentido, criamos uma espécie de escore para avaliar o grau de ativismo e posicionamento desses atores no que tange à discussão sobre o aborto. Incluídos/as no escore 1 estão aqueles/as que integram a Frente Parlamentar Católica simultaneamente à participação na Frente Parlamentar Feminista e Antirracista e/ou na Frente Parlamentar dos Direitos da Mulher. No escore 2, estão aqueles/as que integram somente a Frente Parlamentar Católica, ou também integram a Frente Parlamentar em Defesa da Família, junto ou não à participação na Frente Parlamentar em Defesa do Homeschooling, simultaneamente à participação na Frente Parlamentar Feminista e Antirracista e/ou na Frente Parlamentar dos Direitos da Mulher. No escore 3, incluímos aqueles/as que integram a Frente Parlamentar Católica simultaneamente à participação na Frente Parlamentar em Defesa da Família ou na Frente Parlamentar em Defesa do Homeschooling. No escore 4 estão aqueles/as que integram a Frente Parlamentar

Católica, a Frente Parlamentar em Defesa da Família e a Frente Parlamentar em Defesa do *Homeschooling*; e, por último, está o escore 5, que descreve aqueles que integram a Frente Parlamentar Católica, a Frente Parlamentar contra o Aborto, a Frente Parlamentar em Defesa da Família, e a Frente Parlamentar em Defesa do *Homeschooling*, integrando ou não a Frente Parlamentar Feminista e Antirracista e/ou a Frente Parlamentar dos Direitos da Mulher. Verificamos dessa forma que 52, 2% (escores 1, 2, 3 e 4) dos deputados que integram a Frente Parlamentar Católica não participam da Frente Parlamentar contra o Aborto, enquanto 47, 8% (escore 5) a integram.

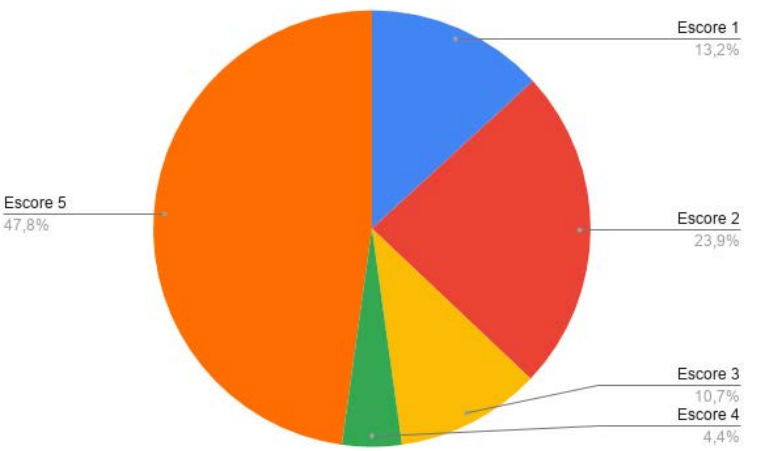


Gráfico 2. Escore de ativismo antidireitos daqueles que integram a Frente Parlamentar Católica (FC). Fonte: Elaboração própria.

É importante ressaltar que essa tentativa de sistematização dos dados em escores, visando avaliar preliminarmente o grau de comprometimento dos deputados com o ativismo "pró-vida" (antidireitos), requer um maior aprofundamento em relação a suas proposições, discursos e articulações. Nesse sentido, essa sistematização visa explicitar inicialmente a existência de uma heterogeneidade interna no âmbito da *Frente Parlamentar Católica (FC)*, abrindo um campo de observação para que possamos analisar, por exemplo, a diferença entre os discursos no âmbito da *Frente Parlamentar Contra o Aborto (FA)* e da *Frente Parlamentar em Defesa da Família (FF)*, e a existência ou não de *tensões internas ao campo religioso católico e a forma como se articulam (ou não) aos interesses dos evangélicos conservadores na política*.

PROPOSTAS LEGISLATIVAS NA 56ª LEGISLATURA (2019-2020)

Em seu trabalho *Neoconservadorismo de periferia: articulação familista, punitiva e neoliberal na Câmara dos Deputados*, Lacerda (2018) aponta uma

progressiva queda no ativismo contra o aborto no período entre 2002-2016, havendo uma substituição do ativismo contra o aborto por uma *ação pró-família patriarcal com o combate às demandas LGBT e ao próprio conceito de gênero* (p. 77). No entanto, podemos observar, a partir de 2019, um crescimento nas proposições legislativas referentes ao aborto, contabilizando 102 proposições, frente às 44 proposições apresentadas no ano de 2018. Estima-se que, até setembro de 2020, houve uma crescente de 83% nas proposições legislativas (22 proposições) em comparação ao mesmo período no ano anterior (12 proposições). É possível verificar esse aumento a partir do gráfico abaixo. No ano de 2019, os principais debates sobre o aborto giraram em torno da definição do marco no qual se dá o início da vida, os limites da liberdade reprodutiva e sexual e a penalização ou não de sua prática. As proposições legislativas sobre o aborto possuem forte co-relação ao contexto social no qual são apresentadas, havendo uma inconstância no volume de proposições, a refletir certo grau de correspondência ou reatividade a iniciativas políticas e sociais no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, ou enquanto resposta a determinado evento que venha a mobilizar a opinião pública. Nesse sentido, podemos observar que não existe uma regularidade no volume de proposições legislativas apresentadas ao longo dos anos de 2002-2020, mas sim uma espécie de variabilidade contingencial.

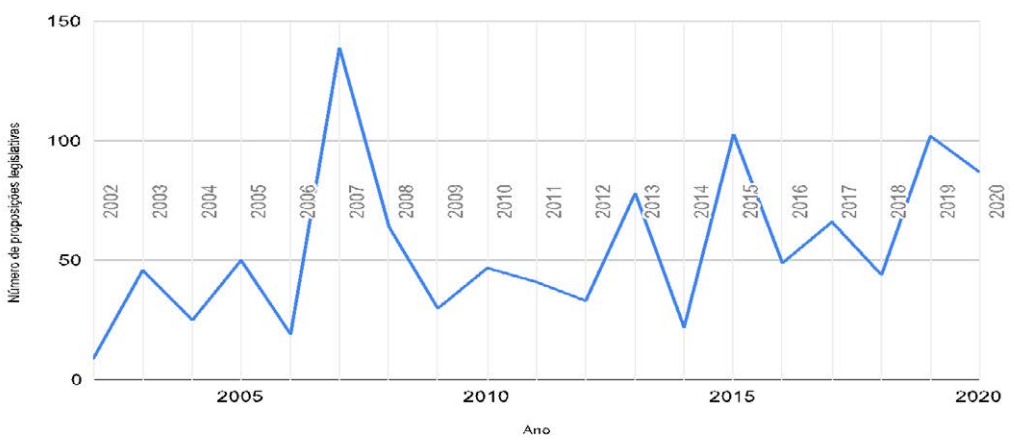


Gráfico 3. Proposições legislativas na Câmara dos Deputados (2002-2020). Fonte: Elaboração própria.

Das proposições antidireitos em 2019 e 2020, 79, 2% foram apresentadas por homens e 20, 8% por mulheres, sendo 47, 9% de deputados do Sudeste, 18, 8% do Sul, 14, 6% do Nordeste, 10, 4% do Centro-Oeste e 8, 3% do Norte. Em relação aos partidos daqueles/as que apresentaram essas proposições, temos a dianteira do Partido Social Liberal – PSL (27, 4%), Partido Liberal – PL (19, 4%) e Republi-

canos (11, 5%). Quanto à religião dos proponentes, grande parte se divide entre evangélicos (39, 6%), cristãos (22, 6%, que podem incluir católicos, evangélicos, espíritas e mesmo pessoas sem vínculo religioso claro) e católicos (20, 8%) – um total de 83% de cristãos/ãs. Quanto à profissão, mais da metade (67, 5%) se divide entre policial/delegado/militar (26%), advogado (12%), pastor/bispo/teólogo (18%) e policiais ou delegados (11, 5%). Dos 53 deputados que apresentaram proposições dentro de 1 dos 3 eixos temáticos definidos na metodologia, 23 correspondem ao escore 5 (o mais alto no grau de ativismo antidireitos) e 19 integram a Frente Parlamentar contra o Aborto.

As proposições dos deputados que exercem oposição ao ativismo antidireitos trataram, sobretudo, de defender os direitos sexuais e reprodutivos, oferecendo resistência às tentativas de criminalização do aborto em qualquer hipótese. Frequentemente, essas pessoas recorrem a terminologias com que os setores conservadores se recusam a dialogar, dentre elas "direitos sexuais e reprodutivos", "aborto legal e seguro" e "interrupção voluntária da gravidez". Em 2020 foram apresentadas cinco proposições legislativas como reação à Nota Técnica nº16/2020 sobre "Acesso à saúde sexual e reprodutiva no contexto da pandemia da COVID-19", elaborada pelo Ministério da Saúde. Para fins de garantir acesso integral à saúde sexual e reprodutiva, consideraram-se serviços essenciais e ininterruptos os serviços de atenção à violência sexual; o acesso à contracepção de emergência; o direito de adolescentes e mulheres à Saúde Sexual e Saúde Reprodutiva (SSSR) e abortamento seguro para os casos previstos em Lei; prevenção e tratamento de infecções sexualmente transmissíveis, incluindo diagnóstico e tratamento para HIV/AIDS; e, sobretudo, inclusão da contracepção como uma necessidade essencial. Como reação a essa nota, Chris Tonietto (PSL-RJ) apresentou 3 das 5 proposições legislativas, dentre elas o Projeto de Lei 250/2020, que afirma ser "mero eufemismo para aborto" tanto a norma técnica como o uso de termos como "planejamento familiar" e "contracepção de emergência". Como justificativa para sua fundamentação, recorreu ao direito, alegando a inviolabilidade da vida e se referindo ao aborto como "assassinato intrauterino":

> Não obstante a flagrante ilegalidade da norma que se visa sustar, já que o direito à vida é tido por nosso ordenamento jurídico como inviolável, prever a possibilidade de realizar o assassinato intrauterino no sistema público de saúde sem considerar o caos em que se encontra o respectivo setor, que há décadas está sucateado, e que existe um número expressivo de pacientes cujas vidas dependem de intervenções cirúrgicas constantemente adiadas e, até mesmo, da oferta de

> medicamentos que costumeiramente estão em falta – sobretudo em tempos de pandemia –, é no mínimo desrespeitoso! É praticamente como escolher a morte (dos bebês indefesos) em vez da vida (de um sem número de pacientes que necessitam de atendimento) (Brasil, Câmara dos Deputados, 2020a).

O Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo (PDL) 251/2020 apresentada por Dr. Jaziel (PL-CE) pede também que os efeitos da norma técnica sejam sustados por acreditar que suas orientações destoam do "Direito à Vida desde a sua concepção". Segundo o deputado, as regras do Ministério de Saúde sobre aborto legal foram criadas pelas gestões petistas, abrindo brechas para que sejam realizadas em gestações que não decorreram de estupro, contribuindo para a impunidade do estuprador, já que não exige o boletim de ocorrência. Afirma ainda ficar clara a "interferência de entidade internacional e ideologicamente engajada na promoção do aborto", comprometida com a "política antinatalista de 'direitos sexuais e reprodutivos'". O Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo (PDL) 271/2020, apresentado pelo deputado Filipe Barros (PSL/PR), pediu que fossem sustadas não somente a Nota Técnica 16/2020, mas também todas as versões posteriores, ampliadas e autorizadas das Normas Técnicas intituladas "Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes" (1998) e sobre "Atenção Humanizada ao Abortamento" (2005). Para tanto, recorre ao argumento da "rejeição do povo brasileiro à legalização do aborto", dizendo que essas normas e notas técnicas são uma forma de "burlar a vontade popular expressa pelas decisões do Congresso e, assim, facilitar a prática do crime de aborto no Brasil". Afirma ainda que:

> Por meio das citadas normas técnicas, há anos, o governo brasileiro tem caído numa constrangedora contradição já que, por um lado, defende a ordem e o império da lei, mas por outro, usa o dinheiro do contribuinte por meio do Sistema Único de Saúde para financiar a criminosa eliminação de bebês em gestação. Isso ocorre porque deturpa-se de forma grosseira a expressão "não punível" para o aborto em caso de estupro, como se a ausência de pena para o criminoso gerasse obrigação ao estado de assassinar nascituros, com o aval da mãe (Brasil, Câmara dos Deputados, 2020b).

Como reação ao pedido de revogação da Nota Técnica 16/2020 foram apresentados os Requerimentos 1469/2020 e 600/2020, propostos por deputados do PSOL

que integram as Frentes Parlamentares Feminista e Antirracista e/ou a Frente Parlamentar pelos Direitos da Mulher. A estratégia do ativismo político antidireitos pode ser melhor compreendida através da leitura da Proposta de Lei 2893/2019 apresentada por Chris Tonietto (PSL-RJ) junto de Filipe Barros (PSL-PR). Segundo os deputados, a hipótese legal na qual o aborto é permitido não confere a mulher o direito de realização do aborto, mas somente a não aplicação da punição caso esse venha a ser realizado. Conforme consta na PL, para os deputados,

> No caso da vida intrauterina, o bebê não pode ser sentenciado à morte sem culpa e sem julgamento. Ao condenar sumariamente o bebê à morte, a pena não apenas passa do pai para o filho, mas é aumentada: de pena de reclusão para pena de morte! O autor do estupro ao menos poupou a vida da mulher – senão ela não estaria grávida. Pergunta que não quer calar: é justo que se faça com a criança o que nem sequer o agressor ousou fazer com a mãe: matá-la? Não se diga que em tal caso a escolha cabe "à mulher". Não só porque ninguém – homem ou mulher – tem o direito de decidir sobre a vida e a morte de outrem, mas ainda porque aproximadamente cinquenta por cento das crianças concebidas (em um estupro ou não) são meninas; tão mulheres como suas próprias mães. Se uma mulher deve decidir, pergunto eu: qual delas? A grande ou a pequena? A de dentro ou a de fora? A que sobreviveu à violência ou aquela ameaçada de morte no ambiente intrauterino? (Brasil, Câmara dos Deputados, 2019).

A utilização de termos como "assassinato intrauterino" ou "causa abortista" reforça o argumento de que a política de direitos sexuais e reprodutivos atua como política de morte e de negação da vida, ao passo que esses/as parlamentares representariam a política "pró-vida", sobretudo na defesa vicária do "nascituro". Em agosto de 2020 foi midiatizado o caso da menina de 10 anos estuprada pelo tio e que teve seu direito de realização do aborto negado no Espírito Santo, mesmo mediante autorização judicial (Rezende, 2020). Ao se realizar o procedimento na cidade de Recife, um grupo de ativistas religiosos "pró-vida" (alguns ocupando cargos políticos, outros médicos/as e enfermeiros/as, e outros ativistas) tentou intimidar a criança, chamando-a de "assassina", censurar sua família e invadir o hospital para impedir a realização do aborto. No interior do hospital, servidores de saúde tentavam obstaculizar o procedimento (Carrareto, 2020). Note-se que, das 23 proposições legislativas apresentadas em Agosto de 2020, após a realização do referido aborto, 13 apresentavam teor punitivo, prevendo desde o aumento da pena até a "exigência de tratamento complementar de castração química, ou até

mesmo a cirúrgica, para concessão de progressão da pena restritiva de liberdade" (PL 4233/2020, proposto pelo deputado Eduardo Bolsonaro, PSL-SP).

Quanto à busca pelo reconhecimento dos direitos do "nascituro", foram apresentadas em 2019-2020 proposições requerendo a realização de audiências públicas, visando a debater a necessidade de sua proteção, o reconhecimento legal de sua personalidade e o estabelecimento de uma semana nacional do "nascituro" com o objetivo de "promoção de políticas públicas que visem a melhor proteção ao nascituro", a "propagação de ações que valorizem a vida desde a concepção" e a "[r]ealização de debates, palestras, seminários, congressos e prêmios que abordem a temática da defesa da vida e promovam ações concretas de combate à Cultura da Morte" (Brasil, Câmara dos Deputados, 2020). A "cultura de morte" mencionada em dada proposição, está associada a uma forma de "mentalidade anticoncepti-va" (Vaggione, 2012, p. 64) ou de "profilaxia da gravidez" – termo empregado na Lei nº 12.845 de 2013[8] e cuja Proposta de Lei 1977/2020 pede que seja retirada. Esse tipo de ativismo, direcionado a toda forma de contracepção, pode ser visto também na PL 261/2019, apresentada pelo deputado Márcio Labre (PSL/RJ), na qual se propõe a proibição do comércio, propaganda, distribuição e implantação de qualquer dispositivo contraceptivo (dentre eles o dispositivo intrauterino (DIU) e a pílula do dia seguinte) pela Rede Pública de Saúde, por considerar tratarem-se de "micro abortivos".

O ativismo contra todas as formas de contracepção constitui uma forma de "governança reprodutiva" (Morgan; Roberts, 2012), que atesta a infraestrutura da política sexual e cria importantes fronteiras entre a realização ou não do aborto seguro. Nesse sentido, a informação orientada para o uso seguro de medicamentos para realização do aborto como medida do risco para sua realização vem não somente enfrentando formas de repressão simbólicas, como também punitivas. Em setembro de 2019, a revista virtual *AzMina* divulgou uma reportagem na qual apresentou recomendações da Organização Mundial da Saúde para realização do aborto seguro por meio de medicamento, uma estratégia para enfrentar as conse-quências da clandestinidade do aborto e de "democratizar o acesso à informação e desmedicalizar um processo que não necessariamente tem que estar exclusiva-mente nas mãos do profissional de saúde" (Jaime; Valdivia, 2020, p. 21). Como forma de reação a essa reportagem, Damares Alves ofereceu uma denúncia ao Minis-tério Público, alegando que estariam fazendo "apologia ao crime", incentivando

8 Sancionada por Dilma Rousseff, a lei prevê o "atendimento obrigatório e integral de pessoas em situação de violência".

a prática clandestina e incluindo "receitas de como praticar um aborto". Dentro dessa "mentalidade anticonceptiva" encontramos também o PL 3415/2019, apresentado por Filipe Barros (PSL/PR) e endossado pela relatoria de Chris Tonietto, no qual busca-se agravar a pena para quem "vende medicamento abortivo", sob a justificativa de "reduzir o número de abortos clandestinos que ocorrem no país, preservando o direito à vida". Nesse sentido, enquanto a informação sobre o uso do medicamento para realização de um aborto seguro visa mitigar os efeitos da clandestinidade, para os deputados antidireitos a disponibilização e a propaganda de medicamentos abortivos agravam o quadro de realização de abortos clandestinos e violam a lei.

A deputada Chris Tonietto adquiriu notoriedade desde o período da campanha eleitoral de 2018, atuando no enfrentamento ao "ativismo judicial" e caracterizando o parlamento como o espaço onde a vontade do povo se concretiza. É importante observar que grande parte das proposições legislativas que versavam sobre o "ativismo judicial" em 2019 foram propostas por deputados do Partido Social Liberal (PSL), sendo 15 das 25 proposições apresentadas por Chris Tonietto. Um dos grandes motivos para o enfrentamento ao "ativismo judicial" decorre de ações propostas que visam assegurar para a mulher o direito à realização do aborto nas hipóteses de microcefalia/zika vírus. Em 2019 foram apresentadas sete proposições no sentido de contestar a ADI 5881, afirmando tratar de forma a "legalizar a prática da eugenia". Nesse sentido, para esse grupo antidireitos o "aborto preventivo" seria, na realidade, uma forma de aborto eugênico. Além de solicitar para Dias Toffoli o arquivamento da ADI, alegando que "o aborto fere, de forma claríssima, o código moral que todo homem *[sic]* traz inscrito em sua consciência e que pertence ao patrimônio comum de todos os povos, religiões e culturas" (Tonietto, 2020), Chris Tonietto também apresentou juntos com outros deputados o Projeto de Lei 1945/2020, que visa aumentar a pena na hipótese de "aborto realizado em razão de microcefalia ou qualquer outra anomalia ou malformação do feto".

Muitas propostas legislativas que buscavam agravar a punição para o aborto e atribuir uma maior reprovabilidade para a sua realização, como é o caso da PL 1008/2019, da PL 1006/2019 e da PL 1007/2019, acabaram incitando o medo e a insegurança para sua realização, ainda que esta seja autorizada por lei. Nessa linha, temos a Lei 13.931/2019, aprovada pelo Congresso Nacional e que alterou a redação da Lei 10.778/2003, a qual prevê, além da notificação compulsória, a obrigatoriedade da comunicação externa à autoridade policial. A obrigatoriedade da notificação policial por parte do médico é uma forma não somente de intimidar a mulher quanto à realização do aborto nas hipóteses permitidas em lei,

mas também uma forma de incitar o medo, tendo em vista a possibilidade de um procedimento de cuidado vir a ser convertido em procedimento de investigação. A PL 3290/2019, do Deputado Pedro Augusto Bezerra (PTB/CE), voltada para a criação de unidades habitacionais para mulheres em situação de violência, foi um projeto apensado à PL 4390/2012, proposta originalmente pelo Major Fábio (DEM/PB), este, por sua vez, apensado à PL 7072/2002, apresentada pelo ex-Senador Mauro Miranda Soares (PMDB/GO).

O que queremos ressaltar com isso é que um projeto, originariamente apresentado por parlamentares pertencentes a partidos de direita, tornou-se um problema para deputados que enxergam na criação dessas unidades habitacionais uma forma de sujeitar mulheres vítimas de violência a realizarem o aborto em lugares clandestinos. Nessa mesma direção, tivemos 20 proposições legislativas apresentadas em 2020 em reação aos Projetos de Lei 1444/2020 e 1552/2020, que estabelecem medidas emergenciais de proteção à mulher vítima de violência doméstica durante a pandemia do COVID-19, dentre elas o estabelecimento de Casas-Abrigo e Centros de Atendimento Integral e Multidisciplinares para Mulheres. As ações contra essas propostas de lei são uma espécie de Lei da Mordaça[9] à brasileira, pois estabelecem estratégias políticas para fins de inviabilizar a autonomia das mulheres, obstaculizando qualquer tipo de política social de proteção e acolhimento a mulheres em situação de violência. Isso pode ser verificado de forma muito clara na Emenda de Plenário (EMP) 17 ao PL 1552/2020, dos deputados Eli Borges (SOLIDARI/TO), Paulo Pereira da Silva (SOLIDARI/SP), Carlos Chiodini (MDB/SC) e Jhonatan de Jesus (REPUBLIC/RR), que visa a proibir que os recursos necessários à aplicação do que propõe o Projeto de Lei nº 1.552, de 2020, para proteção a mulheres em situação de violência, sejam utilizados na aquisição ou manutenção de equipamentos, em serviços ou em quaisquer outros tipos de atividade que tenham relação, direta ou indiretamente, com o aborto provocado.

A EMP 7 ao PL 1444/2020, de autoria dos deputados Francisco Jr. (PSD/GO) e Hugo Leal (PSD/RJ), questiona a criação de um canal exclusivo para atendimento psicológico a mulheres em situação de violência doméstica ou familiar, alegando tratar-se de dispositivo para criação de um "disque aborto", ou seja "um canal de comunicação que poderá orientar mulheres a realizar abortos, quando essas se sentirem violentadas sexualmente por seus companheiros". Já a EMP 6 ao PL 1444/2020, dos mesmos proponentes, rejeita o estabelecimento de um

9 A Lei da Mordaça foi uma política instaurada em administrações republicanas nos Estados Unidos, a qual obrigava que as organizações beneficiárias dos fundos de cooperação internacional não trabalhassem ou não mencionassem o tema do aborto em nenhum de seus programas.

"Programa de Aluguel Social Emergencial para mulheres de baixa renda em situação de violência doméstica ou familiar, que não obtenham vagas em casas-abrigo ou estabelecimentos congêneres", afirmando que "a concessão de aluguel social não deve ser ligada nem condicionada ao encaminhamento da mulher vítima de violência doméstica para uma rede articulada que possa facilitar ou induzir a realização de abortos provocados"(Brasil, Câmara dos Deputados, 2020). Nesse sentido, o que observamos através das proposições legislativas apresentadas em 2019-2020, é que o grupo denominado "pró-vida" e antidireitos vem fazendo uso da infraestrutura da política sexual e do discurso da defesa da moral religiosa para extrapolar os limites de uma oposição às hipóteses na qual o aborto é permitido ou a impugnação aos protocolos de atenção e atendimento às mulheres, como apontam Monte e Vaggione (2019). O ativismo "pró-vida" e antidireitos, por meio dos argumentos aqui expostos, vem mobilizando um repertório jurídico-religioso para fins de obstaculizar todo e qualquer avanço em termos de direitos das mulheres e de políticas sociais voltadas para sua proteção.

CONCLUSÃO

Os últimos anos têm visibilizado uma cristalização de estratégias de fortalecimento do campo conservador, materializadas em uma multidimensionalidade de articulações. De um lado, transformações estruturais da religião levam minorias religiosas emergentes e ciosas por se afirmarem como sujeitos a se abrirem a contestações de dentro e de fora, seja em seus próprios termos, seja nos termos de seus adversários. De outro lado, a constituição de uma fronteira que separa o nós-conservador do eles-esquerdas-minorias-secularistas-etc. produz efeitos de gravitação entre vários atores, religiosos ou não; aproxima demandas em princípio distintas, tornando-as equivalentes entre si em relação ao que contestam; e apropria-se de formas de ação classicamente associadas a movimentos sociais radicais, de direita e esquerda. Tais estratégias têm incidido fortemente sobre a esfera do Estado – processos eleitorais, ocupação de posições no judiciário – e sobre a sociedade civil – associativismo, formação de quadros e mobilizações coletivas. Nesses termos, não há como distinguir com clareza o político e o religioso nesses processos.

A sub-representação de mulheres em frentes parlamentares estratégicas para os interesses das mulheres reflete não somente sua sub-representação no campo da política brasileira, como também uma certa "indisposição" de parlamentares de partidos da esquerda em se inserirem em frentes parlamentares no qual há um predomínio de ativistas antidireitos e "pró-vida". No entanto, o mesmo não

se observa por parte dos parlamentares que integram frentes antidireitos e "pró-vida", que de forma concomitante integram frentes "progressistas" como forma de se posicionarem e exercerem oposição. A equivalência entre a posição que esses deputados ocupam nas diversas frentes parlamentares não é plena, podendo vir a indicar a existência de alianças e tensões que a princípio nos passam despercebidas.

A heterogeneidade interna da Frente Parlamentar Católica aponta para diversas formas de conceber o significante *vida*. Nos últimos dois anos observamos uma crescente no ativismo "pró-vida" no parlamento brasileiro: através da utilização de determinadas terminologias, fronteiras foram demarcadas entre, de um lado, o ativismo que milita por uma cultura de vida, e, de outro, não só o ativismo, mas também uma forma de governo anterior (associada às gestões petistas), que reforçam uma cultura de morte por meio de notas, normas técnicas e da abertura da esfera pública para o debate sobre o aborto. Apesar da maioria das propostas legislativas serem apresentadas por homens jovens, do sudeste e do sul do Brasil e com vínculo com a religião, podemos afirmar que existe um protagonismo de mulheres nesse ativismo antidireitos, sobretudo de mulheres que alinham o discurso religioso ao discurso jurídico como forma de legitimar seus argumentos.

Ao longo deste artigo, procuramos ilustrar várias dessas dinâmicas e contribuir para alguns debates já em curso, focalizando um tema que tem constituído um forte contencioso em torno de si, e que vem há muito mobilizando setores religiosos (embora hoje se trate de um espectro mais amplo) e reforçando uma reação política a conquistas sociais mesmo parciais que se deram desde meados dos anos 1990 e se intensificaram no período de 2003 a 2014, durante os governos petistas. O aborto, como índice do debate sobre gênero e sexualidade, nos permite captar vários desses aspectos da politização religiosa, ao mesmo tempo em que revela a complexa tessitura da ação coletiva e da ação política envolvendo a construção de identidades, agendas, formações discursivas e que, nos últimos anos, produziu crescente polarização indicativa de transformações hegemônicas ainda em curso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar, Raquel Gutiérrez. La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido. In: Gago, Verônica *et al.* 8M Constelación feminista: *¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018, p. 25-48

Ahumada, Cristian Alejandro Venegas. El aborto en los países de la subregión andina: discursos, políticas y resistencias. *Aposta: revista de ciencias sociales*, n. 56, p. 1-45,

2013. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4191191. Acesso em: 13/05/2021.

Almeida, Ronaldo de. *A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo*. Caderno Pagu, 50(e175001), 2017.

Biroli, Flávia. Reação conservadora, democracia e conhecimento.*Revista deAntropologia,* v. 61, n. 1, p. 83-94, 2018. Disponível em: https://www.revistas.usp. br/ra/article/view/145515. Acesso em: 13/05/2021.

Biroli, Flávia; Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos. *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

Biroli, Flávia; Caminotti, Mariana. *The conservative Backlash against gender in Latin America*. Politics & Gender, Volume 16, Special Issue 1: Special Symposium on Women's Parties. 2020.

Brasil, Câmara dos Deputados. Emenda de Plenário a Projeto com Urgência. EMP 17 → PL 1552/2020. Proíbe a utilização de recursos na aquisição ou manutenção de equipamentos, em serviços ou em quaisquer outros tipos de atividade que tenham relação, direta ou indiretamente, com o aborto provocado. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1911566. Acesso em: 15/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Emenda de Plenário a Projeto com Urgência. EMP 6 → PL 1444/2020. Suprime o art. 5ºC do Substitutivo ao PL nº 1.444/2020, que estabelece medidas emergenciais de proteção à mulher vítima de violência doméstica durante a emergência de saúde pública decorrente da pandemia do coronavírus. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1911672&filename=EMP+6+%3D%3E+PL+1444/2020. Acesso em: 15/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo PDL nº 250/2020. Susta os efeitos da Nota Técnica nº 16/2020, do Ministério da Saúde, 2020a. Disponível emhttps://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1900608&filename=PDL+250/2020. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo PDL nº 271/2020. Susta a aplicação de Normas Técnicas expedidas pelo Ministério da Saúde, 2020b. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1903363&filename=PDL+271/2020. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei PL nº 2893/2019. Revoga o art. 128 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). 2019 Disponível em:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1897598&filename=PL+2893/2020. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei PL nº 4233/2020. Altera as redações do parágrafo único do artigo 83, dos artigos 213, caput e §§ 1º e 2º e 217-A, caput e §§ 3º e 4º, todos do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 e a do § 2º do artigo 2º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1923160. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei PL nº 4149/2020. Institui a Semana Nacional do Nascituro. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1781167&filename=PL+4149/2019. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1977/2020. Altera e revoga dispositivos da Lei nº 12.845, de 1º de agosto de 2013, a fim de aprimorar sua redação. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1910172&filename=PL+1977/2020. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 261/2019. Dispõe sobre a proibição do comércio, propaganda, distribuição e implantação pela Rede Pública de Saúde de Micro Abortivos e dá outras providências. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1707073&filenam e=PL+261/2019. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 3415/2019. Inclui o § 3º no art. 273 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal, para agravar a pena para a venda de remédios abortivos e altera o inciso V, do art. 10, da Lei 6.437, de 20 de agosto de 1977 para incluir a aplicação de multa 10x maior que o mínimo legal para quem faz propaganda de medicamentos proibidos que provoquem aborto. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1762587&filename=PL+3415/2019. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1945/2020. Altera dispositivo do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para fins de inclusão de causa de aumento de pena em caso de aborto realizado em razão de microcefalia ou qualquer outra anomalia ou malformação do feto. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1883005&filename=PL+1945/2020. Acesso em: 12/ 05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1007/2019. Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 1940. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1713143&filename=PL+1007/2019. Acesso em: 12/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1006/2019. Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 1940. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1713141&filename=PL+1006/2019. Acesso em: 12/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1008/2019. Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 1940. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1713146&filename=PL+1008/2019. Acesso em: 12/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 3290/2019. Altera a Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, para determinar a reserva de unidades habitacionais, em programas públicos ou subsidiados com recursos públicos, para atendimento de mulheres em situação de violência doméstica e familiar que possuam medidas protetivas de urgência, conforme os termos fixados pela Lei. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra; jsessionid=node03upytsgdomuf1v1j9avyfmkf04854514.node0?codteor=1759531&filename=PL+3290/2019. Acesso em: 15/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 4390/2012. Altera a Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009, para prever tratamento prioritário às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1022872&filename=PL+4390/2012. Acesso em: 14/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1444/2020. Estabelece medidas emergenciais de proteção à mulher vítima de violência doméstica durante a emergência de saúde pública decorrente da pandemia do coronavírus. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1872652&filename=PL+1444/2020. Acesso em: 14/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 1552/2020. Dispõe sobre a proteção de mulheres em situação de violência durante a vigência do estado de calamidade pública, com efeitos até 31 de dezembro de 2020, ou enquanto durarem medidas de quarentena e restrições de atividades no contexto da pandemia do COVID-19 (Novo Coronavírus). Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1873271&filename=PL+1552/2020. Acesso em: 15/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Requerimento de convocação de ministro nº 1469/2020. Requer o comparecimento do Sr. Eduardo Pazuello, Ministro interino da Saúde, para prestar esclarecimentos acerca dos motivos da exoneração do corpo técnico da Coordenação de Saúde das Mulheres, da Coordenação-Geral de Ciclos da Vida e da revogação da nota técnica 16/2020 –COSMU/CGCIVI/DAPES/SAPS/MS, que visava garantir o acesso à saúde sexual e saúde reprodutiva em tempos da pandemia

da COVID-19. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1901876. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil, Câmara dos Deputados. Requerimento de convocação de ministro nº 600/2020. Requer ao Ministro Interino da Saúde, Senhor Eduardo Pazuello, informações sobre as políticas de acesso à saúde sexual e saúde reprodutiva das mulheres no contexto da pandemia de Covid-19. 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1902134&filename=RIC+600/2020. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil. Lei nº 12.845/2013. Dispõe sobre o atendimento obrigatório e integral de pessoas em situação de violência sexual. *Diário Oficial da União* 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12845.htm. Acesso em: 17/05/2021.

Brasil. Lei nº 13.931/2019. Altera a Lei nº 10.778, de 24 de novembro de 2003, para dispor sobre a notificação compulsória dos casos de suspeita de violência contra a mulher. *Diário Oficial da União* 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13931.htm. Acesso em: 13/05/2021.

Brasil. Lei nº 10.778/2003. Estabelece a notificação compulsória, no território nacional, do caso de violência contra a mulher que for atendida em serviços de saúde públicos ou privados. *Diário Oficial da União* 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.778.htm. Acesso em: 13/05/2021.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Coordenação-Geral de Ciclos da Vida. Coordenação da Saúde da Mulher. Nota Técnica Nº 16/2020-COSMU/CGCIVI/DAPES/SAPS/MS. Acesso à saúde sexual e reprodutiva no contexto da pandemia da Covid-19.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes: norma técnica / Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Brasília : Ministério da Saúde, 1998.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Atenção humanizada ao abortamento: norma técnica / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Área Técnica de Saúde da Mulher. Brasília : Ministério da Saúde, 2005.

Brasil. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5881/DF – Distrito Federal. Relator: Ministro Marco Aurélio. 2018. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5341622. Acesso em: 10/05/2021.

Burity, Joanildo Albuquerque. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional.*Novos estudos CEBRAP*, n. 102, p. 89-105, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/nec/n102/1980-5403-nec-102-89.pdf. Acesso em: 13/05/2021.

Burity, Joanildo Albuquerque. Glocalização e mudança de identidade: missionários brasileiros pentecostais e carismáticos no Reino Unido. *Religião e Sociedade,* v. 38, n. 1, p. 14-35, 2018a. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rs/v38n1/0100-8587-rs-38-1-00014.pdf. Acesso em: 13/05/2021.

Burity, Joanildo Albuquerque. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?. In: Almeida, Ronaldo; Toniol, Rodrigo (Orgs.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018b, p. 15-66.

Burity, Joanildo Albuquerque. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 2, n. 4, p. 83-107, 2020a.

Burity, Joanildo Albuquerque. ¿Ola conservadora y surgimiento de una nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura posimpeachment en Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* v. 22, e020015, 2020b. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp. br/inpec/index.php/csr/article/view/13754/9030. Acesso em: 13/05/2021.

Carrareto, Glacieri. A história da menina estuprada que engravidou e foi chamada de assassina. *Agazeta,* Espírito Santo, Agosto de 2020.

Casanova, José. *Public Religions in The Modern World*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.

Casanova, José. Public religions revisited, In: De Vries, Hent. (Org.) *Religion. Beyond a concept*. Fordham: Fordham University Press, pp. 101-119, 2008.

Casanova, José. Religion challenging the myth of secular democracy. In: Christoffersen, Lisbet et al (orgs.). *Religion in the 21st century: challenges and transformations*. Farnham/Burlington: Ashgate, pp. 19-36, 2010.

Connolly, William. *Capitalism and Christianity, American style*. Durham: Duke University Press, 2008.

Correa, Sônia. Aborto na cena política global: fios de história, desafios do momento. *Revista de Salud Sexual y Reproductiva,* n. 18, p. 1-15, 2004.

Deleuze, Giles; Guattari, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1999.

Dides, Claudia (Ed). *Diálogos Sur-sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago: UAHC: PROGÉNERO. 2004.

Gago, Verónica. *A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante, 2020.

Htun, Mala. *Sex and the State. Abortion, Divorce and the Family under Latin American Dictatorships and Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Lacerda, Marina Basso. *Neoconservadorismo: articulação pró-família, punitivista e neoliberal na Câmara dos Deputados*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

Machado, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

Machado, Maria das Dores Campos. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 48-68, 2013.

Machado, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a "ideologia de gênero". *Revista Estudos Feministas,* v. 26, n. 2, e47463, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ref/v26n2/1806-9584-ref-26-02-e47463.pdf. Acesso em: 13/05/2021.

Jaime, Martín; Valdivia, Fátima (Eds.).*Mujeres, aborto y religions en Latinoamérica – Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*. Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM, 2020.

Mendonça, Ana. Advogada nomeada por Damares é contra aborto em caso de estupro. *Estado de Minas,* Minas Gerais, 31 de agosto de 2020.

Miguel, Luis Felipe; Biroli, Flávia; Mariano, Rayani. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. *Opinião Pública*, v. 23, n. 1, p. 230-260, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/op/v23n1/1807-0191-op-23-1-0230.pdf. Acesso em: 13/05/2021.

Monte, María Eugenia; Vaggione, Juan Marco. Cortes irrumpidas. La judicialización conservadora del aborto en Argentina. *Rupturas,* v.9, n.1, p. 104-122, 2019. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6671417. Acesso em: 13/05/2021.

Morán Faúndes, José Manuel. El desarrollo del activismo autodenominado "Pro-Vida" en Argentina, 1980-2014.*Revista Mexicana de Sociología*, v. 77, n. 3, p. 407-435, 2015.

Morán Faúndes, José Manuel. *De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo "Pro-Vida" en la Argentina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, 2017.

Morán Faúndes, José Manuel; Morgan, Lynn M. La vida no es una sola: los usos políticos de la "vida" en latinoamérica. *Culturales,* v.6, e326, 2018.

Morgan, Lynn M; Roberts, Elizabeth F. S. Reproductive governance in Latin America. *Anthropology & Medicine*, v. 19, n. 2, p. 241-254, 2012.

Mujica, Jaris. *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder.* Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, 2007.

Oro, Ari Pedro. *A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros.* Trabalho apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 22 a 26 de outubro, 2002.

Oro, Ari Pedro. Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004. *Debates do NER*, ano 5, n. 6, p. 9-34, 2004.

Rezende, Lucas. Menina de 10 anos grávida tem aborto negado no ES e vai a outro Estado. *UOL*, Espírito Santo, 16 de agosto de 2020.

Rosado-Nunes, Maria José Fontelas. *O aborto sob o olhar da religião: um objeto à procura de autor@s.* Estud. sociol., 17 (32), 21-43, 2012.

Rubin, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. In: Lamas, Marta (Org.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual.* Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG, México, 1996, p. 35-96.

Sevilla, Carolina M Neyra; Nicoli, Diego Quesado. El anticonceptivo oral de emergencia en el Perú: discursos y contradiscursos de una batalla judicial. In: Jaime, Martín; Valdivia, Fátima. (Eds.) *Mujeres, aborto y religiones en Latinoamérica: debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*, Lima: CMP Flora Tristán/ UNMSM, 2020.

Sgro, Candelaria; Rabbia, Hugo; Iosa, Tomas. *El Debate sobre el Matrimonio Igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos.* Córdoba: Ferrerya Editor, 2011.

Stefanoni, Pablo. *Biblia, buey y bala...recargados: Jair Bolsonaro, la ola conservadora en Brasil y América Latina.* Nueva Sociedad n. 278, 2018.

Tonietto, Chris. O ministro Barroso e a cultura de morte. Gazeta do Povo. 2020. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/artigos/o-ministro-barroso-e-a-cultura-da-morte/#:~:text=Pr%C3%A1tica%20das%20mais%20 contr%C3%A1rias%20%C3%A0, os%20povos%2C%20religi%C3%B5es%20e%20 culturas. Acesso em: 12/02/2021.

Vaggione, Juan Marco. Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice. *Social Theory and Practice*, v. 31, n. 2, p. 233-255, 2005.

Vaggione, Juan Marco. La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos. In: Gerlero, M. *Derecho a la sexualidad*. Buenos Aires: Grinberg. 2009, p. 141-159.

Vaggione, Juan Marco. *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba: CDD, 2010.

Vaggione, Juan Marco. Derechos sexuales y reproductivos. Repensando las dimensiones religiosas de la política. In: VVAA. *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012, p. 297-318.

Vaggione, Juan Marco. *Laicidad y sexualidad*. Cidade do México: UNAM, 2013.

Vaggione, Juan Marco. A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina. In: Biroli, Flávia; Vaggione, Juan Marco; Machado, Maria das Dores Campos. *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2020.

Vaggione, Juan Marco; Mujica, Jaris. Algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina. In: Vaggione, Juan Marco; Mujica, Jaris. *Conservadurismo, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina* (pp. 17-40). CIECS-CONICET-UNC. 2013.

Vélez, Ana Cristina González. "La situación del aborto en Colombia: entre la ilegalidad y la realidade". *Cadernos de Saúde Pública*, v. 21, n. 2, p. 624-628, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/csp/v21n2/30.pdf. Acesso em: 14/05/2021.

Recebido: 31/10/2020 | **Aprovado:** 12/03/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.188462

Cultura pentecostal em periferias cariocas: grafites e agenciamentos políticos nacionais[1]

Pentecostal culture in Rio's peripheries: graffiti and national political agency

Christina Vital da Cunha[a]

Resumo São inúmeras as investigações produzidas a partir dos anos 1990 cuja atenção recai sobre as mudanças identificadas no campo religioso brasileiro e suas repercussões em outras esferas da vida social. Neste artigo, retomo as formulações do memorável antropólogo Pierre Sanchis sobre "cultura popular urbana" com o objetivo de refletir, comparativamente, a respeito do crescimento pentecostal nas periferias a partir dos anos 2000. Este crescimento revelou composições entre referenciais culturais até então predominantes e novas formas de apropriação estética e gramatical com repercussões na sociabilidade, na economia e na política local e supralocal. Como base empírica das análises aqui propostas conto com entrevistas, dados e observações produzidos durante trabalho de campo realizado de modo intermitente em favelas cariocas, com ênfase na favela de Acari, além de dados de uma pesquisa realizada na Universidade Federal Fluminense mapeando templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro
Palavras-chave Cultura Pentecostal. Periferias. Favelas. Evangélicos. Brasil.

Abstract *There are countless investigations produced since the 1990s, which focus on the changes identified in the Brazilian religious field and their repercussions in other spheres of social life. In this article, I return to the memorable anthropologist Pierre Sanchis' formulations on "urban popular culture" with the aim of comparatively reflecting on Pentecostal growth in the peripheries from the 2000s onwards. This growth revealed compositions between cultural references hitherto prevalent and new forms of aesthetic and grammatical appropriation with repercussions on sociability,*

1 Agradeço a Luiz Antonio Machado (in memorian) pela leitura generosa e pelas sugestões feitas a esta versão enviada. Desde apresentações em 2006 e de publicações realizadas a partir de 2008 venho tratando da questão mais geral deste artigo (Religião em periferias – explorando as interfaces situadas com política, criminalidade violenta, sociabilidade e economia local). Em 2018 publiquei um artigo na Vibrant sobre "cultura pentecostal em periferias", fruto de uma apresentação no IESP em 2016 a convite de Palloma Menezes e Luiz Antonio Machado. Nesta versão, as questões centrais daquele artigo foram revistas e afinadas, assim como introduzidos dados de uma pesquisa realizada entre 2016-2017 na UFF sob minha co-coordenação.
a Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Brasil. Coordenadora do Laboratório de estudos em política, arte e religião – LePar e colaboradora do Instituto de Estudos da Religião – Iser. E-mail: chrisvital10@gmail.com

on the economy and on local and supralocal politics. As an empirical basis of the analyzes proposed here, I count on interviews, data and observations produced during intermittent fieldwork carried out in Rio's favelas, with an emphasis on the Acari favela, in addition to data from a survey conducted at Universidade Federal Fluminense mapping religious temples in the city from Rio de Janeiro.
Keywords *Pentecostal culture. Peripheries. Shanty towns. Evangelicals. Brazil*

Parece oportuno retomar as contribuições de Pierre Sanchis (1928-2018) para analisar as mais recentes transformações culturais existentes no Brasil urbano.[1] No âmbito das ciências sociais da religião[2], Sanchis foi um dos destacados autores a considerar o catolicismo como elemento-chave na conformação de uma "cultura nacional" estabelecendo marcadores de sociabilidade, assim como seus valores morais de referência. Em meio aos segmentos citadinos menos abastados, o catolicismo compunha o que Sanchis chamou de cultura popular urbana tradicional. Esta forma cultural era definida pelo autor por seu "pouco rigor moralista, pouca disciplina cívica, esforço laboral anárquico, apesar de muitas vezes intenso, e, do ponto de vista religioso, uma porosidade das identidades que permitia a cada um participar ao mesmo tempo de definições institucionais múltiplas" (Sanchis, 1997, p. 124). Com o crescimento da presença de evangélicos pentecostais no espaço público e de seus percentuais nos censos do IBGE desde, principalmente, a década de 1990[3], a bibliografia especializada passou a refletir sobre as reações da Igreja Católica a este crescimento, assim como sobre o possível estabelecimento de uma "cultura pentecostal" no Brasil. Estes estudos ora destacavam processos de assimilação da cultura secular[4] na nova forma cultural, ora exploravam-na como ruptura, como confrontadora de uma cultura e ordem vigentes.

Neste artigo pretendo me somar a um conjunto de estudos que apostam na potente confluência analítica entre religiões e cidades. Mais especificamente,

1 Algumas belas homenagens retomando a sua vasta obra foram feitas por ocasião de sua morte. Dentre elas destacaria as feitas por Regina Novaes (2018) e Carlos Steil (2018).
2 Contribuições importantes do mesmo período vieram de Oro (1988), Novaes (1997), Droogers (1987), entre outros.
3 Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 1991, os evangélicos correspondiam a 9% do total da população. Dez anos depois, os dados do IBGE confirmaram a presença de 15,5% de evangélicos no Brasil. Em 2010 esse percentual chegou a 22,2%, o que corresponderia a 42,3 milhões de pessoas. Em 2016, o Instituto Datafolha aferiu o quantitativo de 29% da população como evangélica no Brasil.
4 Tomamos secular aqui não como um modo consolidado socialmente de oposição entre religioso e outras esferas da vida social (Weber, 1982; Eliade, 1992; Berger, 2004; Da Matta, 1991), mas como um modo de convivência do religioso nos âmbitos tomados como seculares compondo suas formas de apresentação e existência (Asad, 1993; Taylor, 2010). Para uma reflexão sistemática sobre o tema ver Paula Montero (2006; 2012: 2016; 2018), Emerson Giumbelli (2002; 2008; 2013), Ricardo Mariano (2011; 2013), entre outros.

pretendo analisar a conformação de uma cultura pentecostal em periferias considerando que o aumento no número de igrejas pentecostais e de seus fieis provocou mudanças em diferentes esferas da vida social nessas localidades, tais como na sociabilidade, economia, estética[5], política, nas paisagens e na gramática[6] articulada cotidianamente por seus moradores, sejam eles vinculados ou não à institucionalidade evangélica pentecostal. Nos limites destas páginas tratarei de apenas alguns aspectos destas mudanças, como a sociabilidade local e os agenciamentos políticos supralocais, já tendo apresentado, em outras produções, dados que subsidiavam as análises sobre outras interfaces deste fenômeno social (Vital da Cunha, 2015, 2019).

Em termos metodológicos talvez seja importante salientar que tratarei aqui de uma "cultura pentecostal em periferias" entre muitas aspas. Não só pela grande abstração que o termo "cultura" ativa, mas igualmente pela noção de "cultura pentecostal" tender a produzir uma percepção essencializada dos evangélicos sem destacar as diferenças que marcam a atuação e doutrina das diversas denominações em campo. No entanto, gostaria de defendê-la nesta proposta de trabalho, pois ela vem me parecendo especialmente eficaz para pensar sobre diferentes situações que marcam a vida social nestes territórios da cidade com reverberações na vida política supralocal.

Sendo assim, vale frisar, meu interesse recai menos sobre a vivência pentecostal institucionalizada, com atenção às normativas e teologias das igrejas, e mais sobre a difusão de imagens, estéticas, sobre os modos como as pessoas ativam, manipulam, operam referenciais morais do pentecostalismo na vida social em periferias formando uma base cultural permeável a narrativas produzidas e/ou difundidas por lideranças evangélicas, forjando, inclusive, aproximações entre mundos sociais até então não registrados na bibliografia, como, por exemplo, o

5 Lanço mão de uma noção de estética como conjunto de signos referido situacionalmente a noções de belo pelos atores envolvidos em sua produção e percepção, e que seriam, portanto, representações sociais envolvendo valores, crenças, expectativas. Neste ponto em especial, as imagens religiosas em Acari e nas outras favelas nas quais tive oportunidades distintas de pesquisa, conformam um conjunto de símbolos pictóricos que variam conforme o tempo e o conteúdo religioso em questão, mas que revelariam, assim, fé, expectativas de proteção, expressão de domínio, sociabilidades.

6 Por gramática tomamos a relação estabelecida socioculturalmente entre os termos usados por diferentes atore sociais em situação. A referência para este debate é a obra de Veena Das (2007) sobre a gramática de gênero e a violência a esta associada. A autora se indaga, entre outros, sobre de quê forma o gênero é acionado como uma gramática que autoriza a violência. Em sua perspectiva, os corpos são tomados como signos dessa gramática, expressivos dela. Em minha proposta analítica, não somente os corpos, mas as imagens (pinturas murais e grafites) são signos da gramática pentecostal ativada por moradores e pelos traficantes em favelas.

mundo do crime.[7] Minhas reflexões estão dirigidas, portanto, a uma modalidade difusa, não denominacional[8], e que se revelou crescente no Brasil na última década.

Ao longo da etnografia realizada de modo intermitente entre os anos 1996 e 2015 na Favela de Acari, localizada entre bairros da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, e, comparativamente, no Morro Santa Marta, Zona Sul do Rio[9], entre 2005 e 2010, fiz entrevistas com moradores evangélicos e sem religião, com traficantes, com presidentes de associação de moradores, com líderes religiosos e missionários.[10] Nestas oportunidades, e nas idas assistemáticas a campo posteriormente a este período de formação acadêmica, pude observar o comprometimento institucional de inúmeros moradores com as igrejas que frequentavam, assim como, por parte de outros atores, os usos difusos de um repertório que circulava entre evangélicos pentecostais.

Depois do período de decantação dessas experiências fundamentais, momento comum aos pesquisadores ao finalizarem seus trabalhos, o conjunto de situações experimentadas em campo me inspiraram e incentivaram a tentar dar forma analítica àquelas variadas presenças pentecostais nas favelas. Somado a tais experiências, também o contexto político mais geral e as pesquisas posteriormente realizadas sobre as modalidades de presença evangélica na mídia e na política foram importantes para a conformação deste interesse. Mais detidamente, além da etnografia de longa duração, as presentes análises se valem do material resultante da pesquisa "Mapeamento de Templos Religiosos no Rio de Janeiro – 2006 a 2016", realizada em uma parceria entre a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Fundação Palmares (Brasília).[11]

---

7 Uma gama de estudos, a partir de meados dos anos 2000, passou a documentar estas aproximações entre mundos sociais distintos em termos políticos e de suas moralidades e convenções (Vital da Cunha, 2008; Teixeira, 2008, 2011; Feltran, 2011; Birman; Machado, 2012; Lopes, 2012; Machado, 2013b).

8 Os chamados desigrejados, segundo dados do censo do IBGE (2010), perfazem 2,9% dos que se declaram evangélicos no Brasil. No entanto, esta modalidade de evangélicos que vivem sob o manto pentecostal a que me refiro seria composta por evangélicos integrados em denominações, os desigrejados e ainda pelos desviados – pessoas vinculadas a alguma igreja e que estão afastados do cotidiano de suas denominações de origem. Apresentam-se, no mais das vezes, como em situação transitória entre a igreja e o mundo, uma oposição moral muito marcante neste grupo religioso.

9 Valendo-me, para a análise, de experiências de campo em favelas como Cantagalo e Pavão-Pavãozinho por ocasião de pesquisa realizada entre 2010 e 2014 no âmbito do CEVIS, grupo de estudos coordenado por Luiz Antonio Machado da Silva e Márcia Leite.

10 Este material está disponível de modo mais extenso em Vital da Cunha (2015).

11 Esta pesquisa integrava o projeto de extensão denominado "Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa", vinculado à Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense, sob minha coordenação e do professor André Brandão.

PENTECOSTALISMO EM MOLDES E NÚMEROS

A chegada (1910) e difusão do pentecostalismo no Brasil parecia conformar "um desafio direto ao Brasil tradicional" (Sanchis, 1997, p. 124). O "jeitinho brasileiro" que adapta normas e sugere comportamentos que equilibram a lei e o costume estaria chegando ao fim com a modernidade que se impunha com esse novo cristianismo (Mafra; Paula, 2002). Nessa perspectiva, o pentecostalismo representaria uma ruptura cultural e ética com os moldes sobre os quais se assentariam a sociedade brasileira e com as tradições religiosas vigentes. A percepção social do pentecostalismo como religião de ruptura, exclusivista, ascética, "solvente" de vínculos sociais e heranças culturais (Pierucci, 2006) ainda é corrente no Brasil, embora inúmeras composições e continuidades culturais sejam identificadas. Assim, o que a bibliografia especializada passou refletir foi sobre o "abrasileiramento" do pentecostalismo. Pierre Sanchis (1998) sugere que entre a pentecostalização da cultura brasileira e o abrasileiramento do pentecostalismo, a Universal é a prova cabal de que foi o segundo movimento aquele bem-sucedido. Inúmeros outros estudos somaram-se ao diagnóstico: estabeleceu-se então que a ruptura do pentecostalismo com os parâmetros do nacional era apenas parcial" (Mafra; Paula, 2002, p. 61). Nesse mesmo sentido, Joel Robbins (2004) atribui o sucesso do pentecostalismo global a sua capacidade de adaptação "a partir de seus próprios termos". Seu crescimento seria fruto dessas adaptações, ao mesmo tempo em que de seu caráter moderno, ocidental e identificado com o neoliberalismo.

A adaptação cultural "a partir de seus próprios termos", tal como assinala Robbins (2004), foi observada por Sanchis nos rituais do pentecostalismo a partir dos anos 1990: "O culto pentecostal, marcadamente musical, emocional, feito de explosões individuais coletivamente reguladas, encontrava o seu lugar, específico mas plausível, entre as 'festas' que desde sempre marcavam o cotidiano religioso do brasileiro popular" Sanchis, 1997.).

NÚMEROS DE EVANGÉLICOS NAS PERIFERIAS

Nos anos 1990 os evangélicos conformavam um segmento religioso crescente em termos de sua presença em diferentes esferas da vida social brasileira – na mídia, na política, na economia, na cultura. O percentual dos que se declaravam evangélicos no Brasil em 1980 era de 6,6%, segundo dados do IBGE. Em 1990 eram 9% da população nacional[12], enquanto os católicos somavam 83,8%. Embora

12 Dados do Censo Institucional Evangélico (CIN), de 1992, já mostravam a concentração do número de templos e fieis em periferias do Rio de Janeiro como bairros da Zona Oeste, Baixada Fluminense e Região Metropolitana.

numerosos e bastante atuantes publicamente desde a década de 1970, pouco se sabia sobre *eles,* fortalecendo um sentimento geral de que eram os *outros* em relação ao *nós* católico[13].

> Nos anos 2000 os evangélicos já somavam 15,5%, enquanto os católicos caíram para 73,8% da população nacional. Com base nos microdados do IBGE, Jacob *et al* (2004) produziram mapas religiosos da cidade e região metropolitana identificando a incidência de religiões por área. Assim, verificaram que o catolicismo era mais presente ao longo da faixa litorânea "que se estende do Recreio dos Bandeirantes ao Centro da cidade, passando pela Barra da Tijuca, São Conrado, Leblon, Ipanema, Copacabana, Leme, Botafogo, Flamengo. A esta faixa se acrescentam Gávea, Jardim Botânico" (Jacob *et al*, 2004, p. 136). Nesta faixa, os católicos representavam quase 80% da população. Inversamente, na maioria dos municípios da periferia, a religião católica representava menos de "48% dos seus habitantes. As porcentagens de católicos são ainda mais reduzidas em áreas de Nova Iguaçu, Belford Roxo e São Gonçalo, entre 41% e 30%" (Jacob *et al*, 2004, p. 136).

Na pesquisa "Mapeamento de Templos Religiosos no Rio De Janeiro 2006-2016" (PROEX/UFF), verificamos o surgimento de 4.031 locais de culto religioso na cidade no intervalo de 10 anos, o que representa mais de um local criado por dia no período. Seguindo a tendência que César Jacob apontava georreferenciando a religião dos habitantes da cidade, a pesquisa de mapeamento UFF identificou que as denominações evangélicas criaram nas áreas periféricas e de menor renda *per capta* a maior parte de seus templos no período estudado. Na Zona Sul, Zona Oeste 1 (Barra da Tijuca e Recreio dos Bandeirantes) e Central foram registrados o menor percentual de templos no total (2,93%, 2,16% e 2,65% respectivamente). As Zona Oeste 2 (Bangu, Realengo, Deodoro, Paciência, Padre Miguel, entre outros) e Zona Norte foram aquelas nas quais mais foram registrados novos templos nos últimos 10 anos, conforme vemos na tabela abaixo. Vale lembrar que na Zona Oeste 2 o maior número de templos criados foi de denominações evangélicas e na Zona Norte, católicos e de religiões afro-brasileiras.

13 A publicação do livro *Novos Nascimentos: os evangélicos na casa, na rua e na política (1998)* foi um marco nos estudos sócio antropológicos sobre evangélicos no Brasil naquele período.

Tabela 1. Percentual de Templos Abertos por Áreas da Cidade entre 2006 e 2016.

Área da cidade	Percentual de templos/locais de culto registrados no período
Zona Oeste 2	53,11%
Zona Norte	38,30%

Fonte: Pesquisa Mapeamento de Templos no Rio de Janeiro, 2017.

Do total de templos abertos na cidade entre 2006 e 2010, cerca de 13% estão localizados em favelas. Somente religiões de matriz afro-brasileira e denominações evangélicas criaram espaços de culto nestas áreas nos últimos anos, conforme vemos na tabela abaixo.

Tabela 2. Percentual de Templos Abertos em Favelas entre 2006 e 2016.

Afro	Evangélicos
3%	15%

Fonte: Pesquisa Mapeamento de Templos no Rio de Janeiro, 2017.

Entre os três grandes grupos religiosos no Brasil, em acordo com a classificação do IBGE, as denominações evangélicas foram as que mais registraram templos nos últimos anos, conforme vemos na tabela abaixo (Tabela 3). Somente a igreja pentecostal Assembleia de Deus foi responsável pelo registro de 45% dos templos evangélicos no Rio de Janeiro no período de dez anos.

Tabela 3. Percentual de Templos Abertos por Religião entre 2006 e 2016.

Religião	Número de templos/locais de culto registrados	Número Percentual no período
Evangélica	3550	88,07%
Católica	232	5,76%
Afro-brasileira	88	2,1%

Fonte: Pesquisa Mapeamento de Templos no Rio de Janeiro, 2017.

Em 2010, segundo dados do IBGE, os evangélicos perfaziam 22,2% da população nacional. Os católicos apresentavam queda de quase 10% em relação ao censo anterior correspondendo, então, a 64,6% dos brasileiros. Embora o crescimento de pentecostais nas camadas médias e altas da sociedade seja um dado empírico relevante, os dados do IBGE atestam que o aumento de evangélicos no Brasil desde 1970 é mais significativo em meio urbano e, sobretudo, em suas periferias geográficas e sociais. Em termos quantitativos isso significava que 87% dos que se declaravam evangélicos no Brasil em 2000 viviam no meio urbano. Em 2010 este percentual subiu para 89,47%, segundo dados do IBGE.

Etnografias diversas acompanharam este crescimento do pentecostalismo em favelas e periferias analisando seus impactos[14]. Na sessão seguinte, me somando aos estudos realizados, enfocarei dados coletados a partir do trabalho de campo na favela de Acari como meio de analisar mudanças mais recentes identificadas no tocante aos modos de expressão e organização local da população, inclusive de traficantes. Se até aqui a referência a estatísticas e uma breve revisão da bibliografia sobre pentecostalismo no Brasil foram enfatizados, abaixo a "leitura de imagens" será amplamente utilizada como recurso metodológico. Meu objetivo, com isto, será "vasculhar usos de imagens não como ilustrações, mas como documentos que, assim como os demais, constroem modelos e concepções" (Schwarcz, 2004, p. 393).

Considero, portanto, que as imagens (no caso específico, os grafites e pinturas murais em favelas) exercem algum tipo de agência ganhando neste trabalho um papel central. Sendo assim, elas atualizam e rememoram sentimentos religiosos, nos termos propostos por Latour (2004). Mais do que expressar uma mensagem racionalmente capturada, as imagens produzem sentimentos no receptor. O exercício de descongelar as imagens, ou seja, de acompanhar o fluxo de imagens produzidas, ainda segundo Latour, é condição *sine qua non* para compreensão dos processos de transformação mútua (de emissores e receptores) sobre os quais pretendo refletir. A busca por visibilidade, aspecto importante na conformação da "cultura pública evangélica", segundo Giumbelli (2013), ganha destaque em minha análise sobre o contexto das periferias com vistas a refletir, ainda, sobre agenciamentos políticos contemporâneos no Brasil.

Minha ambição aqui é analisar transformações, percepções e estratégias de emissores em situação. Se, como vimos anteriormente, a bibliografia trata de enfatizar a importância do corpo e da música nos rituais e na experiência religiosa evangélica de um modo mais geral, destacarei as imagens produzidas tratando-as como códigos de uma comunidade – ainda que imaginada, nos termos de Anderson (2008) –, de uma identidade, portanto, pentecostal.

Nos limites deste texto, não será possível fazer uma revisão do conceito de identidade. Contudo, parece importante dizer que não a trato como uma espécie de emanação "do modo de ser de um grupo particular, tampouco o resultado imediato de suas condições de vida" (Montero, 2012). Identidades são construídas discursivamente e dependem de um processo de mediação social no qual participam diferentes agentes humanos e não humanos. Identidade seria, portanto, resultado

14 Um trabalho muito inspirador desde o início desta jornada de pesquisa foi o de Clara Mafra (1998).

de configurações (disputas e acordos) sempre situacionalmente definidas em um espaço/tempo. Assim, falar de identidade é falar em diferenças. Estas, assumindo um lugar absolutamente fundamental nas relações sociais, na medida em que "a diferença perante outros indivíduos é muito mais importante que a semelhança entre eles" (Simmel, 2006 [1908], p. 46). Como também nos lembra Poutignat e Streiff-Fernart (1998), o conceito remete a uma gama de possibilidades de identificação que denunciam a sua vitalidade e possibilidades analíticas, sendo vista por Lévi-Strauss como uma "ilusão totêmica", conforme Rocha (2014) ao tratar das roupas rituais em festas populares. Ainda assim, e cada vez mais, observamos como a ativação de uma identidade religiosa produz força interna (Mariano, 2016; Birman, 2012) que pode se reverter em diferentes capitais sociais. Neste sentido, a noção de identidade social virtual, de Goffman (1980), é válida na medida em que ela se refere a expectativas em relação aos indivíduos em situação de interação.

TRÊS DÉCADAS DE PINTURAS EM ACARI

As pinturas realizadas nas décadas de 1990 e 2000 por moradores e/ou por artistas contratados por traficantes na favela de Acari foram analisadas em trabalhos anteriores (Alvito, 2001; Vital da Cunha, 2014, 2015) como forma de acessar dinâmicas sociais em curso naquela localidade e que espelhavam mudanças presentes em outros espaços da cidade. Na década de 1990, por exemplo, os símbolos religiosos mais frequentes em imagens e pinturas dispostas em espaços comuns na favela de Acari eram São Cosme e Damião, São Jorge, São Jerônimo e Nossa Senhora Aparecida. Eram comuns ainda as imagens de Zé Pelintra em altares ou casinhas de santo construídas de cimento e revestidas de azulejos em esquinas nas favelas. Em várias pinturas, os símbolos católicos emergiam com referência aos correlatos na umbanda ou candomblé. Assim, encontrávamos Salve Doum, Xangô, Ogum ao lado das pinturas dos santos.[15]

15 Para saber mais sobre as festividades envolvendo São Cosme e Damião ver Menezes (2016) e Gomes (2009). Para ver de modo resumido considerações sobre todas as entidades, orixás e santos presentes nas imagens registradas nas favelas durante a pesquisa acessar Alvito (2001) e Vital da Cunha (2015).

Imagem 1. Momento 1- Estética medieval. Imagem de São Jorge sobre o dragão. Sem identificação de autoria. Favela de Acari. Foto: Marcos Alvito. Ano 1996.

Na época, os terreiros locais tinham atividades rotineiras abertas aos moradores de Acari e filhos de santo residentes em outras partes da cidade. Traficantes locais também frequentavam o terreiro, consultavam búzios, pediam proteção aos orixás, faziam oferendas, contribuíam com festas de santos. Nos dias de São Jorge e de São Cosme e Damião, principalmente, havia salva de fogos, festa e, no segundo caso, distribuição de doces e brinquedos para as crianças locais.

Inspirada na discussão de Mauss (2003 [1902]) sobre a magia, Maggie sublinha que ela tem como característica ser oculta, "se esconder do coletivo e do público, reservando-se a espaços mais individuais e privados" (Maggie, 1992, p. 21). No entanto, continua a autora, a magia "transborda os limites espaciais da casa onde se realizam os rituais e insiste em aparecer em locais públicos de forma misteriosa, às escondidas – nos despachos, oferendas, ebós, feitiços" (Maggie, 1992, p. 21). Em Acari, a magia, as crenças de moradores e traficantes transbordavam os limites de casas e terreiros não de forma misteriosa, mas ostensiva ocupando ruas com seus ícones sagrados, suas cantorias e preces.

Nos anos 1990 já se percebia o crescimento no número de evangélicos em Acari. Este crescimento se expressava na formação de uma paisagem evangélica composta por templos, faixas e cartazes anunciando cultos, campanhas, testemunhos, louvores, celebrações, pela formação de uma paisagem sonora, nos termos tratados por Oosterbaan (2008), comércios gospel, pelos trajes mais austeros de mulheres e homens em relação ao modo de se vestir de outros moradores não evangélicos do local. Foi precisamente ao final desta década que a conversão de um traficante, líder do então Terceiro Comando, transforma os murais da favela,

revelando, e ao mesmo tempo interferindo, assim, no prestígio relativo que evangélicos e religiosos de matriz afro-brasileira tinham na localidade.

Nos anos 2000, os evangélicos ocupam de vez a paisagem da favela. O crescimento no número de templos foi da ordem de quase 50% enquanto os terreiros deixaram de realizar atividades públicas (Vital da Cunha, 2015). As pinturas de santos, de ícones da música e referências étnicas, assim como símbolos futebolísticos, foram dando, gradativamente, lugar a passagens bíblicas. Partindo para a leitura dessas imagens, percebemos suas agências e as combinações de sentidos entre texto e a forma estética utilizada. Sendo assim, as imagens (texto e forma) remetiam ao Antigo Testamento, ao Deus da Guerra, ao Deus de Davi.

Imagem 2. Referências religiosas textuais com a assinatura de um coletivo. Universo Evangélico da Batalha Espiritual. Favela de Acari. Foto: Christina Vital. Ano 2008.

Neste período, o então mais procurado chefe do tráfico do Terceiro Comando, nascido e criado em Acari, converteu-se à igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias. A partir de sua conversão e de seu retorno do curto período passado na prisão, agora como chefe do tráfico e ao mesmo tempo evangélico, uma série de mudanças ocorreram na gestão do comércio de drogas em sintonia com mudanças nas esferas política e econômica locais. Uma atualização de antigas dinâmicas do crime ocorreu a partir de justificativas religiosas. O processo de destruição de imagens católicas e afro-brasileiras, inicialmente realizada pelos policiais civis que ocuparam a favela em meados da década de 1990 (Alvito, 2001), seguiu seu curso e contava agora com o incentivo dos próprios traficantes que financiavam artistas locais para fazerem murais com textos bíblicos.

Conforme foi possível identificar, através da observação de imagens, do crescimento no número de templos evangélicos e de entrevistas com moradores, seguindo as pistas de Anderson (2008)[16], as pinturas em Acari davam visibilidade a identidade marcada por uma forma religiosa predominante naquele momento. Segundo o autor, a eficiência desses símbolos se daria no interior de uma lógica comunitária específica na qual, a despeito dos conflitos sempre presentes no cotidiano de qualquer grupo social, a identidade e coletividade anunciadas pareciam "essenciais, naturais" porque partilhadas. No contexto específico, as imagens, em diferentes momentos, em razão de relações hierárquicas situacionalmente estabelecidas, reforçavam uma relação intrínseca entre aquela coletividade e os universos religiosos ora católico, afro-brasileiro, ora pentecostal. As imagens eram, portanto, agentes naquele contexto.

Acompanhar as imagens em movimento foi uma estratégia metodológica não planejada desde o início, mas que possibilitou produzir chaves de análise para cada momento. Assim, nos anos 2010, mais precisamente em 2013, as imagens em Acari já eram outras. Ainda evangélicas, mas com outra estética. As pinturas com trechos do Antigo Testamento foram substituídas por novas mensagens. As mudanças entre a estética anterior e a que se apresentava agora na favela eram muitas. Além do amplo uso do Novo Testamento, era possível identificar um conjunto de palavras que juntas formavam uma paisagem motivacional composta por textos, palavras e cores referidas à alegria, ao bem viver, de incentivo à fé, à paz e ao amor. A forma das letras passa a ser arredondada, não mais fonte *Old English* ou outras identificadas em papiros ou pergaminhos de manuscritos sagrados antigos. A identidade jovem das novas mensagens emergia pela estética referida ao grafite, mas também pelo uso de personagens de histórias em quadrinho, como podemos ver a seguir:

16 Ao tratar da formação de comunidades imaginárias nacionais, adaptado aqui para refletir sobre o caso da favela de Acari.

Imagem 3. Grafite Evangélico – MT. 28:19. Personagem Smiligüido. Favela de Acari. Foto: Christina Vital. Ano 2013

Imagem 4. Grafite Evangélico Motivacional. Favela de Acari.Foto: Christina Vital. Ano 2013

As pinturas passam a ter uma assinatura: são identificadas com um coletivo de artistas (Os grafiteiros de Jesus) e, algumas delas, com um artista em especial (André Soldado). A nova estética me chamou atenção, o grafite do tipo *hall of*

fame. As mudanças nas imagens, a mensagem religiosa motivacional, doce, como dizia Gilberto Freyre sobre o cristianismo no Brasil, correspondiam, ao mesmo tempo, a mudanças no modo de evangelização e atuação da juventude evangélica, quanto a outra dinâmica de traficantes locais. Segundo um dos artistas da *crew* responsável por grafitar Acari em 2013, em entrevista realizada por mim em abril de 2017, as pinturas foram financiadas pelos traficantes da favela, o projeto artístico foi idealizado e oferecido a eles por um jovem evangélico, frequentador da Assembleia de Deus dos Últimos Dias. O compromisso era pintar todos os muros da favela por uma remuneração semanal distribuída por este intermediário aos grafiteiros. O estilo e os textos eram selecionados pelo idealizador do projeto tendo em vista a produção de uma paisagem mais "agradável, animada" como disse o grafiteiro entrevistado.

A destruição das imagens pregressas, como salientou Taussig (2009) e também Musil (2006) e Sansi (2005), lança sobre elas uma surpreendente visibilidade, descongelando-as, tirando-as da invisibilidade a que foram fadadas pela ostensividade de suas presenças no espaço.[17] Sendo assim, os grafites religiosos de 2013 emergiam chamando atenção para o passado e para o presente. Significavam, ainda, um marcador do novo momento na gestão do tráfico. Mais especificamente, as imagens anteriores, em sua maioria produzidas por solicitação do chefe do tráfico à época, expressavam o momento de uma vinculação à narrativa religiosa da "batalha espiritual" pela via de sua integração à Igreja Pentecostal Assembleia de Deus dos Últimos Dias e o prestígio político do qual esta denominação gozava entre os traficantes e parte dos moradores. Posteriormente ao seu afastamento desta igreja e de seus esforços na criação de uma denominação independente com sede em Brasília, as pinturas mudaram. A nova chefia do tráfico local, aceitando o projeto de um evangélico que intermediou sua relação com os profissionais responsáveis pelas novas pinturas, expressava outro tempo na administração do crime e nas relações com líderes religiosos.

Em 2015 quem estava na chefia do comércio de drogas local era um traficante jovem e umbandista, mas o financiamento para ampliação dos murais com mensagens bíblicas continuou. No portão da quadra (anteriormente conhecida como "quadra de areia") há um enorme grafite referindo-se a Jesus. Na década de 1990 ali havia uma pintura de Bob Marley sobre uma folha de maconha. Na

17 Sobre os processos de descongelamento de imagens ver Latour (2004). Para uma interessante discussão sobre os usos da noção de invisibilidade ativa ver Giumbelli (2010).

década seguinte havia um texto bíblico em formato de pergaminho. Em 2013 e 2015 novas pinturas com referências cristãs emergiram.

Imagem 5. Muro à direita do Portão da Quadra de Areia. Foto: Marcos Alvito. Ano 1996.

Imagem 6. Muro à direita do Portão da Quadra de Areia. Foto: Christina Vital. Ano 2006.

Imagem 7. Grafite no portão e no muro Quadra de Acari. No muro à direita está escrito "Jesus olhai por nossa comunidade". Foto: Christina Vital. Ano 2015.

A Quadra de Areia é identificada como um espaço privilegiado (mas não exclusivo) de sociabilidade de traficantes entre eles e com outros moradores de Acari (Alvito, 2001). Ali ocorriam jogos de futebol, jogos de cartas, bailes funk, alguns shows gospel financiados, segundo moradores, pelos próprios traficantes. Na quadra polivalente agora se realizam outros jogos. Uma nova estética se apresenta, mas a marca de "território de traficantes" permanece. O atual chefe do tráfico decorou o interior da quadra com grafites (encomendados de artistas cariocas) que remetem a ícones étnicos, da música e dos esportes.

Imagem 8. Grafite no interior da Quadra de Acari. Entre os ícones do Hip Hop e do Reggae lê-se "A opinião é sua, a realidade é minha". Imagem de Christina Vital. Ano 2015.

No interior da quadra existe ainda um rato pintado em um mural de mais de 4 metros de altura. O rato se refere ao animal de estimação do traficante, hábito tão convencional entre os chefes do tráfico das décadas de 1980 e 1990, segundo noticiado em jornais da época e em livros de diferentes autores (Alvito, 2001; Barbosa, 1997; Larangeira, 2004).

Chama atenção que na parte externa da quadra os símbolos usados sejam cristãos, mobilizando uma estética jovem e uma gramática evangélica, considerando Jesus como parte desta gramática, como Droogers (1987) desenvolveu em seu artigo sobre a religião mínima brasileira. O autor argumentava que a hegemonia católica no Brasil se apresentava também pelo uso corrente do vocábulo Deus e do nome dos santos no espaço público. Isso se modificou com o crescimento de evangélicos no país. A partir de então, Jesus e outros termos passaram a ser mobilizados seja de modo jocoso em programas humorísticos para caracterizar "crentes" suburbanos, seja de modo coloquial na comunicação cotidiana de moradores de camadas médias e baixas residentes, principalmente, em bairros da Zona Norte, favelas e periferias cariocas e de outras cidades.

Exemplos desses termos que têm como referência a teologia da prosperidade e do domínio e/ou momentos rituais de igrejas pentecostais seriam: vitória, batalha, confirmação, guerra espiritual, provação, temer ao Senhor, tem que se dobrar, calor do Espírito Santo, posso tudo naquele que me fortalece, sou mais do que vencedor, em nome de Jesus, a palavra tem poder, o sangue de Jesus tem poder, alegria do Senhor é a nossa força, cura, unção, abençoado, benção, sapatinho de fogo, glória, aleluia, amém, tá amarrado, selado, vaso, servo, varão/varoa, obra, para a honra e para a glória, maligno, tremendo, Deus vai te usar tremendamente, Deus é contigo, manto, Paz do Senhor, entre outros. Imagens e palavras articuladas para o avivamento de sentimentos e identidades religiosas e ao mesmo tempo do crime nestes contextos.

Esses termos estão no cotidiano de moradores de favelas e periferias, seja como adesão ou como crítica, revelando dominação e disputa, a religião como prática e sentimentos que unem, mas também como dispositivo. Um meio de busca de proteção e de identificação entre moradores e traficantes, uma forma de comunicar também acordos morais e pertencimentos, relações e adesões, ainda que parciais. Na fala de um morador as especulações em torno desses usos gramaticais e estéticos emergem. Nos exercícios de limpeza moral de alguns entrevistados evangélicos, sobretudo mulheres, a vinculação religiosa de traficantes e de alguns outros moradores que não dariam "bom testemunho" eram sempre alvo de dúvida, especulações.

> "O povo que era ligado ao candomblé, que acreditava em imagens, deixou de acreditar. E voltaram mais pro lado evangélico, digamos. Não que todos acreditem. Muitos frequentam o culto, mas, assim, é... frequentam até mesmo pedindo proteção. Como na verdade eles iam aos centros de macumba e pediam proteção, fechavam o corpo, usavam guia... hoje em dia mudou. Hoje em dia eles vão pra igreja, pedem oração e andam com a Bíblia no bolso. É uma coisa, assim, até muito legal isso. Antes eles andavam com guia, com patuá e hoje em dia vão à igreja, pedem oração, andam com aqueles folhetinhos no bolso, andam com Bíblia no bolso, aquelas Bíblia Novo Testamento e Salmos, mas, tão aí no mundo. Assim, eu não sei qual a segurança que eles têm. Não sei se é a mesma visão que eles tinham, a guia protegia eles e a Bíblia vai proteger também... não sei qual é a visão deles". (Entrevista realizada com morador de Acari – Favela de Acari – Janeiro de 2009)".

Tornou-se um modo de expressão comum, um código que comunica lugares sociais, às vezes jocosidade, mas, de todo modo, expressivo de uma base social que se não está institucionalmente vinculada às igrejas que professam a fé cristã em estilo pentecostal, costuma ter neste universo religioso uma referência com a qual têm que lidar seja para experimentar o conforto de estar entre os iguais, seja para compreender e refutar. Os dados empíricos coletados em campo apresentam um desafio a mais para os que pretendem analisar a vida social em periferias, isto é, para investigar dinâmicas políticas, econômicas ou do crime é preciso considerar os códigos e referenciais morais pentecostais e de outras religiões ainda presentes, mesmo que diminutamente, nesses territórios.

As pinturas no interior da quadra e a pintura no portão dela são emblemáticas desse movimento de ocultação e revelação de crenças e valores, da relação dos traficantes com a "comunidade imaginada" evangélica ao seu redor. Se dentro as pinturas são "mundanas", no exterior são em conformidade com o que a "comunidade imaginada" se identifica. Podemos pensar dentro e fora da quadra como regiões morais distintas[18] cuja gramática e a estética são marcadores de distinção: de fora a relação com a sociedade envolvente e que espera um comportamento e que

18 Regiões morais, segundo Goffman, seriam compostas por aquelas de fachada e de fundo. Ambas teriam condicionantes e corresponderiam a situações sociais que demandam diferentes posicionamentos/comportamentos dos atores. Na região de fachada experimenta-se um grau maior de constrangimento público, de exposição, o que demanda atuar correspondendo a expectativas sociais a partir de um processo de manipulação das impressões. Na região moral de fundo os sujeitos continuam atuando uns diante dos outros, contudo, de um modo menos controlado publicamente, o que possibilita a sensação de se "ser como se é".

se apresenta a partir de determinadas imagens, por dentro a revelação de um *self* na interseção com outros. A despeito da posse de armas tornar desigual qualquer tipo de negociação direta entre moradores e traficantes (Machado da Silva 2008), o comércio de drogas local depende não só controle da população pelo medo, mas também de laços de afetividade, reciprocidade que sustentem uma convivência pacífica entre as partes. Nesse sentido, ainda que o chefe do tráfico local não seja evangélico, na área comum da favela ele financia grafites cristãos. No interior da Quadra, território inegociável de seu controle, os grafites têm outras formas e mensagens estéticas e textuais próprias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dinâmicas sociais possíveis através dos trabalhos de campo em favelas e da bibliografia especializada (Esperança, 2012; Galdeano, 2014; Machado, 2013a, 2013b; Mafra, 1998, 2002; Marques, 2015; Novaes, 2003; Souza, 2017; Teixeira, 2011, 2013), nos fornecem elementos para pensar sobre a conformação de uma cultura pentecostal em periferia. Esse modo pentecostalizado de expressão é englobante e hibridiza com outras referências religiosas precedentes deixando evidentes disputas por hegemonia cultural, ou seja, simbólica, estética, gramatical, política, moral. Não exclui, mas atualiza moral e ritualmente. Vale-se da base cristã comum que já havia e das crenças igualmente difusas em entidades, espíritos, no mundo sobrenatural.

Sendo assim, o pentecostalismo existente se aproveita de um conjunto de referenciais morais e religiosos atualizando-os em seus próprios termos, como analisou Robbins (2004). Os pentecostais, por exemplo, não negam a força da mensagem católica, mas a julgam equivocada pelo que identificam como idolatria a santos e à Virgem Maria. Ao mesmo tempo, não negam a força de entidades e orixás da Umbanda e Candomblé, pelo contrário, a elas atribuem grande poder maligno, forte, mas demoníaco e que deveria, por isso, ser combatido. Assim, nas periferias, a gramática pentecostal e seus valores morais vão se transformando cada vez mais em códigos comuns a emergirem de distintas formas nos corpos, mentes e muros.

Esta "cultura pentecostal" que vem crescendo em periferias e favelas e se difundindo na sociedade, disputando a cultura secular nacional, representa, em parte, um desafio ao Brasil tradicional nos termos de Sanchis (1997). Por um lado, é disruptiva, é "solvente" de laços familiares, porque rompe com a coletividade pregressa. É predatória, extrativista, pois "extrai sistematicamente os membros das outras coletividades" (Pierucci, 2006, p. 112).

Em favelas e periferias hoje, as redes pentecostais atuam reforçando sentidos de família, laços de amizade, parentesco e de vizinhança, produzindo segurança ontológica. Vão se apresentando como um estilo de vida[19] fundamental no meio urbano disputado entre forças do bem e do mal. Ganham força na difusão, em tornar paulatinamente secular (comum a todos, indistintamente) aquilo que atualizou em suas doutrinas e rituais. Oferecem conforto espiritual e escuta especializada, já que é crescente o número de pastores, missionárias, diáconos, obreiros formados em psicologia e que oferecem escuta e meios de seus interlocutores "trabalharem suas emoções", nos termos de Arlie Hochschild (1983). São elementos funcionais de seu crescimento e expansão, como chama atenção de modo crítico Birman (2012), mas que devem sempre ser lembrados nas análises porque produzem vivências, experiências e não se contrapõem a outras explicações que consideram aspectos mais teológicos e doutrinários, além de performáticos de seus líderes.

Os conflitos eclodem e se diluem rotineiramente e a bibliografia especializada tem coberto isso. No entanto, vale ressaltar que a presença de referências pentecostais na região moral da fachada (o muro da Quadra, por exemplo) e sua ocultação na região moral de fundo (parte interna da Quadra, por exemplo) não invalida sua consideração analítica como código comum. Pelo contrário, estar na região de fachada é indicativo não do que é "verdadeiro", mas do que é socialmente imposto, o que comunica positivamente em cada tempo.

Nesse sentido, o acompanhamento de um fio da história nos permite dizer que as bases do que Pierre Sanchis chamou na década de 1990 de uma "cultura popular urbana tradicional" e que envolveriam o catolicismo e religiões de matriz afro-brasileira mudaram drasticamente. Hoje, as bases dessa cultura pentecostal em periferia atualizam crenças existentes em moldes pentecostais produzindo novas sociabilidades, circulações urbanas, movimentos sociais urbanos com uma juventude evangélica engajada na luta por uma sociedade mais justa e igualitária, com mais respeito aos direitos humanos e redução do racismo, mães cujos filhos foram vítimas da violência policial e da "violência urbana" ganham força na leitura de passagens bíblicas para suas ações políticas na sociedade, novas estéticas, músicas, gramáticas (Carvalho, 2017; Novaes, 1990; Sant'Ana, 2017; Souza, 2017), como podemos ver no documentário *Auto de Resistência*, de Natasha Neri e Lula Carvalho (2018).

19 Em Wirth (1979) há uma discussão de referência para os estudos urbanos no que tange, principalmente, à noção de estilo de vida. Tal noção está na base de formulações potentes dos estudos urbanos no Brasil como as de Magnani (2012) sobre os pedaços e manchas nas cidades.

O crescimento no número de evangélicos na base social vem mudando a política institucional, fazendo com que eles assumam importância cada vez maior nos pleitos desde a redemocratização e, acentuadamente, desde 2010 até os dias atuais (Vital da Cunha et al, 2017, Vital da Cunha; Evangelista 2019, Mariano 2016). Agenciamentos políticos se organizam em relação à crescente base evangélica na sociedade. Se a classe C corresponde a mais de 50% do eleitorado nacional e os evangélicos estão majoritariamente nesta classe social, a mobilização de narrativas e estéticas evangélicas pelos candidatos pode ser em parte assim justificada. Nas eleições gerais de 2018, por exemplo, a maior parte dos candidatos vitoriosos mobilizou sentimentos de oposição, conflito, guerra de um suposto bem em relação a um suposto mal recorrendo, em muitos casos, diretamente a uma gramática da "batalha espiritual", escatológica, assim como a uma retórica da perda[20].

O uso estratégico destes recursos estéticos e discursivos foi influenciado grandemente por líderes evangélicos que se apresentam como verdadeiros defensores da "palavra", inspirados nas eleições norte americanas de 2016 (Cunha, 2020). Para além das estratégias políticas baseadas em dados e estatísticas, o crescimento da base pentecostal no Brasil (seja institucional ou em termos difusos, "culturais") informa sobre uma sensibilização para um determinado referencial moral. As campanhas diagnosticam e vão se organizando em termos dessas expectativas, em termos desses referenciais que tocam mentes e corações de um grupo crescente e heterogêneo.

Deste modo, poderia dizer que os traços de uma cultura pentecostal em periferias hoje seriam, de modo muito sucinto, marcados pela: 1) Valorização do empreendedorismo e da disciplina para o sucesso como resultado de diferentes influências dentre as quais destacaria a Teologia da Prosperidade[21] e a Confissão Positiva. Através delas são trabalhados sentimentos de confiança no presente e no

20 "Uma retórica da perda se anunciava. Esta, tal como iniciamos sua formulação no livro *Religião e Política: medos sociais, extremismo religiosos e as eleições 2014,* pode ser considerada como um tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança, da unidade, da autoridade. É um discurso que se contrapõe a mudanças sociais experimentadas socialmente no mundo a partir dos anos 1990 e, no Brasil, especialmente a partir de meados dos anos 2000. A insegurança moral e até ontológica produzida por mudanças em paradigmas sobre corpo e sexualidade, somado ao aumento da violência armada no campo e na cidade produziu em um contingente significativo da população um desejo de retorno a um *status quo ante* no qual não se sentia tantas ameaças físicas, morais e patrimoniais" (Vital da Cunha, 2020, p. 134).

21 A Teologia da Prosperidade ganhou expressão no Brasil a partir da década de 1980, sobretudo em denominações surgidas neste período, embora todo o campo evangélico e mesmo católico carismático tenha sido por ela afetado. Esta teologia se baseia em uma interpretação de alguns livros bíblicos, com destaque para o livro de Malaquias. Como nos lembra Teixeira (2016), a prosperidade não está relacionada exclusivamente ao sucesso financeiro, mas à harmonia entre as diversas dimensões da vida dos fieis como estudos, saúde, família, conjugalidade etc.

futuro, empoderamento, performances corporais. Além do incentivo à abertura de um negócio próprio, são valorizados o engajamento em projetos culturais, artísticos e esportivos (muitas vezes realizados por instituições religiosas) anunciados como potentes inculcadores desta "disciplina para o sucesso"; 2) Noção de que o esforço pessoal produz vitórias, o que fornece as bases do item anterior. É importante destacar que, em contexto social de vulnerabilidade, nos quais o Estado oferece precariamente seus serviços, o "contar consigo mesmo" e com redes mais ou menos orgânicas de vizinhança e parentesco sempre foram recursos para sobrevivência. Contudo, observa-se uma ênfase em esforços individuais, embora essas redes continuem proporcionando apoio, quando disponíveis; 3) Uma valorização moral da família nuclear e de papeis de gênero definidos entre homem e mulher – uma forma de exemplaridade de gênero cristã performada cotidianamente (Moraes, 2014; Dullo, 2011), 4) Do ponto de vista religioso, uma diminuição no que Sanchis chamou de "porosidade das identidades que permitia a cada um participar ao mesmo tempo de definições institucionais múltiplas" (Sanchis, 1997, p. 124); 5) Amplo uso de metáforas e analogias que remetem à guerra (entre bem e o mal), disputa (das almas por forças antagônicas), atribulação (luta cotidiana dos indivíduos por sobrevivência material e espiritual), todas formas inspiradas em uma Teologia do Domínio que marca as doutrinas e ritualísticas de igrejas pentecostais e neopentecostais hoje.

Essa cultura pentecostal em periferia é resultante de muitos processos endógenos e exógenos às igrejas e à própria sociabilidade local. Seu avanço e o estabelecimento de que é forjado em meio a conflitos, resistências, adesões apaixonadas e constrangimentos. Não é inconteste, como nada o é em termos sociais, sendo atualizada constantemente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Ronaldo. "A expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade". In: Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (eds.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006, p. 111-122.

Alvito, Marcos. *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

Asad, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.

Barbosa, Antonio Rafael. *Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. 1. ed. Niterói, EDUFF, 1997.

Barbosa, Lívia. *O Jeitinho Brasileiro ou a Arte de ser mais Igual que os Outros*. 6. ed. Rio de janeiro, Campus, 1992.

Berger, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo, Paulus, 2004.

Birman, Patrícia. Cultos de possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, vol. 17, pp. 90-109, 1996.

Birman, Patrícia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2012.

Birman, Patricia; Machado, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol.27, n.80, pp.55-69, 2012.

Brandão, Carlos. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

Campos, Roberta Bivar; Mauricio Junior, Cleonardo. As formas elementares da liderança carismática. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 19, n. 02, pp. 249-276, 2013.

Carvalho, José Jorge. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". In: Bingemer, Maria Clara Lucchetti. (ed.), *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo, Loyola, 1992, p. 133-64.

Carvalho, Olívia Bandeira de Melo. O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: disputas e negociações em torno da identidade evangélica. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Cunha, Magali. *Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul:* tendências e desafios para a ação. Salvador, Koinonia. 2020.

Da Matta, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1991.

Das, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

Droogers, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 14, vol 02, pp. 62-87, 1987.

Dullo, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião & Sociedade*, vol. 31, n. 2, pp. 105-129, 2011.

Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano:* a essência da religião. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

Esperança, Vinícius. Poder divino e poder armado no Batan. *Comunicações do ISER*, vol. 67, pp. 89-105, 2012.

Feltran, Gabriel Sanctis. *Fronteiras de tensão:* política e violência nas periferias de São Paulo. 1. ed. São Paulo, Editora Unesp/CEM, 2011.

Feltran, Gabriel Sanctis. Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos de expressão política do crime numa tradição musical das periferias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 56, no 1, p. 43-72, 2013.

Fernandes, Rubem C.; Sanchis, Pierre; Velho, Otávio G.; Piquet, Leandro; Mariz, Cecília; Mafra, Clara. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro, Mauad, 1988.

Freston, Paul. Uma breve história do Pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. Religião e Sociedade, vol. 16, no 3, pp. 104-129, 1994.

Galdeano, Ana Paula. Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso e ordenamentos da segurança nas periferias de São Paulo. *Religião e Sociedade*, vol. 34, no 1, pp. 38-60, 2014.

Giumbelli, Emerson, "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, vol. 28, no 2, pp. 80-101,2008.

Giumbelli, Emerson. "Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais". *Anuário Antropológico*, vol. 10, no 1, pp. 77-105. 2010.

Giumbelli, Emerson. "Cultura Pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña". *Sociedad y Religión*, vol. 23, pp. 13-43, 2013.

Gofman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

Gomes, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não? In: Gomes, Edlaine de Campos. *Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileir*a. Aparecida, Idéias e Letras, 2009, p. 169-185.

Jacob, César Romero. Território, cidade e religião no Brasil. *Religião e Sociedade*, vol. 24, no 2, pp. 126-151, 2004.

Larangeira, Emir. *Cavalos corredores: a verdadeira história*. Rio de Janeiro, Editora Beto Brito, 2004.

Latour, Bruno. 'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol.10, no 2, p. 349-376, 2004.

Lopes, Natânia. *Crime como religião*. Trabalho publicado nos anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2012, São Paulo.

Machado Da Silva, Luiz Antonio. *Vida sob cerco:* violência e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, FAPERJ/Nova Fronteira, 2008.

Machado, Carly. *Resgatando vidas, restituindo cidadania e promovendo a inclusão social*: projetos religiosos, midiáticos e políticos de uma Assembleia de Deus da Baixada Fluminense na criação de circuitos das e nas periferias cariocas e fluminenses. Comunicação apresentada na 10a Reunião de Antropologia do Mercosul, Buenos Aires, Argentina, 2013a.

Machado, Carly., 'É muita mistura': projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*. vol.33, n.2, pp.13-36. 2013b.

Mafra, Clara.), "Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência". In: Zaluar, Alba; Alvito, Marcos (orgs.), *Um século de favela*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, pp. 277-298, 1998.

Mafra, Clara. A 'arma da cultura' e os 'universalismos parciais'. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 17, no 3, pp. 607-624, 2011.

Mafra, Clara; Paula, Robson de. O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas. *Religião e Sociedade*, vol. 22, no 1, pp. 57-76, 2002.

Maggie, Yvonne. (1992), *Medo e feitiço:* relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

Magnani, José Guilherme Cantor. "Religião e metrópole". In: Mafra, Clara; Almeida, Ronaldo (orgs.). *Religiões e cidades:* Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2009, p. 19-28.

Magnani, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro:* trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2012.

Mariano, Ricardo. *Neopentecostais:* sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999.

Mariano, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores., *Civitas*, Porto Alegre, vol. 16, no. 4, p. 710-728, 2016.

Mariz, Cecília. A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio antropológica. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 47, pp. 33-48, 1999.

Marques, Adalton. *Crime e proceder: um experimento antropológico.* 1. ed. São Paulo, Alameda, 2014.

Marques, Vagner Aparecido. *Fé & Crime:* evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo. São Paulo, Fonte Editorial, 2015.

Mauss, Marcel; HUBERT, Henri. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 47-181.

Menezes, Renata de Castro. "Doces santos: sobre os saquinhos de Cosme e Damião". In Gomes, Edlaine; Oliveira, Paola Lins de (orgs.), *Olhares sobre o patrimônio religioso*. 1ed. Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2016, pp. 57-87.

Modesto, Ana Lucia. *Experiência, conceito e efeitos sociais: estética e novas perspectivas para a sociologia*. Trabalho apresentado na Mesa Redonda "A bela esquina ou é a Estética um duplo das Ciências Sociais?" no 41º. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2017.

Montero, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, no. 74, 2006.

Montero, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Revista Sociologia & Antropologia*, vol. 4, no, 2, pp. 81-101, 2012a.

Montero, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, vol. 1, no 32, 2012b.

Montero, Paula. 'Religiões Públicas' ou Religiões na esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo Religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, vol. 36, no 1, pp. 128-150, 2016.

Montero, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, ano 19, no. 33, pp. 15-39, 2018;

Moreira, Alberto da Silva. A religião sob o domínio da estética. *Horizonte*, vol. 13, no. 37, p. 379-405, 2015.

Musil, Robert. *Monuments. Posthumous papers of a living author*. New York, Archipelago Books. 2006 [1946].

Novaes, Regina Celia Reyes. Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. *Religião & Sociedade*, vol.20, no 1, pp. 55-64, 1990.

Novaes, Regina Celia Reyes., *De corpo e alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro, Ed. Graphia, 1997.

Novaes, Regina Celia Reyes. "Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público". In: Birman, Patricia; Leite, Márcia Pereira (orgs.). *Religião e espaço público*. São Paulo, Attar, 2003, p. 25-40.

Novaes, Regina Celia Reyes. Pierre Sanchis: razão e sensibilidade, Homenagem ao Professor Pierre Sanchis (16/12/1928 – 7/5/2018), *ISER* [*online*], mai. 2018. Disponível em <http://www.iser.org.br/site/2018/05/29/homenagem-ao-professor-pierre-sanchis-16121928-75218-por-regina-novaes/>, acesso em agosto de 2018.

Oosterbaan, Martijn. Spiritual Attunement: Pentecostal Radio in the Soundscape of a Favela in Rio de Janeiro. *Social Text* 96. Vol. 26, No. 3, pp. 123–145, 2008.

Oro, Ari Pedro. Messianismo, milenarismo e religiosidade popular. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 2, no 1, pp. 73-84, 1988.

Oro, Ari Pedro; Alves, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?. *Religião & Sociedade* vol. 3, pp. 122-144, 2003.

Paiva, Geraldo José de. Experiência religiosa e experiência estética em artistas plásticos: perspectivas da psicologia da religião. Psi*cologia: Reflexão e Crít*ica, vol.17, no 2, pp. 223-232, 2004.

Pierucci, Antonio Flávio. Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms. *Social Analysis*, vol. 53, no 1, pp. 55-66, 2009.

Pierucci, Antonio Flávio. (2006). A religião como solvente: uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, no 75, pp. 111-127, 2006.

Rancière, Jacques. *A partilha do sensível:* estética e política. São Paulo, Editora 34, 2005.

Robbinss, Joel. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, no. 33, pp. 117-143, 2004.

Rocha, Gilmar. Roupa Animada – persona e performance na jornada dos Santos Reis. *Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc.*, no 15, vol. 2, pp. 8-34, 2014.

Sanchis, Pierre. Uma identidade católica? *Comunicações do Iser*. no. 22, pp. 5-16, 1986.

Sanchis, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia* (USP), no. 37, pp. 145-182, 1994.

Sanchis, Pierre. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, no 2, pp. 123-126, 1997a.

Sanchis, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. Vol. 1, no 2, pp. 28-43, 1997b.

SANCHIS, Pierre. Tributo ao Professor Emérito Joseph François Pierre Sanchis. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2018. https://www.fafich.ufmg.br/ppgan/?s=homenagem+pierre+sanchis

Sansi, Roger. Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos 'orixás' do Dique do Tororó. *Religião e Sociedade*, vol. 25, no 2, pp. 62-81, 2005.

Sant'ana, Raquel. *A nação cujo Deus é o Senhor*: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Schwarcz, Lilia Moritz. Lendo e agenciando imagens: o rei, a natureza e seus belos naturais. *Sociologia e antropologia*, vol 4, no 2, pp. 391-431, 2014.

Silva, Vagner Gonçalves da. (2006), "Continuidades e Rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras". In: *As Religiões no Brasil*: continuidades e rupturas. Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. pp. 207-228.

Silva, Vagner Gonçalves da. "Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira". *Debates do Ner*. Vol. 9, no 13, pp. 97-113, 2008.

Simmel, Georg. O conceito e a tragédia da cultura. *Crítica Cultural – Critic*. vol. 9, no. 1, pp. 145-162, 2014.

Simmel, Georg. *Questões fundamentais da sociologia:* indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro, Zahar, 2006 [1908].

Souza, Patrícia Lânes Araújo. Entre becos e ONGs: etnografia sobre engajamento militante, favela e juventude. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Steil, Carlos Alberto. "Catolicismo e cultura". In: Valla, Victor Vincent (org.), *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A Editora. vol. 17, 2001, pp. 9-40.

Steil, Carlos Alberto. Fidelidades criativas: Ciência, mística e amizade na trajetória de Pierre Sanchis. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 38, n. 2, maio-agosto 2018.

Taussig, Michael. *Defacement:* Public secrecy and the labor of the negative. Stanford, University Press, 1999.

Taylor, Charles. *Uma era secular*. Porto Alegre, Unisinos, 2010.

Teixeira, Cesar Pinheiro. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia da relação entre pentecostais e traficantes em Magé. *Ciencias Sociales y Religión* v. 10, pp. 181-205, 2008.

Teixeira, Cesar Pinheiro. *A construção social do 'ex-bandido'*: um estudo sobre sujeição criminal e Pentecostalismo. Rio de Janeiro, 7Letras, 2011.

Teixeira, Cesar Pinheiro. *A teia do bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Teixeira, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood. *Religião & Sociedade*, vol 34, no 2, 2014.

Teixeira, Jacqueline Moraes. *A mulher universal:* corpo, gênero e pedagogia da prosperidade. Rio de Janeiro, Mar de Ideias – Navegação Cultural, 2016.

Türcke, Christopf. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2010.

Vital Da Cunha, Christina. "Traficantes evangélicos": novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural – Revista de ciências sociais*, v. 15, p. 13-46, 2008. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75226. Acesso em: 29 maio. 2021.

Vital Da Cunha, Christina. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Revista Religião e Sociedade*, vol.34, no. 1, pp. 61-93, 2014.

Vital Da Cunha, Christina. *Oração de traficante:* uma etnografia. Rio de Janeiro, Editora Garamond/ FAPERJ, 2015.

Vital Da Cunha, Christina. 'Televisão para salvar': Religião, mídia e democracia no Brasil Contemporâneo". *Antropolítica*. vol. 42, no. 1, pp. 20-48, 2017.

Vital Da Cunha, Christina. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Revista Plural: Antropologías desde América Latina y el Caribe*. Año 3, Nº 6. p. 123-149, 2020.

Vital Da Cunha, Christina; LOPES, Paulo Victor; LUI, Janayna. *Religião e Política:* medos sociais, extremismo religiosos e as eleições 2014. Rio de Janeiro, ISER, Fundação Heinrich Boll, 2017.

Vital Da Cunha, Christina; Evangelista, Ana Carolina. Estratégias eleitorais em 2018: o caso das candidaturas evangélicas ao legislativo. *Sur. Revista internacional de direitos humanos*. vol. 29, pp. 87-100, 2019.

Weber, Max., *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.

Wirth, Louis. (1979), "O urbanismo como modo de vida". In: Velho, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. Pp. 6-13.

Zamora, José A. Intimidad, Religión y Espetáculo, *Caminhos,* vol. 12, no. 2, p. 279-311, 2014.

FILMOGRAFIA

Auto DE RESISTÊNCIA. Direção de Natasha Neri e Lula Carvalho. Rio de Janeiro. 2018. (104 min.).

Recebido: 14/12/2020 | **Aprovado:** 01/05/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.173125

Conflitos entre democracia parlamentar e religião reacionária na Câmara Municipal de Fortaleza

Conflicts between parliamentary democracy and reactionary religion in the City Council of Fortaleza

Emanuel Freitas da Silva[a], **Emerson Sena**[b]

Resumo O objetivo desse artigo é analisar as dinâmicas da representação política moldada por elementos de pertença religiosa. Para tanto, toma-se como *corpus* de análise as enunciações (discursos, postagens e imagens compartilhadas em redes sociais) encenadas por dois vereadores da cidade de Fortaleza durante a tramitação de um projeto de lei que versava sobre a liberdade de cátedra, entre outubro e novembro de 2019. Partindo de metodologias qualitativas combinadas às noções de campo e discurso políticos, com a análise de imagens compartilhadas em redes sociais, escolhidas como paradigmáticas pela carga semântica da ideia de "guerra ao inimigo", pretendemos compreender como se engendrou, e se reforçou, o que consideramos como um pacto "político-religioso" entre os dois vereadores e o conjunto de seus seguidores, transformando-os, no exercício do mandato parlamentar, de políticos em "representantes da fé"; seus eleitores em "adeptos da fé"; e seus opositores em "inimigos da fé". Assim, a leitura do texto possibilitará compreender uma das facetas mais importantes do conservadorismo político brasileiro contemporâneo: a legitimação do campo religioso cristão e a legitimação política a partir desse campo.

Palavras-chave Discurso político. Pacto político-religioso. Representação.

Abstract *The purpose of this article is to analyze the dynamics of political representation shaped by elements of religious belonging. To this end, the corpus of analysis uses the statements (speeches, posts and images shared on social networks) staged by two city councilors in the city of Fortaleza during the processing of a bill that dealt with the freedom of the chair, between October and November 2019. Starting from qualitative methodologies combined with notions of political field and discourse, with the analysis of images shared on social networks, chosen as paradigmatic by*

a Doutor em Sociologia. Professor do Curso de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e em Planejamento e Políticas Públicas (UECE). Pesquisador do LEPEM-UFC (Laboratório de pesquisas em processos eleitorais e mídia), onde desenvolve pesquisa sobre política e religião. E-mail: emanuel.freitas@uece.br

b Doutor em Ciência da Religião, antropólogo, Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

CC BY NC SA

the semantic load of the idea of "war on the enemy", we intend to understand how it engendered, and if reinforced what we consider to be a "political-religious" pact between the two councilors and the group of their followers, transforming them, in the exercise of parliamentary mandate, from politicians to "representatives of the faith"; its voters into "adherents of the faith"; and its opponents in "enemies of the faith". Thus, reading the text will make it possible to understand one of the most important facets of contemporary Brazilian political conservatism: the legitimation of the Christian religious field and the political legitimation from that field.
Keywords *Political speech. Political-religious pact. Representation.*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar as modalidades da representação política religiosa tomando como *corpus* de análise discursos em plenário, postagens em redes sociais e imagens compartilhadas por dois vereadores da cidade de Fortaleza durante a tramitação de um projeto de lei que versava sobre a liberdade de cátedra, entre outubro e novembro de 2019: a vereadora evangélica Priscila Costa e o vereador católico-carismático Jorge Pinheiro. Tomaremos ambos os políticos como o esboço de um tipo ideal de duas forças político-religiosas cristãs que têm se congregado em torno da pauta conservadora-reacionária. Acreditamos que estudos de casos como este podem ajudar a entender as engrenagens da máquina de guerra identitário-religiosa-reacionária e o sistema representativo-liberal, defendido como arena de acomodação de conflitos e valores distintos.

Lastreado em metodologias qualitativas que trabalham com paradigmas indiciários, trazemos alguns discursos proferidos pelos dois vereadores, suas tomadas de posição durante a tramitação do projeto e imagens compartilhadas em suas redes sociais para compreendermos como se engendrou, e se reforçou, um pacto "político-religioso", transformando-os, no exercício do mandato, de políticos em "representantes da fé"; seus eleitores em "adeptos da fé"; e seus opositores em "inimigos da fé", por meio de coleta dos dados e informações nos anos de 2019 e 2020. A atuação foi recortada a partir da ideia de guerra ao inimigo, que caracteriza boa parte dos grupos cristãos hegemônicos no Brasil e que, por isso, coloca em xeque o parlamento como lugar dos dissensos e da repactuação democrática contínua (Amossy, 2017; 2018). Acionando a gramática religiosa para a exposição de seus argumentos frente aos embates em torno do projeto, ambos os vereadores produziram um trabalho parlamentar que teve dois efeitos: a autolegitimação como representantes fiéis da cosmovisão cristã e a nomeação do autor do projeto,

vereador Evaldo Costa (Partido Comunista do Brasil), e da esquerda em geral, como "inimigos da fé cristã".

1 - AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Aspecto importante da compreensão das dinâmicas da representação política no Brasil contemporâneo é a presença de atores do campo religioso que, cada vez mais, elegem-se a diversos cargos políticos, sobretudo no Poder Legislativo, e exercem seus mandatos a partir de uma lógica de defesa dos interesses das instituições religiosas a que estão filiados, fazendo de tal defesa a razão de ser de seus mandatos.

Parte considerável das igrejas evangélicas e do movimento carismático católico saiu de uma atuação minoritária, pouco articulada, para uma atuação mais global, articulada, majoritária, cada vez mais reacionária. Ao invocarem o direito à diferença, esses grupos lançam nas arenas públicas e políticas uma operação de guerra que só pode ser efetivada por um tipo de linguagem religiosa (maniqueísta) combinada com uma dupla tática: quando são criticados e são objetos de manobras políticas contrárias previstas no jogo da democracia representativa, se dizem "perseguidos" e "verdadeira minoria"; quando avançam contra setores não-religiosos laicos dos mais variados matizes ideológico-políticos e atores religiosos cristãos não-alinhados aos ideais reacionários-moralistas, vestem uma armadura tripla: linguagem religiosa bélica, linguagem performático-teatral impermeável à racionalidade iluminista-igualitária moderna e uma linguagem de maioria ("somos representantes da maioria do povo brasileiro, cristão e conservador") (Silveira, 2008a; 2008b).

No caso do Brasil, interessa ponderar que o que aqui nomeamos de *interesses* aos quais tais parlamentares afirmam ser o pilar de seus mandatos não está estreitamente relacionado a uma instituição religiosa em si, mas a uma realidade mais ampla, a uma agenda cristã, que se notabiliza por atacar políticas públicas, sobretudo no campo dos costumes, que dizem ser afronta aos ideais da família cristã, e algo ao qual precisam fazer frente pois buscam impor-se totalitariamente em contraposição ao interesse de tal maioria.

Sabendo-se que a religião se encontra fora de seus tradicionais espaços (templos) e, na contemporaneidade, adentra espaços sociais laicos e republicanos (sendo a política um deles), cumpre compreender o mecanismo pelo qual "ao perceber o campo político como uma arena sujeita às influências demoníacas", onde projetos de leis e políticas públicas estavam a ser postas em ação para corrigir distorções, "foi possível instaurar-se uma verdadeira cruzada no campo político" (Tadvald, 2010, p. 84). Com esse movimento, fazem surgir uma "ação política

regulada pelos 'planos de deus' expressos na bíblia" (Campos, 2010, p. 41), planos esses que são devidamente codificados pelos "representantes de deus na terra", os sacerdotes e pastores que dirigem as instituições religiosas e indicam-se a si mesmos ou a outros como os representantes do projeto divino no plano político. A política constituiu-se como um campo privilegiado de missão e ação religiosas, espaço por excelência da defesa de seus ideais.

O que podemos observar, a partir dessa atuação, é um processo de esgarçamento dos elos seculares que definem a política moderna[1], tendo como consequência imediata a promoção de um grupo específico da sociedade civil de cunho religioso, autocentrado e monopolizador, enquadrando as ações estatais sob o molde do que seja "verdadeiramente cristão e moral", dando lugar a "práticas de construção identitária que evitam os diferentes", resultando daí o "estímulo a uma certa intolerância fundada na crítica constante do 'outro'" (MIRANDA, 2011, p.39), agora dentro da esfera pública, no espaço de decisões políticas que deveria ser o *lócus* da laicidade e da pluralidade. Vivenciamos, assim, um conservadorismo impregnado que tende a ler a estrutura social e a ação do Estado vinculadas aos valores religiosos cristãos, ganhando o cristianismo o *status* de religião privilegiada e com pleno direito de influenciar os rumos do país: "a Bíblia transformou-se na grande referência ética para pensar a sociedade e a política" (Miranda, 1999, p. 14).

Contudo, se têm sido recorrentes empreitadas políticas de lideranças religiosas cristãs do segmento evangélico, não se observavam tomadas de posições mais claras no jogo político por parte de lideranças da Renovação Carismática Católica (RCC), como se pôde observar a partir das eleições de 2010[2], e ainda mais nas eleições de 2014 e de 2018, no que tange ao voto presidencial, sendo a RCC o segmento católico com maior crescimento de engajamento das disputas eleitorais nos anos 2010. Assim, vemos "uma reposição dos temas na agenda política da maioria dos grupos religiosos favorecendo as questões de cunho moral e privado" (Machado, 2015, p. 34)[3], aumentando a atuação de políticos ligados às denominações evangélicas e, agora, favorecendo a empreitada de políticos ligados ao movimento carismático

1 O estudo de DIP (2018) sobre a "bancada evangélica" no Congresso Nacional pode ser visitado como um dos mais recentes sobre a temática.

2 Particularmente na militância em torno da questão do "aborto" e dos direitos das minorias. Sobre isso, ver Machado (2012) que, apesar de tratar da atuação de evangélicos, tal atuação se assemelha em muitos aspectos à atuação de lideranças e parlamentares católicos, sobretudo os ligados à RCC.

3 Embora estudos como os de Miranda (1999) e Machado (2006) tenham observado tal empreitada da RCC já nos anos 90, sustento aqui que a mudança, nos anos 2010, operou-se em relação a uma militância mais perceptível no que tange à disputa presidencial, e não nas disputas legislativas, como os estudos já apontavam.

católico. Logo, a atuação deliberada de atores do campo religioso (evangélicos e carismáticos) na política eleitoral nos permite compreender o ativismo religioso conservador que, caucionado numa visão negativa da política brasileira, vai mobilizando-se na perspectiva de construção de uma nova cultura política no país, crente no "dever moral" de interferir na condução das políticas públicas.

2 - A POLÍTICA COMO DISCURSO: BREVES CONSIDERAÇÕES

O discurso político, proferido dentro do campo político e por atores nele envolvidos, pode ser compreendido como um "sistema de pensamento", que produz um ideal de referência para a produção de opiniões e posicionamentos, e como um "ato de comunicação" que objetiva produzir adesão e consentimento; e como um "comentário", que se estabelece em relação a um conjunto de fenômenos que circulam no espaço social (Charaudeau, 2008b).

Compreender o discurso político[4] como um texto dentro de um contexto é compreender as condições precisas em que ele é possível de produzir-se e circular, como ato linguístico-imagético, que atua, inclusive, na (re)construção de um mundo sobre o qual visa atuar. Como "contrato de comunicação", posiciona sujeitos a serem reconhecidos em diversas posições: produtores, receptores, antagonistas etc.

> A noção de contrato pressupõe que os indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais estejam suscetíveis a chegar a um acordo sobre as representações linguageiras dessas práticas sociais. [...] Nessa perspectiva, o ato de linguagem torna-se uma proposição que o EU faz ao TU e da qual ele espera uma contrapartida de conveniência (Charaudeau, 2008a, p. 56).

A partir da citação acima, compreende-se que o discurso político é algo a ser compreendido no plano do "relacional": quem fala, como fala, a quem fala, de onde fala. É uma interação entre partes a partir de um *lócus*. Ao que nos parece, a condição para o contrato de enunciação, o próprio fazer discursivo, dos dois parlamentares era exatamente a apresentação de si como sujeitos do campo religioso, e tal apresentação dá-se elencando elementos de tal campo, produzindo efeitos ao mesmo tempo de fidelidade política aos dois, que demonstravam ter fidelidade religiosa, o que os fazia legítimos.

4 "O discurso político não esgota, de forma alguma, todo o conceito político, mas não há política sem discurso. Este é constitutivo daquela. A linguagem é o que motiva a ação, a orienta e lhe dá sentido [...] A ação política e o discurso político estão indissociavelmente ligados, o que justifica pelo mesmo raciocínio o estudo político pelo discurso" (CHARAUDEAU, 2008b, p.39).

Ora, a política é um "espaço de persuasão" (Charaudeau, 2008b, p. 19) no qual os atores movimentam-se com argumentos da razão e da emoção, movendo-se por um debate entre "uma verdade do dizer e uma verdade do fazer" (p.23), que não seria possível sem a mediação dos meios de comunicação (em nossos dias, das redes sociais), dispositivos que produzem uma ideia de proximidade representativa que outros meios não podiam proporcionar.

Exercendo-se como convencimento é que o discurso político opera como um ato de idealidade, na medida em que enuncia aos interlocutores uma esperança social a partir daquilo que se diz e por meio de quem se diz[5]. Na relação de embate com outros discursos (textos ou imagens), o discurso político intenta conquistar um poder que é, sobretudo, um poder de enunciar (palavra) uma promessa, seja de mudança na ordem das coisas, seja de sua continuidade. Ideias são encenadas na cena pública aos moldes de uma dramaturgia acerca do mundo social; daí a importância da compreensão do contexto em que um discurso é produzido para se compreender os movimentos do campo político. Feitas estas breves considerações, no tópico seguinte continuaremos a discutir, já na análise do material empírico, questões pertinentes a este referencial teórico.

3 - CÂMARA MUNICIPAL DE FORTALEZA: A ARENA DE UMA BATALHA ESPIRITUAL

Nosso *corpus* de análise trata-se de um conjunto de imagens produzidas nas redes sociais de dois parlamentares que travaram acirrada disputa contra um projeto de lei, apresentado na Câmara Municipal de Fortaleza, em outubro de 2019, que versava sobre liberdade de cátedra para professores. Em nossa compreensão, a mobilização, e as imagens postadas objetivavam produzir com os seguidores das redes (que foram ou não eleitores) uma espécie de *pacto político-religioso*.

Utilizamos essa expressão por entendermos que era objetivo dos vereadores mostrarem-se performaticamente fiéis a um conjunto de crenças daqueles que lhes seguiam nas redes sociais, autolegitimando-se. Para alcançarem tal intento, encenaram uma disputa a partir da semântica religiosa, sem deixar de postarem-se como parlamentares vigilantes no parlamento e como atores do campo político. Selavam, com essa duplicidade, uma relação de proximidade e confiança entre aqueles que acompanhavam o seu trabalho, e sua vivência religiosa, no espaço das redes sociais.

5 O poder político, como lembra Bourdieu (2012), *faz crer e faz ver*.

3.1 - O PERFIL DOS PARLAMENTARES

Priscila Costa, jornalista, foi eleita para seu primeiro mandato como vereadora, na cidade de Fortaleza, em 2016, com 5.491 votos, pelo Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB). É filha e neta de pastor protestante da Assembleia de Deus, mãe de três filhos. Atualmente, porém, está filiada ao Partido Social Cristão (PSC). Em 2018, ainda pelo PRTB, disputou uma vaga para a Câmara Federal, obtendo um total significativo de 48.041 votos, quase oito vezes a mais do que o total obtido dois anos antes, somente na cidade de Fortaleza. Em seu *Instagram*[6] apresenta-se como "vereadora de Fortaleza, conservadora, jornalista, militante da causa Pró-Vida e apaixonada pelo Evangelho de Cristo".

Durante o ano de 2019, foi desenvolvida uma pesquisa de mestrado sobre representação religiosa na Câmara Municipal de Fortaleza, tomando como caso de análise os mandatos dos dois parlamentares aqui considerados. Trazemos a seguir, com a devida autorização do autor da pesquisa[7], algumas declarações de ambos que nos podem fazer compreender os elementos constituintes da representação política de atores do campo religioso segundo suas próprias enunciações.

Percebendo a crescente religiosidade do povo brasileiro como algo "benéfico", pois isso se deveria "aos resultados práticos alcançados nas vidas individuais das pessoas", a vereadora pondera que a igreja "precisa repensar sua influência" (na vida social), "ultrapassar as quatro paredes da igreja e avançar, influenciar outras esferas da sociedade". Segundo ela:

> *A Igreja ainda não é tão efetiva na transformação da sociedade*. Acredito que isso acontece devido ao fato que ainda não nos despertamos para nosso real papel social. De acordo com minha fé, acredito que *Deus criou todas as coisas e nos orienta a governar todas as coisas: a cultura, as artes, a educação, o esporte etc. Tudo isso é assunto da igreja*, pois a igreja não é uma instituição, a igreja somos nós, e *nós devemos influenciar*. Creio que essa mentalidade foi perdida, vivemos muito no institucional. Temos que pensar nossa atuação de forma mais ampla, por exemplo, como promotor de justiça, como posso influenciar como cristão na promotoria? Na empresa? [...]. *Portanto, aqui, onde desempenho minha função social, para o pensamento errôneo, não precisaria fazer nada em nível de minha fé. Não é isso que deve acontecer! Somos igreja e devemos desenvolver nossa fé em todos os lugares* (Freitas, 2020, p. 167, grifos colocados).

6 Disponível em www.instagram.com/priscilacosta. Acesso em 31 de maio de 2021.
7 Trata-se da pesquisa de Marcelo Freitas (2020).

Para a vereadora, haveria um espaço dedicado à igreja para operar a "transformação da sociedade", uma vez que tal feito seria destinado à igreja "por Deus"; cultura, artes, educação: tudo estaria sob o escrutínio dos "crentes", cabendo a estes "influenciar" essas dimensões da vida social, indo além dos limites eclesiais. Para ela, o lugar de exercício da fé não se resume à igreja, expandindo-se por todo o espaço social, numa ação de verdadeira captura/contaminação da vida social à (sua) religião.

Reside, pois, na incompreensão das devidas distinções entre o campo da política e o campo da religião, sobretudo entre os fundamentalistas (que veem na política um instrumento a serviço de sua crença), vendo aquela como espaço de defesa desta, a percepção da vereadora de que as contaminações entre os dois campos (religião e política) não ofereça dissonância:

> Não vejo nenhum problema na relação entre política e religião, inclusive, *entendo ser muito legítima essa relação, pois a política existe para que a visão de mundo de determinados grupos seja representada, daí nossa visão de mundo é completamente formada dentro da religião*. Eu poderia dizer que nossa visão de mundo é formada pela cultura, porém digo religião, pois a própria cultura é estabelecida pelos fundamentos de fé vivenciada por dada sociedade, por exemplo, quando falamos de uma mentalidade ocidental, estamos falando de uma mentalidade criada da tradição judaico-cristã. Então *nossa fé marca nossa cultura e a política acaba existindo para representar isso, ou seja, o que o povo é, pensa*. A religião é parte disso (Freitas, 2020, p. 179, grifos colocados).

Observe o leitor o que foi dito acima: a razão de ser da política é a representação de determinados grupos, dos quais se destaca a religião. No caso, a que ela considera como a "maioria". A política seria o meio mais eficaz para que o conjunto de crenças e valores da (suposta) maioria se perpetue[8], como "nossa marca" ou como "aquilo que o povo é".

Jorge Pinheiro, advogado, elegeu-se para seu primeiro mandato como vereador, também em 2016, pelo Partido da Social Democracia Cristã (PSDC), com um total de 5.969 votos. Havia sido candidato, pelo mesmo partido, em 2012 (quando

8 "As sociedades mais plurais estão no ocidente, são sociedades onde prevalece a fé cristã. Então, um representante cristão já representa a experiência mais plural que a humanidade já experimentou. Como parlamentar cristã em uma sociedade de mais de 80% de cristãos, não seria legítima como representante da cidade?", questiona ela em outro momento.

alcançou 2.076 votos), mas não havia logrado êxito[9]. É membro consagrado da Comunidade Católica Shalom, na modalidade Comunidade de Aliança, há 26 anos, tendo já sido enviado em missão para a cidade de Salvador. Em seu *Instagram*[10], apresenta-se como "consagrado na Comunidade Católica Shalom, casado, pai de 7 filhos, advogado, pró-vida, conservador e vereador de Fortaleza".

Advogado com atuação em Execução Penal e Direito Canônico, é membro da Sociedade Brasileira de Canonistas. Foi assessor jurídico da Direção das Casas de Custódia (CPPL-I e CPPL-III) da Secretaria de Justiça e Cidadania do Ceará (2010-2015). É apresentador do Programa *"Relacionamentos de A a Z"*, transmitido pela Rádio Shalom AM 690, aos sábados, das 13h às 15h, com informações e entrevistas voltadas, principalmente, para "preparação adequada para constituição da família", sua "preservação" e dicas para uma boa vivência e "superação de crises familiares".

Assim como Priscila, Jorge também recorre à ideia de "chamado" para legitimar seu ingresso na vida pública, fruto de uma oração, escolha do próprio deus. Segundo ele:

> Na verdade, o "click" mesmo foi um dia que disse que tinha certeza que Deus não queria que eu participasse da política, foi nessa hora que senti um negócio dentro de mim, *Deus dizendo* "Eu nunca disse isso para você". Eu respondi: "Tu não me disseste isso, Deus! Então é coisa de minha cabeça?" Foi daí que *comecei a acreditar que Deus poderia querer que entrasse na vida política*. Passei a meditar e a rezar mais sobre isso. Daí foi me encaminhando até me candidatar pela primeira vez (Freitas, 2020, p. 165, destaques nossos).

Jorge se diz representantes daqueles "que acreditam que os valores devem estar permeados na sociedade: família, vida"[11] Por isso mesmo não vê problemas nas relações entre religião e política, "desde que a ação política não contradiga a

9 Miranda (2015) realizou uma interessante análise de sua candidatura, assim como de outros membros da RCC, naquela eleição. Por ocasião da entrevista, Jorge disse o seguinte, comparando o seu desempenho nas duas eleições: "O que mudou de uma campanha para outra é que na segunda, um conjunto de fatores me favoreceram. Por exemplo, dentro da Comunidade não houve nenhum outro candidato. A minha comunidade de fé não diz: "fulano é o candidato, é nosso candidato". Você nunca vai ouvir o fundador da Comunidade dizendo em quem vai votar. Ele não diz para ninguém, nem para deputado estadual ou federal, presidente, vereador". Na verdade, o fato de a Comunidade ter lançado apenas seu nome, e não 4 como em 2012, foi crucial para sua vitória, o que confere ao analista a hipótese de que o lançamento único de candidatura deixa margem, mais do que suficientes, para que a Comunidade diga, sim *em quem votar*.

10 Disponível em: instagran.com/jorgepinheiro

11 Sem dúvida alguma, é a este grupo que o vereador crer representar, e ao qual pensa dever o seu mandato. Age, nesse sentido, movido por aquilo que melhor representa, em seu entender, os interesses do grupo. Sobre esse tipo de relação, própria do campo político, Bourdieu nos diz que "o homem político retira a sua força política da confiança que um grupo põe nele. Ele retira

minha fé e a pureza de meu testemunho". Durante a atual legislatura, dois projetos de lei de sua autoria ilustram o cenário de hegemonia cultural cristã nas votações, nos permitindo observar a identificação desses parlamentares com a "agenda conservadora", tida como "agenda cristã", no atual cenário político do país. O primeiro diz respeito a uma *Moção de Repúdio* à exposição *Queer* Museu: proposta por Jorge Pinheiro, votada no dia 21 de setembro de 2017 e aprovada por 22 dos 24 vereadores presentes. O segundo, seria uma *Moção de Repúdio* ao especial de Natal da Porta dos Fundos: também de autoria de Jorge Pinheiro, votada no dia 14 de dezembro de 2019, contou com voto favorável de 38 dos 39 presentes.

3.2 - O PROJETO DE LEI E A ENCENAÇÃO DO PACTO POLÍTICO-RELIGIOSO

No dia 12 de maio de 2019 a Câmara Municipal de Fortaleza começava a discutir o Projeto de Lei 524/2018, de autoria do deputado Evaldo Lima (PCdoB). Em matéria publicada no Jornal *O Povo*, no dia seguinte, podia-se ler:

> Enquanto no cenário nacional ganham destaque as discussões quanto ao movimento Escola Sem Partido - apoiado inclusive pelo presidente Jair Bolsonaro -, a Câmara Municipal de Fortaleza voltar a discutir esta semana, projeto de lei que caminha no sentido inverso. De autoria do vereador Evaldo Lima (PCdoB), a matéria pretende assegurar a liberdade de cátedra de professores, além de detalhar mecanismos de proteção em casos de violência no ambiente escola.
>
> "A ideia fundamental (é que) os atores do ambiente educacional devem dispor, respeitados os limites constitucionais, de um ambiente escolar que permita liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a cultura, a arte, a ciência com pluralidade, com respeito e com tolerância", explica Lima. O parlamentar relata que o projeto foi resultado do diálogo com professores e também com instâncias da educação, como a Secretaria de Educação do município.
>
> O projeto de lei detalha o procedimento a ser seguido em casos de agressão verbal ou física a professores em ambiente escolar, inclusive estabelecendo prazos para a investigação do ocorrido e especificando as medidas para a proteção do educador. Além disso, também aponta garantia para livre manifestação dos professores, inclusive com a proibição de "fotografar, filmar ou gravar em áudio a

o seu poder propriamente mágico sobre o grupo da fé na representação que ele dá ao grupo e que é uma representação do próprio grupo e da sua relação com os outros grupos" (2002, p. 188).

> atuação do professor", sem o consentimento deste - a prática tem se difundido pelo País, sendo, inclusive, incentivada por políticos[12].

Entre maio e outubro, durante o longo período de tramitação, Jorge Pinheiro apresentou cinco emendas ao projeto. A primeira considerava como violência contra os alunos "o ensino e a promoção da ideologia de gênero nas escolas de Fortaleza"; a segunda retirava a proibição dos alunos filmarem os professores em sala de aula; a terceira assegurava ao aluno a obrigatoriedade de denunciar à direção da escola casos de eventuais agressões; e a quinta retirava da Secretaria de Educação o dever de punição pelas eventuais agressões sofridas pelo professor no exercício da profissão.

Como é possível ver, as emendas do vereador carismático destruíram a feição original do projeto, transformando-o numa versão daquilo que apregoavam os Projetos ligados ao Escola sem Partido, à época já declarados inconstitucionais pelo STF. Por conta disso, os vereadores favoráveis ao projeto, com o apoio do Sindicato dos Professores de Fortaleza, o SINDIUTE, iniciaram uma campanha de mobilização pela aprovação do mesmo, denunciando a armadilha preparada por Jorge Pinheiro que, ao inserir questões ligadas à "ideologia de gênero" no projeto, estaria ensaiando uma campanha de difamação (artificial) nas hostes conservadoras da cidade. De um projeto de lei que preconiza a proteção do exercício da atividade docente, o projeto se transformou num oportunismo do ensino do que chamam de "ideologia de gênero".

Durante o Pequeno Expediente do dia 03 de outubro de 2019, o vereador Evaldo Lima (PCdoB) apresentou o Projeto, de sua autoria, que versava sobre a liberdade de expressão do professor em ambiente escolar e proteção deste em caso de violência no âmbito da escola, no exercício da profissão. Inicialmente nomeado como "lei da liberdade de expressão", no decorrer da tramitação passou a ser chamado de "lei da liberdade de cátedra".

Caso o Projeto fosse aprovado, ficariam vedadas: *"todas as formas de cerceamento de opiniões e manifestações por meio de agressões físicas ou verbais; todas as atitudes, individuais ou coletivas, que possam configurar prática de intolerância e todas as ações ou as manifestações passíveis de serem tipificadas como crimes de calúnia, injúria ou difamação"*.

12 Disponível em: https://www.opovo.com.br/jornal/politica/2019/05/12/camara-municipal-coloca-liberdade-de-catedra-em-discussao.html. Acesso em 13 de maio de 2020.

Além disso, estariam proibidos: *"o uso de equipamentos eletrônicos para fotografar, filmar ou gravar em áudio a atuação do professor em sala de aula, para fins de constrangimento ou violação de direitos, salvo em caso de boa-fé induvidosa e com a permissão do professor"*[13]. Além disso, o projeto também definia os termos "liberdade de expressão" do professor.

Logo após o autor do projeto fazer sua apresentação, Priscila Costa iniciou o primeiro de seus discursos contrários. Em mais de 10 minutos de fala, criticou o projeto, os professores e aquilo que ela julgou ser uma "falsa campanha" contra o vereador Jorge.

Na reunião da Comissão de Constituição, Justiça e Legislação Participativa, da qual Jorge Pinheiro e Priscila Costa eram integrantes, realizada em 24 de outubro, foram levados à votação tanto o texto original, que recebera parecer favorável do relator, vereador Didi Mangueira, quanto as emendas que foram propostas, todas de autoria de Pinheiro. Além de ser favorável ao projeto, o relator também se manifestou desfavorável às emendas propostas, com destaque para a primeira, que visava proibir o ensino de "ideologia de gênero", alegando, o relator, a inconstitucionalidade da mesma por ferir, exatamente como o texto originário visava promover, a liberdade de expressão; e para a segunda, que permitia o uso da filmagem de professores por parte de estudantes nas dependências das escolas. Dos nove parlamentares que compunham a sessão, apenas Priscila e Jorge deram voto contrário ao projeto.

Derrotados na referida comissão, a dupla de vereadores iniciou uma campanha difamatória do projeto, do vereador e do sindicato de professores, fazendo circular a ideia de que o projeto tinha como objetivo ensinar "ideologia de gênero"[14] para as crianças, o que os levou a mobilizar todos os elementos presentes nas diversas campanhas de desinformação que se fizera no país quando o "pânico moral"[15] em torno da questão foi reproduzido por ocasião das votações dos planos de educação.

Uma imagem, postada por Priscila em seu *Instagram*, acionava alguns dispositivos enunciativos dignos de nota. A começar pela chamada, em vermelho (cor pela qual a esquerda, e o PT sobretudo, são identificados), alertando para um "perigo" que cercava as crianças: a "permissão para ideologia de gênero nas escolas", para a qual somente ela e Jorge votaram contra. O alerta, assim, produzia a represen-

13 Como se pode perceber, o projeto dialogava, antagonicamente, com os elementos de perseguição docente que compunham o Projeto Escola Sem Partido, do qual os dois vereadores, por razões ideológicas, mostravam-se simpatizantes.

14 Um balanço interessante acerca das campanhas religiosas contra o dispositivo "ideologia de gênero", bem como a proposta de uma arqueologia do termo, pode ser encontrado em Silva (2019a).

15 Ver a definição do termo e seus usos no contexto das referidas votações em Borges e Borges (2018).

tação dos dois vereadores que se postavam tanto como "denunciantes" do perigo quanto como "defensores" das crianças; e, ainda mais, ao utilizarem a *hashtag #ditaduradegêneonão,* ainda se postavam como "democratas".

Imagem 1. Mobilização para a votação. Fonte: Instagram de Priscila Costa

Em vez de usar o termo "revolta", que posicionaria o discurso da vereadora dentro da dimensão cidadã (que, diante do fato, expressaria seu desacordo dentro de uma lógica racional, até mesmo fiel ao movimento legislativo de tramitação de um projeto de lei), a escolha se deu pelo termo "medo", produzindo a ideia de um pânico/caos com o qual ela, e seus seguidores, relacionar-se-iam por meio de sentimentos. Este é um elemento presente na construção de discursos políticos, como nos lembra Charaudeau (2016, p. 89):

> No espaço do debate político, como o que está em jogo é uma questão de persuasão e de sedução, não é de espantar que se apela para os sentimentos e que se procure tocar a sensibilidade do auditório. A força dos argumentos empregados depende mais de sua carga emocional do que de seu rigor lógico.

Num segundo momento, incorporando o *ethos* da representação cidadã, e vocalizando não mais a sua revolta, mas a de outros sujeitos, Priscila compartilha a publicação de uma mulher, a partir da sua publicação, denunciando a "covardia" daqueles que buscavam destruir a "inocência das crianças". De denunciante a vereador se tornava representante, canal da voz, meio pelo qual a indignação cidadã se expressava.

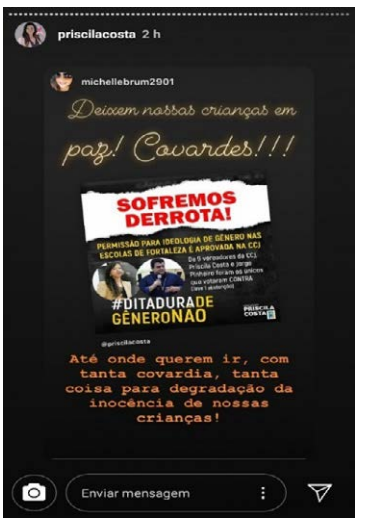


Imagem 2. Repercussão nas redes. Fonte: Instagram de Priscila Costa

Pelos estudos da comunicação política, compreendemos como tal identificação com o discurso da vereadora, logo tornado *compartilhado e reproduzido* como sendo *seu*, é possível por que

> [...] o ator político se manifesta na cena do teatro social, com uma dupla identidade, que destina ao outro, seu público, a feição ideal de um cidadão que seria seu duplo, seu cúmplice. [...] é na identidade social do sujeito político que se projeta sua legitimidade [...] A legitimidade social é importante porque é a que dá a toda instância de palavra uma autoridade do dizer (Charaudeau, 2008b, p. 65).

Assim, quando falou que "nossas crianças encontram-se em perigo" (leia-se "nossos filhos"), a vereadora atuou para legitimar-se como aquela que protege as crianças, sendo estas sobretudo as "mães", o que nos permite compreender como aquela que compartilha sua postagem também o faz nessa condição: "deixem nossas crianças em paz" (de novo, "nossos filhos"). Nesse sentido, parece-nos que a vereadora seguiu os passos da encenação do drama político, tal como definido por Charaudeau (2016) a descrição da desordem social – o perigo que as crianças corriam -, buscando produzir o feito da angústia ("deixem nossas crianças); a descrição da causa dessa desordem – a existência do projeto de lei, que instalaria a "ditadura de gênero", engendrando a produção de "bodes expiatórios" – não somente o autor do projeto[16], mas, no caso da imagem, todos os outros membros da CCJ

16 Que, é importante dizer, em nenhum momento foi alvo das mobilizações dos grupos conservadores ou dos dois parlamentares, deslocando para o sindicato dos professores ou para o PT as acusações.

que não acompanharam os dois vereadores no voto contrário; e o apontamento da reparação do mal existente, que se daria com a derrota do projeto.

Após a votação na Comissão, Priscila fez um discurso na tribuna, horas depois postado em suas redes sociais com o título: "*Imposição de ideologia de gênero é censura de liberdades*". Seguia-se ao título a seguinte mensagem: "Longa batalha e derrota na CCJ. Em Fortaleza, foi aprovada na Comissão, a permissão para o ensino da Ideologia de Gênero nas Escolas. Depois de ouvir a bancada do PT afirmar que Ideologia de Gênero não tem relação com Liberdade de Consciência. Vereadora Larissa Gaspar explica para todos, o caráter ditatorial da tal ideologia"[17].

Comecemos pelo título: um total desvirtuamento do projeto, que não versava sobre ensino de qualquer temática em particular, muito menos do que nomeou como "ideologia de gênero"; o texto original não indicava "censura" alguma, mas exatamente a "liberdade de cátedra", que, agora, segundo a vereadora, estaria ameaçada pela "ideologia de gênero", que foi incorporada ao texto original por meio da emenda de Jorge Pinheiro, ainda que em teor negativo, pela "proibição" de seu "ensino". Por isso, no momento em que sua emenda foi derrotada, iniciou-se a campanha difamatória[18] de dizer que o projeto visava ensinar aquilo que não se proibia.

Priscila não se dirigia ao autor do projeto, Evaldo Lima, mas à vereadora Larissa Gaspar (PT), num movimento que lhe permitia antagonizar na questão do gênero, assim como no seu discurso antagoniza com outro vereador do PT, Guilherme Sampaio, a quem a vereadora se opunha por este defender, segundo ela, uma ideologia que "imposta pela força do Estado, tem tudo a ver com ferir a crença das famílias brasileiras". A argumentação, servindo para ratificar a representação do partido como "inimigo da fé cristã", equaciona PT-ideologia de gênero-destruição das famílias[19]. Ao mesmo tempo, se desqualificam as ideias do opositor, mostrando-as como portadoras de consequências nefastas ("ferir a crença das famílias") e representando-o como inimigo.

---

17 Disponível em: https://www.instagram.com/priscilacosta/?hl=pt-br.

18 A partir disso podemos compreender melhor a afirmação de Charaudeau, segundo a qual "a palavra política não é, de modo algum, uma injunção, mas uma sutil sugestão para fazer, para pensar, e, mais cinicamente, para se deixar pensar [...] (2006, p. 89).

19 Na manipulação da representação política como identidade pautada nos valores, a questão da "família" atua como importante componente a ser mobilizado, sobretudo no campo político da direita. Sobre isso, importa saber que "o valor *família*, da sociedade familiar, pois é em seu seio que se fabrica o indivíduo. No pensamento de direita, não é o indivíduo que fabrica o grupo, mas o grupo que fabrica o indivíduo, daí a importância da filiação, do inato e do peso da tradição familiar que essencializa o grupo e o indivíduo num destino imutável" (CHARAUDEAU, 2016, p. 99-100).

No mesmo dia, em suas redes sociais, a vereadora anunciava uma *live* a ser realizada às 22hs, com uma mãe, *live* essa intitulada "*pais contra ideologia de gênero nas escolas*". Na descrição da *live* podia se ler: "*mãe que testemunhou ato de sindicato na escola, quebra o silêncio! Hoje, com material que sindicato entregou nas escolas assumindo lutar pelo ensino da Ideologia de gênero nas escolas, estaremos falando com todos os pais de Fortaleza! Podem nos chamar de fake news! Somos mães e não vamos parar*!"[20].

Na verdade, o material distribuído pelo sindicato em nenhum momento trata de "ensino" de gênero; o comentário sobre o material, por parte dela e de Jorge, consistia em mais um mecanismo de deturpação do texto para os objetivos por eles traçados: confundir a opinião pública e mobilizar suas bases contra a aprovação do projeto[21]. Veja, na imagem abaixo, o que constava no documento era um conjunto de bandeiras, dentre as quais havia a de "liberdade de orientação de gênero", mas não se diz que tal liberdade consistia em uma pauta para sala de aula. Era uma luta mais ampla, de convivência social, de direito social, que incluía, também, a liberdade religiosa.

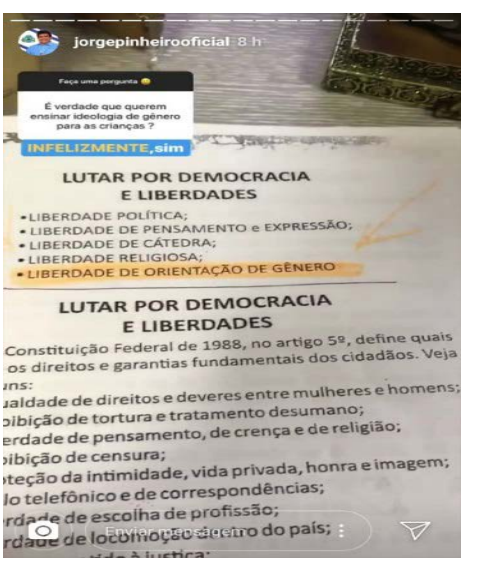


Imagem 3. Pautas do Sindicato. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

20 Disponível em: https://www.instagram.com/priscilacosta/?hl=pt-br.

21 Sem dúvida alguma, umas das problemáticas que as transformações operadas no campo midiático, sobretudo com o aparecimento das redes sociais, é a questão da "regulação do discurso político". Se, para Charaudeau (2008b, p. 28) a mídia constituía-se como um dos mecanismos de produção e aferição do dito político, a "liberdade" proporcionada pelas redes sociais faz com que os sujeitos falem a uma coletividade (seus seguidores) que lhes desobriga a submeter-se ao escrutínio da prova, transformando-se cada vez mais em um conjunto de seguidores que se relacionam aos moldes de uma tribo. Na rede do político não há espaço para o contraditório, não se forma uma arena pública de discussão, o que inviabiliza o confronto com o dissenso e, mesmo, a necessidade da prova. A crença no dito pelo homem político, aqui, ao que me parece, se multiplica numa potência assustadora.

Para reforçar ainda mais o espírito de objeção ao projeto e ao sindicato, o vereador carismático compartilhou a página do material do sindicato em suas redes abaixo de imagens religiosas, com destaque para a do Arcanjo São Miguel, que na mitologia católica é crido como aquele que derrotou o demônio[22]. Respondendo a uma pergunta de um seguidor, se era verdade que queriam "ensinar ideologia de gênero nas escolas", o vereador responde positivamente, mas sem mostrar onde, no texto do projeto, isso estava dito, recorrendo, por sua vez, ao material do sindicato que, mesmo não dizendo o que sua postagem dizia, servia como prova semântica para seus objetivos.

Imagem 4. Pautas como mal a ser vencido. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

Estava claro o que devia ser feito: se aos dois vereadores cabia fazer oposição na Câmara, aos seus seguidores cabia a oração. Estava firmado o pacto político-religioso: *confiem em nós, estamos trabalhando pela derrota do projeto! Confiem e orem*! É o que é dito, em outras palavras, pelo vereador:

22 A presença da semântica em torno do "demônio" em meio aos pentecostais, universo com o qual a RCC comunga das ideias, é analisado em Mariano (2014).

Imagem 5. Mobilização das redes. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

Antes de tudo, seria preciso "muita oração". A representação ali esboçada/pactuada é de origem transcendental: o eleitor deve, antes de tudo, orar. Destaque-se, também, o uso do termo "inimigo", em vermelho: além de referir-se implicitamente ao PT, cuja cor é o vermelho, o termo diz respeito, na cosmologia cristão, ao próprio demônio. Logo, o que o vereador estava a chamar de "ações do inimigo", para seus seguidores era, na verdade, as ações da esquerda, do sindicato, do PT; era o projeto propriamente dito. Logo, ao demônio se vence com "oração".

A ideia de desordem, destruição, caos, que produzem ao mesmo tempo a persona de um inimigo a se derrotar, é um dos elementos constituintes do discurso político, universo sobremaneira eivado de elementos afetivos e valorativos:

> O discurso político, que procura obter a adesão a um projeto ou a uma ação, ou a dissuadi-lo de seguir o projeto adverso, insiste mais particularmente na *desordem social* da qual o cidadão é vítima, na *origem do mal* que se encarna em um adversário ou um inimigo, e na *solução salvadora* encarnada pelo político que sustenta o discurso (Charaudeau, 2008b, p. 91).

Aqui, a desordem é a destruição das famílias, originada na suposta lei que autorizaria o ensino de "ideologia de gênero", cuja solução salvadora era tão somente a rejeição do projeto de lei. Em uma outra passagem, o autor nos fala da "dramatização do discurso político", que nos parece auxiliar, também, na compreensão das imagens acima anexadas, uma vez que envolvem um conjunto de símbolos mobilizados para fomentar a repulsa ao projeto que tramitava:

> É à medida que as emoções correspondem a representações sociais, constituídas por uma mistura de julgamentos, de opiniões e de apreciações, que elas podem

> desencadear sensações ou comportamentos, que elas podem ser utilizadas para tentar seduzir, ameaçar, aterrorizar, enfim, atrair um interlocutor ou um auditório (Charaudeau, 2008b, p. 89).

O projeto foi à votação no dia 31 de outubro, depois de uma acirrada campanha de desvirtuamento por meio das redes sociais. Durante a sessão, que contou com a presença de membros do sindicato dos professores, de um lado, e de militantes de movimentos conservadores, sobretudo o "endireita Fortaleza", apresentados como "pais e mães", debates acalorados. Coube ao autor do projeto, frente à intensa campanha de desgaste que sofrera, retirar o projeto de pauta.

Reforçando a imagem do pacto político-religioso, Jorge posta-se no plenário, e nas redes, com o terço (objeto católico de devoção mariana) na mão, reproduzindo a encenação de uma batalha espiritual em curso naquele espaço, mostrando-se "preparado" para o momento pelas orações de seus seguidores-eleitores, aos quais havia pedido, como vimos anteriormente, "muita oração". A imagem opera ao mesmo tempo: a legitimação do vereador como agente do campo religioso e do campo político; a deslegitimação do projeto e da esquerda (novamente, a cor em vermelho); e a prestação de contas ao seu eleitor (se pedira oração, agora era o momento de ele mesmo mostrar-se como "homem de oração").

Imagem 5. Momento do debate do Projeto. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

Essa imagem[23] compartilhada pelo vereador nos pareceu como a de maior significado político, atuando como um selo do pacto político-religioso dele com

23 "É, afinal, a imagem que o locutor constrói, deliberadamente ou não, *em seu discurso*, que constitui um componente da força ilocutória" (Amossy, 2018, p. 89).

seus seguidores. A escolha de cada detalhe da imagem (o terço na mão, o cordão que o identifica como membro da comunidade, o olhar confiante e os termos em destaque – Deus, terço e ideologia de gênero) atuam para aproximá-lo de valores socialmente compartilhados. Como lembra Charaudeau (2008b, p.87):

> No domínio político, a construção das imagens só tem razão de ser se for voltada para o público, pois elas devem funcionar como suporte de identificação, via valores comuns desejados. O *ethos* político deve, portanto, mergulhar nos imaginários populares mais amplamente partilhados, uma vez que deve atingir o maior número, em nome de uma espécie de contrato de reconhecimento implícito. O *ethos* é um espelho no qual se refletem os desejos uns dos outros.

Vejamos a cobertura realizada por um veículo de imprensa:

> **Câmara de Fortaleza retira projeto de liberdade de ensino após tumulto entre professores e religiosos**
> Líderes religiosos e bancada conservadora alega que liberdade de cátedra permite que professores ensinem 'ideologia de gênero'.
> Um projeto que trata da liberdade de ensino dos professores de Fortaleza foi retirado da pauta de votação na Câmara Municipal nesta quinta-feira (31), após tumulto e confusão entre manifestantes. Desde o começo da sessão legislativa, dezenas de professores ocuparam as galerias da Câmara e o pátio externo do prédio para pressionar pela aprovação do projeto. Lideranças religiosas e integrantes de movimentos de direita em Fortaleza também compareceram.
> A proposta que trata da liberdade de cátedra e de expressão dos professores tem gerado reações contrárias da bancada conservadora e acusações, em discursos de vereadores no Plenário e nas redes sociais, de que o projeto visa permitir aos docentes o ensino do que chamam de "ideologia de gênero". Nos bastidores, já se previa que a matéria seria rejeitada, inclusive com abstenções.
> Projeto 'contaminado'
> O autor do projeto, vereador Evaldo Lima (PCdoB), ao perceber a força da articulação da bancada religiosa, pediu a retirada da proposta da pauta de votação em acordo com os professores.
> "O projeto acabou sendo contaminado por uma perspectiva equivocada de que tratava de pauta de costumes. Em nenhum momento, o projeto que trata de liberdade de cátedra trata da liberdade de costumes", disse Evaldo Lima.

> Houve tumulto e bate-boca quando professores tentaram ocupar o Plenário para pressionar pela aprovação da retirada de pauta. A Guarda Municipal interveio e bloqueou o acesso dos manifestantes. Em votação simbólica, o projeto foi retirado da pauta de votação.
> A bancada religiosa comemorou o resultado. "Vitória nossa. Enquanto indivíduo, o professor tem liberdade de expressão, claro, mas (o projeto) está dizendo que, dentro de sala de aula, o professor não tem nenhuma sequência de plano pedagógico para seguir? É dizer o que quer na hora que quer? A gente defende a liberdade de cátedra, que é o ensino da matéria", disse a vereador Priscila Costa (PRTB) (Disponível em: https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/10/31/camara-de-fortaleza-retira-projeto-de-liberdade-de-ensino-apos-tumulto-entre-professores-e-religiosos.ghtml. Acesso em 10 de maio de 2020).

Embora a reportagem não diga, mas importa ressaltar que o acesso de professores ao plenário foi barrado, ao passo que se observou um grupo de pastores e líderes religiosos deslocando-se por dentro do plenário, com acesso direto aos vereadores. Outro veículo assim noticiou:

> Projeto sobre liberdade de cátedra sai da pauta da Câmara após confusão e articulação de religiosos
> O projeto que trata sobre **liberdade de cátedra** dos professores da rede municipal de Fortaleza foi retirado da pauta de votação da **Câmara Municipal** após tumulto e articulação da bancada religiosa nesta quinta-feira (31).
> O autor do projeto, vereador **Evaldo Lima** (PCdoB), foi quem solicitou a retirada, em acordo com os professores, após perceber a força da articulação da ala conservadora na Casa. Nos bastidores, já se previa a rejeição à proposta durante a votação no Plenário, inclusive com abstenções.
> Em votação simbólica, a proposta foi **retirada da pauta** no final da manhã.
> "O projeto acabou sendo contaminado por uma perspectiva equivocada de que tratava de pauta de costumes. Em nenhum momento, o projeto que trata de liberdade de cátedra trata da liberdade de costumes", disse Evaldo Lima.
> A bancada religiosa comemorou o resultado. "Vitória nossa. Enquanto indivíduo, o professor tem liberdade de expressão, claro, mas (o projeto) está dizendo que, dentro de sala de aula, o professor não tem nenhuma sequência de plano pedagógico para seguir? É dizer o que quer na hora que quer? A gente defende a liberdade de cátedra, que é o ensino da matéria", disse a vereador **Priscila Costa** (PRTB).

Manifestantes

Desde o começo da sessão, dezenas de professores ocuparam as galerias da Câmara e o pátio externo do prédio para pressionar pela aprovação do projeto. Lideranças religiosas e integrantes de movimentos de direita em Fortaleza também compareceram.

Houve tumulto quando professores tentaram ocupar o Plenário para pressionar pela aprovação da retirada de pauta. A Guarda Municipal interferiu e bloqueou o acesso dos manifestantes.

O Projeto de Lei Ordinária (Nº 524) diz que a medida "dispõe sobre a liberdade de expressão no ambiente escolar e a proteção do professor frente a casos de violência contra o mesmo, no exercício da sua atividade profissional".

Desde o início da tramitação, a proposta tem gerado reações contrárias da bancada conservadora e acusações, em discursos de vereadores no Plenário e nas redes sociais, de que o projeto visa permitir aos docentes o ensino do que chamam de "ideologia de gênero"[24].

Nas redes sociais, a encenação da vitória pela retirada do projeto pode ser observada na imagem a seguir, produzindo a encenação da comemoração da vitória como algo a ser compreendida, por seus seguidores, no plano espiritual:

Imagem 6. Comemoração com os apoiadores. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

24 Disponível em: https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/politica/online/projeto-sobre-liberdade-de-catedra-sai-da-pauta-da-camara-apos-confusao-e-articulacao-de-religiosos-1.2168729. Acesso em 11 de maio de 2020

A imagem da muralha evidencia uma concepção defensiva e agressiva de religião, evocando a tutela das crianças. Todavia, se os vemos alertas no campo moral, não os vemos com idêntico entusiasmo militando contra o trabalho ilegal infantil, por exemplo.

4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUAL O LUGAR DO DISSENSO NO DISCURSO POLÍTICO-RELIGIOSO?

Para apresentar um desfecho a este artigo, mas não para a discussão engendrada, escolhemos o seguinte caminho: considerar o lugar do dissenso no espaço político representativo quando este torna-se *lócus* de exercício de poder de sujeitos que se creem representantes de crenças religiosas. que devem ser impostas ao conjunto da sociedade. O dissenso torna-se um fosso, pois os vereadores produziram dois efeitos com sua atuação religiosa fundamentalista: a autolegitimação como representantes fiéis da cosmovisão cristã e a nomeação do autor do projeto e da esquerda em geral, como "inimigos da fé em Cristo" e, portanto, da nação brasileira que seria toda cristã e do povo cearense, a caminho da hegemonia cristã, ou de um certo tipo de cristianismo excludente e reacionário.

A partir de elementos próprios de sua fé, pretende-se guerrear contra propostas de atores do campo político liberais, centro e esquerda, laicos ou não, classificando-os como "contrárias à fé", "contrárias ao povo", "contrárias à maioria" e, portanto, "contrárias à democracia", entendida como "governo da maioria", maioria esta que, no caso de Fortaleza, é cristã.

Para ilustrar essa discussão que encerra, pesarosamente, este artigo com a visualização da imagem abaixo, que registra o momento imediatamente após a retirada do projeto de lei. Ela nos mostra Priscila e Jorge em oração, no espaço da Câmara, tocados por um pastor, liderança religiosa cristã. A retirada de pauta do projeto, movimento cotidiano das casas legislativas, é comemorada como um feito de "oração", vitória, portanto, de uma divindade, não do movimento político próprio aos legisladores.

Imagem 7. Oração pós-vitória. Fonte: Instagram de Jorge Pinheiro

Pergunta-se qual a possibilidade de se opor a uma ação que seja interpretada como mandada por deus ou produzida por uma oração? Como organizar um consenso em torno de uma política/lei que porte dissenso quando parte deste é produzida pela compreensão de alguns dos atores do campo que o semantizam como contra a sua fé? Que enunciados são possíveis a partir daí?

Em recente reflexão, Amossy (2017) defende a ideia de que o dissenso, cuja manifestação contemporânea por excelência se dá por meio do instrumento da polêmica no espaço público, é constituinte dos regimes democráticos, uma vez que estes atuam não por meio da eliminação das dissensões, mas por meio da sua gestão. Gerir os desacordos, não os impedir, é o que caracterizaria as democracias. Na medida em que as convicções contemporâneas se agudizam, mas os dissensos passam a jogar papel importante no universo político.

Para essa autora, os dissensos devem ter lugar nas democracias porque é por meio deles que se constituem espaços públicos de discussão efetivos, com segmentos da vida social se constituindo em suas particularidades para o embate público, na defesa de seus valores e ideais, auxiliando, por meio desse confronto, no próprio exercido democrático da discussão. Todavia, nos limites tensionados da democracia liberal representativa, a máquina de guerra religioso-política, demonstrada nos dois vereadores entendidos como tipo ideal, protótipo dos políticos religiosos cristãos conservadores-reacionários, acelera o desgaste do tecido da racionalidade política.

Como resultado das questões postas e da metodologia qualitativa, nosso artigo assinala que a entrada massiva da máquina de guerra reacionária-conservadora-cristã, pautada pelo espetáculo, teatro e metafísica da negação do outro, produz um espaço público menos plural, menos acolhedor de dissensos e discursos discor-

dantes e mais inflamado por guerras entre "inimigos", os quais, ou se submetem, ou são eliminados.

REFERÊNCIAS

Amossy, Ruth. *A argumentação no discurso*. São Paulo: Contexto, 2018.

Amossy, Ruth. *Apologia da polêmica*. São Paulo: Contexto, 2017.

Berger, Peter; Zijderveld, Anton. *Em favor da dúvida:* como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

Borges, Rafaela Oliveira; Borges, Zulmira. Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas. *Rev. Bras. Educ*. vol.23, Rio de Janeiro, 2018.

Bourdieu, Pierre. O campo político. *Rev. Bras. Ciênc. Polít,* no.5, Brasília Jan./Jul 2011.

Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. 16.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

Burity, Joanildo. A cena da Religião Pública: contingência dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP,* São Paulo, n.102, São Paulo, p. 89-105, jul-2015. Disponível em <https://www.academia.edu/22433913/A_CENA_DA_RELIGI%C3%83O_P%C3%9ABLICA>. Acesso em: 01 abr.2018.

Campos, Leonildo Silveira. O projeto político de "governo do justo": os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal. *Debates do NER*, ano II, n.18, pp. 39-82, jul/dez., Porto Alegre, 2010.

Charaudeau, Patrick. *A conquista da opinião pública* - como o discurso manipula as escolhas políticas. São Paulo: Contexto, 2016.

Charaudeau, Patrick. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto, 2008b.

Charaudeau, Patrick. *Linguagem e discurso:* modos de organização. São Paulo: Contexto, 2008a.

Cunha, Magali. "'É preciso salvar a família': gênero, religião e política no contexto do neoconservadorismo evangélico nas mídias no Brasil". In: Cunha, Magali; Lopes, Paulo Victor Leite; Lui, Janayna (orgs.) *Religião e política:* medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

DIP, Andrea. *Em nome de quem?* A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Freitas, Marcelo Silva de. *(Des) contentamento com a política e representação:* o exercício parlamentar dos vereadores religiosos na câmara de fortaleza. 2020. Orientador: Emanuel Freitas da Silva. 184f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2020.

Machado, Maria das Dores. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política,* n.7, p.25-37, jan.-abr. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n7/a03n7.pdf>. Acesso em: 24 fev.2018.

Machado, Maria das Dores. Pesquisa com líderes religiosos: questões éticas e metodológicas. *Estudos Sociológicos,* Araraquara, v.18, n.34, p.39-56, jan-jun. 2013. Disponível em: < https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5972/4525>. Acesso em: 27 fev.2018.

Machado, Maria das Dores. *Política e religião.* Rio de Janeiro: FGV, 2006.

Machado, Maria das Dores. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, vol.35, p.45-72, dez-2015. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/rs/v35n2/0100-8587-rs-35-2-00045.pdf >. Acesso em: 30 mar.2018.

Machado, Maria das Dores. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.32, vol. 2, p. 29-56, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf>. Acesso em: 12 fev.2018.

Mariano, Ricardo. *Neopentecostais* – sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5.ed. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2014.

Mariz, Cecilia. "Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade". In: Teixeira, Faustino. *As religiões no Brasil.* Petropólis, RJ: Vozes, 2006.

Miranda, Julia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens o religioso no político.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Miranda, Julia. Católicos carismáticos e as eleições municipais de 2012. *Ciências Sociais Unisinos,* São Leopoldo, n. 51, vol. 2, p. 201-211, mai-ago 2015. Disponível em:<http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/viewFile/csu.2015.51.2.10/4794>. Acesso em: 23 fev.2018.

Silva, Emanuel Freitas da. "Em nome da natureza": discursos e mobilizações católicas no Brasil em torno do gênero na escola. *Religare:* Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 15, n. 2, p. 505-525, 20 jan. 2019.

Silva, Emanuel Freitas da. Cenas públicas de enfrentamento político-religioso: apontamentos de tensões entre parlamentares evangélicos e o governo de Dilma Rousseff. *Faces de Clio*, v.5, n.9, pp. 146-161, 2019.

Silveira, Emerson José Sena da. *Corpo, emoção e rito: antropologia dos carismáticos católicos*. Porto Alegre: Armazém Digital: 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/43280633/Corpo_emo%C3%A7%C3%A3o_e_rito_antropologia_dos_carism%C3%A1ticos_cat%C3%B3licos_livro_completo_ Acesso em: 16 jun 2020.

Silveira, Emerson José Sena da. Terços, "santinhos" e versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política. *Rever – Revista de Estudos da Religião,* São Paulo, PUC-SP,

ano 8, p. 54-74, mar. 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_silveira.pdf Acesso em: 16 jun 2020.

Tadvald, Marcelo. Eleitos de deus e pelo povo: os evangélicos e as eleições federais de 2010. *Debates do NER*, ano II, n.18, pp. 83-109, jul/dez., Porto Alegre, 2010.

Recebido: 31/07/2020 | **Aprovado:** 14/02/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176786

Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro: tentativa de interpretação histórico-hermenêutica[1]

Conservatives vs. liberals in Brazilian spiritism: an attempt at historical-hermeneutic interpretation

Marcelo Camurça[a]

Resumo Uma divisão vem se processando no Espiritismo no Brasil, repartindo em termos da moral (sexual e reprodutiva) e de visão social suas lideranças e membros em posturas diametralmente opostas, classificadas como conservadoras e progressistas. Diante desta realidade, este texto pretende discutir as implicações destas concepções e atitudes dos espíritas, ditas dogmáticas ou heterodoxas, nos termos de sua doutrina, dentro do seu próprio meio e para a sociedade brasileira. Procurarei interpretar esta clivagem, através do exame localizado de uma controvérsia, que colocou de um lado, Divaldo Pereira Franco, um dos principais médiuns espíritas brasileiros, quando se pronunciou contra a chamada "ideologia de gênero" e o "marxismo", reproduzindo um discurso moralista-conservador, e do outro, os chamados espíritas progressistas, que reagiram a estas declarações, fundamentando suas posições numa visão do Espiritismo afinado com as correntes inovadoras da sociedade brasileira. Como recurso para análise destas posições antagônicas em jogo faço um breve percurso na história do Espiritismo no Brasil no sentido de mapear a gênese e desenvolvimento de posturas ditas conservadoras e progressistas no seu seio. E a partir de uma perspectiva das Ciências Sociais procuro examinar como leituras da cosmologia e da doutrina espírita, que classifico de "providencialistas" ou "hermenêuticas", terminam por fundamentar estas posições conservadoras e progressistas no Espiritismo brasileiro.
Palavras-chave Espiritismo. Brasil. Progressismo. Conservadorismo. Kardec.

Abstract *A division has been taking place in Spiritism in Brazil, dividing in terms of morals (sexual and reproductive) and social vision, its leaders and members in diametrically opposed positions, classified as "conservative" and "progressive". In view of this reality, this text intends to discuss the implications of these conceptions*

1 Agradeço à Célia Arribas a atenção de ler o texto, ela que tem os mesmos interesses de pesquisa daqueles aqui expressos, e ao jornalista e escritor Álvaro Nascimento, que colaborou para que minhas "mal traçadas linhas" ganhassem um formato mais robusto.
a Professor Titular aposentado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente professor colaborador deste departamento e professor visitante no Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ. Pesquisador e Bolsista de produtividade CNPq. E-mail: mcamurca@terra.com.br

CC BY NC SA

and attitudes of spiritists, considered dogmatic or heterodox, in terms of their doctrine, within their own environment and for Brazilian society. I will try to interpret this cleavage, through the localized examination of a controversy. The one who put Divaldo Pereira Franco, one of the main Brazilian spiritist mediums, on one side, when he spoke out against the so-called "gender ideology" and "Marxism", reproducing a conservative moralist discourse and on the other, the so-called "progressive" spiritists, who reacted to these declarations, basing their positions on a vision of Spiritism in tune with the libertarian and insubmissive currents of Brazilian society. As a resource for analyzing these antagonistic positions at stake, I make a brief journey through the history of Spiritism in Brazil in order to map the genesis and development of "conservative" and "progressive" positions within it. And also from a Social Sciences perspective I try to examine how "hermeneutic" or "providentialist" readings of cosmology and spiritist doctrine end up guiding a definition by one of these positions.
Keywords *Spiritism. Brazil. Progressivism. Conservatism. Kardec.*

INTRODUÇÃO

Uma divisão vem se processando nas principais religiões cristãs no Brasil - a católica e as evangélicas - separando no que toca à moral (sexual e reprodutiva), mas também em questões sociais, ambientais e científicas, suas lideranças e membros em posturas diametralmente opostas: conservadores e progressistas[2]. O Espiritismo, enquanto religião de inspiração cristã com penetração na sociedade brasileira, não poderia passar imune a esta tendência. Nas eleições presidenciais de 2018, segundo o Datafolha, o movimento espírita registrou uma votação que revelou uma cisão entre dois campos: 55% votaram no candidato de extrema direita Bolsonaro e 45% no de centro-esquerda Fernando Haddad[3].

Se observa então, de um lado, expressivos setores do movimento espírita se alinharem a católicos e evangélicos conservadores em pautas morais, exemplificado na adesão ao "Movimento Nacional de Cidadania pela Vida - Brasil sem Aborto". Esta articulação católico-evangélico-espírita exigiu dos candidatos a postos eletivos, em troca de apoio eleitoral, o compromisso de "agir firmemente [...] contra qualquer tentativa de descriminalização do aborto" (Miranda, 2012, p. 71).

2 Neste texto tomo as noções de conservador e progressista enquanto situadas e relacionais. Funcionam dentro de uma mesma religião operando *distinções*, a partir de estruturas simétricas e inversas (Bourdieu, 2011). Servem aqui, como descritores para identificação de correntes espíritas, de acordo com o peso relativo de seu capital cultural/simbólico para definir sua posição no espectro político e social.

3 Disponível em: https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/26/datafolha-de-25-de-outubro-para-presidente-por-sexo-idade-escolaridade-renda-regiao-religiao-e-orientacao-sexual.ghtml. Acesso em 05/06/2020.

Proposta esta que convergiu para o projeto apresentado ao Congresso Nacional do "Estatuto do Nascituro", que considera ilegal qualquer tipo de aborto, inclusive aquele assegurado na Constituição em caso de estupro e risco de vida para a mãe.

Por outro lado, junto com os movimentos "Católicas pelo direito de decidir" e "Frente de Evangélicas pela legalização do aborto", o psicólogo, educador e idealizador do Movimento Espírita pelos Direitos Humanos, Franklin Félix, defendeu o direito da interrupção de gravidez baseado em interpretação doutrinária: "de acordo com a questão 359 de *O Livro dos Espíritos* no caso da mãe correr risco de morte é preferível que seja sacrificado o ser que ainda não existe a sacrificar a vida da gestante". E arrematou "Como nós espíritas somos reencarnacionistas, não há nada que impeça da mulher que pratica o aborto por motivos extremos, como estupro, doença, etc. [...] poder ser mãe novamente do espírito que não reencarnou". Para Félix:

> o aborto não é um pecado [...], mas uma questão de saúde pública, deve-se ponderar a situação na qual se encontram as adolescentes mulheres e não condená-lo. Chamar a equipe médica e a [grávida em situação de risco] de assassinos, além de insensibilidade [...] é ignorância cristã[4].

Mas quem seriam, numa tipologia sociológica, os protagonistas no movimento espírita dessas opiniões e posturas tão antagônicas? Dentre os atores religiosos constitutivos do Espiritismo brasileiro, a classificação de Arribas aponta para a tríade: dirigentes, escritores e médiuns (Arribas, 2014). Sugiro então, - de forma não rígida e nem generalizada, mas, típica-ideal[5] - que a repartição política-ideológica que atravessa o movimento espírita colocou tendencialmente os primeiros e os últimos tipos no lado do conservadorismo e os descritos no meio como do lado do progressismo[6]. Dirigentes e médiuns[7] alcançam uma condição de credibi-

4 Não em Nome de Deus: Gravidez forçada é tortura *Carta Capital* 17/08/2020. https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-em-nome-de-deus-gravidez-forcada-e-tortura. Acesso em 30 de maio de 2021.

5 Conceito criado por Max Weber enquanto uma generalização teórica da realidade social, com a qual fenômenos concretos podem ser contrastados dentro dos seus traços particulares, no sentido de sua classificação (Weber, 1999, p. 79-127).

6 De fato, o meio espírita na sua complexidade comporta bem mais atores. Dentre estes destaco os "palestrantes", que possuem muita visibilidade e reconhecimento no meio, podendo ser estes, dirigentes, médiuns e escritores e se dividirem como conservadores, progressistas ou muitas vezes se colocando como "neutros", "imparciais". Da mesma forma, os "trabalhadores" dos Centros e Institutos, que geralmente acompanham as posições das direções destas instituições. Ainda pode-se apontar os ativistas espíritas atuando nas ONGs da sociedade civil ou 3º setor, como aponta Miguel (2014, p. 299). Aqui tendendo a um lugar intermediário, pois como diz o autor, ocupam um "terreno neutro" entre a "religião fora do social" e a "política partidária" (2014, p. 299).

7 Originalmente, na época de Kardec, o médium era uma figura coadjuvante de mediação entre a dimensão espiritual e a material. Contudo, a excepcionalidade de Chico Xavier, ética e fenomênica, fez com que, hoje, qualquer médium experimentado e reconhecido seja alguém com

lidade, prestígio e liderança no movimento espírita, devido ao fato dos primeiros se situarem nas esferas de poder e, no caso dos segundos, pela sua faceta mística e capacidade de "revelação" do "plano espiritual". Quanto aos escritores, adstritos à pesquisa interna da relação da Doutrina Espírita com a ciências modernas *hard* e *soft*, estes alcançam apenas círculos restritos do meio espírita. Convém ainda dizer que o letramento espírita não é composto apenas dos livros teóricos dos seus intelectuais, mas também das obras psicografadas - mensagens e romances - que aliás, são as mais difundidas, o que marca ainda mais a concorrência desigual, também neste terreno, da influência dos médiuns psicógrafos.

Fernandes à sua maneira - com nominações próprias - endossa a identificação que estou sugerindo para os lugares/posições no movimento espirita, como forma de compreender sua divisão em correntes conservadoras e progressistas. Fala de um lado, num "espiritismo oficial", da Federação Espírita Brasileira (FEB)[8] e outras federações regionais, "estruturas altamente hierarquizadas e agigantadas" junto com "*médiuns ostensivos*" (grifo meu) e de outro dos "intelectuais" atuando "de forma individual ou em grupos de baixa hierarquização", na crítica aos "equívocos" de interpretação da doutrina, causadores de "misticismo" e "ritualismos", praticados pelas instâncias de poder e carisma do movimento (2018, p. 78).

Estabelecida uma tipologia para protagonistas opostos no Espiritismo brasileiro, que vai informar os lados da polêmica que abordarei entre as enunciações conservadoras de Divaldo Franco e a resposta dos espíritas progressistas, passo a descrição desta contenda.

I - A POLÊMICA ENTRE DIVALDO FRANCO E OS CHAMADOS ESPÍRITAS PROGRESSISTAS

As afirmações de Divaldo Pereira Franco, um dos mais conhecidos médiuns do Espiritismo brasileiro na atualidade, no 34º Congresso Estadual Espírita em Goiás, causaram um grande impacto no meio espírita e na sociedade devido ao conteúdo conservador do seu argumento, marcado por uma extremada virulência. Divulgadas em um vídeo que circulou nas redes sociais e no Youtube (2018), elas mostram Divaldo Franco respondendo a uma pergunta sobre a "ideologia de gênero", como um "momento de alucinação psicológica da sociedade". Ao explicitar o que entende por "ideologia de gênero", identificou-a como uma "imoralidade ímpar" e "aberração" orquestrada por um "marxismo disfarçado", inserido no Ministério da Educação em um "passado muito recente" para inocular nos estu-

fidedignidade para captar o que se passa o mais fielmente no "plano espiritual" e daí extrair um discurso moral conclusivo.

8 Doravante vou me referir à Federação Espírita Brasileira apenas pela sua sigla FEB.

dantes "a ausência de qualquer princípio moral". Em total consonância com a postura católica/carismática e evangélica-pentecostal que impulsionou um movimento acirrado contra as políticas públicas de educação sexual dos governos Lula e Dilma, Divaldo classificou o material didático de "cartilhas depravadas", resultado de ação urdida pela conjugação "marxista" e de "gênero".

Talvez por temor de ter quebrado a etiqueta da conduta espírita orientada para o comedimento e prudência, ele arrematou que "o Evangelho diz que não devemos procurar o escândalo!". Não era mais possível retorno. Sua declaração carregada de adjetivos desqualificadores: "aberrações", "depravados", "imoralidade" contra um destino bem demarcado por ele, já tinha acendido o fogo no rastilho de pólvora da polêmica. Como reação às declarações de Divaldo Franco, irromperam opiniões de espíritas em *blogs*, *sites* e redes sociais, criticando as afirmações do médium[9] (Arribas, 2018). Um dos lugares desta contestação apareceu nas redes sociais por meio de um manifesto assinado por 59 espíritas, alcunhados como progressistas e originários de vários estados da federação, como São Paulo, Espírito Santo, Ceará, Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Santa Catarina, Goiás e Mato Grosso.

De mesma forma, o artigo de opinião publicado na revista *online* Escuta, pela socióloga Celia Arribas, pesquisadora e autora de obras acadêmicas sobre o Espiritismo, teve repercussões. Conhecida no meio acadêmico pelo seu enfoque analítico de cunho sociológico na abordagem do fenômeno espírita, ela, neste texto, se "posiciona", "por dever cívico" e "por dever de fé", assumindo-se como "espírita" (Arribas, 2018).

No caso dos signatários do abaixo-assinado, estes, ao frisarem que as opiniões de Divaldo Franco "não os representam", nem podem ser divulgadas "em nome do Espiritismo", afirmam que o movimento "está longe da unanimidade" sobre as "questões contemporâneas". Além disso, para os mesmos, o Espiritismo "é uma ideia livre", "baseada em princípios básicos [...], que são os da liberdade de consciência, amor ao próximo, fraternidade", sobre os quais "nem médiuns e oradores [...] nem mesmo instituições federativas [...] têm autoridade para falar em nome" (Abaixo-Assinado, 2018).

No que diz respeito à questão crucial, sobre a qual Divaldo Franco se pronunciou: "a chamada 'ideologia de gênero'", os signatários do abaixo-assinado sublinham na resposta do médium orador "uma fala extremamente problemática", pois, para estes, esta é uma expressão usada "pejorativamente" e decalcada de "setores fundamentalistas da Igreja Católica e depois adotado pelas Igrejas Evangélicas". Recolocam, então,

9 Outros autores se referiram ao *affaire* Divaldo Franco x espíritas progressistas em capítulos de obras sobre religião e sociedade no Brasil, como Fernandes (2018), Heinen e Rodrigues (2020).

a questão nos termos de sua realidade acadêmica: o que está em questão são "estudos de gênero formulados por intelectuais como Michel Foucault, Simone de Beauvoir e Judith Buttler, que se dedicaram a estudar como se constituiu, do ponto de vista social, a feminilidade e a masculinidade e as orientações sexuais: 'hetero, homo e trans" (Abaixo-Assinado, 2018). Informam, contudo, que ainda não existe nenhum investimento de estudo espírita elaborado sobre este tema para dialogar com os enfoques sociológicos e psicológicos. Indicam que a melhor forma para abordar o tema, não é "seguir a cartilha dos setores [religiosos] conservadores mais radicais", lembrando que no domínio dos "corpos e da sexualidade", as "religiões ocidentais", ditas cristãs tradicionais, tiveram ao longo dos anos uma postura de vigilância, controle e repressão. Conclamam, dentro do legado de Kardec, uma postura de "humildade, científica, prudência filosófica e bom senso" sobre este tema muito novo (Abaixo-Assinado, 2018)

De forma similar, a socióloga Célia Arribas (2018) aponta que a noção de "gênero" corresponde a uma conquista das Ciências Humanas e Sociais, ao questionar o determinismo biológico da diferença sexual como causa na orientação do desejo, incorporando, na sua formulação, as construções sociais e culturais distintas e as variações de local e tempo. Para ela, seria simplista e estreito se fixar num modelo erótico/sexual singular: heterossexual, monogâmico, de família nuclear que hierarquiza, deslegitima e marginaliza outras formas de orientação do desejo e da construção de parentesco, com isto instituindo a desigualdade e a violência.

Além do enfoque sociológico, ela acrescenta outra abordagem de caráter doutrinário espírita quando afirma que segundo os princípios espíritas

> as almas ou Espíritos não têm sexo. (...). As afeições que as une nada têm de carnal, e, por isto mesmo, são mais duráveis, porque são fundadas sobre uma simpatia real, e não são subordinadas às vicissitudes da matéria (Arribas, 2018).

E conclui que "'estar' homem ou mulher na presente encarnação não implica necessariamente orientar seu desejo para o sexo oposto, tampouco deveria implicar em posições desigualmente ocupadas" (Arribas, 2018).

Por seu lado, os subscritores do abaixo-assinado, acrescentam ainda que Divaldo Franco revela "completo desconhecimento dessa área de estudos de gênero, alinhando-a ao marxismo e ao comunismo", quando esta abordagem está difundida em diversas correntes do pensamento das Ciências Humanas, como os "marxistas", mas também os "liberais" e os "pós-modernos" (Abaixo-Assinado, 2018). Repudiam a adesão "a um discurso pronto, midiático, que tem eco nos setores evangélicos e católicos mais radicais e que prima por taxar qualquer ideia ou debate que lhes desagrade com o termo 'comunista'". Ao comentarem a acusação de "comunista", frisam que este é

> um grande espantalho generalizante, simplista e esvaziado de sentido, mas que tem sido eficaz, ao longo dos tempos, para dar forma a medos sociais e, assim, orientar o ódio e o ressentimento das pessoas contra certos alvos (Abaixo-Assinado, 2018).

A propósito, também figura na crítica sociológica de Arribas, sua observação de que "falar em Marx no meio espírita atual é como se invocássemos as forças mais tenebrosas do umbral e das trevas", um pensador "pouquíssimo lido e compreendido entre os espíritas, quando não severamente hostilizado" (Arribas, 2018).

Proclamam, os subscritores do manifesto, que os espíritas devem "defender os direitos dos mais fragilizados", e descrevem o que compreendem por esta categoria: "as mulheres, as crianças, negros e negras, as juventudes periféricas e as pessoas com deficiência [...] os membros da comunidade LGBT" (2018). E justificam o compromisso, com o fato desses segmentos sociais serem "vulneráveis a todo tipo de violência e desrespeito em nossa sociedade" (Abaixo-Assinado, 2018). Na conclusão do manifesto, defendem que "não se deve alimentar discursos de ódio partidário e nem medidas punitivas contra quem quer que seja", levantando a "bandeira da educação, da fraternidade e da paz" e o compromisso "com a democracia, a justiça social e a regeneração da sociedade" (Abaixo-Assinado, 2018).

Quanto a Divaldo Franco, em matéria da revista *Veja São Paulo*, a propósito do lançamento de um filme sobre o próprio, ele foi questionado sobre seu "posicionamento político", que, segundo a revista, o fez ser "apelidado no meio de 'médium de direita'". Responde à questão, dentro do modelo de "imparcialidade" espírita - que desenvolverei a seguir - de que "não acompanho política, mas [...] expresso minhas opiniões". E, com relação ao governo Bolsonaro diz, no mesmo compasso de um "equilíbrio" distanciado: "O atual presidente representava uma esperança, apesar de eu não aprovar seus discursos a favor da tortura"[10]

II - TENTATIVAS DE LEITURA DA COSMOLOGIA ESPÍRITA PARA A INTERPRETAÇÃO DO CONSERVADORISMO E DO PROGRESSISMO ENQUANTO POSIÇÕES QUE SE CONSTRUÍRAM HISTORICAMENTE

Apropriando-me de princípios basilares da doutrina espírita, exercito um experimento de *imaginação sociológica*[11] para compreender o surgimento tanto

10 Disponível em: https://vejasp.abril.com.br/cidades/medium-divaldo-franco/. Acesso em 01/10/2020.

11 Segundo definição de Wright Mills, a noção diz respeito a uma habilidade desenvolvida pelos sociólogos de formular novas conexões entre práticas cotidianas dos indivíduos e suas instituições, criando um distanciamento analítico, para além de um olhar doméstico (Mills, 1975). Reputo que, para o caso de uma abordagem sociológica do Espiritismo, a teoria da Cândido Procópio Camargo constitui-se numa realização exitosa de 'imaginação sociológica". Através de uma interação com a cosmologia espírita, logrou elaborar conceitos sociológicos como "gradiente" ou "continuum" e funções "terapêuticas" e de "integração" social (Camargo, 1961, 1973, Camurça, 2017).

de correntes progressistas[12] quanto de conservadoras[13] no seio do movimento espírita brasileiro, no que diz respeito a uma visão histórica e social da realidade. Ambas as correntes se constituindo ao longo da história do Espiritismo brasileiro como variantes antípodas de uma mesma questão, qual seja, uma visão da realidade social calcada na concepção doutrinária da evolução espiritual do espírito enquanto uma "individualidade moral" [14].

Não desejo, aqui, adentrar-me na complexa seara da extensa obra kardequiana com todas as suas implicações filosóficas e doutrinárias, mas tão somente buscar derivações da chamada Codificação nas concepções e práticas de agentes (médiuns ilustres, intelectuais e ativistas) que operam no campo espírita. De fato, penso que aqui se trata de uma disputa de "autoridades", como Arribas sustentou na sua análise sobre campo espírita a partir de um olhar weberiano e bourdieusiano (2014, p. 141-161). Uma tensão entre a "autoridade carismática" de médiuns experimentados e consagrados na função (secundada pela "autoridade institucional" dos dirigentes) e a "autoridade intelectual" daqueles espíritas que exercem uma atitude reflexiva nas suas profissões, estendendo isso para um estudo sistemático da doutrina. Ambos são atores sociais que funcionam como produtores de bens simbólicos. E devemos entender esses bens produzidos não como simples mercadorias religiosas para o "consumo" dos aderentes (Arribas, 2014, p. 35-37), mas, - ainda que, se tratando de experiência mediúnica - de narrativas que preenchem de sentido a vida dos indivíduos que a elas aderem. Desta forma, meu exercício de experimentação sociológica será o de buscar correspondências entre o imaginário contido nestas narrativas e a realidade da vida social.

---

12 Aqui a noção de "progressista", de uma maneira geral, está associada como um comportamento que propõe a ruptura com os padrões tradicionais. Surge ligada aos ideais iluministas da Revolução Francesa, esta como uma aplicação histórica radical da confrontação contra um *status quo*. Ao longo da história gerou consignas como o "sufrágio universal", "direitos trabalhistas', "programas sociais" e "direitos das minorias" (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 1009-1015).

13 Recupero aqui a noção de conservadorismo das formulações de Karl Mannheim enquanto um *estilo de pensamento* que funciona como reação ao Iluminismo. Um pensamento que incorpora valores pretéritos e os aplica, como forma de resistência, a conjuntura de transformações. Valoriza as experiências concretas enraizadas, tidas como "naturais", como: a família, a religião, o torrão natal (Mannheim, 1982, p. 107-136).

14 Cada espírito, criado simples e ignorante, tem sua trajetória de evolução por sucessivas encarnações e reencarnações através de planetas do universo até chegar à sua condição de espírito puro (Kardec, 1996). Este percurso é entrecortado por encontros nas encarnações com outros espíritos encarnados, formando conglomerados e grupos sociais. No entanto, estes grupos correspondem a uma convivência de individualidades, cada um vivendo uma etapa do seu processo evolutivo. É fato também, que as respostas dos "espíritos superiores" ao questionário de Kardec indicam uma posição contra o "insulamento" e a favor do auxílio entre espíritos encarnados para cada evolução, "por meio do contato social" (1996, p. 441-445). Desta forma, pode-se dizer que o Espiritismo não rejeita a ideia de convívio e mudança social, mas ela sendo decorrente da transformação moral de cada indivíduo.

Então, pondo em prática meu experimento, formulo que quando a ênfase das especulações sobre a relação entre "plano espiritual" e vida social na Terra estiver assentada no aspecto "filosófico-científico", o entendimento espírita da relação indivíduo-sociedade se encontrará mais próximo do modelo do "individualismo moderno liberal", podendo chegar ao de um "socialismo utópico". Ambos engendrando posições no campo progressista. Porém, quando a ênfase do desvendamento dos desígnios do mesmo plano espiritual recorrer a uma perspectiva "mítico-religiosa", o papel de determinados espíritos encarnados no meio social será entendido como o de emissários gloriosos de determinações do plano espiritual para moldar a sociedade. A isto estou chamando de "providencialismo divino" de caráter conservador.

Para o primeiro caso, fundamento esta minha hipótese numa concepção do social extraída das próprias formulações de Kardec, quando este defende que o enfrentamento da desigualdade social se dá pelo progresso moral dos indivíduos, através da caridade e do amor pelo próximo. Assim se alcançaria uma "ordem social fundada na justiça e na solidariedade" (Kardec, 1996, p. 417). Para Damazio, Kardec tinha uma "posição moderada em relação à questão social", próxima à doutrina do "catolicismo social: nada de revoluções, de tomada do poder pelo proletariado, de redistribuição de riquezas" (1994, p. 34). E Aubrée e Laplantine afirmam que o Espiritismo do tempo de Kardec, propôs uma conciliação entre liberalismo e socialismo utópico, centrado na reforma moral do indivíduo como base para as mudanças sociais (2009, p. 93) Além da visão liberal da Codificação Espírita, Sinuê Miguel também identifica uma "tradição de viés socialista" no Espiritismo, que ele situa como minoritária (2014, p. 20). A começar pelo próprio Kardec, que, embora de formação liberal no que se refere às questões sociais, manteve diálogo com os socialistas utópicos, tendo sido seguidor do intelectual espírita Leon Denis, que foi operário em Tours e militou no movimento operário, autor de *Socialismo e Espiritismo*, obra de 1924 onde se definia como socialista "evolucionista e não revolucionário". Estas formulações socialistas no Espiritismo chegam à América Latina com autores como Manuel Porteiro na Venezuela, Cosme Mariño e Humberto Mariotti na Argentina e Eusínio Lavigne, Souza Prado e Jacob Holzmann Netto no Brasil, com obras que denotavam nos seus títulos a orientação marxista: "Espiritismo Dialéctico", "Parapsicologia e Materialismo Histórico" e "Espiritismo e Marxismo" (Miguel, 2014, p. 59-83).

Para o segundo caso, que para mim expressa esta concepção *providencialista* do social oriunda do "plano espiritual", esta fundamenta-se através da "cartilha" do movimento Espírita nos anos 1930-1950, a obra *Brasil, Coração do Mundo, Pátria*

do Evangelho. Nela, os espíritos de Anchieta, D. Pedro II, Castro Alves, Princesa Isabel, etc., "encarnam" na Terra para levar a cabo comandos do plano espiritual no sentido de estabelecer uma ordem histórica e social. Assim se explicam os eventos do "descobrimento" do Brasil, do advento da Independência; da República, etc. A obra ainda defende uma concepção de que espíritos superiores retornam em sucessivas encarnações como desdobramentos de sua missão para concluir a estruturação da sociedade, como Rui Barbosa, que já tinha sido antes José Bonifácio, e Getúlio Vargas, que foi nova encarnação de D. João VI, ou ainda o espírito André Luiz, que teria sido Oswaldo Cruz ou Carlos Chagas (Lewgoy, 2004, p. 98, nota 10). Esta narrativa, em que a História é comandada pelo além, se encontra assentada na figura dos *grandes vultos da história,* vistos como encarnações de espíritos superiores que estão cumprindo uma programação determinada pelo "plano espiritual" para assegurar um projeto baseado na *ordem* para a realidade social. Este processo assemelha-se à "História Sagrada" de Santo Agostinho em "A Cidade de Deus" (2013), que propugnava uma intervenção de Deus diretamente na história das sociedades segundo seus desígnios.

IIA - AS BASES E DESENVOLVIMENTO DO PROGRESSISMO LIBERAL (COM DESDOBRAMENTOS SOCIAIS) DO ESPIRITISMO NO BRASIL

O progressismo do Espiritismo emergente no Brasil do século XIX o coloca afinado ao ideário liberal do Estado laico, abraçando o projeto do registro civil, casamento civil, laicização do ensino em oposição ao projeto de *Neo-Cristandade* do catolicismo romanizado. Desta forma, granjearam o apoio dos demais segmentos liberais, o que foi fundamental para obtenção de um espaço onde pudessem "rebater os ataques do Catolicismo ultramontano, quando da grande querela que se estabeleceu entre a ortodoxia católica e os defensores da nova doutrina" (Damazio, 1994, p. 72). Líderes republicanos, como Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, franquearam as páginas dos jornais *"Diário do Rio de Janeiro"*, *"A República"* e *"O Paiz"* para que os espíritas nelas defendessem suas ideias contra o cerco que a Igreja Católica lhes movia (Damazio, 1994, p. 72).

Segundo Giumbelli, dentre as correntes de pensamento que chegaram da França influenciando a intelectualidade nacional, aquelas firmadas no princípio da liberdade expressas nos projetos republicanos e abolicionistas receberam de pronto a adesão dos espíritas. Destacadas lideranças espíritas como Silva Neto e Bezerra de Menezes se posicionaram em escritos e atuaram em clubes abolicionistas. Outros como Joaquim Travassos, Bittencourt Sampaio e Silva Neto foram signatários do Manifesto Republicano de 1870 (Giumbelli, 1997, p. 60-61).

Outro fluxo de progressismo no movimento espírita veio, anos mais tarde, na esteira da vitória sobre o nazi-fascismo e na redemocratização do país em 1945. Este se situa na defesa de um socialismo em moldes espíritas, baseado no papel educador da doutrina, no sentido da transformação da consciência dos indivíduos para que a partir daí estes atuem na reforma das estruturas sociais. Exemplos disto são os escritos de Herculano Pires em 1946 (Miguel, 2014, p. 70-83). Posições mais radicais em seguida são expressas por Pedro de Camargo, com o pseudônimo de Vinicius, em *Socialismo cristão*, onde defende a equivalência do valor dos salários, e em *Comunismo Cristão*, onde afirma que a terra não é propriedade privada, mas patrimônio da humanidade. Da mesma forma, Eusínio Lavigne, espírita e membro do Partido Comunista, que "insiste em que o marxismo é científico, e, como tal, deve ser aceito pelo Espiritismo" (Miguel, 2014, p. 85)

Também nos anos 1960, com o advento das lutas anticoloniais, da revolução cubana, das revoltas estudantis do "maio de 1968", da atuação da UNE e da Juventude Universitária Católica (JUC), toda esta conjuntura vai propiciar o surgimento do Movimento Universitário Espírita que propugnava um socialismo cristão. Preconizando um espírito crítico para aplicação da doutrina espírita às questões sociais, buscava uma atuação política e a criação de "modelos organizacionais alternativos àqueles vigentes no movimento espírita" (Miguel, 2014, p. 85). Este legado de momentos históricos anteriores vai se refletir numa geração que a partir dos anos 1990/2000 passou por uma experiência de formação acadêmica universitária e de abertura para os movimentos da sociedade civil, confluindo para a postura destes signatários do abaixo-assinado, cognominados de progressistas.

IIB - AS BASES E DESENVOLVIMENTO DO CONSERVADORISMO ESPÍRITA NO BRASIL

Em seguida exporei duas hipóteses de cunho sociológico para o conservadorismo espírita no momento de sua expansão e consolidação no Brasil nos anos 1930. Uma de feição culturalista/simbólica e outra de cunho sócio/político, ambas como incidência direta do "plano espiritual" na realidade social.

No que se refere a presença espírita na cultura e no simbólico da sociedade brasileira dos anos 1930-1950, esta amolda-se à mentalidade do catolicismo conservador vigente. Espiritismo, agora, não tão experimental e liberal - como aquele do tempo de Kardec e dos primeiros grupos intelectuais espíritas de elite do país - mas bem adequado às crenças e práticas de um catolicismo tradicional, correspondente à visão de mundo de camadas médias (funcionários públicos, professores, militares etc.), setor onde penetra e se expande (Lewgoy, 2004, p. 103). Para Roger Bastide, o Espiritismo como religião de uma pequena classe média de 2ª

geração de migrantes do campo, se disseminou nas pequenas cidades com a adesão de farmacêuticos, escrivães e professores. Devido a estas características sociais adquire um caráter "puritano" (1967, p. 08). Sua visão de mundo "corresponde à mentalidade tradicional brasileira [...] que coloca em primeiro lugar as virtudes da caridade e não da justiça" (1967, p. 14, em livre tradução). Neste sentido, o "espiritismo não rompe com a moral católica", mas a pulveriza em máximas práticas. Isto "faz com que os espíritas brasileiros, que se converteram, não fiquem com a impressão de abandonar os ensinamentos que receberam quando crianças, mas de 'praticar' o que os católicos pregam, mas não fazem" (Bastide, 1967, p. 14, em livre tradução). Portanto, a proposta do Espiritismo onde o "céu" passa a ser o "plano espiritual" e os "santos intercessores" os "espíritos mentores", "ofereceu a estes setores uma alternativa religiosa [...] sem radicalismos ou ruptura com os valores católicos" (Lewgoy, 2004, p. 103).

Logo, esta forma de "revelar" o "plano espiritual" como realidade inquestionável e irretorquível, pelas "evidências" da mediunidade que as transmite, termina por se assemelhar a outras projeções tradicionais do "céu" por sobre a "Terra", como o caso das "Aparições da Virgem Maria" no início do XX no contexto católico europeu de La Salette, Lourdes e Fátima. Através de seus "videntes", Nossa Senhora transmitia mensagens de conteúdo extremamente conservador conclamando à luta contra o "comunismo ateu", anunciando o "final dos tempos" e a salvação das "almas" pela adesão ao seu chamado (Steil, 2003, p. 19-36).

No que diz respeito à abordagem sociopolítica, o Espiritismo que se consolida neste período vai se caracterizar por uma *afinidade eletiva* entre a orientação espiritual disciplinadora que emana dos "espíritos superiores" e a mentalidade de cunho conservador dos setores das camadas médias que a ele aderem, dentro "da matriz autoritária do pensamento social" dos anos 1930 (Lewgoy, 2004, p. 103, 111). Noções como a de *ordem*, *disciplina* e de *uniformização* estão presentes ao longo da obra central do movimento espírita à época, *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*. Destaca-se, já na sua Introdução, a exortação pela *ordem* no discurso do espírito de Humberto de Campos: "Engrandeçamos a pátria no cumprimento do dever pela *ordem* [...]" (grifo meu) (Campos; Xavier, 2002, p. 17). É nesta conjuntura de afinidade entre um Espiritismo em ascensão social e cultural no Brasil com um projeto de Estado e nação que se torna hegemônico na ditadura Vargas, que, segundo Lewgoy, se estabelece uma maneira brasileira própria de leitura - e, acrescento eu, complementar na própria formulação - em relação à doutrina espírita original francesa do século XIX. Perspectiva que vem marcada por uma mensagem, no entender deste autor, de teor "nacionalista, profético e

cristão", pois nas obras matrizes do Espiritismo desta época, como, o já citado *Brasil Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* pelo espírito de Humberto de Campos, *Nosso Lar* pelo espírito de André Luiz e *O Consolador* pelo espírito de Emmanuel, se prenuncia para o Brasil *"um destino glorioso em 'missão delegada por espíritos da mais alta hierarquia"*, portanto combinando "nacionalismo e profetismo" (grifo meu) (Lewgoy, 2004: 111, 120).

Sinuê Miguel nos traz a informação, segundo a qual quando do golpe de 1937 que instituiu a ditadura do Estado Novo, a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS) recomendou ao movimento "o máximo espirito de colaboração com os Poderes Públicos, quando estes estão empenhados em reprimir ideias doutrinárias que ameaçam destruir a civilisação Christã (sic)". Aproveitando o momento de repressão, a FERGS prescreveu aos centros espíritas dispersos a filiação a ela própria, "cuja autoridade e prestígios moral são reconhecidos pelos mandatários da lei" (A Reencarnação, 1937, p. 08 apud Miguel, 2009, p. 67). Aqui observa-se que um alinhamento direto ao Estado autoritário partidário de uma ordem totalizante vem acompanhado da imposição de uma centralização contra a autonomia dos centros espíritas. Acrescenta-se a isto o recurso à fórmula "providencialista divina", visando a legitimação de posições conservadoras, quando, por meio da chancela do "plano espiritual", espíritos de personagens históricos como D. Pedro I e Pinheiro Machado se manifestavam mediunicamente em centros espíritas, apoiando Getúlio Vargas no seu "golpe de Estado" (Schwarcz, 1998, p. 531 apud Miguel, 2009, p. 67).

Lewgoy, por seu lado, comenta que "sem oficializar compromissos com os governos autoritários", porém, "é possível admitir que muitos espíritas vão apoiar ou assumir posições no novo regime [do Estado Novo de 1937], como também ocorrerá em 1964" (2004, p. 120). Do mesmo modo, que o "regime militar brasileiro fora apoiado por muitos espíritas" (2004, p. 116). Em relação a essas conexões, causou espécie o fato de um homem com a estatura moral de Chico Xavier[15], tendo uma vida dedicada a causa dos mais pobres, compassivo e coerente, fazer elogios à ditadura militar, a partir de comunicação com seus espíritos mentores[16]. Disse ele no programa televisivo Pinga-Fogo em 21/12/1971, que devemos pedir "para que tenhamos a custódia das Forças Armadas". Segundo ele, estas sendo "forças

15 Para uma abordagem acadêmica do médium espírita Chico Xavier, ver Lewgoy (2004) e Stoll (2003).

16 Em outro episódio da história do Espiritismo, a atividade mediúnica de Chico com as obras psicografadas do *Brasil Coração do Mundo Pátria do Evangelho* e outras pelo espírito de Emmanuel se encontram associadas a consolidação de uma mentalidade autoritária e conservadora no movimento (Lewgoy, 2004, p. 111, 120).

que nos defendem contra a intromissão de quaisquer ideologias vinculadas à desagregação [...] para que essas ideias não se infiltrem na nossa vida pública". Conclui afirmando que "o Brasil desfruta de ordem e está sob o império da lei"[17].

Por outro lado, na mesma época destaca-se a figura do espírita Freitas Nobre, deputado federal pelo MDB "autêntico" nos anos 1970, como uma voz em defesa dos direitos humanos, da luta contra a tortura, a censura e pela anistia. Freitas Nobre também se projetou como jornalista e intelectual espírita, editor por 16 anos da *Folha Espírita*, com 22 livros publicados, tendo sido presidente da Federação Nacional dos Jornalistas.

Neste particular, posso colocar mais uma vez à prova meu experimento tipológico "ideal", de que a figura do médium que funda sua legitimidade nas mensagens *per si* inquestionáveis vindas do plano espiritual, volta-se para uma posição conservadora, ao passo que a do escritor, que baseia suas convicções no estudo e na pesquisa da doutrina em cotejo com a realidade, se posiciona no campo progressista. No entanto, relativizando esta minha tipologia com as nuances do real[18], trago a informação de que Freitas Nobre foi amigo pessoal de Chico Xavier e que no período mais duro da ditadura, Chico psicografava mensagens do espírito de Bezerra de Menezes orientando Freitas Nobre a atuar na política[19].

Retomando a discussão, muitas vezes a adesão ao estado de ordem e controle social no movimento espírita veio apresentado através da postura de um abstencionismo político. Heinen e Rodrigues sublinham a postura de isenção política dos espíritas em contraposição a uma militância. Trazem como fundamento ético-religioso desta posição mensagens de Emmanuel em *O Consolador* e de André Luiz em *Conduta Espírita,* quando estes espíritos superiores propõem o afastamento das "administrações transitórias do mundo" e da "tarefa política saturada de lutas materiais face a missão mais sublime" da evangelização (2020, p. 08).

Apesar da visibilidade alcançada pela poderosa máquina de promoção da caridade – reconhecida pelos poderes estatais e a sociedade em geral - as correntes majoritárias do Espiritismo brasileiro mantiveram-se não envolvidas na prática política partidária, sindical ou nos movimentos populares. Sua presença social

17 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5iP3s2nXmJY. Acesso em 22/10/2020.

18 Para Weber, o caráter 'ideal' do tipo, revela que ele não esgota toda a complexidade da realidade, que lhe escapa. No entanto, permite ver os fatos reais em contraste com o modelo, que em sua abrangência, baliza uma classificação deste fato particular (1999, p. 71-127).

19 Disponível em: http://www.feparana.com.br/topico/?topico=662. Acesso em: 07/10/2020. E dando prosseguimento à relativização do esquema da polaridade sugerido: médium correspondendo à "revelação-sagrado" e intelectual à "científico-profano", trago a análise de Souza, Arribas e Simões, que afirmam que Divaldo Franco e sua mentora Joanna de Angelis, "mescla[m] [...] revelações trazidas pelos espíritos [...] com discussões de fundo científico" (2020, p. 74).

se dava de um modo próprio, através de suas instituições de assistência social (Giumbelli, 1996). Então, na ação das principais entidades espíritas no Brasil, de um lado, registra-se uma intensa mobilização no atendimento aos necessitados, mas de tipo particular, restrita ao âmbito religioso-espírita e de outro seu indiferentismo às amplas questões sócio-políticas do país.

Pode-se derivar, como procurei demonstrar acima, que a atual postura espírita abstencionista da política e de projetos gerais para a sociedade tem forte vinculação com a relação estabelecida nas décadas de 1930-1940 entre a determinação do "plano espiritual" para a sociedade/política na direção da ordem e hierarquia. O que seria na análise de Fernandes, o "confiar nas instituições, rezar pelos governantes, respeitar as leis, a família, os costumes [segundo] às mensagens e revelações de determinados espíritos" (2018, p. 76).

Este modo de vivenciar a espiritualidade originou uma espécie de matriz que se enraizou no pensamento de um espiritismo hegemônico/oficial, se manifestando através de declarações públicas de suas lideranças sobre a questão social. Aqui, se apresenta o caso da "seletividade ideológica" que nos fala Sinuê Miguel. Quando uma ação, aos olhos destas instâncias majoritárias do Espiritismo, parecia ser "subversiva", contestadora da ordem, era acionado o caráter apolítico do movimento, mas quando a demanda se referia a conteúdos morais tradicionais, como a "campanha anti-aborto e eutanásia", nenhum impedimento era apresentado, ainda que existisse um caráter político nesta manifestação (2014, p. 298). Como disse Sinuê Miguel em outro texto, "o discurso de isenção política" do Espiritismo, embora se colocando neste diapasão de neutralidade, é de fato "uma forma de posicionamento que permite oficializar e sacralizar opiniões doutrinárias" (2009, p. 39). E parece ter sido este o caso das declarações do médium Divaldo Franco, que o situaram - ainda que, em meio a uma complexidade que envolve sua personalidade, como argumentarei abaixo - como uma das vozes autorizadas do conservadorismo espírita da atualidade.

III - HERMENÊUTICA OU FUNDAMENTALISMO? POSTURA DOS ESPÍRITAS BRASILEIROS DIANTE DE SUA DOUTRINA OU DO "PLANO ESPIRITUAL"

Várias obras psicografadas por Chico Xavier e chanceladas com o "selo oficial" da FEB como *Brasil Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, foram produzidas no contexto autoritário dos anos 1930-1940, quando o Espiritismo - movimento visto com suspeição nos anos 1910-1920 pelo aparato estatal - buscava se legitimar perante o Estado e a sociedade conservadora deste período. Ao se tomar estas obras como expressão máxima da "revelação divina", de forma atemporal

e literal e não compreendidas dentro de um "espírito de época", corre-se o risco de se criar um "fundamentalismo" espírita. Desta forma, não se pode deixar de considerar a historicidade e as transformações ocorridas na mentalidade e nos costumes da sociedade como dimensões constitutivas de uma religião, sob pena de transformá-la em dogma.

Por isso, deve-se conceber as mensagens psicografadas mediúnicas como um discurso religioso/simbólico, passível de uma hermenêutica - como foi feito com aquelas recolhidas por Kardec para a elaboração de *O Livro dos Espíritos*, através do auxílio da mediunidade - mas submetidas ao escrutínio de uma seleção, comparação e testagem. Com isto chegar-se-á a um tratamento sofisticado dessa linguagem espiritual. Linguagem esta que não se dá a conhecer no "estado bruto", mas no cotejo com as mediações de sua doutrina, do conhecimento acadêmico de sua época - como sobejamente conhecido na afirmação de Kardec, no seu propósito de equiparar o Espiritismo com os avanços da ciência - na busca de sua verossimilhança e credibilidade (Kardec, 2007).

A pluralidade de interpretações sobre o meio espiritual e a postura descentralizada no exercício de suas práticas fazem parte da história do Espiritismo no mundo e no Brasil. Argumento neste texto que isto se dá pela ideia-mestra que rege a doutrina e o movimento desde sua gênese: o livre arbítrio! Dentro do grande balizamento da Codificação kardequiana, múltiplas derivações e ênfases se constituíram no nosso país, a despeito dos esforços disciplinadores e canonizadores da Federação Brasileira e entidades gerais no desejo de oficializar suas diretrizes.

O Espiritismo, já nos seus albores, teve que estabelecer uma convivência com o chamado *modern spiritualism*, um espiritualismo anglo-saxônico (não-reencarnacionista, mas mediúnico), para não falar da interpretação singular de Jean Baptiste Roustaing em seu "Os quatro Evangelhos" na França, que causou tanta influência no Espiritismo brasileiro (Damazio, 1994, p. 106, 109; Arribas, 2010, p. 148-149, 234-237). Ainda pode-se lembrar como leituras particulares do Espiritismo a linha de Ramatis ou a "tendência ubaldista" do italiano Pietro Ubaldi, de tipo "panteísta e reencarnacionista" (Wilges, 1995, p. 119). Tudo isto derivando na contemporaneidade brasileira em um "número crescente de kardecistas e simpatizantes [que] passam a incorporar práticas espiritualistas e *new ages*: espiritualistas, esotéricas, orientalistas e paracientíficas" (D'Andrea, 2000:140). Dentre a variedade espírita/espiritualista atual, podemos citar a Projeciologia de Waldo Vieira (D'Andrea, 1996), a Apometria do Dr. Lacerda (Greenfield, 1999), o espiritismo "holístico" do médium Robson Pinheiro e o espiritismo neoesotérico e de "autoajuda" da celebridade que é o médium Luiz Gasparetto (Stoll, 2003).

De fato, esta pluralidade de cosmologias e imaginários se encontra para além de uma classificação como conservadorismo ou progressismo. E mesmo estes dois comportamentos/valores podem ser distribuídos de forma diferenciada e desigual entre todas estas modalidades. No entanto, no que se refere a uma visão da História e dos panoramas sociais, argumento que de forma ideal-típica toda esta gama diferenciada de visões e práticas podem confluir para os modelos do conservadorismo e do progressismo.

Portanto, o recorte que assumo neste texto, é tratar as interpretações sobre o "plano espiritual" e sua relação com a realidade histórico-social em duas formas antitéticas. De um lado, uma concepção "providencialista" sobre as determinações provenientes do "Além", que confere legitimidade, quando não infalibilidade a médiuns, suas narrativas e as instituições que lhe dão suporte, logo ortodoxia. De outro, o exame do espiritual e doutrinário na chave da liberdade hermenêutica com suas consequências de abertura para a novidade social e moral, logo heterodoxia.

O historiador Sinuê Neckel Miguel propõe uma interessante reflexão sobre como o Espiritismo oficial foi construindo uma representação do "plano espiritual" como *lócus* de perfeição e imutabilidade. E dentro desta característica, visto como única referência legítima para presidir a ação sócio histórica dos espíritas. Através desta reflexão, Miguel busca compreender a hierarquização estabelecida pela corrente majoritária do Espiritismo brasileiro entre religião e política. Para tal, ele recorre a chave de análise durkheimiana do Sagrado e do Profano (2014, p. 197). Para este autor, dentro do Espiritismo majoritário, a religião (espírita) foi sendo representada, sob a clave do *Sagrado*, como proveniente de uma "fonte divina" expressando uma "verdade absoluta". Portanto a correta e sublime ação dos indivíduos na sociedade, que deve ser a "caridade", possui uma "essência religiosa", correspondendo a "missão maior" que cada espírito encarnado deve praticar como forma de "aperfeiçoamento moral da humanidade" (2014, p. 299). Já a política, compreendida dentro da chave do *profano*, foi identificada com os partidos, governos, brigas intestinas pelo poder, sendo sempre um território abastardado e aviltado pela "materialidade", levando à corrupção, ao egoísmo. Logo, lugar interditado aos espíritas, pois representaria um "desvio da [sua] missão evangelizadora" (2014, p. 299).

Por sua vez, o sociólogo Dmitri Cerboncini Fernandes apresenta duas condutas no meio espírita de como lidar com a relação entre "plano espiritual" e ação no mundo terreno e histórico. De um lado, o que ele chama de "espiritismo providencialista", que justifica a aceitação da ordem social vigente, a obediência às leis vigentes, a reprodução dos modelos tradicionais de família e de comportamento,

como consequência "da providência divina", manejada "por um instrumento divino" (2018, p. 75-76). Tudo dentro do seguimento "*às mensagens e revelações de alguns espíritos - muito mais do que às obras de Kardec*" (2018, p. 76, destaques colocados). De outro, o que denomina "espiritismo construcionista", onde "as desigualdades sociais não se explicam por meio de mecanismos providenciais, mas sim terrenos". (2018: 76,77). Esta perspectiva espírita pauta sua atuação pela "modificação do mundo [...] consoante com diretrizes cristãs e de amor ao próximo [...] engajamento político vis[ando] a instauração material da justiça social (2018, p. 77). Avalia a postura "construcionista" como "de defesa e acolhimento das minorias [...] e dos chamados direitos humanos" (2018, p. 79).

Uma parte importante da reflexão de Fernandes para nosso argumento é quando ele demarca a postura "construcionista" da "providencialista". Sobre a "construcionista", afirma que esta não faz "*uso de manifestações mediúnicas com intuito de legitimar suas posições*", ao contrário, estas são "*fruto de estudos sistemáticos*", atuando de "forma individual ou em grupos de baixa hierarquização" (2018, p. 78; grifos colocados). Ao passo que a "providencialista", ao se pronunciar sobre os fatos sociais e éticos, se escuda basicamente nas mensagens psicografadas atribuídas a "pretensos espíritos" no sentido de desqualificar ações político-sociais de que discorda e enaltecer outras de sua preferência conservadora, munidos do argumento desta "prova" espiritual (2018, p. 79). Neste particular, o que é apresentado como proveniente do "plano espiritual", logo chancelado como legítimo na atuação espírita no mundo, como analisou Sinuê Miguel, não deixa de ser uma atitude política, embora apresentada como de caráter "sagrado". Aqui, de novo, funcionando a "seletividade" apontada por este historiador (2014, p. 298).

Como derivação desta polaridade entre "providencialismo espiritual" ou respeito da religião para com as mediações sócio históricas, eu, enquanto docente na Pós-Graduação, pude registrar o desconforto de alguns de meus alunos de confissão espírita, mas com formação acadêmica em História ou Ciências Sociais, diante do entendimento dos fenômenos históricos e sociológicos, como meros reflexos de determinações do "plano espiritual". Por isso, detecto que essa jovem geração de intelectuais espíritas está se defrontando com a tarefa de se contrapor ao que Giumbelli chamou de "reflexão integral" desenvolvida na cultura espírita no Brasil. Ou seja, quando "espíritas prestigiados [...] discorre[em] sobre assuntos para os quais não acumulam qualificações específicas" se servindo da Doutrina como "um pensamento que submete todos os ramos do conhecimento a uma abordagem peculiar, integrando-os" (1996, p. 90). Através deste tipo de discurso, que Giumbelli chama de "caraterística verdadeiramente antropofágica

do pensamento", onde "os princípios de sua doutrina [espírita] são aplicados aos mais diversos campos do conhecimento e territórios da realidade [...] no sentido de demonstrar como cada um deles possui dimensões e causalidades espirituais" (1996, p. 90). Deriva-se daí um expansionismo e colonização de todos os ramos do saber pela "visão espírita", onde "no limite, tudo pode ser abordado" pelo que consideram este saber maior. Curioso é que Giumbelli menciona Divaldo Franco, "personagem, depois de Chico Xavier, mais reconhecido no meio espírita", como um destes exemplos de figuras de prestígio espíritas solicitadas a falar sobre os mais diversos assuntos, credenciadas pela autoridade de sua conexão com o "plano espiritual" e sentindo-se "muito à vontade para fazê-lo" (1996, p. 90).

No entanto este mesmo autor, Giumbelli, destaca em outra obra o que chama de "polivalência discursiva" ou "síntese disjuntiva" do discurso espírita, que permite que a reflexão espírita estabeleça um percurso por entre a razão/ciência e a ética/espiritualidade - referências do modelo kardequiano - como um recurso à multiplicidade e não ao monolitismo (1997, p. 74). E me parece que esta outra faceta presente no estilo de pensamento espírita foi o que o levou no seu início no Brasil a se posicionar do ponto de vista social, em defesa das causas abolicionistas e republicanas; assim como expressar nas páginas do *Reformador*, reivindicações ditas progressistas, a favor do "casamento civil, da abertura para imigrações e a laicização do ensino" (Giumbelli, 1997, p. 74).

Desta forma, o que parece ocorrer hoje para uma corrente de espíritas em contato com o meio acadêmico - como o foi para o Espiritismo nascente na França e no Brasil - está sendo o de interpretar o que creem ser a causalidade da evolução espiritual nas tendências mais avançadas das ciências e nas concepções filosóficas mais libertas das amarras do costume tradicional, logo mais sintonizadas com as inovações da sociedade contemporânea. Neste sentido procuram se afinar com o estilo de Kardec, que, na sua época, procurou adotar uma postura dialogal da espiritualidade com a ciência daquele período. Como na sua recomendação inscrita em "A Gênese", de que,

> caminhando de par com o progresso, o Espiritismo jamais será ultrapassado, porque se novas descobertas lhe demonstrarem estar em erro acerca de um ponto qualquer, ele se modificará nesse ponto. Se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará (Kardec, 2007, p. 54).

Tal como faz a moderna teologia cristã de Karl Barth, Rudolf Bultmann ou Hans Küng ao realizar o exercício hermenêutico das Sagradas Escrituras[20], certa intelectualidade espírita contemporânea parece estar empreendendo um cotejo das mensagens espirituais com os valores e os princípios da doutrina espírita e com os saberes filosóficos, sociológicos, antropológicos, psicológicos e dos estudos comparados das religiões. Com isto poderão surgir novas leituras, por dentro do Espiritismo brasileiro, em relação às narrativas consagradas. Uma mirada atenta na história ancestral e contemporânea do movimento espírita no Brasil constatará não uma visão uniforme e totalizante da doutrina e do movimento espírita capitaneado pela FEB rumo à regeneração moral do país, como indicado nos capítulos finais de *Brasil, coração do mundo, Pátria do Evangelho*, mas uma tendência de ricos e acalorados debates entre os diversos grupos dos "místicos" e "científicos" por qual condução imprimir ao movimento e qual relação estabelecer com os diversos centros dispersos pelo país (Damazio, 1994; Giumbelli, 1997).

Buscando ser coerente com a complexidade do tema que trato, as dimensões que articulo no meu argumento não significam uma implicação causal direta entre elas. O fato de eu considerar haver no Espiritismo um "providencialismo divino" que reputo ter seu fulcro na psicofonia e psicografia dos médiuns e isso confluir para uma posição conservadora, não deriva diretamente que Divaldo Franco, por ser médium, seja conservador. Da mesma forma, o fato de eu sugerir existir uma hermenêutica do espiritual que aceita mediações da ciência, história e do social, praticado no Espiritismo por intelectuais e isto ser a base de posturas progressistas, não resulta que os signatários, por serem intelectuais, sejam progressistas. O que estou sugerindo, não como equação esquemática, é que existem *afinidades eletivas* entre cada uma destas dimensões e que do ponto de vista analítico permitem estabelecer correlações e composições entre elas na construção de modelos, ora de feição progressista, ora conservadora.

Por fim, retomando a questão do discurso de Divaldo Franco, a despeito de seu forte conteúdo conservador, a atuação do médium enquanto relevante personagem do campo espírita, recobre uma complexidade que extrapola estas últimas declarações. Para além de implantar uma considerável obra social na Bahia, ele é um dos pioneiros na internacionalização do Espiritismo a partir do Brasil e o seu espírito mentor, Joanna de Angelis, flexibiliza um estilo "viril e disciplinar" de outros espíritos-mentores como Emmanuel, do médium Chico Xavier. Segundo

20 E tal como fez Kardec e seus espíritos mentores em relação à Bíblia e o Novo Testamento, propondo uma interpretação espírita destes textos sagrados, condensados na obra O Evangelho segundo o Espiritismo (2005).

Lewgoy, "Divaldo foi fundamental [...] na constituição de redes espíritas no exterior" (2008, p. 89). Para o antropólogo, "suas conferências no exterior remontam aos anos 1960, quando [foi] a Portugal, Espanha [...] onde o espiritismo era perseguido pelas ditaduras da época" [...] as conferências de Divaldo tiveram um sabor de resistência e luta pela liberdade religiosa" (2008, p. 89). "Já a mentora de Divaldo Franco, Joanna de Angelis [é] uma figura essencialmente feminina, transnacional e intercultural (Lewgoy, 2008, p. 90). Deriva daí o cuidado que os signatários do abaixo-assinado tiveram na crítica que fizeram ao médium celebridade, crítica voltada mais ao seu discurso conservador particular do que a sua atuação com um todo. Para eles, um espírita que tem "influência sobre a comunidade", quando "manifesta uma ideia ou uma opinião, tem por dever se informar sobre os temas de que está falando, usar referências confiáveis e estar em consonância com a lógica, com a ciência e com o bom senso" (Abaixo-Assinado, 2018).

Devido ao fato desta querela dividir opiniões entre um notável médium e um considerável grupo de espíritas progressistas, para a socióloga Célia Arribas, "algo positivo pode ser extraído" de toda essa controvérsia, que "foi o fato de convocar, de forma relativamente nova e inusitada no meio espírita, os fiéis da fé kardecista ao exercício cívico" (Arribas, 2018). Com efeito, o movimento espírita, que na sua maioria tem se pautado por uma conduta de "isenção apolítica", voltado para a caridade (moral e material), no que se refere a posições face as questões sociais foi colocado dentro de um debate sobre uma visão do social e do político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Felizmente, uma história não hagiográfica do Espiritismo no Brasil está sendo paulatinamente construída e um complexo mosaico de inserções do movimento espírita nos campos social, cultural, sanitário, educacional e político vem sendo traçado dentro de uma perspectiva acadêmica (Arribas, 2014; Aubrée; Laplantine, 2009; Damazio, 1994; Giumbelli, 1997; Lewgoy, 2004; Stoll, 2003). Produto de pesquisas nas universidades brasileiras de corte sociológico, antropológico, pedagógico ou histórico, já é possível reconstituir extensos períodos, tendências e configurações desta corrente espiritualista-religiosa no país (Miguel, 2014; Camurça; Pereira Neto; Amaro, 2017, Arribas; Souza; Simões, 2020). Estes apontam para primórdios marcados por pluralidade e disputas de concepções no século XIX e primeiras décadas do XX, seguido da consolidação de uma mentalidade conservadora majoritária a partir da década de 1930, a partir da preponderância da FEB no Pacto Áureo de 1949. No entanto, como apresentei acima, paralelo a este predomínio institucional, uma profusão de formatos, iniciativas - para ficar estri-

tamente dentro do campo dito "espírita" ou "kardecista" - conviveram e convivem oferecendo esta diversidade do modo de "ser espirita". Atestam a existência de múltiplas tendências descentralizadoras e autônomas no seio do movimento espírita brasileiro, as seguintes ocorrências: o fato da Federação Espírita Paulista não ser filiada à FEB, de no Rio de Janeiro existirem duas entidades federativas (Giumbelli, 1996) e, ainda, de irromperem no meio espírita posições extremamente críticas às instâncias máximas, como a do intelectual espírita Herculano Pires nas suas apreciações quanto à postura centralizadora da FEB em 1942, quando alude às "bulas papalinas" e "decretos cardinalícios" emitidos pela Federação, como flagrante "violação da liberdade espírita da autonomia das instituições" (Jornal Mensagem, dez. 1976 apud Arribas, 2014, p. 128-29).

A argumentação aqui desenvolvida para esta resiliência, escape ou ponto de fuga das correntes espíritas à imposição de uma visão hegemônica por sobre todas elas, se encontra na noção de "livre arbítrio", constitutiva do ideal espírita enquanto forma de sua identidade. Ela se encontra calcada na inexistência da obrigatoriedade de se seguir uma instância hierárquica de autoridade espírita e pela liberdade facultada a todo espírita de se posicionar a partir de suas escolhas. Gera-se, com isso, uma hermenêutica que se coloca diante dos textos doutrinários ou da experiência mediúnica, levando a distintas interpretações destes e desta.

Por todo o exposto, o gosto pela novidade diante do pré-estabelecido parece ter sido uma marca constitutiva do Espiritismo emergente na França e no Brasil no século XIX, início do XX. Tudo isto a despeito das formas acomodatícias que este veio a tomar nos anos vindouros, pela inércia de alcançar a condição de uma religião absorvida, aceita e prestigiada nas camadas médias e elites brasileiras. No caso, onde o exercício da caridade entendido como consolo moral, alívio terapêutico e doação material refreou, pelo menos nas suas instâncias formais, a ideia da transformação.

Todavia, não há que se olvidar que o Espiritismo surgiu se opondo ao dogma e ao obscurantismo religioso e por isso foi perseguido. Testifica esta afirmação o já emblemático Auto de Fé de Barcelona, marco da história da doutrina (Kardec, 1988, p. 28). O Espiritismo nascente voltou-se para a classe operária francesa, como registrado na publicação *Viagem de 1862*, de Kardec, em que este relata sua ida a Lyon e outras cidades e as grandes reuniões que lá promoveu. No caso, não se observa nenhum projeto sindical de cunho reivindicativo - afora a organização de caixas de ajuda aos desempregados - mas um trabalho de "consolação" que levou a esta "classe que mais sofre", cujos operários converteram-se ao Espiritismo, a uma condição de "regeneração moral". (Aubrée; Laplantine, 2009, p. 50). Visando o avanço moral destes, Kardec escreve o livro "Espiritismo na mais

simples expressão" para popularizar as ideias da doutrina para este público menos letrado. O Espiritismo francês também se encontrava ligado aos socialistas utópicos, que derrotados no seu projeto revolucionário de 1848 passaram a buscar "a nova humanidade fraternal onde reinará a igualdade" na espiritualidade e nos círculos de solidariedade alternativos à luta política explícita. Vários se tornaram médiuns e adeptos da "teoria da reencarnação". (Aubrée; Laplantine, 2009, p. 94).

Portanto, em que pese todas as acomodações e tendências ao conformismo social/moral que a liderança espírita institucionalizada imprimiu no Brasil, é inegável que na sua gênese francesa que inspirou os primeiros círculos brasileiros, o Espiritismo esteve ligado aos ideais inovadores do século XIX. Kardec defendeu em 1896 na *Révue Spirite*, a "igualdade dos direitos da mulher" e o "voto feminino". Os seus continuadores como Camille Flammarion e Pierre-Gaëtan Leymarie foram militantes pela "educação gratuita, laica e obrigatória". Se encontra na pauta da *Révue Spirite* a "luta contra a pena de morte, pela abolição da escravatura e pelo desarmamento" (Aubrée; Laplantine, 2009, p. 96-99). Seria, importante que esse legado pudesse inspirar os espíritas brasileiros nos desafios dos tempos atuais frente ao reacionarismo religioso e moral.

REFERÊNCIAS

Abaixo-Assinado. *Espíritas progressistas respondem à entrevista coletiva de Divaldo Franco e Haroldo Dutra no congresso de Goiás*. 2018. Disponível em: Fórum Espírita. http://www.forumespirita.net/fe/audio-video/polemica-com-a-entrevista-e-a-resposta-de-divaldo-franco/. Acesso em 27 de julho de 2018.

Agostinho, Santo. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Arribas, Célia da Graça. *No Princípio era o Verbo*: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Arribas, Célia da Graça. *Espiritismo, gênero e política:* uma equação tensa. Revista Escuta, 2018. Disponível em: https://revistaescuta.wordpress.com/2018/03/01/espiritismo-genero-e-politica-uma-equacao-tensa/. Acesso em 07 de setembro 2020

Arribas, Célia da Graça; Souza, André Ricardo de; Simões, Pedro. "Feições expressivas do movimento espírita brasileiro". In: Simões, Pedro; Souza, André Ricardo de. *Dimensões identitárias e assistenciais do espiritismo*. Curitiba: Appris, 2020, p. 51-77.

Aubrée, Marion; Laplantine, François. *A Mesa, o Livro e os Espíritos:* gênese e evolução do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EdUFAL, 2009.

Bastide, Roger. Le spiritisme au Brésil. *Archives de Sociologie des Religions*, n. 24, p. 03-16, 1967.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco. *Dicionário da Política*. Brasília: Editora UNB, 1998.

Bourdieu, Pierre. *A Distinção:* crítica social do julgamento. Porto alegre: Zouk, 2011.

Camargo, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

Camargo, Cândido Procópio. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

Camurça, Marcelo. A teoria do 'continuum mediúnico' de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. *Religare*, v. 14, p. 05-27, 2017.

Camurça, Marcelo Ayres; Pereira Neto, André de Faria; Amaro, Jacqueline. "O 'Espiritismo racional e científico cristão' de Luiz Mattos dos anos 1910-1920 no Brasil: uma facção 'científica' belicosa obscurecida pela hegemonia 'religiosa' da Federação Espírita Brasileira". In: Souza, André Ricardo de; Simões, Pedro; Toniol, Rodrigo. (orgs.). *Espiritualidade e espiritismo:* reflexões para além da religiosidade. São Paulo: Porto de Ideias, 2017, p.13-54.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo invisível:* cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Damazio, Sylvia. *Da Elite ao Povo*. Advento e Expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. RJ, Bertrand Brasil, 1994.

D'andrea, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era*: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Fernandes, Dmitri Cerboncini. Entre a terra e o céu: providencialismo e construcionismo no espiritismo kardecista. In: Lellis, Nelson; Py, Fábio (orgs.). *Religião e Política à Brasileira: ensaios, interpretações e resistência no país da religião*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018, p. 71-80.

Giumbelli, Emerson. *Em Nome da Caridade:* assistência social e religião nas instituições espíritas, vol II. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisas do ISER, 1996.

Giumbelli, Emerson. *O Cuidado dos Mortos. uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

Greenfield, Sidney. *Cirurgias do Além*: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais. Petropolis: Vozes, 1999.

Heinen, Ingrid; Rodrigues, Donizete. "Espiritismo e Política: o caso dos kardecistas no Brasil". In: Rodrigues, Donizete; Lellis, Nelson (orgs.). *Religião e Política: o contexto da lusofonia*. São Paulo, Editora Recriar, 2020, p. 62-79.

Kardec, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Brasília: FEB, 1996.

Kardec, Allan. *A Gênese*: os milagres e as predições segundo o Espiritismo. Brasília: FEB, 2007.

Kardec, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Brasília, FEB, 2005.

Lewgoy, Bernardo. *O grande mediador:* Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

Lewgoy, Bernardo. A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28/1, p. 84-104, 2008.

Miguel, Sinuê Neckel. Espiritismo e Política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930-1940. *Debates do NER*, Porto Alegre, n.15, p.39-70, 2009.

Miguel, Sinuê Neckel. *Movimento Universitário Espírita:* religião e política no Espiritismo brasileiro (1967-1974). São Paulo: Alameda, 2014.

Mills, Wright, C. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

Miranda, Júlia. Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambigüidades. *Cultura y Religión*, Santiago, vol. 07, nº 2, p. 69-85, 2013.

Pereira Franco, Divaldo. *Discurso no 34º Congresso Estadual Espírita de Goiás*. Fórum Espírita, 2008. Disponível em : http://www.forumespirita.net/fe/audio-video/polemica-com-a-entrevista-e-a-resposta-de-divaldo-franco/. Acesso em 27 de junho de 2020.

Steil, Carlos Alberto. "As aparições marianas na história recente do catolicismo". In: Steil, Carlos Alberto. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 19-36.

Stoll, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EdUSP, 2003.

Weber, Max. "A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: Cohn, Gabriel (org.); Fernandes, Florestan (coord.). *Weber – Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

Wilges, Irineu. *Cultura Religiosa:* as religiões no mundo. Petrópolis: Vozes, 1995.

Xavier, Francisco Cândido (pelo espírito de Humberto de Campos). *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002.

Recebido: 27/10/2020 | **Aprovado:** 11/04/2021

ARTIGO DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176957

A influência da religião na atuação de Damares Alves na Organização das Nações Unidas (ONU)

The influence of religion in the performance of Damares Alves at the United Nations (UN)

Jordana de Moraes Neves[a], **Rafael de Oliveira Wachholz**[b]

Resumo O presente artigo apresenta uma análise da relação entre religião e esfera pública no Brasil contemporâneo. Para isso, observa-se a influência da filiação religiosa de Damares Alves na agenda do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos por ela comandado, contextualizando-a como expoente de uma ascendente Direita Cristã na política nacional. O texto é metodologicamente baseado na averiguação documental de oito discursos proferidos pela ministra enquanto representante do Brasil na ONU, coletados via Lei de Acesso à Informação. Problematiza-se de que maneira os valores religiosos da ministra se relacionam com os constrangimentos de uma esfera social pautada por regras laicas e seculares. Conclui-se que uma possível defesa de valores religiosos de Damares é constrangida pela institucionalidade do cargo e da instância de debate, ainda que seja possível vislumbrar a influência de seu posicionamento religioso em algumas posições sustentadas em seus discursos.

Palavras-chave Religião. Direita Cristã. Damares Alves. ONU. Secularização.

Abstract *This article presents an analysis on the relation between Religion and public sphere in Brazil. It analyses the influence of Damares Alves' religious filiation on the Woman, Family and Human Rights Ministry that she commands, contextualizing her as an exponent of an ascending Christian Right. The paper is methodologically based on documental analysis of eight speeches given by the Minister as Brazil's representative at the UN, collected by the 'Lei de Acesso à Informação'. It debates how the Minister's religious values relate to the constraints of a laique and secular social sphere. It concludes that a possible defense of religious values is constrained by the institutionality of Damares Alves role as State Ministry and also by the debate stance, though it is possible to visualize the influence of her religious values in some statements sustained on her speeches.*

Keywords *Religion. Christian Right. Damares Alves. UN. Secularization.*

a Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM; Mestre em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS e Bacharel em Ciências Sociais pela UFSM. E-mail: jordana.neves@hotmail.com

b Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM; Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. E-mail: rafaeldeoliveiraw@gmail.com

CC BY NC SA

INTRODUÇÃO

O mercado religioso brasileiro tem sido marcado nas últimas décadas por uma diversificação no que tange às estratégias de inserção das religiões na esfera pública, especialmente a política. Este processo vem sendo representado, por exemplo, pelo crescimento da chamada Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, cujos atores, não coincidentemente, ocuparam lugar de destaque em postos de alto escalão no governo federal corrente, presidido por Jair Bolsonaro. Do ponto de vista prático, estes elementos têm suscitado tensionamentos no âmbito político e também têm motivado importantes reflexões teóricas entre as Ciências Sociais. Em uma escala mais ampla, o que tem se discutido é a própria laicidade brasileira e suas características.

Um dos nomes de grande destaque na composição do governo de Jair Bolsonaro é o de Damares Alves, responsável pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Figura controversa, Damares é originalmente uma pastora evangélica, ativista pró-vida, que possui vínculos de longa data com membros da Frente Parlamentar Evangélica (FPE)- chegando inclusive a ser assessora parlamentar (2003-2019)[1] do ex-senador Magno Malta, um dos cabos eleitorais mais proeminentes de Jair Bolsonaro e membro ativo da FPE. Em 2018, Damares Alves foi anunciada como ministra do governo Bolsonaro para o que, sob sua gestão, deixaria de chamar-se somente Ministério dos Direitos Humanos e incorporaria ao antigo nome os termos "Família" e "Mulher". Damares Alves apresenta-se como expoente de uma Direita Cristã que se vislumbra no país e que tem uma atuação política pautada por valores morais religiosos e é marcadamente reativa, pois busca confrontar-se com grupos políticos e sociais mais progressistas.

Esses movimentos de reconfiguração ideológica possibilitados pela eleição de Jair Bolsonaro e consolidados com a posse de Damares Alves, justamente em um ministério referente a temas sensíveis para grupos religiosos e progressistas, têm apresentado consequências que ultrapassam também as fronteiras nacionais. No âmbito do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), por exemplo, o Brasil ocupa assento que lhe permite participar das discussões que permeiam os consensos internacionais sobre o tema dos direitos humanos e vem apresentando uma substancial inflexão no conteúdo de seus posicionamentos a partir da liderança de Damares e do governo Bolsonaro. Dentro deste contexto, o posicionamento brasileiro nas discussões sobre Direitos Humanos

1 Para saber mais: "Como Damares Alves saiu de ministra 'periférica' a figura central do bolsonarismo"- https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53980530. Último acesso em 10/2020.

da ONU apresenta-se como um caso simbólico de temas que são objeto central de disputa entre atores religiosos e seculares. Torna-se relevante questionar de que maneira a filiação religiosa de Damares Alves e a própria relevância da religião na base política do governo Bolsonaro influenciam a forma como o Brasil tem se apresentado em relação aos direitos humanos.

É a partir deste panorama, levando em consideração a trajetória política e a ideologia declarada de Damares Alves, que o presente texto se insere. Problematiza-se aqui como os valores religiosos da ministra se relacionam com os constrangimentos de uma esfera social pautada por regras seculares e laicas. É possível, nesta reflexão, pensar a relação entre a religião e esfera pública, bem como a forma que as diferentes esferas se adequam e como os atores recorrem, ou não, às regras e discursos que tornam possível a defesa de seus valores. A questão que permeia este estudo é: de que maneira os valores religiosos da ministra influenciam a atuação de seu ministério nas pautas internacionais relativas aos direitos humanos? Para isso, faz-se uso da análise documental dos discursos da ministra perante o Conselho de Direitos Humanos e os múltiplos painéis do órgão nos quais ela se fez presente. Os dados para esta análise foram obtidos junto ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos por meio de processo movido com base na Lei de Acesso à Informação no mês de julho de 2020. Foram obtidos oito discursos da ministra, referentes às oito ocasiões em que o Ministério foi por ela representado junto à ONU, que conformam o corpus da análise documental e embasam metodologicamente esta pesquisa.

A LAICIDADE BRASILEIRA, O FENÔMENO POLÍTICO EVANGÉLICO E A CONJUNTURA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL: DAMARES ALVES E A DIREITA CRISTÃ BRASILEIRA

Para que se compreenda a conjuntura que intermedia a relação entre atores políticos com motivação religiosa e as instituições políticas contemporâneas, dois conceitos são fundamentais: o conceito de secularização, que teoriza processos por meio dos quais as sociedades adentram em ordens sociais seculares em que a religião perde influência e assume outro lugar nestas sociedades; e o conceito de laicidade, relativo a uma configuração de Estado típica - mas não fundamental - de sociedades seculares.

A análise de Max Weber funda o paradigma da secularização ao descrever um processo de emancipação das diferentes esferas sociais da influência religiosa. Cada vez mais pautadas pelo domínio da técnica e, em certo aspecto, por uma visão desencantada do mundo, domínios outrora regidos pela lógica da religião passaram a ser pautados por regras próprias de funcionamento. Esferas sociais

como Direito, Economia, Estética, dentre outras, se racionalizaram, passando a constituir regras próprias para o seu funcionamento, desvinculadas ou não mais determinadas pela religião. Com isso, as sociedades viram a religião ser relegada a um novo papel e o Ocidente vivenciou a construção, por exemplo, de uma comunidade política pautada sobre suas próprias regras racionais, discutíveis e, em consequência, revisáveis (Weber, 1982).

Antônio Pierucci (1998) pontua que a descrição do processo de secularização por Max Weber não sustenta, ao contrário do que frequentemente argumentado, uma "tese" que prevê e defende que a emancipação das esferas deva acontecer em todo o mundo. Nesta seara, o debate sociológico tem evidenciado as particularidades na maneira como diferentes sociedades se relacionam com a religião e como vivenciam - ou não - seus processos históricos de secularização. No caso de algumas sociedades europeias, a secularização significou a retração da religião para a esfera privada e, inclusive, o declínio de suas práticas. Contudo, conforme a compreensão se expandia e a realidade dos objetos analisados se tornava mais complexa, observou-se que, para além de uma concepção eurocêntrica de secularização, o processo ao redor do mundo não era linear. O que autores como José Casanova (1994) observam é que, na prática, o processo de secularização apresenta-se de maneira muito plural em diferentes sociedades. Nos Estados Unidos e em algumas sociedades pós-coloniais, a secularização não é sinônimo nem da diminuição da prática religiosa ou tampouco da privatização da religião. Ainda que as esferas sociais tenham de fato se desfeito da legitimação religiosa, este processo não resultou na retirada dos atores religiosos da esfera pública. Mais do que isso: os tensionamentos entre público e privado marcados pelo projeto político secularista inspiraram inclusive o ressurgimento de estratégias de inserção religiosa por meio da atuação no debate público em diversos países. É neste contexto que se insere o que se costuma chamar de "fundamentalismo" religioso. Desde a década de 1980 a religião voltou paulatinamente a ser ator importante no debate público sobre diversos temas (Casanova, 1994).

Charles Taylor (2010) contribui com este debate ao propor uma análise da ordem secular estabelecida no Ocidente após a secularização. Segundo ele, as sociedades ocidentais contemporâneas apresentam, em grande medida, uma ordem de separação entre Estado e Igreja em que há certa liberdade na maneira pela qual os indivíduos podem se conectar com a religião. A sociedade seria a união de crentes e não crentes, que estabelecem relações no âmbito de diferentes esferas sociais. Estas esferas, por sua vez, estariam pautadas por uma autonomia adquirida a partir do desenvolvimento de racionalidades próprias, distintas da racionalidade religiosa

que outrora determinava a lógica social. Isto implica figurar que, na contemporaneidade, atores religiosos estão presentes na sociedade em constante relação com atores seculares. Porém, o que diferenciaria esta ordem de uma ordem não secular seria o fato de que estas relações são, agora, intermediadas por lógicas próprias de esferas autônomas - tais como o Estado laico e suas regras procedimentais que relegam a atores políticos religiosos os mesmos constrangimentos e padrões de comportamento que atores políticos seculares.

O que Taylor propõe, para além destas constatações sobre a ordem secular instituída, é uma análise das condições sob as quais a crença religiosa é estabelecida. O que marca a ordem secular é o fato de que a crença religiosa é apenas uma opção dentre muitas para que os indivíduos alcancem um certo sentimento de completude diante da vida cotidiana. Lísias Negrão (2019) esboça um panorama a respeito da maneira por meio da qual o mercado religioso brasileiro foi instituído. Esta trajetória histórica permite uma melhor compreensão do que seriam as condições para a crença e para a secularidade no Brasil. Em diversos aspectos o país incorporou por meio de seu histórico colonial certas práticas típicas do Ocidente de maneira geral. Ao mesmo tempo, dinâmicas históricas conferiram ao mercado religioso brasileiro particularidades que contextualizam, hoje, a inserção de atores como a Direita Cristã na política brasileira e a própria laicidade do Estado brasileiro na Nova República. Negrão comenta que a formação da sociedade brasileira esteve pautada pela colonização dos católicos portugueses, "seus santos e demônios" em uma manifestação "rústica" de um catolicismo popular, praticado pelos aldeões portugueses que aqui chegaram (Negrão, 2019, p. 33-34) A este catolicismo uniram-se as religiões afro-brasileiras e indígenas fundamentando um cenário de sincretismo e uma mentalidade religiosa híbrida, densamente mágica e encantada. Mais recentemente, em meados do século XX, surgiram no Brasil as igrejas pentecostais - desde a redemocratização institucionalmente inseridas na política de modo a catalisar sua influência na sociedade brasileira. Hoje, ainda que majoritária, a religião católica conta com fiéis formais despossuídos de um *habitus* religioso, grande parte frequentadores de outros grupos e adotando crenças e práticas não católicas e mágicas.

> É em plena época da consolidação do Estado republicano modernizante e do surto de urbanização e industrialização a partir dos anos de 1930 que os grupos pentecostais iniciam seu percurso para se tornar religiões de massa, rivalizando com o catolicismo popular. Além deles, várias modalidades de cultos afro-brasileiros, tais como umbanda, candomblé, batuque e outros, fixaram-se sobretu-

> do no cenário urbano, onde adquiriram uma importância cultural maior que o número de seus adeptos faria supor. Religiões mágicas, encantadas, portanto. Juntas compuseram todas elas um campo religioso amplo e popular, no Brasil do século XX urbano e rural (Negrão, 2019, p. 34).

O cenário brasileiro é, portanto, o de uma sociedade que não passou pelo processo de desencantamento aos moldes da Europa protestante. Assim sendo, o estabelecimento de uma ordem secular se deu a partir de um processo político extrarreligioso, introduzido por parte de atores como o próprio Estado. Diferentemente de um processo de racionalização originado do desencantamento, a secularização brasileira se deu por meio de um processo em que se estabeleceu, por exemplo, a "massificação dos rudimentos da racionalidade" (tais como a leitura, escrita, matemática elementar, procedimentos do conhecimento científico) e com a crescente universalização do sistema educacional de ensino básico. Assim, "o Estado e seus aliados privados" tais como grupos de produtores de bens e serviços e os mecanismos de comunicação de massa, em esforço conjunto, obtiveram "êxito em construir uma nação secularizada, de economia fundada na racionalidade instrumental capitalista" (Negrão, 2019, p. 35). De fato, a separação entre o estabelecimento da laicidade e o processo macrossocial de secularização é, em diversas sociedades, um fato marcante. Não à toa que, autores como Jean Beauberot (2011; 2013) diferenciam o que entendem ser um processo de emancipação das esferas sociais e autonomização de suas lógicas em detrimento da lógica religiosa e um processo político originado no Estado e em seus principais atores com o sentido de estabelecer uma lógica laica, em que o Estado não prioriza nenhuma religião em detrimento de outra e tampouco se permite determinar por elas. Estes processos são múltiplos e não necessariamente dependentes - e, como visto, a existência de políticos com motivação religiosa não necessariamente diverge da laicidade do Estado, tendo em vista sua subsunção à racionalidade própria de uma esfera secular como a política.

No caso brasileiro, portanto, evidencia-se uma lógica em que a religião está amplamente presente na sociedade, tanto em nível individual quanto no âmbito da esfera pública. Paralelamente, o Estado brasileiro é, principalmente com a Constituição de 1988, laico. Ainda que não adote explicitamente tal denominação (tendo em vista que nenhum dos artigos constitucionais traga esta previsão), seus princípios formais são os do estabelecimento de uma república democrática, que garanta a liberdade de crença, a autonomia do Estado perante a religião e da religião perante a influência do Estado e veda, por exemplo, a discriminação religiosa.

Para além da formalidade, a existência historicamente legitimada das religiões na esfera pública e, principalmente, na esfera política, tensiona a compreensão a respeito deste caráter laico do Brasil. À medida em que se questiona se a presença das religiões na esfera política não afeta a independência do Estado perante a religião, abre-se margem para compreensões como as de Roberto Blancarte (2011), para quem as sociedades latino-americanas desenvolveram modelos de pluri-confessionalidade. Por meio desta configuração, mais de uma religião influencia as dinâmicas políticas do Estado - tais como os católicos e os pentecostais, por exemplo, que organizados politicamente passam a barganhar seus interesses perante o Estado em detrimento de religiões menos mobilizadas politicamente, como as religiões espírita.

A ascensão de políticos evangélicos vem recebendo atenção por parte de estudiosos, políticos e sociedade. A partir disso, cabe pontuar um terceiro conceito central para esta análise: o de Direita Cristã, relevante para a compreensão da atuação política de evangélicos e para melhor analisar a ascensão de figuras como a ministra Damares. Com uma entrada relativamente tímida na Constituinte, buscando defender seus interesses frente à identificação do perigo de aumento de poder da Igreja Católica na nova Constituição, os evangélicos ascenderam e se profissionalizaram como agentes políticos. A entrada de evangélicos para a política na década de 1980 não foi um projeto político definido, porém, uma atitude reativa e defensiva. Como explica Burity (2020), "os evangélicos não 'ingressaram na política' porque lhes faltava algo ou porque tinham um projeto pronto para levar a cabo. Entraram porque algo ameaçava sua integridade e 'razão de ser'" (Burity, 2020, p. 13)[2]. Constituindo a Frente Parlamentar Evangélica, formada por parlamentares de diferentes agremiações religiosas e partidos políticos, a atuação desses parlamentares religiosos consolidou-se como ator político de relevância no debate público brasileiro.

Chamando a atenção por sua defesa acirrada de pautas morais, sua atuação política não é marcada somente por interesses religiosos. Pragmáticos e numerosos, esses parlamentares souberam se adaptar ao jogo político do Congresso Nacional, compuseram a base de sustentação dos governos de Lula da Silva, Dilma Rousseff e Michel Temer, avançaram pautas econômicas e fiscais de interesse das Igrejas, barraram o avanço de projetos, ocuparam ministérios e, inclusive, envolveram-se

2 No original: "los evangélicos no 'igresaron a la política' porque lesfaltaba algo o porque tenían um proyeto listo para llevar a cabo. Entraron porque algo amenazabasuintegridad y 'razón de ser".

em escândalos de corrupção[3]. Não admira, portanto, a diversidade de pesquisas desenvolvidas sobre sua ascendência no cenário brasileiro: seja sobre o aumento de fiéis evangélicos na sociedade, acompanhado de uma diminuição no número de católicos, seja tentando compreender a forma como as diferentes Igrejas se organizam em campanhas eleitorais, ou, ainda, sobre a forma como se dão suas votações no Congresso e se sua atuação parlamentar está condicionada às diretrizes de seus respectivos partidos políticos ou de suas respectivas Igrejas, e, além disso, levantamentos e análises sobre os diferentes projetos de leis em que a atuação do grupo foi substancial (Freston, 1993; Mariano; Pierucci, 1992; Maia, 2012; Novaes, 2001; Pierucci; Prandi, 1995; Trevisan, 2013).

Joanildo Burity (2020) lembra que os evangélicos têm sido bastante pragmáticos em suas escolhas perante os candidatos à Presidência da República: assim como costumam ser contundentes críticos do comunismo e da esquerda, apoiaram Lula e Dilma, integrando a base de apoio no Congresso de ambos os governos e fazendo negociações para conseguir emplacar suas demandas ou travar o debate sobre temas que lhes são caros, como o aborto. Utilizaram seu apoio como moeda de troca, demonstrando habilidade para a utilização das regras do jogo político. Nas últimas eleições presidenciais, por exemplo, o apoio ao, então, candidato Jair Bolsonaro não veio em um primeiro momento, mas sim em um movimento que aconteceu conforme a campanha foi avançando e a vitória do candidato tomou forma. Somente uma semana antes do primeiro turno das eleições, explica o autor, o líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, declarou apoio a Bolsonaro (Burity, 2020, p. 12). No entanto, autores como Ricardo Mariano e André Gerardi (2019) assinalam o apoio dos evangélicos a Bolsonaro por uma confluência das posições políticas:

> Líderes evangélicos apoiaram Bolsonaro, acima de tudo, por considerá-lo representante legítimo de seus valores e capaz de derrotar o inimigo petista e os perigos que lhe atribuíram: implantar o comunismo, perseguir os cristãos, abolir o direito dos pais de educar os filhos, reorientar a sexualidade das crianças, destruir famílias (Gerardi; Mariano, 2019, p. 69).

A conjuntura política do país pós-2014, com o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff e os escândalos de corrupção revelados pela Operação

3 Para saber mais: "58% da propina foi para evangélicos, diz CPI dos Sanguessugas" https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u81306.shtml. Último acesso em outubro de 2020.

Lava Jato[4], acabaram por marcar o aparecimento de um novo tipo de atuação política no país, momento em que grupos e movimentos sociais autoproclamados de direita[5] ganharam mais relevância no cenário político. Além de atores do campo evangélico que forçavam o debate público principalmente no campo moral, passou-se a observar outros atores políticos que buscavam construir um campo de antagonismo com os governos petistas e com a visão de mundo progressista. Os debates passaram a girar em torno de temas como corrupção, comunismo, socialismo, ditadura, feminismo, aborto, esquerda/direita, etc. Todo este cenário social acabou por levar a uma campanha eleitoral marcadamente polarizada: segundo a análise de Geofrey Pleyers (2021), esta polarização da sociedade brasileira em 2018 teria se refletido também nas distintas denominações evangélicas, particularmente, entre os neopentecostais. Para ele, "a batalha que está se dando no Brasil, como em várias regiões do mundo, não opõe os católicos de um lado e os evangélicos de outro, senão correntes conservadoras e progressistas que atravessam distintas confissões religiosas" (Pleyers, 2021, p. 67). Segundo o autor, esta polarização, aliada ao anti-esquerdismo, teria contribuído para a consolidação de uma Direita Cristã no Brasil, uma vez que estas posições políticas de repúdio à esquerda nortearam a atuação de políticos evangélicos que passaram cada vez mais a auto identificarem-se como conservadores. Como reflexo deste cenário político social, em 2018, Jair Bolsonaro elegeu-se como Presidente da República utilizando o slogan "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos". Bolsonaro se autoproclamava como um conservador, cristão e de direita, e sua campanha eleitoral foi fortemente marcada por um discurso anti-esquerda, anti-petista e anti-comunista.

A atuação política dos evangélicos é aqui conectada e pensada junto à categoria de direita. De acordo com o proposto neste trabalho, unindo os dois espectros tem-se a expressão da Direita Cristã no Brasil. Ou seja, o segmento político dentro da direita que atua pautado por valores morais cristãos. Por tratar-se de um segmento do lado à direita da política, não constitui todo o campo da direita no Brasil, nem mesmo da atuação contemporânea da direita que se vem observando pós-2014. Neste sentido, é importante definir o que se entende por direita neste trabalho: para Norberto Bobbio (1995), esquerda e direita não indicam apenas a existência de ideologias diversas, mas, acima disso, "indicam programas contrapostos com relação a diversos problemas cuja solução pertence habitualmente à ação política, contrastes não só de ideias, mas também de interesses e de valorações

4 Para mais informações sobre a Operação do Ministério Público: http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/lava-jato/entenda-o-caso. Último acesso em 10/2020.
5 Entre eles movimentos sociais como "Vem pra Rua", "Nas Ruas", "Movimento Brasil Livre".

[*valutazione*] a respeito da direção a ser seguida pela sociedade" (Bobbio, 1995, p. 33). O autor utiliza o posicionamento em relação à igualdade como critério de demarcação para esquerda e direita. A esquerda tem a aspiração à igualdade como uma das razões fundamentais, enquanto isso, segundo Bobbio, a direita é inigualitária; "o igualitário parte da convicção de que a maior parte das desigualdades que o indignam, e que gostaria de fazer desaparecer, são sociais e, enquanto tal, elimináveis; o inigualitário, ao contrário, parte da convicção oposta, de que as desigualdades são naturais e, enquanto tal, ineliminávels" (Bobbio, 1995, p. 105). O autor ainda pontua que a defesa da desigualdade, ou a aceitação desta, feita pela direita não está vinculada à "más intenções", outrossim, um reconhecimento de que as desigualdades não são apenas ineliminávels como são também úteis, por gerarem a incessante luta pelo melhoramento da sociedade (Bobbio, 1995).

Além da referência à igualdade, a tradição também ocupa um lugar na dicotomia esquerda e direita. Ao passo que a direita representaria a defesa do passado, da tradição e da herança; a esquerda representaria a libertação do homem do poder político e opressivo, a emancipação (Bobbio, 1995). É possível, também, encaixar a díade em uma metáfora temporal, em que: a esquerda estaria vinculada à inovação e progresso, enquanto a direita vincular-se-ia à conservação e tradição. Diferenciando, assim, "os que se deixam guiar pelo sol do futuro dos que procedem guiados pela inextinguível luz que vem do passado" (Bobbio, 1995, p. 69). Algumas características são perceptíveis de forma mais clara, mesmo que não se busque esgotar a complexidade da realidade, ao que se entende por direita e esquerda. Portanto, de forma a tentar dar clareza a análise que será feita e como exercício teórico-metodológico, definir-se-á, neste trabalho, esquerda como grupo político que atua pautado pela busca de igualdade entre indivíduos e com primazia pelo coletivo; e direita como grupo político que atua priorizando a liberdade e que, portanto, preterindo o coletivo em prol do indivíduo. Além disso, as categorias de progresso e tradição também serão usadas como demarcadores de esquerda e direita, situando-se, progresso à esquerda e tradição à direita.

Kimberly Conger (2019) ao pensar a Direita Cristã americana pontua que esta tem como seu núcleo o povo evangélico protestante, que acaba se organizando politicamente como reação às transformações culturais que a sociedade americana vislumbrou a partir das décadas de 1960 e 1970. A autora define, então, a Direita Cristã como um movimento social moderno que atua na esfera pública com base em valores socialmente conservadores (no sentido de conservar o corpo social e seus valores constituintes). Ainda, destaca Conger, constitui-se de uma rede solta de organizações que possui compromisso com o protestantismo e pautas morais

cristãs como: oposição ao aborto; oposição ao casamento de pessoas do mesmo sexo; apoio à educação baseada na fé, dentro e fora das escolas e algumas outras questões que sustentam esses compromissos centrais do movimento (Conger, 2019).

A Direita Cristã Brasileira será compreendida nesta pesquisa como um dos braços da direita do país, primordialmente representada pela atuação política e social de evangélicos como Damares Alves, que tem como corpo constituinte de suas pautas políticas valores morais cristãos e a busca pela difusão destes valores no campo cultural da sociedade, ao mesmo tempo em que busca barrar o avanço de transformações culturais que possam vir a ferir seu quadro de compreensão do mundo. A ação política dos evangélicos, portanto, abre caminho para a consolidação de uma Direita Cristã no Brasil contemporâneo.

DAMARES ALVES: MINISTRA "TERRIVELMENTE EVANGÉLICA"

É no contexto político explicado na sessão anterior que ganha proeminência a figura de Damares Alves. Entrelaçada pela ascensão do bolsonarismo, Damares acaba sendo nomeada para o Ministério trazendo em si a confluência de diversos elementos que sustentam ideologicamente o governo de Jair Bolsonaro. Sua trajetória de vida explica esta relação por si só: Damares tem intenso histórico de ativismo ligado a temas como aborto, povos indígenas, mulheres e crianças. Foi fundadora e coordenadora de diversas ONGS, entre elas: Instituto Flores de Aço; Movimento Atini - Voz pela Vida; Movimento Nacional pela Cidadania Brasil Sem Aborto; Movimento Brasil Sem Dor. O ativismo pró-vida ou anti-aborto é um dos mais fortes em sua trajetória, além de participar de "Marchas pela Vida", Damares, por sua relevância para o movimento, discursava em carros de som nos eventos defendendo que a vida fosse respeitada a partir do nascituro[6].

Além disso, como secretária geral do Movimento Brasil Sem Aborto, ela assinou uma nota de incentivo[7] para que os "defensores da vida" fizessem pressão em parlamentares pela aprovação do projeto de lei PL 478/2007[8], que ficou conhecido como Estatuto do Nascituro. O projeto de lei (PL) "dispõe sobre a proteção integral ao nascituro", compreendendo que "nascituro é o ser humano concebido, mas ainda não nascido", e, por fim, designa que "o nascituro adquire personalidade jurídica

6 Para saber mais: "Flores na Marcha pela vida contra o aborto!"http://institutofloresdeaco.blogspot.com/2014/11/flores-na-marcha-pela-vida-contra-o.html?q=damares. Último acesso em 10/2020.

7 Para saber mais: "Comunicado sobre o PL 478/2007 (Estatuto do Nascituro)" https://brasilsemaborto.org/projetos-de-lei/comunicado-sobre-o-pl-4782007-estatuto-do-nascituro/. Último acesso em 10/2020.

8 Para saber mais: "Ficha de tramitação: Projeto de Lei PL 478/2007". https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345103. Último acesso em 10/2020.

ao nascer com vida, mas sua natureza humana é reconhecida desde a concepção, conferindo-lhe proteção jurídica através deste estatuto e da lei civil e penal." Ao fim e ao cabo, o PL buscava reconhecer direitos jurídicos e, portanto, reconhecer a vida do feto a partir da concepção, buscando inviabilizar ao máximo o aborto, inclusive trazendo tensões para os casos já reconhecidos pela lei brasileira (estupro, risco à mulher e feto anencefálico).

Um dos pontos centrais do Ministério a partir do comando de Damares Alves foi a inclusão do termo Família em seu nome, por meio do qual o governo buscou sinalizar a importância que daria para esta instituição de ordem privada, mesmo que de forma discursiva ou simbólica. Para cuidar deste tema, o Ministério instituiu uma Secretaria Nacional da Família que, segundo seu o site oficial[9], tem como competências:

> Assistir o Ministro de Estado nas questões relativas à formação, fortalecimento e promoção da família; formular políticas e diretrizes para a articulação dos temas, das ações governamentais e das medidas referentes à promoção e defesa da família; coordenar e propor ações transversais no que se refere à formação, fortalecimento e promoção da família; articular ações intersetoriais, interinstitucionais, interfederativas e internacionais para fortalecimento da família; promover a inserção de uma perspectiva de família em todas as áreas de atuação do governo; gerir convênios, termos, acordos e outros instrumentos congêneres relativos à família; coordenar e articular ações com órgãos governamentais e organizações da sociedade civil, bem como com outras secretarias do Ministério para suporte à formação e desenvolvimento da família (MMFDH, 2020).

Além da secretaria especial, alguns programas foram desenvolvidos pensando na atuação do Ministério junto às famílias: Programa Município Amigo da Família (PMAF); Observatório Nacional da Família (ONF); Famílias Fortes; Programa Reconecte; Projeto Acolha a vida. Os projetos vão desde temas como suicídio, adoção, pesquisas para políticas públicas pensadas para famílias, até a promoção "[d]o bem-estar dos membros da família, fortalecendo os processos de proteção e construção de resiliência familiar e reduzindo os riscos relacionados a comportamentos problemáticos" (MMFDH, 2020)[10].

9 Para saber mais: "Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos" https://www.gov.br/mdh/pt-br/acesso-a-informacao/competencias. Último acesso em 10/2020.

10 Para saber mais: "Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos" https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/familia/familias-fortes. Último acesso em 10/2020.

É a partir da defesa destes valores, comuns à Direita Cristã e à base ideológica do governo de Jair Bolsonaro, que a atuação da ministra vem sendo pautada. Por meio da análise de seus posicionamentos em esferas como o Conselho de Direitos Humanos da ONU, evidencia-se como grande parte destes valores fundamentam o posicionamento brasileiro no órgão. Ao mesmo tempo, evidencia-se que a narrativa defendida ao longo da trajetória política da ministra encontra constrangimentos cruciais para sua manutenção em uma esfera laica como a ONU e, principalmente, enquanto representação de um Estado laico como o brasileiro.

ENTRE CONSTRANGIMENTO E AUTOPROTEÇÃO: OS DILEMAS DA LAICIDADE NOS DISCURSOS DE DAMARES ALVES NO CONSELHO DE DIREITOS HUMANOS DA ONU

Nesta seção são analisados oito discursos proferidos por Damares Alves na Comissão de Direitos Humanos da ONU à frente do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, desde sua tomada de posse em 2019. Como explicado no início deste artigo, todos os discursos foram disponibilizados a esta pesquisa via Lei de Acesso à Informação - LAI[11], e referem-se aos seguintes eventos: 40ª sessão do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas; 43ª sessão do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas; Convenção sobre os Direitos da Criança – 30 anos; Painel de alto nível sobre o 25º aniversário da Conferência de Pequim; Painel de Alto Nível em comemoração aos 25 anos da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher - Declaração em nome da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP); Abertura da Exposição Fotográfica "*Rare Exhibit*", em comemoração ao dia das pessoas com doenças raras; Evento paralelo sobre violações de direitos humanos na Venezuela e "Liberdade de Religião ou crença: entendendo o passado para proteger as vítimas de hoje" - Evento paralelo à 43ª sessão do Conselho de Direitos Humanos.

De maneira geral, os discursos da ministra são demarcados por alguns dos conflitos políticos do momento, além de buscar apresentar as posições do novo governo à comunidade internacional (principalmente após a repercussão de posicionamentos do então eleito Presidente, Jair Bolsonaro, e os direitos humanos - como em sua defesa de um notório torturador do período ditatorial no Brasil[12]). Já

11 Para saber mais: "Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011". http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12527.htm. Último acesso em 10/2020.

12 Para saber mais: "Bolsonaro diz no Conselho de Ética que Coronel Ustra é herói brasileiro". https://www.youtube.com/watch?v=xiAZn7bUC8A; http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/bolsonaro-diz-no-conselho-de-etica-que-coronel-ustra-e-heroi-brasileiro.html; https://www.infomoney.com.br/politica/conheca-o-livro-de-cabeceira-de-jair-bolsonaro-a-verdade-sufocada/. Último acesso em outubro de 2020.

em seu primeiro discurso, o Brasil busca contrapor-se às críticas e comprometer-se com a defesa dos direitos humanos e da democracia. Além disso, este primeiro discurso, realizado no âmbito do segmento de alto nível da 40ª sessão do Conselho de Direitos Humanos da ONU, perpassa todos os grupos socialmente minoritários – mulheres, LGBT, negros, crianças vulneráveis – e assume compromisso de garantir os direitos humanos destes grupos, assegurando que o governo buscará fortalecer as políticas públicas que garantam melhores condições para tais minorias.

Neste momento, foram apresentadas algumas diretrizes que viriam a pautar a política do Ministério sob o comando de Damares Alves e que foram retomadas nos discursos posteriores. Destacam-se a defesa do direito à vida "desde a concepção", os esforços no enfrentamento da discriminação e da violência contra as mulheres, "sobretudo o feminicídio e o assédio sexual", a defesa do direito das crianças (reiterado em diversos discursos e, principalmente, no painel próprio sobre o tema na 43ª sessão do Conselho), o "fortalecimento dos vínculos familiares", a intensificação das medidas de proteção de pessoas com deficiência e pessoas idosas e, como mencionado, o combate ao racismo e a discriminação contra pessoas LGBT e uma ênfase especial na proteção dos direitos dos povos indígenas – pauta diretamente ligada à trajetória política e pessoal da ministra, que apresenta-se como mãe de uma menina indígena através de um polêmico processo de adoção[13]. O Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, o programa de HIV/Aids e o programa nacional de alfabetização também foram mencionados.

Também desde seu primeiro discurso, Damares busca ressaltar que o Brasil é um país laico, mas não laicista, ou seja, que preserva a existência de todas as formas de crença e não busca a exclusão delas da esfera pública. Essa posição de, por um lado, reconhecer e ressaltar a laicidade do Estado e, por outro, de sublinhar o espaço da religião na sociedade (inclusive no governo) repete uma dinâmica do próprio presidente Bolsonaro, que busca sempre salientar a laicidade e, ao mesmo tempo, sua posição cristã, como em tal declaração: "Agora, sou um presidente que diz que o Estado é laico, mas ele [o presidente] é cristão"[14].

13 Para saber mais: "Damares apresenta a filha adotiva e diz que não sequestrou ninguém". https://epoca.globo.com/damares-apresenta-filha-adotiva-diz-que-nao-sequestrou-ninguem-23682848. Último acesso em outubro de 2020.

14 Para saber mais: "Estado é laico, mas ele é cristão", diz Bolsonaro na Marcha para Jesus https://exame.com/brasil/o-estado-e-laico-mas-ele-e-cristao-diz-bolsonaro-na-marcha-para-jesus/; https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/02/08/presidente-em-evento-evangelico-estado-e-laico-mas-bolsonaro-e-cristao.htm; https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/02/15/o-brasil-e-laico-mas-o-presidente-e-cristao-diz-bolsonaro.ghtml; https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/politica/2020/09/o-estado-e-laico-mas-nosso-governo-e-cristao-diz-bolsonaro-no-twit.html. Último acesso em outubro de 2020.

Outro fator político de relevo que acaba surgindo nos posicionamentos da ministra é a crítica ao governo de Nicolás Maduro na Venezuela. Já com posição demarcada devido aos embates da campanha eleitoral[15], o governo de Jair Bolsonaro busca ser um crítico contumaz da ditadura venezuelana, como forma de se contrapor à esquerda e ao socialismo. Além disso, logo após a posse de Bolsonaro, em janeiro de 2019, a crise venezuelana se acentua e Juan Guaidó, líder da oposição e presidente da Assembleia Nacional da Venezuela, se autodeclara presidente interino do país[16]. O Brasil assume a posição de reconhecer sua legitimidade como presidente. Tais questões se refletem nos discursos da ministra, por meio dos efeitos humanitários da crise, como a violação dos direitos humanos dos opositores políticos de Maduro e dos venezuelanos que têm abandonado o país pela miséria eminente. O Brasil tem sido um dos principais atores envolvidos na acolhida aos refugiados venezuelanos[17]. Em seu discurso na 43ª sessão, ela menciona o trabalho da Missão de Verificação de Fatos, que investiga abusos de poder do Estado comandado por Maduro, a marca de 1 milhão de atendimentos emergenciais a venezuelanos na fronteira e a facilitação do reconhecimento do status de refugiado para estas pessoas. Em um evento paralelo dedicado ao tema, ela reiterou a crítica ao regime venezuelano e defendeu sua ilegitimidade, exaltando o trabalho da Operação Acolhida empreendida pelo governo brasileiro.

O que seus posicionamentos evidenciam de maneira geral é uma tentativa de não se opor aos consensos estabelecidos no âmbito da ONU e de sustentar a posição que o país ocupa no Conselho. A ministra chega a afirmar isto de maneira explícita em seu primeiro discurso ao dizer que o Brasil continuará plenamente engajado com o sistema internacional de direitos humanos. Neste momento, ela convida as representações presentes a apoiarem a candidatura do Brasil ao Conselho nas eleições que aconteceriam em outubro (nas quais o país viria ser reeleito). Além disso, é feito também um convite para que os relatores especiais do Conselho fossem ao país, assim como é adotado o compromisso de manter atualizados os relatórios pendentes do Brasil perante a instituição. Em seu segundo discurso, realizado

15 Para saber mais: "Venezuela: Bolsonaro fala sobre "ditadura de Maduro" e rejeita intervenção" https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/no-radio-bolsonaro-associa-pt-a-venezuela-e-haddad-critica-violencia.shtmlhttps://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/09/20/campanha-de-bolsonaro-associa-adversarios-a-maduro-para-atrair-votos.htm ; https://exame.com/mundo/venezuela-bolsonaro-fala-sobre-ditadura-de-maduro-e-rejeita-intervencao/Último acesso em outubro de 2020.

16 Para saber mais: "Juan Guaidó se declara presidente interino da Venezuela e é reconhecido por Brasil e EUA" https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/01/23/juan-guaido-presta-juramento-como-presidente-interino-da-venezuela.ghtmlÚltimo acesso em outubro de 2020.

17 Para saber mais: "Operação Acolhida", ver https://www.gov.br/acolhida/historico/. Último acesso em outubro de 2020.

no âmbito da 43ª sessão do Conselho, ela agradece a reeleição do país e lembra o esforço em atualizar os relatórios pendentes do Brasil aos órgãos de tratados. Esses esforços, diz ela, são uma demonstração do engajamento e compromisso do governo Bolsonaro com o sistema internacional de proteção aos direitos humanos.

Esses posicionamentos acontecem em um contexto político de muitas dúvidas a respeito do comprometimento do governo de Bolsonaro no que tange aos direitos humanos. Na institucionalidade do Conselho e das próprias Nações Unidas, a ministra não parece buscar o rompimento com os consensos estabelecidos, pelo contrário: Damares ratifica e sublinha o compromisso do governo Bolsonaro com todos os grupos minoritários, busca destacar ações públicas que viriam a ser tomadas, ou que seriam continuadas, para cada um deles. Assume, inclusive, o compromisso de viabilizar a igualdade entre homens e mulheres e o empoderamento de todas as mulheres, pauta feminista defendida pela ONU[18].

O exemplo do apoio às pautas feministas, muitas vezes opostas ao conservadorismo da Direita Cristã, mostra que, ainda que demarque posição em alguns temas como a defesa da vida desde a concepção, por exemplo, a atuação da ministra na ONU se mostra constrangida pelos ordenamentos institucionais, assumindo e reproduzindo as regras do ambiente institucional em que se faz presente enquanto representante pública. Nesse sentido, é possível perceber a atuação do ator político orientada de acordo com as regras e constrangimentos de cada esfera social: enquanto representante de um país na ONU, Damares orienta-se pela esfera em que está inserida - quando altera-se a esfera, como por exemplo, quando atua como pastora ou como ativista, seu comportamento será orientado de acordo com as regras de tais esferas. A esfera social emancipada sob a lógica secular possui um ordenamento de regras formais, ou meramente comportamentais-sociais, que constrangem o ator e provocam sua adequação. Neste contexto, o rompimento com as regras do jogo traria consequências políticas que talvez não fossem rentáveis. Não é de se estranhar, portanto, que os discursos políticos sejam por diversas vezes destoantes da prática, pois estas buscam muito mais conquistar a aceitação de outros atores do que, necessariamente, seguir suas diretrizes ideológicas.

Dessa forma, vislumbram-se alguns tensionamentos em relação a temas que, muito frequentemente, são pauta do discurso político de atores religiosos. Estes elementos demonstram a maneira como a religião é tratada nos discursos de Damares e de como as figuras de agente público e pastora são confrontadas. No

18 Para saber mais: "ONU Mulheres: Princípios de empoderamento das mulheres, novembro de 2017". http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha_ONU_Mulheres_Nov2017_digital.pdf. Último acesso em outubro de 2020.

que tange à laicidade do Estado, por exemplo, a ministra ao mesmo tempo em que é constrangida por esta institucionalidade, é também por ela beneficiada. Se por um lado se vê impedida de romper com diversos consensos previamente estabelecidos, por outro, encontra margem para, através da defesa da laicidade, promover o respeito à liberdade religiosa – como visto, por exemplo, através do copatrocínio do país no evento paralelo à 43ª sessão do Conselho que visava o debate sobre a liberdade religiosa ou de crença. Como dito em seu primeiro discurso, o Brasil é, segundo ela, um país laico, mas não laicista. Trata-se de um importante posicionamento em uma instância de debate que dialoga com diversas perspectivas políticas e ideológicas que se confrontam diretamente com a religião – tais como alguns grupos feministas ou LGBT, por exemplo. No evento paralelo à 43ª sessão do Conselho, Damares afirmou que "a religião e a espiritualidade podem contribuir para a promoção da dignidade e valor inerentes à pessoa, bem como para promover uma cultura de paz e tolerância".

A questão da liberdade religiosa deslocou-se para uma posição central do posicionamento brasileiro sob a gestão de Damares. Segundo ela, a perseguição religiosa atinge pelo menos um terço da população mundial, caracterizando a temática como uma das principais questões de direitos humanos da atualidade. Ataques pautados pela intolerância religiosa demonstram, como dito por ela ainda no evento paralelo sobre liberdade religiosa e de crença, a necessidade de que os esforços para promoção do direito de liberdade de pensamento, de consciência, de religião e de crença sejam incrementados[19] .

Alguns tópicos sensíveis a atores religiosos, especialmente neopentecostais, estão presentes no discurso de Damares, tais como os direitos da população LGBT e questões relativas ao direito das mulheres. Tanto em seu primeiro discurso quanto nos posteriores, ela reiterou uma postura de combate à violência e a discriminação contra pessoas LGBT por meio da utilização de uma diretoria específica do Ministério para o desenvolvimento de políticas públicas nesse sentido. Na ocasião da 43ª sessão, por exemplo, ela mencionou um programa de capacitação e empregabilidade para a população transexual. Em relação ao direito das mulheres, comprometeu-se com a busca pela equidade entre homens e mulheres, bem como

19 É neste sentido que o Ministério de Damares tem sido peça chave na articulação do Brasil com diversos atores internacionais que buscam a promoção da liberdade religiosa a nível mundial: a ministra participou, por exemplo, do Segundo Encontro Ministerial sobre Liberdade Religiosa em Washington e o Brasil aderiu à Aliança para Promover a Liberdade Religiosa como membro fundador – como dito por ela em um de seus discursos. Para mais sobre isso, ver: https://br.usembassy.gov/pt/segunda-reuniao-ministerial-historica-para-promover-a-liberdade-religiosa/ e https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/principios-da-alianca-pela-liberdade-religiosa/. Último acesso em outubro de 2020.

o combate à violência contra mulheres e meninas. No Painel de Alto Nível em comemoração aos 25 anos da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, o Brasil chegou a representar a Comunidade de Países de Língua Portuguesa e defender as políticas da comunidade compromissadas com a promoção dos direitos das mulheres, com a igualdade de gênero, com o fim de toda forma de violência contra mulheres e meninas e o combate ao feminicídio. Na mesma conferência, o Brasil também obteve espaço para pronunciamento individual, por meio do qual Damares defendeu que o tema é central para sua gestão, que tem por objetivo a erradicação da violência e a maior participação política das mulheres – representado pela meta de que todos os municípios tenham pelo menos uma mulher vereadora. A ministra também mencionou a criação da Comissão da Amazônia, que tem como um de seus objetivos proteger a mulher indígena.

Se, por um lado, alguns posicionamentos do Ministério sob a gestão de Damares entram em franco conflito com posicionamentos religiosos hegemônicos da Direita Cristã, algumas pautas têm sido claramente delimitadas em consonância com a crença religiosa. Em relação ao direito à vida, por reiteradas vezes a ministra defendeu a postura de que o país compreendia o exercício do direito desde a concepção – posição central para a Direita Cristã e claramente destoante de grupos que objetivam a legalização da prática do aborto. Além disso, já em seu primeiro discurso o "fortalecimento dos vínculos familiares" foi defendido – a família enquanto instituição social e que recebe substancial importância no pensamento conservador, assim como no religioso.

Também, cabe mencionar que a centralidade de temas dos discursos de Damares Alves analisados está nas seguintes questões: combate à violência contra mulheres e crianças, questão indígena, liberdade religiosa, crise humanitária da Venezuela e manutenção do posto do Brasil perante o Conselho dos Direitos Humanos. Questões como o direito das pessoas LGBT, ainda que mencionadas, receberam menos espaço quando comparadas a outros temas. Pode-se até mesmo pontuar que estas considerações foram bastante descritivas e superficiais, enquanto que questões como as relativas à liberdade religiosa, por exemplo, receberam um posicionamento mais propositivo por parte do Brasil. Percebe-se que, dentre os temas consensuais, alguns acabaram por ser preferidos em função de outros e a variável da religião parece receber influência positiva nesta escolha.

CONCLUSÕES

A atuação política de evangélicos, institucionalizada por meio da Frente Parlamentar Evangélica, já é tema consolidado entre as pesquisas de Ciências Sociais.

Compreender de que forma este novo ator político contribui para a reconfiguração dos arranjos entre religião e política, a laicidade brasileira e a secularização da sociedade são objetivos que ocuparam o debate acadêmico nos estudos de Antropologia, Sociologia e Ciência Política das últimas décadas. No entanto, o cenário político brasileiro dos últimos anos, mais especificamente pós-*impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, trouxe novas variáveis para este cenário entre religião e política no Brasil: o avanço de atores políticos declaradamente de direita no país, a diminuição de poder político das esquerdas e a eleição de um presidente assumidamente cristão de direita, apoiado por proeminentes lideranças políticas evangélicas. A FPE alcança, portanto, uma posição com maior probabilidade de influência junto ao poder executivo brasileiro e Damares Alves, no papel de ministra do governo Bolsonaro, reflete esta influência.

Damares é pensada, neste artigo, como uma figura que comporta em sua atuação uma confluência de fatores sociais e políticos das conjunturas nacional e internacional. Pastora, ativista pró-vida, assistente parlamentar da Frente Parlamentar Evangélica, Damares é uma representante da Nova Direita Cristã que vem se consolidando no Brasil. O trabalho dedicou-se à atuação de Damares enquanto representante do Brasil na Comissão de Direitos Humanos da ONU por meio da análise dos discursos proferidos por ela em alguns dos painéis e conferências em que se fez presente. Buscou-se compreender de que forma a religião exerce influência, ou não, nos posicionamentos de Damares Alves na ONU.

A secularização torna-se um conceito poderoso para tal objetivo, uma vez que nos traz as ferramentas para compreender uma sociedade que, na Modernidade, emancipa suas diferentes esferas da determinação e dominação da religião e, com isso, passa a ter regras definidas para cada uma dessas esferas. Ora, trata-se aqui de pensar um ator religioso atuando em uma esfera política, a ONU, que tem suas regras institucionais próprias e desvinculadas da dominação religiosa. Sem o poder de determinação nestas instituições, os atores religiosos passam a atuar nestes espaços públicos respeitando as regras estabelecidas e, por meio delas, fazendo o jogo que lhes propicie defender seus próprios interesses. A religião entra na esfera pública como um ator político em disputa por demandas – dentre diversos atores. No caso aqui analisado, foi possível vislumbrar a capacidade de constrangimento que as regras institucionais exercem sobre os atores sociais. A institucionalidade inerente ao cargo de ministra e os constrangimentos das relações internacionais ao posicionamento de um órgão estatal brasileiro conduzem a ministra a uma mudança no teor de seus pronunciamentos quando comparada à sua posição como pastora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, José Eustáquio Diniz. O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. *Instituto Humanitas Unisinos*. 01 de novembro de 2018. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/188-noticias/noticias-2018/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro Acesso em: outubro de 2020.

Baubérot, Jean. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, EDIPUC-RS, vol. 11, n 2, 2011.

Baubérot, J. Sécularisation, Laicité, Laicisation. *Empan: Prendrelamesure de l'humain*. v. 1, n. 90: 31-38, Paris: Eres. 2013.

Blancarte, Roberto. América Latina, entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Vol. 11, Nº 2, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011.

Bobbio, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista – UNESP, 1995.

Bragon, Ranier; SANDER, Letícia. 58% da propina foi para evangélicos, diz CPI dos Sanguessugas. *Folha de São Paulo*. Brasília, 12 de agosto de 2006. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u81306.shtml Acesso em: outubro de 2020.

Brasil Sem Aborto. Comunicado sobre o PL 478/2007 (Estatuto do Nascituro). 30 de julho de 2015. Disponível em: https://brasilsemaborto.org/projetos-de-lei/comunicado-sobre-o-pl-4782007-estatuto-do-nascituro/ Acesso em: outubro de 2020.

Burity, Joanildo. El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. *Encartes*, vol. 3, n. 6, set. 2020 – fev. 2021, pp. 1-35. Disponível em: https://encartesantropologicos.mx/ Acesso em: outubro de 2020.

Burity, Joanildo. (2020). Onda conservadora e surgimento da nova direita cristã brasileira? a conjuntura pós-impeachment no Brasil. *Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião*. N.*22*, e020015. Disponível em:https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13754 Acesso em: Outubro de 2020.

Camporez, Patrik. Damares apresenta filha adotiva e diz que não sequestrou ninguém. *EPOCA*. 21 de maio de 2019. Disponível em: https://epoca.globo.com/damares-apresenta-filha-adotiva-diz-que-nao-sequestrou-ninguem-23682848 Acesso em: outubro de 2020.

Casanova, José. *Public Religions in the modern world*. Chicago: The university of Chicago Press, 1994.

Conger, K. The Christian Right in U.S. Politics. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Setembro, 2019. Disponível em: https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-810Acesso em: janeiro de 2021.

Desideri, Leonardo. Aliança pela liberdade religiosa une Trump e Bolsonaro; conheça os princípios. *Gazeta do Povo*. Brasília, 06 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/principios-da-alianca-pela-liberdade-religiosa/ Acesso em: outubro de 2020.

Diário De Pernambuco. "O Estado é laico, mas nosso governo é cristão", diz Bolsonaro no Twitter. 16 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/politica/2020/09/o-estado-e-laico-mas-nosso-governo-e-cristao-diz-bolsonaro-no-twit.html Acesso em: outubro de 2020.

Embaixada e Consulados dos EUA no Brasil. Segunda reunião ministerial histórica para promover a liberdade religiosa. 16 de julho de 2019. Disponível em: https://br.usembassy.gov/pt/segunda-reuniao-ministerial-historica-para-promover-a-liberdade-religiosa/ Acesso em: outubro de 2020.

Estadão. Eleições 2018; Apuração 1º turno. Disponível em: https://politica.estadao.com.br/eleicoes/2018/cobertura-votacao-apuracao/primeiro-turno Acesso em: outubro de 2020.

Exame. Venezuela: Bolsonaro fala sobre "ditadura de Maduro" e rejeita intervenção. 30 de outubro de 2018. Disponível em: https://exame.com/mundo/venezuela-bolsonaro-fala-sobre-ditadura-de-maduro-e-rejeita-intervencao/ Acesso em: outubro de 2020.

Ferreira, Cynthia. Flores na Marcha pela Vida contra o aborto. *Instituto Flores de Aço*. 5 de novembro de 2014. Disponível em: http://institutofloresdeaco.blogspot.com/2014/11/flores-na-marcha-pela-vida-contra-o.html?q=damares Acesso em: outubro de 2020.

Folha de S.Paulo. No rádio, Bolsonaro associa a Venezuela e Haddad e critica violência. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/no-radio-bolsonaro-associa-pt-a-venezuela-e-haddad-critica-violencia.shtml Acesso em: outubro de 2020.

Fonseca, Alexandre B. Foram os evangélicos que elegeram Bolsonaro? *Instituto HumanitasUnisinos*. 07 de novembro de 2018. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584446-foram-os-evangelicos-que-elegeram-bolsonaro# Acesso em: outubro de 2020.

Freston: *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. 303 f. São Paulo, Unicamp, 1993.

Governo Brasileiro. Operação Acolhida. Disponível em: https://www.gov.br/acolhida/historico/ Acesso em: outubro de 2020.

G1. Política. Bolsonaro diz no Conselho de Ética que coronel Ustra é 'herói brasileiro'. Brasília. 08 de novembro de 2016. Disponível em: http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/bolsonaro-diz-no-conselho-de-etica-que-coronel-ustra-e-heroi-brasileiro.html Acesso em: outubro de 2020.

G1. Juan Guaidó se declara presidente interino da Venezuela e é reconhecido por Brasil e EUA. 23 de janeiro de 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/01/23/juan-guaido-presta-juramento-como-presidente-interino-da-venezuela.ghtml Acesso em: outubro de 2020.

Maia, Eduardo Lopes Cabral. *A Política Evangélica: análise do comportamento da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara Federal (2007-2010)*. (Tese de doutorado). 335 f. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catariana, UFSC, 2012.

Maia, Gustavo. Campanha de Bolsonaro associa adversários a Maduro: "quem planta, colhe". *UOL Notícias*. São Paulo, 20 de setembro de 2018. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/09/20/campanha-de-bolsonaro-associa-adversarios-a-maduro-para-atrair-votos.htm Acesso em: outubro de 2020.

Mariano, Ricardo; Pierucci, Antonio Flavio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nov., 1992 v. 3, n. 34: 92-106.

Mariano, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*. São Paulo, 2004, n. 52, v.18: 121-138.

Mariano, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011 v. 11, n.2: 238-258.

Mariano, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Mariano, Ricardo; Gerardi, Dirceu André. (2019). Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. *Revista USP*. n.120: 61-76. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155531/151189 Acesso em: outubro de 2020.

Ministério da Família da Mulher e dos Direitos Humanos. Outubro de 2020. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br Acesso em: outubro de 2020.

Ministério Público Federal. Caso Lava Jato. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/lava-jato/entenda-o-caso Acesso em: outubro de 2020.

Montero, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, março 2006. n.74: 47-65.

Montero, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. maio 2009. v.13, n.1, p.7-16.

Novaes, Regina. A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *Revista USP*. São Paulo, março-maio, 2001 n. 49: 60-81.

ONU Mulheres Brasil. Princípios de empoderamento das mulheres. Novembro de 2017. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha_ONU_Mulheres_Nov2017_digital.pdf. Acesso em: outubro de 2020.

Otávio, Chico. "O Brasil é laico, mas o presidente é cristão", diz Bolsonaro. *O Globo*. 15 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/02/15/o-brasil-e-laico-mas-o-presidente-e-cristao-diz-bolsonaro.ghtml. Acesso em: outubro de 2020.

Pierucci, Antonio Flavio; Prandi, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião Pública*. Campinas, maio 1995. v. 3, n. 1, p.32-63.

Pleyers, Geoffrey. El ascenso político de los actores religiosos conservadores. Cuatro lecciones del caso brasileño. *Encartes*. v. 3, n. 6, septiembre 2020-febrero 2021, pp. 65-84. Disponível em: https://encartesantropologicos.mx/ Acesso em: outubro de 2020.

Presidência Da República. Casa civil. Lei n. 12.527. 18 de novembro de 2011. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12527.htm Acesso em: outubro de 2020.

Shalders, André. Como Damares Alves saiu de ministra 'periférica' a figura central do bolsonarismo. *BBC News Brasil*. Brasília, 3 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53980530 Acesso em: outubro de 2020.

Taylor, Charles. *Uma era secular*. Trad. de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

Tolotti, Rodrigo. Conheça o livro de cabeceira de Jair Bolsonaro: "A verdade sufocada". *InfoMoney*. 31 de julho de 2018. Disponível em: https://www.infomoney.com.br/politica/conheca-o-livro-de-cabeceira-de-jair-bolsonaro-a-verdade-sufocada/ Acesso em: outubro de 2020.

Vitorio, Tamires. "Estado é laico, mas ele é cristão", diz Bolsonaro na Marcha para Jesus. *Exame*. 20 de junho de 2019. Disponível em: https://exame.com/brasil/o-estado-e-laico-mas-ele-e-cristao-diz-bolsonaro-na-marcha-para-jesus/ Acesso em: outubro de 2020.

Weber, Max. "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo". In: *Ensaios de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

Weber, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 17ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

Zepeda, José de Jesús Legorreta. Secularizacão ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, jun. 2010. v. 25, n. 73: 129-141.

Recebido: 30/10/2020 | **Aprovado:** 13/02/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.179714

Em nome do Laico, do Cisma, da Liberdade Religiosa, amém

In the name of Laïque, Schism and Religious Freedom, Amen

Bruno Curtis Weber[a]

Resumo Este artigo trata de como a liberdade religiosa é apresentada no legislativo federal brasileiro, e está estruturado da seguinte maneira: primeiro, apresenta-se uma breve discussão conceitual sobre as categorias secularização e laicidade, compreendendo que ambas categorias se referem ao deslocamento do religioso na modernidade, mas traduzem movimentos distintos: secularização remete à "separação" entre Estado e religião, enquanto laicidade à participação das diversas perspectivas religiosas no espaço público – inclusive a ateia. Laicidade tornou-se um princípio constitucional através do instituto da liberdade de crença. Na sequência, é apresentada a análise qualitativa de 72 propostas de lei em tramitação no Congresso Nacional brasileiro que propõem regulamentar a pauta da liberdade religiosa. Conclui-se que tanto a separação entre Estado e religião quanto a participação religiosa no espaço público são acionadas pelos representantes eleitos em nome da liberdade de crença, porém especificamente sob o prisma axiológico cristão. Dessa forma, o pluralismo religioso, fundamental para a construção da laicidade e das liberdades religiosas, vem sendo posto em questão pela própria prática legislativa.

Palavras-chave Secularização. Laicidade. Liberdade religiosa. Congresso Nacional.

Abstract *This paper discusses how religious freedom is being presented at the Brazilian Parliament. First, a short conceptual discussion on secularization and laicité is presented, assuming that both categories refer to religious transformations in modernity, although with different meanings: whereas secularization regards a "schism" between State and religion, laicité refers to multiples religious participation perspectives on public sphere – atheist included. The latter has become a constitutional principle through the institution of freedom of believe. Second, a qualitative analysis of 72 draft bills on religious freedom issues in course on the Brazilian National Congress is presented. Data suggests that both categories – the separation between State and religion, and religious participation on public sphere – are set by representatives in the name of freedom of believe, but specifically on christian axiological perspective.*

a Doutorando do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: bcurtisweber@msn.com

Therefore, religious pluralism, a fundamental principle to constructing laicité and religious freedom, has been put into question by legislative practice.
Keywords *Secularization. Laicité. Religious freedom. Brazilian National Congress.*

INTRODUÇÃO

A liberdade religiosa é um tema controverso, apesar de ser considerada uma cláusula pétrea da Constituição brasileira, evidente pela dificuldade de se precisar sua forma e seus limites sem recorrer a definições por demais abstratas para qualquer aplicabilidade. Nesse sentido vão as colocações do jurista Fábio Carvalho Leite: ele defende que é preciso que se elabore uma legislação que dê uniformidade às decisões jurídicas acerca do tema (Leite, 2014, p. 451). No intuito de analisar o tratamento que a pauta vem recebendo na atualidade, o presente artigo se propõe a seguir o tom impresso por Giumbelli e Scola de "(...) deslocar a discussão, situando-a não tanto – ou não somente – no plano de definições jurídicas de primeira ordem, e sim no plano em que se especificam princípios constitucionais, como é o caso da liberdade religiosa" (Giumbelli; Scola, 2016, p. 27).

Nesta senda, reconhecemos que o dispositivo constitucional, contido no art. 5º, inciso VI, vem ganhando crescente atenção dos legisladores brasileiros. Isso se manifesta pelo levantamento aqui realizado, em que percebemos uma multiplicação do número de proposituras aderentes aos termos "liberdade religiosa" em pesquisa feita nos sítios eletrônicos do Congresso Nacional, quando comparado com a legislatura anterior.

Neste levantamento, realizamos uma leitura panorâmica e conteudística dos Projetos de Lei (PL) que tangenciam o tema. Nesse exercício, percebemos uma espécie de "regra" entre as motivações das proposições. Sob o manto generalista da "liberdade de consciência e de crença", preconizadas no art. 5º, identificamos um padrão que se delineia ora mais, ora menos explicitamente de acordo com os valores especificamente cristãos dentro das justificativas apresentadas pelos parlamentares na fundamentação de seus PLs. O material indica que o preceito da liberdade religiosa vem sendo encampado por parlamentares para defenderem posições e interesses específicos do recorte cristão do religioso: fundamenta-se no *gênero* constitucional (liberdade das religiões) para se defender a *espécie* axiológica cristã.

É importante, antes, fazermos uma breve confrontação entre as noções de secularização e laicidade. Consideramos que a análise desses conceitos nos auxiliará a compreender o tratamento que a pauta da liberdade religiosa vem tendo na vida política brasileira. Secularização remete ao cisma entre religião e sociedade

(Giumbelli, 2016, p. 21; Bossio, 2018, p. 151), enquanto laicidade reclama a integração dos discursos religiosos diversos para a construção da esfera pública (Blancarte, 2006), bem como a equidistância do Estado com relação a credos específicos (Leite, 2014, p. 326). A partir dos levantamentos feitos nos sites do Congresso Nacional verificamos que tanto o discurso da separação quanto o discurso da participação são invocados pelo prisma axiológico cristão, o que fica explícito nas justificativas apresentadas para as proposições legislativas. Portanto, as "liberdades das religiões" de outras matrizes são ignoradas, tratadas como meros apêndices aos argumentos dos PLs, ou ainda tratadas como ameaça à continuidade nômica cristã.

Daremos seguimento pela apresentação de nossos referenciais teóricos. Em um segundo momento, faremos uma breve nota metodológica para, em seguida, apresentarmos, de forma crítica, nossos achados. Na conclusão, traremos a contribuição propriamente sociológica do presente trabalho, que reside na análise dos valores defendidos pelos legisladores enquanto delegados legitimados pela própria sociedade para conformarem a sua representação.

ENTRE O CISMA E A INCLUSÃO: LIBERDADE(S) RELIGIOSA(S) COMO PAUTA

Para balizar a compreensão dos materiais apresentados, é importante construir alguns acordos conceituais que tangem o tema da liberdade religiosa. *Secularização* e *laicidade* são termos de longa carreira na Sociologia da Religião, não sendo o escopo deste artigo realizar uma exegese de suas variações. Quando muito, visamos deixar claro o posicionamento que será assumido enquanto ferramental para a análise do material.

Primeiramente, é importante levar em conta que o termo laicidade tem uma origem e um uso estritamente latinos (DaCosta, 2017; Baubérot, 2011; Blancarte, 2006; Caetano, 2006). Isso significa que as publicações germânicas – incluindo aí as anglófonas – ignoram o possível lapso semântico, abdicando-se mesmo do emprego do termo "laicidade" ou algum correlato, tratando "secularização" (*secularization*, *Säkularisierung* etc.) como ferramental suficiente para se compreender a relação entre religião e as outras esferas do mundo social. Na melhor das hipóteses, *laicité* é tratada como um movimento pontual ligado a uma inspiração jacobinista, meramente como um *case* histórico francês da dita "*secularization*" (e.g. Gunn, 2004). O fato é que tais autores moldaram a episteme sociológica da subárea e, por consequência, os programas de pesquisa internacionalmente, por mais de um século.

Evidentemente, esses são termos imbricados, já que ambos remetem ao deslocamento do religioso na modernidade. Contudo, é necessário remarcar as

distinções conceituais, até porque no contexto latino-americano o Estado laico "se converte numa clara necessidade como instrumento político e jurídico para proteger os direitos de minorias" (Blancarte *apud* Bossio, 2018, p. 151).

Nessa linha, o conceito de laicidade suporta a dimensão da *pluralidade,* considerando a participação isonômica dos diversos discursos, religiosos ou não, na construção das deliberações. Portanto, o Estado laico não adotaria uma preferência religiosa em detrimento de outras posições, mas também não se assumiria enquanto "Estado ateu" (Leite, 2014, p. 326), no qual todas as religiões são excluídas da formação institucional. A definição do Estado *laico* não passaria tanto pelo "separar", enfim, mas mais pelo "abarcar" (cf. Blancarte, 2015, p. 670-671), enquanto *secularização* residiria num "abandono, redução, subtração do status religioso" e ainda "defecção, uma perda para a religião, e emancipação com relação a ela" (Foerster, 2007, p. 204). Não por acaso, obras crítico-compilatórias, como *Les Théories de la Secularisation* (Tschannen, 1992) e *Public Religions in Modern World* (Casanova, 1994), veem a *diferenciação* como uma característica definidora do paradigma da secularização[1].

Feita essa pontuação, e seguindo a linha de Blancarte, percebemos que não há contradição em afirmar que existem experiências históricas que por vezes se aproximam do modelo secular, ao mesmo tempo em que se afastam do modelo de laicidade, e vice-versa. O Uruguai, por exemplo – país que tem na noção de laicidade um objeto de identidade nacional (DaCosta, 2011) –, não conta com figuras jurídicas ou procedimentos específicos para coletivos religiosos, e também não apresenta um aparato estatal especializado para registro desses mesmos coletivos (Giumbelli, 2016, p. 22). Isto é, apesar de sua estrutura tipicamente secular e de sua postura histórica de afastar as religiões das participações públicas, não seria correto, conceitualmente, enquadrar aquela sociedade no modelo de laicidade. Até porque, conforme demonstram Gerardo Caetano (2013) e Néstor Da Costa (2017), a identidade nacional uruguaia requer que os indivíduos abdiquem das identidades pessoais atreladas às suas respectivas religiosidades em nome de uma "cidadania hiperintegradora", que exige a subsunção das individualidades. "O ânimo hiperintegrador, negador das diferenças, disciplinador e centralizador no Estado tem sido a principal matriz da sociedade uruguaia" (DaCosta, 2017, p. 83, tradução livre).

1 A diferenciação pode ser entendida tanto em sua perspectiva funcionalista, como define a visão sistêmica - "a religião torna-se um subsistema dentre outros subsistemas", perdendo sua centralidade (Dobbelaere, 2002, p. 19); como num sentido mais diretamente weberiano, como emancipação da ordem jurídico-política com relação à religião (Mariano, 2011, p. 245).

Quando muito, o Uruguai se definiria como uma sociedade "laicista", o que é bastante diferente de uma sociedade "laica", pois, conforme Roberto Blancarte,

> O laicismo, ligado ao [conceito] anterior [o de laicidade] é sobretudo uma atitude proselitista de combate (como todos os ismos) em favor da causa da laicidade. O problema surge porque o emprego de ambos termos é por vezes arbitrário e indistinto, o que gera erros de apreciação e de interpretação acerca de nossa história ou vida social. Em boa medida, as razões desta confusão se originam no fato de que a laicidade, defendida pelo laicismo, adquiriu um caráter combativo e anticlerical em particular nos países de tradição latina, aproximadamente entre 1850 e 1950 (Blancarte, 2011, p. 183-184, tradução livre).

Alega-se que a postura laicista – assumida por algumas nações – advém de certa interpretação da chamada Lei da Separação, promulgada na França em 1905 e considerada como um marco simbólico da concretização da autonomia do Estado com relação às religiões. No entanto, essa interpretação específica ignora os complexos debates que foram desenvolvidos até a promulgação do ato. É preciso recordar que, na mesa de negociação daquele texto, não havia consenso sobre os dispositivos da lei, mas uma matizada heterogeneidade de posicionamentos tanto entre os "laicistas" – dos mais radicais aos mais diplomáticos – quanto entre os "clericalistas" (Baubérot, 2011, p. 64). O resultado foi a promulgação do ato com uma série de concessões de ambas partes, como a supressão de artigos originalmente pautados (Ibid.) e o compromisso, pelo Estado, de subsidiar a construção de 450 templos católicos, além de prover pela manutenção de tantos outros ao longo dos anos subsequentes (Oro, 2015, p. 58).

Outra importante ressalva é que a Lei da Separação não goza da originalidade que o mundo atribui à França. O México já havia publicado uma "Lei da Separação" em 1861, aperfeiçoada em 1874, que serviu largamente de referência para a construção da lei francesa (Baubérot, 2007, p. 120). O relator da comissão parlamentar de 1905 concluíra que, através da lei mexicana, o país americano "realmente conhece a paz religiosa" (Ibid.). Na verdade, a comissão pautou suas discussões a partir de estudos feitos sobre legislações já existentes nas Américas, como – além do próprio México – o Canadá, os Estados Unidos e até o Brasil (Ibid.), que através do Decreto nº 119-A de 1890 consagrava a plena liberdade dos cultos e extinguia o padroado.

Esses estudos que embasaram a Lei da Separação francesa passaram a compor um documento chamado "Relatórios Briand", que contém todo o histórico das

deliberações então realizadas. O curioso é que, em 2005, a *Assemblée Nationel* patrocinou uma reedição dos Relatórios Briand, como forma de comemoração do centenário da Lei da Separação. Contudo, na reedição foi omitido justamente o capítulo "Législations Étrangères", onde constavam os estudos que inspiraram a versão francesa da laicidade (Baubérot, 2007, p. 121). Essa omissão talvez tenha autorizado o Alto Conselho da Assembleia francesa a justificar seu orgulho ao afirmar publicamente que a lei de 1905 "se tornou objeto de encanto para todo o mundo" e que "suscitou cópias e fez nascer imitações" (Baubérot, 2007, p. 120). A questão é que práticas abertamente laicistas se basearam numa interpretação peculiar da experiência francesa, uma vez que essa ignora tanto as concessões que precisaram ser feitas para que a Lei da Separação se tornasse viável quanto as inspirações e motivações de origem diversa daquela imaginada originalidade europeia.

Como caso emblemático temos a Turquia, que, através de Mustafá "Atatürk" Kemal, deliberadamente se inspirou e radicalizou o modelo da lei francesa quando, nas décadas de 1920 e 30, desautorizou a manifestação de qualquer pertença religiosa em espaço público, além da extinção do califado e de suas representações (Tahirli, 2005), medidas que não privilegiam a laicidade, apesar de serem abertamente laicistas. No mesmo mote, as justificativas para a "hiperintegração" uruguaia, expressa legalmente pela primeira vez na Constituição de 1919, também se baseia nesse tipo de interpretação do processo francês (DaCosta, 2017, p. 74). Somente no século XXI o país passou a assumir a discussão de "um modelo de laicidade que não suponha a exclusão da diversidade religiosa, mas sim que a integre socialmente", ainda que haja forte resistência para tanto (Caetano, 2013, p. 131).

Nesses termos, concordamos com Antônio Flávio Pierucci que "a secularização que importa em primeiro lugar [...] *é a secularização do Estado como ordem jurídica*" (Pierucci, 2012, p. 90, grifo no original). Ou seja, é imprescindível apreendermos a autonomia da ordem jurídico-política com relação às formas, à axiologia e aos símbolos religiosos. Essa autonomia, no limite, protege as diversidades (incluído aí o posicionamento ateu) da submissão a um Estado teocrático[2] – apesar de, por outro lado, não proteger os crentes de qualquer fé contra um Estado

2 Esse limite é útil apenas como uma referência teórica, pois Alfred Stepan, em *The multiple secularism of modern democratic and non-democratic* regimes, traz-nos as leituras que a Índia, Senegal e Indonésia fizeram da secularização, desenvolvendo políticas muito mais inclusivas com relação às minorias religiosas do que a própria França ou mesmo os Estados Unidos. A Indonésia, aliás, lançou mão da doutrina chamada Pancalisa como política de Estado na década de 1940, política de fundamentos muçulmanos que tem entre seus princípios a "democracia mediante consulta e consenso" e a "justiça social" (Stepan, 2011, p. 28).

positivamente ateu, como o foi a União Soviética. Por isso mesmo, é importante recuperarmos a noção de um Estado laico "equidistante em relação a credos específicos, que melhor permite o respeito não 'à religião', mas 'às religiões' indistintamente" (Leite, 2014, p. 326), para nos utilizarmos uma vez mais da metáfora geométrica de Fábio Leite.

A essa equidistância arbitral do Estado com relação aos credos deve ser somada uma dimensão positiva, aquilo que Susana Andrade chamou de "laicidade inclusiva" (Andrade, 2009), ou seja: a institucionalização de espaços que ensejem a participação de diversas vozes religiosas na conformação da esfera pública. Isso ressoa com Blancarte, para quem essa dimensão é fundamental para a atuação das minorias no contexto latino-americano, e para Néstor Da Costa, que identifica que, atualmente, "o termo laicidade parece estar mais focado nas formas concretas de convivência e da relação entre Estado e as confissões religiosas" (DaCosta, 2017, p. 84).

Em resumo: i) o cisma estrutural – a diferenciação – livra a ordem jurídico-política de um compromisso confessional; tal separação entre o religioso e as estruturas que normatizam a sociedade é a característica de uma sociedade *secular*; ii) é preciso reconhecer que na composição dessa mesma estrutura política diferenciada devem ser absorvidas as demandas de origens religiosas diversas – estamos considerando que a estrutura jurídica responde aos fatos concretos a partir das lentes designadas pelas leis, que são politicamente estabelecidas, e que esse é o princípio de um Estado *laico*; iii) os posicionamentos e demandas político-religiosas têm pesos distintos entre si quando postos à mesa do Estado, pesos estes que são historicamente atribuídos.

O argumento do presente texto é que os posicionamentos e demandas político-religiosas apresentadas no nosso Congresso vêm usando da bandeira do Estado laico para reafirmar, preponderar, inaugurar ou recuperar – mais ou menos explicitamente – normas fundadas em valores especificamente cristãos, o que põe em questão a própria concepção de laicidade.

BREVE NOTA METODOLÓGICA

Para este artigo, o levantamento de projetos de lei foi realizado nos sites do Senado e da Câmara federais[3], utilizando os termos "liberdade religiosa", "organização religiosa" e "organizações religiosas" entre aspas para pesquisa dos termos

3 Disponíveis, respectivamente, em <https://www25.senado.leg.br/web/atividade> e <https://www.camara.leg.br/busca-portal/proposicoes/pesquisa-simplificada>. Último acesso: 23/05/2021.

precisos. Recorremos a três filtros: Projetos de Leis (PL); Projeto de Lei Complementar (PLP); e Proposta de Emenda à Constituição (PEC). Somente *proposições em tramitação* foram catalogadas, independentemente da data de sua proposição, prescindindo-se tanto das já arquivadas, quanto das já transformadas em normas jurídicas. Essa escolha foi feita no intuito de oferecer um horizonte de perspectivas para o médio prazo, bem como qualificar a evolução do interesse do Congresso na regulamentação do tema proposto.

Foram catalogados 66 PLs da Câmara e 2 PLs do Senado, 3 PLPs oriundos da Câmara, e uma PEC, também da Câmara dos Deputados. Optamos por fazer levantamentos com menos filtros e termos de busca, uma vez que não nos ativemos somente aos conteúdos das proposições. Todas as propostas foram fichadas, bem como suas respectivas justificações – as quais consistem em anexos nos quais o proponente destila seus arrazoados quanto à relevância e à pertinência da minuta apresentada. Além disso, acompanhamos os votos e os pareceres, quando o houveram, feitos aos projetos. Cremos que assim poderíamos nos aproximar de maneira mais fidedigna do "espírito" de cada uma das minutas, além de nos propiciar a realização de uma análise geral mais adequada dos valores que circulam nas casas legislativas acerca do tema.

É preciso levar em conta que caso um projeto recente seja similar ou tenha conteúdo parecido com outro que já tramitava anteriormente, o mais recente é anexado ao mais antigo e eles são repassados conjuntamente a um relator designado, que lavrará seu parecer. O relator poderá deliberar separadamente ou propor um Projeto Substitutivo de Lei (ou simplesmente Substitutivo), unificando as propostas apensadas. Ainda que exista esse protocolo, realizamos a análise em separado das justificações e dos conteúdos apresentados em cada uma das proposituras que eventualmente estavam tramitando em conjunto. Até porque existe a possibilidade de a relatoria desanexar as minutas e apenas uma delas vir a se tornar norma jurídica. Por conta desse protocolo, ao longo dos levantamentos foram incluídas à análise minutas que porventura compunham a árvore de anexos e que não continham os termos escolhidos para a realização da busca. Quando imprescindível, tais minutas foram incorporadas ao corpo de análise. Outra observação de cunho mais técnico é que, ao cabo de cada legislatura, todas as propostas que ainda não foram votadas em plenário são arquivadas. Existe a possibilidade de desarquivamento da proposta mediante requerimento simples, feito pelo autor da proposta até o sexto mês da legislatura seguinte. Por isso, por vezes, um mesmo PL conta com mais de um relatório, já que cada desarquivamento percorre todas as etapas do rito novamente.

Apesar de ter sido um levantamento exaustivo de todas as proposições existentes sobre o tema dentro dos filtros mencionados, suplementadas pelos casos citados no parágrafo acima, a análise se restringirá ao aspecto qualitativo. Como não seria possível a apresentação de todos os documentos encontrados, para a apresentação dos dados elegemos justificações e PLs considerados típicos dentro de cada pauta. Com essa estratégia pretendemos ilustrar argumentos e posicionamentos que se repetem com certa frequência, ao mesmo tempo em que procuramos abranger o maior número de pautas possível.

SÍNTESE DOS LEVANTAMENTOS

O PL nº 6314/2005 foi apresentado em dezembro de 2005 pelo pastor assembleiano Hidekazu Takayama, que exerceu quatro mandatos consecutivos, atuando na Câmara entre os anos de 2003 e 2018 por diversos partidos (PR, PTB, PMDB e, por fim, PSC). A proposição acrescenta um inciso ao art. 142º do Código Penal, que versa sobre possibilidades de exclusão dos crimes de injúria ou difamação. Atualmente, são três os casos possíveis de indulto: i) quando a ofensa édita em juízo pela parte interessada ou por seu procurador; ii) quando se trata de uma opinião desfavorável no âmbito da crítica literária, artística ou científica; ou iii) quando um funcionário público emite um conceito desfavorável, que ele preste no cumprimento do seu ofício. Takayama propõe um quarto caso possível: "IV – a opinião de professor ou ministro religioso no exercício do magistério ou de seu ministério"[4]. Na justificativa de Takayama, é defendido que deve-se permitir ao educando "a análise crítica dos acontecimentos e da história", e, por seu turno, o Ministro religioso "segundo os valores de sua fé tem que se posicionar contra determinadas condutas que afrontam esses valores, e que podem ser considerados como ofensivos por outros que defendem posição divergente".

Alguns aspectos devem ser atentados acerca do PL. Primeiro que é um dos projetos mais antigos em tramitação[5] dentre os que abordam o tema liberdade religiosa. Segundo que, apesar de sucinto, o dispositivo é bastante complexo, porque modifica o Código Penal[6]. Além disso, devido à sua abrangência, 14 PLs estão

4 Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=308517> Último acesso: 23/05/2021.

5 Antecedem-no os PLs 7001/2002 e 7030/2002, o primeiro impedindo a realização de vestibulares, o segundo de Concursos Públicos aos sábados, dia "santificado", segundo expressão do proponente Dr. Evilásio (PSB), de diversas religiões existentes no Brasil.

6 Tanto que foi necessária a criação de uma Comissão Especial em 2015 para a análise da proposição e seus anexos, que deveria contar, para julgamento de mérito e juridicidade, com membros adicionais das Comissões Permanentes de Educação, de Direitos Humanos e Minorias, e também da Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado.

apensados à proposta. Daí um terceiro ponto chama a atenção: ao longo da 52ª Legislatura (2003-2006) e da 53ª (2007-2010) nenhuma proposição foi anexada ao PL, significando que *não* houve interesse em nenhuma das duas legislaturas em regulamentar a matéria. Aliás, o PL 6314/2005 recebeu um parecer desfavorável do relator Luiz Couto (PT) em 2006, quando escolhido para analisar a proposta em nome da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (doravante CCJC):

> A exceção que se pretende criar esbarra no princípio da igualdade de tratamento em relação a outras categorias de profissionais, que não se encontram igualmente amparados pela hipótese do crime de injúria ou difamação [...]. Assim, a nosso ver, contemplar tais profissionais *revela-se inconstitucional e injurídico*, na medida em que se cria um privilégio legal não estendido a outras pessoas que desempenham tarefas semelhantes ou afins. No mérito, *não merece prosperar o Projeto*, uma vez que a exclusão do crime na hipótese pretendida em nada aperfeiçoa o ordenamento jurídico brasileiro. Ao contrário, milita em prejuízo da vítima da injúria e da difamação, que se vê impotente e desprotegida diante de ataques sofridos, sem poder se defender dos seus agressores (Brasil, 2006, p. 2, grifos nossos).

O parecer não foi votado nos anos seguintes até que em 2012 (portanto na 54ª Legislatura – 2011-2014) o projeto de Takayama recebeu seu primeiro PL apensado. O Professor Victório Galli (à época do PMDB, posteriormente PSL e depois PSC), por meio do PL 4500/2012, inseriu um inciso no mesmo dispositivo do Código Penal, sugerindo exclusão de crime de injúria e difamação no caso de: "IV – a manifestação de crença religiosa, em qualquer modalidade, acerca da sexualidade". Na justificativa de Galli aparecem alguns elementos que vão se repetir ao longo de diversas outras proposituras até os dias de hoje; são elas:

1) a menção aos incisos IV (referenteà liberdade de pensamento) e VI (da liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos), inscritos no art. 5º da Constituição;
2) menção ao inciso I do artigo 19º da Carta, que veda aos três entes do Estado de interferirem no funcionamento de cultos religiosos e igrejas;
3) uma "indevida interferência do Poder Público" na atividade das igrejas;
4) e, como mais sutil e interessante pontuação: apesar de iniciar o argumento a partir do princípio da liberdade religiosa – donde se depreende que deveriam ser abrangidas as *liberdades religiosas* –, o texto remete a cons-

> truções frasais, elementos e símbolos especificamente cristãos. Não se fala em "mesquitas", "terreiros", "sinagogas" ou mesmo no genérico "templo", mas em *igrejas* ou em *texto sagrado*. Posteriormente, termos semelhantes aparecerão em outros PLs.

Fato é que a apensação do PL 4500/12 ao projeto de 2005 engendrou uma nova remissão para a CCJC. Dessa vez, os dois PLs passaram a ser apreciados de forma conjunta, e a relatoria lavrou o seguinte parecer em maio de 2013:

> A exceção que se pretende criar contém um vínculo direto com o princípio constitucional da liberdade de expressão e de pensamento [...]. *Principalmente no caso de líderes religiosos*, que, pela natureza de sua função religiosa, devem expressar as doutrinas e os dogmas de sua profissão de fé, *não podendo permitir que estes sejam tolhidos na sua manifestação doutrinária, sob pena de violação do direito de culto* [...] até mesmo para garantir a igualdade de tratamento em relação àqueles que, por ofício ou mister, tenham de emitir opiniões doutrinárias, de cunho científico ou religioso. *No mérito, os projetos merecem prosperar*, diante do que apresentamos substitutivo contemplando os textos de ambas as proposições (Brasil, 2013, p. 2, grifos nossos).

Nada surpreenderia se parecer tão divergente daquele primeiro não tivesse vindo do mesmo Luiz Couto, tão assertivo ao apontar a injuridicidade e inconstitucionalidade da mesmíssima minuta sete anos antes.

Devemos também destacar o fato de que entre 2015 e 2020 (55ª e 56ª Legislaturas) outros 13 projetos foram apensados ao 6314/05. Ou seja: se ao longo de sete anos a proposição de Takayama tramitou de forma avulsa, em 2020 ela se tornou a raiz de uma árvore de 14 anexos. O que, ao menos em números, é bastante positivo, uma vez que é ponto pacífico que o tema "liberdade de crença" deve ser regulamentado para orientar decisões jurídicas, dando-lhes maior segurança. Vemos com nitidez que as legislaturas mais recentes vêm se preocupando crescentemente com a pauta. Por exemplo: se adicionamos à busca as propostas já arquivadas no filtro disponibilizado pelo site da Câmara dos Deputados, temos um total de 98 propostas, entre PLs, PLPs e PECs. Cinquenta e cinco advêm das 55ª e 56ª Legislaturas; as demais 43 distribuem-se ao longo das outras sete. Cabe ainda observar que 31 foram apresentadas nos dois primeiros anos da 56ª Legislatura, ou seja, entre 2019 e 2020.

Enquanto o PL 6134/05 recebeu pareceres antitéticos de um mesmo relator dentro de sete anos, o PL 1804/2015 obteve dois votos louvando seu mérito por dois relatores distintos em apenas quatro. A proposição foi apresentada em junho de 2015 por Rogério Rosso (PSD) e prevê a ampliação da pena para quem escarnecer publicamente de alguém por motivo religioso. Originalmente o Código Penal prevê a detenção de um mês a um ano *ou* multa. A proposta de Rosso sugere que a previsão de pena passe a ser de quatro a oito anos de detenção *e* multa. Isso porque:

> A intenção desse projeto de lei é proteger a crença e objetos de cultos religiosos dos cidadãos brasileiros, pois o que vem ocorrendo nos últimos anos em manifestações, principalmente LGBTS, *é o que podemos chamar de "Cristofobia"*[7], com a prática de atos obscenos contra católicos e evangélicos (Brasil, 2015a, p. 2, grifo nosso).

Sua justificativa ainda endossa o argumento do sociólogo Valmor Bolan, de que a Parada Gay de 2011 insinuou "que o amor de Jesus seria também gay" e que "tudo isso pode se resumir numa palavra pouco mencionada hoje em dia, mas tratou-se de um sacrilégio" (Bolan apud Brasil, 2015a, p. 2). Os arrazoados levaram ao primeiro parecer favorável na CCJC, dado ainda em 2015 por Jefferson Campos (pastor da Igreja Quadrangular, vinculado ao PSD), que concorda que "não podemos tolerar que participantes de manifestações públicas, continuem a desrespeitar a fé cristã e os símbolos do cristianismo sem sofrer qualquer punição" (Brasil, 2015b, p. 2).

Entre 2015 e 2019, o PL 1804/15 recebeu 13 anexos, com variações nos valores da previsão de pena. Dentre elas, três argumentos se destacam:

i) PL 8854/2017 (Givaldo Carimbão/PHS): o deputado, então presidente da Frente Parlamentar Mista Católica, propôs o aumento de previsão de pena para 12 a 30 anos e multa. Givaldo afirma que "a nova tipificação torna crime as inúmeras manifestações de 'Paradas LGBT' ou 'Paradas Gay' que zombam e desrespeitam a fé de cristãos". Além disso, "serão também enquadrados como crime as exposições de arte, para mim 'arte do satanás'

7 O termo foi cunhado pelo jurista estadunidense Joseph Weiller e se remete a um apagamento sofrido pelo cristianismo, marcadamente na Europa, a partir do Iluminismo. Frequentemente, é instrumentalizado por movimentos conservadores cristãos para se referirem ao que consideram perseguição, ato preconceituoso ou de coerção contra símbolos cristãos ou pessoas identificadas com essa fé (cf. Vallejo, 2009).

que buscam apenas ofender a fé cristã e destruir as famílias" (Brasil, 2017a, p. 2).

ii) PL 2544/2019 (Gilberto Abramo/REP): O pastor da Universal já anuncia na própria ementa do PL que "proíbe o vilipêndio a crenças relativas à religião cristã". Por isso prevê no art. 2º do seu projeto que "entende-se como ofensa à religião cristã, a utilização de todo e qualquer objeto vinculado à religião ou a crença de forma desrespeitosa ao dogma desta" (Brasil, 2019a, p. 1). O interessante neste caso é que Abramo inverte a lógica das demais proposições: enquanto as demais anunciam uma norma genérica e somente na justificação se entrevê as motivações cristãs, aqui a própria lei é explicitamente cristã, e a justificativa se assenta em argumentos acerca da "liberdade de culto", "liberdade religiosa" e também da Declaração de Direitos Humanos.

iii) PL 4152/2019 (Chris Tonietto/PSL): A advogada do Centro Cultural Católico Dom Bosco justifica seu PL por "trata[r]-se de medida que reforça a identidade religiosa de nosso povo, não apenas esmagadoramente cristão ainda nos dias de hoje, mas formado sob uma base moral, cultural, simbólica e afetiva católica. O cristianismo é a própria face do povo brasileiro" (Brasil, 2019b, p. 1). Tonietto recorre ao argumento da identidade nacional enquanto identidade cristã, recurso igualmente utilizado em outras ocasiões. A autora continua:

> [...] a Cristofobia que em outras nações já descamba em perseguição aberta e execução de todos os que professam a fé no Redentor do gênero humano, no Brasil torna-os alvos fáceis de um ativismo judicial cada vez mais latente [sic], que, sob o pretexto de assegurar a laicidade do Estado e impedir perseguições a minorias religiosas, deseja proibir todos os símbolos [...] da fé que fundou o Brasil. (Brasil, 2019b, p. 2).

É certo que, dentre as 13 proposições anexadas ao PL 1804/15, três justificam a ampliação da previsão penal por conta do crescimento da intolerância religiosa contra religiões de matriz africana, ou seja, por sua posição minoritária simbólica e numericamente. São eles: PL 8941/17 (Orlando Silva/PCdoB); PL 9398/17 (Vincentinho/PT); e PL 5496/19 (Marcelo Calero/CID). Ocorre que, uma vez apensados, os projetos tramitam conjuntamente, cabendo ao relator tomar a decisão de: ou separá-los para que tramitem de maneira independente, ou aglutiná-los e sugerir um Substitutivo, e este sim é o que seguirá o rito de apreciação. O segundo

caminho foi o tomado para a matriz do PL 1804/15, através do parecer do pastor assembleiano da Vitória em Cristo, Sóstenes Cavalcante (DEM). Em seu parecer os PLs que se justificavam pelo serviço às minorias foi subsumido ao argumento genérico de que "o mandamento constitucional é violado sempre que alguém zomba publicamente da fé ou função religiosa alheia".

"Liberdade religiosa" é compreendida em diversos *âmbitos* e *aspectos*, no tratamento oferecido pelos parlamentares. Ele vem sendo lido, por exemplo, dentro do *âmbito* tributário: o PLP 21/2020 apresentado por Soraya Manato (PSL) busca regulamentar o §4º do art. 150º da Constituição, que versa sobre a vedação de instituir impostos sobre: a) templos de qualquer culto; e b) patrimônio, renda ou serviços de partidos políticos. A proposta de Manato propõe a isenção de impostos sobre patrimônio, rendas e serviços *religiosos*, o que de alguma forma estende o adjetivo *religioso* àquilo que seria benefício de partidos políticos segundo a atual regra constitucional. No mesmo sentido vai o PL 5200/19 da evangelizadora capixaba Lauriete (PL), justificando que a isenção de encargos cartoriais para a aquisição de imóveis por templos de qualquer culto favorecerá a "expansão de valores espirituais, valorizando o emprego da atividade *missionária*" (Brasil, 2019c, p. 3). Lembramos que "missão" é uma forma específica de proselitismo cristão, apesar de o argumento apresentado assentar na isenção de emolumentos para a formação de "templos de *qualquer culto*".

A liberdade religiosa é trazida para o primeiro plano também a partir de outro *aspecto*, qual seja: a reivindicação pela não intervenção do Estado nos expedientes litúrgicos. Nesta senda encontramos o PL 885/19, do pastor da Quadrangular Paulo Bergston (PTB) – o mesmo que propõe a instituição do Dia Nacional do Combate à Cristofobia, no PL 4986/20. O 885/19 é sintomático em sua justificação, pois ali encontramos o argumento de que:

> [...] há uma clara tentativa de parcela minoritária da sociedade brasileira de silenciar as opiniões emitidas por líderes religiosos, criminalizando discursos eventualmente por eles proferidos a respeito da sexualidade, aborto, eutanásia, prostituição dentre outros temas.(Brasil, 2019d, p. 2).

Por esse prisma, a liberdade religiosa é também utilizada para não criminalizar campanhas políticas feitas dentro de templos, conforme o PLP 219/20 de Cezinha de Madureira (PSD), "as ideias religiosas têm legitimidade para participarem do debate político" (Brasil, 2020a, p. 3). Proibir o debate político dentro dos templos,

conforme é o entendimento da legislação eleitoral atual[8], seria um sintoma de abuso de poder do próprio Estado contra a liberdade religiosa.

É dentro da mesma chave da liberdade religiosa que o PL 4949/19 do pastor da Universal Otoni de Paula (REP) procura legitimar a proibição do acesso de pessoas a determinados espaços, devido às suas orientações sexuais. O PL propõe alterações à Lei nº 7.716/1989 – que "define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor"[9]. Originalmente a Lei dita em seu art. 4º, simplesmente, que é crime "negar ou obstar emprego em empresa privada", devido à raça, cor ou aos parâmetros de orientação sexual advindos do julgamento da ADO 26 (vide nota de rodapé nº 6). Otoni propõe a alteração do *caput* para: "negar ou obstar emprego em empresa privada*, ressalvadas aquelas fundadas na liberdade de consciência e de crença, aqui incluído o livre exercício dos cultos religiosos*" (Brasil, 2019e, p. 2, grifo nosso). O mesmo princípio serve para aquele que "impedir acesso ou recusar hospedagem em hotel, pensão, estalagem, ou qualquer estabelecimento similar"; e a mesma lógica se estende a: restaurantes, bares, salões, barbearias, abarcando até a convivência familiar ou social, "não sendo considerada criminosa a conduta fundada na liberdade de consciência e de crença" (Brasil, 2019e, p. 2), ou "praticar, induzir ou incitar discriminação" desde que tais práticas estejam assentadas na mesma "liberdade de consciência e crença". Na justificativa, fica claro que o Estado não deve intervir na gestão privada dos espaços, uma vez que a gestão dos estabelecimentos é feita "em conformidade com a fé dos proprietários" (Brasil, 2019e, p. 4). Para o proponente, existe uma regulação exacerbada e "já existem vários casos em que um discurso religioso – puro e simples – foi interpretado como criminoso" (Ibid.), como o fora o discurso do pastor da Geração Jesus Cristo, Tupirani da Hora Lopes, quando falou em pisar, massacrar e esmagar os judeus como vermes[10].

Um contraditório, muito pontual, é então posto à mesa pelo PL 5120/13 (em proposição conjunta de Érika Kokay/PT e Jean Wyllys/PSOL), que diz que "da mesma maneira que o Estado não deve interferir na liberdade religiosa, as religiões

8 Ainda que em agosto de 2020 o Tribunal Superior Eleitoral tenha votado pela rejeição do Recurso Especial Eleitoral nº 8285/2016, uma vez que inexiste a figura jurídica do "abuso de poder religioso". O caso concreto julgado foi o de uma vereadora da cidade de Luziânia (GO) que teria usado o templo no qual é pastora para fazer sua própria campanha eleitoral em 2016, segundo a representação do Ministério Público Estadual de Goiás.

9 Através do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) nº 26, o Supremo Tribunal Federal (STF) equiparou os crimes de homofobia e transfobia aos de racismo em 12 de junho de 2019.

10 A decisão proferida pelo STF contrária ao Habeas Corpus nº 146.303, tentado por Tupirani, é mencionada por Otoni de Paula como exemplo da excessiva intervenção do Estado à liberdade religiosa.

não devem interferir no direito civil". Na maior parte das propostas, contudo, a reclamação é no sentido inverso, de que a liberdade religiosa deve imperar, por ser direito fundamental, mesmo quando, porventura, outros direitos igualmente fundamentais contra ela concorram:

a) PL 3407/20 (Enéias Reis/PSL): "acreditamos ser imperioso assegurar aos *ministros do Evangelho* [...] o direito de não celebrarem cerimônias de casamento homoafetivos" (Brasil, 2020b, p. 2, grifo nosso);
b) PL 885/19 (Paulo Bergston/PTB): "a divulgação de ideias contrárias a um determinado comportamento ou crença, professada por um *determinado grupo*, religioso ou não, não constitui ilícito" (Brasil, 2019d, p. 1, grifo nosso); ou
c) PL 2909/15 (Comissão de Legislação Participativa[11]): "qualquer ato de ingerência caracterizaria um evidente risco de se abrir um precedente neste sentido [de permitir a intervenção estatal em entidade religiosa], o que seria extremamente danoso para a convivência entre diferentes crenças e o relacionamento entre as denominações *cristãs* e as autoridades constituídas" (Brasil, 2015, p. 171, grifo nosso); e ainda
d) PL 3368/19 (Cezinha de Madureira/PSD): que excetua as *igrejas* de terem que firmar Termos de Adesão para a realização de trabalhos voluntários.

Nesse sentido, chama a atenção a apreciação que recebeu o PL 2756/11, de Eros Biondini (PTB/PROS, evangelizador da Renovação Carismática Católica), e João Campos (MDB/REP). Os autores enxergam uma ofensiva do Estado contra a liberdade religiosa e acrescentam que "observa-se, nos últimos tempos, o crescimento do poder do Estado, violando as *normas e convicções das entidades civis*" (Brasil, 2011a, p. 2). O PL conta com um único artigo que diz que "é livre de interferência do Poder Público a *atividade sacerdotal,* sendo assegurado aos clérigos o exercício dos atos litúrgicos em estrita conformidade com os respectivos ordenamentos religiosos" (Brasil, 2011a, p. 1, grifo nosso). Essa perspectiva é reforçada pelo relator Paulo Magalhães (PSD). Apesar de ter votado contra a juridicidade do PL, sua contrariedade se baseia no seguinte argumento:

11 Como a legislação brasileira suporta sugestões populares de leis, existe uma comissão parlamentar específica para tratar do encaminhamento dessas demandas. No caso em questão, a proposta foi encaminhada pela Associação Paranaense de Advogados Criminalistas e referendada pelo então presidente da Comissão, Fábio Ramalho (MDB).

> Considerando-se que o país se caracteriza por um pluralismo religioso, abrigando inúmeras religiões com práticas diversas, e algumas seitas, que utilizam em seus ritos animais, pessoas e até crianças, é de se esperar que o Poder Público possa intervir, a fim de afastar qualquer ameaça à ordem, à saúde e à segurança públicas. (Brasil, 2012a, p. 2).

Ou seja, a intervenção deve ser sustentada não para garantir o pluralismo, mas justamente como resposta à existência fática deste. Analogamente, o PL 8062/17 (Pr. Eurico/PHS) visa proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos, porque, com essa prática "interesses de determinados segmentos sobrepõe-se aos da coletividade" (Brasil, 2017b, p. 2). Além disso, "é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento a que somos submetidos, encontrando os corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos, tais como as ruas e praças de nossas cidades" (Brasil, 2017, p. 3). Esta proposição está anexada ao PL 4331/12, do Pr. Marco Feliciano (PSC), em que ele argumenta: "Em consulta feita à Federação Espírita do Estado de São Paulo, nos foi informado que aquela entidade que congrega todos os Centros Espíritas daquele Estado (sic), não reconhece nenhum ritual que pratique sacrifício de animais" (Brasil, 2012b, p. 2)[12]. Sentido similar tem a proposta de regulamentação do uso de "substâncias entorpecentes" em rituais religiosos (PL 6238/19, Celso Russomano/REP), defendendo que a ingerência do Estado em espaço litúrgico não é demasiada quando se trata da regulação de medicinas consideradas sagradas por povos indígenas (como a ayahuasca, a sananga, o rapé etc.).

Para finalizar esta seção e chegarmos às conclusões, insta observar que a liberdade religiosa tem também uma dimensão *positiva*. Nas proposições analisadas "liberdade religiosa" não é somente a não-intervenção do Poder Público nos atos litúrgicos: esta perspectiva é complementada pela ideia de que deveriam ser garantidos às organizações religiosas mecanismos específicos de interferência no Estado. É o caso da PEC nº 99/2011, assinada por João Campos (PSDB) e coletivamente idealizada pela Frente Parlamentar Evangélica. A PEC modifica o art. 103º da Constituição que dispõe, de maneira restrita, as instâncias que teriam legitimidade para proporem Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) ao STF, inserindo "as

12 Em 28 de março de 2018 o STF julgou o Recurso Extraordinário nº 494601, para verificar a constitucionalidade da Lei Estadual nº 12.131/04 do Rio Grande do Sul, que excetua a proibição de sacrifício animal em "cultos e liturgias de matriz africana". A maioria da corte entendeu que: "segundo a crença, somente quando a vida animal é extinta sem sofrimento se estabelece a comunicação entre os mundos sagrado e temporal".

associações religiosas *de âmbito nacional*" dentre as organizações que teriam essa prerrogativa. O princípio do artigo original já compreende instâncias que tenham alcance nacional, como as casas parlamentares, partido político com representação no Congresso e confederação sindical de âmbito nacional. Seguindo este entendimento, a PEC se preocupou em destacar que as associações religiosas que entrariam para o rol de entidades legitimadas deveriam ser "de âmbito nacional". Tais organizações teriam como propor ADIn à Lei nº 12.131/04-RS, por exemplo (vide nota nº 10). Mas é claro, também, que nem todas as religiões contam com uma estrutura episcopal ou similar, como é o caso, uma vez mais, das religiões de matriz africana ou as indígenas, por exemplo. E o que está implícito no *caput* da minuta torna-se patente na justificação que diz:

> O movimento evangélico cresce no Brasil, portanto, associado ao sentimento de liberdade cívica que vem à luz com a República, onde a Constituição como norma fundamental assume grande significado político, tornando-se, sobretudo, instrumento de garantia individual e de limitação de poder do Estado, e como tal, passa a iluminar o sistema jurídico nacional. Neste contexto, não há como não se reconhecer o mérito dos Evangélicos brasileiros em coadjuvar na consolidação de princípios no cerne da Constituição, como garantidores da liberdade de culto e de religião (Brasil, 2011b, p. 3).

O mesmo João Campos propõe a colaboração de interesse público entre o Estado e organizações religiosas através do PL 2386/07. Sabemos que já existe previsão de colaboração do Estado com Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) (Lei nº 9790/99) para finalidades de interesse público – ou seja, as organizações religiosas já têm o direito de constituir uma OSCIP, desde que o objeto do contrato não seja proselitismo. Ainda assim, o PL, bem como os relatores que o apreciaram, compreende que deve haver um instrumento legal que especifique a colaboração com organizações religiosas. É certo que o inciso I do art. 19º da Constituição – o mesmo inciso que veda os entes estatais de "embaraçar" o funcionamento de cultos e igrejas –, veda também a aliança com os mesmos cultos e igrejas, *ressalvada a colaboração de interesse público*. Contudo, é justamente no sentido de abranger tais colaborações que a lei das OSCIPs vigora, verificável por qualquer pesquisa simples ao sítio do Ministério da Justiça, onde consta uma série de contratos vigentes entre organizações geridas por fundações religiosas e o Poder Público.

Com tais informações, apresentadas de maneira bastante sintética, avancemos às conclusões, que servirão como esforço analítico complementar às pontuações que já vimos tecendo ao longo da exposição.

CONCLUSÕES

Conforme a acepção assumida na seção teórica, o conceito de secularização nos remete, por princípio, a uma *separação* entre a estrutura jurídico-política de quaisquer organizações ou determinações de origem religiosa. Também reconhecemos que a laicidade deve comportar dois aspectos: a) que o Estado não arbitre ou funde suas normas (normas estas que ao cabo subsidiam as decisões jurídicas) segundo orientações de uma religião específica, respeitando o princípio da equidistância ou da neutralidade; e que b) ele propicie espaços para a participação da pluralidade de religiões na conformação da esfera pública, correspondendo à laicidade positiva ou laicidade inclusiva.

O movimento de separação é normalmente compreendido como uma emancipação da sociedade com relação à religião (Foerster, 2007, p. 204) através da consolidação de um "moderno Estado laico como domínio da lei" (Pierucci, 1998, p. s.p.). Contudo, devemos atentar para a mobilização existente para a realização dessa mesma separação em perspectiva inversa. Ou seja, há um esforço para a emancipação da religião com relação ao Estado, conforme já havia atentado Camurça (2017, p. 883). Essa é a posição de boa parte dos casos ora apresentados, que enxergam como demasiada a interferência do Poder Público sobre a *res* religiosa, visão materializada no PLs acerca de isenção de emolumentos cartoriais, vedação de tributação sobre rendas e serviços religiosos ou mesmo os projetos que versam sobre a exclusão de crime de injúria, difamação ou intolerância para ministros de culto. Porém, ao mesmo tempo, autores identificados com o espectro cristão reclamam a ação do Estado em rituais que envolvem sacrifício animal ou a utilização de medicinas sagradas para certos povos indígenas; esforço paralelo e na mesma direção ao da criminalização do sacrilégio e da "cristofobia". Estes dois exemplos mostram que o escopo de atuação do Estado é axiologicamente filtrado segundo a perspectiva cristã, compreendendo uma especiação do princípio da liberdade religiosa previsto no art. 19 da Constituição: a liberdade das religiões torna-se liberdade da religião. Ora essa defesa é feita de forma explícita, como propostas que fundamentam suas justificações em nome dos valores cristãos enquanto formadores da sociedade brasileira (e.g. a PEC 99/11 e o PL 4152/19), ou mesmo as que justificam sua posição abertamente cristã pelo fato de os cristãos serem a maioria numérica da sociedade. Outras são menos diretas, e a especiação

do princípio e a "separação seletiva" somente são percebidas quando feita uma análise mais detida do próprio texto da proposição. É o caso da mesma PEC 99/11 que, já em sua ementa, menciona as "organizações religiosas de âmbito nacional", mas também do PL 3368/19, que desobriga *igrejas* a elaborarem Termo de Adesão para realização de serviços voluntários.

O mesmo vale para a questão da laicidade, compreendida pela neutralidade arbitral do Estado e pela participação das diversas vozes religiosas na consolidação da esfera pública. Esse último quesito, recorrentemente lembrado pela literatura contemporânea, é uma resposta àquela noção "laicista" combativa, jacobinista e datada, prosélita da exclusão de toda manifestação religiosa de qualquer espaço público. Porém, a regulamentação da participação das religiões nos diversos debates públicos – como na construção da base curricular, na adequação de políticas sanitárias ou mesmo na formulação de políticas de promoção da diversidade – parece secundarizada pelo parlamento brasileiro, pois percebe-se a predominância de propostas que apontam para a expansão de valores especificamente cristãos ao invés de apontarem para a sua pluralidade. São expressões de *valores* filiados a uma concepção específica de transcendência que se usa do formalismo para ganhar validade geral. Sintomático é o PL 701/19 (Otoni de Paula/PSC) que altera a Lei de Diretrizes Básicas da Educação, onde se lê que

> "é impossível que, diante das liberdades de consciência e crença [...] o Estado oferte apenas conteúdo interconfessional e não proselitista. [...] Do contrário teríamos o Estado criando para si uma religião – a 'religião interconfessional' –, mas isso não é possível diante da laicidade" (Brasil, 2019f, p. 7).

Também é o caso do PLP 219/20 que modifica a legislação eleitoral, permitindo campanhas políticas dentro de igrejas, já que "as ideias religiosas têm legitimidade para participar do debate político" (Brasil 2020a, p. 3); ou ainda os PLs nº 1/2019 e 4322/19 que propõem que a Bíblia se torne patrimônio imaterial do Brasil; ou as que propõem a instituição de dias de oração ou similares a nível nacional ou ainda o estudo bíblico para os ensinos fundamental e médio.

Se assumirmos o *conceito* de laicidade derivado de Blancarte e Fábio Leite – e aqui esperamos que o conceito tenha a merecida independência com relação ao norte constitucional –, vemos que os valores correntes nas últimas legislaturas tendem para especiação do princípio e, consequentemente, pela contraposição empírica ao próprio conceito. Pois se a laicidade, conforme Blancarte nos atualiza, reverteu-se historicamente em ferramenta para que as minorias pudessem

adquirir espaços de legitimidade (Blancarte et al, 2018), argumentos no sentido da "maioria cristã" ou da valoração positiva do cristianismo na formação da sociedade brasileira vão de encontro a qualquer noção de pluralismo. Mesmo a "equidistância" sugerida por Leite é contestada, uma vez que a "blasfêmia" e a "cristofobia" ganhariam lentes privilegiadas da legislação, sem abranger os sub-reptícios atos de intolerância praticados contra as minorias, sociológicas e/ou numéricas. Leite atenta para o fato de que:

> [...] por trás da neutralidade com a qual se apresentam as decisões políticas tomadas por órgãos representativos do Estado, existem uma moral e uma cultura dominante com a qual eventualmente contrastam-se as culturas minoritárias, gerando um conflito que é usualmente resolvido em favor da cultura dominante, a partir da ideia moderna de supremacia do poder político (Leite, 2014, p. 111).

Portanto, o instituto da liberdade religiosa – norteador do princípio da laicidade – visa, ao menos imediatamente, à proteção de direitos das minorias, uma vez que ficaria esvaziado de propósito se evocado apenas para a manutenção ou alargamento de uma hegemonia.

A estratégia escolhida para o presente trabalho foi rastrear os valores que embasam as propostas legislativas que concernem à liberdade religiosa. Tais valores fundamentam normas de repercussão geral que, ao fim e ao cabo, arregimentam as posturas em sociedade. Parece-nos promissor que trabalhos semelhantes sejam desenvolvidos buscando a transversalidade desses valores com outras decisões políticas que não digam respeito diretamente aos interesses das organizações religiosas. É importante fazer uma cartografia desses valores e sua relação com temas que atravessam toda a sociedade, como, por exemplo, seu peso em decisões que envolvem as liberdades civis. Cremos que a compreensão das relações entre religião, esfera pública e Estado é fundamental para tanto, e nisso reside nossa contribuição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, Susana. *Entre la religion y la política*. Montevideo: La Republica, 2009.

Baubérot, Jean. Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di etica pubblica*, v. 2, n. 2, p. 59-71, 2011.

_____. La representation de la laïcité comme 'exception française'. *Cosmopolitiques*, n. 16, p. 119-134, 2007.

Blancarte, Roberto; *et al.* As encruzilhadas da laicidade na América Latina. *Religião e Sociedade,* v. 38, n. 2: 9-21, 2018.

Blancarte, Roberto. ¿Por qué la religion "regresó" a la esfera pública en un mundos ecularizado?. *Estudios Sociologicos,* v. XXXIII, n. 99, p. 659-673, 2015.

_____."América Latina: entre pluriconfesionalidad y laicidad". *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206, 2011.

_____."Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal". In: DaCosta, Néstor (org.) *Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI.* Montevideo: CLAEH, 2006, p. 32-51.

Bossio, María Pilar García. La laicidad problematizada: su uso para pensar organismos governamentales. *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 148-173, 2018.

Brasil. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Projeto de Lei Nº 6.314, de 2005. Brasília, Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=node0nntevvd6p75i8j9jv9jjef0i5397513.node0?codteor=379511&filename=Tramitacao-PL+6314/2005> Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 2756, de 2011. Brasília, Câmara dos Deputados, 2011a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=942229&filename=Tramitacao-PL+2756/2011>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Emenda Constitucional Nº 99, de 2011. Brasília, Câmara dos Deputados, 2011b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=931483&filename=Tramitacao-PEC+99/2011>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Projeto de Lei Nº 2756, de 2011. Brasília, Câmara dos Deputados, 2012b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1000708&filename=Tramitacao-PL+2756/2011>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 4331, de 2012. Brasília, Câmara dos Deputados, 2012b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1020499&filename=Tramitacao-PL+4331/2012>Acesso em: 23/05/2021.

BRASIL. Projeto de Lei Nº 5120, de 2013. Brasília, Câmara dos Deputados, 2012c. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=567021>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Projeto de Lei Nº 6.314, de 2013. Brasília, Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=node0nntevvd6p75i8j9jv9jjef0i5397513.node0?codteor=1088463&filename=Tramitacao-PL+6314/2005> Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Projeto de Lei Nº 1804, de 2015. Brasília, Câmara dos Deputados, 2015a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1367422&filename=Tramitacao-PL+1804/2015>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 2909, de 2015. Brasília, Câmara dos Deputados, 2015b. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD00201509250016300000.PDF#page=170>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 8854, de 2017. Brasília, Câmara dos Deputados, 2017a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1610251&filename=Tramitacao-PL+8854/2017>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 8062, de 2017. Brasília, Câmara dos Deputados, 2017b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1578002&filename=Tramitacao-PL+8062/2017>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 2544, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1737645&filename=Tramitacao-PL+2544/2019> Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 4152, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1781213&filename=Tramitacao-PL+4152/2019>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 5200, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019c. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1811434&filename=Tramitacao-PL+5200/2019>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 885, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019d. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1712100&filename=Tramitacao-PL+885/2019>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 4949, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019e. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1805142&filename=Tramitacao-PL+4949/2019>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 701, de 2019. Brasília, Câmara dos Deputados, 2019f. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1710040&filename=Tramitacao-PL+701/2019>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Complementar Nº 219, de 2020. Brasília, Câmara dos Deputados, 2020a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1924212&filename=Tramitacao-PLP+219/2020>Acesso em: 23/05/2021.

Brasil. Projeto de Lei Nº 3407, de 2020. Brasília, Câmara dos Deputados, 2020b. Disponível em:<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1905429&filename=Tramitacao-PL+3407/2020>Acesso em: 23/05/2021.

Caetano, Gerardo. Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisions de una culturalaicista. *Revista Cultura y Religión*, vol. VII, n. 1, p. 116-139, 2013.

_____. "Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo: una mirada desde la historia". In: DaCosta, Néstor (org.) *Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH, 2006, p. 92-123.

Camurça, Marcelo Ayres. "A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias". *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

Casanova, José. *Public religion in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DaCosta, Néstor. "Laicidad, secularización y pluralismo. Reflexiones desde el caso uruguayo". In: Capdevielle, Pauline (coord.) *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. Ciudad del Mexico: Instituto de Investigaciones Juridicas, 2017, p. 73-88.

_____. El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: el caso uruguayo. *Civitas,* v. 11, n. 2: 207-220, 2011.

Dobbelaere, Karel. *Secularization: an analysis at three levels*. Brussels: Peter Lang, 2002.

Foerster, Norbert Hans Christoph. "Pentecostalismo clássico e secularização". *Estudos de Religiao (IMS*), v. 32, p. 196-214, 2007.

Vallejo, Iván Garzón. Argumentos laicos para uma revisión de la secularización. *Prudentia Iuris*, n. 66, v. 67. p. 226-246, 2009.

Giumbelli, Emerson. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países da América Latina. *Ciências Sociais e Religião*, v. 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

Giumbelli, Emerson; Scola, Jorge. "Definindo a liberdade religiosa: projetos acerca do estatuto de instituições religiosas no Congresso Nacional brasileiro". In: Araújo, Melvina; Cunha, Christina (orgs.) *Religião e Conflito*. Curitiba: Prismas, 2016: 25-44.

Gunn, Jeremy. Religious freedom and *laicité:* a comparison of the United States and France. *BYU Law Review*, n. 419, p. 419-506, 2004.

Leite, Fábio Carvalho. *Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014.

Mariano, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v. 11, p. 238-258, 2011.

Oro, Ari Pedro. A *laicïté* em questão: um comentário a um texto de Luca Diotalevvi. *Debates no NER*, v. 16, n. 27. p. 51-62, 2015.

Pierucci, Antônio Flávio. O crescimento da Liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. *ANUAC*, v. 1, n. 2, p. 87-96, 2012.

_____. Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, s/p, 1998.

Stepan, Alfred. The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. *APSA 2010 Annual Meeting Paper,* s/p, 2011.

Tahirli, Taleh. *Secularization in a society with a strong religious ideology: the case of Turkey*. Dissertação(Department of Management and Economics.). Linköping, Linköping University Press, 2005.

Tschannen, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Genebra: Librarie Droz, 1992.

Recebido: 09/12/2020 | **Aprovado:** 26/04/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176937

A nova institucionalidade brasileira e os riscos às práticas afrorreligiosas

The new Brazilian institutionality and the risks to Afro-religious practices

Valdevino José dos Santos Júnior[a]

Resumo As religiões de matriz africana sempre encontraram dificuldades de manifestação no território brasileiro e os seus praticantes passaram a sofrer com múltiplas adversidades, como a intolerância religiosa e a proibição-criminalização de liturgias em Unidades de Conservação (UC). Atualmente, com a nova institucionalidade político-econômico-religiosa de extrema direita brasileira, as adversidades podem estar sendo efervescidas, gerando ameaças aos afrorreligiosos. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo verificar se as religiões de matriz africana se encontram em risco e/ou limitação de manifestação litúrgica em UC. Verificou-se que a nova institucionalidade brasileira, tal como se caracteriza, é uma geradora de riscos socioambientais e religiosos e tem limitado e colocado, sob risco de perda, os direitos de manifestações afrorreligiosas, a partilha e a liberdade religiosa em UC. A partir disso, o pensar em serviços ecossistêmicos culturais em UC, como aqueles que trazem benefícios religiosos e espirituais às pessoas, pode contribuir para a construção de políticas públicas democráticas, partilhando o meio ambiente sem restrições, respeitando a visão de uma população geralmente excluída, valorizando tradições, garantindo liberdade religiosa e desenvolvimento sustentável e humano com liberdade.
Palavras-chave Religiões afro-brasileiras. Intolerância religiosa. Extrema direita. Conservadorismo. Política.

Abstract *The African Matrix religions have always encountered difficulties in manifesting themselves in Brazilian territory and their practitioners have suffered from multiple adversities, such as religious intolerance and prohibition-criminalization of liturgies in protected areas (PA). Nowadays, with the new political-economic-religious institutionality of the far right in Brazil, adversities may be effervescing, generating threats to Afro-religious practitioners. In this sense,*

a Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGMA/UERJ). Pesquisador do grupo de pesquisa MEANDROS - Estudos Interdisciplinares sobre Ciências, Tecnologias e Políticas Públicas em Saúde e Ambiente no Laboratório de Informação Científica e Tecnológica em Saúde, Fundação Oswaldo Cruz (LICTS/FIOCRUZ). E-mail: valdonjsantos@hotmail.com.

this article aims to verify if religions of African origin are at risk and / or limited by liturgical manifestation in PA. It was found that the new Brazilian institutionality, as it is characterized, is a generator of socio-environmental and religious risks, and has limited and placed at risk of loss the rights of Afro-religious manifestations, sharing and religious freedom in PA. From this, thinking about cultural ecosystem services in PA, such as those that bring religious and spiritual benefits to people, can contribute to the construction of democratic public policies, sharing the environment without restrictions, respecting the vision of a population generally excluded, valuing traditions, guaranteeing religious freedom and sustainable and human development with freedom.

Keywords *Afro-Brazilian religions. Religious intolerance. Far right. Conservatism. Politics.*

INTRODUÇÃO

As religiões de matriz africana sempre encontraram dificuldades de manifestação desde o seu florescimento no território brasileiro, devido ao desconhecimento dos fundamentos filosóficos de suas liturgias. Os praticantes dessas religiões passaram a sofrer com intolerância religiosa (Campos; Rubert, 2014; Nogueira, 2020), proibição-criminalização de liturgias (Sobreira, 2011), como também racismo ambiental (Lima; Oliveira, 2016; Machado; Vilani; Sobreira, 2017), racismo institucional e injustiça ambiental atreladas ao preconceito racial (Costa, 2008).

Historicamente, houve e há casos em que praticantes de religiões de matriz africana tiveram o direito de liberdade religiosa impedido ao adentrarem em uma Unidade de Conservação (UC) federal e, ainda, as suas práticas religiosas são tidas como criminosas. De fato, são recorrentes os ataques a uma minoria religiosa (Sobreira, 2011), representada por apenas 0,3% da população brasileira, conforme o censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012).

No ano de 2019, foram relatadas 354 denúncias por discriminação religiosa no Disque 100 (Disque Direitos Humanos). Dentre as religiões das vítimas mais atacadas estão a umbanda (26), o candomblé (18), o espiritismo (18), as de matrizes africanas (18), a católica (12) e as testemunhas de Jeová (12). Em 2018, foram relatadas 506 denúncias de discriminação religiosa, sendo as mais atacadas a umbanda (72), o candomblé (47), as testemunhas de Jeová (31), as de matrizes africanas (28) e alguns segmentos evangélicos (23). No ano anterior, em 2017, foram relatadas 537 denúncias, prevalecendo novamente a discriminação religiosa sobre os praticantes de religiões de matrizes africanas (Brasil, 2020).

Por conseguinte, convivemos com um exacerbamento da intolerância religiosa em todo o planeta (ACN, 2018) e no Brasil o maior número de casos envolve conflitos entre neopentecostais e afrorreligiosos. Assim, as causas da religião ter ocupado os pódios mais altos de conflitos ao longo dos últimos anos e a razão pela qual aquelas de matriz africana são as mais perseguidas dão-se analogamente ao estabelecimento do regime econômico neoliberal global (Cavalcanti, 2016) da extrema direita e das igrejas evangélicas neopentecostais (Lopes, 2019).

Vivemos em um mundo diverso (Machado, 2019), contudo o que se tem verificado no Brasil é a ascensão da direita e da extrema direita, do conservadorismo, das frentes neopentecostais e do capitalismo neoliberal (Gentile, 2018; Santos, 2018), reforçando conceitos de individualidade, segregação, privatização, desdemocratização, quebra da laicidade do Estado, desregulamentações sociais e ambientais, apelo aos militares e concessões de privilégios às elites (Ferreira, 2016; Gentile, 2018; Ghiraldelli Júnior, 2019; Iasi, 2015; Löwy, 2015; Machado, 2012; Machado, 2019; Machado; Vilani; Sobreira, 2017; Maitino, 2018; Nogueira, 2020). Quando essa visão de mundo se torna dominante, as demais visões são ofuscadas e reprimidas, direitos e liberdades são restringidos, impedindo o desenvolvimento humano digno, o livre exercício de liturgias e o acesso às Unidades de Conservação, como previsto na Constituição Federal de 1988 (CF/88).

Nesse contexto, cabe se perguntar se, diante da nova institucionalidade político-econômico-religiosa de extrema direita brasileira – de destruição da política ambiental brasileira e restrição de direitos socioambientais legalmente instituídos –, as práticas religiosas de matriz africana estariam correndo o risco de perda e/ou limitação de direitos de manifestações em espaços públicos de conservação ambiental (UC).

A partir dessa perspectiva, o presente artigo objetiva responder a essa questão de forma afirmativa – apresentando um conjunto de argumentos – a partir da premissa metodológica de Machado (2012) e Machado, Vilani e Sobreira (2017), que consiste em pensar a realidade a partir do substrato, do lócus onde se dão os acontecimentos no território em que se vive com retrocesso normativo, destruição socioambiental, ascensão dos interesses religiosos neopentecostais e das forças de mercado tutelando a democracia. Para tanto, o texto está dividido em três seções, além da introdução e da conclusão. Na primeira seção, é realizada uma breve revisão de literatura sobre as religiões de matriz africana no Brasil, a fim de compreender seu surgimento no território brasileiro, suas tradições, práticas litúrgicas e o contato com a natureza, bem como as discriminações, os racismos e a intolerância pelos quais os praticantes são acometidos. Em seguida, a nova institu-

cionalidade brasileira é descrita e analisada, procurando-se caracterizar os fatores que geram riscos para as religiões de matriz africana. Na terceira seção, é proposta uma valorização dos serviços ecossistêmicos culturais em UC com a incorporação das práticas religiosas de matriz africana como uma forma de respeitar legalmente a manifestação de tais práticas no meio ambiente natural. Consecutivamente, o artigo é concluído com a avaliação de que a nova institucionalidade brasileira tem ameaçado com a perda e a limitação dos direitos de manifestações das religiões de matriz africana em espaços públicos de conservação ambiental. Além disso, entende-se que a adoção de uma perspectiva sistêmica sobre os serviços ecossistêmicos culturais, como aqueles que trazem benefícios espirituais e religiosos às pessoas, pode contribuir para a resolução de um problema estrutural.

1. UM BREVIÁRIO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

As religiões de matriz africana (e afro-brasileiras)[1] sempre encontraram dificuldades de manifestação desde seu surgimento no Brasil, em função do desconhecimento dos fundamentos filosóficos de suas liturgias. Consequentemente, os praticantes dessas religiões passaram a sofrer e ainda sofrem com intolerância religiosa, vilipêndio religioso, proibição-criminalização de liturgias e racismos de diversas ordens: ambiental, estrutural e institucional, além de injustiça ambiental, correlacionados ao preconceito racial (Camurça, 2017; Costa, 2008; Campos e Rupert, 2014; Lima e Oliveira, 2016; Machado, Vilani e Sobreira, 2017; Nogueira, 2020; Sobreira, 2011).

Acerca disso, pesquisas relatam que no Brasil, entre os séculos XVI e XIX, foram recebidos aproximadamente cinco milhões de africanas e africanos na situação de mulheres e homens escravizados, provenientes de diversas áreas do continente africano, onde atualmente se encontram os países: Angola, Congo, Moçambique, Benin, Guiné, Nigéria e Senegal (Brasil, 2018).

Segundo Roger Bastide (1961), os negros africanos foram considerados instrumentos indispensáveis para a economia de uma grande propriedade agrícola, sendo somente isso que interessou o homem branco.

Os escravizados trouxeram para o território brasileiro não apenas a sua força de trabalho, mas também o conhecimento que tinham no continente afri-

1 Entende-se aqui como as religiões de matriz africana e afro-brasileira, tal como definido por Goldman (2009, p.106), como um "conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem européia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida que são combinados, e vice-versa".

cano, como o uso de tecnologias agrícolas e de mineração, além das respectivas culturas, saberes, tradições e valores civilizatórios que foram preservados e que estão presentes no povo brasileiro. Além disso, a religiosidade se fez presente na vinda dos africanos para o Brasil, onde três grandes matrizes culturais (Bantu, Ewé Fon e Yorùbá) conseguiram conservar suas cosmovisões e seus saberes, que, por sua vez, estão inseridos na história do Brasil e no modo de vida da sociedade (Brasil, 2018).

Nessa direção, estudiosos apontam que, junto com as diversas etnias dos escravizados trazidos para o Brasil no período colonial, vieram dispositivos culturais, incluindo religiosos, os quais, mesmo tendo alguns aspectos em comum, tinham variações entre si. Tanto estava presente essa variedade cultural que os donos de escravos procuraram reunir os escravizados de diferentes etnias como forma de criar rivalidades entre os grupos étnicos, dificultando a coesão entre eles e desfavorecendo a formação de famílias. Nesse sentido, ao serem recolocados nos terreiros brasileiros, esses sistemas religiosos estavam imersos de uma diversidade, devido à matriz étnica e territorial africana, que se elevou com o processo de reformulação e disseminação pelo país, adquirindo a "feição regional" do grupo africano matricial. Dessa forma, têm-se no Brasil diversas religiões de origem africana, entre elas, o candomblé (Bahia), o xangô (Pernambuco, Alagoas e Paraíba), o tambor (Maranhão), o batuque e babaçuê (Região Amazônica), o batuque (Rio Grande do Sul), a macumba (São Paulo), a umbanda e a quimbanda (Rio de Janeiro) (Theodoro, 2008).

> Os candomblés pertencem a "nações" diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (têrmo com que os franceses designavam todos os negros de fala yorubá, da Costa dos Escravos), Quêto (ou Ketu), Ijêxa (ou Ijesha). É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades e, enfim, por certos traços do ritual (Bastide, 1961, p. 17).

A umbanda – fundada no Estado do Rio de Janeiro – é, como consequência, a religião de matriz africana de maior expressão no Estado, tendo se irradiado com êxito pela região Sudeste, principalmente em Minas Gerais e São Paulo, e para a região Sul do Brasil (Theodoro, 2008). Efetivamente, a umbanda está difundida na porção mais populosa do território brasileiro (região Sudeste-Sul) e, segundo

Sobreira, Machado e Vilani (2016, p. 7), "é o grupo religioso afro-brasileiro de maior representatividade entre a população brasileira, secundado pelo candomblé, originário da Bahia, mais antigo e menos sincretizado do que a umbanda".

No mesmo sentido, Prandi (2003, p. 17) afirmou que "a umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé".

Ademais, os povos tradicionais de matriz africana e de terreiros se reconhecem como unidades de resistência africana, sendo uma importante referência de africanidade presente na sociedade brasileira. Dentre os múltiplos atributos que existem nessa comunidade, pode-se destacar a continuidade do processo civilizatório africano no Brasil, que resulta na constituição de territórios próprios, nos quais há a convivência em comunidade e o acolhimento independente do grau de parentesco sanguíneo, ou a ausência deste parentesco. Nesse contexto, a classe social a qual pertencem não é levada em conta, porque, no momento em que estão inseridos nessa comunidade mediante ritual de iniciação, passam a fazer parte de uma família de axé, onde a hierarquia e o respeito aos mais velhos são fatores fundamentais para a preservação da tradição e dos costumes ali conservados e repassados por meio da oralidade (Brasil, 2018).

No mesmo viés, José Flávio Pessoa de Barros destaca que:

> "Os "terreiros", "roças", "casas-de-santo" ou "casas-de-Candomblé" são denominações correntes utilizadas para nomear tanto os espaços como os grupos de culto aos deuses africanos. Estes locais, onde são reverenciados também os ancestrais ilustres, recebem designações (Ketu, Angola, Jêje, etc.) de acordo com as tradições culturais predominantes advindas de suas relações com grupos étnicos africanos. São às raízes da África mítica, reelaboradas no contexto brasileiro, a que tais nomes aludem, reforçando os limites ideológicos entre as comunidades, como também das identidades que tais associações produzem. O terreiro é, portanto, uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço dá-se a transmissão e a aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa. Trata-se de um conceito que inclui, além da vivência social em uma determinada cultura, um espaço distinto do contexto onde está inserido. Neste local são forjadas identidades religiosas diferenciadas, com características próprias" (Pessoa de Barros, 2011, p. 29).

Nessa perspectiva, as práticas religiosas de matriz africana são modos de fazer tradicionais e característicos dos sistemas religiosos, envolvendo diversas ações, tais como: atividades de dança, canto, música, artesanato e culinária. Envolvem também atividades que têm caráter fundamentalmente ritualístico e mágico, como o sacrifício de animais, uma prática distintiva do candomblé e o uso terapêutico de ervas, uma prática usada na umbanda (Sobreira; Machado; Vilani, 2016, p. 7).

Acerca do uso de ervas, essa prática é bastante comum nas religiões afro, tanto para fins terapêuticos ritualísticos (Barbosa Júnior, 2011) quanto medicinais (Arruda et al., 2019). O uso de plantas nas religiões de matriz africana globalmente é categorizado em três grandes aspectos, os quais não se excluem, segundo Serra et al. (2002) e é destacado por Silva e Silva (2018). Os aspectos são: (1) o uso ritual ou simpático, para atrair alguma necessidade ou desejo; (2) uso alimentar, na forma de oferendas, sobretudo frutas ou outras partes de plantas que representem o orixá ou a divindade que se queira cultuar; e (3) uso terapêutico, para cura ou revitalização, priorizando as folhas em detrimento das ervas.

No caso da umbanda em particular, Carlessi (2016) definiu em quatro tipos diferentes os grupos de uso: (1) banhos de ervas, (2) chás e defumações, (3) preparo de fundamentos e (4) trabalhos e oferendas.

Dentre outras práticas religiosas comumente realizadas pelas religiões de matriz africana, há o uso de espaços territoriais especialmente protegidos, isto é, UC, concebidas como espaços sagrados para a realização de práticas afrorreligiosas (Sobreira, 2011). Nessa acepção, os espaços sagrados nas UC consistem em áreas que possuem pontos de força de orixás (deidades) e outras entidades cultuadas pelas religiões em questão, como: cachoeiras, rios, lagos, matas, montanhas, afloramentos rochosos, determinadas espécies de árvores, etc.; para a realização de oferendas, banhos e rituais, os quais são fundamentais para as liturgias e a propagação de ensinamentos afrorreligiosos (Santos Júnior; Machado; Vilani, 2020).

Tais práticas litúrgicas estão, assim, em uma análise preliminar, desfrutando da prerrogativa constitucional de liberdade religiosa e litúrgica (Machado; Vilani; Sobreira, 2017; Sobreira; Machado; Vilani, 2016), conforme o art. 5º, inciso VI, CF/88, no qual está escrito que é "inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias" (Brasil, 1988).

No mesmo sentido, o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) apresenta que:

> Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU, 1948).

Nessa lógica, segundo Santos (2018), com esse marco conceitual, percebe-se que a liberdade religiosa e litúrgica não é apenas um direito constitucional, é também uma demanda indispensável que precisa ser discutida em âmbito internacional, uma vez que, em uma sociedade de direito, dever-se-ia tutelar pela pluralidade de religiões. Desse modo, isso não é um consenso ideológico e conta, por seu turno, com inúmeras adversidades.

Por conseguinte, colocada em oposição à despersonalização democrática, a cultura de origem afro tende a ser, recorrentemente, criminalizada, seja pelo viés religioso ou pelos aspectos relacionados à cultura. Nesse contexto, Santos (2018) destacou o caso do samba de roda do recôncavo baiano e da roda de capoeira, símbolos do movimento histórico-cultural brasileiro, os quais, somente no final de 2014, foram reconhecidos como patrimônio cultural imaterial da nação pelo IPHAN[2] e, mais tarde, reconhecidos como patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO[3] (UNESCO, 2014).

Sobremaneira, as religiões de matriz africana são uma construção histórico-cultural, que nos remete à sociedade escravocrata brasileira e aos conhecimentos sobre o manejo de uma diversidade biológica ainda desconhecida, do tradicional uso terapêutico de ervas que insistimos em ignorar até hoje. Ainda assim, entre a soberba e a ignorância, crescem os ataques aos praticantes de religiões de matriz africana, ameaçando e colocando em risco suas vidas, costumes, práticas e conhecimentos sobre a biodiversidade brasileira (Machado; Vilani; Sobreira, 2017).

Nesse cenário, vale relembrar o processo de eugenia[4] brasileiro no início do século XX, que tendia à construção de outra realidade nacional, a qual era vista

2 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.
3 Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO.
4 O movimento eugênico brasileiro é um caso particularmente interessante de estudo de ciência e ideologia social. De um lado, a eugenia foi profundamente estruturada pela composição racial e pelas preocupações raciais do país. Em um sentido bem fundamental, a eugenia referia-se à raça e ao aprimoramento racial, não à classe. Isso porque concentrava suas atenções nas doenças que eram vistas como particularmente prevalentes entre os pobres, vale dizer, entre a população principalmente negra ou mestiça. Essa população era percebida como ignorante, doente e cheia de vícios, com altas taxas de alcoolismo, imoralidade, mortalidade e morbidade. Se na cena pública a literatura eugênica utilizava a palavra 'raça' invariavelmente, no singular,

pelo atraso civilizacional. Isso pressupunha adicionar os valores "brancos", valores relacionados à tentativa de implementar uma cultura europeizada, corroborando para o descrédito de todas as práticas religiosas que não possuíam correspondência com esse modelo. É perceptível, assim, em um país tão heterogêneo com um processo histórico tão peculiar como o Brasil, com enaltecimento de valores europeus e, paradoxalmente, um país mestiço em seu nascimento, a relevância da temática intolerância religiosa encontrar-se ainda tão latente (Nogueira, 2020; Santos, 2018).

Para Fernandes (2017), é histórica a luta das religiões de matriz africana contra a intolerância religiosa no Brasil. Nesse viés, desrespeito, demonização das deidades afro cultuadas, agressões verbais e físicas, e ataques aos espaços físicos dos terreiros são somente algumas das formas de discriminação e intolerância que os praticantes afrorreligiosos sofrem. De fato, o preconceito e as ações voltados contra tais praticantes têm relação com o processo de formação estrutural do Estado sob a colonial modernidade, dado que, para o colonizador, evangelizar as populações indígenas e africanos escravizados era algo necessário para missão colonial.

No mesmo sentido, Nogueira (2020) chama atenção para o fato de que, desde a invasão dos portugueses, a religião cristã foi empregada para a conquista, dominação e doutrinação, sendo a base de um projeto político dos colonizadores, havendo a aniquilação de qualquer crença que não fosse a imposta pela Coroa Portuguesa em consórcio com o Papado. Formou-se, então, a tríade lei-rei-fé, a qual especificamente referia-se à lei de Portugal, ao rei de Portugal e à fé-religião católica apostólica romana. A partir disso, o que vemos é o apagamento e o silenciamento das crenças de origem africana, ou seja, crenças não eurocêntricas. Notadamente, essas ações se estendem até os dias atuais.

Isso implica que, em pleno século XXI, casos de intolerância religiosa e de racismos, atrelados ao preconceito racial, nos remetem a um passado tenebroso que ainda nos assombram, além de ferir a CF/88, a Declaração de Direitos Humanos e a liberdade religiosa.

No que diz respeito à noção de intolerância religiosa, essa prática consiste na necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular e padrão, e o que é anormal, irregular e não padrão. Nessa lógica, estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, seccionar, ofuscar,

---

para referir-se ao 'povo brasileiro', na esfera privada ela significava a 'raça negra' (Stepan, 2004, p. 355-356).

calar e apartar do grupo tido como normal e prestigiado. Na atualidade, o que é chamado de intolerância religiosa está centrado no processo de colonização do país, como falado anteriormente. Tal processo tem deixado marcas profundas em uma ideia também ilusória de democracia religiosa e laicidade (Nogueira, 2020), além da promoção de diferentes formas e manifestações de racismo, preconceito e discriminação.

Nessa perspectiva, Almeida (2018, p. 25-26) faz uma diferenciação entre racismo, preconceito e discriminação. Para ele, o racismo "é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam". O preconceito racial "é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias". Já a discriminação racial "é a atribuição de tratamento diferenciado aos membros de grupos racialmente identificados"; esta ainda pode ser subdividida em direta e indireta. A discriminação direta "é o repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivados pela condição racial". A discriminação indireta "é um processo em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada", ou seja, é dada "pela ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas". Isso pode dar-se porque uma lei ou prática não considera ou não prevê de forma concreta as consequências da lei. Ainda sobre a discriminação, é possível falar de discriminação positiva, a qual pode ser entendida "como a possibilidade de atribuição de tratamento diferenciado a grupos historicamente discriminados com o objetivo de corrigir desvantagens provocadas pela discriminação negativa – a que gera prejuízos e desvantagens".

Nesse cenário, o racismo, o qual se materializa através de discriminação racial, é definido pelo seu viés sistêmico. Não se trata, portanto, somente de uma ação discriminatória ou mesmo de um conjunto de ações, mas, sim, de "um processo em que condições de subalternalidade e de privilégios que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nas esferas políticas, econômicas e das relações cotidianas" (Almeida, 2018, p. 27).

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas africanas, o racismo se caracteriza pelas formas perversas de julgamento que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígios e hegemonia a uma pessoa ou grupos, prejudicando outras pessoas e grupos, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até

certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (Nogueira, 2020).

Essa temática fomentou congressos internacionais, nacionais e regionais, bem como cartas de repúdio escritas pela Associação Brasileira de Histórias da Religião (ABHR) e outras sete associações contra todas as formas de preconceitos, discriminações e intolerâncias. Isso no contexto de instigar a democratização de estudos científicos que têm as religiões e religiosidades como objetos e a atenção a uma conjuntura contemporânea de avanço de um conservadorismo reacionário que coloca em risco e cria obstáculos às conquistas democráticas e cidadãs. Em 2018, a ABHR, dias antes da eleição presidencial, firmou sua posição contrária ao então candidato, hoje presidente, Jair Messias Bolsonaro, considerando-o e até prevendo-o como "danoso à saúde democrática do Brasil" (Maranhão Filho, 2018, p. 10). Uma vez que ele, dentre outras coisas abomináveis – como pode ser verificado no trabalho de Nascimento et al. (2018) – fez apologia à tortura em pleno Congresso Nacional, sem que saísse de lá preso (Machado, 2019).

Todas estas questões – racismos, intolerância religiosa, discriminação, preconceitos, conservadorismo e fundamentalismo religioso – podem estar sendo efervescidas com a nova institucionalidade brasileira, colocando em risco minorias religiosas e os direitos resguardados pela CF/88 aos cidadãos e cidadãs brasileiros.

2. A NOVA INSTITUCIONALIDADE BRASILEIRA E A GERAÇÃO DE RISCOS

Em 2016, a democracia brasileira tentou lutar contra uma crise política, econômica e institucional, que colocou em risco e vem ameaçando os direitos constitucionais e sociais conquistados nos últimos anos. Dentre as ameaças de um parlamento cada vez mais conservador, está a quebra da laicidade do Estado brasileiro (Sobreira; Machado; Vilani, 2016), com o aumento do fundamentalismo religioso, dado pelo crescente avanço da bancada evangélica, cada vez mais presente e forte no campo político brasileiro.

Nesse contexto, Trevisan (2013, p. 582) analisou a Frente Parlamentar Evangélica como sendo uma força política que "não pode mais ser desconsiderada das análises políticas do país". Observa-se, como consequência, a crescente ameaça de criminalização das práticas religiosas de matriz africana por meio do uso do aparato estatal, por fundamentalistas religiosos, em particular do Poder Legislativo (Sobreira; Machado; Vilani, 2016).

Dessa forma, o recente avanço do conservadorismo, perpetrado por um golpe de Estado parlamentar, midiático e jurídico (Machado; Vilani, 2016), alimentou a oposição das elites nacionais que apoiaram o golpe de Estado ao acolher qual-

quer tipo de política progressista (Machado; Vilani; Sobreira, 2017); com base na adoção, em maior ou menor grau, da racionalidade neoliberal, que valoriza a diversidade típica do individualismo e rejeita a igualdade como um objetivo da política (Metcalf, 2017). Assim, tem sido acentuada no Brasil a presença do conservadorismo e do fundamentalismo religioso, sobretudo evangélico, ditando as regras sobre os direitos constitucionais nos últimos anos (Ghiraldelli Júnior, 2019; Machado; Vilani; Sobreira, 2017).

Nesse caminho, o proselitismo religioso e eleitoral misturou-se de modo que não se sabe mais o que é religião e o que é política. Com isso, foi jogado fora, da mesma forma, a suposta laicidade do Estado garantido pela CF/88. Nesse mesmo sentido, as forças políticas aliaram-se à demonização das religiões de matrizes africanas, estabelecendo e fortalecendo um projeto de poder e dominação, e a intolerância religiosa tornou-se igualmente um lugar de pseudo-heróis salvadores do Brasil contra vilões responsáveis por todos os males da sociedade e da alma humana (Nogueira, 2020).

Segundo Silva (2012), os discursos de intolerância religiosa que rebaixam as religiões de matrizes africanas vêm sendo constatados por antropólogos, historiadores e sociólogos em diversos contextos dos séculos XIX e XX. Observa-se também que isso vem se perpetuando ao longo dos anos, como afirma Vagner Gonçalves da Silva (2007), no livro intitulado *Intolerância religiosa: o impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. A obra aborda que, nas últimas décadas, houve um aumento dos ataques das igrejas evangélicas neopentecostais contra as religiões de matrizes africanas e que essa situação tem acarretado conflitos de grande repercussão e visibilidade pública.

Algumas dessas situações envolvendo intolerância e vilipêndio religioso contra as religiões de matrizes africanas foram abordadas por Marcelo Camurça (2017), na obra *A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias*. Camurça, fugindo do enquadramento teleológico e normativo, buscou construir um mosaico de configurações diferenciadas para expressar as situações de laicidade desiguais, mas que são conviventes entre si no Brasil.

Na direção da contenção do religioso no espaço público, Camurça (2017) levantou algumas intervenções de agentes públicos alegando valores laicos para coibir a presença de afrorreligiosos. O autor referiu-se às proposições surgidas na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul e na Câmara Municipal de Porto Alegre, listadas na pesquisa de Ari Pedro Oro. Reivindicando-se na matéria de "higiene urbana", proibiram-se a colocação de animais mortos em locais públicos, tornando esta prática sujeita a multas; assim como outra que proibia sacrifício de

animais em nome do Código de Defesa dos Animais. Oro afirmou que a proposta foi feita por um deputado evangélico e associa estas medidas a "exemplos recentes de tentativa de discriminação das religiões afro-brasileiras" (Oro, 2011, p. 229) e "na tentativa de tolhimento à liberdade religiosa de reprodução ritualística desse meio religioso" (Oro, 2011, p. 229, nota 7).

O interessante é que mesmo tendo como protagonista um deputado evangélico, não é – neste caso – o discurso religioso que envolve o projeto, mas, sim, questões "sanitárias" e "éticas", muitas vezes também desenvolvidas por agentes civis laicos e "progressistas" contra o "obscurantismo" religioso (Camurça, 2017, p. 876).

Na sequência, aprofundaremos a questão controversa da laicidade no Brasil, mas agora focando no período das eleições para Presidência da República em 2018, quando houve, de fato, a efetivação da nova institucionalidade abordada no presente artigo.

Sobre isso, Ronaldo de Almeida (2019, p. 35) ilustrou que, antes do presidente eleito Jair Bolsonaro fazer o discurso da vitória, passou a palavra ao senador, pastor e cantor gospel Magno Malta (PR-SE), que disse: "Nós começamos essa jornada orando. E o mover de Deus... e ninguém vai explicar isso nunca: os tentáculos da esquerda jamais seriam arrancados sem a mão de Deus. Começamos orando e mais do que justo que agora oremos para agradecer a Deus". Depois disso, pediu que todos dessem as mãos e iniciou uma oração típica de igrejas evangélicas pentecostais. Declarou, entre outras coisas, que a diversidade das religiões no Brasil desejava Bolsonaro, sem deixar de mencionar, porém, que o Brasil é majoritariamente cristão. Ao fim, rogou em nome de Jesus e, em coro com todos os presentes, declarou o bordão da campanha: "Brasil acima de tudo e Deus acima de todos".

Segundo Almeida (2019), as sinalizações de Bolsonaro foram fortes rumo ao bloco evangélico, que, além de significativo demograficamente, pode ser, em boa medida, alinhado eleitoralmente. Bolsonaro declara-se católico; contudo, o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus, foi quem realizou seu casamento com uma evangélica. O filho, deputado federal Eduardo Bolsonaro, é batista. Depois da votação do *impeachment* de Dilma Rousself na Câmara dos Deputados, em 2016, Bolsonaro foi batizado pelo pastor Everaldo, da Assembleia de Deus, no rio Jordão, em Israel, apesar de ter sido batizado quando criança no catolicismo. O batismo católico não tem validade para os evangélicos, pois não se trata de uma decisão autônoma e consciente. Os evangélicos (pastores e políticos) foram primordiais para a campanha presidencial em 2018. As citações bíblicas tomaram conta dos discursos durante as eleições. Sobre a facada que levou, ele narrou a história como um testemunho evangélico. Antes do seu primeiro pronunciamento como

presidente eleito, houve uma típica oração evangélica e não com um Pai Nosso, tão menos de uma Ave Maria. Na verdade, como ato falho, a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi exposta na casa de Bolsonaro depois de eleito; antes no primeiro turno, uma menorá (candelabro judaico) fazia parte do cenário quando ele deu uma entrevista à TV Record. Falou ainda no decorrer da campanha que, se eleito, reconheceria Jerusalém como a capital de Israel.

Dessa forma, até a composição do novo governo, Bolsonaro fez acenos à grande chave "cristã", o que não incluiu referências específicas às religiões espíritas e de matrizes africanas (estas últimas, sendo, mais uma vez, invisibilizadas), porém adicionou o judaísmo como compreendido pelo evangelismo de matriz fundamentalista norte-americana. O presidente vem se apresentando como um cristão, sem levantar a bandeira católica e sempre sinalizando para os evangélicos que pode ser, aparentar ou tornar-se evangélico (Almeida, 2019).

Para Boaventura de Sousa Santos[5], o que também ocorre no Brasil é uma tóxica combinação entre neoliberalismo e conservadorismo religioso. Assim, o evangelismo neopentecostal converte desigualdade em resignação, pois o rico é aquele que foi abençoado por Deus. De fato, o colonizador foi-se, mas ficou o legado colonial, ainda muito marcante, como se mostra o patriarcado e o racismo. E com a nova institucionalidade, tendo Bolsonaro como capitão, o capitalismo brasileiro endurece: aumentando o extermínio racial, a ocupação das favelas, o machismo, etc. (Silva, 2019); bem como atitudes racistas que recaem sobre as minorias como povos indígenas e afrodescendentes (Santos, 2018).

Nessa conjuntura, a racionalidade neoliberal atrelada ao conservadorismo em expansão no mundo (Dardot; Laval, 2016), e especialmente no Brasil (Machado; Vilani; Sobreira, 2017), e associada à ascensão das religiões evangélicas (sobretudo, neopentecostais) dentro de um projeto conservador, atualmente em conflito com a democracia (Nogueira, 2020), tem colocado em risco as práticas religiosas de matriz africana nos espaços sagrados dentro de Unidades de Conservação.

Sobre isso, foi determinado ao poder público, no art. 225, § 1º, inciso III, da CF/88, o dever de definir, em todas as unidades da federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos com objetivos de assegurar a efetividade do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (Brasil, 1988; Pereira; Scardua, 2008).

---

5 Entrevista à Carta Maior. Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Boaventura-de-Sousa-Santos-Por-que-o-Neoliberalismo-de-fachada-democratica-so-resiste-no-Brasil-/4/45712. Acesso em: 29/10/2020.

Contrariamente, Costa (2008) dissertou que o modelo de conservação ambiental aplicado no Brasil tem fundamentos ideológicos coloniais/modernos, capitalista, eurocêntrico e racista, de perfil autoritário e territorializante. Nesse modelo foram instituídas categorias de UC para uso indireto, acarretando a expulsão de grupos tradicionais de seus territórios de gênese, pertencimento e identidade, sobretudo na categoria Parque Nacional, segregando o homem e sua cultura, estabelecendo arenas de disputas e conflitos no contexto de acesso e uso dos recursos naturais. Isso causa impactos negativos em etnias vulnerabilizadas que, desterritorializadas, sofrem com a proibição ou a falta de condições materiais e simbólicas para reprodução de suas práticas culturais, para estabelecer e reproduzir seus modos tradicionais de uso da natureza a que culturalmente pertencem, ficando ameaçadas de perda e de fragmentação de identidades.

A título de exemplo, o Parque Nacional da Tijuca (PNT), localizado na cidade do Rio de Janeiro, é um espaço territorial federal especialmente protegido, onde secularmente negras e negros realizavam suas práticas religiosas cultuando deidades, as quais são realizadas até os dias de hoje, bem como outras 10 religiões e espiritualidades. Contudo, apenas as religiões de matriz africana sofrem ataques, racismos ambiental, estrutural e institucional, e intolerância religiosa (Costa, 2008), além dessas práticas religiosas, por vezes, serem tidas como criminosas (Sobreira, 2011).

O Parque Nacional da Tijuca é uma modalidade de UC[6] que não permite nenhuma prática que cause danos aos recursos naturais daquele ecossistema ou à paisagem, sendo apenas permitidas atividades para fins educacionais, científicos, recreativos e turísticos. Norteados por essa perspectiva, os funcionários do PNT impediram que os afrorreligiosos depositassem oferendas em áreas de florestas e cachoeiras do Parque, por entenderem que tais práticas religiosas ocasionavam "impactos" ao meio ambiente (Boniolo, 2018). Apesar de o PNT contar com capelas e um dos maiores símbolos católicos e monumento histórico em seu território, o Cristo Redentor – o qual fomenta a economia turística no Rio de Janeiro –, a religião católica não sofre ataques no referido Parque.

Quanto a essa matéria, Sobreira (2011) pesquisou sobre práticas religiosas de matriz africana no PNT e ilustrou o caso de proibição-criminalização por meio de uma placa na entrada do Parque, a qual colocava a realização de oferendas no mesmo contexto de crime que: caçar, jogar lixo fora dos coletores e retirar plantas,

6 São áreas consideradas relevantes por sua paisagem ou pelos recursos ambientais encontrados na localidade, dependendo da modalidade admite o uso, ou não, dos recursos. A modalidade parque nacional não admite esse uso (Boniolo, 2018).

tendo, todas elas, o mesmo valor infracional, ou seja, a prática de fazer oferendas às deidades, algo que é comum nas religiões de matriz africana, "é despida de seu caráter sagrado e travestida de crime ambiental". O autor segue argumentando que,

> No aspecto legal, os diplomas, que segundo a interpretação da administração [do PNT] embasam a proibição são o Decreto 84.017/79 e a Lei 9.605/98. O primeiro contém o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros (como são criados e qual sua finalidade); o segundo diploma é a Lei de Crimes Ambientais, que dá suporte, segundo os gestores do PNT, a que as oferendas sejam consideradas crimes. Ora, se um interdito é baseado em uma lei criminal (que prevê os crimes e as respectivas penas), é porque está se querendo dizer, com esta fundamentação, que tais condutas proibidas são crimes (Sobreira, 2011, p. 18).

Essa proibição-criminalização incorre em contradição, se pensarmos que ela ocorre em um país onde a Constituição Federal garante a liberdade religiosa e de local de culto. Com base na interpretação das normas ambientais e do direito constitucional à liberdade de crença e de consciência, o livre exercício de cultos religiosos é garantido e assegurado, conforme disposto no artigo 5º, VI, da CF/88 (Sobreira, 2011; Sobreira; Machado; Vilani, 2016).

Legalmente, são os praticantes de religiões de matriz africana os detentores da garantia de realização de liturgias junto ao meio ambiente natural, uma vez que matas, rios, pedreiras e cachoeiras são locais sagrados de culto. As liturgias não violam os princípios da Política Nacional do Meio Ambiente, não se configurando, dessa forma, uma ameaça à proteção de ecossistemas ou uma atividade potencialmente degradadora do meio ambiente (Sobreira, 2011).

No entanto, com a nova institucionalidade brasileira, tendo um Executivo Federal (Governo Bolsonaro) marcado por atuar e bater recordes de assinaturas – "as canetadas" – em atos e decretos[7] (Castro, 2019; ENFPT, 2019), as áreas sagradas em UC e o meio ambiente como um todo, estão em risco.

Ainda no contexto de riscos da nova institucionalidade ao meio ambiente, conforme levantamento da *Folha de S.Paulo* em parceria com o Instituto Talanoa[8],

7 Fonte: Agência Estado. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/06/04/interna_politica,760088/bolsonaro-edita-recorde-de-decretos-desde-collor.shtml. Acesso em: 27/09/ 2020.

8 Fonte: Redação Jornal de Brasília. Disponível em: https://jornaldebrasilia.com.br/politica-e-poder/governo-acelerou-canetadas-sobre-meio-ambiente-durante-a-pandemia/. Acesso em: 29/09/ 2020.

o Executivo Federal acelerou a publicação de atos no *Diário Oficial* sobre o meio ambiente. Entre os atos, têm-se portarias, instruções normativas, decretos e outras normas, relacionados à temática ambiental. Foram publicados no período de março a maio de 2020, 195 atos e, no mesmo período de 2019, foram publicados somente 16 atos, ou seja, 12 vezes mais atos que no ano anterior. Os atos do Executivo, de forma ampla, servem para direcionar o cumprimento das leis e complementar sua aplicação. Porém, a análise também aponta que uma parte dessas medidas infralegais tentou mudar o entendimento da legislação.

O resultado do levantamento foi ao encontro do que o Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, defendeu na reunião ministerial de 22 de abril de 2020, cujo teor veio a público em maio, após decisão do Supremo Tribunal Federal. Sobre isso, o Ministro disse: "precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos neste momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só se fala de Covid, e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas" (sic).

Especialistas e entidades relacionadas ao meio ambiente interpretaram na declaração referida a confissão de que o ministro Salles buscava, com o uso de atos infralegais, o desmonte de políticas ambientais previstas em lei, em que as modificações, portanto, deveriam passar pelo Legislativo. Sobremodo, no exame dos principais atos publicados, verifica-se o caminho de desregulamentações no setor ambiental. Entre elas, tem-se a reforma administrativa do ICMBio, órgão responsável pela gestão das UC no Brasil. De fato,

> Na prática isso significou uma redução de 11 para 5 no número de servidores responsáveis por 335 Unidades de Conservação em todo Brasil. Além disso, a portaria abriu a possibilidade para que as posições pudessem ser ocupadas por pessoas fora do órgão. O resultado foi que das cinco gerências do ICMBio, apenas uma é ocupada por um agente de carreira do órgão. As outras quatro são comandadas por policiais militares. A alteração é outro exemplo de mudança infralegal, porque não precisou passar pela chancela do Legislativo, e entrou em vigor imediatamente (Nicolav, 2020).

Ainda na reunião interministerial, o ministro Salles arguiu em defesa de agir num esforço para alterar a legislação vigente:

> "De IPHAN [Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional], de Ministério de Meio Ambiente, de ministério disso, de ministério daquilo. Agora é a hora de unir esforços pra dar de baciada a simplificação de regulamentos". Salles também criticou a atuação da Justiça, que segundo ele age para barrar as tentativas de alterações normativas propostas por ele. "Tudo que a gente faz é pau no Judiciário, no dia seguinte". Segundo ele, a estratégia seria passar novas desregulamentações ambientais "e deixar a AGU [Advocacia-Geral da União] de *stand by* [prontidão] pra cada pau que tiver". Além de se indispor com o Judiciário, o ministro também minimizou o papel do Congresso com relação à proteção do meio ambiente. "Não precisamos de Congresso. Porque coisa que precisa de Congresso também, nesse fuzuê que está aí, nós não vamos conseguir aprovar. Agora tem um monte de coisa que é só, parecer, caneta, parecer, caneta" (Alessi, 2020).

Com isso, no dia 25 de setembro de 2020, foi anunciado que um coronel da Polícia Militar assumiria o comando das UCs do Brasil, tornando mais que escancarada a militarização do ICMBio e as consequentes nomeações sem legitimidades técnicas. Na verdade, o profissional não tem experiência anterior na área ambiental (ISA, 2020). Nesse sentido, na escolha de profissionais duvidosos, o ministro Ricardo Salles pode ter escolhido alguém questionável tanto quanto ele, pelo menos, até onde se sabe, o coronel (ainda) não inventou ter obtido um falso grau de mestre pela Universidade de Yale (Estados Unidos)[9].

Nesse cenário, Ghiraldelli Júnior (2019), na crítica ao presidente Bolsonaro e aos conservadores, diante caráter predatório e de descuido para com as florestas, relembrou que o atual Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, é:

> [...] nada mais, nada menos que um condenado pela Justiça Federal de São Paulo por fraudar processo de plano de manejo da área de proteção ambiental da várzea do rio Tietê. Mais um feito do Bolsonaro que, se não me falhe a memória, pode ser considerado inédito: o Ministro do Meio Ambiente da República é criminoso contra o meio ambiente! (Ghiraldelli Júnior, 2019, p. 102).

Com essas constatações sobre a nova institucionalidade brasileira, a qual promove um "desenvolvimento" que compromete, dentre outras coisas, o meio

9 Fonte: Demori, Leandro. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/02/23/ricardo-salles-yale-mentira/>. Acesso: 30/09/ 2020

ambiente e o futuro, sem partilha e sem liberdade. Na atual conjuntura no Brasil, pode-se perceber os diversos riscos, os quais a sociedade brasileira está sendo exposta, implicando impactos negativos e profundos sobre o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, ferindo, mais uma vez, uma garantia constitucional. Porém, agora é o art. 225 da CF/88 que está sendo atingido.

Nessa direção, os praticantes de religiões de matrizes africanas são um alvo fácil da nova institucionalidade brasileira, a qual tem gerado diversos riscos aos espaços sagrados afrorreligiosos existentes em UC. Esses espaços são imprescindíveis aos praticantes de religiões de matriz africana, para que eles tenham liberdade religiosa, liberdade para fazer oferendas, além de usar e compartilhar serviços ecossistêmicos culturais religiosos providos pelas UC.

Nesse sentido, pensar em serviços ecossistêmicos culturais em unidades de conservação torna-se necessário para fazer valer as garantias previstas na CF/88 e na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

3. OS SERVIÇOS ECOSSISTÊMICOS CULTURAIS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: POR UM FUTURO DE PARTILHA E LIBERDADE

Os ecossistemas são extremamente fundamentais para garantir as condições e processos necessários à vida humana. Inclui-se também a manutenção da base física para atividades econômicas e todas as demais complexas estruturas sociais e culturais. Apesar dessa relevância, a conservação, a manutenção e a recomposição dos ecossistemas está cada dia mais ameaçada (Young; Spanholi, 2020), sobretudo, com a nova institucionalidade brasileira, como anteriormente demonstrado, tem afetado negativamente a provisão dos serviços ecossistêmicos (SE).

Conforme o *Millennium Ecosystem Assessment* (MEA, 2005), os SE podem ser definidos como: "os benefícios que as pessoas obtêm dos ecossistemas". Todos os ecossistemas naturais produzem serviços, tais como: produção de alimentos e medicamentos, fornecimento de solos produtivos e água potável, proteção contra desastres naturais, oportunidades de recreação, manutenção do patrimônio cultural, benefícios religiosos/espirituais, entre outros.

Acerca dos serviços ecossistêmicos culturais (SEC), os quais podem ser definidos como: "benefícios não materiais que as pessoas obtêm dos ecossistemas através do enriquecimento religioso e espiritual, desenvolvimento cognitivo, reflexão, recreação e experiências estéticas" (MEA, 2005). Na concepção do *The Economics of Ecosystem an Biodiversity* (TEEB, 2010), os SEC são as contribuições diretas e indiretas dos ecossistemas para a cultura e as relações sociais de um determinado grupo social.

O conceito de SEC parte do entendimento das culturas nas quais está inserido, e, por consequência, como as culturas são fortemente influenciadas pelos ecossistemas que as circundam, estando relacionado aos aspectos como modos de vidas tradicionais e a presença de religiões e cosmologias específicas (GVCES, 2017).

Nesse sentido, Milcu et al. (2013) apontou que os SEC são essenciais para a identidade cultural e até mesmo para a sobrevivência de comunidades tradicionais. Pode-se incluir também os terreiros de matrizes africanas (Nogueira, 2020).

Então, o Brasil, com seu território de dimensão continental e variedade de ambientes, é um dos países com maior riqueza biológica no mundo. E, de tal forma, associada à exuberância natural, o país contém uma expressiva pluralidade social, representada por 235 etnias indígenas e centenas de grupos tradicionais não-indígenas, que revelam uma riqueza tanto cultural quanto biológica (ISA, 2011; Lewinsohn; Prado, 2005).

Além disso, as fontes de águas sagradas também são muito significativas no território nacional (Fernandes-Pinto; Irving, 2015). Quanto essa questão, em uma ampla revisão sobre a temática, Lazzerini e Bonotto (2014) mapearam 102 localidades no território brasileiro onde há fontes de águas vinculadas a rituais, crenças, poderes míticos ou propriedades curativas para povos indígenas, populações tradicionais, religiões de matriz africana, catolicismo e sincretismos. Essas fontes são fortes indutoras de desenvolvimento sustentável e sua proteção deve ser fomentada, devido, entre outros aspectos, às dimensões simbólicas, como: fonte de vida, meio de purificação, regeneração, fertilidade, sabedoria, graça, virtude e revelação do sagrado.

Em razão disso, Fernandes-Pinto (2017) listou 115 UC, nas quais foram registradas a ocorrência de áreas sagradas para o uso religioso de elementos naturais, sendo que 58 são UC federais, 42 UC estaduais e 15 UC municipais. Nesse caso, há uma predominância de 80 UC de proteção integral, federais, estaduais e municipais - na categoria Parques, foram identificadas 76 UC. Isso ilustra a dimensão e a importância dos SEC religiosos/espirituais providos pelas UC ao povo brasileiro. São esses locais que estão em risco com a nova institucionalidade brasileira, a qual fomenta degradação socioambiental, conforme argumentado anteriormente.

Ora, as Unidades de Conservação são espaços territoriais especialmente protegidos, onde há áreas naturais tidas como sagradas para a realização de liturgias e rituais para as deidades cultuadas pelas religiões de matriz africana, como já apontado, e, nesse sentido, as UC devem ser pensadas para esses fins litúrgicos (Machado; Vilani; Sobreira, 2017).

Segundo Irving (2010), apesar de a literatura sobre áreas sagradas em UC no Brasil atentar-se, principalmente, aos conflitos socioambientais que permeiam essas situações, algumas vantagens potenciais para a proteção da natureza também são reconhecidas por alguns autores, que enfatizam a importância de que nas estratégias de conservação da natureza sejam integrados e valorizados os atributos históricos e culturais, isto é, os SEC. Como também a importância e necessidade de adicionar os SEC ao processos decisórios (Daniel et al., 2012).

É possível notar, as práticas que estão enraizadas em costumes, crenças, conhecimentos, visões de mundo e valores das populações locais (e comunidades tradicionais de matriz africana) contribuem para a conservação do meio ambiente e, consequentemente, dos SEC. Assim, para Lazzereini e Bonotto (2014), o conhecimento tradicional sobre o ecossistema desempenha funções essenciais na proteção de recursos hídricos e de florestas, as quais protegem mananciais de bacias hidrográficas.

A tendência internacional aponta para a maior proteção das áreas naturais tradicionais ou sagradas em UC, em função do aspecto conjuntural de valores tangíveis e intangíveis que as áreas simbolizam, como: antropológicos, artísticos, bem-estar, científicos, culturais, educacionais, espirituais, estéticos, existenciais, históricos, paz, recreativos, serviços ecossistêmicos, tradicionais, terapêuticos e turísticos (Fernandes-Pinto; Irving, 2017; Gray; Hancock, 2007; Wild; Mcleod, 2008).

São nos locais de áreas sagradas onde o poder público e os afrorreligiosos podem atuar no contexto de proteção e preservação de UC. Desse modo, fica evidente as vantagens sociais, ambientais e econômicas compatíveis com desenvolvimento sustentável (Wild; Mcleod, 2008).

Diante do atual contexto brasileiro de avanço do conservadorismo e do crescimento da bancada evangélica pentecostal na representação política, e seus riscos sobre minorias, grupos e populações vulneráveis às situações sociais em âmbito nacional agravam da mesma forma as condições ambientais da Natureza deteriorada (Machado; Vilani; Sobreira, 2017).

Assim, a discussão dos SEC em UC pode, entre outros, servir de base teórica para o compartilhamento da experiência social, religiosa, cultural e ambiental que sensibiliza e humaniza a sociedade, deixando-a mais solidária e fraterna (Machado; Vilani; Sobreira, 2017). Sendo possível, portanto, assegurar os direitos constitucionais e humanos, garantindo a liberdade religiosa, a partilha e o uso de áreas consideradas sagradas para a realização de práticas religiosas de matriz africana sem restrições e limitações.

À GUISA DE CONCLUSÃO

O presente artigo teve como objetivo mostrar que as religiões de matriz africana encontram-se em risco com a nova institucionalidade brasileira que, na atual conjuntura político-econômico-religiosa de extrema direita, tem limitado e colocado sob risco de perda os direitos de manifestações afrorreligiosas em espaços públicos de conservação ambiental.

Tendo em vista os argumentos expostos, a nova institucionalidade brasileira não apenas tem colocado em risco as religiões de matriz africana, como também: i) promove ações racistas, injustas, preconceituosas e discriminatórias; ii) evidencia o conservadorismo; iii) estimula o fundamentalismo religioso; iv) quebra a laicidade do Estado; v) ressalta o neoliberalismo; vi) fomenta a degradação social e ambiental; vii) fere os direitos humanos e constitucionais; viii) coloca em risco o desenvolvimento humano e sustentável; ix) instiga a criminalização de religiões de matriz africana e; x) ameaça os espaços sagrados em Unidades de Conservação.

Em suma, a nova institucionalidade – tal como ela se qualifica –, fomenta e intensifica os riscos e limita as manifestações afrorreligiosas em UC. Impossibilita, portanto, um futuro com partilha e liberdade. Para contribuir com a prerrogativa de Machado, Vilani e Sobreira (2017), no sentido de eliminar o risco de criminalização das práticas religiosas de matriz africana, pensar em SEC em UC pode ser uma forma de adicionar ao debate subsídios para a construção de um Estado democrático e laico, e para a formação de uma sociedade solidária e pluricultural. Da mesma forma, contribuir para a proteção do ambiente ecologicamente equilibrado e dos saberes tradicionais associados, valorizando-os e incorporando-os aos processos decisórios.

Diante dessa realidade, a adoção de uma perspectiva sistêmica sobre os serviços ecossistêmicos culturais, trazendo benefícios espirituais e religiosos às cidadãs e aos cidadãos brasileiros, pode contribuir para a resolução de um problema estrutural. Esse olhar de inclusão pode nos ajudar a construir políticas públicas democráticas, partilhando o meio ambiente sem restrições, respeitando a visão de uma população geralmente excluída, valorizando tradições e garantindo a liberdade religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACN - Aid to the Church in Need. *Liberdade Religiosa no Mundo:* sumário executivo. São Paulo: ACN, 2018.

Alessi, Gil. Salles vê "oportunidade" com coronavírus para "passar de boiada" desregulação da proteção ao meio ambiente. *El País Brasil*, 2020. Disponivel em: https://brasil.

elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html. Acesso em: 24/09/2020.

Almeida, Ronaldo da. Deus acima de todos. In: *Democracia em risco?*: 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Almeida, Sílvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

Arruda, Deliane Andrade de. et al. Uso de plantas medicinais na Umbanda e Candomblé em associação cultural no município de Puxinanã, Paraíba. *Revista Verde de Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável,* Pombal, v. 14, n. *5, 2019*.

Barbosa Júnior, Ademir. *Curso essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

Bastide, Roger. *O candomblé da Bahia:* rito nagô. Tradução de Le candomblé de Bahia: (rite Nagô), de 1958. São Paulo: Nacional, 1961.

Boniolo, Roberta Machado. "Como ordenar o que não pode ser ordenado?": criação de regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca/Rio de Janeiro). *Cadernos de campo*, Sao Paulo, v. 27, n.1, 2018.

Brasil. Balanço - Disque 100. *Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos*, 2020. Disponivel em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/acesso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100. Acesso em: 16/09/2020.

Brasil. *Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos*, 2018. Disponivel em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/igualdade-racial/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana. Acesso em: 16/09/2020.

Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal; Centro Gráfico, 1988.

Camurça, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set., 2017.

Campus, Isabel Soares; Rubert, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e intolerância religiosa. *Cadernos do LEPAARQ*, Pelotas, v. 11, n. 22, 2014.

Carlessi, Pedro Crepaldi. *"Nessas matas tem folhas!" Uma análise sobre 'plantas' e 'ervas' a partir da umbanda paulista*. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências). Universidade Federal de São Paulo. Diadema, 2016.

Castro, Grasielle. *Bolsonaro tem recorde de decretos de costumes entre os últimos presidentes*, 2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/bolsonaro-decretos-costumes_br_5cfae6e3e4b04e90f1c9802b. Acesso em: 23/10/2020.

Cavalcanti, Ana Paula Rodrigues. *Relações entre preconceito religioso, preconceito racial e autoritarismo de direita: uma análise psicossocial*. Tese (Doutorado em

Psicologia Social). João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal da Paraíba, 2016.

Costa, Lara Moutinho da. *A floresta sagrada da Tijuca:* estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

Daniel, Terry. et al. Contributions of cultural services to the ecosystem services agenda. *PNAS*, v. 109, n. 23, p. 8812-8819, Jun 2012.

Dardot, Pierre; Laval, Christian. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENFPT - Escola Nacional de Formação do PT. Retrocessos do governo Bolsonaro. *ENFPT*, 2019. Disponivel em: https://www.enfpt.org.br/retrocessos-do-governo-bolsonaro/#. Acesso em: 23/10/2020.

Fernandes-pinto, Érika. *Sítios naturais sagrados no Brasil:* inspirações para o reencantamento das áreas protegidas. Rio de Janeiro: Univesidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

Fernandes-pinto, Érika; Irving, Marta de Azevedo. "Sítios Naturais Sagrados no Brasil: o gigante desconhecido". In: Hanazaki, N. E. A. *Culturas e Biodiversidade:* o presente que temos e o futuro que queremos. Florianópolis: [s.n.], 2015. p. 397-408.

Fernandes-pinto, Érika; Irving, Marta de Azevedo. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. *Desenvolvimento Meio Ambiente*. Curitiba: v. 40, p. 275-296, abr., 2017.

Ferreira, Guilherme Gomes. Conservadorismo, fortalecimento da extrema-direita e a agenda da diversidade sexual e de gênero no Brasil contemporâneo. *Lutas Sociais*. São Paulo: v. 20, n. 36, p. 166-178, jan./jun. 2016.

Gentile, Fábio. A direita brasileira em perspectiva histórica. *Plural*. São Paulo: v. 25, n. 1, p. 92-110, 2018.

Ghiraldelli júnior, Paulo. *A filosofia explica Bolsonaro*. São Paulo: LeYa, 2019.

Gray, Martin; Hancock, Graham. *Sacred Earth*: places of peace and power. New York: Sterling Publishing Co, 2007.

Gvces - Centro de Estudos em Sustentabilidade da Fundação Getulio Vargas. *Caso empresarial de valoração não econômica de Serviços Ecossistêmicos Culturais. A relação da Assessa e da Comunidade da Praia da Baleia com as algas marinhas*. São Paulo: GVces, 2017.

Iasi, Mauro Luis. De onde vem o conservadorismo? *Blog da Boitempo*, 2015. Disponivel em: https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/15/de-onde-vem-o-conservadorismo/. Acesso em: 23/10/2020.

Ibge - Instituto Braslieiro de Geografia e Estatística. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. *Censo 2010*, 2012. Disponivel em: https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia. Acesso em: 22/09/2020.

Irving, Marta de Azevedo. Áreas Protegidas e Inclusão Social: uma equação possível em políticas públicas. *Sinais Sociais*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 122-147, 2010.

Isa - Instituto Socioambiental. Coronel da PM vai assumir comando das Unidades de Conservação no país. *Instituto Socioambiental*, 2020. Disponivel em: https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/coronel-da-pm-vai-assumir-comando-das-unidades-de-conservacao-no-pais. Acesso em: 28/09/2020.

Isa - Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil:* 2005/2010. SÃO PAULO: [S.N.], 2011.

Lazzerini, Fábio Tadeu; Bonotto, Daniel Marcos. Fontes de águas "milagrosas" no Brasil. *Ciência e Natura*, Santa Maria, v. 36, n. especial II, p. 559-572, 2014.

Fernandes, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. *Calundu*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2017.

Lewinsohn, Thomas. M.; Prado, Paulo Inácio. Quantas espécies há no Brasil? *Megadiversidade*, v. 1, n. 1, p. 36-42, 2005.

Lima, Kellen Josephine Muniz de; Oliveira, Ilzver de Matos. Racismo ambiental e aupressão de espaços litúrgicos naturais das religiões de matriz africana: dilemas entre políticas públicas de preservação ambiental e de proteção às manifestações culturais afro-brasileiras. *Prim@ Facie*, v. 15, n. 28, p. 01-34, abr 2016.

Lopes, Rodrigo. Boaventura de Sousa Santos: "A esquerda deixou de falar com as periferias". *GZH*, 2019. Disponivel em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/07/boaventura-de-sousa-santos-a-esquerda-deixou-de-falar-com-as-periferias-cjxyyok4s00s001msxph7hqfa.html. Acesso em: 10/10/2020.

Löwy, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Serviço Social &. Sociedade.,* São Paulo, n. 124, p. 652-664, out./dez. 2015.

Machado, Carlos José Saldanha. *Ciências, Políticas Públicas e Sociedade Sustentável.* Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

Machado, Carlos José Saldanha. *Ensaio sobre o mundo da rudeza dos fatos:* breviário do Brail e engajamento das ciências ambientais. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2019.

Machado, Carlos José Saldanha; Vilani, Rodrigo Machado. *Temas e problemas da vida em sociedade no Brasil.* Rio de Janeiro: E-papers, 2016.

Machado, Carlos José Saldanha; Vilani, Rodrigo Machado; Sobreira, Ramon Fiori Fernandes. *Práticas religiosas afro-brasileiras e as ciências ambientais*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.

Maitino, Martin Egon. "Direita, sem vergonha": conformações no campo da direita no Brasil a partir do discurso de Jair Bolsonaro. *Plural*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 111-134, 2018.

Maranhão Filho, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Política, Religião e Diversidades:* Educação e Espaço Público. Florianópolis: ABHR/Fogo, v. I, 2018.

Mea - Millennium Ecosystem Assessment. *Ecosystems and Human Well-being:* Synthesis. Washington: [S.N.], 2005.

Metcalf, Stephen. Neoliberalism: the idea that swallowed the world. *The Guardian*, 2017. Disponivel em: https://www.theguardian.com/news/2017/aug/18/neoliberalism-the-idea-that-changed-the-world. Acesso em: 11/09/2020.

Milcu, Andra Ioana et al. Cultural Ecosystem Services: A Literature Review and Prospects for Future Research. *Ecology and Society*, v. 18, n. 3, 2013.

Nascimento, Leonardo. et al. "Não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer": 30 anos (1987-2017) de pautas políticas de Jair Bolsonaro nos jornais brasileiros. *Plural*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 135-171, 2018.

Nicolav, Vanessa. O que passou na "boiada" de Ricardo Salles durante a pandemia? *Brasil de Fato*, 2020. Disponivel em: https://www.brasildefato.com.br/2020/06/09/o-que-passou-na-boiada-de-ricardo-salles-durante-a-pandemia. Acesso em: 24/09/2020.

Nogueira, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.

Organização Das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: ONU, 1948.

Oro, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

Prandi, Reginaldo. As religiões afro-brasileira e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun 2003.

Pereira, Polyana. Faria; Scardua, Fernando Paiva. Espaços territoriais especialmente protegidos: conceito e implicações jurídicasEspaços territoriais especialmente protegidos: conceito e implicações jurídicas. *Ambient. Soc*, Campinas , v. 11, n. 1, p. 81-97, jun 2008.

Pessoa de Barros, José Flávio. O espaço sagrado nos candomblés nagô. *Revista del Cesla*, Varsóvia, n. 14, 2011.

Silva, Maria Rejane da. Intolerância e demonização das práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de Petrolina/PE nos anos 40 e 70. In: X *Encontro Estadual ANPUH – História e contemporaneidade*. Petrolina: 2012.

Santos, Boaventura de Sousa. *Esquerdas do mundo, uni-vos!* São Paulo: Boitempo, 2018.

Santos, Wéllia Pimentel. História, cultura, intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil. *Calundu*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2018.

Santos Júnior, Valdevino José dos; Machado, Carlos José Saldanha; Vilani, Rodrigo Machado. Não existe futuro sem partilha: pensando os serviços ecossistêmicos culturais em unidades de conservação e práticas religiosas de matriz africana no Brasil. In*: XXXII Reunião Brasileira de Antropologia*. Rio de Janeiro: 2020.

Serra, Ordep et al. *O mundo das folhas*. Salvador: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

Silva, João Batista da. Boaventura de Sousa Santos: ''Por que o Neoliberalismo de fachada democrática só resiste no Brasil?". *Carta Maior*, 2019. Disponivel em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Boaventura-de-Sousa-Santos-Por-que-o-Neoliberalismo-de-fachada-democratica-so-resiste-no-Brasil-/4/45712. Acesso em: 24/09/ 2020.

Silva, Matheus Colli; Silva, Vagner Gonçalves da. Um bosque de folhas sagradas: o Santuário Nacional da Umbanda e o culto da natureza. *Interagir: pensando a extensão*, Rio de Jnaiero, n. 26, p. 11-33, jul/dez, 2018.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa*: o impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

Sobreira, Ramon Fiori Fernandes. *Práticas religiosas Afro-Brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente*. Rio de Janeiro: Univesidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

Sobreira, Ramon Fiori Fernandes; Machado, Carlos José Saldanha; Vilani, Rodrigo Machado. A criminalização das religões afro-brasileiras. *Direitos Culturais*, Santo Ângelo, v. 11, n. 24, p. 55-76, jan./abr. 2016.

Stepan, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: Hochman, G.; Armus, D. *Cuidar, controlar, curar:* ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p. 330-391.

Teeb - The Economics Of Ecosystems And Biodiversity. *The Economics of Ecosystems and Biodiversity:* Ecological Economics Foundations. London and Washington,: Earthscan., 2010.

Theodoro, Helena. Religiões Afro-Brasileiras. In: Nascimento, E. L. *Guerreiras da natureza:* mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 65-84.

Trevisan, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 581-609, 2013.

Unesco. Unesco reconhece capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. *DW*, 2014. Disponivel em: https://p.dw.com/p/1DuEF. Acesso em: 17/09/2020.

Wild, Robert; Mcleod, Christopher. *Sitios Sagrados Naturales:* Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. 16 ed. Gland: IUCN, 2008.

Young, Carlos Eduardo Freckmann; Spanholi, Maira Luiza. Uma visão econômica sobre a conservação da biodiversidade e serviços ecossistêmicos. *Com Ciência*, 2020. Disponivel em: https://www.comciencia.br/uma-visao-economica-sobre-a-conservacao-da-biodiversidade-e-servicos-ecossistemicos/. Acesso em: 11/10/ 2020.

Recebido: 31/10/2020 | **Aprovado:** 14/02/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176735

O discurso eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus e a ascensão de Bolsonaro

The discourse of the Universal Church of the Kingdom of God and Bolsonaro's Rise

Fabrício Roberto Costa Oliveira[a], **Cáio César Nogueira Martins**[b]

Resumo Este artigo apresenta uma análise da atuação política eleitoral realizada pelo jornal "Folha Universal", pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), durante o Primeiro e o Segundo Turno das Eleições de 2018. Nosso foco de análise foram os editoriais e as reportagens de cunho político/eleitoral estampadas no semanário iurdiano. A pesquisa revela que o apoio a Jair Bolsonaro apenas se tornou contundente no final do Primeiro Turno, quando as pesquisas indicavam que ele tinha grandes possibilidades de ser eleito. Esse apoio não se dava com exposição do nome do candidato ou pedidos de votos explícitos, mas pelas pautas e elementos simbólicos das matérias publicadas, em que se repetiam jargões da campanha de Bolsonaro como a necessidade de acabar com a "velha política", defender "valores da família tradicional" e a necessidade de se afastar do "comunismo". Tais concepções, no contexto eleitoral, demonstravam afinidades com a candidatura de Jair Bolsonaro. A presença quase exclusiva do candidato na Rede Record de televisão, emissora vinculada a Igreja Universal, ratificava a condição de apoiado pela instituição religiosa.
Palavras-chave Eleições 2018. Folha Universal. Igreja Universal do Reino de Deus. Bolsonaro.

Abstract *This article presents an analysis of the electoral political performance carried out by the newspaper "Folha Universal", belonging to the Universal Church*

a Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Mestre em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Religião e Sociologia dos Movimentos Sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: religião e política, história das religiões, história oral e movimentos sociais. E-mail: fabricioliveira@ufv.br.

b Mestrando do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em Direito Eleitoral pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/Minas). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Graduado em Ciência Política pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Graduado em Direito pela Universidade Presidente Antônio Carlos (UNIPAC). Tem experiência nas áreas do Direito, Ciência Política e Sociologia, dedicando-se a estudos sobre temas relacionados à participação da Mulher na Política e a relação entre Política e Religião. E-mail: caio_martins.007@hotmail.com

of the Kingdom of God (IURD), during the First and Second Round of the Elections of 2018. Our focus of analysis was the editorials and the political/electoral reports printed in the "iurdianos" weekly. The survey reveals that support for Jair Bolsonaro only became blunt at the end of the First Round, when polls indicated that he had a high chance of being elected. This support was not given with an exhibition of the candidate's name or requests for explicit votes, but through the guidelines and symbolic elements of the published articles, in which Bolsonaro's campaign jargon was repeated, such as the need to end the "oldpolitics", defend "traditional family values"and the need to move away from"communism". Such conceptions, in the electoral context, demonstrated affinities with the candidacy of Jair Bolsonaro and his presence, appearing in a privileged way on Rede Record of television, also of the Universal Church, ratified the condition of being supported by the religious institution.
Keywords *Elections 2018. Folha Universal. Universal Church of the Kingdom of God. Bolsonaro.*

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise das edições do Jornal Folha Universal, publicadas durante o período das eleições presidenciais de 2018. Este jornal pertence à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), popularmente conhecida como Universal, uma instituição religiosa evangélica fundada no Brasil em 1977, liderada pelo bispo Edir Macedo.

A Universal possui diversos templos no Brasil e no exterior, variada gama de redes de rádio e uma emissora de televisão, tal capilaridade lhe rende importante capital no campo religioso, mas também político. A IURD é a igreja brasileira que mais tem atraído fiéis desde a década de 1990, tal instituição tem agido em defesa da prosperidade financeira, praticando a cura divina e a libertação do poder do demônio (Mariano, 2014).

Segundo dados do Censo de 2010, é a terceira maior igreja Pentecostal[1] em números de fiéis no Brasil, com um total de 1.783.243 seguidores, ficando atrás

1 Para Mariano (2014) a Reforma Protestante culminou no surgimento de diversas religiões evangélicas, ou melhor, de uma pluralidade de instituições que, muitas vezes, apresentam características teológicas, identitárias e organizacionais antagônicas, dentre elas o protestantismo norte-americano. Para o autor o Pentecostalismo brasileiro se subdivide em três tipos ideais, a saber: 1- *Pentecostalismo clássico*: cuja característica diferencial é a ênfase no "dom de línguas" (glossolalia), e são as denominações que inauguraram o Pentecostalismo; 2- *Deuteropentecostalismo*: caracterizado pelo evangelismo radiofônico centrado na cura divina, provocando a fragmentação denominacional e dinamizando a expansão do Pentecostalismo brasileiro; 3- N*eopentecostalismo*: que se baseia na constante guerra contra o Diabo e seus representantes na terra (Teologia do Domínio), na difusão da crença de que todo cristão deve ser próspero, feliz e

apenas da Assembleia de Deus[2] e da Congregação Cristã do Brasil[3]. Dentre as instituições Neopentecostais brasileiras é tida como a maior em número de fiéis.

Uma das marcas características da IURD é a utilização de variados veículos de comunicação em massa para evangelizar, informar e se posicionar sobre diferentes assuntos perante a sociedade. Tais habilidades têm sido demonstradas pela IURD através do grande crescimento da Rede Record TV e da Rede Aleluia de emissoras de rádio, da inserção da igreja no mundo virtual através de seu site institucional, de perfis oficiais em redes sociais como o *Facebook* e o *Twitter*, da *WebTv Universal* e do canal de *streaming Univer Vídeo*, bem como a utilização de sua mídia impressa – o jornal Folha Universal. Para Mariano (2014), tanto nos templos quanto em suas mídias evangélicas, Jesus Cristo é propagandeado como a panaceia para todos os males terrenos.

Além da atuação religiosa e midiática, a Universal se destaca por sua atuação política. Oro (2003) já afirmava que ela pode ser considerada uma das igrejas mais atuantes na política institucional brasileira, crescentemente elegendo representantes para compor os quadros do Congresso Nacional no período pós-redemocratização.

Freston (1993) afirma que o engajamento evangélico foi intensificado a partir da Constituinte de 1988, justificado pelo receio do fim da liberdade religiosa e pela destruição da família. Lideranças evangélicas temiam o retorno da Igreja Católica como religião oficial, a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo e do divórcio, bem como a legalização das drogas e do aborto – pautas constantemente associadas ao comunismo e ao Diabo pelos evangélicos. A antiga expressão de que "evangélico não se envolve com política" passou a ser substituída pelo lema "irmão vota em irmão", principalmente entre iurdianos.

Desde a primeira eleição direta para a Presidência da República, a cúpula iurdiana vem se alinhando aos ocupantes do Palácio do Planalto, sejam estes governantes considerados de direita, esquerda ou centro.

Mariano (2014) aponta que em 1989 Edir Macedo apoiou entusiasticamente Fernando Collor de Mello (PRN/AL) e promoveu pesados ataques a campanha do petista Luiz Inácio Lula da Silva (PT/SP) após boatos de que, caso o petista fosse eleito, ordenaria o fechamento da Universal. Collor, por sua vez, prometera

---

vitorioso em seus empreendimentos terrenos (Teologia da Prosperidade), e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais.

2 Segundo dados do Censo 2010 a instituição religiosa possui cerca de 12.314.410 fiéis no território nacional.

3 Segundo dados do Censo 2010 a instituição religiosa possui cerca de 2.289.634 fiéis no território nacional.

a Macedo manter e ampliar as concessões de rádio e TV da Universal em troca de apoio. Entretanto, após escândalos de corrupção envolvendo o Presidente e seu ex-tesoureiro de campanha, Paulo César Farias, a bancada evangélica que dava sustentação ao governo Collor rompeu com o mesmo. Para Freston (1993), o Palácio do Planalto só notou que o *impeachment* seria aprovado pela Câmara dos Deputados quando soube que a bancada evangélica fecharia com a oposição. Collor sofreu *impeachment* por supostos crimes de corrupção no ano de 1992, sendo sucedido por seu vice Itamar Franco (PMDB/MG).

Ao receber de seu antecessor um país naufragado em uma profunda crise econômica (moeda desvalorizada e alto índice de inflação), Itamar Franco renovou seu gabinete ministerial e convidou para chefiar sua equipe econômica o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, responsável por coordenar um novo plano econômico – o Plano Real. O sucesso do plano no controle da inflação fez de FHC forte candidato a suceder a Itamar ao Palácio do Planalto nas eleições de 1994.

Sobre as eleições de 1994, Mariano (2014) afirma que Macedo e seus aliados continuaram fazendo acirrada oposição aos candidatos petistas e, especialmente a Lula, que novamente se candidatara a Presidência da República. Naquela oportunidade as mídias iurdianas, em especial o jornal Folha Universal, mobilizaram conteúdos associando Lula ao comunismo, a Igreja Católica, ao Candomblé e, consequentemente ao Diabo. Não menos importante, a IURD acionou seu arsenal para acusar o Partido dos Trabalhadores (PT) de pretender legalizar o casamento homossexual e o aborto.

Naquele mesmo ano, pesquisas eleitorais realizadas as vésperas da eleição sinalizavam uma possível vitória de FHC (PSDB/SP) ainda em primeiro turno. Fato este que, atrelado ao interesse de proteger suas concessões midiáticas, foi crucial para Macedo manifestar apoio ao candidato, ainda que de forma discreta, conforme pontuado por Mariano (2014).

No ano de 1998, após a aprovação da Emenda Constitucional nº 16 pelo Congresso Federal, FHC disputou a reeleição presidencial, tendo Lula novamente como seu principal oponente. Naquele ano, as ofensas a Lula e ao PT realizadas em períodos eleitorais pela Universal foram praticamente extintas, entretanto parlamentares ligados à igreja continuavam a dar sustentação ao governo.

Cruz (2009) aponta que a nova postura adotada pela IURD demonstrava certo descontentamento com o governo psdbista. Tal agastamento se fazia por dois motivos: a não interferência do alto escalão do governo nas operações realizadas

pela Polícia Federal sobre as movimentações financeiras dos templos iurdianos[4], bem como em razão do avanço de pautas ligadas ao aborto e a direitos à população LGBT, demandas estas relacionadas no Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-I) aprovado pelo Governo em 1996 e cujas medidas seriam inseridas em um eventual segundo mandato presidencial.

O segundo governo de FHC foi marcado pelo aumento da taxa de desemprego, o endividamento do país com o Fundo Monetário Internacional, escândalos de corrupção envolvendo privatizações e denúncias sobre a suposta compra de parlamentares para a aprovação da Emenda Constitucional que permitiu a sua reeleição, fatos que dificultavam o Presidente eleger seu sucessor, o ex-ministro da Saúde José Serra (PSDB/SP).

Na conjuntura política da época, o apoio de Edir Macedo em 2002 a um candidato vinculado ao governo dificilmente seria proveitoso para a sua igreja. Assim, Nascimento (2019) rememora que no primeiro turno das eleições de 2002, a Universal apoiou Anthony Garotinho (PSB/RJ), que ficou em terceiro lugar. No segundo turno apoiou Lula (PT/SP), o antigo desafeto da instituição que antes era associado ao Diabo, e que a partir de então contava com o apoio da classe empresarial e era visto como um homem ético, oriundo do povo e comprometido com as causas sociais. Cruz (2009) complementa que o partido que antes era visto como representante do mal agora era valorizado por supostamente sustentar bandeiras contra a corrupção e contra as injustiças sociais, o que coadunava com os ideais cristãos defendidos pela igreja.

Lula sagrou-se vitorioso nas urnas, e seu governo foi marcado por grandes avanços no âmbito das políticas sociais. Entretanto, escândalos envolvendo a compra de apoio de parlamentares e de diversos partidos por parte de integrantes do governo resultaram em uma grave crise política nacional[5] e na exoneração de importantes ministros ligados ao Presidente.

Mesmo diante dos escândalos de corrupção, a reputação e popularidade de Lula permaneceram incólumes. Lula disputou novamente o cargo de Chefe máximo

4 Segundo Nascimento (2019), fiscais da Receita Federal do Brasil e auditores do Banco Central vinham se dedicando a análise das contas bancárias, movimentações financeiras e declaração de bens da IURD e da cúpula da igreja. Para o autor cerca de 4 mil contas foram vasculhadas e 1 milhão de cheques emitidos/recebidos foram rastreados.

5 Escândalo do Mensalão: esquema descoberto no ano de 2005 que consistia em pagamentos de propina mensalmente a diversos partidos políticos e parlamentares para darem sustentação ao governo do então presidente Lula. Escândalo dos Sanguessugas: também conhecido como máfia das ambulâncias, foi um esquema de corrupção envolvendo fraudes em licitações e superfaturamentos na aquisição de ambulâncias com dinheiro público. O esquema liderado por alguns deputados federais veio a público no ano de 2006, dentre os envolvidos estava o ex-deputado Carlos Alberto Rodrigues Pinto, bispo e coordenador político da Igreja Universal.

do Executivo Federal no ano de 2006. Sob a promessa de continuidade de avanços na seara social, Lula avançou para o segundo turno e derrotou o candidato Geraldo Alckmin (PSDB/SP), garantindo assim a sua reeleição.

Importante peça para o segundo mandato de Lula foi Dilma Rousseff (PT/RS). Ao passar pelos ministérios das Minas e Energia e da Casa Civil, tornou-se a candidata apadrinhada pelo Presidente para sucedê-lo nas eleições de 2010. Com a promessa de continuação dos governos de Lula, Dilma era propagandeada pela mídia iurdiana como a representante da moral evangélica.

Assim como nos governos de seu antecessor, o governo Dilma foi marcado por avanços sociais e escândalos de corrupção, desta vez envolvendo a Petrobrás, empreiteiras brasileiras e diversos parlamentares. No ano de 2013 o governo foi surpreendido com inúmeros protestos contra a classe política e em defesa do Judiciário. Mesmo com sua imagem desgastada e a diminuição de sua popularidade, Dilma tentou a reeleição em 2014.

Martins (2020) considera que diante do desgaste da então Presidente e da indefinição do cenário eleitoral, a IURD optou pela neutralidade política durante o período eleitoral daquele ano. Dilma Rousseff derrotou Aécio Neves (PSDB/MG) por uma diferença próxima a três milhões de votos. O seu segundo mandato foi marcado pelo agravamento da crise política e um colapso econômico. Ainda nos primeiros meses de seu segundo mandato, a popularidade da Presidente diminuiu vertiginosamente, e sob a alegação de suposta prática de crime de responsabilidade, se iniciou um processo de *impeachment* contra a mesma.

Com o *impeachment* de Dilma, seu vice Michel Temer (PMDB/SP) assumiu o cargo de Presidente. A IURD deu grande sustentação ao novo governo, prova disso foi o convite feito a Marcos Pereira, político ligado a cúpula iurdiana, para ocupar o ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, cargo que exerceu entre os anos de 2016 e 2018.

Às vésperas do Primeiro Turno da eleição presidencial de 2018, Edir Macedo declarou apoio ao presidenciável Jair Bolsonaro (PSL/RJ – atualmente sem partido)[6]. Casado com uma evangélica batista (Michele Bolsonaro), o capitão do Exército e deputado federal abraçou as pautas conservadoras dos evangélicos e, com um discurso contra a corrupção da "velha política", e em defesa da Pátria e da família cristã, consolidou-se como principal opção ao antipetismo.

6 Reportagem veiculada no Jornal Estadão em 30/09/2018, às vésperas da realização do Primeiro Turno das Eleições Presidenciais 2018. Fonte: https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,edir-macedo-declara-apoio-a-bolsonaro,70002526353. Acessado em: 04 nov. 2018.

Durante as eleições de 2018 houve uma aproximação efetiva entre Jair Bolsonaro e a principal liderança da IURD, com diversas entrevistas exclusivas concedidas pelo então candidato à Rede Record. Nascimento (2019) esclarece que tal estratégia de se associar a pretensos ocupantes do Palácio do Planalto busca salvaguardar interesses como a aprovação de legislações que contemplem pautas defendidas pelos iurdianos, isenções tributárias em prol dos empreendimentos da igreja, a ascensão de pessoas ligadas à IURD a cargos do alto escalão dos governos e a barganha de apoio de congressistas evangélicos ao governo em troca da garantia de novas concessões midiáticas e da manutenção das já existentes.

Frente a todo o exposto, optamos por analisar como o jornal impresso iurdiano mobilizou conteúdos se referindo diretamente à política partidária durante o "tempo da política" no ano de 2018 e a forma como isso aconteceu, com foco específico no Editorial e nas reportagens diretamente vinculadas às eleições[7].

Além dessa introdução, nosso texto está dividido em outras três partes. Na primeira parte, nos incumbiremos de delinear a metodologia de nossa pesquisa. Na segunda parte, nos debruçaremos na análise da mobilização de conteúdo político/eleitoral no jornal Folha Universal durante o Primeiro Turno das Eleições de 2018, e na terceira parte, faremos uma análise dos conteúdos relacionados ao segundo Turno das Eleições de 2018. Por fim, apresentaremos nossas Considerações Finais.

METODOLOGIA DE PESQUISA

O segmento evangélico compõe uma parcela significativa da sociedade brasileira e não podemos ignorar sua atuação para além dos espaços sagrados. Para Nascimento (2017) devemos reconhecer que a religião exerce influência sobre seus membros – não apenas por causa da doutrina teológica, mas também desenvolve um senso de comunidade, identidade e pertencimento.

Desta forma, estudos clássicos como os realizados por Pierre Bourdieu (2005, 2011) demonstram que diversos microcosmos, como religião e política, podem ser relativamente autônomos, mas também podem estar diretamente relacionados entre si. Ao analisar a constituição do campo religioso, Bourdieu (2005) defende que a religião tem um caráter político, porque ela dá sentido àquilo que existe ou venha a existir. Sua função lógica de ordenação do mundo acaba por recobrir divisões sociais de grupos ou classes concorrentes ou antagônicas, reafirmando o caráter legitimador da produção simbólica. Noutras palavras, os discursos empu-

7 Durante o Período Eleitoral o jornal Folha Universal publicou 11 edições de seu semanário. Cada edição contou com tiragem superior a 1.850.000 unidades.

nhados pelos clérigos têm o condão de assumir uma função ideológica capaz de interferir na construção e na percepção do mundo social e, desta forma, os líderes religiosos se valem de sua autoridade e de seu capital religioso para naturalizar e rotinizar suas concepções mundanas entre os leigos.

Neste ínterim, torna-se imperioso destacar que um dos canais utilizados pela IURD para se posicionar é através do semanário "Folha Universal", mídia impressa consolidada há quase 30 anos entre os fiéis da instituição religiosa, o que torna o jornal um importante material empírico de pesquisa, principalmente para a análise dos discursos empregados para fins profanos, especificamente no âmbito da política.

Conrado (2001) acrescenta que a Folha Universal marca o período eleitoral no cotidiano da IURD. Segundo o autor, é através do jornal que os conflitos são explicitados e um arsenal de bens simbólicos é produzido e reproduzido na busca de representação política e do voto corporativo.

Para Rocha (2006) a Folha Universal tem como principal característica sua linha editorial tendenciosa, destacando que em anos eleitorais, o jornal era costumaz na promoção de ataques aos opositores dos candidatos da IURD, e que os bispos exerciam grande pressão sobre o conteúdo do jornal.

Essas preocupações com notícias mais voltadas para o campo político têm relação direta com a aproximação de períodos eleitorais. Os estudos de Palmeira (1997) revelam que para muitas pessoas a política não é uma atividade permanente, se fazendo presente no cotidiano somente com a proximidade das eleições. Assim, o "tempo da política" é compreendido como um recorte social do tempo em que os candidatos vão para a arena política competir por adeptos, e que as instituições e eleitores optam por manifestar simpatia a um dado candidato para se situarem de um lado da sociedade, ou para reforçar o pertencimento a determinado grupo.

Diante do exposto até o momento buscamos analisar como o jornal impresso mobilizou seus conteúdos se referindo diretamente à política partidária durante o "tempo da política" e a forma como isso aconteceu, com foco no editorial e nas reportagens diretamente vinculadas às eleições.

Durante o Primeiro Turno foram publicadas 07 edições do semanário iurdiano[8]. Já no decorrer do Segundo Turno foram publicadas 04 edições[9]. Por tratar-se de um jornal extenso, aproximadamente 32 páginas, e que a cada edição aborda diversos temas, nosso maior desafio foi filtrar os textos de cunho político/eleitoral. Através

8 Edições publicadas entre 16 de agosto e 07 de outubro de 2018.
9 Edições publicadas entre 08 de outubro e 28 de outubro de 2018.

da leitura de todo o material empírico coletado e discussão sobre a relação do que estava escrito com a política partidária, identificamos 57 textos relevantes para nosso estudo entre editoriais e demais matérias.

A seguir faremos uma análise mais acurada acerca dos principais temas de cunho político/eleitoral publicados pelo semanário iurdiano, no ano de 2018[10].

A FOLHA UNIVERSAL E O PRIMEIRO TURNO DAS ELEIÇÕES DE 2018

Ao analisarmos as 07 edições semanais publicadas durante o período do Primeiro Turno (Ed. 1.375, 1.376, 1.377, 1.378, 1.379, 1.380 e 1.381) identificamos a existência de 07 editoriais e 37 notícias de cunho político/eleitoral.

Fato importante para compreender a dinâmica eleitoral do período é a indefinição da candidatura petista ao Planalto. Lula figurava em vantagem como preferência nacional entre os entrevistados pelos institutos de pesquisa, entretanto o candidato encontrava óbices jurídicos para o deferimento de seu registro de candidatura. A condenação criminal por crime de corrupção passiva e lavagem de dinheiro proferida pelo juiz titular da 13ª Vara Federal de Curitiba, e confirmada pela 8ª Turma do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, retirou o candidato do páreo. Já iniciada a campanha eleitoral, o PT optou por substituir a candidatura de Lula pela de Fernando Haddad (PT/SP)[11]. Haddad não gozava da mesma simpatia que Lula, fato este que possibilitou a Jair Bolsonaro ocupar o primeiro lugar nas pesquisas eleitorais.

Naquele contexto, as redes sociais eram bombardeadas por conteúdos políticos das mais diversas linhas ideológicas. Notícias falsas e montagens gráficas eram frequentemente produzidas e disseminadas com intuito de modificar a opinião dos eleitores acerca dos candidatos e alterar a preferência do eleitorado.

No editorial intitulado *"Facebook e a possível má influência nas eleições"* (Ed. 1.375, p.03) o jornal reconhecia que, assim como em outros países, o fenômeno das Fake-News se fazia presente, destacando que as redes sociais vinham recebendo críticas devido à fragilidade na segurança dos dados de seus usuários. Para ilustrar a fragilidade desses dados mencionou o escândalo envolvendo a empresa de consultoria britânica *Cambridge Analytica* que combinava captação e análise de dados do *Facebook* com comunicação estratégica, direcionando aos perfis dos

10 Embora tenhamos estudado todas as 51 edições do jornal Folha Universal publicadas no ano de 2018, neste trabalho abordaremos somente as edições publicadas durante o Primeiro e o Segundo Turno das eleições.

11 Fernando Haddad era vice na chapa de Luiz Inácio Lula da Silva. Com o indeferimento do registro da chapa, o Partido dos Trabalhadores optou por formar a chapa Fernando Haddad (PT) e Manuela D´Ávila (PCdoB).

usuários conteúdos de forma a intervir na opinião do eleitorado, interferindo diretamente nas eleições norte americanas de 2016. O jornal pontuava positivamente o fato de o *Facebook* ter banido no Brasil 196 páginas e 87 perfis que buscavam disseminar Fake-News de caráter eleitoral. Ao se colocar como jornal que condena Fake-News, a Folha Universal procurou se legitimar junto aos leitores como fonte isenta e defensora da verdade, condição simbólica importante para influenciar nas decisões dos fiéis.

Sobre as Fake-News, Recuero e Gruzd (2019) consideram que três elementos são essenciais para a sua definição: o uso da narrativa jornalística e dos componentes noticiosos; a falsidade total ou parcial da narrativa e; a intencionalidade de enganar ou criar falsas percepções através da propagação dessas informações na mídia social. Neste sentido, Almeida (2019) acrescenta que além do *Facebook* as plataformas do *Twitter* e *WhatsApp* tiveram papel decisivo na deslegitimação dos candidatos que disputaram as eleições em 2018, aumentando-lhes a rejeição em razão da rápida circulação de mensagens falseadas.

O jornal era taxativo na premissa de que não era possível abandonar a política e que se fazia necessário participar de audiências públicas, ler portais, estar sempre informado e não compartilhar conteúdos duvidosos. Sob a ótica dos preceitos teológicos da IURD, estar bem informado resulta na escolha de políticos de bem, o que pode ser associado com a Teologia do Domínio e sua insistente empreitada contra o mal.

> A consequência desse discurso é que para os fiéis *iurdianos* votar não constitui apenas um exercício de cidadania. Ele também é concebido como um ato que preenche um sentido quase-religioso. Trata-se de um gesto de exorcismo do demônio que se encontra na política e de sua libertação para que ela seja ocupada por "pessoas tementes ao Senhor Jesus" (Oro, 2003, p. 58).

Embora as mídias religiosas tenham o condão de serem informativas, não se descuidam do objetivo de evangelizar e defender os interesses da igreja e de suas lideranças. São elas que propagam mensagens e apontam o que está certo ou errado, o que pode ser realizado ou não pelos fiéis. Assim o tema "Ideologia de Gênero" permeou os debates políticos e foi explorado pelo semanário durante o Primeiro Turno. Esta foi uma das temáticas mais fundamentais daquela eleição, houve uma articulação consistente entre o conservadorismo religioso e a proposta eleitoral de Jair Bolsonaro de uma política liberal na economia e conservadora

nos costumes. Tratou-se de uma eleição que ocorrera em grande medida na esfera da moral (Mouffe, 2015).

O debate sobre gênero estava presente na política brasileira há algum tempo. Reis e Eggert (2017) relembram que durante os anos 2000, diversos órgãos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização dos Estados Americanos (OEA) vinham firmando o entendimento de que são direitos humanos a equidade de tratamento entre sujeitos, principalmente no que tange a orientação sexual e a identidade de gênero, recomendando que os países adotem medidas a fim de combater e punir atos de violência e discriminação contra mulheres, gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais.

Em 2013, ao se discutir o novo Plano Nacional de Educação, a temática passou a ocupar os holofotes do Congresso Nacional e da sociedade brasileira. Enquanto políticos situados mais à esquerda do espectro político defendiam o amplo debate sobre a temática nas escolas e na sociedade, a fim de combater a intolerância à diversidade de gênero e sexual, parlamentares situados mais à direita e setores mais conservadores da sociedade, como os religiosos, combatiam a prática sob o argumento de que o projeto destruiria os valores familiares.

Nascimento (2019) pontua que Haddad[12] recebia constantes críticas dos evangélicos por, supostamente, ser o responsável pelo lançamento de um "Kit-gay" nas escolas, termo pejorativo utilizado para se referir ao material didático do programa *Escola sem Homofobia*. Bolsonaro, por sua vez, era conhecido como ferrenho opositor aos direitos das minorias, se destacando por constantemente proferir frases de caráter misógino, machista e preconceituoso na mídia. No contexto da eleição de 2018 procurava se colocar como defensor dos valores da família cristã e aproximar a imagem de Haddad a do político do "Kit-gay", algo que convenceu boa parte do eleitorado.

Bolsonaro acusava a mídia e os partidos de esquerda de disseminar a diversidade sexual e de gênero, fato este encampado pelos evangélicos conservadores e pela linha editorial do jornal Folha Universal. Esta afinidade contribui para a consolidação da relação de cooperação do Jornal com a campanha de Jair Bolsonaro. As escolhas dos temas das matérias estavam diretamente atreladas aos debates do "calor do momento". Tratava-se de uma bricolagem de interesses: religiosos, políticos e comerciais, entre outros.

É possível perceber, por exemplo, como o tema político emerge como destaque numa profunda crítica à Rede Globo de Televisão, concorrente da Rede Record que

12 Fernando Haddad comandou o Ministério da Educação durante os anos de 2005 a 2012.

também pertence à Universal. Na reportagem intitulada *"Novela para adolescente promove ideologia de gênero"* (Ed. 1.376, p. 08), o jornal iurdiano problematizou uma cena da novela Malhação, exibida pela Rede Globo, cujo público-alvo são os adolescentes. Afirmava que o assunto quando empurrado "goela abaixo" ocasionava confusão sexual ou estímulo precoce a sexualidade. Em outra oportunidade, o jornal publicou editorial intitulado *"A ditadura da ideologia de gênero"* (Ed. 1.379 p. 03), posicionando-se contra a abordagem do tema nas escolas e criticando a mídia que tenta naturalizar o assunto através das novelas. Na edição 1.380, a matéria "Roupas para meninos e meninas podem estar com os dias contados" foi dedicada a construir uma concepção segundo a qual as moralidades e a educação estariam em risco e que seria fundamental votar em um candidato que fosse defensor da família brasileira e da educação tradicional.

Bourdieu (2014) considera que a escola significa para o campo cultural o mesmo que a igreja significa para o campo religioso, sendo capaz de orientar o comportamento das pessoas. Assim, os evangélicos partem da premissa de que ao se difundir a temática da "Ideologia de Gênero" no âmbito escolar se relativizaria entre crianças e adolescentes preceitos morais evangélicos como o casamento entre homem e mulher e o ato sexual com finalidade exclusiva de procriação da espécie humana. Nesta ótica teríamos como resultado a destruição do modelo familiar tradicional cristão e, consequentemente, uma ofensa a Deus.

Imperioso destacar que Bolsonaro já havia participado de uma sabatina no jornal de maior audiência da Rede Globo de Televisão e reiterado que livros estimulavam a homossexualidade e teriam sido distribuídos pelos governos petistas as escolas de ensino primário, o que ficou constatado posteriormente como Fake-News[13]. Não obstante, no campo político, o tema tinha enorme capacidade de mobilizar grandes contingentes que estavam muito mais preocupados em defender um modelo de família tradicional e patriarcal do que em um processo educativo capaz de promover diálogo e relações mais profícuas entre os diferentes gêneros.

Na reportagem intitulada *"Por que 07 de outubro será o Dia das Crianças?"* (Ed. 1.381, p. 16) o jornal mencionava o Projeto de Lei 5.002/2013 que pretendia criar a Lei de Identidade de Gênero. Segundo a reportagem o projeto foi proposto pelos deputados Jean Wyllys (PSOL/RJ) e Erika Kokay (PT/DF), estabelecendo a possibilidade de realização de cirurgia de mudança de sexo por crianças sem o consentimento dos pais. Uma informação falsa, mas que tinha potencial de

13 Entrevista concedida ao Jornal Nacional em 28/08/2018. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/6980200/ . Acessado em 24 jun 2021.

mobilizar paixões religiosas e políticas e causar sensação de pânico moral. Interessante perceber como o mesmo jornal que aprovava a punição às Fake-News estava se valendo das mesmas para mobilizar politicamente seus leitores. Nessa problemática difícil das eleições de 2018 houve uma grande batalha simbólica em torno da definição da "verdade".

Para Rodrigues (2020), ao ocuparem espaços públicos e políticos, as lideranças religiosas baseiam seus discursos em certa tradição bíblica, cuja moral separa o certo e o errado, o bem e o mal, o papel do homem e da mulher, e a todos que se mostrarem contrários a esse sistema moralizante, cabe o combate e a deslegitimação. Desta forma, ao atribuir a parlamentares do PT e do PSOL a autoria e apoio a projetos relacionados à ideologia de gênero, o jornal mobilizava seu arsenal em prol de promover o descrédito dos presidenciáveis destes partidos, principalmente a desconstrução da imagem de Fernando Haddad (PT/SP).

O jornal insistia que o voto seria um importante instrumento para frear aqueles que buscam destruir valores cristãos importantes como a família e a liberdade de professarem a fé. Neste sentido, Rodrigues (2020) completa que os valores religiosos perpassam por certas normas que determinam como o evangélico deve agir socialmente, na perspectiva de agradar a Deus.

No editorial intitulado *"Cuidado, não vote contra a fé"* (Ed. 1.381) o jornal destacou a polêmica sobre um projeto de Lei na China que previa a proibição de diversos conteúdos de várias crenças na internet. Afirmava que na Bolívia algo parecido também ocorreu quando o governo federal de lá tentou criminalizar a evangelização. Dessa forma, o jornal reforçava que era preciso ter cuidado na escolha dos políticos, pois havia vários candidatos com diferentes crenças, opiniões e linhas de pensamento, entretanto seria prudente a escolha de líderes que defendiam publicamente os princípios de Deus, como a família e a liberdade de poder expressar a fé, reforçando mais uma vez a importância do voto consciente e responsável. "Deus, família e liberdade" eram termos muito caros à campanha de Jair Bolsonaro. Naquele contexto não era difícil perceber que na perspectiva do jornal, votar no PT era apoiar o "Kit-gay", e isso implicava votar "contra a fé". Os símbolos e narrativas mobilizados não requeriam que se utilizasse os nomes de candidatos.

O que se percebeu foi a utilização de um discurso de pânico. Segundo Mariano e Gerardi (2020, p. 330), pastores e parlamentares evangélicos, sacralizaram "a direita política, demonizaram o PT e o candidato petista, tratando-os como anticristãos e atestando que a eleição de um "esquerdopata" representava riscos à liberdade religiosa, de bolivarianismo, erotização de crianças em escolas e destruição da família".

Muito embora o antigo PRB (atual Republicanos – legenda com fortes ligações com a IURD[14]), tenha integrado a coligação do presidenciável católico Geraldo Alckmin (PSDB/SP), insta destacar que em momento algum o jornal publicizou o apoio do partido ou declarou apoio da igreja ao candidato. Tal fato pode ser justificado pela estagnação do mesmo nas pesquisas eleitorais e incertezas quanto ao seu avanço ao Segundo Turno. Nesse sentido, pode se dizer que editores do jornal são estratégicos no posicionamento político e que mesmo o PRB sendo um partido que agrega os agentes da IURD, este procura não revelar abertamente essa relação, procurando se mostrar como um jornal que alerta para a necessidade de um voto consciente e não diretamente a um grupo político.

O Bispo Edir Macedo "declarou apoio a Bolsonaro no Facebook em 29 de setembro. No embalo, a Igreja Universal reproduziu vídeos contra o "Kit-gay", a *Record TV* e o *R7* franquearam espaço ao candidato do PSL, o PRB desmobilizou a campanha pró Geraldo Alckmin (PSDB) e engajou-se na do capitão" (Mariano; Gerardi, 2020, p. 340). Não obstante, as edições estudadas não fizeram qualquer menção direta ao nome de Jair Bolsonaro ou outro candidato à presidência, contudo é possível identificar afinidades entre os posicionamentos, tanto do semanário quanto do presidenciável Jair Bolsonaro, principalmente a defesa de pautas como a preservação da instituição familiar nos moldes heteronormativos e a consequente oposição a "Ideologia de Gênero". Não se pode afirmar que os conteúdos mobilizados pelo jornal da IURD neste período foram decisivos para o avanço do candidato ao Segundo Turno, entretanto não se pode minimizar sua importância simbólica e mobilizadora de agentes religiosos e políticos.

A FOLHA UNIVERSAL E O SEGUNDO TURNO DAS ELEIÇÕES DE 2018

Realizadas as eleições em Primeiro Turno, Jair Bolsonaro e Fernando Haddad foram os dois candidatos mais bem votados, recebendo o primeiro 46,03% e o segundo 29,28% dos votos válidos, caminhando assim para a disputa em Segundo Turno[15]. Naquele contexto as pesquisas de intenção de votos evidenciavam uma

14 Gutierrez (2016) destaca que muito embora o antigo PRB, atual Republicanos, se preocupe em relegar sua proximidade com a IURD e mostrar-se um partido laico, a escolha de Marcos Pereira como presidente da legenda, bem como a composição significativa dos cargos de direção do partido por pessoas ligadas a igreja evidenciam as relações entre ambas as instituições. Para Martins (2020), dentre os 27 presidentes das Comissões Provisórias Estaduais em exercício no ano de 2020, ao menos 12 possuem vínculos com a IURD, o que corresponde a 44,44%. No que tange a Executiva Nacional do partido, formada por 16 integrantes, ao menos 09 são membros da IURD, o que corresponde a 56,25%. Quase todos são bispos ou pastores da igreja de Edir Macedo.

15 Dados do Tribunal Superior Eleitoral. Disponível em: http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-2018/votacao-e-resultados/resultados-eleicoes-2018. Acessado em 06 mai. 2020.

grande rejeição ao candidato do PT e as chances de Bolsonaro ser eleito eram elevadas.

Durante o período do Segundo Turno foram publicadas 04 edições semanais (Ed. 1.382, 1.383, 1.384 e 1.385). Em todos os 04 editoriais o tema era as eleições e nas edições havia 09 notícias de cunho político/eleitoral. Verificamos a persistência do semanário em informar os fiéis acerca da importância do voto, instrumento capaz de mudar politicamente do país. A ideia de mudança reforçava a candidatura de Jair Bolsonaro que se colocava como opositor à "velha política". Temáticas como o ódio nas redes sociais, a moral religiosa e a defesa do direito de manifestação política de pastores e bispos marcaram a tônica das publicações naquele período.

No editorial intitulado *"A agressão nos assuntos políticos movimenta as redes sociais"* (Ed. 1.382, p. 03), o jornal destacou que durante o Primeiro Turno muitos eleitores foram levados pelas emoções, momento em que o antagonismo e a polarização ganharam espaço, assim como o ódio substituiu as propostas. Familiares e amigos estavam brigando por conta de comentários políticos postados na internet.

O jornal destacava que pesquisas desenvolvidas pela UFMG e pelo instituto Datafolha sinalizavam que os cidadãos estavam mais interessados em discutir política, entretanto ressaltava que o aumento do interesse pela política não garantia a qualidade do debate e nem a solução para os problemas do país, sendo necessário que a população permanecesse unida e se mantivesse informada, além de cobrar e fiscalizar o trabalho dos representantes eleitos.

Havia uma forte polarização entre os apoiadores da esquerda e da direita. Enquanto uma boa parte da classe artística declarava apoio a Fernando Haddad, diversas lideranças do segmento evangélico já haviam expressado o voto em Jair Bolsonaro, fato fortemente publicizado e criticado pela mídia. Assim, a defesa do direito de manifestação política de pastores e bispos também ganhou destaque no semanário iurdiano. No editorial intitulado *"Dois pesos e duas medidas"* (Ed. 1.383, p. 03), o jornal demonstrava indignação com o fato de a cantora Pabllo Vittar ter se manifestado contra Bolsonaro em um programa de TV, enquanto os pastores da instituição não podiam se expressar politicamente em seus templos sem sofrer sanções da Justiça e perseguições da mídia. Estava subentendido que moralmente o pastor teria muito mais legitimidade para se expressar sobre o futuro do país do que uma *drag queen* que seria moralmente condenável e representava uma espécie de pecado a ser combatido pela instituição.

Discursivamente o jornal evidenciava a existência de duas visões de mundo antagônicas, o "nós", representado pelos evangélicos que moralmente vivem e professam os valores iurdianos, e o "eles", segmento que se opõe as pautas defen-

didas pela igreja. Para Mouffe (2015) a construção da identidade acerca do nós/eles, embora perpasse pela relação entre dois grupos, não necessariamente se reveste de um caráter antagonístico, exceto quando se acredita que um destes grupos constitui ameaça ao outro. Neste caso específico se tratava de "ameaça": de um lado, pastores conservadores viam a militância pelos direitos sexuais uma afronta à família tradicional brasileira e de outro, grupos LGBTQIA+ viam na eleição de grupos tão conservadores uma guinada de violência e retirada de direitos.

O assunto se repetiu no editorial intitulado *"O espírito da lei não é a lei contra o espírito"* (Ed. 1385, p. 03), quando o jornal criticou aqueles que defendiam que a fé não poderia ser motivo para os eleitores escolherem seus candidatos. O texto esclarecia que embora a legislação eleitoral proíba campanha em bens públicos e de uso do povo, como as igrejas, os pastores e quaisquer outros religiosos não estão impedidos de se posicionarem politicamente em grupos de *WhatsApp,* em conversas ou de subirem em palanques durante comícios. Defendia que os líderes espirituais deveriam alertar e debater com sua comunidade questões políticas e que cada voto seria poderoso para definir os rumos do país, destacando a necessidade de se votar com consciência cristã. Interessante perceber que pelo contexto eleitoral, com esta argumentação, o apoio a Bolsonaro era explícito sem necessidade de citar o nome do candidato, as pautas moralistas em defesa da família tradicional e a insatisfação com o fato de Pablo Vittar poder se pronunciar a favor de Haddad deixavam claro o aval a campanha de Bolsonaro.

A matéria foi publicada poucos dias após Haddad proferir severas críticas ao apoio de Edir Macedo a Jair Bolsonaro. Nascimento (2019) aponta que no dia dedicado a padroeira do Brasil, na porta da Basílica de Nossa Senhora, em Aparecida/SP, o petista afirmara que:

> a candidatura de Jair Bolsonaro era um casamento do neoliberalismo desalmado – representado pelas ideias do economista Paulo Guedes – com o fundamentalismo charlatão de Macedo. Sabe o que está por trás dessa aliança? Em latim chama *auri sacra fames*. Fome de dinheiro. (Nascimento, 2019, p. 292).

Naquele momento já havia forte engajamento de evangélicos conservadores em prol da eleição de Bolsonaro. O semanário questionava "por que um bispo não pode pregar pela melhoria das condições do povo ou não possa debater questões que afligem os fiéis?". Afirmava que o medo de quem queria calar as igrejas era de que os cristãos escolhessem candidatos que representassem valores bíblicos como a família, a honra e a honestidade. O "nós" e o "eles" era colocado em posição

antagônica e vitimista, evidenciando a ideia de que os evangélicos são uma minoria perseguida tanto pelos poderes públicos quanto pela mídia.

Prandi, Santos e Bonato (2019) destacam que as igrejas evangélicas brasileiras constituem verdadeiras máquinas eleitorais, desempenhando papel tão ou mais efetivo que os próprios partidos políticos. Além de se valer do púlpito, não raras vezes acabam oferecendo o serviço de obreiros e voluntários para figurarem como verdadeiros cabos eleitorais dos candidatos; mobilizam redes de contatos de divulgação e execução de serviços necessários as campanhas, fazendo pontes entre candidatos e donos de gráficas, advogados e marqueteiros; bem como podem canalizar recursos para as campanhas eleitorais, ainda que de forma vedada pela legislação eleitoral, motivos estes que justificam a limitação da manifestação política de lideranças religiosas.

As questões apontadas podem ensejar o chamado abuso de poder religioso, instituto amplamente discutido no âmbito jurídico e sociológico. Carvalho Jr. (2019) caracteriza a figura do abuso de poder como toda conduta que envolva a utilização de recursos financeiros ou acesso a bens/serviços que tenha potencialidade para gerar desequilíbrio entre os candidatos. Desta forma, a figura do abuso de poder religioso acontece quando uma liderança religiosa se vale da sua posição privilegiada, da estrutura da igreja, e da fé de seus adeptos para convencê-los a votarem em determinado candidato, por vezes atrelando sua indicação pessoal ou institucional a vontade soberana de Deus.

Embora não haja expressa tipificação legal do abuso de poder religioso, os casos acabam sendo enquadrados pelos tribunais eleitorais em outras modalidades de abuso (econômico, de autoridade ou de uso dos meios de comunicação social), bem como a captação ilícita de sufrágio, cuja sanção pode implicar em multas as igrejas e pastores e na perda do mandato/cassação da chapa do candidato ilicitamente beneficiado.

No editorial intitulado *"Acabou a festa: é o fim da velha política"* (Ed. 1.384, p. 03), o jornal apontava que a palavra "mudança" definia o resultado das urnas no Primeiro Turno, informando que dentre as 54 cadeiras em disputa no Senado, somente oito foram preenchidas por candidatos que tentaram a reeleição, e que a Câmara dos Deputados Federais teve uma renovação de cerca de 50% dos seus ocupantes. Complementou que cientistas políticos afirmaram à época que teríamos um perfil mais conservador no Legislativo, com muitos eleitos vindos de instituições como forças de segurança e igrejas evangélicas. Justificavam esse conservadorismo ao eleitor que já está cansado de ver parlamentares que promovem a ruína da família, dos bons costumes, da educação e da ética. Encerrou assegu-

rando que ainda havia mais a dizer nas urnas no Segundo Turno, e que a minoria que queria "o mais do mesmo" deveria ser abafada em prol das mudanças.

Durante o período eleitoral, em diversas oportunidades a expressão "fim da velha política" foi pronunciada por Bolsonaro como sinônimo da ruptura com as práticas petistas do "toma lá, dá cá", ou seja, a barganha de cargos de chefia em ministérios e empresas estatais com partidos políticos, a fim de construir uma base de apoio para a aprovação de uma agenda de governo prejudicial ao país e aos brasileiros. Para o presidente, tal prática estimulava a corrupção e desvirtuava a escolha de ministros, privilegiando critérios partidários e preterindo critérios técnicos.

Os governos dificilmente conseguem se estruturar apenas em torno de corpo técnico e "abrir mão" de critérios políticos para garantirem a governabilidade, e não havia uma proposta clara de ruptura com a "velha política", mas como bem enfatiza Bourdieu, as lógicas do campo político se diferem de outros campos, inclusive do científico, porque a força das ideias não se mede pelo valor de verdade, mas pela "força de mobilização que elas encerram, quer dizer, pela força do grupo que as reconhece, nem que seja pelo silêncio ou pela ausência de desmentido, e que ele pode manifestar recolhendo suas vozes ou reunindo-as no espaço" (Bourdieu, 2007, p. 185).

O jornal era muito crítico à forma de fazer política no Brasil e, sem citar diretamente o PT, Fernando Haddad ou outro político, demonstrava uma grande afinidade pelo candidato do PSL que seria eleito para acabar com as velhas práticas. Além disso, Haddad era associado constantemente no meio evangélico como o candidato defensor do "Kit-gay" e representante da corrupção petista. Durante o Segundo Turno, assim como no primeiro, a Folha Universal foi politicamente atuante, mesmo não citando o nome de candidatos. Temas como o "fim da velha política" e a defesa da moral cristã reforçaram a predileção da IURD pela eleição do candidato Jair Bolsonaro e a desmoralização de Fernando Haddad.

Percebemos que os editoriais do jornal durante o Segundo Turno foram mais explícitos que no primeiro. O fato de serem apenas dois candidatos e a enorme possibilidade de vitória de Bolsonaro favorecia essa tendência. Apesar dos editoriais explícitos, as matérias desse mesmo período não eram tematicamente tão engajadas, as pautas caras à campanha de Bolsonaro começavam a ser substituídas pela importância do voto evangélico e a necessidade do engajamento de grupos religiosos na política. Bolsonaro fora eleito com 55,13% dos votos válidos, contra 44,87% obtidos por Haddad.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas edições do semanário Folha Universal publicadas durante o Primeiro Turno verificamos a persistência em explicar a estrutura política e a importância do voto. Entretanto, temáticas como Fake-News e a moral religiosa marcaram a tônica das publicações naquele período, com especial ênfase ao combate a Ideologia de Gênero e a preservação da família.

O jornal não fez qualquer menção direta ao nome de Jair Bolsonaro ou outro candidato, contudo é possível identificar afinidades entre os posicionamentos tanto do semanário quanto do presidenciável Bolsonaro, principalmente a defesa de pautas como a preservação da instituição familiar nos moldes heteronormativos e a consequente oposição a Ideologia de Gênero.

Durante o Segundo Turno, verificamos a persistência do semanário em informar os fiéis acerca da importância do voto, instrumento capaz de mudar politicamente do país. Temáticas como o ódio nas redes sociais, a moral religiosa e a defesa do direito de manifestação política de pastores e bispos foram abordadas pelo semanário iurdiano.

Naquele momento havia dois candidatos: Bolsonaro tido como o representante da mudança, e Haddad tido por bolsonaristas como representante da "velha política". A vitória de Jair Bolsonaro já era apontada como certa por diversos institutos de pesquisas eleitorais. Pode-se dizer que a Folha Universal foi politicamente mais atuante no Segundo Turno, mesmo não citando o nome dos candidatos. A exortação ao fim da velha política e a defesa da moral cristã reforçaram a predileção da IURD pela eleição de Bolsonaro e associavam Fernando Haddad à continuidade dos escândalos de corrupção dos governos petistas.

Durante todo o "tempo da política" havia afinidades entre as proposições de Jair Bolsonaro e as pautas da instituição evangélica, entretanto isso não era suficiente para estampar seu nome nas edições do jornal. Havia racionalidade do editorial que apenas se colocou explicitamente no apoio ao candidato quando estava evidenciado que este venceria as eleições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos – CEPRAP*, v. 38, n. 01, p. 185-213, abr. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0101-33002019000100010&lng =em&nrm=iso&tlng=pt. Acessado em: 20 abr. 2020.

Bourdieu, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Bourdieu, Pierre. O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, p. 193-216, jul. 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100008. Acessado em: 22 abr. 2020

Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz – 11ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

Bourdieu, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Organização de Sérgio Miceli. 6 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

Brasil. Divulgação de candidatos apresidência da república em 2018. *Site do Tribunal Superior Eleitoral*.Disponível em: http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-2018/votacao-e-resultados/resultadoseleicoes-2018. Acessado em: 06 mai. 2020.

Carvalho Jr., Roberto Camilo de. O Abuso de Poder Religioso no processo eleitoral brasileiro. *Biblioteca do Tribunal Superior Eleitoral*. Brasília: 2019. Disponível em: http://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/bitstream/handle/bdtse/5774/2019_carvalhojunior_abuso_poder_religioso.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acessado em: 16 jun. 2020.

Conrado, Flávio César. Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 02, p. 85-111, 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/33084312/Pol%C3%ADtica_e_M%C3%ADdia_A_Igreja_Universal_do_Reino_de_Deus_nas_Elei%C3%A7%C3%B5es. Acessado em: 20 mar. 2020.

Cruz, Marcelo Pereira. A Igreja Universal do Reino de Deus no "Jogo do Poder": a aliança com o Partido dos Trabalhadores nas eleições presidenciais de 2002. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 2009. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/2113. Acessado em: 28 jun. 2020.

Frazão, Felipe. Edir Macedo declara apoio a Jair Bolsonaro. *Estadão*, 30 de setembro de 2018. Disponível em: https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,edir-macedo-declara-apoio-a-bolsonaro,70002526353. Acessado em: 06 mai. 2020.

Freston, Paul. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Tese de Doutorado, Campinas, IFCH-Unicamp, 1993. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279821. Acessado em: 28 abr. 2020.

Gutierrez, Carlos. "A Igreja Universal e o Partido Republicano Brasileiro*:* conflitos em torno do secularismo". In: Araújo, Melvina.; Cunha, Chistina Vital da (Org). *Religião e Conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 63-75.

Ibge – Instituto Brasileiro De Geografia E Estatística. *Resultado dos Dados do Censo 2000 e 2010*. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/137. Acessado em 14 mai. 2020.

Mariano, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Mariano, Ricardo; Gerardi, Dirceu André. "Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita". In: Guadalupe, José Luis Pérez; Carranza, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 329-350.

Martins, Cáio César Nogueira. Religião e Política na Igreja Universal: um estudo acerca da mobilização de conteúdo político/eleitorais pelo Jornal Folha Universal no ano de 2018. Trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais – UEMG. Barbacena, 2020.

Mouffe, Chantal. *Sobre o Político*. 1. ed. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Nascimento, Cláudia Cerqueira do. Igreja como Partido: capacidade de coordenação eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado, São Paulo, FGV, 2017. Disponível em: https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/20151. Acessado em: 25 jun. 2020.

Nascimento, Gilberto. *O Reino: a história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Oro, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de janeiro, v. 18, n. 53, p. 52-79, out. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078.pdf. Acessado em: 04 mai. 2020.

Palmeira, Moacir. "Eleição Municipal, política e cidadania". In: Palmeira, Moacir; Barreira, César (orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política /UFRJ, 2006, p. 137-150.

Palmeira, Moacir. "Política, Facções e Voto". In: Palmeira, Moacir; Goldman, Marcio. *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1996, p. 41.57.

Palmeira, Moacir. Voto: racionalidade ou significado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Brasília, n. 20, ano 7, out. 1992. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/20/rbcs20_04.pdf. Acessado em 16 jul. 2020.

Prandi, Reginaldo; Santos, Renan Willian dos; Bonato, Massimo. Igrejas Evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, p.43-60, janeiro/fevereiro/março 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155530. Acessado em 16 out. 2020.

Recuero, Raquel Gruzd, Anatoly. Cascata de Fake News Políticas: um estudo de caso no Twitter. *Revista Galaxia*, São Paulo, n. 41, p. 31-47, mai-ago. 2019. Disponível em http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542019239035. Acessado em: 11 jun. 2020.

Reis, Toni; Eggert, Edla. Ideologia de Gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 38, n. 138, p.

9-26, jan-mar. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/es/v38n138/1678-4626-es-38-138-00009.pdf. Acessado em: 29 jun. 2020.

Rocha, Maria da Penha Nunes. As estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, UFRJ, 2006. Disponível em: http://livros01.livrosgratis.com.br/cp021807.pdf. Acessado em: 29 mai. 2020.

Rodrigues, Elisa. Pentecostalismo, Política e Conservadorismo. Curso de extensão oferecido pela UFJF em junho de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=B2ToAEa08eU&t=295s. Acessado em: 11 jun. 2020.

Recebido: 27/10/2020 | **Aprovado:** 21/03/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.179875

Fundamentalismo religioso: uma chave para entender o programa "Escola sem Partido"

Religious fundamentalism: a key for understanding the "Non-partisan School" program

Erick Cruz Padilha de Oliveira[a], **David Oliveira**[b]

Resumo O presente artigo tem como objeto de pesquisa a relação entre o fundamentalismo religioso no Brasil e o Programa Escola sem Partido (ESP). Procurou-se investigar o peso histórico do catolicismo sobre a cultura e as instituições políticas brasileiras, a força que os evangélicos adquiriram nas últimas décadas no país, bem como se o ESP é uma expressão do fundamentalismo religioso na atual conjuntura política do Brasil. O caminho percorrido para chegar aos resultados se baseou em investigação bibliográfica, além de análise de discurso crítica a partir do exame de documentos oficiais produzidos por defensores do Programa e do conteúdo coletado mediante entrevistas de professores que atuam na rede pública de educação no estado do Ceará. A pesquisa conclui que o ESP pode, em parte, ser explicado como uma estratégia política de fundamentalistas religiosos (movimento carismático católico e os evangélicos ligados à teologia da prosperidade) que têm buscado exercer poder sobre o campo da educação procurando estabelecer visões de mundo e padrões de comportamento que tensionam a democracia.

Palavras-chaves *Fundamentalismo. Escola sem Partido. Política.*

Abstract *This article aims to investigate the relationship between religious fundamentalism in Brazil and the Non-partisan School (NPS) program. We sought to investigate the historical weight of Catholicism on Brazilian culture and political institutions, the strength that evangelicals have acquired in recent decades in the country, as well as whether NPS is an expression of religious fundamentalism in the*

a Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Membro do Grupo de Estudos em Cultura, Comunicação e Arte (GECCA) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e do Laboratório de Conflitualidade e Violência (COVIO) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor da Secretaria da Educação do Ceará (SEDUC/CE). E-mail: erick.cruz.po@gmail.com

b Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto da Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade da Universidade Federal do Ceará. Vice-presidente e membro da Associação Brasileira de Pesquisadores em Sociologia do Direito (ABRASD). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará (UFC) e do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: david.oliveira@ufc.br

CC BY NC SA

current political situation in Brazil. The path taken to reach the results was based on bibliographic research, in addition to critical discourse analysis based on the examination of official documents produced by proponents of the Program and the content collected through interviews with teachers who work in the public health network education in the state of Ceará. The research concludes that NPS can, in part, be explained as a political strategy by religious fundamentalists (catholic charismatic movement and evangelicals linked to prosperity theology) who have sought to exercise power over the field of education, seeking to establish worldviews and patterns of behavior that strain democracy.
Keywords *Fundamentalism. School without Party. Politics.*

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo procura entender até que ponto o Programa Escola sem Partido (ESP) pode ser entendido como algo produzido pelo fundamentalismo religioso brasileiro e a seu serviço. Além de pesquisar sobre a relação entre esses dois elementos, esta investigação também reflete a histórica influência do catolicismo não só na política como também na educação no Brasil e a formação de uma atual identidade dos evangélicos neste território que tem feito com que este grupo cada vez mais intensamente tenha se interessado por política e tentado influenciar esse campo em nosso país.

Para alcançar este escopo, além de investigação bibliográfica, lançamos mão da análise de discurso crítica (ADC) (Fairclough, 2001; 2003), que é uma abordagem teórico-metodológica. Esta compreende que discursos são elementos fundamentais nas disputas de sentido para o estabelecimento ou manutenção de poder de grupos sociais. Para Fairclough, os discursos não só representam significados, mas os criam, na medida em que podem ser usados para construir "sistemas de conhecimento e de crença" (2001, p. 71-72). Propensa à interdisciplinaridade para alcançar seus objetivos, a análise de discurso crítica coloca ao pesquisador a tarefa de examinar elementos da linguagem considerando referencial teórico produzido pelas ciências sociais. Assim, de acordo com Oliveira e Oliveira, é possível afirmar que a ADC "dialoga bem e de forma promissora com a atualidade das pesquisas que abordam questões que envolvem relações sociais, disputas por poder e construções discursivas no conturbado contexto nacional" (2020, p. 74).

Esta pesquisa utilizou como *corpus* entrevistas, além de documentos produzidos por defensores do Programa Escola sem Partido e investigação bibliográfica. Vale ressaltar que 2014 foi o ano em que pela primeira vez procurou-se instituir o Escola sem Partido em âmbito federal através de um projeto de lei e 2018 foi o ano

no qual, até o presente momento, mais avançaram no Congresso discussões que visavam estabelecer o Programa. Isso foi levado em consideração na escolha dos escritos de autoria de defensores do ESP usados como fonte para esta investigação. A saber: o PL 7180/2014, de autoria do deputado Erivelton Santana, filiado ao Partido Social Cristão; o arquivo de 2018 assinado pelo deputado Flavinho, também filiado ao Partido Social Cristão, no qual se encontram o parecer e o substitutivo ao PL 7180/2014; o parecer sobre a constitucionalidade do Programa Escola sem Partido, produzido, também no ano de 2018, pelo fundador do ESP, Miguel Nagib.

As entrevistas foram do tipo aberta e foram realizadas entre os anos de 2018 e 2019 em escolas do ensino médio da rede de educação pública do estado do Ceará. São utilizados, neste artigo, trechos de dois professores do ensino médio de escolas públicas estaduais do Ceará, ambos da área de ciências humanas. Os entrevistados possuíam perspectivas diferentes sobre o assunto: Paulo é a favor do ESP e, além de docente, é pastor de igreja evangélica e Alcebíades é contra o ESP e, além de professor, é membro de um grupo de religião espírita. Estes nomes são fictícios. Esta é, portanto, uma pesquisa de caráter qualitativo e envolve textos que procuram instituir uma política pública regulatória para a educação a nível nacional.

Este artigo em um primeiro momento apresenta o Programa Escola sem Partido e procura relacioná-lo de modo introdutório com o fundamentalismo religioso. Na segunda seção, buscou-se fazer uma reflexão sobre a histórica influência do catolicismo sobre a sociedade brasileira, inclusive com exemplos da história recente do país, e procurou-se ainda entender a formação de identidade de um tipo de evangélico que tem se desenvolvido no Brasil, o qual cada vez mais não só se interessa por política, mas procura marcar presença para definir os rumos dela. No último tópico, buscou-se de forma mais aprofundada encontrar a relação entre o Programa Escola sem Partido e o fundamentalismo religioso no Brasil, analisando em que medida o programa educacional pode ser percebido como uma estratégia a serviço de grupos religiosos que querem impor por meio da política uma visão de mundo e um padrão de comportamento que podem funcionar como ameaça à democracia.

O Escola sem Partido não pode ser definido exclusivamente como um produto do interesse de grupos religiosos ou de grupos econômicos, pois ele corresponde a uma multiplicidade de discursos e interesses que vêm ganhando força no Brasil. Contudo, esta pesquisa parte da hipótese de que uma das faces do ESP é o fundamentalismo religioso, e este programa educacional também pode ser entendido como uma estratégia política de grupos fundamentalistas religiosos que desejam

imprimir seus valores na sociedade brasileira, o que pode ocorrer causando riscos à democracia no que diz respeito a uma concepção plural de sociedade.

2. ESCOLA SEM PARTIDO: FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E POLÍTICA

O Programa Escola sem Partido (ESP) teve sua origem em meados de 2004, atuando mediante denúncias em redes sociais. Contudo, ganhou mais força e se tornou mais visível a partir do ano de 2014, quando começaram a surgir projetos de lei pelo país que procuravam implementá-lo (Penna, 2016, p. 44-45). De forma contraditória em relação à carga política e ideológica que este Programa possui, apoiadores do mesmo defendem que é possível instituir na prática um formato de escola que em seu cotidiano se baseie em neutralidade política e ideológica (Capaverde; Lessa; Lopes, 2019, p. 214-215). Destaca-se entre os objetivos do ESP a ideia de combater dois elementos que são entendidos como ameaça às famílias brasileiras: uma suposta doutrinação marxista e discussões relacionadas a gênero e sexualidade que estariam ocorrendo com frequência em escolas do território nacional (Ratier, 2016, p. 30).

Quando questionado, em entrevista, sobre o que entende por ESP, o pastor e professor Paulo, por exemplo, não mencionou qualquer termo associado à religião. Ele salientou que se tratava de uma iniciativa de pais a favor de "uma escola que não esteja a serviço de uma ideologia política de direita ou de esquerda". Contudo, é importante pensar como um discurso pode significar bem mais do que o conteúdo de um texto e a forma como ele é proferido pode funcionar como uma estratégia para tentar naturalizar assimetrias na sociedade (Fairclough, 2003). O professor e espírita Alcebíades respondeu ao mesmo questionamento associando o ESP a "diversos setores conservadores", entre eles "grupos religiosos" que tentam fazer "imposição de forma de pensamento". Portanto, para além de diferentes perspectivas religiosas, percebe-se que a situação aponta para um choque de interesses, onde reivindicações de um grupo são entendidas como ameaça, configurando-se assim um "confronto político" (McAdam;Tarrow;Tilly, 2009:11).

Embora defensores do ESP não afirmem que ele possui um caráter religioso, o seu crescimento nos últimos anos está ligado não só à militância de políticos ligados a instituições religiosas, mas também ao crescimento de uma perspectiva religiosa fundamentalista no Brasil (Souza, 2019, p. 12). Com uma proposta moralizante para a educação brasileira, em nome de uma concepção cristã de família, este Programa possui uma agenda que tende a entrar em choque com perspectivas políticas que não se baseiam em princípios conservadores ligados a uma doutrina de cunho sagrado (Mendonça; Moura, 2019, p. 202).

Em um momento em que o fenômeno religioso tem sido tão influente no âmbito da política, é preciso entender que, para pessoas envolvidas com um projeto espiritual, o sagrado é entendido como aquilo que protege o ser social de uma anomia capaz de levar o ser humano ao aterrorizante caos. Assim, a "religião é compreendida como a ousada tentativa de conceber o universo como humanamente significativo" (Berger, 1985, p. 40, 41).

Interessante levarmos em conta que a busca por sentidos e significados, resultante de relações tensas entre grupos, possui uma forte dimensão cultural. Em tempos de crescimento dos processos de comunicação, isso ajuda a lançar no mundo uma multiplicidade de discursos que podem entrar em choque ou convergir em determinada direção. Estes discursos envolvem identidades culturais e neles podem se abrigar representações de atores sociais e visões sobre temas que dizem respeito a relações de poder que podem repercutir no campo da política (Fairclough, 2001).

No Brasil, conflitos que envolvem a criação de uma lei ou de uma política podem estar relacionados a fatores de identidade cultural, haja vista sua constituição ser híbrida desde a colonização (Brandenburg; Santana; Fialho, 2014, p. 190). Neste sentido, Oliveira (2016, p. 58) afirma que

> Por um lado, a cultura como prática de significação está inscrita e sempre funciona num jogo de poder, por outro, todos os processos de significação envolvem lutas políticas. É nesses termos que significo a articulação entre política e cultura. Partindo da compreensão de que o significado nunca é definitivamente significado, pode-se pensar a política como disputa pela significação, que será sempre adiada, tendo em conta a contingência dos processos de significação.

Também deve-se levar em conta que há nesse país uma "dificuldade de se pensar cultura e religião em separado" (Santiago Filho, 2013, p. 104). Considerando a conjuntura do Brasil na atualidade, em que pastores, no nível micro, controlam grande parte do comportamento das pessoas que vão às igrejas (inclusive influenciam seus posicionamentos políticos), e, em nível macro, tendem a reforçar a disciplina dos fiéis através de programas de rádio e de televisão, Miguel (2018, p. 21) ressalta que o fundamentalismo precisa também ser entendido como uma forma de oportunismo de líderes religiosos. Isso não significa necessariamente que o termo seja sinônimo de fanatismo, mas os desdobramentos desse controle, de modo inquestionável, dariam a estes líderes um potencial de serem

compreendidos hoje como uma espécie de "novos coronéis da política brasileira". O fundamentalismo, portanto,

> [...] se define pela percepção de que há uma verdade revelada que anula qualquer possibilidade de debate. Ativos na oposição ao direito ao aborto, a compreensões inclusivas da entidade familiar e a políticas de combate à homofobia, entre outros temas, os parlamentares fundamentalistas se aliam a diferentes forças conservadoras no Congresso, numa ação conjunta que fortalece a todos. Fora do Congresso, pastores com atuação política e forte presença nas redes sociais, como Silas Malafaia, dão voz à sua pauta (Miguel, 2018, p. 21).

Interessante destacar que, assim como outros dispositivos sociais que consolidam discursos, a religião serve, em grande medida, como instrumento de legitimação de uma ideia de verdade que não é feita para ser entendida como historicamente construída. Quanto mais um discurso religioso for entendido como natural e atemporal, tanto menos sua autenticidade será questionada e maior poder de orientar comportamentos ele terá (Berger, 1985, p. 38). Assim, para o homem religioso que busca espaço no campo da política, pode-se afirmar que

> a melhor maneira de resolver o problema seria aplicar a seguinte receita: interprete-se a ordem institucional de modo a ocultar o mais possível o seu caráter de coisa construída. Que aquilo que foi formado *exnihilo* surja como a manifestação de alguma coisa que existiu desde o começo dos tempos, ou ao menos desde o começo deste grupo. Que as pessoas esqueçam que esta ordem foi estabelecida por homens e continua dependendo do seu consentimento. Que acreditem que, executando os programas institucionais que lhes foram impostos, limitam-se a realizar as mais profundas aspirações do seu ser e a se porem em harmonia com a ordem fundamental do universo. Em suma: estabeleçam-se legitimações religiosas (Berger, 1985, p. 46).

Sobre o tema, Miguel (2018, p. 21) afirma que a força política do fundamentalismo religioso, neste país, começou a se evidenciar na década de 1990. Para ele, a denominação "bancada evangélica" precisa ser problematizada. Isso porque ela coloca no mesmo parâmetro os evangélicos de todo o país. Dessa forma, o termo desconsidera a existência de grupos progressistas menores deste segmento religioso que, além de não se sentirem representados por políticos que se colocam como defensores do cristianismo, não possuem compromissos eleitoreiros com

eles. Outro problema do termo "bancada evangélica", de acordo com Miguel (2018:21), é relativo ao fato desta nomenclatura ocultar o peso do apoio do "setor mais conservador da Igreja católica no Congresso, não por meio de sacerdotes, mas de leigos engajados".

Projeto político voltado para a educação, o Escola sem Partido teve seu caráter religioso fundamentalista enfatizado pelo professor espírita Alcebíades em entrevista. Ele o chamou de "discurso falacioso", porque, segundo ele, seus propositores "querem se referir à questão dos partidos de esquerda" e alegam que "a escola deveria ter uma neutralidade, digamos partidária".Mas, na verdade, para este docente, haveria algo "contraditório porque não é uma escola sem partido, é uma escola com partido" e, "de um modo geral", com "os partidos mais ultraconservadores".Percebe-se, portanto, que a realidade social exige uma investigação para se poder alcançar a percepção do fundamentalismo religioso enquanto fenômeno que nos últimos anos tem adquirido força no Brasil. Assim, o cristianismo tem se apresentado, em algumas vertentes católicas e evangélicas, com tendências fundamentalistas, buscando influir sobre a política, apesar de legalmente nos constituirmos como um Estado laico. Este será o foco dos nossos tópicos seguintes.

3. LIMITES OPACOS ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO NO BRASIL: O PODER DO CATOLICISMO COMO UMA CONSTANTE E OS IMPACTOS DE TRANSFORMAÇÕES DO SEGMENTO EVANGÉLICO

Mesmo tendo em vista que a Constituição brasileira de 1891 estabeleceu a separação entre Igreja e Estado (Vasconcelos Júnior; Pereira, 2014, 128), é inegável que marcas culturais fortes foram deixadas pela igreja católica, posto que, durante séculos, ela foi a religião oficial do país, contribuindo para o processo de formação da sociedade brasileira. Resta evidente ainda que, em decorrência dessa imiscuição, educação e religião católica no Brasil andaram de mãos dadas desde a época dos jesuítas.

Há, portanto, historicamente, uma tensão em torno da laicidade do Estado. Isso se evidencia quando reconhecemos que, durante a elaboração da Constituição atual, grupos católicos pressionaram pela obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas de nível fundamental (embora de matrícula facultativa) e quando menos de um ano depois da promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a mesma Igreja, teve força para influenciar o presidente Fernando Henrique Cardoso para retirar do texto a norma que dizia que o ensino religioso aconteceria "sem ônus para os cofres públicos" (Mariano, 2014, 14-15).Vale lembrar também que, no ano de 2010, de acordo com Moura, Luís Inácio Lula da Silva, que na ocasião era o

presidente da república, promulgou, depois de ter sido homologado pelo Congresso Nacional, um acordo assinado "pelo ministro brasileiro das relações exteriores e pelo secretário de Estado do Vaticano" (2016, p. 75-76), cujo conteúdo estabelece que, embora permaneça sendo de matrícula facultativa, o ensino religioso deve estar dentro dos horários normais de funcionamento da grade curricular.

Some-se a essa conjuntura os efeitos da adaptação católica do movimento pentecostal evangélico no Brasil (Mariano, 2014). Oriundo do movimento conhecido por Renovação Carismática Católica que surgiu anos 1960, nos Estados Unidos, e que enfatiza o "dom da profecia", segundo Moura (2016, p. 85, 86), o cenário católico do Brasil conheceu esse segmento religioso a partir da chegada de padres missionários que se estabeleceram em Campinas, ainda no final da década de 1960 e "fundaram em 1981 a Associação do Senhor Jesus". Católicos carismáticos utilizam práticas como "emocionalismo", venda de materiais que lembram a fé, ênfase na "demonização" de práticas de outras religiões, incentivo ao apoio financeiro dos fiéis à causa religiosa etc., segundo Grigoletto (2003, p. 30). Este segmento vem se popularizando e, mesmo com desentendimentos doutrinários com a Conferência Nacional de Bispos do Brasil, cada vez mais procura "falar não mais só em nome de seu movimento, mas sim da Igreja Católica como um todo" (Souza, 2002, p. 91). Este grupo historicamente rivaliza com o neopentecostalismo evangélico, embora, ultimamente, tenha, na esfera política, se aproximado deste, na defesa de causas conservadoras, inclusive no campo da educação.

Até alguns anos atrás seria difícil encontrar um político evangélico que estivesse disposto a pautar, de forma clara, suas propostas a partir de uma visão de mundo baseada em seus princípios religiosos. Mas, isso tem mudado no Brasil contemporâneo. Essa mudança é, em grande medida, responsável pela tentativa de estabelecer uma agenda da chamada "bancada evangélica", incluindo, como conteúdo fundamental, o Programa Escola sem Partido. Contudo, muitas vezes os defensores de uma ideia podem, por meio de estratégias discursivas, tentar ocultar elementos que estão presentes na mesma (Fairclough, 2003). Como no caso do professor e pastor Paulo que afirmou, em entrevista, que o termo "partido" no título do ESP "está mais voltado pra (sic) uma questão política mesmo", sugerindo que isso só poderia ser um problema em casos em que, por exemplo, "a maioria dos componentes" de uma escola fossem "filiados a um partido" e já tivessem "uma ideologia partidária".

A partir de sua origem europeia, que se estabelece em oposição ao catolicismo, a Reforma Protestante acabou dando origem a um modelo de fé com poder descentralizado e multidenominacional, apresentando, por consequência, tendência a uma

grande pluralidade quanto às formas de constituir-se como igreja (Dreher, 1996). No caso do Brasil, este modelo de fé constituiu-se com características particulares. Na segunda metade do século XIX, houve a chegada de muitos missionários das chamadas igrejas históricas (antigas congregações tradicionais oriundas dos primórdios da Reforma na Europa, como a Anglicana, a Luterana, a Batista e a Presbiteriana), causando, desde então, o que Cerveira chama de "transplante denominacional" (2008, p. 41). Isso contribuiu para a pluralidade religiosa do cenário que temos hoje.

As igrejas evangélicas, a essa época, evitavam tomar posição de protesto referente aos assuntos seculares de organização da sociedade por causa do poder político que o catolicismo ainda detinha no Estado brasileiro (Cairns, 2008, p. 388-390). Não por acaso que o termo "evangélico" se tornou popular ao passo que o termo "protestante" é pouco utilizado.

O movimento pentecostal que aporta no Brasil no início do século XX se diferencia por possuir crenças de caráter mais místico e menos dependente de uma interpretação teológica e ortodoxa das escrituras (Cairns, 2008, 421-422). Além dele ajudar no crescimento do número de evangélicos no país, teve importante papel no surgimento de novas congregações que surgiam de discórdias doutrinárias entre membros de igrejas, o que contribuiu também para a pluralidade do cenário.

Nesse período de proliferação da religião protestante no Brasil, consolidou-se o conversionismo, forma de "adesão religiosa" que conduz a um "rompimento com a própria 'biografia da pessoa', quebrando laços sociais tradicionais" (Cerveira, 2008, p. 49). O conversionismo, ao mesmo tempo em que levava as pessoas a colocar em segundo plano as referências de valores que possuíam antes de conhecer a doutrina e as orientações de sua igreja, contribuiu, nesse momento inicial, para o distanciamento do evangélico de questões públicas e políticas. O conversionismo ajudou a fortalecer a "mentalidade de gueto" (Cairns, 2008, p. 425) do cristão evangélico, sobretudo na primeira metade do século XX. O evangélico buscava então se isolar ao máximo de pessoas não evangélicas, valorizando as coisas de Deus em detrimento das coisas do mundo, como a corruptível política dos homens.

O neopentecostalismo surge nos Estados Unidos, no período da Guerra Fria, e valoriza a teologia da prosperidade, atrelando o nível de fé do indivíduo ao seu sucesso financeiro, o que deve ser demonstrado, inclusive, dentro do templo religioso. Ele possui uma prática que lança mão de sincretismos, propaganda de TV, promessas de êxito material e inserção no mundo dos negócios e da política. Na mentalidade dos neopentecostais, todos os espaços devem ser ocupados pelos filhos do Senhor (Queiroz, 2013, p. 31). Sobre isso Cerveira (2008, p. 48) afirma que

> no final dos anos oitenta, o mundo evangélico, em sua face pentecostal e neopentecostal, aparecerá de maneira forte na mídia, tanto por seu crescimento propriamente dito, inclusive deixando seu público tradicional, os mais pobres, para alcançar setores da classe média, como por sua entrada na peculiar política institucional. Peculiar por abandonar, de forma aparentemente abrupta, seu apoliticismo, como também pela maneira nova de entrar no cenário político a partir da figura dos candidatos oficiais. Os evangélicos históricos, já proporcionalmente superados pelos pentecostais e mais tímidos em sua inserção, repensam suas próprias formas de atuação.

Uma nova postura política dos evangélicos à vista disso se fortalece e começa a se evidenciar a partir de alterações de suas identidades, o que ocorre com o crescente impacto da chegada do movimento neopentecostal no Brasil no final dos anos 1970. O neopentecostalismo é, portanto, um ponto crucial para a compreensão do crescimento de grupos sociais e políticos interessados hoje no Programa Escola sem Partido.

4. O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO COMO UMA DAS FACES DO ESCOLA SEM PARTIDO: TENDÊNCIAS ANTIDEMOCRÁTICAS DE UM PROGRAMA EDUCACIONAL UTILIZADO COMO ESTRATÉGIA DE DOMINAÇÃO POLÍTICA DE UM SEGMENTO RELIGIOSO

A doutrina neopentecostal chegou dos Estados Unidos encontrando grande receptividade no cenário evangélico devido também às notícias que chegavam sobre perseguição aos cristãos na União Soviética. Isso acabou contribuindo para fortalecer essa admiração dos evangélicos brasileiros com relação a ideias produzidas pelos *yankees*, o que se relaciona com o anticomunismo que é tão presente em igrejas evangélicas brasileiras e também no discurso do Escola sem Partido (Cerveira, 2008). Aqui, vale destacar a reflexão feita por Salles e Silva (2018, p. 170)

> Propomos que "escola sem partido", muito mais do que um simples chavão, seja tratado como um ponto nodal, uma fixação de sentidos dentro de uma formação mais ampla de discursos conservadores sem limites claros. Dessa forma, num movimento de articulação com outros discursos de mesmo matiz, como o fundamentalismo religioso, o anticomunismo e o neoliberalismo, o EsP se tornou um ponto de encontro e uma bandeira para a defesa de um projeto de educação e sociedade pautado na subordinação de todas e todos aos ditos "valores tradicionais"; na imposição da moral judaico-cristã como a única mediadora possível das relações familiares e afetivas; e na naturalização da desigualdade

> socioeconômica a partir do mote do livre mercado e esvaziamento político do Estado e da sociedade.

Importante levar em conta que, a título de tentativa de compreensão dessa "formação mais ampla de discursos conservadores sem limites claros", como foi citado acima, a onda triunfalista neopentecostal se relaciona com o crescimento de seguidores da religião evangélica no país, algo que não começou a ser noticiado tão recentemente. Entre 1980 e 2010, segundo dados do Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, o número de evangélicos subiu de 6,6% da população para 22% (G1, 2012).

Corroborando com o que temos aqui exposto, vale destacar mais um trecho da entrevista feita ao professor e pastor Paulo. Este falou que os jovens evangélicos atualmente são bem diferentes dos de outrora. Isso porque eles se interessam por questões públicas e tentam se destacar em outros espaços além da igreja. Isso seria pouco compreendido hoje por muita gente que tem ainda a imagem de evangélicos como pessoas isoladas e que só se envolvem com assuntos da igreja. O professor Paulo falou o seguinte:

> [...] na questão científica, a escolha de uma profissão, né? Ah! Quando eu me identifico com isso ou com aquilo..é..o respeito ao próximo, direitos humanos, então ele...ele precisa de tudo isso pra crescer. E isso é possível com educação. Como é que isso se rela...relaciona com a religião, né? Eu penso que a religião, nos últimos momentos, né...nos últimos anos ela despertou para a necessidade de ter uma população com uma mente aberta para o conhecimento, né? Nós ainda guardamos muito a imagem daquela igreja ou daquela religião.

As palavras acima nos ajudam a compreender que há, na percepção de Paulo, uma mudança de postura dos religiosos que na sua representação discursiva pode ser interpretada e defendida como abertura para o conhecimento. Mas, de acordo com a crítica do pastor da "Igreja de Cristo", estudioso do movimento protestante no Brasil e crítico das tendências neopentecostais, Carlos Queiroz (2013, p. 38), fenômenos relacionados ao crescimento da igreja evangélica, hoje, devem ser entendidos como parte de uma conjuntura na qual "a divindade é reduzida a objetos para utilização e satisfação dos interesses dos devotos". Isso leva as pessoas a também serem coisificadas, pois "coisificação da vida e fanatismo religioso são manifestações gêmeas".

Importante perceber como muitas discussões que dizem respeito ao fundamentalismo cristão acabam se relacionando com temáticas que subsidiam o Escola sem Partido. Vale ressaltar que, por exemplo, segundo Berger (1985, p. 47), em uma perspectiva religiosa, "a sexualidade humana reflete a criação divina". Assim, "toda família humana" deve refletir "a estrutura do cosmos, não só no sentido de representá-la, mas também de encarná-la" e "a autoridade política" é legítima quando atua a serviço do divino. Ou seja, "a estrutura política simplesmente estende à esfera humana o poder do cosmos divino".

Dentro desta lógica discursiva, família e sexualidade possuem uma relação muito próxima, ambas são legitimadas a partir da reprodução do que é entendido como modelos segundo a vontade de Deus. Desse modo, a política e os políticos passam a ter mais valor quanto mais estiverem envolvidos com a tentativa de estabelecer esses padrões que são sagrados e, portanto, não corruptíveis para a sociedade, pois, para o homem religioso, "ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia" (Berger, 1985, p. 52).

É importante perceber detalhes nas construções discursivas que podem ajudar a entender como estão ocorrendo tentativas de legitimação de verdades de grupos sociais sobre outros (Fairclough, 2001). Vale ressaltar como, em entrevista, o docente e pastor Paulo procurou explicar a necessidade de implementação do Escola sem Partido. Embora ele tenha tentado justificá-lo como algo necessário para combater a influência de um "professor doutrinador", ele acabou deixando transparecer, no modo como terminou sua justificativa, que a motivação para potencialmente taxar um professor como agente de doutrinação passa pelo desejo de desenvolver meios que evitem que o docente tenha condições, no espaço da instituição escola, de desenvolver reflexões que possam ajudar um estudante a questionar algo de interesse da instituição igreja. Ele disse que "a fala de um professor tem um peso muito grande" e pode levar o aluno a um "condicionamento" que "muitas vezes vai bater de frente com aquilo que esse aluno aprende em casa, aprende no seu convívio com a igreja." Nesse sentido, para Bourdieu (2017, p. 412), "indivíduos ou movimentos de origem cristã" quando se inserem no campo político podem ter como base fortes relações entre "a prática religiosa e a opinião política", o que se torna preocupante na medida em que fica "difícil determinar" se eles estão politizando o doméstico ou se estão domesticando e despolitizando o político.

Primeiro projeto de lei em âmbito federal a propor uma mudança na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional para tornar possível o estabelecimento do Programa Escola sem Partido, o PL 7180/2014 de autoria do então deputado federal e pastor evangélico Erivelton Santana, do Partido Social Cristão (PSC), procurava

instituir, nas salas de aula de todas as escolas do país, desconsiderando qualquer discussão de cunho científico sobre aulas ministradas pelos professores, uma precedência dos valores de ordem familiar sobre a educação ensinada na escola no que dizia respeito a aspectos relativos à educação moral, sexual e religiosa. O documento estimulava a censura ao sugerir que se deveria coibir, no que se refere a esses temas, o uso, por parte dos professores, de técnicas em sala de aula que poderiam ser interpretadas como subliminares para tratá-los. Em 2018, o deputado Flavinho, missionário católico, membro da Canção Nova, foi além ao propor, em um parecer às emendas apresentadas ao PL 7180/2014 e no substitutivo a este projeto de lei, a proibição da utilização dos termos "gênero" e "orientação sexual" em sala de aula.

Percebe-se, na carga religiosa que está interiorizada no Escola sem Partido, que se trata de uma tentativa de estabelecer, através de norma jurídica, uma referência ontológica de família e sexualidade a partir de uma doutrina religiosa. Mas, dessa forma, desconsidera-se tanto a diversidade social (seja ela religiosa ou sexual) quanto o desafio de construção de uma agenda política com base em dados concretos e problemas reais, vividos por diferentes setores da sociedade. A escola passa a ser entendida como instituição a serviço dessa lógica, desconsiderando sua importância para a formação de uma sociedade plural em um Estado laico. Portanto, não se toma como referência para a escola uma materialidade que represente problemas sociais contextualizados, mas uma compreensão de realidade como algo pré-concebido, revelado e atemporal.

Nesse ínterim, na mentalidade fundamentalista religiosa que procura se impor na política através do Escola sem Partido, discussões contextualizadas que trariam visibilidade a questões sociais sobre minorias sociais, como homossexuais, não só seriam consideradas desnecessárias, como incômodas. Isso porque elas ameaçam a "estrutura de plausibilidade" que Berger (1985, p. 58) entende como a "base social" que, em uma visão religiosa fundamentalista, deve refletir no "mundo" de forma "real" aquilo que "seres humanos reais" necessitam ver atuando para acreditar que estão envoltos materialmente em uma estrutura religiosa de vontade divina que tem o poder de livrá-los do "caos" e da "anomia". Em outras palavras, pode-se afirmar que

> a realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente (Berger, 1985, p. 60).

Dessa forma, percebe-se que o Escola sem Partido é estratégico, como parte de um processo de estruturação da ordem social do mundo, a partir de modelos religiosos entendidos como vontade divina que estaria em andamento. Berger afirma que, de tempos em tempos, aqueles que desejam "manter a realidade de um determinado sistema religioso" se veem no desafio de "manter" ou se necessário "fabricar uma estrutura adequada de plausibilidade" (1985, p. 61). E isso demanda uma engenharia social cujos obstáculos podem variar dependendo do que cada contexto apresenta como ameaça. Nesse sentido, não só as escolas, mas as universidades, assembleias legislativas, as redes sociais, a mídia televisiva, enfim, os lugares de propagação de discursos, fabricação de consensos e normatização de leis devem ser ocupados e controlados pela ordem que livra o homem religioso do caos. Isto decorre do fato de que, "para o indivíduo, existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade" (Berger, 1985, p. 63). Neste sentido, urge trazer a construção argumentativa que está no parecer sobre a constitucionalidade do Programa Escola sem Partido de autoria de Miguel Nagib (2018), senão vejamos:

> Aceitemos, todavia, para efeito de raciocínio, a ideia totalitária de que o Estado brasileiro tivesse o direito de conduzir a educação religiosa e moral das crianças e adolescentes obrigados a frequentar suas escolas. Se esse direito existisse, ele pertenceria ao Estado, não aos professores. Estes, enquanto servidores públicos sujeitos ao princípio da estrita legalidade, teriam de obedecer a "religião" e a "moral" que viessem a ser adotadas pelo legislador. Ou seja: ainda que não fosse dos pais, o direito à educação religiosa e moral dos alunos não seria dos professores (Nagib, 2018, p. 23).

É possível compreender que Nagib está, como expressa ao longo de todo o seu parecer jurídico, tentando convencer sobre a necessidade de se criar um entrave para autonomia dos professores em sala de aula. Nota-se, portanto, que, para alcançar isso, ele utiliza um exemplo bastante controverso e propõe que o direito que se manifesta na escola é do Estado e não do professor, nem dos pais. Daí, dá-se a entender que não pode haver espaço para debates em sala de aula que apresentem uma visão plural de religião ou de moral, pois a autonomia do trabalho do docente e da reflexão em grupo em um espaço de aprendizagem deveriam se limitar a se identificar e reproduzir o que fosse produzido antes de chegar à escola pelo Estado.

Contudo, como o próprio autor acaba explicitando, tal perspectiva remete a um estado de coisas vivido em uma "ideia totalitária". Dito de forma mais clara,

o exemplo utilizado tem como referência situações que só podem ser vivenciadas na experiência de um Estado totalitário. Guilherme e Picoli, corroboram com essa asserção e ajudam a deixar claro que "a neutralidade ideológica proposta pelo ESP tem um viés totalitário, haja vista que na democracia só é possível neutralidade crítica, na qual a própria democracia é uma posição política e um valor que se sobrepõe aos demais" (2018, p. 19). Ou seja, uma sociedade que se pretende democrática não pode se perder por caminhos onde a liberdade pública venha a ser dissolvida pela tirania política. A democracia "se qualifica como espaço da deliberação conjunta, através da qual os homens, na medida em que capazes de ação e de opinião, tornam-se interessados e responsáveis pelas questões que dizem respeito a um destino comum" (Telles, 1990, p. 37).

Percebe-se, portanto, que o raciocínio proposto por Nagib, no trecho supracitado, conduz à imaginação de uma ordem estabelecida "pelo legislador" de um "Estado" inserido em uma ideia totalitária que obrigaria os "professores" como "servidores" deste Estado a obedecerem 'a religião' e 'a moral' (ambos os termos, vale salientar, colocados no singular) porque estariam "sujeitos ao princípio da estrita legalidade". Ainda que o autor deixe claro que é "para efeito de raciocínio", é difícil entender por que utilizar este exemplo para se chegar ao objetivo de fazer uma crítica à autonomia dos professores, pois Nagib, no parecer, busca mostrar que, inserido em uma base democrática, o Escola sem Partido poderia ser entendido como constitucionalmente viável. Haja vista que os discursos não só refletem perspectivas de mundo, mas ajudam a criá-las (Fairclough, 2003, p. 124), não há como não considerar o direcionamento ideológico do autor.

Aqui vale pôr em destaque outro trecho da entrevista feita ao professor Alcebíades, adepto da religião espírita, no qual responde a uma pergunta sobre como ele via a relação entre educação e direitos humanos. Eis o trecho:

> (...) a escola, ela nunca vai deixar de ser plural. A não ser, lógico, se "deuzulivre" a gente entrasse num sistema assim totalmente dos anos sessenta, setenta, aquela ditadura assim extremista mesmo, que venha literalmente a retirar propositadamente certos sujeitos da escola. Mas, já é por si só um espaço plural, ela precisa ser reconhecida e valorizada nessa pluralidade.

Ele afirma que a escola já é um espaço constituído por "pluralidade" e a única forma de fazer com que ela deixasse de ser plural seria se viessem "literalmente a retirar propositadamente certos sujeitos da escola", o que só poderia ocorrer dentro de um regime político que ele chama de "ditadura, assim extremista

mesmo" e, fazendo referência a um período inserido no contexto da Guerra Fria, em suas palavras, um "sistema assim totalmente dos anos sessenta, setenta". Se a sociedade é plural, o ideal é que não só se busque uma forma de Estado e formas de fazer política que sejam capazes de representar isso, mas também um modelo de educação que busque formar cidadãos que respeitem diversas formas de manifestações culturais, tipos diferentes de religião e de grupos sociais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a história do catolicismo, religião oficial da coroa lusitana, confunde-se com a história da colonização portuguesa no Brasil. É preciso considerar não só o quanto a religião católica esteve presente na formação do povo brasileiro, mas também efeitos da própria presença de adeptos desta religião no campo político nacional. Na atualidade, utilizando critérios embasados na fé, como guia de suas propostas, essas forças apontam para uma ideia de continuidade com o passado colonial, no qual os limites entre a religião oficial do país e a política pareciam ser mais tênues. Isso tem se intensificado com o movimento católico carismático, esfera do catolicismo imbuída de forte misticismo e com claras pretensões a ocupar espaços relativos a poder.

Colaborando para o crescimento da força do fundamentalismo religioso no campo político brasileiro nos últimos anos, destaca-se o padrão evangélico que tem sido produzido junto à concepção neopentecostal de fé embasada na teologia da prosperidade. A partir do neopentecostalismo, como argumentamos neste artigo, criou-se um modelo novo de membro da igreja protestante. Este, ao invés de querer se separar das coisas do mundo para se aproximar das coisas que seriam de Deus (como anteriormente pensava o pentecostal), cada vez mais acredita que tudo pertence a Deus e a seus filhos, os quais devem prosperar e ocupar espaços de poder dentro da sociedade para moldá-la conforme os valores de sua fé, critérios considerados legítimos para guiar o povo.

Embora o fundamentalismo religioso de forma isolada não explique totalmente o que significa o Escola sem Partido, haja vista que este é formado por uma multiplicidade de discursos e de visões de mundo que vão para além da esfera religiosa, não se pode negar que os dois possuem uma estreita relação. Nossa investigação nos leva a concluir que o ESP pode ser entendido, em grande medida, como uma estratégia atual de afirmação de fundamentalistas religiosos que procuram dominar a política e a educação visando construir estruturas que tornem possível a constituição paulatina de um modelo de sociedade que seja o reflexo de suas crenças. É possível concluir ainda que tal perspectiva aponta para a compreensão, não só do

fundamentalismo religioso, mas do próprio Programa Escola sem Partido, como elementos que ameaçam a democracia e uma concepção de sociedade plural em nosso país, sobretudo no que diz respeito à existência de grupos minoritários que não baseiam suas condutas em princípios de uma doutrina religiosa dominante.

Deste modo, é preciso que a sociedade brasileira esteja atenta para pensar que tipo de educação que ela deseja. A formação dos cidadãos em um território bem como o modo como se organizam as instituições de ensino podem refletir o caráter, autoritário ou democrático, do Estado. As tradições culturais no Brasil, sejam elas religiosas ou não, precisam ser respeitadas e pensadas dentro de uma concepção de pluralidade e de laicidade. Portanto, para se fortalecer uma concepção democrática de mundo, é fundamental se buscar reforçar um modelo de educação que seja capaz de dialogar com isso.

Esperamos que as conclusões às quais chegamos neste artigo possam inspirar outras investigações relacionadas ao tema. Pesquisas que levem a refletir, por exemplo, como discursos fundamentalistas (como os do Escola Sem Partido) propagam-se em redes sociais. Fazem-se necessárias mais investigações que ajudem a pensar como estes discursos podem reforçar formas de desigualdade já presentes na cultura brasileira, como racismo e sexismo, e em que medida é possível a convivência disto como Estado Democrático de Direito.

BIBLIOGRAFIA

Berger, Peter Ludwig. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

Bourdieu, Pierre. *A distinção*: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2017.

Brandenburg, Cristine; Santana, José Rogério; Fialho, Lia Machado Fiuza. "O povo brasileiro e a educação fruto de uma sociedade híbrida". In: Gerardo, José; Santana, José; Fialho, Lia (Org.). *História e práticas culturais na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2014: 185-201.

Brasil. Câmara dos deputados. Parecer do Relator, Dep. Flavinho (PSC-SP), pela constitucionalidade, juridicidade e técnica legislativa; e, no mérito, pela aprovação deste, do PL 7181/2014, do PL 867/2015, do PL 1859/2015, do PL 8933/2017, do PL 9957/2018, do PL 6005/2016, e do PL 5487/2016, apensados, com substitutivo. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1688989&filename=Tramitacao-PL+7180/2014. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Brasil. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 7180/2014. Altera o art. 3º DA LEI Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Inclui entre os princípios do ensino o respeito às

convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, dando precedência aos valores de ordem familiar sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=606722. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Cairns, Earle Edwin. *O cristianismo através dos séculos:* uma história da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 2008.

Capaverde, Caroline Bastos; Lessa, Bruno de Souza; Lopes, Fernando Dias. "Escola sem Partido" para quem? *Revista Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, n. 102: 204-222. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ensaio/v27n102/1809-4465-ensaio-S0104-40362018002601369.pdf. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Cerveira, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, modernidade e democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo: 27-53. 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_cerveira.pdf. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Dreher, Martin Norberto. *A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma*. Coleção História da Igreja, vol. III. Porto Alegre/São Leopoldo: Sinodal, 1996.

Fairclough, Norman. *Analysing Discourse:Textual analysis for social research*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2003.

Fairclough, Norman. *Discurso e mudança social.* Brasília: UNB, 2001.

Grigoletto, Evandra. *Sob o rótulo do novo, a presença do velho:análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da Renovação Carismática*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

Guilherme, Alexandre Anselmo; Picoli, Bruno Antonio. Escola sem Partido - elementos totalitários em uma democracia moderna: uma reflexão a partir de Arendt. *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro, v. 23: 1-23. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rbedu/v23/1809-449X-rbedu-23-e230042.pdf.Acesso em: 10/12/2020.

G1. Número de evangélicos aumenta 61% em 10 anos, aponta IBGE. São Paulo, 29 de junho de 2012. Disponível em: http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Mariano, Ricardo. *Neopentecostais:* sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

McAdam, Doug; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles. Para mapear o confronto político. *Lua Nova,* São Paulo,n.76: 11-48. 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a02.pdf. Acesso em: 30 de março de 2021.

Mendonça, Amanda André; Moura, Fernanda Pereira. Ideologia de gênero" e Escola sem Partido: a agenda privatizante moralizadora para a educação brasileira. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, Rio de Janeiro, n. 2: 201-222. 2019. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/44849/30394. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Miguel, Luis Felipe. "A reemergência da direita brasileira". In: Gallego, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 17-26.

Moura, Fernanda Pereira. *Escola sem Partido*: relações entre Estado, educação e religião e os impactos no ensino de História. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

Nagib, Miguel. Parecer sobre a constitucionalidade do Programa Escola sem Partido. Publicado em 18 de junho de 2018. Disponível em: http://www.escolasempartido.org/images/pfesp.pdf. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Oliveira, David Barbosa de; Oliveira, Erick Cruz Padilha de. "Análise de Discurso Crítica (ADC): uma abordagem transdisciplinar e teórico-metodológica para pensar discursos e relações de poder". In: Paiva, Francisco Jeimes de Oliveira; Lima, Ana Maria Pereira (orgs.). *Pesquisas em análise do discurso, multimodalidade & ensino: debates teóricos e metodológicos*. Volume 1. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020, p. 66-75.

Oliveira, Meyre-Ester Barbosa. "Podem as escolas produzir política?" In: Santos, Jean; Oliveira, Marcia; Paz, Sandra (orgs.). *Reinvenções do currículo:* sentidos e reconfigurações no contexto escolar. Fortaleza: UFC, 2016: 42-62.

Penna, Fernando de Araújo. "Programa 'Escola sem Partido': uma ameaça à educação emancipadora". In: Gabriel, Carmen; Monteiro, Ana; Martins, Marcos (orgs.). *Narrativas do Rio de Janeiro nas aulas de história*. Rio de Janeiro: Bomfim Martins, 2016: 43-58.

Queiroz, Carlos. *Em busca da espiritualidade:* o mercado da fé e o evangelho da graça. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2013.

Ratier, Rodrigo. "14 perguntas e respostas sobre o 'Escola sem Partido' ". In: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação (org.). *A ideologia do movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso*. São Paulo: Ação Educativa, 2016: 29-41.

Salles, Diogo da Costa; Silva, Renata da C. A. "O Escola sem Partido na desdemocratização brasileira". In: Penna, Fernando; Queiroz, Felipe; Frigotto, Gaudêncio (orgs.). *Educação democrática: antídoto ao Escola sem Partido*. Rio de Janeiro. UERJ; LPP, 2018, p. 153-173.

Santiago Filho, Elio Roberto Pinto. Possibilidades interpretativas do campo religioso brasileiro: três perspectivas complementares. *Revista Plural*, São Paulo, v.20 n.1: 99-120. 2013. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74417. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Souza, Andréa Silveira. Religião e Educação: as marcas do fundamentalismo religioso no Programa "Escola sem partido". *Revista Religare*, João Pessoa-PB, n. 1: 09-33. 2019. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/42473. Acesso em 10 de dezembro de 2020.

Souza, André Ricardo. A renovação popularizadora católica. *Revista Plural*, São Paulo, v. 9, p. 89-101, 2002. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75766. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Telles, Vera da Silva. Espaço público e espaço privado na constituição do ser social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 23-48. 1990. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84786. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

Vasconcelos Júnior, Raimundo Elmo de Paula; Pereira, Katiane Maciel. "Catolicismo e educação: relação de poder que se perfaz no espaço geográfico". In: Fialho, Lia; CASTRO, Edilson; Silva Júnior, Roberto (orgs.). *Teologia, história e educação na contemporaneidade*. Fortaleza: EdUECE, 2014, p. 123-140.

Recebido: 13/12/2020 | **Aprovado:** 11/04/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.168086

Produção e circulação internacionais do conhecimento sociológico: uma análise do conceito de dependência acadêmica

International production and circulation of sociological knowledge: an analysis of the concept of academic dependence

Edmar Machado Braga Filho[a]

Resumo O presente artigo realiza uma discussão teórica acerca do conceito de dependência acadêmica, tal como abordado por recente literatura no campo da sociologia. Partindo da contextualização do tema, são analisadas três visões distintas do fenômeno: 1) como herança colonial; 2) como modelo analítico de centro-periferia; e 3) como heterogeneidade estrutural de campos periféricos. Em seguida, é elaborada uma chave de análise que privilegia a interlocução entre campos nacionais, de um lado, e o espaço internacional da sociologia, de outro. Defende-se um modelo de dependência acadêmica relacional, que leve em conta as dinâmicas próprias dessa interdependência.
Palavras-chaves Dependência acadêmica. Internacionalização. Globalização. Sociologia do conhecimento. Campo sociológico.

Abstract *This article undertakes a theoretical discussion on the concept of academic dependence, as debated by recent literature in the field of sociology. Starting from a thematic contextualization, three different perspectives of the phenomenon are analyzed: 1) as a colonial heritage; 2) as an analytical model of center-periphery; and 3) as structural heterogeneity of peripheral fields. Then, a model of analysis is elaborated, focusing on the dialogue between national fields, on the one hand, and on the international field of sociology, on the other. This article argues for relational academic dependence model, which takes into account the dynamics imposed by this interdependence.*
Keywords *Academic dependence. Internationalization. Globalization. Sociology of knowledge. Sociological field.*

INTRODUÇÃO

As primeiras décadas do século XXI têm testemunhado a atualização de um debate sobre a produção e a circulação internacionais do conhecimento das ciências sociais. De fato, não é nova a preocupação quanto ao status da ciência produzida

a Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ).

fora dos centros capitalistas (cf. Basalla, 1967). No âmbito das ciências humanas e sociais, essa reflexão data pelo menos desde as lutas por independência na América Latina, com pensadores críticos à subordinação do pensamento latino-americano pelas metrópoles (Beigel, 2016). Além disso, considerando o processo de descolonização ao longo do século XX, sobretudo daquelas regiões antes sob o domínio do Reino Unido e da França, observamos uma rica produção intelectual reunida sob o emblema do pós-colonialismo. A atualização dessa temática, sob o ponto de vista das ciências sociais, pode ser compreendida em sua interlocução com dois aspectos inter-relacionados: com as transformações decorrentes da globalização, de um lado, e com as tentativas de se fazer uma "sociologia das ciências sociais", de outro.

Verdadeira *buzzword* na virada do século XX para o XXI, o termo globalização entrou para o vocabulário das ciências sociais como um fenômeno que exigiria a sua reformulação metodológica e teórica, dado que os processos sociais não mais estariam confinados aos limites do Estado-nação (Ianni, 1994). Com efeito, a própria produção do conhecimento das ciências sociais vem passando por transformações desde o final da Segunda Guerra Mundial, em decorrência da emergência e do papel desempenhado por estruturas globalizantes. Entre estas, destacam-se a ampliação e integração da comunicação e da mobilidade transnacionais, a emergência de organizações e associações internacionais e regionais, a dependência de estruturas locais em relação àquelas globais, e a distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos (Heilbron et al., 2018; Vanderstraeten; Eykens, 2018).

Diante deste quadro, autores das ciências sociais têm procurado compreender os seus efeitos sobre a produção e circulação do conhecimento, frequentemente associados aos imperativos de internacionalização pelas agências de fomento e avaliação de desempenho. Esses efeitos são sentidos desde o cotidiano da escrita, publicação e ensino (Pinheiro et al., 2018), até sua relação com a epistemologia das ciências sociais e criatividade intelectual, através de termos como "geopolítica do conhecimento" e "dependência acadêmica" (Connell, 2007; Alatas, 2003; Beigel, 2010; Keim, 2008; Kenway; Fahey, 2009). Pelo gesto reflexivo, essas abordagens podem ser consideradas um esforço de pensar sociologicamente o conhecimento das ciências sociais sob o ponto de vista das relações de poder presentes nos processos de internacionalização do conhecimento científico.

Neste artigo, reflito sobre o último aspecto, isto é, as tentativas de compreensão sociológica das desigualdades presentes na produção e circulação internacionais do conhecimento nas ciências sociais. Especificamente, proponho uma discussão conceitual acerca do fenômeno conhecido como "dependência acadêmica", tendo

por base a sua problematização em recente literatura sociológica. Tenciono, com essa discussão, elaborar uma formulação relacional do conceito de dependência acadêmica, que abarque não apenas a formação de um espaço internacional das ciências sociais, mas também – e sobretudo – delinear as relações entre campos sociológicos assimetricamente posicionados nesse espaço.

Além desta introdução, o artigo é estruturado em quatro seções. Na primeira, é apresentado o contexto no qual emerge o debate sobre dependência acadêmica, especificamente na sociologia. Em seguida, discuto três concepções do conceito, tais como abordadas pela literatura, visando ao estabelecimento de seus pontos fortes e de suas fragilidades. Em terceiro lugar, argumento que a dependência acadêmica pode ser mais bem compreendida como o relacionamento entre campos nacionais e o espaço internacional das ciências sociais. Neste ponto, descrevo algumas características do que consistiria esse espaço. Por fim, concluo sugerindo frentes de pesquisa empírica.

1. AMPLIAÇÃO, DIVERSIFICAÇÃO E (RE)PRODUÇÃO DE DESIGUALDADES

Processo decisivo para o fomento de uma comunicação global das ciências durante a segunda metade do século XX, e das ciências sociais em particular, foi a participação crescente de membros de comunidades científicas periféricas em instâncias reconhecidas como internacionais, tais como associações acadêmicas, eventos, congressos e periódicos (Heilbron, 2013; Braga Filho, 2019). Para a sociologia, podemos destacar o papel desempenhado pela *International Sociological Association* (ISA) ao incentivar a criação de associações nacionais da disciplina, e a sua respectiva inclusão como membro daquela. Ainda no escopo da ISA, destacam-se a promoção de congressos internacionais e o estabelecimento de periódicos que tencionam um diálogo internacional entre praticantes da ciência, como a *International Sociology* e a *Current Sociology* (Platt, 1998; Heilbron, 2018; Martín, 2017).

Esse processo de ampliação e diversificação concorreu com a atualização de mecanismos (re)produtores de desigualdades globais na produção e circulação do conhecimento. Como apontam algumas pesquisas (Unesco, 2010; Dubrow et al., 2015), os fluxos que orientam a circulação internacional do conhecimento e de pesquisadores, as redes de colaboração científica e a participação em associações internacionais não se tornaram mais igualitários. Por vezes, as desigualdades internacionais se intensificaram. Ao mesmo tempo, a publicação em inglês e a internacionalização, em todas as suas dimensões, não implicam necessariamente abertura e diálogo mais equitativo entre pesquisadores de distintas regiões do

mundo (Martin, 2018). Contrariamente, o que ocorre muitas vezes é a imposição de um modelo centrado na experiência e nas tendências das academias centrais, ocasionando a subordinação da produção e circulação internacional de pesquisadores periféricos (Alatas, 2003; Keim, 2008; Beigel, 2013). Essa imposição resulta de sistemas nacionais de avaliação da produtividade científica que incorporam critérios de "excelência internacional", num contexto generalizado de "governança neoliberal" preocupada com a competitividade dos *rankings* internacionais (Connell, 2012). Além disso, essa imposição também se relaciona com a centralização do artigo científico como fim último da atividade intelectual, em detrimento de outros aspectos que envolvem o trabalho acadêmico, como a docência, a orientação e a extensão.

Diversas pesquisas têm corroborado empiricamente esse fenômeno.Por exemplo, a exigência de publicação em inglês e em periódicos reconhecidos como prestigiosos e internacionais contribui para a segmentação de carreiras de cientistas vinculados a instituições do Sul Global (Beigel, 2014; Hanafi, 2011; Rahbari, 2015). Essa exigência, por outro lado, não tem sido traduzida num maior incremento de publicações internacionais, além de reforçar as redes de co-autoria com autores do Norte Global, e da exigência do uso de bibliografia alheia a sua realidade local (Mosbah-Natanson; Gingras, 2013). Nesse processo, os órgãos de avaliação de pesquisa e de fomento desempenham um papel importante, tendo como uma de suas consequências não intencionais a heteronomia das agendas de pesquisa e desenvolvimento locais (Vessuri et al., 2014), o fenecimento de periódicos locais e nacionais (Omobowale, 2014) ou a sua padronização segundo os modelos de publicação do Norte (Braga Filho, 2019).

Em todos esses casos, observamos uma forma específica de relacionamento entre distintas comunidades científicas no plano internacional, no que se refere à comunicação científica, à adoção de critérios avaliativos, de consagração, acreditação e estruturação de carreiras. Esse relacionamento tem sido caracterizado pela literatura recente como sendo de *dependência*: o desenvolvimento (ou a estruturação) de algumas comunidades científicas (ou campos) dependeria do estabelecimento de parâmetros fundamentados em outras comunidades, notadamente aquelas pertencentes aos grandes centros. Não há, contudo, um consenso na literatura sobre as razões e a forma de reprodução dessa dependência *acadêmica*. No que segue, delineio três visões que, não necessariamente opostas, apontam para perspectivas distintas acerca da compreensão da relação entre comunidades científicas no plano internacional.

2. ABORDAGENS EM TORNO DO CONCEITO DE DEPENDÊNCIA ACADÊMICA

2.1. DEPENDÊNCIA ACADÊMICA COMO HERANÇA COLONIAL

Ancorando-se em discussões mais antigas sobre dependência dos chamados países do "Terceiro Mundo", no contexto da Guerra Fria (cf. Gareau, 1988), a primeira abordagem analisada provém do sudeste asiático. Encontrou sua primeira atualização na descrição do fenômeno concebido como "imperialismo acadêmico", promovida pelo sociólogo e intelectual público malaio Hussein Alatas (2000). O conceito seria definido, para o autor, como a dominação de um povo por outro em seu mundo de pensamento, com raízes no modo colonial de produção. As características desse imperialismo, ainda em vigência para o autor, seriam análogas àquelas observadas no imperialismo político-econômico: 1) exploração do trabalho e matéria-prima das colônias; 2) conformidade dos povos subjugados; 3) tutela dos colonizados; 4) o papel secundário dos povos dominados; 5) a existência de uma racionalização científica sobre o imperialismo; e 6) o papel inferior dos profissionais provenientes das potências que trabalham e se especializam nas colônias (Alatas, 2000, p. 23-24). Seu filho, o também sociólogo Syed Farid Alatas, em conhecido artigo de 2003, *Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences*, retoma o debate, afirmando a ocorrência de um neocolonialismo no mundo acadêmico, mas que não operaria de forma direta, como no passado. Sua manutenção se daria indiretamente, via dependência acadêmica, operando num plano *estrutural*.

As atuais "potências" das ciências sociais, para Farid Alatas, seriam os Estados Unidos, o Reino Unido e a França, e essa caracterização se deve, no que diz respeito à atividade científica, a esses países produzirem grande quantidade de artigos e resultados de pesquisa; à visibilidade internacional de que goza sua produção; à capacidade de influenciar as ciências sociais de outros países; e ao reconhecimento e prestígio que possuem. Para dar sustentação a essa argumentação, o autor elabora uma definição de dependência acadêmica inspirada em uma *certa* leitura de uma *parte* da tradição da teoria da dependência latino-americana. Para ele, o fenômeno em questão define-se pela "condição segundo a qual as ciências sociais de certos países são condicionadas pelo desenvolvimento e crescimento das ciências sociais de países dos quais os primeiros são subjugados" (Alatas, 2003, p. 603). Especificamente, essa relação de subordinação ocorre quando algumas comunidades científicas podem se desenvolver segundo alguns critérios estabelecidos autonomamente, ao passo que outras comunidades apenas o fazem como um *reflexo* desses critérios. Essa relação opera, segundo o autor, dentro de um *continuum* de centro-periferia.

As dimensões da dependência seriam várias. Em seu artigo de 2003, Farid Alatas elenca seis delas: 1) dependência de ideias; 2) dos meios através dos quais essas ideias circulam; 3) das tecnologias de educação; 4) da ajuda para a pesquisa e o ensino; 5) de investimento em educação; e 6) dependência dos pesquisadores da periferia de se especializarem no centro. Mais recentemente, o autor adicionou uma outra dimensão da dependência, referente ao reconhecimento internacional (Alatas, 2014). A dependência das ideias é, em sua opinião, o que qualifica a condição geral do conhecimento nos países periféricos, em grande parte decorrente da mente intelectual cativa (*captivemind*): uma mente acrítica e imitativa, dominada por fontes exógenas a sua realidade (Alatas, 2010, p. 58). Essa dependência diria respeito à meta-teoria e teorias, originalmente formuladas nos centros e reproduzidas nas periferias.

O *mecanismo* específico de perpetuação da dependência acadêmica se daria pelo que o autor denomina de "divisão global do trabalho" nas ciências sociais, cuja gênese data do período colonial. Essa divisão do trabalho comportaria três dimensões: divisão entre quem realiza trabalho teórico e trabalho empírico; entre pesquisas que se concentram no estudo de outros países e aquelas que se concentram em seu próprio; e, por fim, a divisão entre estudos comparativos e estudos de caso (Alatas, 2003, p. 608). Tendencialmente, os países centrais empreenderiam o trabalho dos primeiros polos, ao passo que às periferias caberiam o dos segundos.

A grande contribuição de Farid Alatas foi, a meu ver, atualizar o debate a respeito do relacionamento desigual entre comunidades científicas, sobretudo num contexto em que a demanda por internacionalização da produção científica se intensifica mundialmente, e assinalar a necessidade de mais estudos sobre o fenômeno – este último aspecto, inclusive, constituiria uma das frentes de reversão do problema. Além disso, sua ênfase na divisão global do trabalho como mecanismo reprodutor da dependência aponta, ainda que não explicitamente, para um elemento *prático* da reprodução do fenômeno, ainda que pouco explorado por ele. Por fim, sua concepção de dependência acadêmica está atrelada à necessidade de se pensar em critérios locais de relevância científica, enfatizando a importância de valorizar tradições locais e o uso crítico de teorias formuladas em outros contextos, portanto conformadas por outras experiências sociais (cf. Alatas F., 2001; 2010).

2.2. "CENTRO-PERIFERIA" COMO MODEO ANALÍTICO

O relacionamento entre comunidades científicas no plano internacional foi caracterizado, no modelo anterior, segundo uma diferenciação estrutural entre centro e periferia, com destaque para os efeitos persistentes da colonização sobre

as práticas científicas contemporâneas. Pode-se dizer que essa diferenciação é, em certa medida, mais descritiva do que analítica, visto que está subordinada a um outro elemento heurístico, este sim, vetor causal das relações entre comunidades científicas: a colonização e seus efeitos deletérios geradores da dependência acadêmica.

A socióloga Wiebke Keim (2008), pensando nisso, procura ampliar a compreensão das ciências sociais, especificamente da sociologia, no plano internacional. A primeira inovação da autora, inspirada no livro clássico de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, é reconhecer o condicionamento recíproco entre centros e periferias (Keim, 2008, p. 24), o que já evidencia um avanço em relação à perspectiva de Farid Alatas, marcada pela unilateralidade da sua concepção de dominação. Contudo, ela é cautelosa ao transplantar mecanicamente um modelo antes formulado para compreender fenômenos de ordem política e econômica, como o desenvolvimento, para o domínio da produção e circulação do conhecimento – outro distanciamento em relação ao modelo de dependência acadêmica delineado anteriormente. Dessa forma, a autora reconhece que a ciência, em suas múltiplas dimensões, deve ser considerada com uma certa autonomia em relação a outros aspectos da vida social, não estando, pois, inteiramente subordinada a constrangimentos de outra ordem. Isso posto, Keim (2008) elabora seu modelo de centro-periferia, agora com status *analítico* e segmentado em três dimensões complementares, capaz de explicar as dinâmicas internacionais das ciências sociais.

A primeira dimensão diz respeito à infraestrutura material e institucional de uma comunidade sociológica: o número de ingressantes, de associações científicas, uma rede de publicações que permita a comunicação científica, financiamento e condições de realização de ensino e pesquisa. Além disso, também diz respeito à divisão do trabalho em especialidades, capaz ou não de diversificar a atividade científica. Sobre essa dimensão, a autora diz que uma comunidade científica pode ser classificada como *desenvolvida* ou *subdesenvolvida*. Uma "sociologia desenvolvida", segundo Keim (2008, p. 25), seria aquela definida "como um sistema autônomo" de produção, difusão e acúmulo de conhecimento. Uma "sociologia subdesenvolvida", em contrapartida, define-se pela ausência de grande parte dessas características, ou pela sua incapacidade de possuí-las.

A segunda dimensão é concernente à capacidade de *reprodução* de uma comunidade sociológica, seja no âmbito da formação de pesquisadores, de instituições e de conhecimento. Assim, uma comunidade sociológica pode ser *autônoma* ou *dependente*. Essa distinção faria sentido, para Keim, pois mesmo possuindo infra-

estrutura material para a produção do conhecimento, uma comunidade sociológica pode depender de referenciais teóricos, metodologias, conceitos, certificação profissional e meios de difusão que lhe são exógenos. Portanto, a diferença crucial entre uma sociologia autônoma e uma dependente é que a primeira se beneficiaria dos intercâmbios internacionais, ao passo que para a segunda, eles seriam uma condição necessária para se reproduzir.

Por fim, temos a terceira dimensão, que diz respeito ao reconhecimento internacional. A autora classifica essa dimensão entre uma sociologia *marginal* ou *central*. Centralidade se referiria àquelas sociologias internacionalmente visíveis, reconhecidamente o "núcleo" (*core*) da disciplina. Essa posição lhes confere a capacidade de influenciar tópicos de pesquisa, temas relevantes, referenciais teóricos, metodologias apropriadas, estabelecendo escolas, tradições e paradigmas científicos. As sociologias marginais, por outro lado, não possuem reconhecimento internacional, são ignoradas pela comunidade internacional, e essa ignorância não seria considerada a princípio como um problema. A autora diz que essa é a condição geral das sociologias feitas na África e na América Latina. Dentre os indicadores empíricos de que uma comunidade é internacionalmente marginal, merecem destaque as bases de indexação mais prestigiadas, a divisão internacional do trabalho acadêmico (nos termos de Farid Alatas) e a necessidade de se tornar "exótico" ou se particularizar para ganhar interesse internacional, seja em publicações, palestras ou aulas em instituições de comunidades centrais.

Em texto mais recente (Keim, 2014), a autora procura reelaborar alguns de seus pontos, abrangendo o escopo de seu modelo e dissipando possíveis ambiguidades. O primeiro ponto notável é o seu distanciamento da visão difusionista da produção e circulação do conhecimento, proeminente em Basalla (1967), caracterizada pela unilateralidade e pelo protagonismo do Ocidente. Segundo o difusionismo, as nações outrora colonizadas teriam importado passivamente o conhecimento produzido exclusivamente pelas metrópoles – uma visão muito próxima, por exemplo, daquela proposta por Farid Alatas. Esse movimento da autora aponta para uma tentativa de teorização que leve em conta a *agência* de atores das "sociologias periféricas" no processo de circulação do conhecimento para além de uma "importação" mecânica.

Outro avanço foi apontar para outras unidades de análises que não aquelas centradas nos estados nacionais. Em seu artigo de 2008, fazia referência apenas a esses espaços de produção do conhecimento quando diz, por exemplo, "sociologia japonesa" ou "sociologia palestina". Em sua atualização, seu comprometimento com a ideia de circulação exige a valorização de outras escalas, como campos regionais

e redes transnacionais. Aliás, uma de suas principais mudanças foi incorporar a própria noção de *campo* para compreender a forma como o conhecimento circula. Ela o faz partindo de uma crítica do texto clássico de Pierre Bourdieu sobre circulação de ideias (cf. Bourdieu, 1999), argumentando contra a sua ênfase na unidade de análise nacional e discordando da perspectiva do sociólogo francês, segundo a qual a circulação ocorre entre agentes que compartilham posição estrutural análoga entre os campos. Segundo ela, a posição de Bourdieu pressuporia a existência de um campo nacional de antemão, deformador da circulação internacional das ideias. Essa postura negligenciaria o fato de que a própria circulação pode contribuir para a estruturação de "campos dependentes".

Sem dúvida, sua reformulação do modelo inicialmente proposto de centro e periferia, mais analítico que descritivo, para a compreensão da circulação internacional das ideias constitui um importante avanço. Isso é notório quando a autora diz que toda análise da circulação do conhecimento, seja através de textos, ideias, ou incorporados em pesquisadores, deve necessariamente levar em conta as hierarquias e desigualdades (materiais e simbólicas) que operam dentro da comunidade internacional, afetando de forma diferencial a integração e a participação de campos científicos.

2.3. A HETEROGENEIDADE ESTRUTURAL DOS CAMPOS PERIFÉRICOS

A terceira e última visão sobre dependência acadêmica aqui abordada é, em muitos aspectos, crítica em relação aos outros dois modelos. As formulações da socióloga argentina Fernanda Beigel (2010, 2013, 2016), diferentemente das de Wiebke Keim e Farid Alatas, não partem de conceitos mais abstratos, como aqueles de divisão internacional do trabalho, imperialismo acadêmico e centro e periferia, para então compreender o relacionamento entre comunidades científicas diferencialmente posicionadas no âmbito internacional. Seus estudos se fundamentam em situações histórico-concretas, logo específicas, para daí tirar conclusões mais gerais a respeito do fenômeno em causa. Nesse sentido, seu programa de pesquisa segue uma lógica mais indutiva que dedutiva, tendo como universo empírico os processos de profissionalização e autonomização dos campos acadêmicos da América Latina, seu principal universo de análise.

Outra inovação proposta por Beigel é o seu uso particular de campo social. Se a incorporação crítica mais tardia da Keim acerca da noção de campo questiona a suposta ênfase de Bourdieu na unidade nacional, bem como sugere os efeitos da circulação sobre a estruturação de campos periféricos, para Beigel, o que está em jogo é justamente a noção de "autonomia", com o "nacional" constituindo

importante unidade de análise na compreensão das dinâmicas científicas de regiões periféricas (Beigel, 2010, p. 17). Tomado não como um fim em si mesmo ou como um reflexo do que deveria ser um campo autônomo (sempre inspirado em modelos de "outras latitudes"), ela analisa o complexo processo de autonomização do campo acadêmico em regiões como a América Latina. A noção de "elasticidade" da autonomia é central em sua análise, dada sua ênfase sobre as dinâmicas históricas que se relacionam com a estruturação dos campos periféricos. Dessa forma, temos a *expansão* da autonomia universitária e a criação de um circuito regional de consagração acadêmica, como foi o caso na América Latina, com importante papel desempenhado pelo Chile em meados da década de 1960, constituindo um polo de atração de pesquisadores da região com a criação de institutos de pesquisa, como a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), a Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (Flacso) e o Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (Clacso). Por outro lado, observamos a sua *contração,* derivada da repressão exercida pelos regimes ditatoriais sobre a produção universitária entre as décadas de 1960 e 1990.

Relevante para os fins desse artigo é a sua aproximação entre uma forma de autonomia e algumas dinâmicas internacionais. Ou seja, vinculada aos efeitos da "internacionalização" do campo científico e das distintas forças que operam na circulação internacional das ideias. Nesse âmbito, a dependência acadêmica pode ser definida operativamente, referindo-se à estrutura desigual de produção e circulação do conhecimento, historicamente construída nos chamados "centros de excelência" sem a participação das comunidades científicas periféricas. Esse processo envolveria a paulatina valorização da publicação de artigos em periódicos especializados, tomados como critérios avaliativos não apenas da "excelência" científica por parte de organismos públicos, como também por parte de institutos públicos e privados de financiamento para pesquisa e estruturação das carreiras individuais.

Esses modelos de avaliação, reconhecimento e acreditação científica se generalizaram para além dos "centros de excelência", constituindo o que a autora chama de "sistema acadêmico mundial" (SAM), conformando os circuitos de publicação, prestígio e consagração denominados de "corrente principal". O SAM se define pela 1) "universalização" da bibliometria como ferramenta de avaliação da ciência; 2) pela supremacia do inglês nas publicações internacionais; e 3) pela concentração de capital acadêmico em determinados polos. Trata-se, portanto, de uma relação de dominação simbólica, que hierarquiza distintos circuitos de prestígio acadêmico, tanto no âmbito das publicações quanto no das mobilidades.

Corolário dessa hierarquização é que a posição de determinado campo científico ou de um determinado investigador se relaciona com sua integração histórica aos circuitos da corrente principal. Com isso, segmenta-se não apenas a profissionalização em campos periféricos entre aqueles com maior inserção internacional, e os que possuem redes locais: hierarquiza-se também os circuitos de publicação – transnacional, nacional, regional, local e internacional – com distintos impactos sobre a estruturação das carreiras em termos de avaliação da produção científica e de progressão de carreira (Beigel, 2014).

Em suma, o novo caráter da dependência acadêmica, para Beigel, manifesta-se na crescente *heterogeneidade estrutural do campo*, na heteronomia dos critérios de avaliação e na externalização dos princípios de legitimação da produção científica (Beigel, 2014, p. 13). Ela é marcada por uma tensão entre duas culturas avaliativas, qualificadas como antípodas por Beigel, de práticas científicas em campos periféricos. De um lado, uma menos ligada a um "capitalismo acadêmico", seguindo critérios endogâmicos regionais e locais de prestígio e consagração acadêmicos, ainda que pouco articulados; de outro, a opção pela internacionalização segundo critérios estabelecidos pelos "centros de excelência", apegando-se à ilusão de ser parte das normas da "ciência universal", ao preço de uma heteronomia crescente em relação aos temas relevantes localmente.

Comparada às outras formulações, a de Beigel resulta mais frutífera para a construção de uma perspectiva relacional. Se em Wiebke Keim e Farid Alatas é possível verificar, como pressuposto de suas classificações, a associação da centralidade de um campo no cenário internacional com a produção de conhecimento original, Beigel a rejeita, pontuando para momentos de tensão entre autonomia e heteronomia dos campos periféricos e para distintas formas de produção do conhecimento. Ainda que aqueles autores observem o potencial dos campos periféricos para a produção de conhecimento original e criativo, seja através dos "discursos alternativos" (Alatas, 2010) ou das "tendências ou correntes contra hegemônicas" (Keim, 2011), é importante não perder de vista os distintos processos de profissionalização e configuração do campo acadêmico de cada região "periférica", para não universalizar experiências historicamente situadas. Nesse sentido, a conceitualização de Beigel é mais oportuna, por enfatizar o aspecto *relacional* entre, de um lado, um modelo hegemônico que tende a se universalizar ("SAM") e, de outro, processos de profissionalização e de formação de campos periféricos. Esse relacionamento é marcado pela sua dinamicidade, pois envolve distintos agentes e interesses, não recaindo, em suas palavras, numa "auto percepção alienante" das próprias tradições intelectuais locais.

2.4. LIMITES DAS ABORDAGENS

Após a discussão acima das perspectivas em torno do fenômeno da dependência acadêmica, cabe pontuar o que considero problemático em suas formulações. Procedendo dessa forma, tenciono elaborar uma chave de análise para compreender o relacionamento desigual entre comunidades científicas no plano internacional, incorporando algumas de suas formulações e agregando outros aspectos ainda não explorados até aqui.

Primeiramente, a perspectiva oferecida por Farid Alatas é demasiadamente estrutural e mecânica, na medida em que não há muito espaço para a agência dos pesquisadores. Evidência disso é a importância atribuída à "mente cativa" na perpetuação de ideias e teorias do centro, problemática não apenas pela passividade concedida aos agentes sociais, mas também por creditar a um passado colonial a criação de estruturas que operariam no plano cognitivo – como isso ocorre, de fato, não está claro. Aliás, ainda que lance mão de uma corrente teórica latino-americana para dar sustentação ao seu argumento, o autor tende a pensar majoritariamente no contexto de colonização tal como ocorreu no sudeste asiático, sendo, assim, desatento ao fato de que na América Latina o processo foi distinto em vários aspectos, a começar pelos colonizadores. O autor também dá ênfase para regiões geográficas em sua operacionalização conceitual, homogeneizando a "comunidade científica" tanto de países centrais quanto de periféricos, deixando de lado as relações *internas* a essas comunidades, diferencialmente distribuídas internacionalmente. Com isso, o autor não leva em conta a existência de grupos distintos, convivendo num mesmo país, região ou mesmo numa comunidade científica, que possam vir a ter interesses específicos e, muitas vezes, conflitivos – uma das contribuições mais sofisticadas da teoria da dependência latino-americana, negligenciada pelo autor (cf. Cardoso; Faletto, 2004).

Já em Keim, há uma particularidade na forma como conceitua analiticamente "centro" e "periferia" que pode ser considerada pouco dinâmica, constituindo um instrumento heurístico limitado para apreender a relação entre pesquisadores no âmbito internacional. Mantida mesmo em seus trabalhos mais recentes, a sua *classificação* das diferentes ciências sociais produzidas internacionalmente tende a restringir alguns fenômenos e conceitos, sobretudo o de autonomia, segundo uma única chave de leitura possível. A autonomia de um campo científico não é uma qualificação absoluta, mas sempre *relativa*, e isso se aplica também aos campos mais bem situados no sistema acadêmico mundial. Epítome disso é o próprio campo sociológico nos Estados Unidos, que, a despeito de exercer influência mundial, pode não ser tão autônomo se levarmos em consideração as disputas de poder do campo

cultural americano mais amplo, as imposições de critérios avaliativos de agências de fomento e os ditames da administração universitária, que tendem a priorizar pesquisas empíricas e com utilidade de maximização econômica (Krause, 2016; Steinmetz, 2018). Em outras palavras, *centralidade não é sinônimo de autonomia*.

Essa problemática está na raiz de seu próprio gesto classificatório, já que nele está embutido uma comparação e, como tal, pressupõe a definição de parâmetros prévios de contraste ou afinidade. Nesse sentido, "as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais" (Bourdieu, 2008, p. 107). Quando o discurso científico utiliza termos como "desenvolvido" e "subdesenvolvido", "autônomo" e "dependente" e até mesmo "central" e "periférico" para *classificar* diferentes "sociologias", ou seja, quando erige categorias com funções práticas à qualidade científica, contribui para a perpetuação de uma determinada visão de mundo. Não à toa, o que fica implícito em seu modelo é que o princípio classificatório entre as distintas "sociologias" internacionalmente posicionadas tem como inspiração o "modelo" hegemônico das ciências sociais, as quais seriam, em seus termos, necessariamente desenvolvidas, autônomas e centrais, pois só a partir do estabelecimento desse critério seria possível nomear as outras como subdesenvolvidas, dependentes e marginais[1].

Por fim, um elemento problemático na abordagem de Beigel é a sua tendência a homogeneizar um espaço social que tem se caracterizado nos últimos anos pelo conflito e pela disputa em torno de seu significado. Refiro-me à noção de "internacional". Sua ênfase nos distintos circuitos de consagração e nas hierarquias que eles estabelecem, tendo em vista o SAM, associa necessariamente as publicações em inglês e em periódicos ditos da corrente principal à dominação sobre a produção periférica. De fato, a submissão de artigos a esses periódicos envolve muitas vezes a subordinação a critérios *nacionais* (por exemplo, um periódico da Associação Americana de Sociologia) que não levam em conta, ou não se interessam, pelo diálogo mais internacional, ainda que sejam considerados por agências de fomento de campos periféricos como "internacionais" (Beigel, 2014; Medina, 2014). A dominação simbólica também se expressa, evidentemente, no aprendizado e proficiência do inglês, dominante no cenário internacional.

A despeito desses aspectos, cabe questionar em que medida as publicações nos circuitos da corrente principal *necessariamente* implicam a alienação e o arrefecimento de temas locais, tendo em vista o reconhecimento crescente de

1 Em seu artigo de 2003, Farid Alatas incorre na mesma estratégia, ao classificar as ciências sociais como centrais, periféricas e semiperiféricas. Ao fazê-lo, julga a produção das ciências sociais periféricas tendo em vista o modelo daquelas centrais.

instituições, editores e autores em relação às desigualdades presentes na circulação internacional do conhecimento e nas especificidades de sua produção em contextos distintos (Martín, 2018), sinalizando a reflexividade própria do mundo social, nos termos de Giddens (1996). Vale lembrar que, para este, o conhecimento sociológico estaria submetido a uma "hermenêutica dupla", através da qual os atores sociais interpretam tal conhecimento, tendo o potencial de reorientar suas condutas e ações, modificando, pois, o próprio mundo social. Isso exigiria do sociólogo uma reinterpretação desse mundo, sempre em mutação. O mundo social em questão seria o próprio mundo acadêmico. O crescente questionamento do significado de "internacional", as críticas em relação ao eurocentrismo, ao "colonialismo acadêmico" e à própria dependência acadêmica, têm implicações para o mundo editorial, institucional e para as instâncias de ensino e pesquisa. Dessa forma, trata-se de um problema empírico saber em que condições se dá a circulação do conhecimento nessa modalidade, como também nos planos regional e nacional.

3. CAMPOS NACIONAIS E ESPAÇO INTERNACIONAL

Dos autores mencionados, Keim e Beigel utilizam o conceito de campo para compreender a relação entre as práticas científicas nacionais e as dinâmicas internacionais. Argumentei que a primeira oferece ferramentas úteis para pensar a interlocução entre nacional e internacional, ao reconhecer que a circulação do conhecimento é atravessada por desigualdades materiais e simbólicas, afetando, por isso, a estrutura de determinados campos. Contudo, sua preocupação classificatória deve ser vista com cautela, pelos critérios que a embasam e por obscurecer a noção de autonomia científica. Já a segunda autora evidencia a complexidade da autonomia dos campos periféricos, ao mesmo tempo em que reconhece a existência de distintos circuitos de publicação e consagração para além da corrente principal. Apesar disso, acredito ser problemático homogeneizar o espaço internacional, considerando a reflexividade do conhecimento sociológico e as disputas em torno de seu sentido.

Como as autoras, considero a noção de campo frutífera por romper tanto com a determinação total da atividade científica segundo outros fatores da vida social mais ampla, como também recusar uma visão "purista", como se não houvesse nenhuma interferência externa ao mundo da ciência. Constitui, assim, um espaço intermediário de um mundo social relativamente autônomo e dinâmico, que cria e obedece às suas próprias leis de funcionamento (Bourdieu, 1983; 2003; 2004). O seu uso confere uma densidade para a análise do fenômeno da dependência acadêmica, aprofundando abordagens que creditam a posição dominada de determinados

saberes e comunidades científicas a fatores preponderantemente externos, como aqueles relacionados a processos históricos mais amplos de subjugação política e econômica.

Recentemente, algumas pesquisas têm estendido a noção de campo científico para unidades de análise além das fronteiras nacionais, argumentando que o que vemos hoje é a emergência de um "campo global" das ciências sociais, caracterizado por uma estrutura desigual, com um ou dois polos dominantes e uma gama de periferias e semi-periferias como polo dominado (Heilbron, 2013), conservando semelhanças, em certa medida, ao que Fernanda Beigel denomina "sistema acadêmico mundial". Esse campo global seria constituído por formas pretéritas de organizações internacionais, que presenciaram uma inclusão global maior de participantes, como é o caso da ISA (Dubrow et al, 2015; Oommen, 2016), mas também o surgimento de outras organizações, como periódicos internacionais, congressos e redes que aspiram a um diálogo global mais equânime (Vanderstraeten; Eykens, 2018). Ao artigo inaugural de Heilbron (2013), somaram-se outros que postulam a necessidade de se pensar em campos transnacionais e globais, dado que a noção de campo parte das relações entre agentes, e não de escalas pré-definidas (Go; Krause, 2016).

No caso específico da sociologia, Krause (2016) destaca a prevalência de "sistemas-modelo", que atuariam funcionalmente de forma a garantir a padronização da comunicação científica. No caso, os sistemas-modelo que operam na disciplina no âmbito internacional seriam os cânones clássicos e contemporâneos, os lugares legítimos e os temas de pesquisa que têm o "Ocidente" como horizonte. Por isso, convertem-se em capital específico no campo global, dado o acesso direto que pesquisadores de alguns campos nacionais teriam a esses sistemas-modelos. A autora quer enfatizar com isso que a disputa também se daria, internacionalmente, em torno da definição desses sistemas, com a entrada crescente de agentes posicionados em outras regiões do mundo.

Sobre a formação e autonomização dos campos globais, o esforço teórico levado a cabo por Buchholz (2016) merece destaque. A fim de não reificar processos sociais, como é comum nas teorizações tradicionais sobre globalização[2], a socióloga lança mão do procedimento conhecido como "teorização analítica", operando uma redução de um modelo teórico aos seus aspectos elementares. No caso, a autora

2 Esse problema foi primeiramente abordado por Connell (2007), a partir da constatação de que muitos teóricos da globalização reificam a noção de uma "sociedade global", atribuindo características das sociedades nacionais (do Norte) para uma dimensão global sem levar em conta de fato as experiências e os contextos globais.

salienta os atributos essenciais que conformam um determinado campo, para em seguida pensá-lo globalmente. Ao fazê-lo, estabelece uma tipologia entre a "autonomia funcional" – teorizada por Bourdieu como diferenciação entre espaços sociais com distintas lógicas e práticas; e a "autonomia vertical" – que mantém as mesmas práticas e interesses, mas altera sua escala. Assim, um campo global pode emergir através da autonomização vertical de diferentes campos nacionais, que cada vez mais interagem entre si. O contrário também pode ocorrer: a partir de um campo global podem surgir campos nacionais. Uma definição de campo global envolve, dessa forma, ao menos quatro aspectos: 1) esfera de práticas especializadas; 2) escala transcontinental; 3) autonomia funcional em relação a outros campos e 4) autonomia vertical em relação a outros campos "mais baixos" em nível de organização social dentro da mesma esfera de práticas.

Os recentes esforços de teorização acerca da existência de campos globais são representativos de um movimento de interesse pela renovação da teoria dos campos na compreensão de fenômenos que escapam da escala nacional, apontando para a sua atualidade e a relevância no âmbito mais geral da teoria sociológica. Apesar disso, no que tange à consolidação de um campo global da sociologia, compartilho o ceticismo de Ortiz (2016). Para ele, não há autonomia suficiente para a delimitação de uma lógica de campo, como também não se verifica uma interação orgânica entre agentes do mundo todo – o que qualificaria o adjetivo "global". De forma mais geral, Dezaley e Madsen (2013, p. 47) argumentam que a relação entre campos nacionais e espaços internacionais não implica de forma alguma postular a existência ou a gênese de um espaço das relações internacionais estruturado segundo uma lógica específica de campo.

Dessa forma, o âmbito "internacional" da sociologia pode ser melhor visto como um *espaço social* internacional. A noção de espaço social conserva as propriedades agonísticas presentes no conceito de campo sem, contudo, preocupar-se com sua autonomização, ou com o princípio segundo o qual possuiria uma lógica interna de funcionamento e uma comunicação orgânica entre os agentes que o compõem. Com efeito, essa diferenciação entre campos e espaços é mais analítica, uma vez que o próprio Bourdieu não pressupõe que essas noções sejam facilmente delimitáveis (Hey, 2008).

O espaço internacional da sociologia aqui conceitualmente delineado é composto não só por organizações que tencionam um diálogo global, mas também por agentes primariamente posicionados em campos nacionais. É um espaço hierarquizado conforme a conceituação do SAM de Beigel (2013), em que pese o idioma hegemônico (inglês), a universalização da bibliometria e do artigo como

critérios avaliativos e de produção científica, e a distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos em determinados polos. Essa hierarquização reforça a marginalização de determinadas produções científicas (Keim, 2008), dificultando o acesso e a análise de experiências sociais no plano global.

Cabe, aqui, pensar nos *mecanismos* que atuam na consolidação desse espaço. Para isso, voltemos ao modelo elaborado por Bulchholz (2016) para descrever o processo de formação de campos globais, pensando, todavia, analogicamente a formação do espaço internacional da sociologia. O primeiro aspecto envolve a criação de instituições voltadas para trocas e intercâmbios internacionais. Assim, podemos pensar as associações regionais e internacionais de sociologia e os congressos e fóruns que elas realizam; os periódicos voltados para discussões internacionais; instituições de pesquisa e fomento que atuam globalmente – em suma, todas as instituições que podem ser *locus* de disputas entre agentes vinculados a campos nacionais. Há, dessa forma, uma infraestrutura institucional que torna regular o intercâmbio e a competição numa escala global (ou, no caso, internacional)..

O segundo mecanismo apontado pela autora diz respeito à formação de um discurso específico ao campo global, de um "olhar global" particular. Em nosso caso, isso pode ser visto nos recentes debates em torno da "sociologia global" (Burawoy, 2009; Bhambra, 2014), que procuram não apenas estabelecer um diálogo mais equânime entre as diferentes sociologias realizadas no mundo, como também repensar os cânones disciplinares por essa perspectiva. É no bojo desse regime discursivo que podemos situar a apropriação pelas ciências sociais das críticas pós e decoloniais (Costa, 2006; Knöbl, 2015; Bhambra, 2014), como também da necessidade de se pensar em "antropologias mundiais" (Ribeiro, 2014). Criam-se, dessa forma, práticas acadêmicas que visam instaurar critérios de apreciação que levem em conta a relevância *internacional* de uma pesquisa, o escopo *global* de um determinado tema e etc.

Por fim, o terceiro mecanismo trata da formação institucional de avaliação, apreciação e de capitais propriamente internacionais. No espaço internacional da sociologia, essas instituições seriam aquelas que procuram ranquear as universidades segundo critérios arbitrários, que levam em conta a dimensão internacional (também arbitrária) de produção e práticas científicas. Esses critérios, que tendem a favorecer o modelo americano de fazer ciência (Marginson, 2008), não apenas hierarquizam instituições e produções no plano internacional, como também estratificam campos nacionais através das políticas de financiamento.

Ainda que fortemente desigual, a incorporação crescente de agentes de campos periféricos no espaço internacional tem favorecido cada vez mais a contestação dos parâmetros hegemônicos de produção do conhecimento, e o próprio sentido de "internacional" está em disputa. Se, por um lado, os campos nacionais podem ser segmentados entre agentes com grande inserção internacional e aqueles com maior engajamento local, por outro, no espaço internacional, podemos presenciar a oposição entre os proponentes de uma internacionalização "ortodoxa" e aquela "heterodoxa" (Krause, 2016, p. 197). A internacionalização ortodoxa envolveria modelos pretensamente universais de teoria social, de práticas e rotinas acadêmicas, avaliação, critérios de relevância, metodologias e temas de pesquisa legítimos. Alternativamente, no polo heterodoxo, há as críticas ao eurocentrismo das teorias sociais, a apropriação das vertentes críticas pós e decoloniais, e as chamadas "teorias do Sul Global". Assim, aquilo que constituiria a forma legítima de internacionalização é em si um objeto de disputa entre cientistas, organizações, mas também por agentes externos ao espaço internacional, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), fundações filantrópicas e, mais genericamente, agências de financiamento (Boncourt, 2018). Dessa forma, superando tanto o objetivismo e o subjetivismo na compreensão do mundo social, o que se denomina "internacionalização" não deve ser pensado como um processo externo às dinâmicas que estruturam a produção das ciências sociais, mas, pelo contrário, como um *processo estruturante e estruturado por disputas envolvendo pesquisadores e organizações diversas*.

A existência e a pertinência desse polo crítico (ou heterodoxo) pressupõem as condições objetivas necessárias para a generalização de seus postulados, através da criação de ambientes propícios para a produção do conhecimento. Esse processo envolve, no âmbito propriamente nacional, a institucionalização das ciências sociais periféricas, além de políticas públicas de fomento à ciência e ao ensino superior e à criação de programas de pós-graduação. Nessas condições, a ocorrência de uma "desobediência epistemológica" não é apenas possível, como plausível (Ortiz, 2016).

Por fim, é importante ressaltar que a inserção internacional do conhecimento sociológico também opera em outros dois planos de dominação simbólica. Primeiramente, o espaço internacional é ocupado por agentes capazes de homologar recursos provenientes de campos nacionais, como capital econômico, escolar, científico ou político (Dezalay; Madsen, 2013). Enfim, é um espaço disputado por *elites*, inclusive *elites de campos científicos periféricos*. São elas quem competem por espaços e tomam posições no cenário internacional. Em segundo lugar, o horizonte possível das representações através das quais se dão as oposições entre os agentes

em luta já fora estabelecido pelo polo dominante ("ortodoxo"), de forma que o polo dominado ("heterodoxo") encontra uma configuração discursiva limitada – mas possibilitadora – pela qual deve disputar o sentido: a "verdadeira *globalização*", uma "efetiva *internacionalização*", "*epistemologias* do Sul", "*Teorias* do Sul". Afinal, os proponentes de uma concepção crítica quanto à internacionalização e à produção do conhecimento "ocidental" encontram interlocutores previamente estabelecidos que já estruturaram "as regras do jogo": ou se deve aceitá-las e disputá-las, ou o jogo deve ser abandonado.

CONCLUSÃO

Uma análise sociológica que enfatiza a relação entre os campos sociológicos nacionais e as dinâmicas do espaço internacional deve considerar as dimensões em que se dá a inserção das *práticas* e das *tomadas de posição* dos agentes nacionais em distintos circuitos de circulação do conhecimento, sejam eles regionais ou internacionais, considerando a distinção de segmentos feita por Beigel (2013). Possíveis frentes de pesquisa empírica devem levar em conta, portanto, as diferentes publicações (em periódicos especializados, livros e capítulos de livros), as distintas mobilidades (formação doutoral, pós-doutoramento, como professores e pesquisadores visitantes), mas também práticas do cotidiano acadêmico, que expressam, além do mais, distintas tomadas de posições, ou estratégias, a depender das escolhas possíveis dos agentes.

O caráter da dependência acadêmica emerge quando consideramos a interlocução entre dinâmicas internas e externas dos campos nacionais, considerando que as disputas em torno da hegemonia no plano internacional também ressoam em práticas e posicionamentos de agentes nesse plano, conforme verificadas em ações de órgãos de financiamento de pesquisa, sistemas de avaliação da produção científica, políticas de internacionalização e consagração de pesquisadores por parte de instituições competentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alatas, Syed Farid.The study of the social sciences in developing countries: Towards an adequate conceptualization of relevance. *Current Sociology*, v. 49, n. 2, p. 1 - 19, 2001.

_____. Academic dependency and the global division of labour in the social sciences. *Current Sociology*, v. 51, n. 6, p. 599 - 613, 2003.

_____. A definição e os tipos de discursos alternativos. *Estudos Históricos*, v. 23, n. 46, p. 225 - 245, 2010".

_____. La dependencia académica: el desafio intelectual. In: Beigel, F.; Sabea, H. (orgs) *Dependencia académica y profesionalización en el Sur*. Perspectivas desde la periferia. Mendonza: Ediunc e Sephis, 2014, p. 33 - 4.

Alatas, Syed Hussein. Intellectual imperialism: Definition, traits, and problems. *Southeast Asian Journal of Social Science*, v. 28, n. 1, p. 23 - 45, 2000.

Basalla, George. The spread of Western science. *Science*, v. 156, n. 3775, p. 611 - 622, 1967.

Beigel, Fernanda. (org) *Autonomía y dependencia académica*. Universidad e investigación científica emum circuito periférico: Chile y Argentina (1950 - 1980). Buenos Aires: Biblos, 2010.

_____. Centros y periferias em la circulação internacional del conocimiento. *Nueva Sociedad*, n. 245, p. 110 - 123, 2013.

_____. Publishing from the periphery: Structural heterogeneity and segmented circuits. The evaluation of scientific publications for tenure in Argentina's CONICET. *CurrentSociology*, v. 62, n. 5, p. 743 - 765, 2014.

_____. El nuevo carácter de la dependencia intelectual. *Cuestiones de sociología*, n. 14, p. 1 - 17, 2016.

Bhambra, Gurminder. As possibilidades quanto a uma sociologia global: uma perspectiva pós-colonial. *Sociedade & Estado*, v. 29, n 1, p. 131 - 151, 2014.

_____ Boncourt, Thibaud. What 'internationalization' means in the social sciences? A comparison between international political science and sociology associations. In: Heilbron, Johan; Sora, Gustavo, Boncourt, Thibaud (org.) *The social and human sciences in global power relations*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 95 - 123.

Bourdieu, Pierre. O Campo científico. In: Ortiz, R. (org.) *Bourdieu*. Sociologia. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1983, p. 122 - 155.

_____. The social conditions of the international circulation of ideas. In: Shusterman, R. (org.) *Bourdieu*: A critical reader. Londres: Blackwell, 1999, p. 220 - 228.

_____. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. *Science of Science and Reflexivity*. Chicago and Cambridge: The University of Chicago Press and Polity, 2004.

_____. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 2008.

Braga Filho, Edmar Machado. *Dimensões internacionais da prática científica e a formação de um campo sociológico nacional*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

Buchholz, Larissa. What is a global field? Theorizing fields beyond the nation-state. *The Sociological Review Monograph,* v. 64, n. 2, p. 31 - 60, 2016.

Burawoy, Michael. Challenges for a global sociology. *Contexts*, v. 8, n. 4, p. 36 - 41, 2009.

Cardoso, Fernando H.; Faletto, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

Connell, Raewyn. *Southern theory*. The global dynamics of knowledge in social science. Sydney: Allen &Unwi, 2007.

_____. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* v. 27, n. 80, p. 9 - 20, 2012.

Costa, Sergio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 117 - 134, 2006.

Dezalay, Yves; Madsen, Mikael. Espaços de poderes nacionais, espaços de poderes internacionais: estratégias cosmopolitas e reprodução de hierarquia sociais. In Canêdo, Leticia. et al. (org.) *Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização*. São Paulo: HUCITEC Editora, 2013, p. 23 - 52.

Dubrow, Joshua; Kolczynska, Marta; Slomczynski, Kazimierz; Tomescu-Dubrow, Irina. Sociologists everywhere: Country representation in conferences hosted by the International Sociological Association, 1990 - 2012. *Current Sociology*, v. 66, n. 3, p. 466 - 489, 2015.

Gareau, Frederick. Another type of Third World dependency: the social sciences. *International Sociology*, v. 3, n. 2, p. 171 - 178, 1988.

Go, Julian; Krause, Monika. Fielding transnationalism: An introduction. *The Sociological Review Monograph*, v. 64, n. 2, p. 6 - 30, 2016.

Giddens, Anthony. *Novas regras do método sociológico*: uma crítica positiva às sociologias interpretativas. Lisboa: Grandiva, 1996.

Hanafi, Sari. University systems in the Arab East: Publish globally and perish locally vs publish locally and perish globally. *Current Sociology*, v. 59, n. 3, p. 291 - 309, 2011.

Heilbron, Johan. Social sciences as an emerging global field. *Current Sociology*, v. 62, n. 5, p. 685 - 703, 2013.

Heilbron, Johan.; Boncourt, Thibaud; Sorá, Gustavo. Introduction. In: (org.). *The social and human sciences in global power relations*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, p. 1 - 25.

Hey, Ana. *Esboço de uma sociologia do campo acadêmico*. A Educação Superior no Brasil. São Carlos: EdUFSCAR, 2008.

Ianni, Octavio. Globalização: Novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 21, 1994, p. 147 - 163.

Keim, Wiebke. Social sciences internationally: The problem of marginalisation and its consequences for the discipline of sociology. *African Sociological Review*, v. 12, n. 2, 2008, p. 22 - 48.

_____. Counter hegemonic currents and internationalization of sociology. Theoretical reflections and one empirical example. *International Sociology*, v. 26, n. 1, 2011, p. 123 -145.

_____. Conceptualizing circulation of knowledge in the social sciences. In:Keim, W. et al. (org.) *Global knowledge in the social sciences*. Made in circulation. Londres: Ashgate, 2014, p. 87 - 113.

Kenway, Jane.; Fahey, Johannah. (org.) *Globalizing research imagination*. Abington: Routledge, 2009.

Knöbl, Wolfgang. Reconfigurações da teoria social após a hegemonia ocidental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 30, n. 87, p. 5 - 17, 2015.

Krause, Monika. "Western Hegemony" in the social sciences; fields and model systems. *The Sociological Review Monograph*, v. 64, n. 2, p. 194 - 211, 2016.

Marginson, Simon. Global field and global imagining: Bourdieu and worldwide Higher Education. *British Journal of Sociology of Education*, v. 29, n. 3, p. 303 - 315, 2008.

Martín, Eloísa. Publicação acadêmica internacional e o lugar do Brasil na sociologia global. In: Pinheiro, Claudio et al. (org.) *Ateliê do pensamento social*. Práticas e textualidades. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 47 - 70.

_____. Current Sociology and the challenges of inequalities in academia: 65 years forging spaces of intelligibility. *Current Sociology*, v. 65, n. 3, p. 327 - 335, 2017.

_____. (Re) produção de desigualdades e (re) produção de conhecimento: a presença latino-americana na publicação acadêmica internacional em Ciências Sociais. In: Martín, Eloísa.; Göbel, Barbara (org.) *Desigualdades interdependentes e geopolítica do conhecimento*. Negociações, fluxos, assimetrias. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2018, p. 56 - 80.

Medina, Leandro. *Centers and peripheries in knowledge production*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

Mosbah-Natanson, Sébastien; Gingras, Yves. The globalization of social sciences? Evidence from a quantitative analysis of 30 years of production, collaboration, and citations in the social sciences (1980 - 2009). *Current Sociology*, v. 62, n. 5, p. 626 - 646, 2013.

Omobowale, Ayokunle. La dependencia y las publicaciones académicas de los cientistas sociales de uma selección de universidades de Nigeria. In: Beigel, Fernanda.; Sabea, Hanan (org.) *Dependencia académica y profesionalización em el Sur*. Perspectivas desde la periferia. Mendonza: Ediunc e Sephis, 2014, p. 141 - 150.

Oommen, Tharailath.Asian presence in the International Sociological Association. *Current Sociology*, v. 64, n. 6, p. 833 - 852, 2016.

Ortiz, Renato. Internationalization of the Social Sciences: a reflection. *Sociologiesin Dialogue*, v. 2, n. 1, p. 31 - 45, 2016.

Pinheiro, Claudio. et al. (org.) *Ateliê do pensamento social*. Práticas e textualidades. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

Platt, Jennifer. *A brief history of the ISA*: 1949 - 1997. Québec: International Sociological Association, 1998.

Rahbari, Ladan. Peripheral position in social theory. Limitations of social research and dissertation writing in Iran. *Civitas*, v. 15, n. 1, p. 155 - 165, 2015.

Ribeiro, Gustavo.*Outras globalizações*. Cosmopolíticas pós-imperialistas. Rio de Janeiro: EdUerj, 2014

Steinmetz, George. Scientific autonomy, academic freedom, and social research in the United States. *Critical Historical Studies*, v. 5, n. 2, p. 281 - 309, 2018.

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). *World Social Science Report*. Knowledge Divides. Paris: Unesco, 2010.

Vanderstraeten, Raf.; Eykens, Joshua. Communalism and internationalism. Publication norms and structures in international social sciences. *Serendipities*. Journal for the Sociology and History of the Social Sciences, v. 3, n. 1, p. 14 - 28, 2018.

Vessuri, Hebe et al.Excellence or quality? Impact of current competition regime on science and scientific publishing in Latin America and its implications for development. *Current Sociology*, v. 62, n. 5, p. 647 - 665, 2014.

Recebido: 25/03/2020 | **Aprovado:** 05/01/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.166022

Ortodoxia da criatividade: experiência com artistas em Salvador

Orthodoxy of creativity: experience with artists in Salvador

Jefferson Dantas[a]

Resumo O objetivo deste trabalho é compreender a concessão do título de "cidade da música" para Salvador pela Unesco e possíveis redefinições na vida e no trabalho de artistas locais. Indaga-se: como equilibrar a promoção internacional, o desenvolvimento da economia local e a participação dos artistas? A pesquisa informa que a prefeitura municipal ainda está com dificuldades práticas para tornar Salvador a cidade da música proposta por sua candidatura e propaganda iniciais. Isto é perceptível, pois não existe um alinhamento entre discursos e práticas no tocante aos direitos dos artistas, falta uma política cultural clara, há baixo investimento e manutenção precária de espaços de socialização artística. Chegou-se a essa conclusão depois da análise de legislações, relatórios de gestão e entrevistas com artistas.
Palavras-chave Artista. Cidade criativa. Experiência. Salvador.

Abstract *the objective is to understand the granting of the title of city of music to Salvador by Unesco and possible redefinitions in the life and work of local artists. I wonder: how to balance international promotion, local economic development and the participation of artists? The research reports that the city hall is still having practical difficulties in making Salvador the city of music proposed by its initial candidacy and propaganda. This is noticeable because there is no alignment between discourses and practices regarding artists' rights, lack of a clear cultural policy, low investment and poor maintenance of spaces for artistic socialization. This conclusion was reached after analyzing legislation, management reports and interviews with artists.*
Keywords *Artist. Creative city. Experience. Salvador.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto nasceu a partir de contato com artistas na cidade de Salvador. Estava inicialmente interessado nas condições de trabalho e vida de atores de teatro, contudo na dinâmica do campo, e, principalmente, no convívio com artistas ouvi

a Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. Estuda as artes a partir da categoria trabalho, atento ainda aos marcadores sociais da diferença.

uma série de alegações conflitantes a respeito da "cidade criativa". De um lado, um discurso triunfante oriundo, sobretudo, de gestores, do outro uma visão crítica e incrédula vinda de artistas e agremiações culturais.

Neste sentido, examinei textos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Unesco, discursos de atores governamentais, a exemplo do prefeito da cidade e duas entrevistas com artistas locais, que falaram de suas vivências, das dificuldades com a burocracia e da necessidade de melhores condições de trabalho. A interpretação conjugou sociologicamente os temas do trabalho, da arte e da cidade.

A pesquisa mostrou que a prefeitura municipal ainda tem dificuldades práticas para tornar Salvador a cidade da música proposta por sua candidatura e propaganda iniciais. Isto é perceptível em razão da falta de direitos dos artistas, de uma política cultural clara, do baixo investimento e da manutenção precária de espaços de socialização artística.

ECONOMIA, CRIATIVIDADE E CIDADE

Ser artista
Na cidade
É comer um fiapo
É vestir um farrapo
É ficar à vontade
É vagar pela noite
É ser um vaga-lume
É catar uma guimba
É tomar uma pinga
É pintar um tapume
É não ter documento
Até que o rapa te pega
Te dobra, te amassa
E te joga lá dentro

(Chico Buarque, *A Cidade dos Artistas*, 1981)

A letra de Chico Buarque é esclarecedora do processo que tem embaralhado as políticas públicas urbanas com as culturais – refiro-me mais precisamente

ao título de cidade criativa. Vejamos a definição e o objetivo da cidade criativa, segundo a Unesco:

> The UNESCO Creative Cities Network (UCCN) was created in 2004 to promote cooperation with and among cities that have identified creativity as a strategic factor for sustainable urban development. The 116 cities which currently make up this network work together towards a common objective: placing creativity and cultural industries at the heart of their development plans at the local level and cooperating actively at the international level[1].

Não tomo a economia criativa como uma categoria de análise, mas um termo êmico, ou seja, conceitos e valores mobilizados, principalmente, pelos agentes hegemônicos da cadeia produtiva da cultura, o mercado, mecanismos multilaterais e o Estado. Mobilizações que, com frequência, se referendam nas experiências relacionadas aos governos da Austrália e do Reino Unido, que se destacaram na década de 1990 (Hartley, 2005; Howkins, 2001; Reis, 2011; Seldin, 2015; Thorsby, 2001).

A cidade criativa surge como uma expressão da reorganização da produção capitalista, pressupondo o desenvolvimento na área cultural, prometendo melhorias na vida e no trabalho dos indivíduos, amparada na "fabulação de senso comum econômico, segundo o qual o crescimento enquanto tal faz chover empregos" (Arantes, 2000, p.27). As elites econômicas têm deslocado a ênfase na industrialização para o paradigma informacional, num processo que vem assediando as elites políticas locais a acatarem tais tendências. Conforme Isar,

> A chave para esse paradigma é o argumento de que, enquanto os setores que impulsionaram a revolução urbana do século XIX basearam-se, em grande parte, no uso de matéria-prima, hoje a criatividade baseia-se no conhecimento e nas habilidades; por exemplo, a capacidade de gerar novo conhecimento a partir do conhecimento existente, a capacidade de gerar novas ideias que podem desencadear inovação e suas aplicações concretas. A criatividade ontológica intrínseca das artes tem sido promovida como um caminho privilegiado em direção a

1 A Rede das Cidades Criativas da UNESCO (UCCN) foi criada em 2004 para promover a cooperação entre as cidades que identificaram a criatividade como fator estratégico para o desenvolvimento urbano sustentável. As 116 cidades que, atualmente, compõem esta rede trabalham em conjunto para um objetivo comum: colocar a criatividade e as indústrias culturais no centro de seus planos de desenvolvimento a nível local e cooperar ativamente a nível internacional. Tradução livre feita pelo autor do texto. Disponível em: http://en.unesco.org/creative-cities/content/about-us. Acesso em: 13 jul. 2019.

> "uma cultura de inovação e criatividade" em uma variedade de domínios (Isar, 2008, p.81).

Rubim, Vieira e Rubim (2005) localizam, espacial e temporalmente, a origem dessas transmutações:

> Não por acaso, a discussão sobre a diversidade cultural tornou-se vital hoje, demandando inclusive a grande reunião da UNESCO, realizada em outubro de 2005, a qual discutiu e aprovou uma convenção internacional sobre diversidade cultural, essencial para a vida cultural no mundo e para a preservação e desenvolvimento de sua maior riqueza: a diversidade cultural, tão fundamental quanto a biodiversidade para o futuro do planeta e da humanidade (Rubim; Vieira;Rubim, 2005, p. 6).

Um texto fundamental neste processo é *International Flows of Cultural Goods and Services* (1994-2003)[2], lançado em 2005, pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura-UNESCO. Este texto reúne as atividades de bens e serviços culturais que devem ser explorados economicamente em quatro grandes grupos que abrangem catorze segmentos, que envolvem desde as heranças patrimoniais, livros, materiais impressos, mídias digitais, jogos, eletrônicos, royalties e serviços especializados na área cultural.

A força dos bens e serviços culturais foi intensificada pelo relatório de Economia Criativa publicado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento-PNUD e pela UNESCO, em 2013, apontando para o crescimento do setor criativo, avaliando a geração de renda, a criação de empregos e os ganhos com exportação. Segundo este relatório, o comércio global de bens e serviços criativos mais que dobrou entre 2002 e 2011, atingindo US$ 624 bilhões em 2011, refletindo cerca de 8,8% de crescimento ano a ano.

O Brasil está imerso nesta tendência, sobretudo, depois da criação da Secretaria de Economia Criativa do Ministério da Cultura, em 2011. A secretaria foi fundada com a missão de aproximar as pastas da cultura e economia por meio do trabalho. Segundo a Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro-FIRJAN, a economia criativa corresponde a 2,64% do produto interno bruto brasileiro, movimentando cerca de R$ 155,6 bilhões de reais.

---

2 Para saber mais consultar: http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001428/142812e.pdf. Acesso em: 11 out. 2018.

Essa nova economia surge ainda em momento oportuno, visto que vivenciamos uma "época de cuidados redobrados com o planeta, tal atividade não está assentada nos recursos finitos e cada vez mais escassos da natureza" (Aragão;Bolaño; Lopes, 2016, p.12). Mais um fator mobilizado pelos paladinos da Economia criativa, tendo a concordar com Ursula Huws (2011), no sentido de que se criou uma ortodoxia.

A socióloga inglesa Ursula Huws aponta que:

> Uma ortodoxia que toma como certo que o "conhecimento" é a única fonte de valor, que o trabalho é uma eventualidade e não é localizável, que a globalização é um processo inexorável e inevitável e que, por consequência, a resistência é vã e qualquer reivindicação advinda de um corpo físico aqui-e-agora está irremediavelmente fora de moda. As implicações deste "senso comum" emergente são imensas, pois capaz de moldar assuntos tão diversos quanto impostos, legislação trabalhista, níveis de gastos com previdência, direitos de privacidade, e política ambiental. São noções que servem para legitimar uma nova agenda política e estabelecer o cenário para uma nova fase da acumulação de capital (Huws, 2011, p. 26).

Huws (2011), Harvey (1996, 2003, 2005) e Yúdice (2006) mostram o processo de complexificação no qual estão envoltos os bens e serviços criativos, evidenciando não só a acumulação, mas também a administração de conflitos da relação capital/trabalho e as disputas políticas pelo sentido da cultura e da criatividade. Essa disputa, objetivamente, significa:

> A subordinação da criatividade à inovação e à lógica dos direitos de propriedade intelectual implica não somente sua circunscrição a determinados arranjos institucionais, facilitadores dos processos de inovação, quanto seu direcionamento às demandas mercadológicas [...] o deslocamento de uma prática social e coletiva – a cultura – para a esfera das capacidades individuais revela-se como o outro nome do propalado capital humano – as habilidades, as capacidades e as destrezas inatas ou adquiridas do ser humano que possuam valor econômico, segundo os economistas da Escola de Chicago (Aragão; Bolaño; Lopes, 2016, p. 15).

A face famosa da teoria do capital humano é o empreendedorismo (Ehrenberg, 2010) difundido pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) desde os anos 1990, agora regulamentado e incentivado pela Lei Comple-

mentar nº 128, de 19 de dezembro de 2008[3]. A tarefa do empreendedorismo, neste contexto, é harmonizar a situação de amplo desemprego, empurrando a responsabilidade pela empregabilidade aos próprios indivíduos.

Os autônomos representam 73,2% do total de trabalhadores do setor cultural, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio – PNAD/IBGE, do último trimestre de 2019, caracterizando a informalidade presente no setor[4]. Já o relatório do Observatório de Economia Criativa da Bahia – OBEC/BA, lançado em 8/5/2020, aponta para a renda destes trabalhadores – 67% dos profissionais criativos recebem até três salários-mínimos[5]. Desse modo, os artistas vivem num regime de flexibilidade profundo, trabalhando intermitentemente, conciliando diferentes projetos.

Essas dificuldades e desigualdades foram expostas pela pandemia do novo coronavírus. A classe artística teve que recorrer ao legislativo federal para angariar recursos financeiros e conquistou a Lei Aldir Blanc[6], atenuando a situação que está longe de ser resolvida. Dito isto, passemos à análise da concessão do título à capital baiana, avaliando as ações dos gestores municipais e como essa novidade tem sido recebida entre setores agremiados e independentes da classe artística soteropolitana.

SALVADOR "CIDADE DA MÚSICA": UMA RECEITA PARA CIDADES PÓS-INDUSTRIAIS

A conciliação entre beleza natural e riqueza artístico-cultural, essa foi a fórmula desenvolvida como trampolim para o desenvolvimento em resposta à fraca/baixa industrialização em Salvador, apostando no turismo como solução para essa ausência. A atividade está baseada no envolvimento de indivíduos ou grupos de pessoas que saem do seu local de residência em busca de lazer, descanso e cultura, gerando múltiplas relações, cuja importância se dá social, econômica e culturalmente. O turismo nas cidades é fruto de planejamento, conforme salienta Sanchez:

> Os planos estratégicos propõem atuações integradas a longo prazo, dirigidas à execução de grandes projetos que combinam objetivos de crescimento econômico e desenvolvimento urbano, com um sistema de tomada de decisões que

3 Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp128.htm. Acesso em: 26 fev. 2020.
4 Para saber mais: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9171-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continua-mensal.html?edicao=27233&t=destaques. Acesso em: 10 mai. 2020.
5 Ver o terceiro boletim do OBEC/BA, onde 423 profissionais informaram a renda mensal, entre 27 de março a 04 de maio de 2020.
6 Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020, que concedeu auxílio financeiro ao setor cultural.

> comporta riscos, com a identificação de cursos de ação específica, formulação de indicadores de seguimento e envolvimento de agentes sociais e econômicos ao longo do processo (Sanchez, 1999, p.115).

Identificam-se estratégias turísticas de *city marketing*, levadas a cabo por agentes do mercado e políticos locais na promessa de geração de trabalho e renda para a população na articulação do binômio turismo e desenvolvimento, transpondo o modelo estratégico do mundo empresarial para o universo urbano. Nessa toada, a cidade aos poucos vai deixando de ser pública, republicana e aberta, e passa a ser mais fechada, exclusiva e privada, em razão do foco na atração de turista, que paga para ver/sentir a cidade, pondo para escanteio os direitos dos cidadãos residentes.

Do ponto de vista econômico e cultural, Salvador é a maior metrópole da região Nordeste. Sem condições de disputar com São Paulo e Rio de Janeiro pelo título de principal entrada do país, a capital baiana busca se consolidar enquanto terceiro portão de entrada no Brasil, mas, sobretudo, ambiciona não perder o *status* de importante destino no Norte e Nordeste do país. Assim, vem adotando propostas como a ostentação do título de cidade da música da Unesco.

Na Bahia, o PIB criativo varia entre 1,0 e 1,2 %, ou seja, cerca de 1,5 bilhão de reais (FIRJAN, 2016). Estima-se que o setor de serviços representa 78,2% da composição econômica de Salvador. Parte generosa dessa riqueza é oriunda do turismo e do entretenimento, que na capital baiana se encontram imbricados, e, por conseguinte, impulsionam o comércio, transporte e restaurantes, entre outros serviços (Ferreira, 2017). Por isso, nos últimos anos, o governo do Estado da Bahia e a Prefeitura da cidade têm investido em infraestrutura no sentido de abarcar eventos de grande porte, a exemplo dos jogos da Copa do Mundo, *Campus Party e* shows de artistas como Paul McCartney e Roger Waters.

Salvador tem sido alvo das políticas culturais e patrimoniais da UNESCO desde 1985, quando o centro histórico da cidade foi reconhecido Patrimônio Mundial, devido ao importante exemplar de conjunto arquitetônico ultramarino português[7]. Entre 2015 e 2016 conquistou o título de cidade da música[8]. Sobre isso, disse o então prefeito Antônio Carlos Magalhães Neto:

---

7 Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/35/. Acesso em: 17 mar. 21.
8 São sete os ramos das cidades criativas: Artesanato e artes folclóricas, Design, Cinema, Gastronomia, Literatura, Artes midiáticas e Música.

> Para ser reconhecida como cidade da música, Salvador nem precisaria desse título, porque basta ver a produção dos artistas maravilhosos que temos e que fazem essa cidade diferente de todas as outras. Esse reconhecimento, claro, projeta ainda mais aquilo que é produzido em nossa cidade. A capital baiana é marcada pela diversidade cultural e multiplicidade de gêneros que se projeta para o Brasil e para o mundo. Salvador tem na música uma das mais fortes indústrias de produção econômica, inclusão social e geração de emprego e renda. Esse título vai render muitos frutos no interesse de pessoas que são apaixonadas pela música a conhecerem ainda mais de perto a produção da nossa cidade[9]

Otília Arantes (2000) evidencia que as prefeituras municipais ganharam ares de agências publicitárias, patrocinando e divulgando manifestações de caráter cultural que na visão dos grupos dirigentes merecem relevo, salientando aspectos da cultura para entrar na geopolítica global das cidades turísticas, elaborando uma memória, narrativa e tradição.

Com isso, os grupos dirigentes almejam lucros de natureza política para sua reprodução social, bem como lucros financeiros para setores já privilegiados. Desse modo, a confluência entre políticas urbanas e culturais incorre num processo de espetacularização e mercantilização que fabula a imagem da cidade, prevendo a consolidação de um padrão internacional para o turismo que despreza os cidadãos locais.

Na contramão, os músicos baianos estão apontando as contradições deste projeto, cobrando os direitos autorais sobre eventos musicais organizados pelo município. Nesse sentido, o Escritório Central de Arrecadação e Distribuição – ECAD, junto às agremiações que o constituem[10], protocolou uma carta junto à Unesco sugerindo que o título fosse revisado ou ainda cancelado em razão da dívida.

> [...] a mesma prefeitura que usa o título de Cidade da Música como chamariz para investimentos não reconhece o direito dos compositores e não paga direitos autorais pelas músicas que utiliza nos eventos que promove. Na prática, esta

9 Disponível em: http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/06/unesco-reconhece-oficialmente-salvador-como-cidade-da-musica.html. Acesso em: 24 fev. 2021.

10 ABRAC-Associação Brasileira de Autores, Compositores, Intérpretes e Músicos, ABRAMUS - Associação Brasileira de Música e Artes, AMAR- Associação de Músicos, Arranjadores e Regentes, ASSIM - Associação de Intérpretes e Músicos, SADEMBRA- Sociedade Administradora de Direitos de Execução Musical do Brasil, SBACEM- Sociedade Brasileira de Autores, Compositores e Escritores de Música, SICAM- Sociedade Independente de Compositores e Autores Musicais, SOCINPRO- Sociedade Brasileira de Administração e Proteção de Direitos Intelectuais e UBC- União Brasileira de Compositores.

> inadimplência significa que cada compositor de todas as músicas que animam as festas de Salvador não recebe, há anos, absolutamente nada pelo uso público de suas canções. A prefeitura não reconhece o trabalho do compositor como algo digno de ser remunerado — apesar de promover dezenas de eventos cujo atrativo principal é justamente a música. É contraditória a situação da cidade que se notabiliza por suas canções, mas não permite que os artistas possam viver da sua própria criação musical. Salvador, sede de um dos mais famosos carnavais de todo o mundo, teve de presenciar, neste ano, a manifestação de dezenas de artistas que criticaram a inadimplência da prefeitura, representada por uma dívida milionária de direitos autorais devidos por shows e eventos como os de carnaval e festa junina, entre outros (Carta do Ecad a Unesco Brasil, 2018).

O título não foi cancelado. Ao contrário, foi renovado em 2020. Mas essa é a primeira vez que grupos locais brasileiros buscam anulação de um título supranacional da área cultural. No período da candidatura, os gestores constroem uma narrativa sobre os benefícios, mirando o engajamento dos músicos, potenciais beneficiários desse processo, e depois do êxito com o título os artistas são ignorados como mostra o não pagamento dos direitos autorais.

Os direitos de autor são uma forma de proteção destes agentes no mercado cultural, sendo seu trabalho e difusão subordinados, com frequência, aos conglomerados midiáticos e outros agentes. Percebe-se que essa "modernização" não é para eles quando a Prefeitura não quita dívidas relativas ao recolhimento de direitos autorais (Falcão; Soares Filho, 2012).

A advogada especialista em direito autoral, Cristiane Olivieri diz:

> Não obstante exista, ainda, uma visão romântica em relação ao artista, a qual o vincula a boêmia e a pobreza poéticas, é a falta de condições financeiras, que, por vezes, inviabiliza a continuidade da produção artística. Assim é essencial perceber, que a única remuneração do autor advém da venda da própria obra e de sua exploração econômica. O respeito ao direito autoral é importante, pois, além de poder garantir a sobrevivência do autor e da própria obra, pode traduzir-se em negócio rentável para os envolvidos e em divisas para o país (Olivieri, 2005, p. 162).

Tal cenário nos remete ao que Arantes (2000) chamou de "ironia objetiva" se referindo à nova gestão das cidades. A ironia objetiva trata justamente de converter "as melhores intenções no seu avesso, realizando, não por desvio, mas por fina-

lidade interna" (Arantes, 2000, p.11). Esse parece ser o espírito da criatividade alimentado pelos gestores, uma criatividade que está alheia aos criadores, como notaram Borges e Costa (2012), que é promovida por instituições que desconsideram as condições de trabalho dos artistas.

A Prefeitura Municipal de Salvador encomendou um diagnóstico do setor cultural promovido pela Fundação Gregório de Mattos e pesquisadores da área, que constatou que "os investimentos públicos direcionados à linguagem são pequenos e geralmente voltados às grandes produções, sem abarcar artistas com menor visibilidade. Não há políticas consistentes para alavancar o desenvolvimento cultural a partir da música" (Salvador, 2017, p. 75).

Analisando a política cultural do município se percebe que a debilidade não é exclusividade da música. Talvez por ser recente, não há um entendimento claro do papel e das potencialidades da cidade, sendo a sua política cultural pensada pelo governo estadual. Segundo Rubim:

> As políticas culturais municipais têm sido, quando existentes, pífias. Este quadro assustador das políticas culturais municipais não deve ser imputado apenas à atual gestão, mas ele marca a história recente de Salvador. Como a prefeitura, durante a ditadura e no pós-ditadura, foi tratada pela corrente política que dominou a Bahia apenas como um apêndice do governo estadual, Salvador foi destituída de políticas públicas municipais em muitas áreas, inclusive na cultura (Rubim, 2014, p. 214).

A administração de Antônio Carlos Magalhães Neto, entre 2013 e 2020, passou a seguir o ritmo da política cultural nacional, criando algumas leis:

1) Lei nº8.551/2014 para instituir um Sistema Municipal de Cultura;
2) Lei 9.174/2016 prevendo a participação do capital privado nas atividades culturais;
3) Decreto nº 30.230 de 24 de setembro de 2018, criando o Conselho Municipal de Política Cultural – CMPC.

Certamente, a finalidade é a da adesão ao Sistema Nacional de Cultura – SNC, que prevê a implementação de uma gestão integrada da cultura, unindo todas as esferas governamentais em um sistema interligado. Responsabilidades e deveres, neste caso, são repartidos entre as diferentes instâncias (municípios, estados, distrito federal e União), em consonância com Emenda Constitucional nº 71, de

2012, que acrescenta o art. 216-A à Constituição Federal para instituir o Sistema Nacional de Cultura.

Quanto ao orçamento da Secretaria de Cultura e Turismo em 2019, foram destinados R$287,6 milhões de reais. Destaca-se que parte deste orçamento é disponibilizado para reformas e construções, a exemplo do centro de convenções, reestruturação das orlas das praias de Stela Maris, Flamengo e Ipitanga no âmbito do Programa do Desenvolvimento do Turismo – PRODETUR, por meio de empréstimo da Prefeitura junto ao Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID, cujos objetivos são maximizar

> As visitas à cidade, bem como a parcela desses gastos que beneficia à população local e, particularmente, a população afrodescendente, mediante o incentivo ao turismo cultural e de sol e praia, a melhoria da infraestrutura e o apoio institucional à gestão do turismo (Salvador, 2019).

O relatório ainda apontou que Salvador possui as seguintes fragilidades (Salvador, 2017):

1) Políticas culturais débeis no tocante à linguagem musical;
2) O patrocínio privado é baixo e há desconhecimento das leis de incentivo por parte do empresariado;
3) Investimentos focados apenas em eventos comerciais;
4) Ausência de agenda cultural no âmbito municipal;
5) Poucos espaços culturais nas periferias;
6) Falta de programas de formação de público;
7) Pouca participação dos artistas locais em eventos realizados pela prefeitura.

A Fundação Gregório de Mattos – FGM, responsável pelas ações de estímulo e fomento, destinou-se apenas R$16.543.000,00 do montante geral, sendo apenas R$10.630,00 para o desenvolvimento de projetos, segundo a Lei de Diretrizes Orçamentarias – LDO de 2019. Muito embora tenha tomado todas essas decisões em prol da cultura, a administração municipal sequer tem uma secretaria exclusiva para a cultura em pleno ano de 2021, denotando incompreensão com a área em questão.

Constata-se que a administração municipal e a cidade não dispõem de políticas específicas para abarcar e distribuir os êxitos dessa conquista com os artistas locais. Entrei em contato com a Secretaria de Cultura e Turismo e com a Fundação

Gregório de Mattos solicitando mais informações e documentações sobre a cidade da música, mas até a data desta redação não obtive resposta.

EXPERIÊNCIAS DE ARTISTAS NA CIDADE DA MÚSICA

Sabe-se que há 111.613 ocupados criativos e setores correlacionados na Bahia, sendo que 45% estão na capital baiana. São cerca de 50.230 profissionais, distribuídos entre as áreas que compõem o segmento criativo (Bahia, 2014). Já a pesquisa *Salvador mais criativa* remete a 43 mil ocupados nos setores culturais criativos (Canedo; Jhouri, 2015). Segundo o Mapa Musical da Bahia, realizado pela Fundação Cultural do Estado da Bahia (Funceb), 58,06% dos artistas do Estado não vivem exclusivamente da música e 65.32% dos músicos do estado residem em Salvador (Bahia, sem data). Não é de causar estranheza o desconhecimento de muitos artistas em relação a tal chancela? Pus-me a entender os porquês do desconhecimento, e, para tanto, contei com a ajuda, o depoimento e a experiência de dois artistas da cidade que sintetizam, em alguma medida, as informações obtidas com os demais entrevistados durante a pesquisa de doutorado, em 2018.

As experiências são sempre históricas, tecendo elos entre a subjetividade dos indivíduos e as estruturas sociais. Segundo Raymond Williams (1979), as experiências propiciam não só entender as forças políticas que lutam para se tornarem hegemônicas, mas também aquelas forças emergentes e diversificadoras. Um de meus interlocutores iluminou o caminho: Henrique, 53 anos, músico profissional, percussionista e professor.

> Rapaz, já não me encanto com essas pompas de fora, eu sou velho, vi o Pelourinho, expulsaram meio mundo de gente, foi uma expectativa só, hoje a gente tá aqui apenas com prédios e fachadas embelezadas, mas sem emprego. No início parecia que realmente Salvador iria nos valorizar, mas não foi isso que aconteceu. O que tem aí é mais para os empreendedores mesmo, aquele que teve um dinheiro pra investir, dono de restaurante, pousada, etc. Os meninos pobres tão aí na droga, apanhando, "levando tiro", vendendo esses cafés pra cima e pra baixo. Meninas na prostituição! E outra, essa pauta é mais antiga, seja feita justiça, o Olodum aqui luta pra que haja o reconhecimento daqui há quantos anos! Rapaz, é desde o final de 1970. Percebe! Até a pauta é roubada da gente, virou essa coisa de embelezar os prédios e esqueceram das pessoas. Para você ter uma ideia do que estou falando nem segurança séria aqui tem, ninguém quer vir aqui a noite, quando vem é assustada. A política aqui errou e feio, aqui é para ser lugar ícone, o lugar do embelezamento, você entende? Um embelezamento para pagar os erros

> da história, porque no Pelourinho já se fez muitas coisas ruins, você é sociólogo (pesquisador) sabe dessas coisas, deve saber mais do que eu até.
> Jefferson: Você está se referindo à escravidão, não é?
> Henrique: Claro que sim! Esses embelezamentos enganam muitagente, é isso! É uma forma de apagar o passado, mas *essas ideias novas são antigas no fundo, são novas as palavras, mas o jeito das coisas é mesmo a prisão da gente*. Políticos não beneficiam a gente, independente de lado da política, porque existe uma coisa maior de intimidação do pobre na sociedade, que é o poder do dinheiro. Quem tem, tem, quem não tem resta o trabalho e reivindicar. Artista tem que dialogar com essa gente, porque recebe um cachê, faz um projeto ou outro, mas não deve se enganar com qualquer coisa. O conhecimento está aí pra a gente não deixar passar em branco essas ideias estranhas. Músico aqui não viu essa melhoria toda que prometeram, talvez se quem inventou isso tudo fosse músico e vivesse da música, da arte ou da cultura, as coisas estivessem, funcionassem melhor. *É verdade, aqui vem mais turista, mas e daí?! Aqui não é zoológico, negão! O* povo vem pra cá com cada cabeça, tudo querendo ser bem tratado e não se importa em entender as coisas daqui, acho até errado como tratam a gente, a gente só serve pra servir. Com essa volta, eu quero dizer que não estou confiando nisso não. E desse que você me falou, cidade da música, aqui ninguém falou, ou seja, nem a gente sabe (Henrique, 53 anos, 16/09/2018, grifos colocados)[11].

A incredulidade de Henrique na cidade criativa está lastreada nas contradições da gentrificação estabelecida no Centro Histórico de Salvador. O lugar passou a ser visitado graças à visibilidade mundial trazida pela Unesco, mas uma cidade, seus moradores e, particularmente, seus artistas necessitam de uma política cultural que propicie mais do que visitantes, que, mormente, têm uma relação superficial e hierarquizada com as pessoas locais (vistas frequentemente como serviçais) – "É verdade, aqui vem mais turista, mas e daí?! Aqui não é zoológico não! [...] Agente só serve para servir", conforme Henrique.

Com a experiência de Henrique se percebe que a cidade criativa expressa, mais uma vez, o conflito entre os perdedores e os vencedores da globalização. Com o raciocínio de Henrique é possível indagar: a que preço as elites políticas e empresariais continuarão a encarar esses processos internacionais como forma de desenvolvimento calcado no potencial histórico e/ou natural?

11 Entrevista ao longo do trabalho de campo realizado em 2018.

Henrique entende a cidade da música como mera replicação de uma ideia já conhecida. Parece razoável sua visão, pois embora essas ideias sejam novas, elas são operadas em Salvador por velhos grupos políticos ou, como ele disse, "já não me encanto com essas pompas de fora", e ainda "essas ideias novas são antigas no fundo, são novas as palavras, mas o jeito das coisas é mesmo a prisão da gente".

Justifico o entusiasmo de Henrique quanto à reurbanização do Pelourinho em meados de 1980 e a quebra de expectativa quanto à cidade da música com a seguinte hipótese: tanto o Brasil quanto a Bahia e, logicamente, Salvador, não conheciam uma política cultural à época, de modo que a política da Unesco parecia o que havia de mais relevante e inclusivo na área, afinal, parte do que existe hoje é uma estrutura administrativa criada ao longo da década de 1990, especialmente a partir de 2003.

O programa Cultura Viva, que existe desde 2004, exemplifica um processo de inclusão mais abrangente do que aqueles promovidos por essas políticas receitadas por organismos internacionais. Foi a forma que o governo encontrou "para lidar com tais desafios, o programa Cultura Viva busca impulsionar ações culturais já existentes em todo território nacional" (Medeiros; Lima, 2011, p. 218), mesmo assim houve e há ruídos:

> Na discussão sobre a estratégia de implementação do programa, grande parte dos problemas de gestão pode ser atribuída à recente aproximação do Estado e da sociedade civil para a realização de políticas públicas, que traz certa incompatibilidade entre as linguagens de um e outro ator. Ainda que a estratégia seja fundamental para a democratização das políticas, há uma espécie de "despreparo" por parte do Estado para lidar com a diversidade dos grupos da sociedade civil, e desta para com a linguagem burocrática do Estado. Assim, o primeiro parece ter uma linguagem mais precisa e técnica, e a segunda geralmente trabalha com linguagens mais espontâneas e fluidas. Em razão disso, os procedimentos jurídico/burocráticos tornam-se complicadores na relação entre estado e sociedade civil, dificultando a execução dos convênios e se manifestando em especial no momento da prestação de contas (Medeiros; Lima, 2011, p.)

Mesmo com as reservas apresentadas pelas autoras, o Cultura Viva ganhou uma capilaridade pelo território, enfrentando a costumeira e dramática insularidade tanto da Lei Rouanet quanto das políticas da Unesco, calcadas em cidades, setores e linguagens artístico-culturais. As políticas da Unesco primam pelos empresários e secundarizam a população da cidade, estas aparecem apenas na

fábula dos empregos e da renda, ou seja, é uma tecnologia administrativa produtora de mais desigualdade, embora envolta no discurso da salvaguarda da cultura, da arte e da natureza. O desconhecimento dos artistas mostra o encastelamento das decisões, algo que, claro, não é inaugurado por essa gestão, mas uma marca desse grupo político, segundo Dantas Neto (2006), a autocracia.

O Centro Histórico de Salvador e a própria ideia da cidade da música evidenciam a exclusão dos artistas. Até existe uma tendência no sentido de equacionar "desequilíbrios persistentes no fluxo de bens e serviços culturais" (Delomaux, 2018), mas, com frequência, esse desequilíbrio é visto numa relação Norte/Sul global (El Bennaoui, 2018). Problemas locais permanecem e são manejados politicamente, cito novamente a pesquisa encomendada pela prefeitura da cidade, que diz o seguinte sobre o Pelourinho:

> O Pelourinho é um exemplo de região com um número significativo de espaços para shows, mas as estruturas deficitárias encarecem o custo da produção e inviabilizam projetos, além das questões de infraestrutura da cidade como transporte e segurança, que têm influenciado no esvaziamento dos espaços culturais e na redução do público (Salvador, 2017, p. 75).

Em pleno ano de 2017, no segundo aniversário da cidade da música, a gestão ainda não conseguiu dirimir problemas infraestruturais em um dos seus principais palcos. Não obstante, a Unesco e os órgãos locais esquecem de abordar as assimetrias e contradições na perspectiva local, a exemplo da concentração de recursos materiais e simbólicos, da falta de transparência, da inadimplência de agentes públicos e, até mesmo, deixa de pensar nas desigualdades quanto à raça, ao gênero, à sexualidade, à juventude, entre outros marcadores (Dantas, 2018).

Jorge é outro interlocutor: ator e músico, 37 anos, a música e o teatro fazem parte de sua vida desde a adolescência. Jorge é natural de Salvador, ficou fora da cidade durante apenas três anos, quando morou no Rio de Janeiro.

> Eles elegem um setor. Mas não precisa deixar os outros de fora. *Artista é tudo igual, rapaz!* Aqui e fora, todos sabem que a Bahia é lugar de boa música, qual a novidade dessa palhaçada? É realmente preciso que venha a ONU dizer que somos criativos, musicais ou dizer que a comida daqui é boa? Acho que eles deveriam ver a questão da paz, em vez de falar de arte, lá tem artista ou é a turma do terninho? Eles são a *burocratividade!* É um povo que se aventura sobre tudo que há nessa Terra. Não é necessário ser muito inteligente para sacar que

> essas novidades escondem por trás delas muitas coisas ruins para a gente que vive de arte. O teatro é bem ruim de viver aqui, a música até dá, se você não liga muito para frequentes humilhações, o carnaval aqui é isso [...]criativo, eu acho que todos são. Mas é aquilo, nem tudo que é criativo é artístico a meu ver. Criativo vem de criar as coisas que não existem, coisas novas em ramos diferentes, uma sacola que tem uma característica diferente das demais. É isso, para mim, criativo não é necessariamente arte, criativo pode ser sobre alguma utilidade para alguma dona de casa (Jorge, 19/09/2018, grifos colocados).

Jorge é descrente da ideia de que a cidade da música trará frutos para os artistas e salienta que não só a música deve ser celebrada, mas todas as linguagens artísticas, considerando os artistas igualmente importantes. O artista mostrou certo incômodo com a ideia de cidade criativa e num tom jocoso fez menção à "turma do terninho", forjando, inclusive, o vocábulo "burocratividade", um conceito do universo da prática artística que questiona a autoridade desse grupo social na reformulação das políticas culturais, expondo ainda os tentáculos da racionalização.

Em tese, a burocracia estatal serve aos ditames da política, aos anseios do bem geral. Contudo, a revisão bibliográfica e as narrativas de meus interlocutores apontam para o hiato entre a gestão e a concepção da política cultural, equívocos e fragilidades destas políticas no tocante à promoção da cultura como direito, seja na produção, seja no acesso aos bens artístico-culturais (Botelho, 2007; Calabre, 2007; Rubim, 2007). A linguagem burocrática, na prática, tem significado para os artistas certa asfixia. A *via crucis* do artista brasileiro no contexto destas políticas culturais neoliberais, reiteradas à exaustão. Repete-se, por obra das estruturas de poder, de acordo com Weber (1999), o poder consiste na probabilidade de encontrar obediência a uma ordem, ou seja, trata-se da probabilidade de estabelecimento de uma dominação. As leis de incentivo compõem a feição atual da dominação no setor artístico, onde, por meio de dispositivos legais, corporações impõem o seu ritmo aos artistas e ao público envolvidos na vida cultural das cidades.

A criatividade tão festejada e incentivada pelos organismos multilaterais suprime o trabalho por trás da obra, apagando a materialidade de sua produção, alienando assim o caráter material e social da atividade artística que é, a um só tempo, material e imaginativa. Tanto a literatura especializada estrangeira (Conde, 2009; Connor; Gill; Taylor, 2015; Dinardi, 2019; Haunschild, 2003; Hesmondhalgh; Baker, 2008; Menger, 2005; Oliveira, 2014), quanto a nacional (Reis, 2012; Segnini, 2016, 2018) apontam para a precarização do trabalho artístico, provocada por

múltiplas e recentes mudanças no capitalismo, tanto em sua dimensão de assalariamento, quanto na informalidade.

Em Salvador, o trabalho artístico é realizado em uma economia de colaboração e pouquíssimos artistas têm contratos estáveis de trabalho, quase um privilégio. Na capital baiana, os artistas são majoritariamente microempreendedores individuais[12], que intercambiam diversos serviços.

> Também é imperioso fomentar a institucionalização de artistas, grupos culturais, de iniciativas de inovação cultural e de redes. Portanto, é importante criar os meios para que os atores criativos se sintam preparados para empregar o talento pessoal e as potencialidades do entorno para empreender na geração de bens, produtos e serviços de valor simbólico. Deste modo, poderão inovar, reinventar e recriar a economia criativa de Salvador a partir do contexto local (Canedo, 2017, p. 270).

Daniele Canedo ajuda a pensar a complexidade do trabalho artístico em Salvador quando alude à falta de recursos para o setor artístico-cultural e à necessidade de permanente articulação entre os setores da gestão pública, os artistas e a população. Demonstra ainda a carência de cursos e capacitações dedicadas aos artistas da cidade como estratégia para o engajamento dos indivíduos, iniciativas essenciais para conjugar a *expertise* artística e a burocrática (o que promoveria trabalho e renda, uma vez que as práticas artísticas em Salvador são dependentes do poder público).

Na generalidade, os artistas entendem que não podem esperar por governos, pois, independente do partido político, ambos os grupos citados tratam de aplicar um conjunto similar de medidas, "um convívio promíscuo da cultura do dissenso com os donos do poder e do dinheiro" (Arantes, 2000, p. 12). Destarte, os artistas expressam mais pragmatismo do que pessimismo ao ensejarem uma forma de resistir por dentro da estrutura, dispostos a negociar com quem está inclinado a negociar, aceitando a linguagem proposta pelo outro lado. Os artistas participam da dinâmica do poder requerendo uma parte dos recursos materiais e simbólicos que o jogo envolve.

12 Esse discurso serve como forma de harmonizar a relação capital/trabalho ao passo que constrói uma subjetividade preparada para uma vida concorrencial em uma sociedade sem direitos sociais (Dardot; Laval, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interlocução durante a pesquisa de campo apontou para algumas características do processo de implementação da cidade da música em Salvador. De um lado, há uma narrativa sobre a colheita de louros, um discurso que vende a cidade feita pelos gestores, ao passo que, do outro lado, os artistas evidenciam o fardo da criatividade.

A pesquisa informou dificuldades básicas na operacionalização da cidade criativa, posto que falta atenção aos direitos dos artistas, baixa participação e controle dos artistas, pouca transparência, baixo investimento e manutenção precária de espaços de socialização artística, portanto, há uma discrepância entre a propaganda e a realidade. Informou ainda que os trabalhadores das artes e da cultura vivenciam a desproteção social, emendando diversas atividades laborais para alcançar um patamar decente de renda, enfrentando todo e qualquer tipo de trabalho.

Por fim, ainda é cedo para batermos o martelo quanto aos resultados da cidade da música, no entanto, a inadimplência para com os direitos autorais de músicos e o baixo desenvolvimento cultural são contradições basilares que põem em xeque a cidade criativa tal como empreendida na capital baiana hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, M.A. O trabalho de técnicos de palco no contexto de um teatro público: décadas de 1950 a 2000. Campinas: *Revista Proa: Revista* de antropologia e arte. IFCH-UNICAMP, nº 01, vol. 01, 2009.Disponível em: http://www.ifch.unicamp.br/proa. Acesso em: 10 nov. 2018.

Aragão, Verlane; Bolaño, César; Lopes, Ruy S. Uma economia política da cultura e da criatividade. In: Claudia Leitão; Ana Flavia Machado. (Org.).*Por uma Brasil Criativo:* significados, desafios e perspectivas da economia criativa brasileira. 1ed. Belo Horizonte: Código Editora, 2016, v. 1, p. 9-23.

Arantes, O. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: *A cidade do pensamento único:* desmanchando consensos. (Orgs). Arantes, O., Vainer, C. e MARICATO, E. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

Bahia. Governo do Estado da Bahia. *Infocultura:* ocupação e trabalho na economia criativa do estado da Bahia – 2010. V.1, n.7, (dez. 2014). Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2014.

Bahia. Governo do Estado da Bahia. *Mapa musical da Bahia*.Fundação Cultural do Estado da Bahia. Disponível em: http://mapamusical.ba.gov.br/o-projeto/. Sem data. Acessoem: 23 set. 2019.

Bolaño, C. R. S.. "Trabalho Intelectual, Comunicação e Capitalismo. A reconfiguração do fator subjetivo na atual reestruturação produtiva". Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, Rio de Janeiro, v. 00, n.11, p. 53-78, 2002.

BORGES, V; Costa, P.(orgs.) *Criatividade e Instituições*: novos desafios à vida dos artistas e dos profissionais da cultura. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

Botelho, Isaura. A política cultural &o plano das idéias. In: *Políticas culturais no Brasil* / (orgs.) Barbalho, A. e Rubim.A.A.C —Salvador: edufba, 2007.

Brasil. Lei Complementar nº 128, de 19 de dezembro de 2008. Altera a Lei Complementar no 123, de 14 de dezembro de 2006, altera as Leis nos 8.212, de 24 de julho de 1991, 8.213, de 24 de julho de 1991, 10.406, de 10 de janeiro de 2002 – *Código Civil,* 8.029, de 12 de abril de 1990, e dá outras providências, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp128.htm. Acesso em: 26 fev. 2021.

Brasil. Emenda constitucional Nº 71, DE 2012. Acrescenta o art. 216-A à Constituição Federal para instituir o Sistema Nacional de Cultura. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/emecon/2012/emendaconstitucional-71-29-novembro-2012-774688-publicacaooriginal-138236-pl.html.Acessoem: 23 set. 2019. 23/09/2019.

Brasil. LEI N. 14.017, de 29 de junho de 2020. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo n. 6, de 20 de março de 2020. *Diário oficial da União:* seção 1, Brasília, DF, n. 123, p. 1, 30 jun. 2020. Disponível em: https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.017-de-29-de-junho-de-2020-264166628. Acesso em: 26 fev. 2021.

Calabre, Lia. Políticas culturais no Brasil: balanço &perspectivas. In: *Políticas culturais no Brasil* / (orgs.) Barbalho, A. e Rubim. A.A.C —Salvador: edufba, 2007.

Canedo, Daniela; Khouri, Ricardo. Salvador Mais Criativa: atores e Redes Culturais e Criativas de Salvador. In: Prefeitura Municipal de Salvador. Fundação Mário Leal Ferreira (Coord.). *Plano Salvador 500 anos abrangendo o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano -PDDU e a Lei de Ordenamento do Uso e Ocupação do Solo – LOUOS*. Salvador, 2015.

Canedo, D.P. Trabalho e renda na economia criativa de Salvador.In:*Os trabalhadores da cultura no Brasil:* criação, práticas e reconhecimento / Alexandre Barbalho, Elder Patrick Maia Alves, Mariella Pitombo Vieira (organizadores). - Salvador: EDUFBA, 2017.

Cerqueira, A. *Paradoxos da atividade artística na narrativa de músicos denominados independentes*. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, 2017.

Conde, Idalina. Artists as vulnerable workers. CI*2009ESe-working papers,* nº 71/2009, Lisboa, 2009.

Connor, B; GILL, R; Taylor, S. Gender and creative labour. *The Sociological Review*. The Editorial Board of the Sociological Review, 63: S1, 2015, p. 1–22.

Dantas, Jefferson. Mise-en-scène da precarização: estudo sobre o trabalho de jovens atores em Salvador. In: *Juventudes e movimentos*/Frank Marcon; Danielle Parfentieff de Noronha (organizadores). Aracaju: Criação, 2018.

Dantas Neto, P. F. *Tradição, autocracia e carisma*- a política de Antônio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

Dardot, Pierre; Laval, Christian. *A nova razão do mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

Deloumeaux, L. Desequilíbrios persistentes no fluxo de bens e serviços culturais. In: Re|*pensar as políticas culturais:* criatividade para o desenvolvimento 2018; relatório global da Convenção de 2005. – Brasília: UNESCO, 2018.

De Marchi, Leonardo. *Construindo o conceito de economia criativa no Brasil*: Política cultural no contexto neodesenvolvimentista brasileiro, Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Fortaleza, 2012.

Dinardi, Cecilia. Creativity, informality and cultural work in Rio de Janeiro's favelas. *International Journal of Cultural Studies,* Sage Journals, 2019, p.1-16.

Ehrenberg, Alain. *O culto da performance. Da* aventura empreendedora à depressão nervosa/ Alain Ehrenberg. Organização e tradução Pedro F. Bendassoli. - Aparecida, Sp: Ideias &Letras, 2010.

El Bennaoui, Sobreviver aos paradoxos da mobilidade. In: Re|*pensar as políticas culturais:* criatividade para o desenvolvimento 2018; relatório global da Convenção de 2005. – Brasília: UNESCO, 2018.

Falcão, Caio Valério Gondim Reginaldo, Soares Filho, Sidney S. Direito autoral e ecad: análise jurisprudencial do papel do escritório central de arrecadação e distribuição na cobrança judicial pela execução pública de obras musicais e congêneres. *RJurFA7*, Fortaleza, v. IX, n. 1, p. 53-64, abr. 2012.

Ferreira, V.M.S. *A rede de cidades criativas da Unesco:* uma perspectiva das cidades brasileiras. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes visuais, Programa de Pós-graduação em Arquitetura- projeto e cidade, Goiânia, 164 pgs, 2017.

Firjan. *Mapeamento da indústria criativa no Brasil. Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro Sistema*.FIRJAN. Rio de janeiro, 2016.

Hartley, J. *Creative Industries*. London: Blackwell, 2005

Harvey, David. *Condição Pós-Moderna:* uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 6 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

Harvey, David. A arte de lucrar: globalização, monopólio e exploração da cultura. In: Moraes, D. (org.). *Por uma outra comunicação: M*ídia, mundialização cultural e poder. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Harvey, David. *O novo Imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Haunschild, Alex. Managing employment relatiosnship in flexible labour markets: the case osgerman repertory theatres.*Human Relations*. Volume 56(8), 2003.

Hesmondhalgh, D. & Baker, S. Creative Work and Emotional Labour in the Television Industry. *Theory, Culture & Society* (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 25(7–8), 2008.

Howkins, J. *The Creative Economy*: How People Make Money From Ideas. London: Allen Lane, 2001.

Huws, Ursula. Mundo material: o mito da economia imaterial. *Mediações*, Londrina, v. 16, n.1, p. 24-54, Jan./Jun. 2011.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. *PNAD*.4º trimestre, 2019. Disponível em:https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9173-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continua-trimestral.html?edicao=26895&t=destaques>. Acesso em: 26 fev. 2021.

Isar, Y. Visão Global: Das Inquietações Conceituais a uma Agenda de Pesquisas. In: REIS, A.C.F. *Economia criativa:* como estratégia de desenvolvimento: uma visão dos países em desenvolvimento / organização Ana Carla Fonseca Reis. – São Paulo: Itaú Cultural, 2008.

Medeiros, A.K; Lima, L.P.B. Descentralização e articulação enquanto estratégia de expansão de políticas públicas: estudo de caso do programa cultura viva. In: *Cultura viva:* as práticas de pontos e pontões / Ipea, Coordenação de Cultura. Brasília: Ipea, 2011.

Menger, Pierre-Michel. *Retrato do artista enquanto trabalhador:*metamorfoses do capitalismo. Lisboa: Editora Roma, 2005.

Neto, A. C. M. Unesco reconhece oficialmente Salvador como 'Cidade da Música'. G1. Rede Bahia. *Entrevista*. Salvador, 2016. Disponível em: http://g1.globo.com/bahia/noticia/2016/06/unesco-reconhece-oficialmente-salvador-como-cidade-da-musica.html. Acesso em: 24 fev. 2021.

OBEC/BA.Observatório de Economia Criativa da Bahia, *Boletim 3*, 08/05/2020, 2020. Disponível em:https://ufrb.edu.br/proext/economiacriativa-covid19/.Acesso em: 26 fev. 2021.

Olivera, R.G. Multiactividad e intermitenciaenelempleo artístico. El caso de los músicos de conciertoen México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de

InvestigacionesSociales. Ciudad de Mexico. *Revista Mexicana de Sociología,* 76, núm. 1, enero-marzo, 2014.

Olivieri, Cristiane. O direito autoral e a produção cultural. In: *Organização e Produção da cultura.* (orgs) Rubim, Linda e Barbalho, Alexandre. Salvador. Edfuba. Facom/ Cult, 2005. Pp.161-169.

Pereira, Luiz Carlos Bresser.*A Reforma do estado dos anos 90:* lógica e mecanismos de controle. Brasília: Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1997.

Reis, A.C.F. *Cidades Criativas:* análise de um conceito em formação e da pertinência de sua aplicação à cidade de São Paulo.Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Planejamento Urbano e Regional, São Paulo, 2011.

Rubim, A. A. C.; Rubim, Iuri e Vieira, Mariella Pitombo. *Políticas e redes de intercâmbio e cooperação em cultura no âmbito ibero-americano.* In: CONVÊNIO ANDRÉS BELLO. Siete cátedras para laintegración. Bogotá, Convênio Andrés Bello, 2005, p.129-170.

Rubim. A.A.C.*Políticas culturais no Brasil:* tristes tradições, enormes desafios. In: Políticas culturais noBrasil / (orgs.) Barbalho, A. e Rubim. A.A.C —Salvador: edufba, 2007.

Rubim, Antônio Albino Canelas. *Políticas culturais na Bahia contemporânea* / Antônio Albino Canelas Rubim; edição e preparação de texto, Iuri Oliveira Rubim. - Salvador: EDUFBA, 2014.

Reis, Cacilda Ferreira. *Sonhos, incertezas e realizações*: as trajetórias de músicos e dançarinos afro-brasileiros no Brasil e na França. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

Salvador. Prefeitura Municipal de Salvador. *Diagnóstico do desenvolvimento cultural de Salvador, Secretaria Municipal de Cultura e Turismo.* Fundação Gregório de Mattos, Salvador, 2017.

Salvador. Prefeitura Municipal de Salvador. Lei de diretrizes orçamentárias,*Casa Civil*, 2019. Disponível em: http://casacivil.salvador.ba.gov.br/index.php/menu-orcamento/lei-de-diretrizes-orcamentarias-ldo/2019. Acesso em: 26 fev. 2021.

Salvador. Prefeitura Municipal de Salvador. O Programa de Desenvolvimento do Turismo na cidade de Salvador (PRODETUR Salvador). *Secretaria de Culltura e Turismo.* Salvador, 2019.Disponível em: http://www.prodeturssa.salvador.ba.gov.br/index.php. Acesso em: 23 set. 2019.

Santos, J. D. *Para além do espetáculo*: o trabalho de atores de teatro em Salvador. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2020.

Segnini, L.R.P. Música, dança e artes visuais: especificidades do trabalho artístico em discussão. In: *Trabalho artístico e técnico na indústria cultural*[recurso eletrônico] / organização Liliana R.P. Segnini, Maria Noel Bulloni; tradução Marisa Shirasuna; textos Maria Aparecida Alves et. al. – São Paulo: Itaú Cultural, 2016.

Segnini, L.R.P. Trabalho, imigração e relações de gênero no contexto da mundialização: músicos do Leste europeu no Brasil. *Revista latinoamericana de estudiosdeltrabajo*, v. 23, p.221-250, 2018. Disponível em: <http://alast.info/relet_ojs/index.php/relet/article/view/336>. Acesso em: 31 jul. 2019.

Seldin, Claudia.*Da capital de cultura à cidade criativa:* resistências a paradigmas urbanos sob a inspiração de Berlim.Tese (Doutorado em Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Rio de Janeiro: UFRJ/FAU, 2015.

Throsby, David. *Economics and culture*.Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2001.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *International flows of selected cultural goods and services, 1994-2003:* defining and capturing the flows of global cultural trade.UNESCO Institute for Statistics, Montreal, 2005.

Vilhena, D.F. Produção teatral: da prática à teoria. A sistematização de uma disciplina.*V ENECULT*- Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador, 2009.

Weber, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol.2

tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

Williams, Raymond. *Marxismo e Literatura*.Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Yúdice, George, *A Conveniência da cultura:* usos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Recebido: 26/01/2020 | **Aprovado:** 07/04/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.172554

Um Marx de ponta-cabeça: luta de classes, sincronismo e o olhar sobre o(s) outro(s) na obra de Jean Tible

An upside-down Marx: class struggle, synchronism and the look at the other (s) in the work by Jean Tible

Kauan Willian dos Santos[a]

Resenha de: TIBLE, Jean. Marx Selvagem. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, 341p.

Em uma das suas últimas obras, o estudioso Benedict Anderson entrecruza a história da libertação nacional das Filipinas e de Cuba com o desenvolvimento do anarquismo, do socialismo, do republicanismo radical no sul global e de seu nacionalismo, contado através de uma análise histórica e sociológica de escritores da literatura nacional desses países. Para um deles, o filipino Isabelo de Los Reyes, escritor do *Iglesia Filipina Independiente,* foi imprescindível sua passagem na Espanha, onde, ao seu retorno à Manila, "levava uma pequena biblioteca bastante idiossincrática: Tomás de Aquino e Voltaire, Proudhon e a Bíblia, Darwin e Marx, Kropotkin e Malatesta"(ANDERSON, 2005, p. 258). Para Anderson, a conexão dos nacionalismos militantes, do iluminismo, de religiões radicais e dos socialismos era possível devido ao período de "globalização incipiente" (ANDERSON, 2005, p. 21), onde ideias e experiências eram constantemente interpretadas, interpeladas e reapropriadas de acordo com cada realidade, necessidade e intenção de grupos subalternos.

Essa tradição fez com que grupos e autores indígenas, ou seus observadores, criassem teorias, estudos e movimentos de sincronia entre propostas de libertação e lutas geridas na Europa ocidental e experiências de passado colonial. É por isso que o peruano e marxista latino-americano José Carlos Mariátegui pôde afirmar que "o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista primitiva que a história registra é a Inca" (MARIÁTEGUI, 2005, p. 120). Assim, para o pesquisador Michael Löwy, "Mariátegui trabalha a questão indígena como chave do debate marxista latino-americano, rejeitando tanto o excepcionalismo indo-americano quanto o eurocentrismo" (p. 34).

a Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: kauanwillian09@gmail.com

CC BY NC SA

Homenageando, criticando-o por sua visão por vezes idealizadora das sociedades indígenas peruanas, e tendo como ponto de partida tal sociólogo e ativista político citado, mas além disso, contando com uma incrível tradição indígena que construiu o socialismo global e anticolonial - simbolizado também por Manuel González Prada, um anarcossindicalista peruano que está entre os "primeiros a efetuar uma peruanização de uma ideologia revolucionária européia" (p. 35) – o proeminente estudioso Jean Tible, em sua obra Marx Selvagem, exercita uma reflexão que torna possível uma mediação teórica dos pensamentos e escritos de Karl Marx, com antropólogos estudiosos das sociedades sem (e contra Estados) como Pierre Clastres, e com lutas contemporâneas, como as Yanomami, ou "perspectivismo ameríndio" de Eduardo Viveiros de Castro. Ele dialoga e aproxima-se, assim, de uma possível perspectiva sincrética, que ao mesmo tempo possa descolonizar o pensamento marxista, mutando-o, mas também que as demais lutas também possam absorver a tradição marxiana, o que torna necessário um debate intenso entre vários autores e questões das ciências sociais, da sociologia e da antropologia.

Essa narrativa e intento, para os marxistas, são possíveis a partir da uma "tradição de crítica ativa do materialismo histórico" (Mattos, 2019), que tem como pensadores e militantes Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Rosa Luxemburgo, Herbert Marcuse e outros. Com as criticas dessa tradição aos caminhos da União Soviética e seu fim em 1990, autores como Raymond Willians, Edward Thompson, Christopher Hill, e mais recentemente Marcus Rediker, Peter Linebaugh, Antonio Negri, Michael Hardt, Silvia Federici, Michael Löwy, Ruy Braga e outros retomam tal tradição, também influenciados por movimentos, como os das lutas ecológicas, das ações antiglobalização, do operaísmo italiano, e mais tarde, da primavera árabe, das lutas indígenas e territoriais como dos Zapatistas em Chiapas, na Palestina e Rojava no Oriente Médio, e nas recentes lutas de multidões nos protestos de 2013 no Brasil e em outros lugares. Nesse caminho, ao analisar o conceito de classe, Thompson afirmou que ela não é "uma estrutura, nem mesmo uma categoria, mas algo que ocorre efetivamente (e cuja correspondência pode ser demonstrada) nas relações humanas" (Thompson, 1987, p. 9) o que combina perfeitamente com o conceito de materialismo histórico de Benjamin que considera "o mais essencial" não o "materialismo filosófico abstrato", mas "a luta de classes" (p. 109). Ou seja, nessas visões, é rejeitado um marxismo construído apenas por metafísica ou por gabinetes sem relação com as lutas e suas modificações, ou mesmo com visões vanguardistas e elitistas que, com o tempo, podem se descolar das bases.

Na antropologia temos autores como Lewis Morgan, em *Ancient Society*, que construiu uma noção de tentativa de visualização do "outro" que, mesmo, por vezes, impregnado de antropocentrismo e eurocentrismo, foi importante nessa discussão e análise.

É sintomático, portanto, que Jean Tible seja professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP), mestre pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2005) e doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (2012), onde defendeu a tese *Marx e América Indígena: diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado*, que desembocou em livro publicado pela primeira vez em 2013 pela editora Annablume e re-apresentado agora pela Autonomia Literária. Tible é também co-organizador da obra *Junho: potência das ruas e das redes* de 2014, *Cartografias da emergência: novas lutas no Brasil* de 2015, ambas pela Fundação Friedrich Ebert. Ele tem interesse, portanto, não só em estudos e escritos de Marx e do pensamento marxiano clássico, mas também em movimentos e autores recentes e complexos que desafiam o materialismo histórico e a sua dialética. Para Tible, então, quando "pensamos Marx a partir das lutas, [...] o universal (ou melhor, o comum) passa a não ser mais dado, mas sim a construir coletivamente, pela conexão das múltiplas lutas" (p. 28).

O seu livro presente está dividido em três capítulos. O primeiro "Marx, Engels e os 'Outros': uma leitura dos seus escritos que vão além da Europa Ocidental", Tible lança luz primeiramente para análises marxistas e suas influências pelo prisma de progressão e universalização da história que, ao se aterem às etapas da história universal e considerarem o avanço do capitalismo como algo imprescindível para o socialismo, julgaram muitas sociedades originárias e colonizadas como retrógradas e reacionárias. Nesse sentido, faltou ao autor exemplificar frases e constatações de Marx que, por exemplo, sobre a Índia, afirmou que a Inglaterra traria às civilizações "semibárbaras, semicivilizadas, ao destruir sua base econômica, [...], a única revolução social que já se viu na Ásia" (Samis, 2011, p. 110). Não obstante, Tible indica que Marx e Engels (mais o primeiro do que o segundo) mudam suas posições a partir do aprofundamento da crítica a Hegel e ao idealismo alemão, da construção do materialismo histórico dialético prático como na Primeira Internacional dos Trabalhadores, e teórico, através da construção da obra *O Capital* e da análise da xenofobia, escravidão e lutas anticoloniais, do caso russo e de suas colônias rurais e da experiência da Comuna de Paris. O autor indica que, assim, Marx e Engels podiam ver formas diferentes em que o capitalismo se desenvolveu e se empregou em diversos campos, usando resquícios coloniais,

e que formas diferentes de resistência e da classe poderiam surgir, o que construiria uma tradição de análise anticolonial contida em militantes e líderes como Lênin. Assim, "ambos apoiam os chineses na segunda guerra do ópio, [...] Engels também muda de opinião no que toca à Argélia, elogiando a resistência de árabes e kabyles e condenando a barbárie francesa" (p. 66). E no tocante às formas de organização comunais da Rússia, elas poderão "servir de ponto de partida para um desenvolvimento comunista" de modo "que uma complemente a outra" (p. 67), o que faz com que a tomada de um Estado, contida na primeira edição do *Manifesto do Partido Comunista*, seja revista, incluindo formas de sociedade antiestatistas contra o capitalismo global.

Após isso, em "Marx e Clastres contra o Estado", Tible analisa as concepções antiestatistas de Karl Marx e de Pierre de Clastres através do pensamento político do primeiro e da antropologia política do segundo, buscando uma conexão dos dois pensamentos, sem transformá-los necessariamente. O autor considera que tanto no decorrer de suas considerações sobre a superação da história e das dominações contra o operariado, mas também a partir dos contatos com outras formas organizacionais sem Estado, "Marx e Engels criticam os que se atêm às lutas no interior do Estado" e reafirmam a luta proletária contra o Estado; estes têm de suprassumir sua própria condição de existência anterior, isto é, o trabalho, e por isso, em oposição ao Estado, a forma pela qual os indivíduos se deram, até então" (p. 136). Já, para Clastres, é analisado o caráter quase primário em seu estudo de não atribuir a inexistência do Estado como algo que sugere certo grau civilizatório. Ao contrário, sociedades ameríndias não fazem distinção entre o grau de natureza e cultura ou de política e natureza já que "tais abordagens privilegiam o conceito de naturezas-culturas". Clastres critica os marxistas e sua visão de Estado exatamente por esse motivo, o que é justificado por Tible. Para este último, de fato, tais posições existem, mas não considera uma tradição antiestatista e libertária de Marx e de marxistas como Rosa Luxemburgo e Walter Benjamin.

É nesse capítulo que existe um debate que para nós é bastante importante. Tible considera que embora Marx chegue a posições antiestatistas, elas se diferenciam da visão de Bakunin, portanto a divisão entre marxistas e anarquistas permanece. Nesse sentido, para o russo Mikhail Bakunin, o Estado é um tipo de dominação e coerção em si, o que difere de Karl Marx onde reconhecia que o Estado era uma forma política e administrativa em relação a certo sistema social e econômico, o capitalismo. É por isso que para Tible, Marx sugere meios de transição que seria "o autogoverno das comunidades" (p. 187). Com isso, podemos dar algumas sugestões: Marx não entendeu a teoria política de Bakunin, o que Tible,

por ler o anarquista nas lentes de Marx e Engels endossa, ou Marx entendia muito bem Bakunin, mas por questões de disputa política usou espantalhos falsos, o que acaba comprometendo a análise de Tible. Dizemos isso porque a bibliografia recente sobre os estudos de Bakunin e do anarquismo na Primeira Internacional, inclusive de muitos marxistas (Anderson, 2005; Olivier, Löwy; 2016), não considera a visão de Bakunin e seu órgão político, a Aliança da Democracia Socialista, como uma estratégia vazia que sugere que o Estado vai desaparecer sem alguma mediação ou forma transitória. É exatamente a forma da comuna, as organizações de resistência como o sindicalismo – por isso Bakunin construía também e defendia a Internacional dos Trabalhadores – e as diversas formas organizacionais contra e sem Estado que são defendidas pelo russo e os aliancistas. É certo que o Estado podia ser uma esfera de dominação mesmo sem existir capitalismo, já que anarquistas enxergam que as dominações podem ter rumos diferentes, mas isso significa que tais dominações não estão ligados a uma base material. Por isso, Bakunin sugere a "completa emancipação econômica do trabalhador", e, nesse sentido, a AIT "é a organização que deve protagonizar a revolução social e fornecer as bases para a construção do socialismo coletivista-federalista" (Côrrea, 2019, p. 428). Do mesmo modo, Bakunin constrói a Comuna de Lyon e apoia a Comuna de Paris também, já que "toda comuna têm o direito absoluto de ser livre, autônoma, de viver e governar-se segundo seus interesses e suas necessidades particulares" (Côrrea, 2019, p. 441). Sem nos alongar, deixamos aqui alguns indícios para os interessados em estudos socialistas antiestatistas considerarem leituras mais aprofundadas de uma ideologia que já tem mais de um século e meio lutando contra o Estado e, deveras, contra o capitalismo. E se a crítica ativa do materialismo histórico queria fazer essa ponte, a tradição socialista libertária apresenta uma prática anticolonial, decolonial, descentralista, insurrecional e autonomista em suas bases (Anderson, 2005).

Por fim, no terceiro capítulo, "Cosmopolíticas", o autor, a partir de discursos e práticas dos Yanomami, grupo de aproximadamente 35.000 indígenas que vivem em mais de 200 aldeias na floresta amazônica, na fronteira entre Venezuela e Brasil, e do perspectivismo de Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro estudioso de sociedades indígenas, sugere uma ponta ou diálogo com as visões de Karl Marx sobre sociedades que podem se utilizar de modos organizativos sem (e contra) o Estado para a superação revolucionária do Estado nacional e do capitalismo. Nesse sentido, um dos mais interessantes ensinamentos e colocações dos Yanomami e de outros povos observados por Viveiros de Castro é a não diferenciação entre natureza e sociedade, a partir de uma relação mútua e social, assim como a perspectiva

de alteridade e multiplicidade, que faz com que "enquanto na ótica ocidental, tem por objetivo compartilhar a semelhança – presentes no conceito de fraternidade – no mundo indígena, a relação se dá por causa das diferenças." Tal perspectiva se assemelha à de Marx, que em certos escritos considera, na realidade, a totalidade, como uma "ontologia da relação" ou "multiplicidade das relações." (p. 283)

Tudo isso faz com que *Marx Selvagem* apresente pensamentos e uma história de ponta cabeça (Hill, 1987), no qual, de fato, nos sentimos diferentes e refletimos a partir dessa alteridade para uma reflexão necessária, quando diversos movimentos, organizações políticas e projetos, muitas vezes, não correspondem mais aos anseios de diversos grupos oprimidos ao redor do globo. Devemos lembrar que Benedict Anderson afirmava seu interesse pelo estudo dos nacionalismos e Estados devido à perturbadora guerra entre o Vietnã, o Camboja e a China no fim do século XX (Anderson, 1989, p. 9), o que mostrava que a ideologia nacionalista e estatista superava, mesmo nos próprios países ditos socialistas, o internacionalismo e a consciência de classe. Um retorno a um Marx selvagem, mas não só, de todos os ditos "selvagens" e "rebeldes" contra tais dominações, é inevitável e necessário.

REFERÊNCIAS

Anderson, Benedict. *Anarquismo e imaginação anticolonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

Anderson, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

Côrrea, Felipe. *Liberdade ou morte: teoria e prática de Mikhail Bakunin*. São Paulo: Editora Faísca, 2020.

Hill, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

Mariátegui, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

Mattos, Marcelo Badaró. *A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo*. São Paulo: Boitempo, 2019.

Samis, Alexandre. *Negras tormentas: o federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo: Hedra, 2011.

Olivier, Besancenot; Löwy, Michael. *Afinidades revolucionárias: por uma solidariedade entre marxistas e libertários*. São Paulo: Unesp, 2019.

Thompson, Edward. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Recebido: 18/07/2020 | **Aprovado:** 13/02/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.170760

Kant, Autoridade e Revolução Francesa*

Kant, Authority and French Revolution

Sidney Axinn

Tradução[1] de Martonio Mont'Alverne Barreto Lima[a] e Vinícius Madureira Maia[b]

SOBRE O AUTOR

Sidney Axinn nasceu na cidade de Nova York em 30 de janeiro de 1923. Após suspender os estudos a fim de servir ao exército americano, durante os anos de 1943-1946, no esforço da Segunda Guerra, tornou a se educar na Universidade da Pensilvânia, doutorando-se em filosofia em 1955. Influenciado pelo pragmatismo de Charles West Churchman, escreveu a tese intitulada "Estudo sobre a Filosofia da História de Kant". Lecionou durante mais de quarenta e cinco anos na Universidade Temple, na Filadélfia, da qual se aposentou como professor emérito em 1992. Permaneceu ativo no magistério, no entanto, até 2001.

No decorrer de três décadas, pelo menos, Axinn esteve à frente do Departamento de Filosofia de Temple, conduzindo-o à constituição de seu programa de doutorado e à consolidação de suas linhas de pesquisa sobre filosofia da história e filosofia analítica. Além de várias instituições norte-americanas, foi professor visitante na Inglaterra, Bélgica, Hungria, Alemanha, Taiwan, Coreia do Sul e Japão (cf. Axinn, 1994, p. 292-294). Desconhecido, ao que consta, do público latino-americano, Axinn logrou ver-lhe dedicado um verbete no portentoso *Dictionary of Modern American Philosophers*, publicado no Reino Unido (cf. Shook, 2005, p. 102-103).

Em suma, Axinn se propõe neste artigo, a partir da noção de progresso moral na história, esclarecer e até mesmo deslindar a posição kantiana, tida por ambígua, no que concerne à figura das revoluções: sua simpatia pelo espírito revolucionário paradoxalmente acompanhada de sua peremptória negação do aventado direito de se insurgir contra os poderes constituídos (cf. Atwell, 1986, p. 188-193; cf. Beck, 1971, p. 411-422).

---

* Parte deste artigo foi apresentada na Conferência "Filósofos e a Crise de Autoridade" realizada na Universidade de Clemson [no estado da Carolina do Sul] em março de 1969 (nota do autor).

1 Revisão lingüística: Juliana D'Alge Kiyanitza.

a Doutor em Direito pela Johann Wolfgang Goethe-Universität/Frankfurt amMaimeProfessor Titular da Universidade de Fortaleza (UNIFOR); procurador do Município de Fortaleza.

b Doutorando em Sociologia pela USP. Integrante do Grupo de Pesquisa Sociologia da Cultura do PPGS-USP.

CC BY NC SA

Uma história com ares de anedota ilustra à perfeição o quê da noção e do legado da Revolução Francesa estariam abertos, ainda hoje, à disputa ideológica pela narrativa que busca tanto se impor entre as muitas interpretações possíveis, como determinar, por fim, a percepção geral daquele momento ou conflito histórico. Certa feita, durante visita de Richard Nixon a Beijing em 1972, ao ser indagado acerca do significado da Revolução Francesa, o então Primeiro-Ministro da República Popular da China, Zhou Enlai, homem de confiança de Mao Tsé-Tung, redarguiu de forma breve e lapidar: "É ainda cedo demais para falar." (cf. Žižek, 2008, p. 30 e, com algumas variações, Žižek, 2011, p. 167-168). Embora essa reposta célebre possa ser tomada como amostra da sabedoria e longanimidade orientais, bastante repisadas cá no ocidente, é provável que Zhou Enlai tenha se equivocado quanto à pergunta em si, em virtude da tradução simultânea: o assunto referir-se-ia, antes, aos eventos políticos de Maio de 68, quase coevos à época. Contudo, o diplomata americano Chas Freeman, presente na ocasião, diria mais tarde que o erro do Ministro era, de qualquer modo, "delicioso demais para atrair correção" (cf. Mcgregor, 2011).

Uma biblioteca de proporções consideráveis já foi escrita acerca do relacionamento entre Kant e a Revolução Francesa — corria inclusive o rumor, à época, de que ele partiria a Paris para servir de conselheiro ao Abade Sieyès (cf. Gooch, 1920, p. 276-277). Uma das teses deste artigo, a de que o filósofo de Königsberg seria um "notório jacobino", era há muito sentida por outro filósofo, conservador em matéria de política: "Kant foi um verdadeiro filho do seu século, que pode ser chamado, mais do que qualquer outro, o século do Entusiasmo", é a mordacidade de Nietzsche que assim o diz, "também a ele mordeu a tarântula moral que foi Rousseau, também sua alma abrigava a idéia do fanatismo moral, de que um outro discípulo de Rousseau sentia-se e confessava-se executor, ou seja, Robespierre, "*de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu*"" (2004 [1886], p. 11-12, itálico no original).

Nada obstante, uma linhagem interpretativa, a que Axinn pertence, vem a se estabelecer contrariamente às tradicionais correntes que vislumbram em Kant a representação por excelência ora do absolutismo esclarecido (cf. Nietzsche, 2017 [1874], p. 70-75), ora do liberalismo (cf. Žižek, 2012, p. 44-55). Entre os intelectuais que radicalizam as concepções e posicionamentos políticos kantianos desponta, por exemplo, a professora Ingeborg Maus, titular de ciência política da Universidade de Frankfurt amMain (cf. 2000 e 2009; no mesmo sentido, cf. Lima, 2006, p. 185-191).

O original, "*Kant, Authority and French Revolution*", foi publicado no *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, no. 3, Jul.-Sep., 1971, p. 423-432. Alcançou, desde então, o que se pode chamar de popularidade: é citado em dezenas de trabalhos

científicos mundo afora, frequentemente reputado como "clássico" (Sullivan, 1989, p. 370). Neste momento em que protestos contra a autoridade — policial, política etc. — ganham corpo novamente em vários países, a concepção kantiana de que a humanidade *tem necessidade* de tais crises é digna de reflexão.

Os tradutores agradecem a autorização graciosamente concedida pelo Sr. Paul Chase, editor dos *Penn Press Journals*, a fim de que Sidney Axinn pudesse, afinal, ser vertido ao português.

Na filosofia da história de Kant, crise ou tensão são necessárias para o progresso humano. Ele é pessimista em relação ao sucesso individual, mas otimista no tocante à humanidade. Considera que, neste século, um indivíduo, tomado ao acaso, não é moralmente superior a um indivíduo do séc. X ou XII; a humanidade, no entanto, é mais organizada racionalmente e progride rumo ao ideal do universo perfeitamente moral. Como alguém com essa expectativa dramaticamente diversa concernente ao indivíduo e à humanidade [*group*] responde a questão: quando a violência de uma revolução é justificada?

Suponhamos Kant um parisiense em 1789, e um grupo de camaradas o conclamasse para se juntar a eles em um esforço de derrubada do rei e do governo corrupto. Como lhes responderia? Compareceria à Bastilha no fatídico 14 de julho? Kant haveria de se pronunciar muito provavelmente da seguinte maneira.

Diletos concidadãos:

1) O postulado de vosso plano é este: sempre que algum de nós cogite que um governo legítimo deva ser removido, temos o direito de assim fazê-lo. Mas um tal postulado tornaria instáveis e indignos de crédito todos os governos. Uma vez que estes se fazem necessários para manter a paz entre os homens, não tendes o direito de vos rebelar.[2] O período entre governos seria de horror anárquico.
2) Não devais perpetrar nem sequer ameaçar qualquer violência. Particularmente, nenhuma violência deveis cometer contra o Rei.[3]

---

2 "... não há um direito à sedição, tanto menos um direito à revolução", Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, Parte I de *The Metaphysics of Morals*, trans. John Ladd (Indianapolis, 1965), 86.

3 "... menos ainda um direito de pôr as mãos sobre a pessoa do chefe de Estado ou de tirar-lhe a vida..." (*ibid*., 86).

3) Não devais realizar convenções secretas. Se vossas reivindicações são legítimas, devem ser aptas a se sujeitar à publicidade.[4]
4) Se falhardes e fordes apanhados, sofrereis a pena capital.[5]
5) Se tiverdes êxito e estabelecerdes um novo governo, o Rei e a nobreza não detêm o direito de destituí-lo e assim regressar ao estado anterior.[6]
6) Se tiverdes êxito, não tendes o direito de punir o Rei por quaisquer de seus atos na condição de Rei.[7]
7) O povo decerto ostenta direitos inalienáveis a que o Rei deve respeito, mas não direitos coercitivos contra Ele.[8]A singularidade de sua proteção reside no poder da publicidade, da liberdade de uso público da razão [*freedom of the pen*] e da liberdade de expressão.[9]
8) Se tiverdes êxito e estabelecerdes uma república, há de ser amostra das mais emocionantes de progresso moral em anos.[10] Nada obstante, vós não devíeis tentá-la, e eu não hei por bem me afiliar a vós, porquanto o progresso, em sua forma realmente segura e apropriada, dá-se mediante mudanças graduais.[11]

O objetivo deste artigo é tornar as respostas de Kant, sobretudo a de número 8, consistentes e persuasivas.

Kant era um notório jacobino. Enquanto morador de Königsberg, uma terriola provinciana na Prússia, dispunha-se a apoiar a Revolução Francesa abertamente. Como já observado por muitos, pelo prof. Beck por exemplo, em sua introdução à

4 "Toda ação relativa ao direito de outrem é injusta se sua máxima não se coaduna com a publicidade." Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, trans. Lewis W. Beck, in Kant, *On History* (Indianapolis, 1963), 129.
5 "... um traidor desse jaez... não merece punição senão a morte", *Justice*, 86.
6 "Se a revolução vinga e uma nova constituição é estabelecida, a ilegitimidade de sua origem e de seu êxito não exime os sujeitos de se obrigarem a aceitar, como bons cidadãos, a nova ordem das coisas..." (*ibid*., 89).
7 "O monarca deposto (que sobrevive a uma tal revolução) não pode ser responsabilizado, nem tampouco punido pelo seu governo ora findo..." (*ibid*.)
8 "... [o povo] ... outrossim detém direitos inalienáveis contra o chefe de Estado mesmo que tais direitos não sejam coercitivos." Immanuel Kant, "Theory and Practice: Concerning the Common Saying: This May Be True in Theory But Does Not Apply to Practice", trans. Carl J. Friedrich, The Philosophy of Kant (New York, 1941), 426.
9 "... a liberdade de uso público da razão é o escudo exclusivo dos direitos do povo." (*ibid*., 427).
10 "... esta revolução, eu afirmo, não obstante encontre nos corações de todos os espectadores... uma vontade de participação que roça a fronteira do entusiasmo...".Immanuel Kant, "An Old Question Raised Again: Is The Human Race Constantly Progressing?" trans. Robert E. Anchor, in Kant, *On History*, 144.
11 "Em vez disso, a Ideia devia se ensaiar e realizar por intermédio de transformações graduais e de acordo com princípios fixos. Somente desse modo é possível se acercar cada vez mais próxima e continuamente do mais elevado bem político — a paz perpétua."*Justice*, 129.

coletânea de escritos históricos de Kant, [12] o forte apoio deste à Revolução Francesa não era uma questão de indiscrição casual, mas seu posicionamento constante durante um longo período. Mais conhecido como pacifista, é certo que Kant também denominou a guerra como "fonte de todo mal".[13]Seu famoso ensaio sobre a paz perpétua e sua teoria ética estão entre as mais impressionantes expressões da imoralidade da guerra. Kant argumenta, em várias ocasiões, que devemos assumir a paz como obrigação moral e militar em prol da paz mundial, em que pese à crença de que seria ou não possível atingi-la em um tempo finito. Assim, o apoio tanto à Revolução Francesa como ao pacifismo e, ademais, a observância à lei, todas as leis, parecem irremediavelmente inconsistentes. Só que neste caso estamos a tratar de um alguém intensamente preocupado com a consistência de seus próprios princípios. Vejamos como poderíamos melhor agregar as considerações kantianas.

Conforme defendido pela teoria ética de Kant, um indivíduo não poderia ser sacrificado em nome do bem-estar do que quer que seja extrínseco à sua própria natureza. O indivíduo não pode, de igual modo, sacrificar-se ou usar a si mesmo como um mero meio para o alcance de um objetivo externo. Em uma conhecida passagem, ele diz: "O homem, contudo, não é uma coisa, e não constitui, desta feita, algo a se utilizar como mero meio; antes deve ser considerado sempre, em todo o seu agir, como um fim em si. Destarte, não posso dele dispor ao meu bel-prazer, de modo a mutilá-lo, corrompê-lo ou assassiná-lo."[14] Historicamente, o progresso do mundo, o progresso da civilização, como Kant os enxerga, encontram-se em um incremento na racionalidade dos arranjos humanos, não na alegria pessoal de um indivíduo qualquer. Ele retrata o indivíduo dividido entre o seu interesse pessoal egóico e o interesse racional em alcançar o reino dos fins, o mundo moral. Sustenta que nunca se pode confiar que os indivíduos sejam morais, porque estão sempre, e a uma só feita, a estabelecer furtivas exceções para si e a perseguir o prazer privado sem embargo das demandas morais. Repousa seu otimismo, sua confiança, não no devir moral dos indivíduos, mas nos arranjos sociais tornando-se cada vez mais racionais; ou seja, cada vez mais sujeitos ao mesmo conjunto de leis.

Como tais elementos da posição ética de Kant se sustêm em face de ao menos uma única questão política, a questão do apoio a revoluções violentas? A injunção de que não devemos [*must*] jamais abusar de alguém subentende que não devíamos [*should*] jamais planejar ferir ou matar alguém. Logo se deveria admitir que Kant é

12 *On History*.
13 The *Strife of Faculties* [86], trans. in *On History*, 145.
14 Foundations of Metaphysics of Morals, 429, Beck trans. (New York, 1959).

completamente contrário à guerra. Mas não é bem o caso. Na *Crítica à Faculdade do Juízo*, seção 28, ele diz: "Mesmo a guerra, se conduzida com ordem e respeito sacrossanto pelos direitos civis, tem nela qualquer coisa de sublime, e torna a disposição do povo que assim a conduz tanto mais sublime quanto mais numerosos são os perigos a que está exposto e ante os quais procede com bravura. Por outro lado, uma paz duradoura geralmente acarreta o predomínio de um espírito de comércio e, consigo, o amor-próprio em menor grau, a covardia e a efeminação, além do rebaixamento daquela disposição." Ele é capaz de suscitar a admiração que nutrimos por um "homem que não esmorece diante de nada, que nada teme e que, portanto, não cede ao perigo [...] Mesmo no Estado mais civilizado persiste esta peculiar veneração pelo soldadesco, embora apenas sob a condição de que aquele homem apresente todas as virtudes da paz". Acresce que em se confrontando um estadista a um general, o juízo estético decide em favor do segundo.[15] Kant fala com demasiada frequência, todavia, sobre a guerra como "fonte de todo mal e corrupção da moralidade."[16]O leitor talvez já perceba que estamos a uma distância considerável de uma posição minimamente consistente.

Um lugar propício para se deparar com os comentários de Kant sobre a Revolução Francesa está na Parte II de *O Conflito das Faculdades*. "A revolução de um povo galardoado, cuja aparição assistimos em nosso tempo, pode lograr ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades a um tal ponto que um homem sensível, se audaciosamente esperançoso de levá-la a cabo uma segunda vez, jamais resolveria empreender um experimento quejando a tamanho custo — mas esta revolução, eu afirmo, encontra nos corações de todos os espectadores (e mesmo dos que não se achem engajados neste jogo) uma vontade de participação que roça a fronteira do entusiasmo, a própria expressão de que está voltada a perigos; tal simpatia não tem, pois, outra causa senão uma predisposição moral no gênero humano."[17]

Como uma revolução nunca farta de atrocidades, tão medonhamente repugnante que se clama pela graça de não a ver jamais tomar lugar no mundo outra vez, como pode uma tal revolução excitar o entusiasmo até mesmo do mais moderado homem da moral? Kant adianta que "uma nação não deve ser impedida de se proporcionar uma constituição civil, como bem aprouver ao povo";[18] por conse-

15 Tais comentários também se encontram na seção #28 de *Critique of Judgement*, trans. J. H. Bernard (New York, 1959).
16 *The Strife of the Faculties*, 145.
17 *Ibid.*, 144.
18 *Ibid.*

guinte, quando a constituição civil é de natureza não monárquica, mas republicana, e resta assim engendrada de modo a prevenir uma ofensiva de guerra, temos uma combinação que torna moral uma causa. Ele considerava a Revolução Francesa como um passo adiante da humanidade, rumo ao reino dos fins, a uma situação na qual haveria perfeita dignidade e autodeterminação a toda pessoa humana. É de Kant, não há dúvida, e de Hobbes igualmente, a noção de que a paz entre os indivíduos exige um ordenamento jurídico. Razão pela qual é de bom alvitre observar a lei e promover o direito. Observar a lei constitui obrigação moral, inclusive a lei injusta, porque descumprir a lei equivale a declarar guerra contra a comunidade. O que soa um tanto confuso à luz de alguns dos excertos acima.

Debrucemo-nos um pouco mais sobre importância que Kant atribui ao viver em um sistema jurídico. Ele por certo se arroga uma teoria jusnaturalista. Mesmo em um estado de natureza anterior à constituição de qualquer sociedade civil, há virtudes e defeitos naturais em meio ao povo. Não há, no entanto, virtudes e defeitos civis, nenhuma gendarmaria voltada à proteção da pessoa, da família ou da propriedade. Como, se tão ambicionada, há de se inaugurar uma comunidade civil? Bem, nesse ponto, Kant se permite algo bem diverso do pacifismo. "Pode-se dispor de meios violentos para compelir ao ingresso em um estado jurídico-social [*juridical state of society*]."[19]Se não há sociedade civil, logo não há falar em legislação civil; podemos então nos valer de meios violentos com vistas ao seu estabelecimento. Se há, todavia, legislação civil, encontramo-nos moralmente obrigados a observar a lei, mas aqueles que nos governam estão moralmente obrigados, por sua vez, a permitir livres manifestações públicas sempre que a coletividade assim o entender. Conforme as palavras que Kant põe, em seu ensaio intitulado "O que são as Luzes?", na boca dos governantes: "Podeis contestar o quanto for de vosso desejo, e sobre tudo o que for ao alcance de vosso desejo, se tão somente obedecerdes!"[20]

Outro aspecto também requer nossa abordagem. Em certa passagem de seu ensaio sobre a *Paz Perpétua*, Kant diz: "Se uma revolução violenta, engendrada por uma má constituição, logra impingir por meios ilegítimos uma constituição mais condizente com a lei, reconduzir o povo à constituição anterior já não mais seria, portanto, passível de permissão; muito embora cada cidadão que tomara o partido revolucionário, publicamente ou em segredo, devesse incorrer nas sanções justamente devidas àqueles que nesse ínterim se insurgiram."[21]

---

19 *The Metaphysical Elements of Justice*, p. 76-77.
20 "What is Enlightenment?" trans. Beck, in *On History*, 10.
21 [373], Beck trans. in *On History*, 120.

Se a revolução prospera e estabelece um novo governo ora legítimo, o governo derrocado não pode contra ele sublevar-se, sob pena de insurreição; se ela vem, todavia, a fracassar, os insurgentes devem sofrer a punição cabível. Supondo que a lei esteja "eivada de injustiça", nas palavras de Kant, ele ainda assim sustenta que "deve ser permitido que uma tal situação assim se conserve, até que amadureça por si mesma a fim de reformar-se por completo ou até que sua maturidade se achegue por meios pacíficos; pois qualquer constituição jurídica, mesmo que sua conformidade ao direito se depare no grau mais diminuto, é melhor do que nenhuma, qual seja, a condição anárquica advinda de uma transformação prematura."[22] Esse comentário resguarda afinidade com um dos argumentos de que se serviu Edmund Burke em seu esforço de retorquir o livro *Os direitos do homem*, de Thomas Paine. Este buscava demonstrar que a maioria entre um povo, ao sentir a necessidade de mudança de um governo, tinha o direito de assim procedê-lo. A resposta de Burke é algo afim àquela última observação kantiana: qualquer governo, não importa se ruim ou corrupto, é melhor que nenhum, e o erro dos revoltosos franceses consistia em fazer o homem regredir ao período de barbárie próprio do intervalo entre governos. Mas não chegamos ainda a uma conclusão sobre o posicionamento de Kant. Ele passava longe de respeitar políticos que nada faziam senão compelir aos ditames da legislação do momento. Cá citando *A Paz Perpétua* outra vez: "É esse o ofício de todos os juristas ao ascenderem à política. Seu negócio não é usar de sutilezas a propósito da legislação, mas aplicar tão somente as prescrições vigentes dos códigos; a constituição jurídica corrente é, via de regra, o que lhes há de melhor, mas se porventura modificada de alto a baixo, também a emenda lhes sai melhor do que o soneto."[23]

A SOLUÇÃO KANTIANA

Se carecermos de um paradigma que nos permita assumir posições aparentemente contraditórias sobre questões da mais séria importância, dizer coisas contraditórias e, a par disso, manter o ar de dignidade, voltamo-nos naturalmente à religião. Não quero, por óbvio, fazer-me desrespeitoso, mas, antes, externar admiração e curiosidade. É puramente essencial que adotemos visões contraditórias e cuidemos em manter a dignidade que apenas a lógica pode facultar. Kant felizmente escreveu também um livro sobre religião, o que nos propicia um modelo para considerar o problema em apreço. Sua posição sobre a religião pres-

22 *Ibid.*, 120, n. 1.
23 *Ibid.*, 121.

supõe sua filosofia da história. Voltarei a esse ponto mais adiante. Podemos nos valer da dignidade da lógica apenas se atentarmos meticulosamente para certas formalidades. O embaraço mais grave é, claro, achar que fizemos declarações contraditórias. Predicados contraditórios nos são permitidos se formos cuidadosos o suficiente para referenciá-los a diferentes sujeitos. Devemos separar, por tal motivo, os dois sujeitos do discurso que são de interesse aqui: a pessoa humana e toda a humanidade.

A filosofia da história de Kant nos confere uma base a partir da qual combinamos a atitude radical rumo à revolução e a atitude conservadora voltada à mantença do governo legítimo existente. O preço da solução kantiana é de que nenhum partido sairá senão incompletamente satisfeito. Sua filosofia da história ostenta, entre outras, as sete seguintes características: 1) Há uma separação precisa entre os sensos distributivo e coletivo do homem. 2) A suposição de que o indivíduo é mortal, mas a espécie é imortal. 3) A visão de que o progresso das espécies é o sujeito da história humana. 4) A história humana, a história das espécies, é a história da crescente racionalidade, moralidade e liberdade. A meta *das espécies* é a sociedade moral, o reino dos fins. 5) É da natureza *dos indivíduos* a persecução de objetivos contraditórios. 6) Indivíduos não podem ser, por essa razão, racionais; nem morais por si próprios, muito provavelmente. 7) A fonte de contentamento dos indivíduos jaz em tomar parte na humanidade.

Sob tal perspectiva, temos de separar duas concepções de otimismo. Kant não é otimista em relação às chances de que os indivíduos hão de obter tudo que almejam neste mundo. Porque nos considera desejosos de inconsistências, de sermos sociais e insociais a um só tempo, ele conclui com segurança que, enquanto indivíduos, não estamos aptos a alcançar tudo aquilo que buscamos. Entretanto, em relação a uma entidade que considera bastante real, a saber, a humanidade, Kant é otimista. Ele vê a humanidade a perseguir continuamente, através da história, a finalidade de um mundo perfeitamente moral e a fazer progressos nessa direção. Pinta um retrato algo parecido à mão invisível do mercado, de cujo efeito Adam Smith fez algo tão característico em seu clássico *A Riqueza das Nações*. Para Kant, indivíduos não morais podem produzir um resultado que reflete um progresso moral. De um ponto de vista lógico, as falácias de composição e divisão nos permitem cindir atributos dos sensos coletivo e distributivo da humanidade. Podemos cindir do mesmo modo os atributos coletivo e distributivo de um intervalo histórico tal como o Terror durante a Revolução Francesa. É assim que podemos deplorar os atos individuais de terror, de imoralidade em uma determinada revolução e, *nada obstante*, classificar, por outro ponto de vista, as consequências de

uma revolução como conducentes de progresso moral. Se determinado indivíduo estiver mais próximo de um governo representativo *depois* de uma revolução do que anteriormente a ela, podemos dizer que se progrediu moral e politicamente. Podemos dizê-lo ao mesmo passo em que qualificamos cada ato revolucionário individual, tomado por si só, como um ato imoral que não devia ter sido cometido. Reitere-se que Kant sustenta ser sempre ilícita a tentativa de derrubada de um governo legítimo em vigor, em que pese ao seu caráter possivelmente execrável. Mas caso a revolução não malogre, é igualmente ilícita a tentativa de derrubada do novo governo constituído, bem como o regresso ao estado anterior. Ao largo de tais considerações, deve-se decidir se o novo governo representa ou não um avanço moral sobre o anterior. Para Kant, o padrão mais sensato é sempre mudar a forma de governo gradualmente. Todavia, *é o estado de moralidade e a crise nos padrões morais, ao invés da crise na autoridade, o fundamento por excelência da preferência*. Subentende-se, então, que o assassínio é válido se se visa ao aprimoramento do sistema político? Sob a perspectiva kantiana, não em absoluto. Seria utilizar pessoas como meios extrínsecos a elas mesmas. Sem embargo, no aludido ensaio "O que são as Luzes?", tratando de assunto algo diverso, Kant sustenta que a autoridade não se justifica "em obrigar-se por juramento a certos símbolos imutáveis, a fim de fruir de uma tutela incessante sobre cada um de seus súditos e, desta feita, sobre o povo como um todo; e até mesmo de torná-la mesmo eterna...".[24] Ele prossegue dizendo que uma época não pode ligar-se à época subsequente de tal maneira que venha a obstar o próprio progresso. A questão é: Kant *espera* que, em todas as áreas, a humanidade há de progredir rumo a um universo cada vez mais moral. Significa que toda autoridade, inclusive a política, encontra-se em uma posição dual: deve ser acatada *nada obstante* à previsão de que seja corrupta e passível de deposição. A autoridade política por excelência para Kant, "a pedra de toque do que pode ser decidido como lei para um povo reside em averiguar se o povo pode impor-se uma tal lei."[25] Por que o problema da autoridade política é tão espinhoso? A resposta kantiana é de que só se pode fiar-se nos homens se estes servem a um senhor. Contudo, o único senhor possível é também ele humano. "Mas, a bem da verdade, o senhor é ele próprio um animal e, como tal, também demanda um senhor."[26]

24 "What is Enlightenment?" *ibid*., 7.
25 *Ibid*.
26 Da tese #6 de "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", trans. Beck, in *On History*.

Em algum momento, depois de ouvirmos argumentos contrários e favoráveis, flagramo-nos perguntando o seguinte: a Revolução Francesa foi essencialmente boa ou má? Nem boa nem má, do ponto de vista dos indivíduos ou da humanidade, mas absolutamente boa ou má em si? Tão logo surge a locução "em si", vemo-nos levados a empregar as discriminações da primeira *Crítica*. Inexiste entidade cognoscível como a Revolução Francesa *em si*, isto é, alheia a qualquer perspectiva. O conhecimento humano pressupõe, a rigor, a mente humana; a mente humana, por sua vez, traz consigo algum ponto de vista, seja individual, de classe ou geral. Não podemos indagar se a revolução foi justa, a menos que especifiquemos o ponto de vista a partir do qual formamos o juízo, assim como a finalidade para tanto.

Tomando em consideração os indivíduos envolvidos, Kant sustenta que moralidade *não* constitui uma questão de mensura [*degree*]. Ações individuais, a seu ver, devem ser reputadas como certas ou erradas. Erradas foram aquelas ações que compreenderam o Terror revolucionário. Igualmente errada a ação que se decidiu pela execução do Rei. Kant argui que esta foi "ainda mais hedionda que o homicídio em si."[27] Não se trata de uma única morte, um único pecado cometido... tal como a regra de ouro "um homem, um voto". É de se vislumbrar o homicídio que tenha por vítima o homem da rua, o cidadão comum, como violação da lei penal que especificamente proíbe matar alguém. Kant parece ponderar, no entanto, que tal crime, se praticado contra a pessoa do Rei ou de qualquer Chefe de Estado, vai de encontro não mais à lei penal, mas ao princípio legal em si... e esse evento seria capaz de por si só tornar possível a restauração do Estado. Ele tem, portanto, particular ojeriza e aversão à ideia de que um povo execute o seu próprio monarca. Nesse ponto, como em outros, Kant tem uma postura em relação à lei tal como a que se supõe assumida pelos vitorianos quanto ao sexo. Kant quer que nos mostremos respeitosos aos desdobramentos da lei, que sirvamos ao Chefe de Estado e a toda a sua hierarquia oficial, sem suscitar questões de como esse mesmo Estado teria, enfim, vindo ao mundo. "A origem da autoridade suprema não se encontra disponível, do ponto de vista prático, ao escrutínio do povo que lhe está sujeito: isto é, o sujeito não deve ser curioso em demasia acerca de sua origem, como se a obediência que lhe é devida estivesse porventura aberta a livres suspeitas."[28] Mais adiante: "Se, enquanto fato histórico, um contrato real por eles celebrado originalmente precedeu a submissão à autoridade... ou se, contrariamente, a autoridade mesma o precedera... são todas questões infrutíferas que, nada obstante, ameaçam com

27 *Justice*, 88.
28 *Ibid.*, 84.

gravidade o Estado, se porventura levantadas com extravagante sofisticação por um povo alguma vez sujeito à lei civil...".[29] Pode-se imaginar um Kant paternal respondendo da seguinte maneira aquelas perguntas embaraçosas, típicas dos filhos quando crianças, sobre como teriam nascido: "relações sexuais talvez elas tenham tido algo a ver com o seu nascimento, talvez não. A questão não vem bem ao caso, pois a regra básica a se ter em mente consiste simplesmente em amar e obedecer ao pai. Não, filho, essa tua pergunta é imprópria demais e, ainda por cima, abjeta: ama ou não, como bem entenderes, mas obedeça!" Talvez o exemplo soe um pouco tolo e indelicado. Deixemos de lado, então, o assunto pai-filho e voltemos à Revolução Francesa.

Se entre as ações individuais da Revolução se encerra até mesmo um regicídio, tido como pior que o homicídio, como o próprio homem que formulou o imperativo categórico teria a pachorra de apoiá-la? Vejamos agora a astuta mudança de perspectiva. Se, em vez das ações individuais levadas a cabo durante o Terror, tomarmos a história da civilização como sujeito de nossas considerações, como a Revolução Francesa haveria de despontar? Kant diz que "... o que parece complexo ou caótico em um único indivíduo pode ser visto, sob a perspectiva totalizante do que é humano, a evoluir de forma constante e progressiva, embora lenta, a partir de seu dom original."[30] Se se trata de sujeitos diversos, não há objeção à sua vinculação a predicados diversos.

CONCLUSÃO

Se correta a visão kantiana, as autoridades então nunca têm sossego, porquanto o serem plenamente satisfatórias não está em seu poder. O nome do jogo, do jogo moral, é progresso. Progresso rumo ao mundo moral ideal. Homens são as únicas autoridades válidas e, por isso, necessárias, mas não suficientes, inteiramente confiáveis. Devemos ter por expectativa que a autoridade do homem há de experimentar periódicas crises, mudanças abruptas. O progresso científico e tecnológico nos apressou o passo na marcha da história moral. A história da humanidade é, segundo Kant, precisamente essa: a história de uma aproximação cada vez maior, a do achegar-se cada vez mais e mais ao reino dos fins. Sempre que a autoridade política, religiosa ou educacional se ver em apuros, haverá uma oportunidade de se fazer o progresso moral. Isso não quer dizer que qualquer mudança de curto prazo seria um tipo de aprimoramento. Kant sustenta, contudo, que devemos abordar a

29 *Ibid.*
30 "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", 11.

questão nos termos da hipótese de que a Natureza intenciona um mundo crescentemente moral a todos nós e, por tal razão, "todas as guerras são consequemente tentativas (não conforme a intenção do homem, mas da Natureza) de estabelecer novas relações entre os estados através da destruição ou, pelo menos, o desmembramento de todos eles com vistas à criação de novos corpos políticos...".[31] Objetivo comum a todas as guerras e revoluções está na conservação dos rudimentos sob os quais jaz a paz em sua eventualidade.

A essa altura, há de estar claro que Kant não advoga a subversão violenta de um "governo imperfeito e corrupto" anteriormente vigente. Em vez disso, ao término de *Os Elementos Metafísicos da Justiça*, defende que mudanças devem ser ensaiadas e empreendidas "por intermédio de transformações graduais e de acordo com princípios fixos. Somente desse modo é possível se acercar cada vez mais próxima e continuamente do mais elevado bem político — a paz perpétua." Kant não organiza seu pensamento, entretanto, nos termos da estabilidade de toda autoridade, mas nos termos do progresso da moralidade. A única autoridade garantida é a autoridade da lei moral, o imperativo categórico. Desde o fim do século XVIII, de cujo tempo Kant é filho, temos acompanhado quase todas as autoridades concebíveis passarem por crises. A autoridade de Euclides conheceu ataques ao seu quinto postulado e o ulterior desenvolvimento das geometrias não-euclidianas. É da matemática o exemplo mais convincente. A autoridade de Aristóteles em matéria de lógica teve de encarar o desenvolvimento do simbolismo, da lógica de relações e da teoria da quantificação. A aritmética, por sua vez, teve de fazer as pazes com os teoremas de Gödel. A autoridade de Newton em questões de física e a de Aristóteles em biologia enfrentaram o desafio de Einstein e Darwin, respectivamente. O rol de ciências podia facilmente se estender, mas o ponto se resume a um só: ninguém pretende regressar ao estado de coisas anterior à crise. A situação diferiria em se tratando de assuntos morais e políticos? Os dias de Kant já haviam testemunhado a autoridade dos reis, seu "direito divino", postos à prova. No que é atualmente acompanhada pela crise na autoridade dos grandes proprietários, das nações ricas e poderosas, de executivos em todos os níveis, da "paternidade" de Deus. Cada um desses desafios é consistente com a oposição a toda autoridade capaz de impor uma lei sobre um indivíduo a qual não teria imposto sobre si mesmo. A visão de Kant é de que a humanidade *tem necessidade* de tais crises. "Todo direito legal supõe publicidade", [32] e é do instinto de toda autoridade humana, porém, a preferência pela tomada de decisões inobservadas.

31 Da Sétima Tese (*ibid.*).
32 *Perpetual Peace*, 129.

Logo, se consistente a análise kantiana quanto à dualidade da posição da autoridade, podemos ambivalentemente prezar e deplorar certos aspectos de nossas crises atuais. Protestos recentes em algumas áreas de comunidades de maioria negra trouxeram consigo, além de saques e pilhagem, ações individuais violentas dignas apenas de queixa; ao mesmo passo, contudo, devemos notar um maior respeito (medo) que ora possuímos ante as reivindicações da população negra. Respeito e medo são, por certo (?), quase sinônimos. Exemplo similar nos providenciam os protestos estudantis. Devemos deplorar e condenar sem titubeios as ações individuais de violência e coerção que tomaram lugar em tantos *campi* universitários nos últimos dias; e também devemos, apesar de tudo, admitir o maior respeito que agora parecemos ter por alguns dos objetivos de nossos discentes. As ações individuais permanecem errôneas como sempre. A lógica nos força a reconhecer, no entanto, que uma coleção de ações pode compreender determinadas propriedades distintas daquelas dos colecionadores, por assim dizer. E Kant sustenta que a história segue amiúde tal modelo.

É razoável, nestes dias pós-teoremas de Gödel, que peçamos mais das teorias política e moral do que requeremos hoje dos fundamentos da aritmética? Pois não mais demandamos que esta seja um singelo conjunto de suposições, farto o suficiente para esbanjar todas as propriedades dos números naturais, um conjunto demonstravelmente completo e consistente. Inclinamo-nos a métodos "informais" e a técnicas matemáticas. A dignidade da matemática não entrou em colapso após Gödel, e o mesmo não se deu com a dignidade dos juízos morais após Kant. Em teoria moral, contudo, como em qualquer lugar, descobrimos que saímos diferentes quando passamos de um sujeito distributivo a um sujeito coletivo.

Àqueles que sentem o exercício de demorar-se longamente na mudança da ação individual à história da humanidade como uma verborragia oca e sem sentido, àqueles que rejeitam a sustentação *ambivalente* de Kant no tocante à sua postura em face da Revolução Francesa, permitam que eu mencione o seguinte. É bem possível — aliás, é um clichê até —, depois da morte agonizante de um amigo, lamentá-la e ao mesmo tempo contentar-se com o fato de que o amigo não prorrogou desnecessariamente sua vida de modo a prolongar seus últimos tormentos. Kant assumia ambas as posturas em relação a todos os governos legítimos. E o de Luís XVI não se lhe afigurava como exceção.

Universidade Temple.

REFERÊNCIAS UTILIZADAS PELOS TRADUTORES

Atwell, John E. *Ends and principles in Kant's moral thought*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

Axinn, Sidney. "Autobiographical Sketch". In: Tull, Richard T (ed.). *A quarter century of value inquiry: presidential adresses of the American Society for Value Inquiry*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1994, p. 292-294.

Beck, Lewis W. Kant and the right of revolution. *Journal of the History of Ideas*, v. 32, n. 3, p. 411-422, Jul.-Sep., 1971.

Gooch, George Peabody. *Germany and the French Revolution*. London: Longmans, Green, 1920.

Lima, Martonio Mont'Alverne Barreto. Judiciário versus executivo/legislativo: o dilema da efetivação dos direitos fundamentais numa democracia.*Pensar*, Fortaleza, v. 11, p. 185-191, fev. 2006.

Maus, Ingeborg. O judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na "sociedade órfã" (tradução de Martonio Mont'Alverne Barreto Lima e Paulo Antônio de Menezes Albuquerque).*Novos Estudos CEBRAP*, n. 58, p. 183-202, novembro 2000.

Maus, Ingeborg.*O Direito e a Política: Teoria da Democracia* (tradução de Elisete Antoniuk). Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

Mcgregor, Richard. Zhous cryptic caution lost in translation.*Financial Times*, 10 jun. 2011.Acesso em 20 mai. 2018.

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. Berlin: Hofenberg, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (tradução, posfácio e notas de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Shook, John R. "Sidney Axinn". In: Shook, John R. (ed.). *The Dictionary of Modern American Philosophers: Volume 1 / A-C*. Bristol: Thoemmes, 2005, p. 102-103.

Sullivan, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge University Press, 1989.

Žižek, *Slavoj. Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Žižek, *Slavoj.Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Žižek, *Slavoj. Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

Recebido: 05/06/2020 | **Aprovado:** 01/03/2021

DOI: www.doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.179946

Dinheiro — um meio simbolicamente generalizado da comunicação? Sobre a doutrina do dinheiro na recente sociologia[1]

Money — a symbolically generalized medium of communication? On the concept of money in recent sociology

Heiner Ganßmann

Tradução de Bruno Serrano[a]

Não foi Gladstone, como afirmou Marx, que advertira, diante do parlamento inglês, que "nem mesmo o amor tornou os seres humanos tão tolos quanto a ruminação sobre a essência do dinheiro" (MARX, 1961, p. 69). Mas isso não impediu os sociólogos de levarem a advertência a sério. Em todo caso, há muito tempo existe pouco a se relatar da sociologia como digno de nota acerca do tema do dinheiro, principalmente nada que pudesse ajudar os economistas em suas já notórias dificuldades teóricas com o dinheiro. Como sempre, a maldição de von Wiese parece pesar sobre as duas disciplinas.

O antigo Leopold von Wiese (1965, p. 248) — um assim chamado nestor da sociologia alemã — havia proposto uma delimitação, aguçada em sua simplicidade, entre economia e sociologia segundo a qual a economia teria a ver com relações sujeito-coisa, ao passo que a sociologia, com relações sujeito-sujeito. Em contrapartida, todo economista ou sociólogo esclarecido sabe hoje que a questão não é tão simples assim — mas seria uma maldição se, apesar desse saber, não resultasse dessas ciências senão um preenchimento dos escaninhos preparados por von Wiese.

---

1 GANßMANN, Heiner. Geld — ein symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation? Zur Geldlehre in der neueren Soziologie. Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, v. 16, n. 63, 1986, p. 6-22.N. T.:Heiner Ganßmann (1944-2018) estudou sociologia, filosofia, economia e história na Freie Universität Berlin entre os anos 1963 e 1969, tornando-se ali professor titular de sociologia em 1980. Ganßmann foi um importante sociólogo da economia, tendo vivenciado e participado do florescimento das novas leituras e debates em torno do pensamento de Karl Marx que despontavam na Alemanha particularmente a partir de fins dos anos 1960. Foi coautor da obra coletiva, em dois volumes e influente na época, intitulada Krise und Kapitalismus bei Marx [Crise e capitalismo em Marx]. Além de ensaios e artigos, escreveu os livros: Geld und Arbeit [Dinheiro e trabalho] (1996), Politische Ökonomiedes Sozialstaats [Política econômica do Estado social] (2000) e Doing Money: Elementary Monetary Theory from a Sociological Standpoint [Fazendo dinheiro: teoria monetária elementar de um ponto de vista sociológico] (2009), todos sem tradução.

a Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista FAPESP, a quem agradeço pelo auxílio à pesquisa durante a qual a presente tradução foi realizada.

CC BY NC SA

Um pouco de reflexão sobre o dinheiro, por assim dizer sob o limiar de Gladstone (mas não foi Gladstone!), mostra que economia e sociologia devem fracassar diante do problema da explicação do dinheiro se a maldição de von Wiese não puder ser superada. O dinheiro não pode ser explicado como "função social que se tornou substância" (Simmel, 1907, p. 159) de acordo com o esquema neoclássico de uma redução de todos os fenômenos econômicos a uma relação simples entre indivíduo e objetos (não-humanos). Nem tampouco parece promissor, se o dinheiro é "uma máquina" (Mill, 1900, p. 11), dissolvê-lo sociologicamente em uma relação imediata, pura, entre sujeito e sujeito.

Portanto, o modo como o problema do dinheiro é abordado pode servir como teste. Até que ponto a maldição de von Wiese de fato pesa sobre a economia e a sociologia? Pode o tratamento de o dinheiro servir como escada para fora dos escaninhos das disciplinas especializadas? Ainda assim se poderia pensar — bem abstratamente — que a economia e a sociologia se reencontram em um novo paradigma da interação materialmente mediada, de modo que se abriria aos economistas a dimensão social do seu objeto, e, aos sociólogos, finalmente, a sua dimensão "coisal".

Embora os problemas dos economistas sejam realmente sérios demais para ficarem a cargo dos economistas[2], eu pretendo, no que segue, considerar o problema do dinheiro exclusivamente da perspectiva da recente sociologia. Trata-se, nesse caso, não apenas, e nem principalmente, da maldição de von Wiese, ou seja, a questão básica da determinação do objeto da sociologia, e sim da maneira como o problema da dominação se oculta por trás do problema do dinheiro, da maneira como "a relação do dinheiro nada mais é do que a álgebra do sistema de exploração e estratificação" (O'neill, 1982, p. 114).

A minha tese principal é que a recente sociologia, com o enquadramento do problema do dinheiro em uma teoria dos meios, é incapaz de decifrar aquela álgebra, e que a maldição de von Wiese provoca essa incapacidade: entender o dinheiro como meio simbolicamente generalizado da comunicação significa torná-lo inofensivo. Este caráter inofensivo ocorre exatamente porque a objetividade do dinheiro é abstraída, a saber, é abstraída sua existência como coisa. Essa abstração ocorre, pelo menos implicitamente, quando o dinheiro é posto em um mesmo nível com os outros meios simbolicamente generalizados da comunicação,

2 Cf. Ganßmann (1979) para um exame da argumentação neoclássica sob o aspecto da repressão da dimensão social da ação econômica.

os quais se caracterizam, todos, por sua não-objetividade, isto é, pelo fato de que eles existem apenas na execução corrente da ação.

Eu gostaria de proceder da seguinte maneira: em primeiro lugar, com base na teoria parsoniana, eu pretendo tentar esclarecer a abordagem e os conceitos fundamentais da teoria do dinheiro baseada na teoria dos meios: o que significa símbolo, generalização, meio, e assim por diante? De um lado, Parsons se apoia ainda fortemente em sua concepção do dinheiro, na tradição econômica; de outro lado, ele concebe os outros meios (de saída: poder, influência e vínculo de valores) ainda expressamente como análogos ao dinheiro (I). Essa analogia com o dinheiro tem sido criticada. Eu apresento essa crítica com base na tentativa de Habermas de restringir a abrangência do conceito de meio aos sistemas da economia e da política, de modo que apenas dinheiro e poder devem valer como meio, ao passo que as categorias de influência e vínculo de valores pertenceriam ao mundo da vida. Na tentativa de conceber igualmente dinheiro e poder como meios, como "linguagem especial", contrapondo-lhe o entendimento linguístico do mundo da vida como meio de comunicação que é tecnicizado naquele regime, também Habermas atenua o problema do dinheiro (II). Finalmente, Luhmann procurou remover completamente o conceito de meio da analogia do dinheiro, concebendo-o mais nitidamente à maneira da teoria da comunicação. Assim, e por meio da introdução do conceito de autopoiesis, Luhmann lança a base para uma teoria do dinheiro altamente desenvolvida — em comparação com a tradição sociológica —, que é explicitamente formulada contra um entendimento da economia a partir do trabalho (III). Nessa medida, a concepção do dinheiro desenvolvida por Luhmann serve para uma confrontação com a concepção de Marx, que pode ser considerada como a tentativa de compreender o dinheiro como coisificação [*Versachlichung*] das relações sociais condicionada pela forma social do trabalho. Como conclusão, eu gostaria de pelo menos esboçar tal confrontação (IV).

PARSONS: ALL DOLLARS ARE 'CREATED FREE AND EQUAL'[3]

Parsons desenvolveu o conceito de meio simbolicamente generalizado da interação, ou de comunicação, concebendo de saída o dinheiro como um tal meio para então tentar construir, em analogia com o dinheiro, outros meios. Ele seguiu assim o seu conceito geral de sistemas sociais, segundo o qual estes sistemas precisariam resolver quatro problemas funcionais a fim de garantir a conservação de sua existência: adaptação (*adaptation*), realização dos fins (*goalattainment*), inte-

3 Parsons, 1967, p. 317.

gração (*integration*) e manutenção do padrão latente (*latent pattern maintenance*). Parsons amplia inicialmente o assim chamado esquema AGIL — no que interessa ao contexto aqui — de modo a fazer corresponder quatro problemas funcionais a quatro subsistemas sociais, que, em seu processamento, diferenciam-se do seguinte modo: a economia desempenha a adaptação da sociedade ao seu ambiente, o sistema político visa à realização das finalidades sociais, a integração é efetuada pelo direito e pelo controle social, o subsistema da manutenção de padrão latente é o lugar no qual os vínculos culturais e motivacionais são atados a valores sociais. A teoria dos meios complementa essa concepção da formação do sistema atribuindo um meio a um subsistema, meio este que forma e dirige tanto processos de troca intrassistêmicos como também intersistêmicos[4]. O modo de operação de tal meio é observável no dinheiro, que, naturalmente, é atribuído ao sistema econômico. Parsons constrói então, seguindo o seu esquematismo compulsivo de quatro campos[5], outros meios: poder para o sistema político, influência para o integrativo, vínculo de valores para o sistema "manutenção do padrão latente"[6].

Essa extrapolação é facilitada por uma concepção específica do dinheiro, que é a que concepção que aqui interessa: o dinheiro é, para Parsons, "essencialmente um fenômeno 'simbólico' e, por isso [...], sua análise requer um quadro de referência mais próximo ao da linguística que da tecnologia" (Parsons, 1967, p. 345).

A possibilidade de igualar o dinheiro com os outros meios depende da propriedade simbólica do dinheiro; como o evidencia a referência à linguística, todos os meios devem ser entendidos em analogia com a formação simbólica na linguagem. Que Parsons entende por símbolo? Como ele chega ao termo peculiar "meio simbolicamente generalizado"?

Simbolização e generalização estão, para Parsons, estreitamente relacionadas, no que ele se orienta originalmente pelas teorias behavioristas da aprendizagem[7].

---

4 "Os processos primários de troca por meio dos quais esses subsistemas são integrados entre si operam por meios simbolicamente generalizados" (Parsons, 1967, p. 349).

5 No Parsons tardio, essa compulsão vai tão longe que ela também acomoda o querido Deus (sob o nome *sistema télico*) e as zonas erógenas na lousa de quatro campos segundo o esquema AGIL (Parsons, 1978, p. 382 e 414).

6 Não entrarei na construção dos demais meios de outros níveis sistêmicos (cf. Parsons, 1978, p. 392s).

7 "[...] mesmo a mais elementar orientação da ação em níveis animais envolve signos que são pelo menos o começo da simbolização. Ele é inerente ao conceito de expectativa que envolve algum tipo de "generalização" de particularidades de situação de estímulo imediatamente corrente. [...] No nível humano, o passo dado é da orientação-signo para a verdadeira simbolização. [...] Quaisquer que possam ser as origens e os processos de desenvolvimento dos sistemas simbólicos, é bem claro que o alto grau de elaboração de sistemas de ação humana não é possível sem sistemas simbólicos relativamente estáveis em que o sentido não é predominantemente dependente de situações altamente particularizadas. A implicação singularmente mais importante dessa generalização é talvez a possibilidade de comunicação, pois as situações de dois atores *nunca*

Para Parsons, símbolos são signos elaborados no contexto da ação humana que — aqui reside a generalização — podem-se distinguir por meio da capacidade de seu uso independente das situações específicas. Pode-se discutir se símbolos nem sempre são "generalizados", se a generalização nem sempre está ligada à simbolização, se portanto a geração linguística parsoniana é pleonástica. Mas quem ficaria surpreso com Parsons? Simbolização e generalização valem como pressuposições da comunicação humana. Mais difícil de esclarecer é o que Parsons entende por meio. Ele assume que são necessárias determinadas coordenações entre os subsistemas, coordenações que são realizadas por meios, cuja capacidade mais importante é a de exceder as fronteiras dos sistemas a fim de efetuar "trocas" (cf. Parsons, 1978, p. 394 ss). Mas a que propriedades dos meios essa capacidade está ligada, isso permanece obscuro.

Retornemos ao dinheiro. Que é generalizado no dinheiro e até que ponto ele é um meio? De acordo com Parsons, o dinheiro "é simbólico na medida em que, embora medindo e, assim, 'representando' o valor econômico ou a utilidade, ele mesmo não possui utilidade no sentido primário do consumo — ele não tem 'valor no uso', mas apenas 'na troca', ou seja, representando a posse de coisas que têm utilidade" (Parsons, 1967, p. 306). Que com o dinheiro ocorra generalização, isso é óbvio: o dinheiro funciona evidentemente, em grande medida, de maneira independente de situações particulares. (Poder-se-ia mesmo pensar em atribuir ao dinheiro um poder de definição sobre as situações. Com uma oferta de dinheiro suficientemente alta, praticamente tudo pode ser regulado). Toda a tradição econômica já sabia que o dinheiro é (pelo menos) um meio[8].

Vejamos a questão: o dinheiro é, pois, um símbolo sobretudo porque ele mesmo não é útil, mas, por um lado, "mede e representa" utilidade (= valor), e, por outro lado, pode ser utilizado para a aquisição de coisas úteis. Deixando de lado o idiossincrático conceito (econômico) de valor, que fica ainda aquém da compreensão da escola da utilidade marginal[9], é surpreendente que Parsons não queira fundamentar a propriedade simbólica do dinheiro exclusivamente por sua função de representação (dinheiro "representa" utilidade), mas também a partir de suas funções como medida do valor e meio de troca. É incontroverso que um

são idênticas e, sem a capacidade de abstrair o sentido da maioria das situações particulares, a comunicação seria impossível (Parsons, 1951, p. 10s).

8 Discordâncias surgem apenas quando se tem de perguntar o que é um meio: ele tem sem dúvida a função de mediar, mas como e entre o quê ou quem?

9 Que o valor não pode emanar imediatamente da utilidade, isso é um lugar-comum entre economistas, para além de suas diferenças sobre a teoria do valor. Uma teoria do valor baseada no conceito de utilidade pode operar apenas com o acoplamento de utilidade e escassez.

símbolo representa "algo", por exemplo, a coroa de um rei representa uma relação de soberania. Mas é discutível, em primeiro lugar, se o dinheiro de fato é símbolo da utilidade; em segundo lugar, é discutível se um símbolo pode simultaneamente medir aquilo que ele simboliza; por fim, é discutível como pode um símbolo ser, ao mesmo tempo, meio de apropriação daquilo que ele simboliza.

Pelo menos as duas últimas funções podem diferenciar o dinheiro dos demais símbolos de tal modo que a aplicabilidade do conceito de símbolo se torna problemática. Na tese de que o dinheiro simbolizaria valor (na troca), e de que o valor seria imediatamente utilidade, é digno de nota que, com a simplesmente suposta vinculação dinheiro-valor-utilidade, é ignorado de antemão o fenômeno da "busca pura e simples de ganho de dinheiro" [*nackten Geldgewinnstrebens*] (Max Weber). Com isso se ignora que o uso do dinheiro na troca orientada à utilidade apenas abre o horizonte de ação do capitalista, mas não o limita. A cadeia de ação M-D-M (vender para comprar) é pressuposição para a sua inversão em D-M-D (comprar para vender). A inversão significa, e não apenas nisso Marx e Weber estão de acordo, que se trata de "busca desmedida de enriquecimento" (Marx), e não apenas de um prolongamento da série meio-fim inscrito desde sempre no motivo da satisfação de carências.

Com a afirmação de que o dinheiro seria um símbolo precisamente porque ele representa valor sem ele mesmo ser valor, Parsons se compromete com o caráter inofensivo do dinheiro[10], que finalmente resulta no caráter inofensivo do motivo do lucro. Mas, com essa tese, ele tem também as costumeiras dificuldades: como o uso do dinheiro pode ser de todo plausível? Os bens têm seu valor por causa de sua utilidade. Mas o dinheiro, como símbolo, não é útil (em relação a carências subjetivamente individuais). Por que um *homo economicus* mais ou menos racional aceitaria, na troca, dinheiro em vez de bens? Parsons acha que a ausência de utilidade, que distingue o dinheiro, seria compensada em razão de que aquele que recebe o dinheiro obteria "quatro importantes graus de liberdade em sua participação na totalidade do sistema de troca": primeiro, ele é livre no que ele quer comprar; segundo, ele é livre na escolha daquele de quem ele quer comprar; terceiro, ele pode decidir quando ele compra; quarto, ele pode, por causa dessa possibilidade de escolha, também aceitar ou rejeitar as condições nas quais ele compra (cf. Parsons, 1967, p. 307).

Como é frequente no caso dessa argumentação, também em Parsons o verdadeiro problema é evitado: para aquele que aceita o dinheiro na troca, os

10 "'Dinheiro' não é uma inofensiva "disposição sobre utilidades indefinidas" (Weber, 1972, p. 58).

denominados graus de liberdade existem apenas se ele pode estar suficientemente seguro de que um terceiro desconhecido aceitará igualmente dinheiro. A aceitação de um dinheiro sem utilidade e, por isso, sem valor não é explicada pela generalização da expectativa de aceitação, isto é, pela expectativa de que todos aceitarão o dinheiro porque cada um calcula que todos os demais igualmente o aceitarão. Isso não é uma explicação, mas antes um tipo de loucura coletiva[11]. Aquele que aceita o dinheiro pode tomar seu tempo, comportar-se segundo suas escolhas, etc., apenas se se pressupõe uma assimetria entre dinheiro e mercadorias que privilegia o dinheiro. É na fundamentação desse privilégio que repousa evidentemente uma dificuldade principal da teoria do dinheiro, que se torna ainda mais aguda quando, com Parsons, parte-se de que o dinheiro é apenas um símbolo de valor, não sendo ele mesmo, contudo, valor. Então as condições para a aceitação do dinheiro são ainda mais repletas de pressuposição do que no caso da assunção de uma equivalência entre mercadoria e dinheiro. Parsons menciona o problema da aceitação do dinheiro como o avesso do afirmado ganho de liberdade, esquecendo-se, porém, de que este ganho já tinha de compensar a falta de valor do dinheiro: "O outro lado do ganho de graus de liberdade é, naturalmente, o risco envolvido nas probabilidades da aceitação de dinheiro por outros e da estabilidade de seu valor" (ibid.). Mas de repente o dinheiro tem novamente valor? Já não é, pois, símbolo?

Não era bem isso que se pretendia. Pelo menos para as sociedades modernas, considera-se que elas utilizam dinheiro sem valor. A aceitação deste é explicado[12], ao fim e ao cabo, pela referência à confiança no sistema monetário, provavelmente porque crédito vem de *credere*.

A doutrina parsoniana termina — sob aspectos sistemáticos — com a referência à confiança como pressuposição para a capacidade funcional do símbolo monetário (cf. Parsons, 1967, p. 313). Além da adoção de determinações funcionais a partir da tradição econômica (medida de valor, meio de troca), essa doutrina consiste, antes, de uma lista de desideratos para o dinheiro, e não de explicações de como se chega à formação do dinheiro como símbolo, de como ele é institucionalizado, de como é estabelecida a confiança no sistema monetário. A referência de Parsons à linguística acima citada sugere que ele, tudo somado, está pensando em uma analogia com a linguagem (como mais tarde expressamente Habermas e Luhmann) para uma explicação desse tipo. Contudo, é discutível se a formação do dinheiro

11 Em Döblin (1984, p. 316), é precisamente essa a explicação dada por um deus babilônico condenado a viver na Terra em tempos modernos.

12 A "aceitação desse dinheiro 'sem valor' assenta sobre uma determinada confiança institucionalizada no sistema monetário" (Parsons, 1967).

como meio simbolicamente generalizado pode ser entendida de maneira similar à formação de palavras como signos linguísticos a partir de esquemas de ação significativa[13], sendo sua objetivação por escrito e assim por diante. Todos pensam em tais analogias, mas alguns se sentem desconfortáveis ao fazê-lo. Habermas se voltou contra a suposição "de que meios de controle arbitrários [*Steuerungs medien*] poderiam se diferenciar da linguagem", pois "a própria estrutura da linguagem" submete "esse processo a restrições" (Habermas, 1981, p. 391).

HABERMAS: DINHEIRO VS. MUNDO DA VIDA

Mas Habermas, em sua discussão com a teoria parsoniana dos meios[14], não vai tão longe a ponto de criticar sua analogia linguística. Antes, ele procura assumir o conceito de meio e, ao mesmo tempo, circunscrever sua abrangência ao dinheiro e ao poder. Dinheiro e poder representam, como meios, na economia e na política, formações de subsistema sociais que, segundo Habermas, produzem consequências sociais patológicas por meio de sua expansão aos contextos (originais) do mundo da vida. O processo real — para Habermas — da "colonização do mundo da vida" se repete na teoria: Habermas acusa Parsons e a teoria do sistema como um todo de um imperialismo que dissimula a diferença entre integração social e integração sistêmica, reduzindo a "intersubjetividade [...] aos mecanismos de troca e de organização" (Habermas, 1981, p. 384). A teoria do sistema invadiria, injustificadamente, "a área interna da teoria da ação comunicativa" (ibid.). Para Habermas, o mais perturbador é que "Parsons [...] quer reconduzir a atividade de integração [*Integrationsleistung*] da própria comunicação linguística aos mecanismos de troca" (ibid.). Com respeito à relação entre linguagem e dinheiro, a objeção não é que Parsons pensa o dinheiro em analogia com a linguagem, mas que ele pensa a linguagem em analogia com o dinheiro. Para nosso tema, o interessante na reencenação, por Habermas, do drama pastoril [*Schäferspiel*] "comunidade *versus* sociedade" — terminologicamente enriquecida por quase 100 anos de história da sociologia — está em saber de que forma ele implementa e modifica, em sua apresentação do mundo da vida, a teoria parsoniana dos meios e, especialmente, do dinheiro. Em princípio, ele aceita pelo valor de face o desiderato funcional de Parsons acerca do meio monetário a fim de dramatizar de maneira pujante o conflito entre o Don Quixote do mundo da vida e os moinhos de vento do sistema: o dinheiro deve garantir que os moinhos de vento girem com uma inexorabilidade

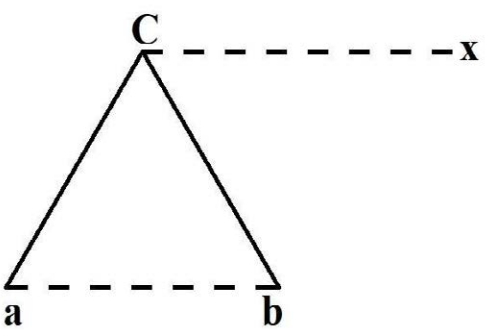
13 Cf., por exemplo, Kamlah (1967, p. 434) para o esclarecimento da conexão entre esquemas de ação, signos e linguagem.
14 Para o que segue, cf. Habermas (1980) e, em adoção literal, (1981, v.2, p. 384-419).

sem atritos, o que só pode aumentar nossa compaixão por nosso pobre cavaleiro. Ao mesmo tempo, Habermas quer restringir a abrangência do conceito de meio pela via da comprovação "de que somente os domínios funcionais da reprodução material podem ser diferenciados do mundo da vida por meios de controle" (Habermas, 1981, p. 391). Ao contrário disso, deve-se considerar "que o entendimento, como mecanismo de coordenação da ação nos domínios da vida que cumprem principalmente funções da reprodução cultural, da integração social e da socialização, embora ampliado por tecnologias da comunicação, organizacionalmente mediado e racionalizado, não pode ser substituído por meios e, com isso, ser tecnicizado" (Habermas, 1981, p. 400).

Habermas dificulta essa dupla comprovação antes de tudo porque ele adota as pressuposições de Parsons: "A troca entre sistemas e seu ambiente, e a troca entre unidades funcionalmente específicas dentro de um sistema, têm de se realizar por meio de alguns meios" (Habermas, 1981, p. 388). Isso parece ser um tipo de lei natural, em consequência da qual também se "evidencia que, para sistemas de ação, a comunicação linguística apresenta um tal meio, do qual linguagens especiais como dinheiro e poder emprestam sua estrutura (ibid.). Uma vez aceita a separação, realizada por Habermas, entre sistema e mundo da vida, seria mais fácil para seus propósitos reservar a linguagem (e não a comunicação linguística), como "meio", ao mundo da vida, alcançando um contraste mais nítido com o dinheiro ao não interpretá-lo como "linguagem especial". Por um lado, considera-se que o "dinheiro como meio [...] substitui a comunicação linguística em determinadas situações e sob determinados aspectos; essa substituição reduz tanto o dispêndio de atividade interpretativa como também o risco de um fracasso do entendimento" (Habermas, 1981, p. 391 ss). Por outro lado, a linguagem também serve de modelo aos meios sob outros aspectos. Algumas características, por exemplo, a incorporação simbólica de conteúdos semânticos ou a estrutura de demanda e satisfação, imitam os meios de coordenação" (Habermas, 1981, p. 392 ss). De qualquer modo, os "meios de coordenação não podem ser entendidos como uma especificação funcional da linguagem" (ibid.), pois a "reconversão da coordenação da ação pela linguagem e (quer dizer: 'em' H.G.) pelos meios de coordenação significa desacoplar completamente a interação de seus contextos que são o mundo da vida" (Habermas, 1981, p. 394). Portanto, o dinheiro é uma "linguagem especial", mas nenhuma "especificação funcional da linguagem"? Tais pobrezas conceituais têm de suceder quando se reifica a separação entre sistema e mundo da vida e, não obstante, aferra-se à linguistificação do dinheiro.

Seja como for, chegamos ao conteúdo do conceito habermasiano de dinheiro. Habermas procura em todo caso preencher a analogia linguística no sentido de Parsons. Portanto, o dinheiro tem "as propriedades de um código, com cujo auxílio informações podem ser transmitidas do emissor para o receptor" (Habermas, 1981).

À primeira vista, o recurso à terminologia "código-mensagem", "emissor-receptor" é bastante plausível. Em uma definição mínima, um código pode ser entendido como um conjunto de restrições e um conjunto de regras de acordo com os quais "mensagens" podem ser construídas. Esquematicamente, pode-se apresentar um sistema de comunicação simples da seguinte maneira (cf. Wilden, 1980, p. 496):



C – *locus* do código
a,b – emissor-receptor mediado pelo código
a-b – canal-"mensagem"
C-a, C-b – canais de codificação
x – referência ao ambiente

C seria o dinheiro, *C-a* e *C-b* significam que *a* e *b* expressam suas mensagens um ao outro (*a-b*). Aquilo que eles expressam dessa maneira está inteiramente em aberto (por exemplo, "dê-me uma contenção de impostos, então eu lhe dou 5 marcos e 50 centavos"), pertencendo ao ambiente como referência do sistema de comunicação (referência a carências, condições de produção, propriedades pessoais, etc.,). O modelo simples de código-mensagem é obviamente subcomplexo diante do curso fático no uso do dinheiro. No melhor dos casos, ele pode ilustrar o aspecto do entendimento entre comprador e vendedor (algo como o regateio, a menos que não inclua referência ao número de filhos do vendedor), mas não a compra e venda real. Este último fato concerne não apenas à referência a um código, mas à troca efetiva da propriedade entre mercadorias e (signos de) dinheiro.

De acordo com Habermas, o "meio monetário" permite

> a criação e a mediação de expressões simbólicas com estrutura de preferências embutida. Elas podem informar o receptor de uma oferta e motivá-lo a aceitar a oferta. No entanto, visto que essa aceitação não pode se basear na declaração afirmativa sobre uma demanda de validade criticável, devendo, antes, transcorrer de acordo com um automatismo independente de processos de formação de

> consenso, o código-meio só é válido para uma classe bem limitada de situações padrão. (Habermas, 1981, p. 395)

Essa argumentação sofre visivelmente com o fato de que Habermas procura estabelecer uma diferença entre o entendimento puramente linguístico e o entendimento mediado pelo dinheiro, diferença que não existe dessa forma. Antes de mais nada: que são — além de monstros linguísticos [*Sprachungeheuern*] — "expressões simbólicas com estrutura de preferências embutida"? O que provavelmente se quer dizer com isso é que, para quem paga, menos dinheiro é melhor do que mais dinheiro, sendo o inverso para quem recebe o pagamento. Mas por que a oferta e a aceitação de um pagamento em dinheiro devem transcorrer de acordo com um "automatismo independente de processos de formação de consenso"? É certo que dificilmente ocorreria a alguém regatear o preço do pão de manhã. Mas é este tipo de atividade de desencargo comunicacional realmente uma atividade importante e específica do código do dinheiro e que requer explicação? Que a entrega de alguns pedaços de papel dispendiosamente impressos pode induzir a mudança de propriedade de quase tudo o que se possa imaginar, não é este o fenômeno que realmente requer explicação? E não requer explicação o fato de que, com a mudança de propriedade, não se trata apenas de títulos, mas de uso e consumo reais?

Esse aspecto do "código-meio" (que é algo similar a um visor de telecomunicação) não interessa a Habermas. O que o interessa é a sua demarcação em relação à linguagem. Desse modo, o dinheiro pode ser empregado apenas em situações padrão de troca de bens em que agentes da troca perseguem interesses econômicos, agentes estes que se orientam por considerações de utilidade e por uma "atitude objetivante" em relação à sua situação (cf. Habermas, 1981. P. 395ss). Portanto, de imediato, padres já não poderiam passar o cesto do dízimo e a prostituição seria também proibida, a menos que os participantes pudessem apresentar um cálculo de otimização com referência à utilidade como "valor generalizado".

Tais exemplos de situações — multiplicáveis à vontade — nas quais o "código do dinheiro" é empregado mostram que, em seu campo de aplicação, ele de modo algum é limitado como Habermas supõe. Considere-se isso bom ou mau, simplesmente não há relação social que seja resistente à subsunção a esse código. Com isso eu não quero afirmar que essa subsunção poderia não ter consequências patológicas —algo que Habermas enfatiza. Antes, trata-se de saber a razão por

que ele quer utilizar a categoria "guarda-chuva" de utilidade[15] e, simultaneamente, interpretá-la de modo restritivo: deve haver âmbitos sociais ("situações padrão") para as quais a orientação à utilidade é determinante como "valor" generalizado, havendo outras para as quais tal orientação não pode substituir o entendimento linguístico. Diante disso, parece mais auspicioso justificar a limitação do cálculo de utilidade de maneira diferente, tal como, por exemplo, o tipo de crítica do utilitarismo do primeiro Parsons (1937), isto é, tentando mostrar que mesmo a ação mais racionalmente orientada a fins, a mais instrumental, não pode ser pensada sem referências normativas. Desse modo se estaria protegido contra uma reificação de distinções analíticas como aquela em que Habermas incorre ao empregar as categorias de sistema e mundo da vida: sistema e mundo da vida não são âmbitos sociais separados. As categorias designam, antes, distintos acessos à análise de situações de ação, distintas perspectivas teóricas que são orientadas a um e o mesmo "objeto real". O fato de o cesto do dízimo se encher aos domingos não pode ser explicado, do ponto de vista dos participantes, sem referência ao seu contexto no mundo da vida, ao passo que, em perspectiva sistêmica, pode interessar o modo como disposições religiosas são vinculadas com a atualização do "código do dinheiro". A tentativa de Habermas de circunscrever, normativamente, o âmbito de validade do "código do dinheiro" com referência ao conceito de utilidade é interessante ainda em outro aspecto: por meio dessa referência, assim como se dá com Parsons, o dinheiro é tornado inofensivo. O fenômeno da "busca pura e simples de ganho de dinheiro", já não ligada a considerações de utilidade, não é categorialmente levado a sério por Habermas, quando ele afirma que o uso de dinheiro implica uma orientação à utilidade como "valor generalizado". Portanto, se já não há enriquecimento pelo enriquecimento — vinculado à instituição do dinheiro —, a dinâmica do ímpeto capitalista da ação desaparece do palco mundial habermasiano. A doutrina neoclássica e vulgar da soberania do consumidor fica à espera como última palavra sobre o específico da "moderna" economia.

Finalmente, abordemos ainda um outro aspecto da doutrina habermasiana do dinheiro. Como Parsons — e Luhmann (cf. 1983, p. 154) —, Habermas atribui grande valor à constatação de que o dinheiro não tem valor: "o dinheiro não é uma mercadoria nem um fator de produção, ele simboliza quantidades de valor, mas, como meio, nenhum valor é intrínseco a ele mesmo" (Habermas, 1981, p. 397). De maneira puramente descritiva, na medida em que nos relacionamos com os sinais

15 Na visão neoclássica, forjada pela inabalada tradição utilitarista, o "código"- utilidade é universalmente aplicável a todas as situações de ação.

de dinheiro tal como circulam ordinariamente nas sociedades modernas, isso é correto. Entretanto, tal concepção do dinheiro não funciona.

Na esteira de sua crítica à "super-generalização" parsoniana do conceito de meio, o próprio Habermas aponta que o meio precisa ser constituído de tal modo "que ele possa ser medido, estocado, alienado em certas ordens de grandeza" (Habermas, 1981, p. 396). Meios precisam poder circular e incorporar quantidades mensuráveis de valor às quais todos os participantes podem se referir, independentemente dos contextos, como uma grandeza objetiva" (Habermas, 1981, p. 397). Com a elucidação dessas propriedades, Habermas prepara o argumento de que "influência" e "vínculo de valores", construídos por Parsons como meios, não seriam de fato meios, pois eles não teriam aquelas propriedades[16].

Mas deixemos esse contexto de lado. Em referência à sua constatação de que o dinheiro não teria valor, e sim "incorpora simbolicamente quantidades de valor" que são medidas e postas em circulação, Habermas teria de poder colocar a questão sobre como isso é possível. Aqui, evidentemente, a analogia linguística já não basta. Decerto se pode dizer que proferimentos linguísticos encontram "incorporação simbólica" por meio da escrita. E já a linguagem popular sabe que o "que tens preto sobre branco, pra casa levarás tranquilo"[17]. Mas algo é "medido" por meio da codificação secundária da linguagem na escrita? Ou então o conteúdo semântico dos proferimentos linguísticos é mesmo perdido por meio do registro unidimensional na escrita? E será que ocorreria a alguém a ideia de trocar o significado de um proferimento linguístico por seu registro tal como um número impresso em uma cédula de papel?

Em resumo, no uso do dinheiro acontece algo que não ocorre no entendimento por meio da linguagem. A analogia linguística não vai muito longe, pois com sua ajuda não se podem esclarecer as propriedades excedentes do "meio" monetário, isto é, propriedades que excedem aquelas do "meio" da linguagem. Elas nem sequer são percebidas em sua plena relevância social: a disposição de dinheiro decide sobre a participação ou a exclusão da riqueza social. A disposição de dinheiro depende do cumprimento de determinadas condições: quem não tem nenhum dinheiro precisa trabalhar ou se tornar criminoso. Em contraste, não se pode ser

16 Eu considero essa crítica inteiramente justificada. Contudo, Habermas é inconsequente quando ele se detém ante o liminar, além do qual ele também teria de rejeitar o conceito de "poder" como meio (cf. Habermas, 1981, p. 403). É "irremediavelmente metafórico" atribuir "mensurabilidade, capacidade de circulação e capacidade de ser depositado" ao poder.

17 N.T.: A referência ao dito se acha em Goethe, J. W. *Fausto*: uma tragédia (primeira parte). 6ª ed. Trad: Jenny K. Segall. São Paulo: Editora 34, p. 191. Reproduzimos acima a tradução mencionada.

excluído dessa maneira da participação na riqueza semântica da linguagem, isto é, tal participação não depende do cumprimento de condições impostas.

A palavra-chave "trabalhar" foi eliminada. Minha suposição— obviamente baseada em um contato muito próximo com as ideias de Marx — é que *a)* a insustentabilidade da analogia linguagem-dinheiro se liga ao fato de que o dinheiro (como sempre simbolicamente "diluído") é uma coisa, que *b)* o significado dessa propriedade coisal pode ser melhor explicada no contexto do trabalho e da produção da riqueza social do que no contexto da linguagem e da coordenação da ação. A discussão da doutrina do dinheiro de Luhmann reforçará essa suposição.

LUHMANN: PAGAMENTO POR AUTOPOIESIS

Em seus trabalhos mais recentes sobre dinheiro e de sociologia econômica, Luhmann se desprendeu mais do que Habermas da proposta parsoniana, tanto no que diz respeito ao conceito de meio como também à teoria do sistema. Desde cedo Luhmann havia tentado se libertar da analogia do dinheiro (cf. Luhmann, 1972, p. 196 ss). Agora, a teoria do sistema, vista por Parsons na clara orientação *input-output*, é reconvertida no conceito de autopoiesis:

> Sistemas autopoiéticos são sistemas fechados na medida em que eles não podem extrair de seu ambiente aquilo que eles aplicam como unidade para sua própria reprodução (portanto, seus elementos, seus processos, eles mesmos). Não obstante, eles são sistemas abertos na medida em que podem realizar essa autorreprodução apenas em um ambiente e em diferença com um ambiente. (Luhmann, 1984, p. 311)[18]

Em contraste com a representação *input-output* conforme a relação entre sistema e ambiente, em que o intercâmbio transfronteiriço, por assim dizer, é tematizado (e os meios têm uma função, se não a mais importante, na mediação de "*boundary interchanges*"), Luhmann coloca o centro de sua análise sistêmica no aspecto do caráter fechado autorreferencial. Essa concepção da produção sistêmica, implausível se considerada em si mesma (Ganßmann, 1986), sustenta-se em que Luhmann concebe os sistemas sociais puramente como sistemas de comunicação.

18 Aqui Luhmann, expressamente, não formula o processo de reprodução de modo tal que se trataria de uma contraprestação do sistema que constrói seus elementos para si a partir de um material previamente encontrado no ambiente (como uma lagarta comendo folhas), mas sim de modo tal que os elementos não podem ser "extraídos" do ambiente. A oclusão se transforma em um tipo de autarquia.

Em relação à economia, isso significa: "Nem os recursos concernidos nem os estados psíquicos das pessoas participantes são elementos ou componentes do sistema [...]. A formação do sistema [...] situa-se exclusivamente no nível da própria ocorrência comunicativa" (Luhmann, 1983, p. 153). A consequência imediata dessa conceituação é que a economia e a atividade econômica não são mais igualadas com cursos específicos de ação que de algum modo efetuam a reprodução material de uma sociedade. Luhmann só pode alcançar uma demarcação da economia como subsistema da sociedade interpretando um tema específico da comunicação que é suficientemente duradouro e problemático para apoiar a autodiferenciação de um subsistema. Aqui vem à tona também com Luhmann a recorrência neoclássica, o axioma da escassez: deve-se chegar a um "entendimento sobre o acesso a bens escassos" (Luhmann, 1983, p. 154)[19]. Em contraste com o naturalismo e com o "esquecimento do dinheiro" (Backhaus)[20] pela economia neoclássica, Luhmann procura, porém, complementar o axioma da escassez em dois aspectos. Ele não considera a escassez como pressuposição natural da existência humana, mas que o problema social do atual sofrimento por escassez causado por outros [...] é o problema de referência da economia" (Luhmann, 1984, p. 317) — em outras palavras, a escassez surge no contexto social[21]. Além disso, Luhmann vincula desde logo a escassez como tema da comunicação no sistema da economia com uma forma determinada da comunicação, aquela do dinheiro: "A autodiferenciação de um sistema funcional especial [...] é, contudo, posta em operação apenas por meio do dinheiro como meio de comunicação, e precisamente pela ocorrência de que, com o auxílio do dinheiro, pode-se sistematizar um determinado tipo de ação comunicativa, a saber, o pagamento" (Luhmann, 1983, p. 154).

Com o estabelecimento do código monetário — como quer que possa ter vindo a ocorrer —, a economia pode ser caracterizada agora como um sistema de comunicação no qual há duas "linguagens de escassez: as linguagens dos bens e a do dinheiro" (Luhmann, 1984, p. 310). Ambas as linguagens se entrelaçam quando

19 Aqui Luhmann salta por cima do ponto de partida do proeminente "problema hobbesiano da ordem" em Parsons: por que alguém não pode simplesmente tomar os bens quando eles são escassos?

20 N.T.: Referência a Hans-Georg Backhaus, autor que, tendo sido aluno de Theodor W. Adorno nos anos 1960, foi um dos pioneiros, juntamente com Helmut Reichelt e outros, da chamada *Nova leitura de Marx* (*Neue Marx-Lektüre*), desenvolvida a partir de meados dos anos 1960. Entre suas principais contribuições está a reconstrução da teoria do valor de Marx como uma teoria monetária do valor.

21 A escassez parece mesmo ser socialmente constitutiva: "Sociedade significa que seres humanos não operam sozinhos e independentemente uns dos outros na determinação e satisfação daquilo que eles experimentam como carências. Cada um estimula e perturba os outros. É a partir disso, e não da inconfiabilidade da natureza, que se produz uma carência de predisposição" (Luhmann, 1984, p. 317).

se paga por "desempenhos". "A estrutura da economia consiste na coordenação desses contextos operativos. Pode-se reduzir a escassez de mercadorias apenas acrescentando-lhe uma segunda escassez, uma escassez de reserva, por assim dizer" (ibid.).

Em outras palavras, o acesso a bens escassos para os participantes no sistema econômico é possível porque eles depositam uma soma de dinheiro no lugar vazio deixado pelo pagamento dos preços dos bens, soma esta que é igualmente parte de uma quantidade agregada escassa, com o que se alcança, portanto, como que artificialmente (ou pelo Estado), a "duplicação de escassez". Por conseguinte, para o sistema de comunicação com "duas linguagens de escassez", aplica-se o seguinte: "o '*unitact*' da economia é o pagamento" (Luhmann, 1984, p. 312), pois o pagamento é feito por algo que é escasso e com algo que é escasso.

Com a concentração no "pagamento", Luhmann tem imediatamente mais vantagens em comparação com a doutrina do dinheiro em Parsons e Habermas.

Em primeiro lugar, a analogia "código-mensagem", que Luhmann também utiliza, é mais perceptiva: a "mensagem" de pagamento corresponde ao "código" de dinheiro. Com isso, Luhmann consegue isolar, sem entrar na "referência externa" dos pagamentos (ou seja, as questões: quem é pago e pelo quê), um tipo de ação como especificamente econômica: sempre que o dinheiro é utilizado, que é pago, a atividade é econômica. Luhmann, portanto, não precisa se esforçar na busca por "situações padrão" (em última instância, normativamente determinadas) às quais o código-dinheiro deve ser relacionado exclusivamente.

Em segundo lugar, Luhmann consegue lidar com o problema da perda de informação que ocorre com a operação do código monetário em virtude de sua unidimensionalidade[22]. O código do dinheiro retrata de modo unidimensional um universo multidimensional de mercadorias e atividades. Pergunta-se, pois, como a perda de informação em questão pode ser funcional, como o sistema econômico pode ser funcional apenas mediante a "linguagem dos preços" (Luhmann, 1983, p. 165). Luhmann obtém aqui uma perspectiva de crítica da economia na qual ele pode tematizar a cegueira do sistema econômico contra as sobrecargas ambientais produzidas por ele mesmo: apenas aquilo que pode ser expresso na "linguagem dos preços" é retratado no monitor do sistema (cf. especialmente Luhmann, 1983, p.

22 Parsons (1951, p. 124) havia notado o fenômeno, mas não o esclareceu. "Poder econômico, particularmente definido de modo cultural e configurado pela institucionalização do dinheiro, tem propriedades singulares que não são compartilhadas por nenhum outro fenômeno de todo o sistema da interação social. A mais interessante dessas propriedades [...] é o fato de que ela pode [...] ser tratada como um elemento linearmente quantitativo ou variável no equilíbrio total de sistemas sociais".

167 ss). Em terceiro lugar — em contraste com Parsons e Habermas —, o fenômeno da "busca pura e simples de ganho de dinheiro" se encaixa bem na concepção luhmanniana, impondo-se mesmo diretamente quando pagamentos são considerados como elementos autopoiéticos. "Pagamentos têm todas as propriedades de um elemento autopoiético: eles são possíveis apenas em razão de pagamentos e não têm nenhum outro sentido (!), no contexto recursivo da autopoiesis da economia, senão o de possibilitar pagamentos" (Luhmann, 1984, p. 312). Somente quando há um curso de ação típico que assume reflexivamente esse sentido sistêmico de pagamentos por pagamentos, de modo "que, indiretamente, também mesmo aquele que paga obtém possibilidades de pagamento" (Luhmann, 1984, p. 314), ou seja, de fazer lucro, somente assim se movem os agentes em um nível adequado ao sistema.

Em quarto lugar, finalmente, encontra-se em Luhmann pelo menos a suspeita da função excludente do dinheiro, isto é, de que apenas a disposição de dinheiro abre a possibilidade de acesso à riqueza social: "preços suspendem a compra" (Luhmann, 1983, p. 157). Contudo, como ela faz isso não é explicado.

Poder-se-ia estabelecer uma conexão desta função dos preços, a de que eles excluem o acesso à riqueza, com as atividades de ordenação de pagamentos: um sistema econômico autodiferenciado pelo meio comunicacional do dinheiro "ordena" de fato, a partir dos pagamentos [...], também comportamentos que não efetuam pagamentos, por exemplo, o trabalho" (Luhmann, 1983, p. 154). Aqui apenas uma fina camada ainda nos separa da compreensão trivial, mas omitida com elegante comedimento, a saber: quem não pode pagar precisa arranjar dinheiro; quem quer arranjar dinheiro precisa trabalhar para alguém que tem dinheiro[23]. Essa fina camada, sob a qual o dinheiro —especialmente em sua forma como capital — seria reconhecível como meio de dominação, é penetrada por Luhmann tão pouco quanto por Parsons e Habermas.

Perguntemo-nos porque isso acontece. Eu penso que a cegueira da nova doutrina sociológica do dinheiro diante da função do dinheiro como meio de dominação tem a ver com uma peculiar concepção de seu objeto — que lembra a maldição de von Wiese —, tendo esta concepção a ver, por seu turno, com uma perspectiva específica na qual o social em geral é pensado. A perspectiva pode ser melhor ilustrada ao se recorrer à representação de Parsons de uma hierarquia de comando cibernética *(a)*. Polemicamente, eu pretendo caracterizar tal concepção

23 Eu me abstenho da opção alternativa da criminalidade, cada vez mais preferida de maneira manifesta por aqueles que entendem algo sobre dinheiro. A propósito, é esta também a opção dos deuses de Döblin que foram banidos da Terra diante da imposição de trabalhar por dinheiro.

peculiar da seguinte maneira: nas teorias sociológicas aqui examinadas, o termo "agir" significa uma metáfora para "falar"*(b)*[24].

a) Em seus trabalhos dos anos 60 e 70, Parsons dissolveu a simetria das quatro funções sistêmicas do esquema AGIL por meio da introdução da ideia de uma hierarquia cibernética de comando ou de controle. Tal ideia se baseia na afirmação de que sistemas que utilizam muita informação e pouca energia controlam aqueles sistemas que utilizam pouca informação e muita energia (como, por exemplo, o sistema de controle eletrônico de uma máquina de lavar que controla o fluxo de água, o abastecimento de energia, o motor, etc.). O esquema AGIL se transforma assim no esquema LIGA, o que significa, com respeito aos subsistemas sociais primários: o sistema de "manutenção do padrão" (L), no qual valores culturais são atualizados, controla o sistema de integração (I), este, por sua vez, controla o político (G), e o sistema político controla a economia (A). Em sentido oposto à hierarquia de controle, há uma hierarquia de "*conditions*", que é pensada em conexão com a doutrina da emergência, de tal modo que os sistemas de alta carga informacional repousam, de modo evolucionário, sobre sistemas de alta carga energética como suas pressuposições necessárias, mas não suficientes (cf. Parsons, 1966, p. 28ss).

A hierarquia de controle cibernético funciona agora, segundo Parsons, de tal maneira que, ao nos movermos para baixo, o controle de cada vez mais condições necessárias permite a implementação de padrões, planos e programas" (ibid.).

Agora essa ideia de controle cibernético pode, como o próprio esquema de quatro funções, ser aplicada em todos os níveis sistêmicos e vinculada com um programa explicativo, podendo ser resumida na breve fórmula: se eu conheço o *modus operandi* do controle, então eu também sei suficientemente o que ocorre no nível dos sistemas (ou unidades, elementos) controlados. Portanto, a perspectiva de explicação é "de cima" para "baixo". Aplicada à teoria dos meios, na medida em que estes são pensados como códigos de controle, isso significa o seguinte: se eu conheço o *modus operandi* daquele código, então eu sei suficientemente o que se passa no subsistema controlado.

---

24 Na inversão do título de um ensaio de Jürgen Frese (1967): a fala como metáfora para a ação. Pode-se jogar aqui a etimologia de "*Hand-eln*": não se tratar de uma questão prática, e sim de uma"*Kopf-eln*" [uma questão de significações]. N.T.: O autor faz um jogo etimológico com os termos no alemão. De um lado, *Handeln* (ação) como verbo nominalizado de *handeln* (agir), que contém o substantivo *Hand* (mão); de outro, a construção *Kopf-eln*, que contém o substantivo *Kopf* (cabeça) e remete ainda ao verbo *köpfeln*, utilizado em certas regiões com o sentido tanto de "mergulhar" (numa piscina, por exemplo) como de "cabecear" (como em uma partida de futebol), podendo conotar de modo geral algo como um *entrar de cabeça*. A intenção é realçar o contraste entre uma ação objetivamente prática e uma ação que se dá essencialmente por significações.

b) Deixemos Parsons e retornemos a Luhmann e ao problema do dinheiro. Tendo em mente a ideia de uma hierarquia de controle cibernética, torna-se compreensível por que Luhmann procura identificar o código-dinheiro como constitutivo para o sistema econômico, dessa forma identificando a teoria do dinheiro como central para seu entendimento. Luhmann certamente não concebe seu conceito de meio de tal modo que estes pudessem contar diretamente como códigos de controle. Eles devem, antes, transpor o problema da improbabilidade da comunicação por meio da motivação da continuidade comunicacional. Mas o sistema econômico "ordena", como diz Luhmann (1983, p. 154), "a partir dos pagamentos, também comportamentos que não efetuam pagamentos, por exemplo, o trabalho, transferência de bens, uso exclusivo da propriedade, etc.". Portanto, o uso de dinheiro pode ser entendido inteiramente no sentido do modo de operação de um código de controle. Como descrição, isso não é de modo algum falso.

Apesar disso, a teoria de Luhmann tem aí o seu ponto fraco. Como uma teoria que tem seu objeto puramente na comunicação[25], ela já não consegue explicar aquele tipo de "atividades de ordenação" que vão além do evento comunicativo, da linguagem, até chegar à ação. Tal explicação exigiria que se pode pelo menos indicar as regras de tradução em virtude das quais sistemas de comunicação podem trazer outros sistemas para seu ambiente, fazendo com que estes sigam os objetivos definidos na comunicação. As atividades dos seres humanos não se esgotam na comunicação. Pois as pessoas comem, dormem, amam, trabalham, morrem e assim por diante. Luhmann sabe disso[26]. Mas que ele pretende ser capaz de apreender de maneira suficiente todas essas atividades por sua "codificação secundária" na comunicação, isso aponta para a convicção de que todas elas seriam controladas pela comunicação, de que elas seriam controláveis. Não se deve comungar dessa convicção. Caso contrário, não haveria como escapar da maldição de von Wiese.

CONCLUSÃO

Concluindo — primeiro com Luhmann. Um aspecto, até aqui não mencionado, da doutrina luhmanniana do dinheiro é que ela se vincula com uma "acompanhante

25 "Sociedade é um sistema autopoiético na base de uma comunicação significativa. Ela consiste de comunicações, ela consiste apenas de comunicações, ela consiste de todas as comunicações. Ela reproduz comunicação por meio de comunicação" (Luhmann, 1984, p. 311).

26 Embora ele por vezes ignore o problema da tradução da comunicação em ação: "O sistema econômico, na demanda de uso de recursos, orienta-se [...] exclusivamente pela linguagem própria dos preços [...]. Uma comunicação sistematizada [...] desse modo destrói, como se sabe, recursos não reprodutíveis, e o faz muito rapidamente" (Luhmann, 1983, p. 167). Como uma comunicação pode destruir recursos? ("A última gota de óleo", idem). Plataformas de perfuração, oleodutos, seres humanos que os operam não fazem parte disso?

referência alheia" ao marxismo. Ele polemiza com a posição central da categoria de "trabalho" na economia política clássica e na "teoria do materialismo dialético", que conduz, sedutoramente, "para expectativas de síntese e para esforços correspondentes sem que a função do dinheiro tivesse sido suficientemente esclarecida no contexto de economia e sociedade" (Luhmann, 1984, p. 309). Em contraposição, as reflexões de Luhmann visam a "substituir o fator trabalho [...] pelo conceito de codificação da comunicação" (Luhmann, 1984, p. 310). A economia moderna teria de ser compreendida a partir do dinheiro, ao passo que o trabalho poderia "ser considerado apenas como colaboração na produção (orientada monetariamente) de mercadorias" (Luhmann, 1984, p. 309).

Essa polêmica é muito imprecisa. Qualquer que seja a avaliação que se faça da teoria monetária de Marx — há problemas nela —, Luhmann teria pelo menos de ter dado crédito a Marx por ter tentado esclarecer "a função do dinheiro no contexto de economia e sociedade". A verdadeira acusação de Luhmann teria de ser que Marx empreendeu essa tentativa a partir do trabalho. Pois, mediado pelo conceito de valor, Marx queria mostrar que o dinheiro é uma expressão específica da forma social do trabalho no capitalismo. O dinheiro é derivado da forma-mercadoria dos produtos do trabalho, é mesmo mercadoria em primeiro lugar, ainda que uma mercadoria especial, na medida em que esta serve como equivalente universal para que outras mercadorias apresentem nela os seus valores.

Essa concepção do dinheiro não é moderna. Sociedades modernas, e isso se pode aprender com as doutrinas do dinheiro aqui discutidas, conhecem apenas dinheiro, o "valor" simbolizado, escassez "duplicada", que não tem ele mesmo valor. Em contrapartida, pode-se aprender com Marx que geralmente vale a pena considerar instituições sociais não no estado de seu funcionamento normal, e sim no estado de sua crise. Em relação ao nosso dinheiro, não é necessário, em vista desse exercício, olhar além da pré-história e da história inicial da República Federal [da Alemanha] por exemplo, quando havia ainda algo como mercados negros com cigarros servindo como moeda. Cigarros funcionam como equivalente universal, todos os preços das mercadorias eram apresentados em unidades de cigarro, cigarros eram objetos de troca preferencialmente desejáveis também para não-fumantes. Pode-se aprender dessa história que, quando desaba a "confiança" em uma cédula de papel impressa por uma autoridade estatal superior, emergencialmente se retorna de novo a um "dinheiro" que emerge espontaneamente, que, sendo produto do trabalho, é propriamente mercadoria. É fácil explicar por que isso acontece: de um lado, a ninguém ocorreria a ideia de trocar um objeto de valor por um outro objeto sem valor. Em uma crise do dinheiro, quando as

"reservas de cobertura" para o meio, mencionadas por Parsons e Habermas, já não são suficientes, mostra-se, pois, que faz todo o sentido entender o dinheiro a partir da mercadoria — sobretudo se não se acredita na estabilidade das relações monetárias vigentes.

O específico da doutrina marxiana do dinheiro, a saber, entender o dinheiro não apenas como coisa, como mercadoria, mas a partir do trabalho, torna-se talvez mais visível quando se confronta esta abordagem com a ideia, acima esboçada, de uma hierarquia de controle cibernética. Em relação a essa hierarquia, a perspectiva de Marx é "de baixo" para "cima", de um nível do sistema no qual muita energia e pouca informação é subsumida a um outro, que pode se limitar a tocar as teclas do "código de controle". O que, na linguagem do "código de controle", significa o fator de produção "trabalho", que é "evidentemente incluído na codificação" (Luhmann, 1984, p. 310), significa o seguinte em uma outra linguagem: aqui são seres humanos que trabalham sob o comando de outros. Eles não são retratados como tais no código do dinheiro. Aqui Luhmann está absolutamente certo. Mas e se a retratação no código monetário como preço do fator trabalho não lhes convém, e se eles se defendem contra a subsunção à relação de dominação ligada àquela retratação?

Para uma teoria do dinheiro que assume a perspectiva daqueles que precisam trabalhar, há aqui em todo caso mais a ganhar do que nas doutrinas sociológicas do dinheiro acima consideradas. De fato, textos de Marx podem dar a alguns mero material para ruminar, mas de vez em quando isso poderia ter valido a pena: "Comparar o dinheiro com a linguagem é [...] falso. As ideias não são transformadas na linguagem de modo tal que sua peculiaridade é dissolvida e seu caráter social existiria ao lado delas na linguagem tal como os preços ao lado das mercadorias. As ideias não existem separadamente da linguagem. Ideias que precisam primeiro ser traduzidas de sua língua materna em uma língua estrangeira para circularem, para se tornarem permutáveis, oferecem uma analogia melhor; mas a analogia não está, então, na língua, mas na sua estrangeiridade" (Marx, 1953, p. 80). Naturalmente se pode discutir se a teoria monetária de Marx é consistente ao ponto de ela sustentar uma crítica da doutrina sociológica do dinheiro. Pode-se — com Luhmann— interpretá-la como forma obsoleta de crítica ou de denúncia do dinheiro que passa ao largo dele como "conquista evolutiva" que porta a autodiferenciação da economia como subsistema da sociedade, ignorando que uma retração dessa conquista condiciona o retorno a estruturas sociais estratificadas segundo uma forma de dominação hierárquica, estruturas que, para a "modernidade", o princípio característico da diferenciação funcional já deve ter superado. Em contraposição, pode-se perguntar de volta, com Marx, se precisamente na função

do "código do dinheiro" não é legível o fato de que a dominação, na "modernidade", apenas assumiu uma outra forma. Enquanto a sociologia pós-weberiana *in toto* parece admitir que a dominação é quase neutralizada pelo fato de que ela está em uma relação recíproca de aumento de liberdade — condicionada pela diferenciação funcional —, Marx afirma — precisamente na reflexão sobre as relações sociais pré-burguesas — que a dominação assume forma objetiva na sociedade burguesa, mas de modo algum seria neutralizada ou diminuída.

Aparentemente, o dinheiro oferece a possibilidade da liberdade formal, da emancipação individual: "O que todo indivíduo possui no dinheiro é a capacidade universal da troca, pela qual ele determina para si sua fração dos produtos sociais à sua escolha. Cada indivíduo possui o poder social no seu bolso sob a forma de uma coisa. Se a coisa é roubada de seu poder social, então você tem de entregar esse poder imediatamente ao poder da pessoa sobre a pessoa [...]. Os vínculos têm de ser organizados como vínculos políticos, religiosos, etc., tão logo o poder do dinheiro não seja o *nexus rerum et hominum*" (Marx, 1953, p. 986 ss). O problema dos sociólogos, contudo, é que eles não conseguem reconhecer a plena dimensão na qual o "poder do dinheiro" se tornou "o *nexus rerum et hominum*" — provavelmente porque eles acham que com isso sua ciência se tornaria supérflua em favor de uma economia especializada no dinheiro. No entanto, uma teoria econômica ameaçadora nesse sentido não existe na realidade, mas apenas na definição da situação feita pelos sociólogos. Daí a tentativa de encenar, ao lado do "poder do dinheiro" como meio, uma reanimação teórica dos "vínculos políticos, religiosos, etc." na teoria dos meios.

Em contraste, não é implausível quando Marx concebe o dinheiro como substituto para o poder, influência, vínculo de valores, etc. Em vez de jogar tais "meios" contra o dinheiro, seria mais interessante perguntar até que ponto o dinheiro assumiu "o lugar dos variados meios vinculantes da humanidade" (Marx, 1953, p. 874). Em nossa sociedade, em todo caso, a "coerção muda das relações econômicas", que é comunicada por meio do dinheiro, é suficiente para o pior. Quem não tem nenhum sabe melhor.

REFERÊNCIAS

Beckerath, Erwin von *et al.* (ed.) *Handwörterbuchder Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Gustav Fischer, 1965.

Döblin, Alfred. *Babylonische Wanderung*. München, 1984.

Gadamer, Hans-Georg. (ed.) *Das Problem der Sprache*. München: W. Fink, 1967.

Frese, Jürgen. *Sprechen als Metapher für Handels*. In: Gadamer, Hans-Georg. (ed.) *op. cit.*

GanSSmann, Heiner. *On the reconstruction of economics as a social science*. iskussionsbeiträge zur Politischen Ökonomie, nº 29, Bielefeld, 1979.

_____. *On money and value*. (Manuscrito não publicado), Berlin, 1983.

_____. KommunikationundReproduktion, in: *Leviathan*, v. 14, n. 1, p. 143-156, 1986.

Habermas, Jürgen. *Handlung und System*: Bemerkungen zu Parsons' Medientheorie, in: Schluchter, Wolfgang. *Verhalten, Handeln und System*: Talcott Parsons' Beitrag zurEntwicklung der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, p. 68-105.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 v. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1981.

Kamlah, Wilhelm. *Sprachliche Handlungsschemata*, in: Gadamer, H. G. (ed.), *op. cit*.

Luhmann, Niklas. Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, v. 2, n. 23, 1972.

_____. Das sind Preise: Ein soziologisch-systemtheoretischer Klärungsversuch, in: *Soziale Welt*, v. 2, n. 34, p. 153-170, 1983.

_____. Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System, in: *Zeitschrift für Soziologie*, v. 4, p. 366-379, 1982.

Marx, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag, 1953.

_____. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, v. 13, Berlin: Dietz Verlag, 1961.

Mill, John Stuart. *Principles of political economy*, 2 v. London, 1900.

O'neil, John. *For Marx against Althusser*. Washington: UPA, 1982.

Parsons, Talcott. *The structure of social action*. New York: McGrawHill, 1937.

_____. *The social system*. Glencoe: Free Press, 1951.

_____. *Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

_____. *Action theory and the human condition*. New York: Free Press, 1978.

Schluchter, Wolfgang. (ed.) *Verhalten, Handeln, System*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.

Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker/Humboldt, 1907.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Verlag, 1972.

Wiese, Leopold von. Artikel: Wirtschaftssoziologie, in: Beckerath, E. *et al.* (ed) *op. cit*.

Wilden, Anthony. *System and structure*: Essays in communication and exchange. 2ª ed. London: Tavistock, 1980.

Recebido: 15/12/2020 | **Aprovado:** 02/02/2021