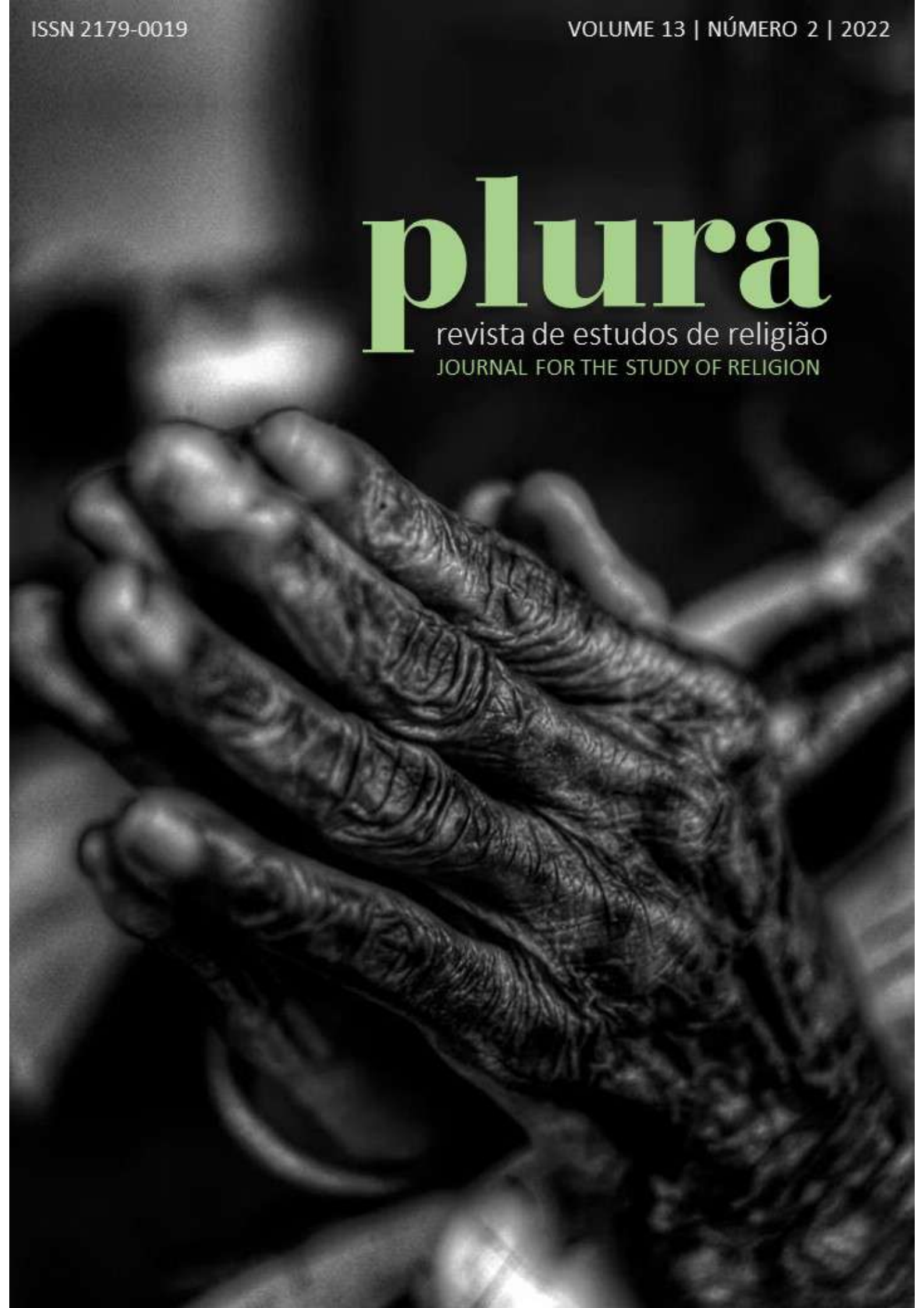


plura

revista de estudos de religião
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION





GESTÃO 2022-2024

Diretoria Executiva

Presidência: Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Secretaria Geral: Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, Instituto Federal do Mato Grosso

Tesouraria: Me. Márcia Maria Enéas Costa, Universidade Federal da Paraíba

Secretaria de divulgação: Dr. Robson Rodrigues Gomes Filho, Universidade Estadual de Goiás

Conselho Científico

Dra. Bruna Marques Cabral, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dra. Dilaine Soares Sampaio, Universidade Federal da Paraíba

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Dra. Flávio Augusto Senra Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista

Comissão de Redação

Editor-chefe: Dr. André Dionei Fonseca, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Editor-assistente: Dr. Bruno da Silveira Albuquerque, Centro Universitário Redentor/Rio de Janeiro

Editor-assistente: Me. Paulo Sérgio Raposo da Silva, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Colaborador: Silvio Lucas Alves da Silva, Universidade Federal do Oeste do Pará

Colaborador: Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Conselho Editorial

Dr. André Droogers, Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda

Dr. Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Dr. Dain Borges, University of Chicago, EUA

Dr. Jean-Pierre Bastian, Université de Strasbourg, França


Dr. Joanildo Burity, Faculdade Joaquim Nabuco, Brasil

Dr. Luís Henrique Dreher, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Paul Freston, Wilfrid Laurier University e Balsillie School of International Affairs, Canadá

Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Dra. Rosalind I. J. Hackett, University of Tennessee, EUA

PLURA, Revista de Estudos de Religião
Associação Brasileira de História das Religiões
v. 13, n° 2, 2022
290p.
Semestral
ISSN: 2179-0019
 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2>

Capa: fotografia de Om Prakash Sethia

Diagramação:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

Revisão dos títulos e abstracts:

Matheus Landau de Carvalho, Universidade Federal de Juiz de Fora

Sumário

- 07** Religiões e História do Tempo Presente no Brasil
Waldney de Souza Rodrigues Costa e Diego Omar da Silveira
- 12** Reflexões sobre facetas cristãs no tempo presente. Entrevista com André Ricardo de Souza
Editorial da Plura
- Dossiê temático: Religião e a história do tempo presente no Brasil**
- 18** A História do Tempo Presente e os estudos de religião no Brasil: breve reflexão sobre a questão
Marcelo Camurça
- 34** Batinas reacionárias e a cruzada digital: Quando um catolicismo claudicante chega ao tempo presente
Emerson José Sena da Silveira
- 64** Afinidades entre a ditadura de 1964 e o anticatolicismo de evangélicos conservadores: expressão da hegemonia capitalista norte-americana
Rodrigo de Sá Netto
- 81** “Uma luta do bem contra o mal”: a instrumentalização da agenda moral na eleição estadual paranaense
Brandon Lopes dos Anjos e Frank Antonio Mezzomo
- 100** Gênero, religião e política: a mobilização evangélica contra os direitos reprodutivos e a atuação de Damares Alves
Aline Beatriz Coutinho, Stella Garrido e Marcela Boni Evangelista
- 122** Dos tetos sem nossos nomes: décadas ecumênicas, ação de mulheres e disputa histórica
Tatiane dos Santos Duarte
- 148** A Religião entra pelo Porta dos Fundos
Marcelo Martins Barreira
- 170** Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente
Jones Faria Mendonça e Thiago da Silva Pacheco

Artigos de temática livre

- 185** “No meu cardápio, reescrever o destino”: religião e práticas alimentares na Seicho-no-Ie do Brasil
João Paulo de Paula Silveira
- 208** Mover Inclusivo no Brasil: notas iniciais sobre a organização coletiva de igrejas inclusivas brasileiras (2011-2018)
Alisson Cruz Soledade e Athaysi Colaço Gomes
- 226** Disputas, controvérsias e o isolamento pedagógico do Ensino Religioso no Rio de Janeiro
Marcelo Brandão Araujo
- 242** Ensino Religioso: orientações curriculares e as novas implementações no município de Vila Velha (ES)
Alexandre Camelo Tavares
- 255** Vínculos, cónyuges y pertenencias: un estudio cualitativo en matrimonios de diferentes religiones en Buenos Aires
Agustina Adela Zaros

Resenhas

- 275** Reflexões teológicas e políticas sobre o governo cristofascista de Bolsonaro
Stella Fátima Coelho Garrido
- 280** “Longe dos olhos, longe da alma”: quando a indiferença ou a rejeição tornam-se agentes da morte social ou física do outro
Valéria Cristina Lopes Wilke

287 Nominata de Pareceristas

Apresentação

Religiões e História do Tempo Presente no Brasil

Religions and History of the Present Time in Brazil

*Waldney de Souza Rodrigues Costa**

*Diego Omar da Silveira***

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-1>

A cada nova edição, os dossiês da *Plura* têm buscado dar conta das muitas possibilidades de pesquisa no campo dos estudos de religião no Brasil, sempre revelando, com alguma acuidade, o avanço dos debates em uma perspectiva interdisciplinar – teórica e metodologicamente diversificada. Mas o conjunto de trabalhos reunidos nesse volume ganhou certamente uma dimensão singular, já que o momento da recepção dos artigos e edição dos textos foi marcado por um intenso entrecruzamento de eventos religiosos e políticos que, ao mesmo tempo, mobilizaram aspectos variados de nossa formação social e religiosa e cujos desdobramentos são ainda difíceis de mensurar.

Se, como bem observaram Serge Berstein e Pierre Milza (1999, p. 127) há quase três décadas, “a história do tempo presente é primeiramente e antes de tudo história”, tivemos a oportunidade de experimentar ao longo dos últimos anos em nosso país a emergência de um contexto no qual a fé tem sido amplamente convidada a fazer-se presente na esfera pública, encenando uma consciência maniqueísta, de guerra santa, de radicalização dos discursos e de afirmação de práticas excludentes. A suposição de um “Deus acima de todos”, que estaria a guiar um projeto nacional da maioria cristã, ressuscitou pautas morais que pareciam adormecidas por uma relativa modernização e, até mesmo, o pavor do “perigo comunista”, tão característico dos tempos da guerra fria.

Do ponto de vista teórico, a maioria dos artigos que compõem o dossiê se debruça, assim, não apenas sobre os problemas já consolidados da história do tempo

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor e chefe do Departamento de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: professordney@gmail.com.

** Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). E-mail: diegomarhistoria@yahoo.com.br.

presente, a saber, as dificuldades com as periodizações, as aproximações com os ofícios dos jornalistas, a falta de distanciamento e multiplicação das fontes (inclusive as não-convencionais) disponíveis (Chauveau; Philippe, 1999), além do uso cada vez mais extensivo de relatos orais e de uma discussão teórica mais detida sobre a memória e o testemunho (Ferreira, 2000). Mais do que isso, as pesquisas recolocam em debate os problemas de mensuração do tempo histórico em uma sociedade em aceleração e as novas possibilidades de análise e intervenção que historiadores e demais cientistas sociais têm desenvolvido em seus “arsenais teórico-metodológicos” (Padrós, 2004, p. 202) para analisar processos ainda em curso, mas que recolocam em questão as vinculações tanto com o passado quanto com a capacidade que as sociedades têm de imaginar seus projetos de futuro (Lohn; Campos, 2017).

Trata-se, portanto, muito mais de reavaliar os pesos do passado sobre o presente, os seus “usos sociais” e as dificuldades de lidar com passados traumáticos e memórias silenciadas do que de apenas questionar a institucionalização de um novo campo e de seus procedimentos próprios (Delacroix, 2018). Como bem observou François Dosse (2012, p. 06), o avanço da reflexão sobre esse tema tem encaminhado novas “perguntas sobre o presentismo e sobre o problema da não contemporaneidade do contemporâneo”, o que nos permite questionar “se não teríamos entrado em um novo regime de historicidade”, marcado, como diria François Hartog por um presente “que reina aparentemente absoluto, ‘dilatado’, suficiente, evidente”, mas que, não obstante “mostra-se inquieto” e inseguro; preso nas dinâmicas da *memória*, do *patrimônio* e das *comemorações* (Hartog, 2013, p. 156).

Tendo deixado de ser uma novidade, a história do tempo presente aqui problematizada surge agora em sua dimensão mais densa, em que “a crise do futuro deixa cada vez mais indeterminado o que deve ser dignificado como histórico, gerando daí a indistinção daquilo que pode acionar o horizonte de expectativa” (Dosse, 2012, p. 09-10). Por isso também, alguns autores/as que colaboraram com esse número de nossa Revista não escondem algum espanto diante da recuperação quase caricatural de alguns elementos do passado que, descontextualizados, servem a propósitos alheios à construção de sociedades democráticas. No campo religioso brasileiro, esses exemplos não cessam de se multiplicar, muito embora Arnaldo Huff (2008) já tenha indicado, há mais de dez anos, algumas tendências que parecem ainda atuais, como a de pluralização e diversificação (que corresponderiam à incorporação de componentes modernos às nossas experiências, como liberdade religiosa e desfiliação ou trânsito religioso) ao passo em que também crescem os movimentos em sentido inverso, de homogeneização, baseados em certo cli-

ma espiritualista, com composições mais ou menos inusitadas e até mesmo a “sobreposição de paradigmas pós-modernos, modernos e pré-modernos”. O que corrobora as constatações de Pierre Sanchis de “que no Brasil o sagrado cristão (religião) e o segredo pagão (magia) convivem com certo equilíbrio” (*apud* Huff, 2008, p. 51).

Como o leitor poderá verificar, tais questões já estão presentes na entrevista realizada pelos editores da *Plura* com o professor André Ricardo de Souza, coordenador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pontuam a conversa, os desafios mais atuais da pesquisa sobre diferentes aspectos do Cristianismo no Brasil, com foco no entrecruzamento de algumas de suas vertentes e instituições com práticas econômicas e assistenciais.

Abrindo o dossiê, o artigo de Marcelo Camurça traça um panorama sobre *a História do Tempo Presente e os estudos de religião no Brasil*, a partir das experiências desse pesquisador no Programa de Pós-Graduação em História da UERJ em correlação com a sua vasta produção no campo não apenas da historiografia, mas das ciências sociais da religião no Brasil.

Na sequência, dois textos abordam os aspectos mais conservadores do cristianismo em nosso país. Em *Batinas reacionárias e a cruzada digital: Quando um catolicismo claudicante chega ao tempo presente*, Emerson José Sena da Silveira mergulha em uma forma reacionária-clerical do catolicismo presente no mundo digital para produzir uma instigante indagação sobre os significados da ação tradicionalista católica nas redes, especialmente no YouTube. Já Rodrigo de Sá Netto investiga as *Afinidades entre a ditadura de 1964 e o anticatolicismo de evangélicos conservadores* em sua relação com a hegemonia capitalista norte-americana.

Ainda na mesma perspectiva, “*Uma luta do bem contra o mal*”: *a instrumentalização da agenda moral na eleição estadual paranaense*, de autoria de Brandon Lopes dos Anjos e Frank Antonio Mezzomo, discute como candidatos evangélicos mobilizaram um discurso belicoso durante a campanha ao legislativo paranaense em 2018, sobretudo em torno da normatização de padrões familiares, da regulamentação das práticas educativas e do controle dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher. Da mesma forma, Aline Beatriz Coutinho, Stella Garrido e Marcela Boni Evangelista apresentam uma pesquisa sobre o protagonismo da ministra bolsonarista Damares Alves na *mobilização evangélica contra os direitos reprodutivos de mulheres e pessoas com útero no século XXI*, em um contexto de crescente sobreposição entre moral religiosa e gestão de políticas públicas no âmbito federal.

Fechando o dossiê, três artigos que apontam para as críticas às concepções de mundo mais conservadoras. *Dos tetos sem nossos nomes: décadas ecumênicas, ação de mulheres e disputa histórica*, de Tatiane dos Santos Duarte, indica histórias ainda por serem contadas sobre o ecumenismo, agora sobre o ponto de vista feminino. Marcelo Martins Barreira, por sua vez, analisa a política cultural da produtora de vídeo *Porta dos Fundos*, em especial pelo eixo da temática religiosa, tão desafiadora para a laicidade no Brasil. Por fim, Jones Faria Mendonça e Thiago da Silva Pacheco apresentam em *Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente*, uma leitura de como antigas estruturas herdadas do período colonial – cuja matriz ideológica é a colonialidade – ainda produzem reflexos no tempo presente, provocando desigualdade, exploração, discriminação e preconceito religioso.

Entre os artigos de temática livre, estão “*No meu cardápio, reescrever o destino*”: *religião e práticas alimentares na Seicho-no-Ie do Brasil*, de João Paulo de Paula Silveira, que apresenta as coordenadas alimentares propostas por essa nova religião de origem japonesa que se estabeleceu no Brasil nos anos de 1930, em especial as formas pelas quais nela se associa a alimentação ao destino individual e ao aperfeiçoamento espiritual, especialmente por meio da abstenção de pratos à base de carne; e *Mover Inclusivo no Brasil: notas iniciais sobre a organização coletiva de igrejas inclusivas brasileiras (2011-2018)*, de Alisson Cruz Soledade e Athayssi Colaço Gomes, cujo foco é a participação na esfera pública de pessoas e comunidades religiosas evangélicas identificadas por dissidências sexuais e de gênero.

Na sequência dois artigos se debruçam o sobre a relação entre religião e educação, mais especificamente sobre o Ensino Religioso. Marcelo Brandão Araujo aborda as *disputas, controvérsias e o isolamento pedagógico do Ensino Religioso no Rio de Janeiro*, enquanto Alexandre Camelo Tavares busca compreender as *orientações curriculares e as novas implementações no município de Vila Velha (ES)*.

No último artigo desse número, intitulado *Vínculos, cónyuges y pertenencias: un estudio cualitativo en matrimonios de diferentes religiones en Buenos Aires*, Agustina Adela Zaros explora as características e as condições em que casais compostos por evangélicos, judeus, muçulmanos e católicos se conheceram em Buenos Aires e o papel da fé religiosa na eleição de um futuro cónyuge.

As resenhas retomam discussões caras aos autores/as que compõem o dossiê e analisam textos que ajudam a compreender a história em curso no Brasil dos dias atuais. Stella Fátima Coelho Garrido apresenta de forma bastante didática as

formas pelas quais o livro de Fábio Py pode elucidar a emergência do *governo cristofascista de Bolsonaro*. E Valéria Cristina Lopes Wilke nos mostra como o texto de Adela Cortina sobre *Aporofobia* pode nos servir na compreensão da indiferença ou da rejeição aos mais pobres, o que no limite implica na *morte social* ou mesmo *física do outro*.

Com esta edição, a nossa *revista de estudos de religião* também encerra mais um ciclo da ABHR, que agora já é oficialmente a Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões. Junto com a nova diretoria, assumirá em 2023 uma nova Comissão de Redação, que segue levando adiante nossos mesmos propósitos de fazer avançar a produção de conhecimentos e a circulação de informações acadêmicas em nosso campo de estudos. Desejamos a tod@s uma boa leitura e convidamos aos interessad@s a colaborar conosco nos próximos números da *Plura*.

Referências bibliográficas

- BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre. Conclusão. CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (org.). *Questões para a história do presente*. Trad. de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999. p. 127-130.
- CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (org.). *Questões para a história do presente*. Trad. de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999.
- DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras?. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 10, n. 23, jan./mar. de 2018. p. 39-79.
- DOSSE, François. História do Tempo Presente e historiografia. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 4, n. 1, jan./jun. de 2012. p. 05-22.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*. Petrópolis: Vozes, v. 94, n. 3, maio/jun. de 2000. p.111-124.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Trad. de Andréa Souza de Menezes (et. al.). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Êrico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. *Cadernos CERU*. São Paulo: USP, v.19, n. 2, 2008. p. 47-70.
- LOHN, Reinaldo Lindolfo; CAMPOS, Emerson Cesar de. Tempo Presente: entre operações e tramas. *História da Historiografia*. Ouro Preto: UFOP, n. 24, agosto de 2017. p. 97-113.
- PADRÓS, Enrique Serra. Os desafios na produção do conhecimento histórico sob a perspectiva do Tempo Presente. *Anos 90*. Porto Alegre: UFRGS, v. 11, n. 19, 2004. p. 199-223.

Reflexões sobre facetas cristãs no tempo presente.

Entrevista com André Ricardo de Souza

Reflections on christian facets in the present time.

Interview with André Ricardo de Souza

Editorial da Plura

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-2>



Como se disse sobre o *dossiê A religião e a história do tempo presente no Brasil*, foi-se desafiado pela conexão da história do tempo presente e de suas múltiplas experiências religiosas nas diferentes atuações humanas. Se é ainda mais desafiador quando se percebe que “toda história (ou reconstrução do passado) é uma história do presente” (Ricoeur, 1978, p. 65), assim, é então importante destacar que “a história do tempo presente religiosa é sim variada, tem termos de conexões, tensões e velocidades em relação com a atualização do passado no presente da tomada religiosa” (Py, 2021).

A partir dessas sinalizações se teceu o dossiê como um espaço de discussão plural e interdisciplinar sobre as complexas questões que envolvem as diversas expressões religiosas na atualidade, ante os desafios teóricos e metodológicos que perpassam a História do Tempo Presente (HTP). Entende-se a HTP

a partir dos pressupostos com o quais Henri Rousso destacou no início da caminhada do Instituto de História do Tempo Presente em 1970, quando se objetivou trabalhar o *passado próximo*, distinguindo-se assim da História Contemporânea e da História Instantânea (Py, 2021).

A HTP, portanto, investiga o tempo e/ou as memórias das testemunhas vivas, experienciadas também pelos próprios pesquisadores. Deste modo, foram pontuadas abordagens oriundas do conjunto de saberes científicos acerca dos discursos, das representações e das práticas religiosas sob diferentes metodologias aplicadas. Na busca de compreender e elucidar “a atualidade” das religiões e das religiosidades, ante questões como a intolerância religiosa e os negacionismos, o espaço público e a laicidade do estado, o pluralismo religioso e os fundamentalismos, a democracia e as mídias sociais, dentre outros eixos de diálogo.

Assim, estrategicamente para abrir o dossiê convidou-se o professor doutor André Ricardo de Souza, especialista do tema das religiões nos diferentes presentes. Ele que é pesquisador do CNPq e docente associado II do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, onde coordena o Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP). Graduou-se em ciências sociais pela Universidade de São Paulo, onde também cursou o mestrado e o doutorado em Sociologia. Fez também pós-doutorado na PUC-SP com apoio da FAPESP. Atua na área de sociologia da religião, pesquisando também iniciativas econômicas autogestionárias. Publicou, ao todo, 8 livros e 40 artigos em periódicos científicos. É membro do Comitê de Sociologia da Religião da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e da diretoria da Associação Brasileira de Pesquisadores de Economia Solidária (ABPES). Em 2021, foi um dos finalistas do Prêmio Jabuti pela organização do livro *Engajamento e reflexão transversal em economia solidária* (EDUFSCar e ABPES, 2020).

Passa-se a entrevista com o professor André para situar um aprofundamento do tema e suas questões específicas.

Plura: André, como tem sido sua trajetória de estudos na área de religião nos últimos anos? Quais são os pontos, desenvolvimentos e descontinuidades?

André Ricardo de Souza: Tenho feito pesquisas relacionadas a diferentes aspectos do cristianismo no Brasil, com foco no entrecruzamento de algumas de suas vertentes e instituições com práticas econômicas e assistenciais, conside-

rando as implicações e derivações políticas de tal entrecruzamento. Além do catolicismo e do segmento evangélico, tomo como parte desse universo religioso o espiritismo (ainda adjetivado de kardecista) dada sua tônica da caridade cristã e seu culto central a cristo. Derivam dessa proposta, por exemplo, os estudos sobre: a influência católica na formação e apoio a organizações autogestionárias, próprias da economia solidária, o empreendedorismo econômico destacadamente evangélico pentecostal e a práticas assistenciais espíritas.

Plura: Seus trabalhos são marcados pela história do tempo presente, sendo que um dos eixos que vêm desenvolvendo mais recentemente é questão da “Economia de Francisco” (2020a). O que o tema se relaciona com o da teologia da libertação? E o que pode trazer para esse contexto da pandemia de Covid-19?

André Ricardo de Souza: A Economia de Francisco, pra quem não sabe, é decorrência da convocação do Papa Francisco para uma mobilização internacional de jovens, intelectuais e ativistas sociais em prol da busca de outro modelo de desenvolvimento econômico no planeta, contrário à desigualdade social e à degradação ambiental. No Brasil tal mobilização, contemplando agentes de pastoral, militantes de movimentos sociais e mesmo adeptos de algumas tradições religiosas diferentes do catolicismo, fez surgir uma rede ecumênica denominada Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC), cujo nome tanto homenageia a santa de Assis quanto busca valorizar a paridade entre homens e mulheres. Sociologicamente, a ABEFC é uma derivação atual do cristianismo da libertação (termo cunhado por Michael Löwy, cabe lembrar), este que outrora fez surgir, em certa medida: a economia solidária, movimentos sociais relevantes (principalmente o MST), o novo sindicalismo do ABC Paulista e o Partido dos Trabalhadores. No contexto da pandemia, uma iniciativa da ABEFC foi arrecadar recursos para a compra de alimentos produzidos por cooperativas rurais e o fornecimento a famílias necessitadas de algumas localidades.

Plura: Por outro lado, você vem também se preocupando com o tema do “ecumenismo”, como no recente artigo “A busca ecumênica de apoio dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância” (2022), quando propõe um “alargamento” no conceito de “ecumenismo” como resposta a intolerância religiosa. Como seria pontualmente esse alargamento e como operá-lo na prática?

André Ricardo de Souza: No artigo (SOUZA, 2022) que você mencionou, Fábio – publicado na revista *Tempo Social* da USP – busquei analisar o modo como relevantes organizações ecumênicas vêm atuando no enfrentamento da intolerância religiosa sofrida pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, em solidariedade a eles. Verifica-se que tal alargamento do conceito de ecumenismo - de modo a abranger não apenas igrejas cristãs, mas outros grupos religiosos, como o candomblecista - é reivindicado por lideranças dessas organizações ecumênicas, com destaque para pastoras do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). A questão é menos teológica ou doutrinária e mais prática em termos de busca da vivência cristã de apoio aos que são perseguidos, acolhendo-os em uma simbólica comunidade mais ampla. Esse ecumenismo ampliado se pauta pela consistente defesa dos direitos humanos, incluindo o direito à liberdade de culto, algo que é expresso em manifestações públicas que agrupam seguidores de tradições religiões diferentes.

Plura: Outra questão que você e Pedro Simões (UFSC) destacam no artigo “O enfrentamento espírita da pandemia do Covid 19 no Brasil” (SOUZA & SIMOES, 2022), é a forma com que grupos espíritas vêm se articulando. Mas, nesse caso, como você acha que o tema da caridade, tão importante para o espiritismo, serviu como justificativa (ou não) para os centros espíritas analisados?

André Ricardo de Souza: Como se sabe, Fábio, em face da pandemia as organizações religiosas reagiram de diversos modos, ora pautadas pelo explícito negacionismo, ora adaptando-se para atender, de algum modo, as demandas de seus frequentadores. No caso do espiritismo, assim como outras vertentes religiosas, houve, por um lado, atitudes negacionistas e, por outro, interdição ou restrição de grandes eventos, intensificação das atividades realizadas através da internet e reorganização das práticas cotidianas das unidades comunitárias. Em nome também da caridade, os atuantes em centros espíritas buscaram oferecer os chamados atendimentos espirituais às pessoas que os buscavam.

Plura: Como se organizou o trabalho assistencial no espiritismo nos últimos anos? E, mais ainda, diante da pandemia e do governo Bolsonaro?

André Ricardo de Souza: No segmento espírita o trabalho assistencial prossegue, há bastante tempo, sendo feito, de um lado, por instituições de grande e médio porte, contando com boa parte de seus integrantes profissionalizados; e,

por outro, em centros espíritas mediante a coleta, o preparo e a entrega, basicamente, de alimentos e roupas a pessoas vulneráveis, com certo destaque a enxovais para gestantes bastante pobres, visando evitar que elas abortem. Em face da grande crise decorrente da pandemia e do desastroso Governo Bolsonaro, tal atendimento a necessitados, sobremaneira pessoas em situação de rua, aumentou.

Plura: André de alguma forma seus trabalhos todos destacam certa articulação entre a política e a religião. Como você vê essas duas dimensões, que, em geral, estão bem separadas nos estudos de religião, mas que, na verdade, possuem profunda ligação?

André Ricardo de Souza: Eu realmente não vejo as dimensões: religião e política separadas nas pesquisas sobre religião, pelo contrário, havendo, a meu ver, grande e crescente relação entre ambas em trabalhos investigativos nessa grande área dedicada aos estudos de religião. Enquanto nos anos 1980, no contexto de reabertura democrática, se dava bastante atenção à relação entre o ativismo político de esquerda e grupos religiosos do cristianismo da libertação (muito mais católicos do que protestantes, cabe ponderar), desde a década seguinte em diante, isso vem ocorrendo em relação aos grupos religiosos politicamente muito conservadores, principalmente do pentecostalismo evangélico, mas também do católico (o movimento da Renovação Carismática).

Plura: Agora, você crê que é possível uma caminhada religiosa política libertadora, que leve em consideração as mais profundas desigualdades sociais e econômicas que vivemos, no Brasil?

André Ricardo de Souza: Embora o cristianismo da libertação tenha refluído muito em face do crescimento do ideário neoliberal com sua pregação individualista, assim como do avanço da face pentecostal muito conservadora e dos pontificados de João Paulo II e Bento VI, observa-se que modestas, porém significativas mudanças vêm ocorrendo. No meio católico, com repercussões em outros segmentos religiosos e mesmo irreligiosos, a atuação do Papa Francisco estimula posicionamentos combativos à desigualdade social. Por outro lado, desenvolveram-se ou se mostraram mais publicamente determinados coletivos religiosos, alguns ecumênicos, com pensamento e ativismo político de esquerda, em defesa dos direitos humanos e das minorias étnico-raciais. Tive oportunidade

de discutir isso com Paul Freston no III Simpósio Internacional da AMAR “Religião e Política no Governo Bolsonaro” (estando o vídeo disponível também no canal de YouTube do NEREP). Embora relativamente pequenos perante os segmentos religiosos de que fazem parte, tais expressões denotam sim atuação religiosa em prol de uma sociedade mais democrática.

Referências Bibliográficas:

PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 13, 2021.

RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações. *Ensaaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROSANVALLON, P. *Le Bon Gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.

SOUZA, André Ricardo. Pilares da Economia de Francisco e Clara e o enfrentamento da profunda crise. *Contemporânea*. Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos: UFSCar, v. 10, 2020.

SOUZA, André Ricardo. A ecumênica busca de apoio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância. *Tempo Social*. São Paulo: USP, v. 34, 2022.

SOUZA, André Ricardo; SIMOES, Pedro. O enfrentamento espírita da pandemia do Covid-19 no Brasil. *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora. UFJF, v. 17, 2022.

Recebida em 01/09/2022

Aceita para publicação em 19/09/2022

A História do Tempo Presente e os estudos de religião no Brasil: breve reflexão sobre a questão

The History of the Present Time and the studies of religion in Brazil:
a brief reflection on the issue

Marcelo Camurça*

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-3>

*Para Joana Bahia pela parceria e acolhimento e
a seus orientandos*

Resumo:

Este texto procura estabelecer uma relação entre os estudos sobre religião no Brasil e a chamada História do Tempo Presente. Ele parte de algumas pesquisas sobre História e religião desenvolvidas na Pós-Graduação, onde essa relação parece se configurar. A partir daí, discorre sobre as características e debates pertinentes à História do Tempo Presente. Depois, passa a uma tipologia das principais correntes historiográficas da religião. Em seguida, realiza um breve experimento de cruzamentos possíveis entre o enfoque do tempo presente e as historiografias da religião. Por fim, conclui retomando as pesquisas citadas e ampliando o debate para as abordagens do protestantismo/evangélicos, religiões afro-brasileiras, espiritualidades *new age* e presença pública das religiões, onde estas podem se beneficiar da interlocução com a História do Tempo Presente.

Palavras-chave: História, Tempo presente, Religião.

Abstract:

This text seeks to establish a relationship between studies on religion in Brazil and the so-called History of the Present Time. It starts from some research in History and religion developed in the Post-Graduation where this relationship seems to be configured. From there, it discusses the characteristics and debates relevant to the History of the Present Time. Then, it moves onto a typology of the main historiographical currents of religion. Then, it performs a brief experiment of possible intersections between the focus of the present time and the historiographies of religion. Finally, it concludes by resuming the aforementioned research and expanding the debate to the approaches of Protestantism/evangelicals, Afro-Brazilian Religions, new age spiritualities and the public presence of religions, where they can benefit from the dialogue with the History of the Present Time.

Keywords: History; Present Time; Religion.

* Professor Titular aposentado do PPG em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) retornando à instituição como professor convidado. Professor Visitante no PPG História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bolsista Produtividade, pesquisador do CNPQ.

Introdução

A questão da História do Tempo Presente relacionada a dimensão do fenômeno religioso adquiriu concretude para mim, durante minha experiência como professor visitante no Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHS) da UERJ. Nas atividades acadêmicas desenvolvidas neste PPG mantive discussões, participei de bancas e co-orientações em pesquisas de Mestrado e Doutorado. Interessante notar que pela confluência entre História e Antropologia que marcavam condução destas pesquisas, na relação entre religião e sociedade, todos os trabalhos cobriam um período ou da atualidade ou de um passado recente, mas com implicações diretas sobre a contemporaneidade brasileira e do Rio de Janeiro. Pela configuração destas pesquisas, redundando numa “história antropológica” ou “antropologia histórica”¹ em cima de uma periodização recente, elas eram associadas, na epistemologia deste Programa de Pós-Graduação, à ideia de “tempo presente”.

Passo então, a fazer um breve registro de cada uma destas pesquisas que tangenciam as proposições teórico-metodológicas de uma História do Tempo Presente relacionada ao fenômeno religioso no Brasil.

A primeira sobre a significativa presença de um ramo da Umbanda, a Omolocô e de sua principal liderança, o tata Tancredo da Silva Pinto no espaço público do Rio de Janeiro nos anos 1950-1965. A atuação desta religião afro-brasileira foi realizada a partir de uma perspectiva institucionalizada e federalista, através de órgãos da imprensa, editoras, com grandes projetos de legitimação frente ao Estado. Dentre estes destacam-se assistencialismo em hospitais, produção de grandes eventos públicos no estádio Maracanã colocando o papel do negro dentro de efemérides da cultura brasileira. Além de articulações com a Secretaria de Turismo da Guanabara e com a corporação e hierarquia militar (Nogueira, 2020).

A segunda, uma análise das estratégias de legitimação e sobrevivência das religiões afro-brasileiras no município de São Gonçalo de destacada concentração evangélico-pentecostal em relação a população do Rio de Janeiro. A consolidação da hegemonia evangélica no espaço público e político da cidade se deu nas gestões da prefeita Aparecida Panisset em 2005-2008 e 2008-2012 que favoreceu estas igrejas através de projetos de lei que carregavam recursos e prestígio a elas. Um dos móveis centrais desta intervenção pública foi o combate às religiões afro-brasileiras como agentes do “mal”. Em contrapartida, os afro-religiosos locais procuraram através do patrimônio público de São Gonçalo legitimar sua inserção na história

da cidade articulando *lugares de memória* como o “Marco Zero da Umbanda”. Isto se deu, através do projeto em torno da figura de Zélio de Moraes, referência fundacional da Umbanda no Brasil, que em São Gonçalo organizou os primeiros passos de uma das mais fortes vertentes desta religião afro-brasileira (Aguiar, 2021).

A terceira, um estudo sobre a presença do chamado “neocalvinismo” na esfera pública brasileira atual, através da figura do pastor Franklin Ferreira. Este, representativo de uma corrente de novos pastores e teólogos evangélicos, advoga um programa conservador de ética/valores religiosos para a sociedade brasileira através de cursos, palestras, presenciais e *online*, atuação em Institutos de Pesquisa, universidades confessionais, no meio jurídico, etc. Ao contrário da iniciativa (neo)pentecostal que privilegia a emoção e a corporalidade, o neocalvinismo funcionaria como a “intelligentsia” do meio evangélico, atuando na esfera da cultura numa formação acadêmico-teológica que se expande para o Direito e a Educação. O interessante é que a referência teórico/teológica para esta atuação no Brasil contemporâneo, remete a história do início do século XX, na Holanda e no Seminário de Westminster nos EUA, através das figuras de Abraham Kuyper e depois dele Cornelius Van Til, “pais fundadores” do pensamento teológico conservador que veio a ser alcunhado de neocalvinismo (Kitagawa, 2020).

A quarta, uma abordagem da atuação do neurocientista Sam Harris nos EUA que na sua defesa do ateísmo para a sociedade moderna, como vias de acesso para o que chama do “despertar ateísta” ele recorre não apenas à ciência, mas a uma “espiritualidade sem religião” e técnicas como a Yoga. A “espiritualidade” e suas práticas na programação de Harris, serviriam para a ativação de processos neuroquímicos que gerariam na mente uma experiência de sentido para inculcar uma nova moral, sem a necessidade de religião ou transcendência. O neurocientista na formulação de sua proposta vai recorrer a experiências desenvolvidas numa história recente pela contracultura, movimento hippie, como o uso de alucinógenos para a “ampliação da consciência”, o Movimento do Potencial Humano e a Psicologia Humanista de Abraham Maslow da comunidade de Esalen na Califórnia (Carozzi, 1999). Numa história mais profunda o movimento esotérico da Teosofia, do Ocultismo de Swedenborg, Eliphaz Levi e Helena Blavatsky. Tudo isto, para não falar do milenar Budismo (Firmino, 2021).

E por fim, a quinta, uma análise da realidade dos alunos evangélicos negros moradores da periferia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, estudantes 2º segmento do

Ensino Fundamental e do 1º ano do Ensino Médio e sua recepção à conteúdos didáticos em História, particularmente a disciplina “História da África”. Para estes a Bíblia é vista como o maior referencial de saber com preeminência sobre o livro didático. Segundo estes jovens a ciência só possui legitimidade se estiver dentro dos pressupostos deste livro sagrado. Para eles, a “Escola Dominical” da igreja possui ensinamentos mais valorizados que o da escola pública. Consideram as religiões afro-brasileiras como “culto do diabo” e acionam a “Teologia da Batalha Espiritual” contra o que julgam ser, seus demônios. É central a referência da figura do Pastor na formação destes jovens em relação - e em tensão - com a figura do professor. Se o professor pode ter alguma importância pois ensina um saber que pode ajudar numa melhor inserção na vida profissional, já o pastor é um aconselhador e um orientador sobre todas as questões da vida e do conhecimento (Maia, 2020).

Enfim, o conjunto destas pesquisas sobre o fenômeno religioso contemporâneo nas sociedades modernas ocidentais: Rio de Janeiro, Brasil, possui o recorte presentista do “estudo de caso” antropológico, algumas delas focando um passado recente, mas todas, sem exceção, recorrendo a *memória*, a conexões com pontos de origens históricos nos quais essas realidades atuais se explicam ou buscam se ancorar. Esta configuração, remete, pois, aos debates levantados pela História do Tempo Presente,

Características e debates da História do Tempo Presente

A dita História do Tempo Presente está voltada para problemáticas que partem da contemporaneidade em direção ao passado. Este, é acionado sempre por demandas do presente. A corrente historiográfica do “tempo presente” examina o contexto das sociedades atuais por meio da investigação do seu passado. Para François Hartog, um dos formuladores desta tendência historiográfica, a condição de auto-centramento e fixidez do presente, produz o que ele chama de “regime de historicidade presentista”, quando as sociedades atuais se sentem paralisadas devido aos traumas do passado e impossibilitadas de projetar um futuro (Hartog, 2013). Neste momento, ocorre a necessidade de acionar a memória, a busca de registros e testemunhos para enfrentar e tentar conjurar este trauma social.

Instigados por esta tendência societária contemporânea, determinados historiadores resolveram tomar como sua atribuição fornecer uma interpretação histórica para este presente paralisado pelos traumas do passado. Compreendem que

o tempo presente não se liga apenas a imediatez do cotidiano, mas que é composto, no conceito de Koselleck, por “camadas do passado” (2014), por memórias e experiências vividas. Então, como método para se acercar desta realidade, a “História do Tempo Presente” vai se dedicar à interpretação dos chamados estratos de tempo que se incrustaram no presente.

Para a historiografia do “tempo presente”, a chamada espessura do presente é composta por camadas do passado, estas incorporadas nas questões que afligem a sociedade contemporânea. Segundo François Dosse, outro expoente da corrente do “tempo presente” trata-se de seguir os “fios” que enraízam este passado no presente (2012), captar o processo do devir da duração que desembarca no imediato do nosso cotidiano. Portanto dentro do método, o presente não é visto meramente como um lugar de transição para o futuro, mas como uma etapa de tempo a ser fixada pelos historiadores, com o fim de detectar as camadas de mentalidades, símbolos, comportamentos, etc., em confluência para este período demarcado. Daí a expressão de “balizas móveis” (Dosse, 2012) que funciona como um artifício através do qual o historiador organiza “jogos temporais” para mapear sensibilidades (imaginários, crenças, práticas) do(s) passado(s) e do(s) presente(s), dentro do recorte do presente escolhido para a análise (Rouso, 2016).

Então, diante deste presente alargado com um passado estendido incrustado nele, aflora um desejo de memória, demandado em filmes, documentários, biografias e museus, como que para reter e elucidar esta presentificação do passado, que na forma de trauma/catástrofe, impregna o presente. Estou falando de acontecimentos traumáticos que do passado ainda reverberam na experiência social de muitas sociedades: na Europa, a 2ª Grande Guerra com a ocupação nazista, para a África, a descolonização, nos EUA, a Guerra do Vietnã, o 11 de setembro, na América Latina, as Ditaduras Militares, a tortura, o desaparecimento de opositores. Neste sentido, exige-se o testemunho vivo, a partir de depoimentos de gerações que sofreram estes traumas sociais.

Isto propicia o que Kosellek (2006) chamou “espaço de experiência”, quando a dimensão do passado – como o Apartheid, Holocausto, Ditaduras – é incorporada e (re)significada pelos atores implicados levando a organização de movimentos sociais com suas demandas de reparação. Neste particular, memória e testemunho trazem para a cena social novos atores: mulheres, negros, LGBTQIA+, migrantes, etc., que clamam pela recolocação da memória dos conflitos e acontecimentos en-

cobertos pela conveniência do *establishment* com sua versão hegemônica na sociedade. Como consequência se verifica o fenômeno de “disputas pela memória”, com a reivindicação destes grupos historicamente colocados em situação de subalteridade, de tirar do esquecimento uma memória que diz respeito a sua identidade (Polak, 1989).

Todo esse movimento redundava na constituição de novas políticas acadêmicas de memória para investigar os traumas nacionais/sociais e em demandas por reparação e revalorização de acontecimentos passados, aonde a História Oral vai jogar um papel crucial. Da mesma forma, destaca-se a ideia de patrimônio material e imaterial: tradições, bens culturais que remetam à uma ancestralidade. E dentro deste enquadramento surge a fecunda formulação de Pierre Nora de “lugar de memória”. Este funcionando como um *locus* - monumento, museu, evento, arquivo - que evita que um fato histórico/social caia no esquecimento e através do qual uma comunidade passa a utilizar este símbolo como um “lembrete concentrado de lembrar” (Nora, 1993, p. 21-22).

Correntes historiográficas da religião

Em fundamentação anterior realizei uma tipologia das correntes historiográficas que trataram do tema da religião², a saber: História Eclesiástica, História das Religiões e História Social/Cultural das Religiões. Passo, em seguida, a explicitar de forma sucinta, cada uma delas.

A História Eclesiástica

A História Eclesiástica produziu uma abordagem apologética, orientada pela teologia, dogma e pelo mito cristão e não pela investigação e fontes documentais fidedignas (Mata, 2010, p. 35,36). Na Idade média quando os historiadores da igreja eram clérigos como Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha a elaboração histórica restringia-se exclusivamente na instituição da Igreja Católica, por considerar que as demais religiões eram heresias e paganismo.

Já nos séculos XVII e XVIII, no caso do Catolicismo a História Eclesiástica tratou de temas como: das hagiografias (vida dos Santos), vida dos Papas, narrativas teológicas oficiais, etc. (Mata, 2010, p. 35). No Protestantismo, baseado no princípio de que toda autoridade emana das Escrituras (Mata, 2010, p. 39). O *Sola scriptura*, significava uma recusa a visões que problematizavam o texto sagrado, chegando até a um “fundamentalismo” na defesa de que este era única fonte autorizada e portadora da verdade.

Ainda no século XVII, a História Eclesiástica passa por um processo de flexibilização em relação a sua fidelidade dogmática às igrejas, devido ao fato de que o estudo da história passou a ser feito mais nas universidades do que nas ordens religiosas (Mata, 201, p. 45). Contudo no caso da história eclesiástica feita no âmbito da Igreja Católica, esta só vai poder se desenvolver a partir do século XIX, fruto da lei que em 1879 impõe nas universidades francesas a liberdade de pesquisa e pelo *Risurgimento* italiano nesta mesma época. Mesmo assim, o chamado “modernismo católico” das pesquisas lastreadas pelo método histórico-crítico sofreu constrangimentos e censuras pela alta hierarquia da Igreja. Em 1907, um decreto papal de Pio X condena os escritos desta corrente, o que resulta na excomunhão e expulsão da Igreja do historiador, o padre Alfred Loisy. A História Eclesiástica católica, ainda teria que esperar os ventos renovadores do Concílio Vaticano II para realizar sua atualização, *aggiornamento* aos padrões acadêmicos da disciplina.

A História das Religiões

A História das Religiões desenvolveu-se no século XIX, direcionada ao Cristianismo e também às religiões orientais: hinduísmo, budismo, taoísmo e confucionismo. Trabalhava sobre os “textos sagrados” destas religiões, através da tradução de manuscritos, e decifração destas fontes documentais dentro do método filológico visando compreender através destes escritos suas crenças e ritos (Albuquerque, 2003, p. 58, 59).

Tornou-se então, uma história voltada para o “específico” da religião. Para Mircea Eliade a função da “História das Religiões” era: “identificar contextos que tornaram possível o aparecimento ou triunfo de uma forma religiosa” no fluxo do devir histórico (Albuquerque, 2003, p. 60,61). O seu método visava levantar características do que é próprio das religiões, como: sagrado, mitos, cosmogonia - espaço, tempo sagrados - magia, cultos, ritos - de passagem: sacrifício, expiação - a prece, o pecado, a imortalidade, a salvação ou libertação (Albuquerque, 2003, p. 60).

Pode-se dizer que a base epistemológica deste enfoque era a “comparação”. A partir daí L. Grandmaison criou o termo “história comparada das religiões”. E é na comparação que se pode detectar as características de cada um destes domínios do religioso: mito, rito, cosmologia, etc., classificáveis em tipologias comparativas.

Max Müller, um dos fundadores desta corrente, estudioso alemão da gramática comparada dos povos indo-europeus desenvolveu seus estudos históricos das religiões dentro da abordagem da comparação (Mata, 2010, p. 58). Anos mais tarde nas décadas de 1950, 1960, Georges Dumézil deu seguimento ao método comparativo, só que estende o empreendimento da linguística para “mitologia comparada”.

De 1910 a 1930 a história das religiões alcançou seu apogeu. Na década de 1920, surgiu a chamada Escola de Marburg, onde se destacaram autores como Rudolf Otto com sua famosa obra “Das Heilige” (O Sagrado); Gerard Van der Leeuw do grupo holandês e Friedrich Heiler, todos enfatizando o aspecto fenomenológico da “experiência religiosa” como fonte de produção de sentido para quem a experimenta. Uma das características desta experiência, segundo Otto, é a sensação de estar diante do “numinoso” (outro nome para Sagrado), dimensão do “mysterium-terribile et fascinans”, aquilo que aterroriza e atrai. Esta dimensão do Sagrado é anterior ao social/histórico, mas que se projeta nestas realidades empíricas (Mata, 2010, p. 68, Silva Gomes, 2002, p.15). Em seguida a Escola de Marburg, surge nos EUA, a Escola de Chicago da História das Religiões que teve entre seus maiores expoentes, o erudito romeno Mircea Eliade (Silva Gomes, 2002, p. 15). Ele coloca como o *locus* da religião não a crença em Deus ou em divindades, mas a “experiência religiosa” (individual e coletiva) (Albuquerque, 2007, p. 45). Esta experiência corresponde a um substrato sagrado para onde se volta o *homo religiosus*, que toma a dimensão deste sagrado como fonte de toda significação/sentido da vida (Albuquerque, 2007, p. 45). Este *homo religiosus* então, está circunscrito entre o sagrado, fonte de todo o sentido e o profano, onde não há sentido na realidade (Albuquerque, 2007:44). As incidências do sagrado no meio profano, Eliade chamou de “hierofanias” (manifestações do sagrado). Com elas se configura, um “tempo sagrado”, um “espaço sagrado”, etc. Para Eliade, sua história das religiões é construída na tensão entre a dimensão historicista e a dimensão fenomenológica da experiência religiosa, ambos aspectos constitutivos da sua abordagem da religião (Albuquerque, 2007, p.44).

A História Social e Cultural das Religiões

Chamo de História Social e Cultural das religiões, a extensão ou especialização da História Social e História Cultural/das Mentalidades focada na temática religião. Me apoio em Dominique Julia, quando este afirma que quando Le Goff

está estudando a Ordem dos Mendicantes, ele quer, em realidade, perceber através da religião, o processo de urbanização da França; quando Pierre Vilar está estudando os teólogos espanhóis do século XVI, ele está, de fato, buscando conceitos de teoria econômica (Albuquerque, 2007, p. 65). Ainda prossegue Julia, afirmando que para a Escola dos Annales o fenômeno religioso é visto como uma linguagem simbólica, onde seu significado não está no que diz de si mesmo, mas em outra instância, que caberá o historiador investigar. Ao focar na piedade, teologia ou no clero, o pesquisador deve buscar “a condição social de um dado momento histórico” (Albuquerque, 2007, p. 34).

Quando Marc Bloch lança nos anos 1930 e Jacques Le Goff aprofunda nos anos 1970, a perspectiva de uma “história das mentalidades” como dimensão que irrompe dos sistemas sociais/culturais, mas que adquire uma autonomia enquanto uma “consciência coletiva, popular”, a religião foi um dos elementos que compôs essa dimensão de mentalidade (Albuquerque, 2007, p. 32). Quando se tratou de examinar os esquemas mentais sobre “maneiras de crer, valorar, sonhar”, o que engendrou esta história das mentalidades ou cultural (Silva Gomes, 2002, p.18), a religião, foi uma dimensão que se sobressaiu. Ela estava presente nas crenças populares, nos “milagres dos santos” gestadas no cotidiano das populações do campo e das cidades. Aconselhava Le Goff, que as pesquisas históricas deveriam se centrar menos nas teologias de um São Tomás de Aquino e mais nas “representações” que o povo fez destes dogmas.

Dentro da perspectiva das “mentalidades”, o fenômeno religioso esteve sempre presente como tema de uma “história do cotidiano”, de uma “história das representações” e de uma “história do imaginário” (Albuquerque, 2007, p.37). E a partir dos novos desdobramentos desta “história das mentalidades” dos anos 1970, 1980, novos objetos e novos métodos ampliaram mais ainda a escala dos interesses dos historiadores, nos quais o foco na religião aparece desdobrado e pluralizado em múltiplos temas e enfoques. Enquanto novos objetos, magia e a morte aparecem como temas de destaque nos trabalhos de Carlo Ginzburg, Keith Thomas, Philippe Ariés e Michel Vovelle. Temas que se ligam, mas também ultrapassam os marcos da instituição eclesiástica para se incrustar enquanto práticas sociais e culturais de uma determinada época, onde a Igreja é um, dentre outros, dos agentes sociais.

Alguns cruzamentos possíveis da História do Tempo presente com as historiografias da religião

No que diz respeito à História Eclesiástica contida na obra do teólogo protestante alemão Gottfried Arnold, intitulada “História Imparcial da Igreja e suas heresias”, escrita no final do século XVII, através dela se reabilitam as chamadas heresias. Estas são analisadas para além do dogma vigente nas igrejas institucionais e recuperadas enquanto formas legítimas de vivência religiosa (Mata, 2010, p. 44). Pode-se dizer que o teólogo protestante alemão nesta formulação antecipa uma questão, que a História do Tempo Presente irá destacar anos mais tarde, qual seja, a da revalorização de acontecimentos proscritos e submetidos ao silêncio e esquecimento; assim como de trazer à memória atores históricos rotulados como heréticos, por viver sua religiosidade de forma alternativa às religiões hegemônicas da época.

No que concerne à História das Religiões e a sua fenomenologia da valorização da “experiência religiosa”, pode-se postular uma aproximação desta com a História do Tempo Presente. Em ambas se nota a centralidade da memória que resgata a experiência do vivido e a atualiza fundamentalmente através do registro testemunhal. Da mesma forma, destaca os “lugares de memória” semelhantes as hierofanias (presença do sagrado no mundo), onde ambos, através de suas marcações como templos, totens, rituais de um lado e museus, monumentos, memoriais de outro, fixam em objetos materiais a presença de algo ausente.

Por fim o enfoque da História das Mentalidades aplicado às religiões populares e as religiões libertárias também possui afinidades com o resgate de uma memória coletiva dos excluídos, central na História do Tempo Presente, na tarefa de presentificar acontecimentos forçosamente esquecidos ou situados como irrelevantes pelas forças sociais hegemônicas no poder.

Estes foram alguns breves experimentos em que procurei articular correntes historiográficas do fenômeno religioso com as perspectivas teórico-metodológicas da História do Tempo Presente. Outros tantos também poderiam ser empreendidos.

Prossigo então, no trecho conclusivo deste texto, esse exercício de correlação entre as proposições historiográficas “do tempo presente” e as abordagens da pesquisa histórica das religiões realizadas no Brasil. Agora retomando o que foi enunciado na introdução do texto, a partir das pesquisas desenvolvidas no PPG em

História Social na UERJ situando e ampliando estas abordagens para um enquadramento em uma História do Tempo Presente do protestantismo, das religiões afro-brasileiras, das espiritualidades *New Age* e da presença das religiões no espaço público brasileiro.

Conclusão

Se tomarmos, como indicamos acima, a História do Tempo Presente como uma incisão do passado no presente, em função das demandas atuais, para aclarar através da *memória*, a compreensão da atualidade e atos de *reparações* históricas, então podemos retomar conclusivamente as questões levantadas nos estudos citados da pós-graduação em História Social da UERJ acerca das conjunturas religiosas no cenário sócio-político brasileiro à luz deste paradigma.

As pesquisas citadas na introdução deste artigo que retomo nesta conclusão cobrem a relação da História do Tempo Presente com as seguintes religiões e problemáticas religiosas: protestantes/evangélicos (Kitagawa, 2020), religiões afro-brasileiras (Nogueira, 2020, Aguiar, 2021; Py, 2020), experiências alternativas dos novos esoterismos e *new ages* (Firmino, 2021) e a tensão no espaço público entre evangélicos-pentecostais com temáticas que remetem à cultura dos afro-religiosos (Maia, 2020).

Começando com a análise do “tempo presente” articulada a um enfoque dos protestantes, seria interessante lembrar que na sociologia (histórica) do protestantismo brasileiro de Barrera Rivera (2001), ele trouxe para sua análise a questão da historicidade da crença religiosa através do mecanismo de sua *reprodução*. No caso, a mobilização da *memória* do fato fundante do protestantismo brasileiro funciona como garantia de sua *continuidade*. Para tal, Barrera Rivera se baseia na “sociologia da memória” de Maurice Halbwachs. Segundo o autor francês, para garantir sua legitimidade, estabelece-se uma “memória autorizada” (Halbwachs: 1994), como versão fidedigna da origem, com fins de ser transmitida e perpetuada. Desta forma, a força das crenças religiosas reside na dinâmica da *memória* e de sua *transmissão* como um processo complexo que percebe os fatos originais em estado de *preservação* mesmo em meio às suas transformações (2001: 82).

Para o caso dos evangélicos/pentecostais brasileiros, uma incursão à sua história política não muito antiga, pode revelar se distinguindo dos atuais fundamentalismos e prática de confessionalização do espaço público, uma defesa do

Estado Laico. Com o recurso à ferramenta da memória pode-se revelar posturas que foram silenciadas ou esquecidas pelas *mega-churchs* que dominam o cenário público evangélico atual.

É possível descobrir no ano de 1985, justificando a entrada destas igrejas evangélicas na política, um documento público “Os evangélicos e a Constituinte”. Através dele, exigiam “a separação entre a Igreja e o Estado, o respeito às liberdades e aos direitos humanos”, afirmando, surpreendentemente, se compararmos com as posturas atuais: “Somos pela existência de um Estado Leigo. Preconizamos um tratamento equânime, da parte do Estado, para todos os credos e confissões religiosas” (Mariano, 2011:250).

Dentro da perspectiva de busca de incisões históricas no presente, a ONG ecumênica Koinonia, lançou em 2014 o livro “Memórias Ecumênicas Protestantes: os protestantes e a Ditadura, colaboração e resistência” organizado por Zwinglio Mota Dias. Nesta publicação os temas da “História do Tempo Presente”, da memória, testemunhos e reparação são sublinhados dentro do meio protestante brasileiro. Aparecem em destaque narrativas sobre os evangélicos que colaboraram e aderiram à Ditadura e sobre aqueles que resistiram e sofreram perseguições, morte e exílio (Dias, 2014)

No que tange a relação do “tempo presente” com as religiões de matriz afro-brasileiras, observa-se as recentes mobilizações contra a intolerância e o racismo religioso organizada nos “coletivos” afro-brasileiros. Nelas, Frentes Parlamentares de Terreiros (Vital Da Cunha, 2021) empreendem uma evocação onde a memória joga um papel crucial na reconstituição dos antigos territórios ancestrais e de suas comunidades étnico-religiosas, no que já vem se chamando de uma “política de terreiros” (Miranda, 2021). O fato da devolução dos objetos sagrados confiscados pela polícia nos anos 1930-1950 dos terreiros e ilês que estavam no Museu da Polícia no Rio de Janeiro, para seus legítimos donos, as autoridades religiosas do Candomblé, é sem dúvida um ato de *reparação* em relação às violências sofridas.

Como disse acima, no caso do município de São Gonçalo, tem-se a ativação de *lugares de memória* das religiões de matriz africana, com um projeto de lei que institui o “Marco Zero da Umbanda” no país, devido a filiação do pai-fundador Zélio de Moraes à cidade como *locus* das suas primeiras práticas de mediunidade (Camurça, Bahia, Aguiar, 2021). A utilização da perspectiva do “tempo presente” faz-nos também descobrir que a Umbanda já em 1965 fazia eventos no Maracanã,

ocupando o espaço público, como o que realizam os evangélicos atualmente (Nogueira, 2020).

Da mesma forma, para compreendermos a *New Age*, os novos esoterismos e espiritualidades do *self* que hoje caracterizam a cultura religiosa pós-moderna contemporânea é preciso recorrer a historicidade de sua gênese em outros movimentos do século XIX e XX. Se encontra nas correntes espiritualistas da Teosofia, do Transcendentalismo, da *New Thought* e da *Christian Science* todos nascidos no século XIX, o propósito de convergir as sabedorias do Oriente com as do Ocidente em busca de uma síntese perfeita (Amaral, 1997, p.18-19). Outro marco histórico remonta os anos 1950 nos EUA, na Califórnia quando a geração *beat* de San Francisco e os intelectuais da universidade de Berkeley organizam a comunidade esotérica de Esalen. Dentro desta ocorrem a articulação de experiências místico-religiosas, psíquicas e a cultura das drogas.

Por fim, o fato de se instaurar uma controvérsia pública nas escolas das redes municipais e estaduais do Rio de Janeiro e de todo o país, a partir da ativa resistência dos alunos e alunas de matriz evangélico-pentecostal - na grande maioria negros - aos conteúdos da disciplina “História da África”, devido a sua formação familiar e eclesial, é um dado, que com sua carga conflitiva, nos dá a dimensão da realidade extremamente desfavorável para o conhecimento histórico.

Não obstante, este é um embate imperioso e inadiável, entre o conhecimento universalista - aqui, no caso, o saber histórico - que porta valores da democracia e da laicidade com a visões de determinadas comunidades particulares que querem impor sua opinião religiosa diante do saber científico e acadêmico. Tais atitudes no espaço escolar já se fizeram sentir em outros países, como na França, onde grupos de jovens praticantes de um Islamismo radical passam expressar sua rejeição religiosa a temas consolidados na ciência e na História, como o Evolucionismo e o Holocausto (Portier, 2017). O desafio para nossa educação básica será, então, o de criar mecanismos para enfrentar a concorrência assimétrica proveniente da poderosa influência da formação religiosa integral da igreja e da família nestes jovens evangélicos.

Por tudo isto, uma abordagem dos fenômenos religiosos do Brasil contemporâneo a partir da História do Tempo Presente, possui sua destacada relevância e urgência!

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Camilla Fogaça. *União e Retórica das Lideranças de Terreiro de São Gonçalo*. Projeto (Doutorado em História). São Gonçalo: PPGHS/UERJ, 2021.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das Religiões. Desafios Contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp.57-68.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A História das religiões. In: USARSKI, Frank (org.). *O Espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 19-52.
- AMARAL, Leila. Visão Nova Era: uma ontologia da comunicação. *Atualidade em Debate*, cadernos 50. Rio de Janeiro: Centro João XXIII/IBRADES, 1997. p. 17-39.
- BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001.
- CAMURÇA, Marcelo; BAHIA Joana; AGUIAR, Camilla F. Relações interétnicas, luta contra a intolerância religiosa e produção de candidaturas no campo político: eleições municipais de São Gonçalo (RJ) de 2020. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 41 n. 3, 2021. p. 75-97.
- CAROZZI, Maria Júlia. Nova Era: a autonomia como religião. In: CAROZZI, Maria Júlia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 149-190.
- DIAS, Zwinglio Mota. *Memórias Ecumênicas Protestantes - os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2014.
- DOSSE, François. História do Tempo Presente e Historiografia. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 04, n. 01, 2012. p. 05-22.
- FIRMINO, Danilo Monteiro. *Uma Nova Era no Ateísmo e a espiritualidade ateísta em Sam Harris*. Projeto de Qualificação (Doutorado em História). São Gonçalo: PPGHS-UERJ, 2021.
- GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HALLBWACHS, Maurice. *Lescadresses de lamémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiência do tempo*, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KITAGAWA, Sérgio Tuguio Ladeira. Da porta da Igreja à tela do smartphone: os reformadores de era digital. Projeto de Qualificação (Doutorado em História). São Gonçalo: PPGHS-UERJ, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-RJ, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Extratos do Tempo: estudos sobre a História*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-RJ, 2014.

MAIA, Aline Xavier. “*Tá amarrado: isso é macumba!*” A recepção do Ensino de História da África pelos alunos evangélicos. Projeto de Qualificação (Doutorado em História). São Gonçalo: PPGHS-UERJ, 2020.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre: PUC-RS, v.11, n. 2, 2011. p. 238-258.

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, v. 40, 2021. p. 01-27.

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *Tancredo da Silva Pinto: a umbanda omolocô e a construção de um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro (1950-1965)*. Dissertação (Mestrado em História). São Gonçalo: PPGHS-UERJ, 2020.

NORA, Pierre. Entre a História e a memória: o problema dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo: PUC-SP, v.10, 1993. p. 07-28.

POLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, v. 02, n. 03, 1989. p. 03-15.

PORTIER, Philippe. La question laïque en France aujourd'hui: réflexions sur le passage de la norme à la valeur. *Horizonte*. Belo Horizonte: PUC-Minas, vol. 15, n. 46, 2017. p. 443-456.

PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.

ROUSSO, Henri. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2016.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA GOMES, Francisco José. A Religião como objeto da História. In: LIMA, Lana Lage G; HONORATO, Cezar T.; CIRIBELLI, Marilda C.; TEIXEIRA da SILVA, Francisco Carlos (org.). *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ/ ANPUH/ Mauad, 2002. p.13-24.

VITAL DA CUNHA, Christina. Ativismo Negro e Religioso: o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional Brasileiro. *Cadernos Novos Estudos Cebrap*. São Paulo: CEPRAP, v. 40, 2021. p. 243-259.

¹ Os debates sobre a confluência – tensão e articulação – entre História e Antropologia foram resenhados no Brasil na obra de Lilia Moritz Schwarcz (2000) a *partir* do clássico de Marshall Sahlins “Ilhas de História” (1990). Mas se pode dizer que uma história antropológica com temas da religião já foi entabulada por Carlo Ginzburg em alguns dos seus escritos (1987).

² Conferência intitulada “Historiografia e Religião” pronunciada na VII Seminário Interno do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHS) da UERJ em 12 de novembro de 2019.

Recebida em 05/05/2022

Aceita para publicação em 11/05/2022

Batinas reacionárias e a cruzada digital: Quando um catolicismo claudicante chega ao tempo presente

Reactionary cassocks and the digital crusades:
When a limping catholicism arrives to the present time

*Emerson José Sena da Silveira**

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-4>

Resumo:

Na história do tempo presente, o processo de virtualização da vida, por meio das redes sociais, envolve a totalidade da vida social e, nela, uma forma reacionária-clerical do catolicismo. O mundo digital foi de promessa utópica de liberdade e igualdade à terra selvagem do algoritmo. Nesse ambiente, indago sobre os significados da ação tradicionalista católica nas redes, especialmente no YouTube. Lanço a hipótese de que a ressurgência reacionária nas plataformas digitais se dá, dentre muitas causas, como resultado da re-inscrição de seu *modus vivendi* em um duplo contexto, um social-econômico (capitalismo financeiro), outro, político-cultural (subjetividade maquínica). Partindo de uma amostra qualitativa de três canais-personagens católicos e oito vídeos, que foram escolhidos pelo crivo do método interpretativo-crítico e típico-ideal, analiso os signos da “cruzada” digital empreendida pelo catolicismo clerical-reacionário. No contexto do capitalismo financeiro, como modo de organização da vida e comunicação total, a inflação semiótica e a deflação semântica envolvem os atores religiosos nas redes. Na atividade desse catolicismo clerical-reacionário, o signo se hipertrofia, a capacidade de bem interpretar se esvai, impera a desreferencialização e a conexão se sobrepõe à conjunção. Destaco como um dos resultados desse processo a transformação das batinas em expressão maquínica, mantida por comunicação algorítmica e o narcisismo patológico. A “cruzada digital” produz moralismo fascista político-comportamental e alimenta o discurso político-parlamentar de extrema-direita. Restou a esse catolicismo claudicante a amargura de uma guerra perdida contra o mundo moderno.

Palavras-Chave: Reacionarismo católico; Igreja Católica no Brasil; Moralismo católico.

Abstract:

In the history of the present time, the process of virtualization of life through social networks involves the totality of social life and, in it, a reactionary-clerical form of Catholicism. The digital world has gone from the utopian promise of freedom and equality to the wilderness of the algorithm. In this environment, I inquire into the meanings of Catholic traditionalist action on the networks, especially YouTube. I hypothesize that the reactionary resurgence in digital platforms occurs, among many causes, as a result of the re-inscription of its *modus vivendi* in a double context, one social-economic (financial capitalism), the other, political-cultural (machinic subjectivity). In the context of financial capitalism, as a mode of organization of life and total communication, semiotic inflation and semantic deflation involve the religious actors in the networks. In the activity of this clerical-reactionary Catholicism, the sign becomes hypertrophied, the ability to interpret well vanishes, dereferentialization reigns and connection overrides conjunction. I highlight as one of the results of this process the transformation

* Doutor em Ciência da Religião, antropólogo, professor associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com.

of the cassocks into a machinic expression, maintained by algorithmic communication and pathological narcissism. The “digital crusade” produces fascist political-behavioral moralism and fuels far-right political-parliamentary discourse. Left to this limp Catholicism is the bitterness of a lost war against the modern world.

Keywords: Catholic reactionaryism; Catholic Church in Brazil; Catholic moralism.

Introdução

Quando se observa o trajeto do catolicismo e da Igreja Católica no Brasil, recorro a distinção feita por Sanchis (1993) entre essas duas instâncias, a institucional e a cultural, a igreja e o movimento; sendo este mais plural e poroso, e aquela mais institucional e rígida, ainda que ambos sejam feitos de relações histórico-sociais tornadas *habitus* ou estrutura. Em constante articulação, interessam-me dessas duas instâncias os traços das matrizes tradicionalistas nelas geradas. Entendo a matriz tradicionalista como um conjunto de ideias e práticas que absolutizam a figura clerical, sacralizam signos (das vestes ao comportamento), clamam por rigor ascético nunca suficiente, desejam fazer do futuro o *locus* de um passado ideal, cultivam marcadores católicos (devoção a determinados santos e santas, sacramentos – em especial o da ordem, o do casamento, o da confissão e o da eucaristia) e mantêm um forte sectarismo pessimista (apocalipse iminente, crença na ação demoníaca, clube dos eleitos e disputas entre si e o “mundo lá fora”).

Os grupos que integram esse gradiente se distribuem no espaço-tempo, vão dos ultramontanos aos digitalizados e podem assumir uma atitude agressivo-disruptiva ou opositora-complementar contra o *status quo* católico (Vaticano e CNBB–Confederação Nacional dos Bispos do Brasil). São sedevacantistas (a Santa Sé está vaga, o Papa Francisco é entendido como herético) ou ultraconservadores (RCC–Renovação Carismática Católica, Arautos do Evangelho e TFP–Tradição, Família e Propriedade). Ambos os grupos se autoapresentam como catoliquíssimos católicos. Essa matriz se torna reacionária quando, no espaço público, encontra, por afinidade eletiva, a extrema-direita, ou política de matiz libertária ou fascista.¹ Ambas lutam em favor de uma sociedade que canoniza hierarquias de valores étnicos, sexuais e morais; que absolutiza estruturas político-econômicas pouco igualitárias; que defende antipolíticas ambientais, antidireitos trabalhistas, antirreformas sociais, antiminorias e anti-globalização.

É no tempo presente que esses grupos reúnem seus batalhões de novos cruzados cristãos nas redes digitais. Por isso, assumo, neste artigo, a concepção de História do Tempo Presente inspirada em Henry Rousso (2000; 2016). Sua origem, marcada pelo envolvimento dos pesquisadores com o contexto e tema contemporâneos, disputas contra revisionismos e tentativas de apagamento das memórias dolorosas, traz a importância da coabitação entre pesquisador e seu objeto de estudo (testemunhas, documentos e fontes). Nesse espírito epistemológico, compreendo a guerra digital católico-reacionária como uma construção reativo-digital. Ou seja, nem pura repetição de um passado histórico e suas pesadas heranças, nem pura invenção contemporânea e sua relação fluida com as estruturas socioeconômicas. Os signos esgrimidos por esse catolicismo viram guarda-chuvas e a época e seus referenciais sociais originais se transformaram ou desapareceram. Ao tempo que alguns desaparecem, no entanto, também se tornam fantasmas, que vagueiam sem corpo, prestes a assumir qualquer forma no presente. O signo do comunismo, o da liberdade, o da família e o da reprodução da vida são destituídos de semântica, agregam *ad infinitum* outros. Os mais disparatados símbolos são ajuntados em um único laço semântico, enquanto a interpretação se reduz a uma marca para vender, ao algoritmo embalado pelo semiocapitalismo para se propagar e, a pós-verdade², para animar bolhas. Argumento que essa configuração de cruzada digital é resultado, em parte, de sua ideologia e, em parte, do semiocapitalismo e seus desdobramentos (Berardi, 2020). Como metodologia do presente texto, procurei articular perspectivas teórico-qualitativas e amostra quantitativa³ com três canais e oito vídeos desse catolicismo clerical-reacionário, disponíveis na plataforma do YouTube. Selecionei falas e mensagens, a partir de critérios, a saber, quais signos repetem-se, causam controvérsias e engajamento, quais são mais inteiros do ponto de vista discursivo e poderiam favorecer a construção de tipos-ideais no sentido weberiano (Weber, 2016). Dividi o texto em três seções. Nas duas primeiras discorri sobre o catolicismo clerical-reacionário e sua conexão com as estruturas sociais-históricas do/no tempo presente, e, na terceira, refleti sobre o *corpus discursivo* dos canais católicos.

A Igreja, catolicismo e sociedade: os vencidos da modernidade e sua revanche

Quando o trajeto do catolicismo e a Igreja Católica no Brasil são observados, sobretudo a partir da República, transformações externas e internas suscitaram movimentos de matriz tradicionalista (Caldeira; Da Silveira, 2021). De religião de Estado,

quase monopólio em contexto rural-camponês-mágico, maiormente não-letrado, lastreado em mídia impressa, tradicional, contexto não-capitalista, oligárquico-régio, hierárquico, o catolicismo se prolongou em sua tensão e em sua pluralidade interna sem direção a um outro tempo/lugar. Nas irrepetíveis linhas da história, ele caminhou para um mundo urbano, capitalista (do industrial ao financeiro), democrático-republicano-desencantado, desmonopolizado religiosamente, laico, com múltiplas mídias (do rádio à Internet), por um lado, mas narcísico-neoliberal e individualista, com ressurgências mágicas, por outro. O precedente esboço está em aberto e a ele se pode agregar um sem-fim de características sociorreligiosas com as quais o catolicismo clerical-reacionário interage. Para deixar o quadro mais nítido, acrescento as mudanças externas e internas (abismos sociais, luta por igualdade social, perda de hegemonia, concorrência religiosa) e as alternâncias entre polaridades (mágico-racional, sacerdotal-laico, centralização-paroquialização, ordem-festa, sacramentos-devoções, dogma-liberdade sincrética) (Maués, 1995). No tempo presente, as hostes reacionárias se reorganizam, se valem do espaço público contemporâneo – múltiplo e transversal – e das novas tecnologias e mídias para brandir valores atávicos, mas sob supostas ameaças de fim irremediável. O catolicismo clerical-reacionário corre *pari passu* às mutações político-socioeconômicas que, entre as décadas de 1970 e os anos 2020, consagrou novos modos de viver, produzir, consumir, comunicar, sem romper com o atavismo das velhas ordens (Martins, 1975; 1994; 2010).

A instituição se viu obrigada a disciplinar seus grupos internos, enfrentar novos atores no campo religioso (kardecistas, protestantes, pentecostais e neopentecostais), mudanças, como o Concílio Vaticano II, que introduziu racionalidade moderno-desencantada na prática e mentalidade católicas, atenuou o clericalismo, valorizou o laicato e aboliu o latim. Diante disso, e das mudanças na modernidade, os grupos reacionários ressentiram-se pela perda de espaço dentro e fora da instituição. Esses grupos militam em algo que veem como uma cruzada também em ambiente digital, não apenas nas ruas e salas palacianas, legislativas, judiciárias, paroquiais ou episcopais (Caldeira, Gama, 2019).⁴ Sua atuação político-religiosa permaneceu em um *continuum*, desde o Centro Dom Vital, sua revista “A Ordem” e seu fundador, Jackson de Figueiredo; a intelectualidade católica (1920-1940); a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) (1960-1980), expandida do Brasil para

América Latina, Europa África, sob o comando de Plínio Corrêa de Oliveira e continuadores; aos atuais grupos reacionários em sua multiplicidade contemporânea (Zanotto, 2013; Caldeira; Da Silveira, 2021). A matriz católica tradicionalista reemergiu no contexto das plataformas digitais em tempos de capitalismo financeiro e da subjetividade maquínica – fusão entre subjetividade humana e máquina digital (Berardi, 2020). Derrotados nas batalhas da modernidade social-cultural, esses católicos claudicantes continuam em terreno digital a sua velha, amarga e desesperada cruzada contra o mundo moderno.

O catolicismo reacionário no tempo presente da subjetividade maquínica

Sob a liderança de Henry Rousso (2000), elaborou-se uma investigação histórica debruçada sobre o “seu próprio tempo” e seus dilemas mais excruciantes. A controvérsia se instaurou em torno de dois pontos, o marco cronológico delimitador do campo de estudo e o *corpus documental*, com o qual pesquisadores trabalhariam. Diversas soluções foram tentadas e, por meio delas, emergiram reflexões aplicadas ao campo religioso (Huff, Jr, 2008). A história do tempo presente é uma história das durações e aberta a mudanças: a contingência e as permanências trazem o interesse por questões relevantes para o tempo-espaço em que habitamos pesquisadores. Rousso (2000; 2016) critica a postura neutra, em sentido positivista, e propõe uma postura interativo-participativa no debate público e suas questões candentes. Diz-se, então, que a história do tempo presente é a da última catástrofe (Rousso, 2016). Nesse aspecto, emolduram este texto as últimas catástrofes: a eleição de um governo de extrema-direita política-religiosa coroando um longo ciclo neoliberal, a COVID-19,⁵ doença biopolítica, intensificadora da crise social (2018-2022), e a emergência da subjetividade maquínica (Oliveira; 2018; Ghiraldelli, 2022).

As raízes dessas crises estão um pouco mais atrás e são localizadas a partir dos anos 1970. É a passagem do capitalismo fordista-colonial-imperialista, liberal, individualista, semântico, de mídias clássicas (rádio e TV) ao financeiro-globalizado, transnacional, narcisista, neoliberal, semiótico, de redes digitais. No começo desses tempos, viviam-se: crise fiscal do Estado de Bem-Estar, fim dos anos dourados do capitalismo, Guerra do Vietnam, fim do Acordo de Bretton-Woods (lastro dólar-ouro

rompido unilateralmente pelo presidente Richard Nixon), Crise do Petróleo e da Maioria Moral (EUA). Logo depois, veio a era Thatcher-Wojtyla-Reagan (1979-2005). No Brasil, o ocaso da Ditadura de 64, redemocratização, Teologia da Libertação, Constituição de 1988 com inclinações social-democratas, controle de capital financeiro⁶ e direitos sociais e individuais. Mas o capitalismo financeiro neoliberal que se iniciou com Collor de Mello (1989-1992), acirrou-se com Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) e foi pausado com Lula da Silva e Dilma Rousseff (2002-2016), sem regredir, retomado pelo governo de Michel Temer (2016-2018) e atinge o auge (e entra a crise – mais uma) com o de Jair Bolsonaro e a sindemia⁷ de COVID-19 (2018-2020). Dessa época em diante, fundam-se e ascendem igrejas evangélicas neopentecostais (Igreja Universal, em 1977) e a Renovação Carismática Católica (em 1969-1970). Nesse período os grupos clericais-reacionários se mantiveram ativos, apesar do refluxo (Caldeira, Gama, 2019; Camurça, Brum Silveira, 2019).

O tempo presente se caracteriza também pela disputa entre um capitalismo neoliberal-global e outro, nacional-reacionário. Ambos policêntricos e poliperiféricos, produziram mais distância entre ricos e pobres, mas o primeiro tipo pode ser moderado, civilizado em seus efeitos: diminuição das desigualdades e injustiças sociais, direitos sociais, em especial ao de minorias sociais (mulheres, negros, indígenas, LBGTQIA+s) e meio-ambiente. O segundo incorpora elementos populistas, iliberais (subordinação de poderes republicanos à chefes/oligarquias ou desorganização), reacionários, por um lado (moralismo), libertários à direita (liberdade narcisista), por outro.

Em todos os capitalisms, o Estado é fundamental para tentar uma espécie de “sistema em um país” ou para acelerar os ventos globalizantes. Na versão mais social-democrata ou neoliberal mitigada, o Estado é vital para induzir e coordenar o desenvolvimento social-econômico com justiça social. Esse tem sido o caminho histórico da sociedade brasileira, que requereu conflitos mais ou menos diretos com hierarquias tradicionalistas na sociedade, economia e política. O resultado possível foi uma modernização conservadora que manteve arcaísmos vivos no corpo social como um todo (Martins, 1975; 1994; 2010). As direitas, em seu espectro libertário-reacionário, propagam uma visão pessimista sobre a humanidade, sociedade, Estado e moral social, que favorece mais um tipo de capitalismo do que suas outras versões, mas que

é insustentável pela ampliação das crises. Os movimentos religiosos reacionários são seus parentes (Negri, Hardt, 2018). Ambos se chocam contra o capitalismo liberal-globalizante nos pontos em que este valoriza minorias sociais (negros, mulheres, LGBTQIA+s), mais em sentido de consumo-mercado, menos no de ampliação de direitos-cidadania, embora haja correlação.

Por isso, percebem-se permanências na direita religiosa e na política: ideias de degradação dos costumes, da sociedade, do clero (somente o midiático, o da teologia da libertação e pastorais sociais, o dos trabalhos com população em situação de rua e dependentes de crack como Padre Júlio Lancelotti), do laicato, do mundo e da sociedade. Pessimismo e fatalismo intensos: o mundo é mal, caminha em um sentido de piora, é preciso uma força mágico-religiosa para a restauração (retorno ao passado supostamente mais puro) ou antecipação (retorno da divindade para estabelecer seu reinado). Mas buscam uma aliança mundial, tácita ou explícita. Pierucci (1987, p. 45) notou: “Assim como o novo papa [João Paulo II], a nova direita é mais imediatamente internacional [...]”. Os grupos contemporâneos de extrema-direita constituíram uma aliança ecumênica/inter-religiosa (católicos, protestantes e pentecostais, kardecistas). De lá para cá, se aprofundou a articulação internacional de extrema-direita: fascista, nacionalista e antiglobalização em termos morais e geopolíticos; libertária de direita, em termos filosóficos, afeita a leitura literal de textos e tradições sagradas e exaltadora de mentalidade mágica (orações e rezas convertem o mundo e o salvam da ameaça que profecias, revelações de videntes marianos proclamam), em termos religiosos

O arco social dessa formação, reúne ideias como pátria, religião, anticomunismo, antiglobalismo, família (casal heterossexual-monogâmico com filhos), capitalismo com fronteiras nacionais, submetido aos caprichos dos grupos que tentam controlá-lo; ideólogos de extrema-direita como Steve Bannon (estadunidense), Olavo de Carvalho (brasileiro), Alexandr Dugin (russo); governos e forças políticas, como Donald Trump e o Partido Republicano, Marine Le Pen, Victor Orbán, Vladimir Putin e Jair Bolsonaro; forças e lideranças religiosas como cardeais, bispos e movimentos católicos (Burke e Sarah, cardeais; Orani Tempesta, bispo, Arautos do Evangelho, TFP, RCC), patriarcas ortodoxos (Cirilo, de Moscou), CGADB – Convenção Geral dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus do Brasil,⁸ Silas Malafaia e

Marco Feliciano (líder evangélico e deputado federal), Divaldo Franco (kardecismo).⁹ Todo esse espectro é atravessados por regimes de afeto cheio de ódio e pavor. Os novos fascismos, segundo Maurizio Lazzarato (2019, p. 104), filósofo e sociólogo italiano, são movimentos intrínsecos ao modo capitalista de organizar a vida socioeconômica e suas crises: “A eleição de Bolsonaro para presidente do Brasil marca uma radicalização da onda neofascista, racista e sexista que assola o planeta”. Mas, o ponto que me interessa aqui é uma sua observação: “o novo fascismo é um *ciberfascismo*. O próprio fascismo histórico não era [...]um arcaísmo que [...] o progresso das forças produtivas teria apagado para todo sempre” (Lazzarato, 2019, p. 104). O novo fascismo “[...] põe em xeque todas as utopias *tecnociber* (do *ciberpunk* ao *ciberfeminismo*, da *ciberesfera* à cibercultura), que [...] com uma intensificação a partir dos anos 1970, viam nas máquinas cibernéticas uma dupla promessa”, a saber “a de uma nova subjetividade pós-humana e a da libertação da dominação capitalista” (Lazzarato, 2019, p. 104). Ainda que as vitórias de Bolsonaro e de Trump, e os grupos católicos reacionários, usem tecnologias massivamente, não são o resultado delas, mas de uma “máquina política e de uma estratégia que agencia uma micropolítica dos afetos tristes (frustração, ódio, inveja, angústia, medo)”, a partir da “macropolítica de um novo fascismo que dá consistência às subjetividades devastadas pela financeirização” (Lazzarato, 2019, p. 105).

O capitalismo semântico, moderado pela social-democracia, surgido durante as crises das Duas Guerras Mundiais, teria sido um desvio da sua função original, que é acumular, crescer infinitamente, tornar-se um ser autômato enquanto poderosa relação social, ao modo e semelhança de Deus (Benjamin, 2015; Coelho, 2021). A mais valia fordista, cuja mensuração se dava pelo tempo socialmente necessário para fazer mercadorias (produção), perdeu capacidade diante da mais valia social pós-fordista. Esta substituiu a antiga forma e nela, o mercado de papéis derivados de contratos cresceu, ampliou o crédito para compensar a falta de emprego e salário baixo, fazendo com que a precarização do trabalho e o endividamento sejam crescentes. Lembra Berardi (2020), que o capitalismo produz as tecnologias, embora elas retroajam sobre a estrutura cultural e disseminem mentalidades específicas. Surgiu, com isso, o neoliberalismo como face política do capitalismo financeirizado e semiótico (Estado a favor da acumulação de capital) e seu devastador efeito cultural, que

resulta em um indivíduo ensimesmado, que empresaria a si, apaga os contextos sócio-históricos que o constituem.

Na época das redes digitais, ondas massivas de *fakenews*,¹⁰ desinformação e pós-verdade varrem as redes, financiadas pelo Estado capturado por forças religioso-políticas reacionárias por meio direto, da democracia representativa (governos eleitos)¹¹. Essas ondas são apoiadas de modo indireto (cartões corporativos presidenciais, verbas de gabinete de representantes reacionários eleitos), por meio de empresários que lucram com essas atividades e por tentativas de mobilização nas redes (mecanismos de monetização, doações). Há alguma autorregulação dentro do capitalismo de plataformas e exemplos como banimento temporário das contas digitais do ex-presidente republicano Donald Trump e apagamento de vídeos de extrema-direita bolsonarista contra a vacina da COVID-19 demonstram isso¹². Por outro lado, governos pelo mundo avançam propostas de impostos e regulação pública das empresas digitais. Na expansão do neofascismo, signos como o da liberdade individual e de livre-expressão absolutas, atropelando outros princípios, como saúde pública, equilíbrio entre os poderes republicanos, e, junto com odo comunismo, fundamentam as falas dos canais católicos reacionários. Esses signos abrigam inclusive ações contra sistemas de votação eletrônico para deslegitimá-los, incitação ou ataques orquestrados contra instituições da República (tribunais superiores, universidades, centros de pesquisa) e a pessoa de juizes, ministros, pesquisadores, cientistas e adversários políticos.¹³ As ações são organizadas a partir das redes sociais por esses grupos reacionários religiosos com a promoção de *fakenews*, pós-verdades e uso abusivo do poder judiciário para processar penal, civil e administrativamente críticos acadêmicos e movimentos sociais (Rosado Nunes; Bandeira, Pereira, 2021). As ações também se dão via aplicativos de comunicação e e-mails. Os ataques ocorrem em bando, em um clássico estilo comportamental fascista a partir de comunidades ideológicas impermeáveis a críticas, onde o poder pastoral exhibe sua força.

O *front* da guerra envolveria, segundo os reacionários, estruturas culturais-educacionais e políticas (escola/universidade, museu, desenhos, livro, planos governamentais, parlamento, sociedade civil). Enxergam-se em redes de TVs, como a Rede Globo, e seus signos (novelas), demônios que destroem a “civilização cristã”. Signo e semântica são duas faces da linguagem, que estruturam as dimensões da vida, nos

constituem e constituem essas estruturas.¹⁴ Nelas somos os animais amarrados a teias de significados que tecemos. A cultura é resultante dessas teias e a sua análise, “uma ciência interpretativa à procura de significados” (Geertz, 1978, p. 15).¹⁵ Eu entendendo signo e semântica a partir de Berardi (2020) e Negri e Hardt (2018). O primeiro, é o suporte material das realidades (palavra, imagem, som) em sua concretude e infinitude empírica, destituído de significados naturais, intrínsecos ou transcendentais. Carece de interpretação, que é construída sócio-historicamente. Signo e semântica, dessa forma, nos envolvem como uma teia, alimentam ação e o pensamento das sociedades, suas classes sociais e seus grupos socioreligiosos. Por isso, compreender o *corpus discursivo* digital do catolicismo clerical-reacionário em uma época de individualismo narcísico e de comunitarismo autocentrado-dogmático (bolhas), exige sua articulação com a estrutura social ampla.

Os cavaleiros cruzados do signo católico reacionário

Abarcar o conjunto das manifestações católicas reacionárias nas plataformas digitais é tarefa complexa, exigiria um enorme aparato técnico e equipe, mas nunca seria exaustivo. As postagens são contínuas, as interações, incessantes, assim como a luta para aumentar o número de seguidores e fidelizar “clientela”.

Quadro 1 – Canais-personagens¹⁶

Nome	Data	Inscritos	Vídeos	Links	Clube de membros, venda de serviço ou produto
Padre Paulo Ricardo ¹⁷	08/04/2006	1,37 milhões	2854	Twitter, Site, Instagram	Sim
Instituto Plinio Corrêa de Oliveira ¹⁸	10/04/2014	178 mil	2303	Facebook, site, lista de e-mail	Sim
Frei Gilson – Som do Monte ¹⁹	20/02/2016	3,4 milhões	2353	Instagram, Deezer, Facebook, Instagram, Spotify	Sim. Oferece aplicativos de oração Google Play (Android) e App Store (iPhone)

Fonte: autoria própria, 2022, em 10 de maio.

Dois canais são feitos por sacerdotes, auxiliados por equipes, ao que parece, com anuência dos bispos, seus superiores hierárquicos, pois caso contrário não teriam a desenvoltura que têm, e um por grupo associativo civil. A maioria produz conteúdo próprio (*lives*, palestras, homilias, respostas a perguntas), mas replicam

também conteúdos de outrem, em especial na aba digital “comunidade”. Todos participam da matriz tradicionalista, mais ou menos hostil para com o papado de Francisco e a CNBB. Argumento, baseado nas ideias de representação do eu na vida cotidiana, de Erving Goffman (2013) e na de semiocapitalismo de Berardi (2020) e Ghiraldelli (2020), que, uma vez nas redes, esses sacerdotes e grupos, seres concretos, corpos, origens sociais-religiosas específicas, se tornam tipos, máquinas de conectar signos com signo e participam do desprezo à hermenêutica: não há a crítica social externa aceita, enquanto a interna é emudecida. Divergências que os confrontem não são toleradas, uma vez que os canais se voltam contra quem as faz, mobilizam ataques coletivos e ações judiciais. Mas, às desbragadas, agitam a bandeira da livre-expressão e da liberdade, para criticar medidas sanitárias e sociais contra a COVID-19, CNBB, STF, Papa Francisco, desacreditam mudanças climáticas cada vez mais severas e deslegitimam o trabalho de padres como Júlio Lancelotti na cidade de São Paulo. Produzem o amor ao igual, amor identitário, narcísico e autolouvado.

Os canais-personagens, e os vídeos, são lidos à luz do tipo-ideal, são um modelo teórico para pensar a realidade, possuem traços mais exagerados, como na resposta famosa de Max Weber aos seus críticos, “minha profissão é exagerar”. Eles apresentam, ar de gravidade, austeridade, tom solene, pastoral, pedante, descolado em poucos casos, ambiente *oldfashion, oldcatholicism*. Fazem alertas de perigo iminente, maldição, peste e de que o pior está por vir. Se não rezarmos e não convertermos, segundo o que dizem, o castigo virá como guerra ou como doenças terríveis (COVID-19). Os títulos dos vídeos são afirmações, trocadilhos, mensagens, frases sensacionalistas, às vezes em tom pueril (“a farsa caiu!”). Os responsáveis, e a maioria dos que falam, têm pouca formação superior nas áreas específicas que costumam denunciar (clima, doença, política, teorias marxistas e comunismo) e quando há gente com formação superior, é contestada dentro das comunidades científicas. Discursos, feitos em tonalidade melodramática, histriônica, fatalista, podem, por vezes, ser vocalizados com calma, ritmo suave. Os semblantes, carregados e as caras, carancas. Sorrisos, poucos, de canto de boca e amarelo-cáusticos. São masculino-brancos em sua maioria. Usam signos de vestuário (batina, estola, colarinho clerical, crucifixos peitorais, terços e roupa social), iluminação a lembrar igrejas góticas, quando profissionais, velas aclarando ambiente escuro ou iluminação artesanal, quando

amadores; signos devocionais (estatuetas da Virgem de Fátima, de Lourdes, da Misericórdia, Padre Pio, terços, rosários e bíblias). Desses signos, pouco se referem aos santos e às santas com marcas sociais e étnicas (Dom Óscar Romero, Irmã Dulce, Senhora Aparecida, Santa Efigênia ou São Benedito). Quando estes aparecem, por fala ou imagem, exalta-se o aspecto disciplinar, o esforço terrível para conversão e as vitórias sobre o demônio. Quando falam dos aspectos sociais, acentuam práticas em tom paternalista. O autodidatismo substitui a formação acadêmico-científica reconhecida ou específica para o que pretendem falar. Dizem: “eu estudei”, mas não se sabe onde, com quem e quais as fontes. O autodidatismo decorre de fracasso escolar e da incapacidade de manter a racionalidade. Grassa, nas entrelinhas, ódio a escola e a universidade, por um lado, e, por outro, apoio a autodidatas ou professores/cientistas pouco reconhecidos, *outsiders*, desprestigiados em suas universidades, revistas e comunidades²⁰. Os signos discursivos que mais apareceram, em ordem de frequência são Deus, moral, família, maldade, guerra (e variantes: guerra cultural), demônio (variantes: satanás, diabo, encardido, tinoso), disciplina, profecia, castigo, comunismo, devoção, medo, perseguição, conversão, santidade, oração, missa e sinais.

Os signos discursivos de compaixão, misericórdia, caridade e amor são poucos. Quando surgem, são acompanhados de severas restrições: “Deus ama, mas...”. Amor sovina, que obriga o amado a pagar uma dívida, que é o contrário do amor incondicional. A liberdade é reivindicada em questões como direito às armas, contra normas sanitárias da COVID-19 (restrição de aglomeração em cultos, máscaras e vacinação obrigatória), contra o meio ambiente e minorias. A rebelião direta ou sutil, contra a CNBB e o Papa Francisco e as instituições da República ocorre quando esses atores sociais, alinham-se às ciências, à justiça social, à luta contra preconceitos, às desigualdades sociais, à defesa de direitos de minorias e desempenham seu papel institucional. Só há liberdade em aceitar o reacionarismo moral e do contrário o fogo aguarda os oponentes, pois é a vontade de Deus e eles são seus intérpretes, guardiões da fé, da lei e cruzados em ordem de batalha.

Em terceiro lugar, a estrutura sintagmática discursiva contém falácias, falhas do ponto de vista da lógica, do da ética e do rigor intelectual. O objetivo é engajar, aumentar capital (curtidas, comentários, visualizações e apoio financeiro) e reinvesti-

la no aumento do rebanho de seguidores. Os signos parecem claros: modelos de família, o tradicional e os novos, datas, personagens históricos, nomes, eventos, fotos e livros, mas seu arranjo, furibundo e doidivanas, parece suscitar pânico, sensação persecutória, sentimento iminente de catástrofe, existência de um plano global, elites ocultas e asfixia. Não há reflexão porque a velocidade de disseminação em rede anula a capacidade de parar e refletir. Na sua visão, a maioria da população está desinformada, alienada ou mantida em prisões ideológicas por “comunistas” ou “pecadores”. Nessas bocas vociferantes, o velho diabo vermelho rebola e gargalha, não o religioso, mas o político, possuído por novos nomes, embora a imagem de um e outro, se fundam em um lundu reacionário. O povo é composto de inocentes úteis, pobres-coitados, enganados, ludibriados, enquanto eles são os tutores-pastores do rebanho. Povo inteligente, parece, mas quando favorável, aparentemente, às suas teses. Participam de uma visão autoritária e autolaudatória, da qual emana um poder pastoral violento. O desprezo por referências históricas/métodos rigorosos, pelas críticas da comunidade científica, destrói qualquer interpretação.

Quadro 2– Vídeos- Caracterização

<i>Número/título</i>	<i>Canal</i>	<i>Data</i>	<i>Visualização Curtidas</i>	<i>Tempo Comentários</i>	<i>Tipo</i>
1. A Igreja e o desarmamento	Padre Paulo Ricardo	26/04/2011	147.018 mil 8,7 mil	24:34 Fechado	fala livre
2. Marxismo cultural e revolução cultural: visão histórica		04/01/2012	507.174 mil 28 mil	59:31 Fechado	palestra-aula
3. A família no centro da política		20/11/2013	25.208 mil 692	28:10 Fechado	palestra
4. É pecado usar roupas curtas ou colantes?		13/07/2016	111.483 mil 9,2 mil	4:01 155	palestra
5. Farsa climática da esquerda desmascarada por cientista brasileiro - Prof. Molion quebra os mitos	Instituto Plínio de Oliveira	16/10/2019	345.022 mil 26 mil	57:08 1.549	palestra
6. Pandemia do Medo	Padre Paulo Ricardo	20/04/2020	253.965 mil 26 mil	47:54 765	palestra
7. Cuidado com os Herodes do nosso tempo	Frei Gilson	04/01/2021	203.555 ml 13 mil	58:04 639	pregação
8. A quem você está entregando seus filhos?	Padre Paulo Ricardo	05/05/2022	24.085 mil 6 mil	1:39 259	trecho curto de fala

Fonte: autoria própria, 2022, 10 de maio.

Os vídeos cobrem variados gêneros de discurso. Números disparatados em alguns casos podem remeter a um dos problemas das plataformas: robôs, perfis falsos

e monetizações. Os produtores dos canais comercializam cursos, pedem doações e as plataformas monetizam (clube de membros com contribuição mensal, propagandas, contribuição esporádicas via cartões, ou permissão para anúncios de contas bancárias) e a partir disso extraem seu lucro. Sabe-se que pode haver aporte financeiro de dinheiro público indireto (assessores de gabinetes de deputados e de vereadores), ou ganhos com desinformação e pós-verdade. Há empresas especializadas em vender serviços e produtos como robôs, perfis falsos, curtidas, inscritos e visualização por meio de impulsionamento. O combate do racismo, homofobia, anticiência, antivacina, atividades ilegais é mais laxo ou restritivo, a depender das ações de grupos ou de pessoas prejudicadas, do Poder Judiciário e do quanto essas atividades inviabilizam o ambiente de negócios no capitalismo financeirizado.²¹

Nas plataformas de trabalho, o processo de uberização e precarização avança, efeito, mas também causa, das entranhas do capitalismo financeirizado-semiótico, que se estende aos variados campos da vida social, está *pari passu* com a frustração causada pela perda de emprego, renda, casa, afeto, de inadaptação às novas tecnologias e da ideologia do indivíduo empresário de si. Mais que o individualismo radical, expresso pela frase de Margareth Thatcher “mas, o que é a sociedade? Não existe essa coisa. O que existe são homens e mulheres, indivíduos, e famílias”, dita em 1987²², prevalece o eu absoluto, narcísico (eu sou tudo: a minoria, a tradição, o movimento, a ciência). Desconsidera-se a conjunção indissociável entre o eu, a sociedade e a cultura. A subjetividade individual é a de uma época e de um espaço. No semiocapitalismo, ao deslizar dedos, postar imagens, textos, jogar, pesquisar, oferecer serviço ou produto, militar ideologicamente ou não, trabalhamos-consumimos (“prosumidores”), impulsionamos lucros sem sermos remunerados, aperfeiçoamos o intelecto geral, cujo resultado empresas se apropriam, impõem escassez para vender serviços ou produtos, por um lado, dispõem crédito e empréstimo, por outro, com ajuda do Estado para manter o *status quo* (Negri, Hardt, 2018; Py, 2020). Máquinas digitais operam signo com signo, nunca interpretam (semântica), pois a hermenêutica exige pausa, ritual, silêncio, jogo de pedir e dar razões entre interlocutores vivos, corpos que se tocam, o conjuncional, e isso trava o maquinário. A Internet torna anulável a alteridade, ou aquilo que nos contesta, e, por isso, vital, o negativo, em termos hegelianos. A “alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: *a alma, prisão do*

corpo” (Foucault, 1975, p. 30, grifo meu).No período temporal deste artigo, quando o tema envolve desigualdade social, oposição ao armamento da população, defesa de migrantes, povos indígenas, população em situação de rua, natureza, direitos trabalhistas e sociais, saúde pública, ciência, vacinas e normas sanitárias para o enfrentamento da COVID-19, a diferença é abissal: a CNBB é defensora, o catolicismo clerical-reacionário hostil ou indiferente (Da Silveira).²³

Nesses canais-personagens não há vídeos em apoio à ciência e seus métodos rigorosos, quando há, pretendem destruir, em um simples ato[sarcasmo], o consenso científico. Mais do que negacionismo, falsa ciência: aparecem teses e cientistas contestados pela comunidade científica, uns rapapés. O aquecimento climático é algo natural assim como as doenças. Estas devem seguir seu curso (imunidade de rebanho), ideia desmentida cientificamente pelos efeitos desastrosos. As doenças são, também, castigo divino, purgam e são pedagógicas. Para enfrentá-las, reza, cilício, terço, ave-marias, pais-nossos, cabeça baixa, confissão, comunhão, resignação, santinho, promessa ou espera de milagre. Mas, exigir saúde pública, vacina, investimento público em ampliação de direitos sociais, Sistema Único de Saúde, pesquisa e educação, não. Virgem Santíssima! Heresia pura! O resultado desse discurso é fatalismo e morte. Os efeitos da negação da validade das vacinas, das informações falsas são imensos. As plataformas têm suspenso a monetização, perfis e vídeos e a Justiça tem atuado, aberto inquéritos. Mas, não se conseguiram resultado satisfatório.

A seguir, trago os três primeiros vídeos feitos pelo Padre Paulo Ricardo, apresentado por Fábio Py (2021) como agente do cristofascismo brasileiro. Nas aberturas, fundo avermelhado ou azul, música metálica ou lenta, solene, imagem icônica de Cristo, pequena e ao centro, em crescente; em seguida, surge a expressão *Christo Nihil Præponere* (lema em latim, “A nada dar mais valor que a Cristo” e nome da equipe do padre), bem como títulos. O vídeo 1²⁴ anuncia: “gostaríamos de tratar do tema polêmico do desarmamento” (0:18). Em seguida, faz referência ao massacre de Realengo, 7 de abril de 2011, quando Wellington de Oliveira, 23 anos, abriu fogo dentro da escola Municipal Tasso da Silveira, bairro de Realengo, zona oeste do Rio de Janeiro. Armado com dois revólveres, ele matou dez meninas e dois meninos entre 12 a 14 anos. Afirma-se: “Agora, mais uma vez esse debate vem à tona por ocasião

do terrível massacre” (0:34). Ele se pergunta sobre a posição da Igreja acerca da proposta de desarmamento e anuncia clareza: “[...]A Igreja não é pacifista, mas ela é pacífica [...] não obriga você, cidadão brasileiro a votar nem de um lado, nem do outro” (1:00-1:20). Pretende, com ar aparentemente neutro, expor e “deixar o cidadão livre escolher”, mas, para ele, a reação indignada contra o massacre e a favor do desarmamento é “histórica”, “pura hipocrisia”. Neutralidade, mas nem tanto.

Comum nesses vídeos e canais, mas também em todo espectro político e religioso nas redes, é o erro de igualar e comparar tópicos distintos, no caso, massacre de Realengo e aborto. “O país inteiro se comoveu diante da morte daquelas onze crianças, eu também me comovi, você também se comoveu e é justo que os políticos de comovam também, mas [...]” (2:17-2:30). Participa da fiscalização da dor, da coerência e da consciência moral dos outros (ou da falta). Alguns políticos e jornalistas, mais especificamente, são cobrados: “[...] vamos cobrar deles a comoção para com crianças inocentes que morrem no ventre das mães através do aborto” (2:30-2:38). Melífluo, diz: “[...] aqueles [...] que se descabelam histericamente pedindo o desarmamento são os primeiros a dizer apressadamente que o aborto é uma questão de saúde pública” (2:41-2:52). Tenta-se trazer o que assiste, para a pauta antiaborto e anti-desarmamento, ao contrastar amor e o ódio e usar o massacre de Realengo como escada retórica: “Por que tanto amor às crianças de Realengo e tanto ódio a centenas, milhares de crianças que todos os anos são abortadas, assassinadas cruel e friamente no nosso país?” (2:55-3:11). Os favoráveis ao plebiscito se aproveitariam da comoção ou do “trem da alegria” (5:05), para insuflar duas ideias “perigosas”: a religião fanatiza, fala supostamente dirigida contra “nós cristãos católicos [...] que deveriam se converter e abraçar o pacifismo belíssimo do governo mundial, da ONU e da esquerda festiva” (4:34-4:52). A escrita, signo puro, não dá noção do timbre na voz e da glacial indiferença com o massacre. Não traz pesquisas sobre o impacto negativo do armamento da população, da criminalização do aborto e mantém um ar formal para com a dor de Realengo. Afirma: “o plebiscito é para tirar as armas legais das mãos dos brasileiros” (6:18-6:25.). Ao fim, traz o catecismo da Igreja para diferenciar a posição eclesial contra guerras e armas da legítima defesa. Nações devem se desarmar, mas, o cidadão comum: “[...] se ele pode ou não ter armas para se defender dos criminosos não há pronunciamento papal a esse respeito” (22:50-22:57). Legítima

defesa e ter ou não ter armas são situações diferentes, questões distintas²⁵. Ao final, o falangismo católico encaçapa em um só buraco duas lutas: contra o aborto e contra o desarmamento, ao custo de falácia, indiferença e erística.

A imagem de capa do vídeo 2²⁶ é interessante: em uma sala à meia luz, sentados, o presidente Ronald Reage e o Papa João Paulo II. Religião reacionária e política de direita andam mãos dadas. A ideia de marxismo cultural é um amontoado de signos (Marx, Engels, Gramsci, ONU, LBGTQIA+s e ONGS) que forma a figura de um diabo com tridente (ironia). Diz o guerreiro ilibado que, segundo eles, a sociedade injusta deve ser mudada por meio do poder criativo do mal: “Marx é [...] o secretário. Satanás na verdade é Hegel. Marx é somente o porta-voz. A força criativa do mal [...] do negativo. Faça o mal, produza o mal, destrua, e disto virá algo bom”, e emenda, “[...] é esse o princípio hegeliano [...]” (12:41-13:17). E continua: “Hegel vê que existe uma injustiça com o mal, com o negativo [...] o negativo foi demonizado [...] quando você exorciza e retira o negativo da vida das pessoas [...] você está criando [...] falta de vitalidade” (14:04-14:29). Em tom pedante: “Se vocês forem ler o Fausto de Goethe [...] numa das cenas iniciais, Mefistófeles, o demônio, aparece para Fausto e se identifica. [...]” (14:48-15:13). Uma breve pausa dramática: “E ele diz: ‘eu sou aquela força do mal que sempre produz vida’. [...] Marx passa da teoria hegeliana para uma práxis política em que matar, destruir, hostilizar a civilização, trazer abaixo a ordem, irá produzir uma ordem superior” (15:20-16:32). Ao final, ele apela à liberdade, signo usado pela ideologia de extrema-direita: “Você será um homem livre, terrivelmente livre, dramaticamente livre, perigosamente livre” (18:18-18:27). O mal e o negativo são distintos em filosofia e teologia (e suas correntes). Marx criticava a avaliação moral do capitalismo e as contestações baseadas nela, mas, para eles, há uma guerra cultural. Tudo é válido: “[...] *Aqui está [...] a grande batalha cultural, a grande guerra cultural, esta guerra cultural [...]*” (30:11-30:21, grifo meu). Pausa, retoma: “Marx, como profeta, foi um profeta pela metade. Por quê? Porque ele profetizava o futuro de uma sociedade justa, sem classes, aliás, sem governo, perfeita, o paraíso aqui na terra”, e emenda “só que ele previa que isto iria acontecer através de uma revolta dos trabalhadores. [...] ele sabia perfeitamente que isso não era verdade, *ele inclusive falsificou os dados das pesquisas*, ele vivia na Inglaterra [...]” (32:22-33:05, grifo meu). Marx não falsificou dados, não previu, no sentido de profecia religiosa/mágica

e fatalista. Não se sabe de onde o canal tirou essas informações, mas não foi da leitura atenta dos textos marxianos. Cita-se a utopia de um paraíso na terra. O cristianismo em suas origens desenvolveu ideias parecidas. Para o filósofo estadunidense Richard Rorty (S. d), dois dos maiores documentos da Civilização Ocidental, *O Manifesto Comunista*, de Marx e Engels e os *Evangelhos*, se lidos sem dogmatismo, mostram esperanças. Mas, o canal afirma: “[...] como é que você faz com que juristas e juízes do Supremo Tribunal Federal assinem uma sentença reconhecendo a união gay como um direito? [...]”. E continua: “[mas] não podemos oprimir os homossexuais, eles têm direitos. [...]”. Ironiza, “Você não tem vergonha? [...] Você prega o Deus da caridade, da tolerância, do amor, da fraternidade universal e depois quer excluir estes irmãozinhos? [...]”, demoniza: “Eles querem obter a destruição da família, porque para o pensamento marxista, a família é um valor burguês, é uma desgraça que deve ser destruída” (50:15-52:09). Denunciar uma ação destrutiva que usa os conceitos cristãos para tirar algo natural, não faz sentido. Aos “marxistas culturais”, se dá, não o amor e tolerância, conversa racional, mas enxofre fumegante. Ouve-se o chiado de carnes nas fogueiras inquisitoriais, risos, gritos lancinantes, rezas, choros, padres amorosos (ironia) atochando, no nariz dos quase-mortos, mortos, crucifixos.

O vídeo 3²⁷ traz a fala do padre reacionário na Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Câmara. Presidida pelo pastor-deputado Marco Feliciano, a sessão de 30 de outubro de 2013, girou em torno da família, signo repetido *ad nauseam* pela infoesfera católica de extrema-direita. Haveria uma guerra contra o modelo familiar heterossexual voltado para a finalidade reprodutiva. Voz grave, empostação serena e empáfia. Diz-se que há uma guerra: “[...] acho que isso todos conseguem notar, estamos presenciando na nossa sociedade, na sociedade ocidental como um todo, a sistemática destruição da família” (0:17-0:30). Há supostos objetivos: “Meus senhores, eles são inteligentes, eles têm estratégia” (14:25-14:30). Essa interpretação desreferencializa componentes históricos, filosóficos e teológicos. Tudo isto faz parte de um plano diabólico: Judith Butler, Simone de Beauvoir, Conferências do Cairo e de Pequim, o livro “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado”, de Engels. Essa forma de articulação entre signo e sentido, mistura verdade, mentira, fantasia persecutória, tudo colado com a ideia de “conspiração internacional”, fantasma dos grupos que vivem fracassos, concreta ou imaginariamente, dentro e fora da Igreja.

Sexo e papéis familiares são vistos como direito natural. Ele “denuncia” o conceito de gênero como estratégia para deseducar crianças e jovens, construir “sexualidade versátil”, de acordo com a bel-vontade individual. Essa fala não encontra amparo em nenhum estudo acadêmico reconhecido.

Para mudar essa situação, segundo esses canais, somente a guerra cristã, pois o mundo jaz sob o Maligno. A suposta verdade inexpugnável da qual são porta-vozes, leva-os a noções sectárias: ideias e práticas diferentes ou divergentes devem ser estripadas, extirpadas. Na visão do “marxismo cultural”, categoria de acusação por eles inventada, assim como ‘ideologia de gênero’, papéis tradicionais (pai, mãe, esposo, esposa, pais, filhos), segundo essa desleitura, devem ser abolidos porque seriam conceito burguês e opressor. Ele salta um oceano de perspectivas teóricas e processos históricos e critica feministas engajadas na luta pelos direitos das mulheres. Elas recebem o nome de “ideólogas”. Elas o são, mas ele, não, humilde cruzado católico, sem nenhum trabalho acadêmico sobre essas temáticas analisado e criticado por pares acadêmicos, reconhecido em revistas, universidades e comunidades científicas. A exposição chega ao Brasil, onde haveria projetos de escola integral para implantar a dominação, caso não seja travada uma guerra, inclusive semântica, contra o uso do termo “gênero”. As minorias devem ser respeitadas, diz, mas, no jogo retórico, o sacerdote afirma: “não estou aqui como padre, [...] como pregador, [...] como ministro da palavra, como católico, [...] eu estou aqui como brasileiro, [...] que estudou essas coisas para dizer a outros brasileiros [...]” (25:15-25:31). Continua: “[...] essas pessoas dedicaram suas vidas, suas energias, suas carreiras, suas famílias, tudo o que elas são para destruição da família [...]” (25:31-25:39). Estudou onde, como, com quem, não diz. Diz estar como simples cidadão, mas não deixa a batina reacionária e, com ela, o afã de cruzado numa guerra santa.

O vídeo 4,²⁸ participa do moralismo rastaquera: “Afim, é pecado usar roupas curtas ou colantes? Veja, para responder a essa pergunta nós temos em primeiro lugar entender o que é a moral cristã” (0:02-0:14). A moral maior do cristianismo seria amar a Deus e ao próximo como a si mesmo. “Nós temos que amar...”. Daí o estapafúrdio: “Primeiro, vamos começar com o mais evidente: se você veste roupas sensuais, você está faltando com a caridade com o próximo porque está colocando o próximo em ocasião de pecado (0:30-0:42). Não adiantaria dizer que a maldade está

no olhar do outro: “Isso é simplesmente falta de honestidade, você sabe muito bem [...]” (0:48-0:54). Mulheres usam muito mais roupas curtas e colantes que homens...A culpa é de Eva. Se o homem peca, a causa são elas. Alivia-se a culpa adâmica. Guarde-se, vista-se, ame-se. “O mundo que está aí é um mundo marcado pelo pecado original [...]” (1:41-1:43). A culpa pode ser vista como dinheiro (moeda) desse tipo de catolicismo, com ela se paga, se purga, mas, uns são mais culpados que outros, estes devem pagar, se esforçar e se castigar mais.

O vídeo 5²⁹, por ocasião do Sínodo da Amazônia, traz um cientista em uma longa palestra contra mudança climática, que é associada à esquerda e ao “comunismo”. A fala choca-se contra o consenso da comunidade científica e dos milhares de estudos acumulados. Almeja mostrar “o que a ciência sabe”(0:47-0:50): estudos, centros de pesquisa são reduzidos a mera conspiração.“[...]Nos últimos 420 mil anos do planeta Terra [...]sempre esteve quente ou frio” (1:05-1:16). As tendências para “os próximos 10, 15 anos que não é de aquecimento e sim de resfriamento” (1:26-1:36). Dos canais analisados, é dos poucos que apresenta alguma forma de razão, ainda que contestável, ultraminoritária e ideologicamente orientada. Aos modelos computacionais, opõe modelos físicos do clima. Das muitas glaciações, ao menos uma, a moderna espécie humana viveu (verdade): “o *homo sapiens* sem a tecnologia que temos hoje, conseguiu sobreviver, tanto assim que nós estamos aqui” (4:02-4:10). A próxima glaciação será daqui a 100 mil anos. “Se alguém estiver vivo, que procure resolver o problema no tempo devido” (8:48-8:56). *Ad nauseam*, tudo se reduz a duas ideias: toda alteração antiga, atual ou futura seguirá padrões naturais e o IPCC, maior órgão de estudos, cientistas, universidades, dados, um “[...] órgão terrorista climático [aplausos da plateia]” (10:59-11:03) e a tese de mudança climática é de esquerda. A falácia está na articulação entre dados e signos verdadeiros (seu doutorado em Wisconsin, períodos históricos e gráficos) combinados com arranjo ideológico. Diz o canal: há impacto humano sobre o clima, mas não é significativo. Não é negacionismo, é pseudociência. A força de verdade vem do pensamento ideológico, ou seja, da mistura entre signos verdadeiros e um arranjo interpretativo insuficiente, errado, equivocado, ruim.

O sexto³⁰ e sétimo³¹ vídeos versam sobre a sindemia de COVID-19 e seus impactos. O primeiro começa com sinal da cruz e oração. Em seguida: “foi proclamada

uma pandemia e nem todo mundo pegou o vírus, eh, o novo Coronavírus, nem todo mundo está com COVID-19, mas o medo é o vírus mais poderoso que se espalhou e atingiu, digamos, a população mundial, de uma forma, assim, bastante democrática [...]” (0:44-1:15). A terrível doença biopolítica, que matou mais de 620 mil brasileiros e prejudicou milhões, cujos impactos socioeconômicos, variantes e mutações se prolongam e continua matando, é pretexto para exaltar o autocontrole diante de medos justos ou injustos: “para que nós sejamos senhores de nossas vidas [...] não vou entrar no mérito de qual tipo de medo está sendo infligido desde fora, que eles estão fazendo lá fora” (1:30-2:00, grifo meu). Se há língua bifurcada, dissimulada, melíflua, luciferina, parece ser esta. Infundável peroração sobre medo, formas de superá-lo pela fé: “o mais importante é o que eu estou fazendo aqui dentro, ou seja, dentro de mim” (2:00-2:07). Não fala sobre cuidados de saúde, nem pessoal e tampouco público.

O vídeo³² seguinte é uma longa pregação em uma missa realizada em um evento semlo cal identificado. A fala do frei ligado ao carisma católico, cantor, pregador, animador, é sobre a reação do rei Herodes em relação ao nascimento de Jesus, mas logo desliza para política contemporânea. A des-hermenêutica fecha o quadro: “olha que interessante, não é de hoje que nossas autoridades civis têm o coração fechado para Deus. Olha onde o cristianismo nasceu” (3:36-3:53) e “não é de hoje que as autoridades civis perseguem a Igreja de Deus. [...] Na Coreia do Norte não se pode falar de Jesus, todos têm que adorar o rei, o presidente, a autoridade. [...] Já há países assim” (6:04-7:47). Um salto: “[...] eu estou falando de países católicos, estão se tornando pouco a pouco países ateus, países que nos evangelizaram [...] agora as autoridades civis não querem saber de Deus” (8:20-10:03). O padre enumera dois itens, duas coisas que nada têm a ver uma com outra. “Aí você fala, não, nosso Brasil está seguro, cuidado, você que pensa [...]” (10:43:-54). O estrambótico discurso continua: “hoje eu ainda posso usar as redes sociais e pregar à vontade, pode chegar um dia que alguma autoridade civil faça isso aqui, ó [gesto de dois dedos paralelos como tesoura], pá (11:16-11:28)”, e continua: “porque tudo está nas mãos deles. O YouTube não está nas mãos de cristãos que adoram o santíssimo sacramento, o Facebook não está nas mãos de quem é fiel a Deus é católico” (11:29-11:48). Nem poderia estar... Conclui: “[...] portanto, no dia que eles quiserem é só eles fazerem [gesto de tesoura cortando] assim e o poder de falar para milhões de pessoas pode se reduzir

de novo, a um, duas, três pessoas” (11:55-12:11). Ele passa por cima de tantas distinções e trata iguais itens que são diferentes. A orientação ideológica, é clara: somos e seremos perseguidos pelas autoridades, somos os vitimados.

Vem mais: “nessa pandemia a gente já viu uma coisa assustadora, o Estado determinando para as igrejas fecharem” (12:18-12:35). Dá uma pausa, parece recuar, mas, emenda: “ou seja, não tô aqui dizendo se deve ou não deve fechar [...] o Estado se interferindo na autoridade da Igreja, porque o Estado não tem nada a ver com as normas da nossa igreja” (12:38-12:55). Com isso, não diz a verdade sobre a questão sanitária-social. A lengalenga segue uma toada comum aos vídeos e canais desse catolicismo claudicante, que é ade pegar o evangelho, falar um trecho, tomar o tempo presente e comentar politicamente. No vídeo em questão, por exemplo, o frei tomou Herodes e a matança das crianças e fez pirueta e disse que as autoridades que não têm Deus, querem poder e dão um jeito de matar quem se opõe. O clérigo-personagem ignora função, sentido e significado de algoritmo, capitalismo, governo, empresa, *compliance management*, SUS, agências regulatórias (ANVISA) e STF. Qualquer internauta pode denunciar, pelos canais da empresa-plataforma, *fakenews*, racismo, antivacina e remédio falso para COVID-19. Em janeiro de 2021, mês da postagem do vídeo, milhares de brasileiros tinham morrido, outros tantos ainda iriam morrer e não acabou a mortandade até os dias que seguem, vésperas do fato mais estarrecedor da sindemia, a crise de Manaus. Na madrugada do dia 14 de janeiro de 2021, o oxigênio acabou em hospitais públicos da capital do Amazonas, apesar de alertas e pedidos enviados ao Ministério da Saúde, então chefiado com um general, Pazuello. Cruelmente, pacientes com COVID-19 morreram asfixiados. Herodes, no plural, como alegoria, há, houve e a CPI da COVID-19 os identificou.

Por fim, o vídeo 8, anunciado com orgulho como o que abre os 16 anos de apostolado virtual, resume a ambiguidade do catolicismo clerical-reacionário de um lado, discurso racional-ideológico, misturado com pensamento mágico-mítico, mas só quando lhe aprouve, quando vai ao encontro de suas crenças; de outro, quando lhe desaprouve, quando vai de encontro à suas crenças, rechaçam e deslegitimam escola, universidade, professores, educadores, racionalidade crítico-reflexiva. Diz: “Enquanto isso, você que trabalha de sol a sol, você que se acha uma pessoa honesta

porque você se esforça, porque você trabalha, porque você se sacrifica, porque você está sofrendo” (0:05-0:15), o tom de voz é de indignação, quase soca a mesa.

Continua: “Você está sofrendo para o quê? Para entregar a alma de seus filhos para o diabo. Porque se você está pensando que o grande sonho de sua vida é pagar uma faculdade para seus filhos, onde seu filho vai aprender o quê?” (0:17-0:37). A carranca adunca dardeja: “A ser santo e sábio? Não, ele vai aprender comunismo, ele vai aprender ideologia de gênero, ele vai aprender revolução sexual, ele vai aprender aborto, cultura da morte” (0:36-0:51). Como é que se aprende aborto? Não entende nada de educação superior, não tem nenhuma pesquisa reconhecidas obre, mas fala como *Vox Dei*, pois ele não é portador dela, ele é ela. Continua sua inflamada pregação anti-intelectual: “É isso o que ele vai aprender na faculdade. Se você pensa, ponha a mão na consciência e se veja: o que é que você está fazendo? Você cristão honesto, você, católico, você que está suando sangue pelos seus filhos! [testa franzida, braço cruzado, raiva no tom de voz, punhos fechados, tremor][...]” (0:52-1:11). Continua: “você é virtuoso [soca a mesa], porque é assim que a pessoa normal se sente, ou seja, o católico médio das nossas paróquias, ele se sente virtuosíssimo quando ele faz isso!” (1:10-1:25). A voz dramática, os gestos histriônicos, anuncia: “Mas você está entregando os seus filhos a quê?” (1:28-1:32). Caso o transeunte digital queira, embaixo do vídeo, e de muitos outros, comercializa-se, pedem-se doações por PIX e conta bancária:

Esse trecho selecionado foi retirado da aula “Uma faculdade e um bom emprego bastam?”, que integra nosso curso “A Igreja e o Mundo Moderno”, exclusivo para assinantes. A aula completa está aberta para todos, SOMENTE HOJE. Assista pelo link: [...] APROVEITE nossa promoção de aniversário com 30% off: <https://padrepauloricardo.org/seja-aluno>

Diante da crise da COVID-19, da piora da fome, desemprego, destruição do meio-ambiente, armamento da população com aumento de acidentes fatais, não há, nesses canais e vídeos nenhuma palavra favorável ao uso de máscaras, vacinas, em apoio à ciência, nenhuma cobrança de medidas governamentais ou públicas para tratar da COVID-10, das famílias enlutadas ou sobre aqueles que desenvolvem sequelas crônicas. Não lideram campanhas de esclarecimento, caridade nos moldes

tradicionais, que seja, tampouco conhecem fatos históricos da própria Tradição que, diante de doenças terríveis, tomou medidas severas. Alexandre VII (1599-1667), durante a peste que assolou Roma entre 1656-1657, implantou medidas de acordo com a piora do quadro (TOPI, 2017). Decretos suspenderam atividades comerciais no Reino de Nápoles, o acesso a Roma foi interdito, assim como templos e missas para tentar parar a transmissão do bacilo da peste, desconhecido naquele tempo. Segundo Topi (2017), a peste matou 55% da população da Sardenha, e 60% em Gênova e em Roma, menos de 8%. Houve recusa e apelos apocalípticos, mas esse papa e seus auxiliares interpretaram bem signos e símbolos. Para esses grupos de soldados zelosos, castos, convencidos, poderia ser dirigida a passagem de Mateus 21, 28-32, quando o Filho do Homem – bela expressão poético-mitológica – ao olhar doutores e sumos-sacerdotes gastando suas vidas e energias com minúcias mortas da lei, lhes disse: “em verdade vos digo, que os publicanos e as prostitutas vos precedem no Reino de Deus”. Mas ao modo de Rorty (s/d) e Geertz (1978), enxergo nessa passagem bíblica um sentido desdogmatizado. Recorro às linhas finais do clássico livro de Max Weber, *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*: fulminante crítica aos ‘especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca alcançado.

Considerações finais

Os canais-personagens participam de papéis bufões, tecem dramalhões, são histriônicos, sacripantas e santarrões avessos a críticas, que são encaradas como ofensas, passíveis de processos judiciais ou de ameaças à vida e à integridade de pesquisadores acadêmicos e adversários políticos, a depender do grupo, se mais miliciano. Mais que pessoas reais em ações comuns, eles aparentem um estilo teatral, adaptado à subjetividade maquínica dos novos tempos e trazem, de um passado supostamente glorioso, a crença de que valores morais absoluto-eternos estão ameaçados de morte³³. Ao participar da guerra contra os supostos erros no parlamento, nas legislações, nas políticas públicas, na fala do Papa Francisco e da CNBB, os canais-personagens reconhecem por via negativa, a historicidade dos valores “eternos”, vontade soberana de Deus contra a qual nenhuma força pode se opor. Mas, eles, aparentemente, necessitam de esforço ferrenho para se manterem, ao menos, claudicantes.

O combate contra o *establishment* moderno poderia ser rebeldia e liberdade, mas não é, nem liberdade, nem rebeldia, é reacionarismo. Os olhos se põem em um passado inexistente, idealizado (“naquela época era assim...”). A ideia dos discursos é monotemática: o ataque orquestrado ao modelo judaico-cristão de família é feito por Hollywood, TV Globo, ONGs, Fundações Internacionais, Disney e biquínis. Os vídeos participam do clima apocalítico, taciturno e do desprezo da razão crítico-reflexiva, por um lado; mas, por outro, há pseudociência. Há interpretação boa e ruim, correta e incorreta, adequada e inadequada sobre os signos presentes na realidade social, econômica e cultural, mas esses grupos estão aquém de fazer uma ou outra. A anulação do tempo-espço, da historicidade, da complexidade dos contextos e de sua incomensurabilidade, é característica do pensamento mágico-mítico, casado com ideologia: a do poder pastoral. Anseiam mobilizar o rebanho-exército e ovelhas-soldados para uma ofensiva contra direitos socialmente conquistados por minorias. É recorrente o muxoxo reacionário contra o excesso de relativização, que nos levaria a um tempo em que não haveria verdade e onde qualquer coisa seria válida. Participam do fatalismo. Aos seus olhos, suas próprias falas são incorrigíveis, mas os erros são gritantes. O discurso é feito sem interlocução e sem interpelação racional e produz o efeito de verdade pelo simples fato de enunciá-lo, ou seja, torna-se palavra mágica, a que cria a realidade, como se fosse dito *abracadabra*.

No mundo moderno, a moral cristã é mais uma moral, não mais a única, interpretada, portanto, como estrutura histórica que pode fenecer. Contra essa percepção, esses religiosos se insurgem. No mundo contemporâneo, as crises do semiocapitalismo financeiro, ameaçam aprofundar ainda mais a desigualdade socioeconômica, o desespero dos cativos da terra, dos deserdados da vida e a destruição do meio-ambiente, o que faz surgir novas zoonoses e piorar as existentes, como a de COVID-19. Eles oferecem como solução, a lengalenga do medo, da culpa, do pecado, pois tudo está traçado para a desgraça. Mas o resmungo ressentido transforma-se em vociferação nas redes digitais e nas ruas, dentro e fora da Igreja. Essas batinas e falanges leigas alimentam prática e fala de lideranças políticas de extrema-direita e respaldam sua tresloucada ação pública. O objetivo do discurso não é fazer sentido, mas criar sensação de perigo, catástrofe, pânico, com aparência de calma racionalidade. Entre 2015 e 2022, os planos estaduais e municipais de educação foram atingidos pela carga de cavalaria dessa narrativa mítico-reacionária-apocalíptica. Grupos

religiosos protestaram dentro dos espaços laicos do parlamento com rosários, imagens da Virgem, ajoelhados, bradando palavras de ordem. Em algumas cidades e estados, vereadores e deputados evangélicos, católicos e kardecistas se aliaram a grupos religiosos e conseguiram retirar a palavra gênero, proibi-la em documentos e destruir qualquer conversa racional sobre a importância da educação sexual. O reacionário olha a história, a vida, as famílias, a economia, a sociedade, o outrem, pelo espelho retrovisor. Mas, assusta-se. Ranhuras, concavidades, convexidades, devolvem a ele, um reflexo fantasmagórico, horrendo. Sua guerra digital é paranoica, persecutória, ressentida. Formam um *exército de Brancaleone* em luta contra quaisquer razões e práticas orientadas por horizontes utópicos de igualdade e esperança de um mundo melhor.

Referências bibliográficas

- BENJAMIM, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- BERARDI, Franco. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. São Paulo: UBU, 2020.
- CALDEIRA, Rodrigo C.; DA SILVEIRA, Emerson J. Sena. Catholic Church and Conservative-Traditionalist Groups: the Struggle for the Monopoly of Brazilian Catholicism. *Contemporary Times. International Journal of Latin American Religions*, v. 6, 2021. p. 01-27.
- CALDEIRA, Rodrigo C.; GAMA, Victor A. Cruzada pela família: os métodos de penetração no espaço público de um movimento católico (2008-2017). *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 79, 2019. p. 571-590.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres; BRUM, Asher.; SILVEIRA, Emerson J. Sena. Todos os caminhos levam a Roma e a Casa Branca. Os fluxos da direita religiosa católica para o Brasil. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 23, 2021. p. 1-40.
- COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.
- DA SILVEIRA, Emerson José Sena. Cuestión religiosa y política en Brasil: Pluralidad, biopolítica y conservadurismo. *Revista Rupturas*, v. 12, 2022. p. 47-81.
- DANOWSKI, Deborah. *Negacionismos*. São Paulo: n-1, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- GEERTZ, Clifford. Descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

- GHIRALDELLI, Paulo. *Semiocapitalismo*. Ibitinga: CEFA Editorial, 2022.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HUFF JÚNIOR, A. Érico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. *Cadernos CERU*. São Paulo: USP, v. 19, n. 2, 2008. p. 47-70.
- IBRAHIM, César A. C. *Tempestade perfeita: o bolsonarismo e a sindemia de COVID-19 no Brasil*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- KREEFT, Peter. *How to win in the Culture War: a christian battle plan for a society in crisis* London: IVP Books, 2002.
- KREEFT, Peter. *Como vencer a guerra cultural*. Um plano de batalha cristão para uma sociedade em crise. Campinas: Editora Ecclesiae, 2011.
- KREEFT, Peter. *How to destroy Western Civilization and other ideas from the cultural abyss*. San Francisco: Ignatius Press, 2021
- LAZZARATO, Maurizio. *Fascismo ou revolução*. O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira Editora, 1975.
- MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: Ensaios de Sociologia da História Lenta*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. 9º ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- MAUÉS, R. Herald. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.
- NEGRI, Tony; HARTDT, Michael. *Assembly: a organização multidinária do comum*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Brasil: uma biografia não-autorizada*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- PIERUCCI, Antônio F. A. As bases da nova direita. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, n.19, dez. de 1987. p. 26-45.
- PY, Fábio. *Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro*. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 13, n. 34, set./dez. de 2021.
- PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.
- RORTY Richard. *As duas utopias*. São Paulo CEFA, S/d.

ROSADO NUNES, Maria. J.; BANDEIRA, Olívia; PEREIRA, Gisele. C. *A quem pertence o termo “católicas”?* Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo. *Plural*. São Paulo: USP, v. 28, n. 1, 2021. p. 17-49.

ROUSSO, Henry. L’histoire du temps présent, vingt ans après. *Bulletin de l’Institut d’Histoire du Temps Présent*, n. 75, juin 2000. p. 23-40.

ROUSSO, Henry. *The Latest Catastrophe*. History, the Present, the Contemporary. Chicago/London: University of Chicago Press, 2016.

PIERRE SANCHIS. Catolicismo, entre a tradição e modernidades. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, v. 44, 1993. p. 9-24.

TOPI, Luca. Forme di controllo in una città “apestata”: Roma 1656-1657. *EuroStudium* 3w, n. 44, luglio-settembre 2017. p. 25-53.

ZANOTTO, Gizele. “Paz de Cristo, no reino de Cristo”: ideal teológico-político da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: ANPUH, v. 16, 2013. p. 113-125.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. 5º ed. São Paulo: Cortez/Unicamp, 2016.

WINK, Georg. *Brazil, Land of the Past. The Ideological Roots of the New Right*. Cuernavaca/Morelos (México): Bibliotopia, 2021.

¹ Essas duas direitas têm longa presença, a fascista é herdeira do fascismo europeu e seus ideais são mais autoritários; já a direita libertária tem origem em tradições estadunidenses de exaltação da liberdade individual diante da sociedade. É preciso diferenciar, no entanto, da esquerda libertária, que tem origem no anarquismo de correntes socialistas.

² Entendo a pós-verdade não como conceito, mas como categoria descritiva que remete a imagens, ideias e signos estapafúrdios além da verificação (verdade ou mentira).

³ O estudo estende-se desde 2020, ao longo de diversos projetos e publicações. Atualmente, a pesquisa continua no projeto do CNPQ [...] que terá a duração de três anos.

⁴ Desde os tempos áureos da mobilização em espaços públicos, como nas décadas de 1920-30 e 1960, com períodos de latência, reestruturação e internacionalização (1980-2008) e de emersão (2010-2022),

⁵ O trabalho da CPI, Comissão Parlamentar de Inquérito, mostrou a participação do governo, empresários, presidente da República na mortandade que não cessou ainda.

⁶ Havia um artigo que fixava juros em 12% ao ano, derrubado depois e a previsão de uma auditoria da dívida, nunca implantada.

⁷ Sindemia é o termo mais adequado para entender doenças como a COVID-19. Ele desmonta a ideia de que doença é pura biologia. COVID-19, e outras doenças, é político-social, pois interage sem cessar com as dimensões da vida, da cidade, do Estado. Suas mutações se aceleram, interagem com outras doenças, com a disposição da sociedade, enfim, um quadro extremamente complexo, que exige uma abordagem à altura (IBRAHIM, 2021).

⁸ O presidente da República, Jair Bolsonaro, esteve na abertura do Segundo Culto da 45ª Assembleia Geral da CGADB, como convidado de destaque, no dia 19 de abril de 2022. Link: https://www.youtube.com/watch?v=VEa-6SocI_o

⁹ Não quer dizer que não haja forte reação dentro dessas religiões contra visões e práticas reacionárias, de extrema-direita. A teologia da libertação continua viva no catolicismo e no protestantismo, assim como as CEBS, comunidades eclesiais de base. Novos coletivos religiosos surgem dentro de igrejas evangélicas e do kardecismo a partir de crítica social e luta por justiça e igualdade sociais, as igrejas LGBTQA+, os espíritas de esquerda. A maioria deles também está nas redes sociais.

¹⁰ Promoção intencional-massiva de desinformação, financiada por dinheiro privado ou público.

¹¹ Fakenews e pós-verdades ocorrem também dentro das esquerdas, ao menos em parte. O tratamento de Putin, dirigente russo cujo governo de extrema-direita invadiu a Ucrânia, por parte da infoesfera de esquerda, mostra isso. Mas, o alcance e a intensidade do que fazem as extremas-direitas político-religiosas, ameaça desorganizar a República, o Estado Democrático de Direito e o ambiente econômico. Ao introduzir a desconfiança generalizada, o caos emerge. A mídia trompista é exemplo. Também é, o gabinete do ódio, aparentemente liderado por Carlos Bolsonaro, filho do presidente e membros do seu governo. Parte desse batalhão do ódio é de blogueiros católicos fugidos da justiça, como Allan dos Santos, nos EUA desde final de 2021, quando sua prisão foi determinada pelo ministro Alexandre de Moraes (STF); Bernardo Küster, em processo de investigação, e Osvaldo Eustáquio, que esteve na prisão. O processo de investigação das milícias digitais contra as instituições republicanas começou em julho de 2021.

¹² Por vezes, são os próprios militantes de direita, com receio de processos judiciais, que apagam os vídeos.

¹³ Há casos rumorosos, mas há centenas de casos despercebidos, regionais ou locais.

¹⁴ A arbitrariedade entre signo e sentido, som e palavra, é uma descoberta linguística centenária, desde Ferdinand de Saussure.

¹⁵ Geertz tomou como base, para essa bela expressão, as ideias de Max Weber.

¹⁶ A última atualização dos dados é de 10 de maio de 2022. Os vídeos são números aproximados. Eles podem ser retirados pelos cansais ou se eles forem denunciados por violarem as regras da plataforma.

¹⁷ <https://www.youtube.com/user/padrepauloricardo>.

¹⁸ <https://www.youtube.com/c/CaravanaIPCO/featured>.

¹⁹ <https://www.youtube.com/c/FreiGilsonSomdoMonteOFICIAL/about>.

²⁰ O background ideológico desses discursos (guerra cultural, anticomunismo, decadência e picuinha moralista), provém de círculos marginais europeus ou estadunidenses (Kreeft, 2002; 2011, 2021).

²¹ A legislação público-estatal engatinha. Não é possível, ainda, uma investigação independente dos algoritmos, ainda que solicitada por pesquisadores ou universidades.

²² Link: <https://oglobo.globo.com/opiniao/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595>. Acesso em 07 de maio de 2022.

²³ A CNBB numa nota oficial a respeito do Dia do Trabalho, 01-05-2022, afirma: “Diante deste cenário esperamos que os governantes promovam grandes e urgentes mudanças, em harmonia com os poderes da República, atendo-se aos princípios e aos valores da Constituição de 1988, já tão desfigurada por meio de Projetos de Emendas Constitucionais. Não se permita a perda de direitos dos trabalhadores e dos pobres, grande maioria da população brasileira. A lógica do confronto que ameaça o estado democrático de direito e suas instituições, transforma adversários em inimigos, desmonta conquistas e direitos consolidados, fomenta o ódio nas redes sociais, deteriora o tecido social e desvia o foco dos desafios

fundamentais a serem enfrentados.” Link:<https://www.cnbb.org.br/mensagem-povo-brasileiro-fe-esperanca-compromisso-vida-brasil/>. Há consonância com o papado de Francisco, caracterizado por críticas sociais ao capitalismo neoliberal e as desigualdades. Mostram isso, *Laudato Si e Fratelli Tutti*, importantes documentos, além de falas como entrea de outubro de 2014, no Encontro Mundial dos Movimentos Populares, promovido pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz: “Nenhuma família sem casa, nenhum camponês sem-terra, nenhum trabalhador sem direitos”.

²⁴ 1. A Igreja e o desarmamento. [S.l.:s.n.], 2011, 1 vídeo (24:34 minutos). Publicado pelo canal Padre Paulo Ricardo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RnTjLgDINM&t=736s>. Acesso em 06 de maio de 2022.

²⁵ Sem poder aprofundar as questões sobre aborto e desarmamento, direi três coisas. Ciência e metafísica empatam quando o tema é o começo da vida. Resta, então, o argumento da saúde pública: milhares de mulheres morrem anualmente porque criminaliza-se o aborto e não há acesso a procedimentos seguros. Por fim, armar a população aumenta acidentes, assassinatos, suicídio e abastece criminosos que roubam as armas.

²⁶ 2. Marxismo cultural e revolução cultural: visão histórica. [S.l.:s.n.], 2012. 1 vídeo (59:30 minutos). Publicado pelo canal Padre Paulo Ricardo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FJi7CugwzVw&t=16s>. Acesso em em 06 maio de 2022.

²⁷ A família no centro da política. [S.l.:s.n.], 2013. 1 vídeo (28:10 minutos). Publicado pelo canal Padre Paulo Ricardo. Disponível em http://www.youtube.com/watch?v=u_6oSGUpGD8. Acesso em 07 de maio de 2022.

²⁸ É pecado usar roupas curtas ou colantes? [S.l.:s.n.], 2016, 1 vídeo (4:01 minutos). Publicado pelo canal Padre Paulo Ricardo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BsSvFBXh0do&t=71s>. Acesso em 07 de maio de 2022.

²⁹ Farsa climática da esquerda desmascarada por cientista brasileiro – Prof. Molion quebra os mitos. [S.l.:s.n.], 2019, 1 vídeo (57:48 minutos). Publicado pelo canal Instituto Plínio Corrêa de Oliveira. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zjXoX9kmwmk&t=21s>. Acesso em 08 de maio de 2022.

³⁰ Pandemia do Medo. [S.l.:s.n.], 2020, 1 vídeo (47:54). Publicado pelo Canal Padre Paulo Ricardo Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=TdXKmp75GdI>. Acesso em 08 de maio de 2022.

³¹ Cuidado com os Herodes do nosso tempo. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eqFeCHUwSIc> 1 vídeo (58:54 minutos). Publicado pelo canal Frei Gilson – Som do Monte. Acesso em 08 de maio de 2022.

³² A quem você está entregando seus filhos? [S.l.:s.n.], 1 vídeo (1:39 minutos). Publicado pelo canal Padre Paulo Ricardo. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=sjy1c-M_Ws8. Acesso em 08 de maio de 2022.

³³ Não poderei abordar aqui, mas existem lutas contra os efeitos do semiocapitalismo. A democracia participativa, com a luta coletiva pelo bem comum (natureza, educação, saúde), para forçar a abertura das plataformas ao escrutínio público de sindicatos e associações, justiça e pesquisa. Há táticas de burlar a máquina para suscitar reflexão, autocrítica, conjunção, leitura e pausa. É preciso pensar formas do maquínico não dominar o humano.

Recebido em 18/05/2022

Aceito para publicação em 29/05/2022

**Afinidades entre a ditadura de 1964
e o anticatolicismo de evangélicos conservadores:
expressão da hegemonia capitalista norte-americana**

Affinities between the 1964 dictatorship and the anti-Catholicism of conservative
evangelicals: an expression North American capitalist hegemony

*Rodrigo de Sá Netto**

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-5>

Resumo:

Em princípios dos anos 1950 nos Estados Unidos, sob a forma de uma guerra psicológica e de propaganda, foi formulada uma campanha ideológica, prevendo o envolvimento de igrejas, para manter a América Latina sob a influência norte-americana diante do avanço marxista. Reverberadas no Brasil por evangélicos conservadores, essas ideias assumiram traços anticatólicos em função da relativa popularidade da Teologia da Libertação entre a maior Igreja do país, visível nos atritos entre porções católicas e a ditadura de 1964. Analisando correspondências enviadas por evangélicos conservadores aos ditadores das décadas de 1970 e 1980, este artigo procura demonstrar o sucesso na transferência dos ideais propagados pela campanha norte-americana para setores religiosos brasileiros, conformando uma hegemonia.

Palavras-chave: Ditadura; Hegemonia; Capitalismo; Evangélicos.

Abstract:

In the early 1950s in the United States, in the form of a psychological and propaganda war, an ideological campaign was formulated, which also foresaw the involvement of churches, to keep Latin America under the North American influence in the face of the Marxist advance. Reverberated in Brazil by conservative evangelicals, these ideas assumed anti-Catholic traits due to the relative popularity of Liberation Theology among the biggest Church in Brazil, visible in the friction between catholic portions and the 1964 dictatorship. Analyzing correspondence sent by conservative evangelicals to the dictators of the 1970s and 1980s, this article seeks to demonstrate the success in transferring the ideals propagated by the North American campaign to Brazilian religious sectors, forming a hegemony.

Keywords: Dictatorship; Hegemony; Capitalism; Evangelicals.

Introdução

Nas últimas décadas, a colaboração entre a ditadura de 1964 e religiosos conservadores tem sido objeto de bom número de pesquisas. Examinando os arquivos da Assembleia de Deus de Belém do Pará, o historiador Andrew Chesnut (1997), por exemplo, demonstrou como a Igreja obteve variadas benesses do regime, sobretudo por via do ministro-general Jarbas Passarinho, fornecendo-lhe,

* Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Servidor de carreira do Arquivo Nacional. E-mail: rdenetto@yahoo.com.br.

por seu turno, sustentação ideológica. Já Francisco Cartaxo Rolim destacou a aceleração, com o golpe de 1964, da vinda para o Brasil de pentecostais, que teriam como traço relevante cobrarem de seus membros submissão “às normas e procedimentos ditados pelo governo militar” (Rolim, 1994, p. 174).

A relativamente recente abertura de documentos escritos pelos órgãos governamentais após 1964, cujo sigilo foi derrubado pela Lei de Acesso à Informação de novembro de 2011, trouxe, porém, dados inéditos para a escrita dessa história. Assim, em minha tese *O Partido da Fé Capitalista: organizações religiosas e o imperialismo norte-americano na segunda metade do século XX* (Netto, 2022), procurei demonstrar não apenas como o Estado brasileiro, sobretudo entre 1964 e 1985, facilitou a instalação e a proliferação de organizações religiosas conservadoras, mas também como esse fenômeno se inscreve num projeto imperialista formulado nos Estados Unidos e que tinha como pressuposto o combate ideológico global ao comunismo.

Programa formulado pelas porções superiores do Estado norte-americano em princípios dos anos 1950 e que toma a forma de uma guerra psicológica e de propaganda, voltada sobretudo para a América Latina, que compreendia ações não militares para “influenciar a opinião pública de acordo com os interesses da política externa norte-americana” (Silva, 2020, p. 42). Tratava-se, enfim, de um contra-ataque doutrinário à influência soviética, a fim de reafirmar a “filosofia básica” norte-americana” (Silva, 2020, p. 42), direcionado a grupos formadores de opinião, como funcionários governamentais, membros da imprensa, professores, estudantes, empresários, etc. Para a formulação desse projeto foi criado um Conselho Coordenador de Operações, ligado ao Conselho de Segurança Nacional, que formulou um Plano Básico de Operações contra o Comunismo na América Latina, instruindo os funcionários estatais dos Estados Unidos a estimular, nos países vizinhos, pontos de vistas favoráveis aos valores estadunidenses e a associação entre comunismo e subversão, convencendo os governos de que a ameaça vermelha era um problema de todo o continente (Silva, 2020, p. 48; Py, 2020). A ação junto aos dirigentes políticos, contudo, foi apenas um aspecto da campanha, sendo igualmente importante a doutrinação de grupos influentes da sociedade civil, como partidos, sindicatos e a Igreja. Sobre essa última, cabe destacar que, na versão do plano a que o historiador Vicente Gil da Silva teve acesso, com anotações do subsecretário de Estado do governo Eisenhower, Herbert Hoover Jr., a palavra “Igreja” (Silva, 2020, p. 49) está sublinhada e acompanhada do escrito à mão “fortalecer”. Assim, esperando-se que elas reproduzissem tais noções, também as organizações

religiosas na América Latina seriam alvo de ações abertas e/ou camufladas, apoiadas pelos serviços de inteligência estadunidenses, com o fito de convencer sobre “a natureza subversiva, conspirativa, fraudulenta e brutal da ação comunista, e de seu propósito básico de servir à intervenção do bloco soviético às custas do bem-estar do povo de seu país” (Silva, 2020, p. 49).

A pesquisa nos arquivos estatais estadunidenses indica que esses planos não tardaram a se concretizar, desdobrando-se, por exemplo, em iniciativas devotadas à criação de frentes religiosas ecumênicas, porém com forte presença evangélica, dispostas a empreender ações ideológicas por todo o globo. Assim, ainda em princípios da década de 1950 e sob os auspícios do governo Eisenhower, passou a funcionar a *Foundation for Religious Action in the Social and Civil Order* – FRASCO, composta por membros do governo norte-americano, líderes religiosos, empresários e intelectuais laicos, cujo propósito declarado era armar uma “contraofensiva ideológica e espiritual”¹ fundada na crença de que a “verdade religiosa” seria o “sustentáculo principal da liberdade humana”. Para tanto, se propunha a amearhar a colaboração “de todos os crentes”, unindo-os num programa de combate à “tirania do ateuista e desumano comunismo” por via de “meios educativos e informativos”.

Enquadram-se no mesmo caso o Programa para uma Política Ofensiva contra o Comunismo Mundial, plano de ação ideológica internacional, que previa a colaboração de igrejas, escrito pelo empresário David Sarnoff em 1955 e entregue ao presidente Eisenhower, e a conferência *Foreign Aspects of U.S. National Security*, organizada em 1958 pelo Congresso norte-americano, e, a exemplo da FRASCO, também frequentada por líderes religiosos, empresários, intelectuais e agentes estatais (Netto, 2022, p. 134-141). Nesta última, foi idealizada pelo pastor Edwin T. Dhalberg uma “arma do espírito”², consistindo no atrelamento da oferta de conforto religioso às ajudas monetárias aos países pobres, artifício capaz de ganhar a simpatia dos desprovidos de todo o mundo e afastá-los dos comunistas, que, se rivalizavam nessas esmolas, não podiam dispensar esse outro apoio em vista do seu ateísmo.

No interior dessas iniciativas, um dos preceitos discutidos, e que urgia transmitir pelo mundo, foi a alegada incompatibilidade entre o comunismo, a religião e a liberdade. Ela aparece, por exemplo, no Programa de David Sarnoff, que sugere explorar a “grande fome por conforto espiritual”³ identificada entre os habitantes do mundo socialista, advogando a veiculação de mensagens por meios

variados, como o rádio, e pelas próprias igrejas, pregando “a fé no divino, a repulsa ao comunismo e à falta de Deus, resistência ao ateísmo”.

A campanha previa, ainda, a disseminação de pressupostos econômicos. Assim, um dos objetivos declarados da FRASCO era “Promover a liberdade e um sistema econômico ordeiro capaz de proporcionar sustento material”⁴, “sem cair nos erros do estatismo e do coletivismo, o capitalismo”, enquanto o Programa de David Sarnoff era explícito em sua intenção de afastar a classe trabalhadora das ideias de Marx, alardeando as supostas vantagens do capitalismo. Preocupado em se contrapor à influência soviética sobre o proletariado de países como a França, ele recomendava a organização de campanhas políticas partindo de “outros grupos não oficiais e populares”⁵, cabendo, por exemplo, às “grandes igrejas” pregar sobre “os aspectos imorais e ateístas do comunismo na teoria e na prática”.

O projeto contou, também, com o auxílio da diplomacia norte-americana, que buscou abrir caminho em todo o globo para a instalação de organizações religiosas daquele país, como igrejas pentecostais e entidades missionárias interdenominacionais. Mais importante, promoveu uma política internacional de direitos humanos que tinha como meta a desestabilização interna do mundo comunista⁶, acusado de violar liberdades religiosas, sendo a oposição retórica entre comunismo e direitos humanos, portanto, importante componente dessa batalha ideológica (Netto, 2022, p. 257-285).

Hegemonia e anticatolicismo de evangélicos conservadores no Brasil

Conforme o teórico Antonio Gramsci, a hegemonia é um mecanismo basilar na sustentação da estrutura de classes. Trata-se de um artifício de poder fundado na persuasão, na popularização de um ideário onde os interesses da classe dominante aparecem, inclusive aos olhos dos dominados, como desejáveis por todo o conjunto social. Seu fim seria a justificação das relações sociais correntes, contando para tanto com o suporte de órgãos associativos diversos, capazes de incutir e disseminar tal ideário (Gramsci, 2001, v. 1, p. 93-94). Assumiriam esse papel, por exemplo, jornais, partidos políticos, ONGs e também iniciativas como a FRASCO e a conferência *Foreign Aspects of U.S. National Security*, explicitamente voltadas para a ação ideológica, além das igrejas que com elas entraram em contato. Sobre estas últimas, a lista de participantes tanto da FRASCO como da conferência mostra uma grande presença evangélica, sublinhando a destacada colaboração de igrejas deste tipo. No campo religioso será então sobretudo por via delas, ao lado

de entidades missionárias interdenominacionais, ambas em crescimento acelerado após 1950 com o incremento do missionarismo estrangeiro, que essa campanha ideológica alcançará o Brasil.

A despeito da participação de católicos conservadores tanto na FRASCO como na conferência, por aqui, nos anos 1970 e 1980, os efeitos dessa campanha doutrinadora acabarão exibindo traços anticatólicos. Isso se dará em função do ainda esmagador predomínio numérico da Igreja de Roma e da relativa popularidade da Teologia da Libertação⁷ entre os nossos padres, e até mesmo alguns bispos, dotando o grupo católico progressista de certo destaque na oposição à ditadura de 1964. Ditadura que abraçou de maneira inequívoca os ideais propalados pela guerra de propaganda norte-americana, como o anticomunismo, e com a qual significativas porções evangélicas nacionais, como veremos, se identificavam.

Cartas para o ditador

Fonte interessante para a observação dessa hegemonia em ação são os papéis do Gabinete Pessoal do Presidente da República, custodiados pelo Arquivo Nacional, com cartas enviadas pela população ao chefe do Executivo. Ali, ao contrário de outras fontes documentais a respeito da ditadura de 1964, não encontramos a versão estatal dos acontecimentos, mas a opinião sincera de pessoas que a queriam partilhar com os ditadores.

No que diz respeito às cartas de evangélicos conservadores desabafando seu desagrado com relação à Igreja Católica, elas começam a aparecer nos anos 1970, concomitante à disparada do crescimento dessas igrejas no Brasil, cujo incremento de membros, acelerado desde meados do século, tem um pico de 70% na década de 1960, mantendo-se em 64% e 67% nas duas seguintes e alcançando impressionantes 98% na de 1990 (Netto, 2022, p. 329 e 346).

Escrevendo de Curitiba (PR), em cinco de outubro de 1974, um certo Afonso da Silva Leite saudava Ernesto Geisel, “presidente de todos os brasileiros”⁸. Apresentava-se como comerciante, industrial e “descobridor da Insulina Vegetal via oral”, medicação fitoterápica para a asma que dizia ser de grande sucesso entre padres e evangelistas de todo o mundo atuantes na conversão de indígenas. Também jornalista, respondia por artigos religiosos em “diversos jornais do Brasil”, sempre cuidando de apresentar o “evangelho de Jesus Cristo, na sua pureza” (*sic*).

E era na qualidade de evangélico e jornalista que Leite se dirigia ao ditador para queixar-se de um suposto boicote aos seus artigos, que “de uns tempos para

cá, não tem sido publicados” (*sic*). Isso porque os católicos estariam “colocando pessoas de sua confiança entre os jornais do Brasil” a fim de dificultar a publicação de textos evangélicos, “salvo alguns artigos que venha de encontro aos interesses da mesma Igreja” (*sic*).

Como solução, pedia ao presidente que fizesse com que os jornais brasileiros reservassem um espaço para a publicação de textos evangélicos, entendendo que a Constituição tomaria o cristianismo “como base fundamental”. A medida ficaria ainda mais justificada se olhássemos para os periódicos do “mundo vermelho”, onde “é feita a propaganda do modo que eles entende” (*sic*). Enrolando-se com a semântica, via o Brasil num estado de “guerra aberta “velada”” contra o comunismo, sendo natural, portanto, que o governo manifestasse suas posições na imprensa de maneira semelhante ao que faria o soviético.

Podemos ler sua carta apenas como um desabafo delirante de alguém que, além de se dizer inventor de um tônico milagroso, mantinha pretensões literárias, talvez obstadas por suas deficiências no uso do português escrito, evidentes tanto na carta como em dois artigos nela anexos. Mais interessante, porém, é o exame dos artefatos ideológicos embutidos em sua prosa. Ali se mostra de maneira cristalina a ideia de que, ao mundo não comunista, representado no Brasil pelo governo ditatorial, cabia travar uma guerra de propaganda contra o comunismo. Nesta peleja, insinuava o escrito, católicos e evangélicos assumiriam posições antagônicas, estando apenas estes últimos plenamente afinados com o regime de 1964.

Três anos depois, em oito de março, escreveu para o mesmo Geisel um Paulo Maciel de Almeida, de Macapá-AP. Trazia ao conhecimento do general “um assunto do mais alto interesse para o povo brasileiro, assim como para a Gloriosa Revolução Democrática de 1964”⁹ (*sic*). Referia-se à “expulsão dos “vendilhões da Pátria” do templo cívico de nossa Nação”, leia-se, ao afastamento da Igreja Católica, “criminosa e astuta organização político-comercial”, dos negócios públicos do país.

Sua missiva acusava a Igreja de Roma de traições variadas, querendo se passar como “a verdadeira Igreja de Cristo” e “culminando” com a união com “um regime declaradamente ateu”, taxando de comunistas não apenas os clérigos brasileiros progressistas, mas toda a cúpula da Igreja, até o próprio Papa.

A fim de remediar a situação, revelava ter remetido à imprensa uma série de artigos, sob o título “A queda fatal do Papa Paulo VI”, onde alinhavava argumentos baseados na Teologia, na História e em fatos atuais a fim de expor “toda a verdade”. Movia-o inúmeras razões, que passou a arrolar.

Em primeiro lugar, havia a certeza do “grave perigo que corremos em viver com esses traidores do cristianismo e da Pátria” que, “abusando da boa fé do povo brasileiro”, deturpariam a verdade “sem o menor constrangimento”. Como exemplo, mencionava declaração do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns à imprensa, dizendo que as relações da Igreja com o governo teriam se tornado muito difíceis após 1968 em razão do Ato Institucional n. 5. Mero jogo de cena aos olhos de Almeida, que lembrava que 1968 “foi o ano da maior atuação subversiva do chamado clero ‘progressista’”, causa solitária do estranhamento entre a ditadura e os católicos. Permeada de contradições, semear a “confusão” seria, então, a especialidade dessa Igreja, fato que transpareceria, por exemplo, ao dizer-se defensora dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que “está de braços dados com o comunismo – o maior inimigo dos direitos humanos, inclusive o de ter uma religião”.

Essa ligação entre a Igreja Católica e o comunismo, cristalina no seu entender, seria outra razão que o movera. Aqui, novamente, o uso da mentira provaria o conluio entre católicos e comunistas, que nela tinham “uma das armas mais usada” (*sic*). A fim de comprovar a desonestidade católica, evocava palavras do bispo Dom Tomás Balduino, que falava em “crueldades atrozés” cometidas contra presos políticos, nada mais que uma “infâmia”. Ao contrário, dizia Almeida, nas prisões brasileiras nada faltaria aos opositores do regime, que podiam contar com “tudo, o que muito de nós não temos, com exceção da liberdade” (*sic*).

Também o irritava constatar que “as atividades políticas levadas a efeito pela Igreja Católica, são claramente condenadas pelos ensinamentos de Cristo e dos Apóstolos” (SIC). Assim, a partir do que teria dito Cristo segundo o Novo Testamento, “a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, Almeida advogava a primazia das autoridades terrenas sobre os assuntos temporais, preceito violado pelos católicos em suas atitudes contestatórias. Autoridade confirmada em outras passagens bíblicas, como a Epístola de São Paulo aos Romanos, segundo a qual “não há autoridade que não proceda de Deus” e os que se opõem a ela resistem à “ordenação de Deus” e “trarão sobre si mesmos condenação”. Tema abordado também por São Pedro, que exortara os homens a submeter-se às autoridades, enviadas por Deus “tanto para castigo dos malfeitores”, e aqui Almeida pusera a palavra

subversivos entre parêntesis, “como para louvor dos que praticam o bem”, não cabendo a ninguém, portanto, usar a “liberdade (democracia) por pretexto da malícia (subversão)”.

O inspirava, também, a certeza de que “a Igreja Católica, vem traindo a Revolução desde o seu início” (*sic*), acusando-a de locupletar-se com a corrupção que imperaria na fase janguista, posteriormente apenas fingindo adesão ao movimento dos militares, infiltrando membros nas passeatas golpistas, “fantoches selecionados para a farsa”.

Também a dissimulação da CNBB o impelia a agir: “ainda está para aparecer na terra, homens tão hipócritas”. Neste caso, contrastava a riqueza da Igreja Católica com as declarações do bispado brasileiro e do Papa Paulo VI por uma melhor repartição dos bens terrenos. Voltando mesmo aos tempos coloniais, onde os católicos teriam se refestelado com o ouro brasileiro, achava “muito oportuno que quando o chefe dos hipócritas voltar a falar em distribuição de riquezas, cada brasileiro, lhe envie um cartão com estas palavras: Papa Paulo VI – comece em sua casa” (SIC).

Papa que, além disso, apoiaria totalmente “a subversão comunista” dos seus subordinados. Assim, se, conforme Dom Eugênio Salles dissera ao jornal O Globo em março de 1977, “sobre a ortodoxia dos bispos há uma única autoridade, a do papa, sempre vigilante”, seria, portanto, “incontestável o seu “consentimento” para com as atividades subversivas levadas a efeito pelos seus subordinados”, “inclusive as inúmeras provocações lançadas contra as nossas autoridades”.

Tendo exposto suas queixas e argumentos, passou Almeida a falar um pouco sobre si, justificando o porquê de achar-se “preparado intelectual e psicologicamente” para a batalha contra os católicos. Tudo começara em 1967, após travar contato com “um missionário americano” que revelou que uma especial missão lhe fora legada pela divindade, que trataria de guiá-lo caso se dedicasse “a buscar o Senhor”. Como decorrência, passou a sentir verdadeira “obsessão” em “provar que a Igreja Católica não representa a verdadeira Igreja de Cristo”, vontade fortalecida por sucessivas revelações e premonições recebidas em sonhos.

Um deles teria lançado luz sobre a situação social brasileira, conturbada pela crise econômica mundial após 1973, atribuída por análises científicas, no plano externo, a fatores como a subida abrupta dos preços do petróleo e, no interno, ao esgotamento do modelo econômico implementado pela ditadura. A seu

ver, entretanto, tratava-se de uma crise irreversível que anunciaria o retorno próximo de Jesus Cristo, segundo profetizado pelo apóstolo Paulo, tornando “inexequível qualquer tentativa de eliminar as dificuldades que assolam todas as nações, independentemente de sua forma de governo ou de sistema político”. Sonhara Almeida, então, assistir a uma pregação, na “Igreja Evangélica Assembléia de Deus”, onde se falava sobre a segunda vinda de Jesus Cristo e “que esse acontecimento será muito breve”, para isso faltando apenas “se cumprir um acontecimento e esse será feito por um do nosso meio”.

Talvez interpretando essa condição como a queda da Igreja de Roma e a si próprio como o veículo desse desígnio divino, se despedia do ditador esperando que “a concretização do meu plano, seja um alívio para o vosso tão pesado fardo”.

Mais uma vez, sua carta revela a reprodução pelos evangélicos brasileiros dos mencionados preceitos ideológicos provindos dos Estados Unidos, como a ênfase no ateísmo inerente ao sistema comunista, ideologia que portanto deveria ser combatida por todos os que se dizem religiosos; a oposição entre comunismo e direitos humanos; e a crítica aos projetos de redistribuição de riquezas. Ao lado deles, entretanto, há também a repetição de ideais teológicos concebidos por grupos religiosos conservadores norte-americanos, como aqueles ligados ao movimento fundamentalista¹⁰. Falo da noção de que não compete aos homens religiosos imiscuir-se nos assuntos estatais e da ideia de que todas as mazelas sociais possuem raízes divinas, independentemente das ações humanas. Ambas as concepções referem-se à escatologia pré-milenarista¹¹, comum entre círculos fundamentalistas e outros deles próximos, como os pentecostais, tendo tais ideias alcançado Almeida por via da Igreja pentecostal Assembleia de Deus, conforme ele mesmo relata. Os efeitos conservadores dessa concepção religiosa são mais que evidentes: o desestímulo a iniciativas para a alteração do arranjo social vigente e o respeito dogmático àqueles em posição de poder.

Em 15 de agosto de 1978 foi a vez do advogado Cyrilo Luciano Gomes, de São Paulo (SP), dirigir-se ao “irmão em Cristo”¹² Ernesto Geisel, membro da Igreja Luterana. E era exatamente em função da identidade evangélica partilhada que Gomes, assegurando que suas palavras não deviam ser tomadas como desrespeito, mas contextualizadas numa “intimidade cheia de carinho”, tomava a liberdade de admoestar o general. Queixava-se de fatos descritos em matéria do jornal Folha da Tarde, publicada no mesmo dia em que Gomes redigiu sua carta, intitulada “O presidente reza pela alma do papa Paulo VI”, morto havia nove dias.

Gomes mostrava estarrecimento diante da atitude de Geisel, que não haveria de desconhecer que “a sorte de Paulo VI foi definitivamente lançada no instante em que cerrou seus olhos para o mundo presente”. Vendo-o “flertar com o inimigo”, dizia-se entristecido. Pior, tal comportamento constrangia “muito especialmente ao nosso Querido Salvador Jesus Cristo”.

Diante do exposto, o advogado apegava-se à possibilidade de “ter havido um equívoco”, querendo “prosseguir, orgulhoso, e grato a Deus pela obra cristã de nosso primeiro presidente evangélico”. Caso contrário, pedia uma conversa franca com o ditador, desejando “esclarecer o meu coração”, que, não obstante, permaneceria sempre disposto a “rogar a proteção divina a Vossa Excelência”.

O texto novamente expõe o entendimento de que a Igreja Católica estaria num campo em separado ao da ditadura brasileira, o campo do inimigo. Também a exemplo do que vimos na carta de Paulo Maciel de Almeida, ocorre aqui a artificiosa extensão do progressismo político, abraçado por parte do clero católico brasileiro, a toda Igreja, certamente reforçada pelo lançamento pelo falecido Papa de documentos que viriam a se tornar parte da chamada doutrina social da Igreja Católica¹³ e que aparentemente se chocavam com alguns princípios ventilados pela campanha ideológica aqui abordada. Assim, a despeito de ter se manifestado contrário ao aborto¹⁴ e postulado a incompatibilidade entre o cristianismo e o marxismo¹⁵, Paulo VI também criticara o imperialismo, a desigualdade e o direito absoluto à propriedade privada¹⁶.

Mais tarde, durante a gestão do católico João Figueiredo, as cartas não pararam de ser postadas, mostrando que o alinhamento de evangélicos conservadores com a ditadura não se devia ao eventual protestantismo do cabeça do regime.

Em junho de 1980, o catolicismo de Figueiredo não impediu, por exemplo, que o pastor João Neres Pereira, da Igreja Batista Missionária de Paragominas, no estado do Pará, endereçasse o ditador da vez para, novamente, acusar os católicos de variados crimes. Dizendo-se simpático à “grande luta”¹⁷ de Figueiredo para “implantar uma democracia plena” e reconhecendo o general como um ministro de Deus, segundo a Bíblia de acordo com sua condição de “chefe supremo da nação”, buscava abrir-lhe os olhos para os malfeitos praticados pelos católicos. Agentes, inclusive, do Juízo Final, conforme exposto no Livro do Apocalipse bíblico, cuja leitura recomendava. Se isso não ficasse claro, que Figueiredo procurasse a orientação de “um teólogo evangélico”.

Exemplo das ações demoníacas dos católicos seria a participação de “sacerdotes” em atividades de contestação ao governo, como greves, onde agiriam “não para aconselhar, para acalmar, levar os grevistas a obedecer o governo e respeitar as leis”, mas para alimentar o dissenso; tumultuando também “o problema de terras no país”.

Louvando a batalha de Figueiredo contra a inflação, demandando sacrifícios como cortes em despesas públicas, Pereira aproveitava para questionar a utilidade da iminente visita do Papa ao Brasil, que de fato se realizou poucos dias após o envio da carta. Afinal, perguntava, sua vinda, que não redundaria em “nenhum resultado benéfico para o país”, “não trará perda de milhões de cruzeiros, para os cofres públicos?”.

A exemplo da correspondência anterior, a carta do pastor batista reverbera a noção de que o governo ditatorial fora escolhido por Deus, portanto não cabendo a ninguém desobedecê-lo. Já o elo entre os católicos e as forças diabólicas transparece no desrespeito a esse dogma, consubstanciado em ações em voltadas para a esfera produtiva: o apoio à classe trabalhadora em suas atividades reivindicatórias por melhores salários e condições de trabalho e nas lutas pela posse da terra de indígenas e pequenos produtores rurais, nas quais setores progressistas católicos se engajaram crescentemente.

Em setembro de 1981, foi a vez de um Henrique José da Silva, residente em São Bernardo do Campo (SP), compartilhar com Figueiredo sua indignação.

Motivava o contato a recente divulgação pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) do documento Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política, produto de uma reunião ordinária do Conselho Permanente do órgão, havida em Brasília (DF). Sobre o folheto, irritava ao senhor da Silva a constatação de que “a única preocupação”¹⁸ dos bispos brasileiros era “com fatos mundanos”. A fim de provar seu ponto de vista, contabilizava as palavras ali mais usadas: “política”, 43 vezes, “social”, 28 vezes, e “economia”, 12 vezes. Inversamente, “igreja” e “cristã” só apareciam oito vezes, enquanto “evangelho” uma única vez, denotando “total ausência de pregação espiritual”. Chamava-lhe atenção também a inútil prolixidade católica, originando imensa quantidade de escritos “superados pelos acontecimentos do dia a dia”, enquanto “Um único documento permanece inalterado e sempre atual, cada dia mais atual: o Novo Testamento, o evangelho, a boa nova”.

Ademais, as ideias propaladas pelo bispado brasileiro lhe causavam descontentamento também por haver “um nítido confronto” entre elas e as “Autoridades constituídas”, ferindo princípios do Novo Testamento que via como irredutíveis. Novamente, palavras atribuídas ao apóstolo Paulo eram mencionadas: “quem se revolta contra a autoridade, revolta-se contra a ordem de Deus”, “Os governos não são motivos de temor aos homens de bem, mas, sim, aos que praticam o mal”.

Preceitos teológicos, contudo, não eram o único pomo de discórdia entre da Silva e a CNBB. Um dos aspectos do texto católico que mais lhe causava desconforto foi a discussão sobre as relações da Igreja com os ricos e pobres, “item longamente abordado pelos senhores Bispos”, preocupação exposta “Sempre materialmente falando, nunca espiritualmente”. No mais, a divisão pobre/rico, além de desagregadora, lhe parecia artificiosa, “O que é ser pobre e que é ser rico?”. Pretendendo resolver a questão, propôs o critério: “Pobre é todo ser humano que gasta mais do que recebe; e, rico é todo ser humano que gasta menos que recebe”. Sendo assim, antes que um problema social, a eventual pobreza ou riqueza era, de fato, um dilema individual. Logo, haveria ricos “que recebem menos de um salário mínimo” ao lado de pobres que afeririam renda muito maior, “mais de 300 (trezentos) salários mínimos”, mas “conseguem gastar mais do que ganham”. Como resultado, a cantilena frequentemente entoada pelos católicos, de que “o governo deve distribuir renda”, seria improcedente, posto que governo algum teria esse poder, afinal, “Tudo se conquista por méritos e não por direitos”. Além disso, a Bíblia atestava, necessidade nenhuma haveria de passar o crente trabalhador. Não disse Jesus Cristo “Quem vem a mim jamais terá fome; e quem crê em mim jamais terá sede”? E, segundo o sábio rei Salomão, “Quem não quer trabalhar também não há de comer” e “Existe gente que tem preguiça até de pôr a comida na própria boca”.

Estranhava também a interferência católica na luta pela posse da terra, referindo-se especificamente à expulsão de posseiros da Amazônia¹⁹. Dizendo ter trabalhado “mais de três anos na Região”, se achava gabaritado a transmitir seu parecer sobre o tema: o que ocorria era que tanto os católicos como a imprensa moviam deliberadamente o foco para os “posseiros que ainda não deram certo”, ignorando que “há muitos posseiros que hoje são proprietários, alguns grandes proprietários, de terras, de culturas, de cabeças de gado”. Aqui, errava a Igreja, também, por se concentrar nas reivindicações de direitos apenas materiais, “nunca espirituais”, que, além de aprofundar “o conflito entre a vida mundana e o Evangelho de Cristo”, acabariam também servindo aos interesses de aproveitadores, desejosos apenas de uma “boca livre”.

Apesar da ênfase na leitura literal do evangelho, traço comum a evangélicos conservadores, Henrique José da Silva não declara sua vinculação religiosa. É possível, inclusive, que não fosse membro de nenhuma igreja deste tipo, uma vez que, ao final de seu escrito, vemos citações de variados autores, entre eles o teólogo Huberto Rohden, importante para o espiritismo. É fato, contudo, que a pregação ideológica norte-americana, se reverberava com força entre o público evangélico, procurava seduzir religiosos conservadores de diversas afiliações. E ela é mais que evidente nas palavras de da Silva que, além de trazerem à baila os mesmos argumentos teológicos que as correspondências anteriores, justificando o respeito dogmático às autoridades ditatoriais e o afastamento dos movimentos por mudanças sociais, mostram o esforço individual como único requisito para o sucesso monetário, negam a repartição desigual de riquezas sob o capitalismo e deslegitimam as lutas dos trabalhadores por direitos.

Para encerrar, endereçada também a Figueiredo, trago carta de Edilson Dias de Jesus, “jovem evangelio”²⁰ (*sic*) presidente de um grupo de mocidade em Igreja desconhecida de Salvador – BA. Ali, Jesus procurava mostrar que a Igreja Católica “é a grande responsável” pelas principais mazelas sociais e econômicas do Brasil, inclusive a dívida externa e a inflação. Alternativamente, se “fizessemos como os Estados Unidos da America do Norte, pregassemos o verdadeiro Evangelho de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, hoje seríamos uma grande nação” (*sic*). Além das melhorias econômicas, também o problema da violência urbana seria resolvido, com menos “crimes e assaltos”. De outra forma, como explicar que nos Estados Unidos, “onde 95% da População são de origem Evangelica”, não houvesse grandes epidemias, criminalidade desenfreada e o envolvimento da juventude em “Revoluções, Crimes e Manifestações Estudantis”?

Assim, se a presença católica, “desde a fundação e Descobrimto do Brasil” colocando uma “Cruz vazia e sem significado”, fosse substituída pela dos que fariam uma “verdadeira Pregação do Santo Evangelho” e “se cada Brasileiro, conhecesse as Verdades de Jesus Cristo” (*sic*) ao invés das histórias de santos e santas, “apenas pedras de tropeço aos que querem ouvir a Mensagem do Evangelho”, estaríamos livre de “Greves, Revoluções, e os famosos quebra-quebra”.

Sugeria, portanto, “afastar esses Padres e seus Auxiliares e Superiores Imediatos do Brasil, já que os mesmos excitam o povo a lutar com o Sr. Presidente”, focados em política e “outras coisas que de Espiritual, nada tem” (*sic*). Por outro lado, celebrava as igrejas Assembleia de Deus, Batista, Adventista, Presbiteriana

“e inumeras outras” (sic), mais interessadas “na Morte de Jesus Cristo, e sua grande Mensagem”.

Conclusão

Após meados do século XX, na medida em que os Estados Unidos se firmam como país líder do bloco capitalista, posição reforçada também por via de uma campanha ideológica voltada para seus vizinhos, igrejas evangélicas multiplicam-se em escala sem precedentes pela América Latina. Partícipes dessa campanha, missionários estrangeiros e religiosos brasileiros com conexões próximas com organizações cristãs norte-americanas trarão para o Brasil não apenas novas expressões de fé, mas também uma doutrina política delineada no país do norte que buscou suscitar opiniões favoráveis ao modelo de organização socioeconômica pretendido para o resto do mundo, o capitalismo. Através da análise das correspondências enviadas aos ditadores de 1964 por evangélicos conservadores, testemunhamos a absorção de princípios disseminados por essa campanha, que obteve sucesso em converter não apenas religiosamente boa parte da população brasileira, conformando visões favoráveis à preservação de estruturas que a aproximação dos trabalhadores com os ideais marxistas punha em risco. Estruturas que a ditadura de 1964 se esforçou em consolidar, para tanto podendo contar inclusive com o apoio de camadas populares hegemônicas. Assim, vimos como os textos de evangélicos brasileiros dedicados aos ditadores de 1964 reproduzem noções propagadas pelas iniciativas norte-americanas dedicadas a executar, na arena religiosa, a guerra de propaganda delineada no país do norte. Falo principalmente da apologia aos valores capitalistas e da ideia de que a religião fundamentaria a liberdade humana, sendo o ateísmo comunista, distorcido e enfatizado, essencialmente tirânico e imoral, devendo ser repellido por todos os que se dizem cristãos.

Referências bibliográficas:

CHESNUT, Andrew R. *Born Again in Brazil: the pentecostal boom and the pathogenes of poverty*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce, 1999.

LÖWY, Michael. *Teologia da Libertação: Leonardo Boff e Frei Betto*. Pravda.ru, 2008. Disponível em: <<http://port.pravda.ru/sociedade/cultura/27-10-2008/25022-teologialibertacao-O/>>. Acesso em: 08 out. 2019.

MARSDEN, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing Co, 1991.

NETTO, Rodrigo de Sá. *O Partido da Fé Capitalista: organizações religiosas e o imperialismo norte-americano na segunda metade do século XX*. Tese (doutorado em História Social). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, p.318-334, 2020.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Documentos arquivísticos:

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.0092.

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DF ANBSB JF.JBF.0.0114.

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.JBF.0.0158.

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.0223.

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.230.

Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.JBF.0.0261.

Central Intelligence Agency - CIA. General CIA Records. Hearings before the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate. Document Number (FOIA) /ESDN (CREST): CIA-RDP64B00346R000500030098-1.

Central Intelligence Agency - CIA. General CIA Records. Letter to the Honorable Eric Johnston from Allen W. Dulles. Document Number (FOIA) /ESDN (CREST): CIA_RDP80B01676R003800100021-9.

Central Intelligence Agency - CIA. General CIA Records. National Conference on the Spiritual Foundations of American Democracy. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80R01731R001200070075-4.

¹ Central Intelligence Agency (CIA). General CIA Records. National Conference on the Spiritual Foundations of American Democracy. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80R01731R001200070075-4.

² Central Intelligence Agency (CIA). General CIA Records. Letter to the Honorable Eric Johnston from Allen W. Dulles. Document Number (FOIA) /ESDN (CREST): CIA_RDP80B01676R003800100021-9.

³ Central Intelligence Agency (CIA). General CIA Records. Hearings before the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP64B00346R000500030098-1.

⁴ Central Intelligence Agency (CIA). General CIA Records. National Conference on the Spiritual Foundations of American Democracy. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80R01731R001200070075-4.

⁵ Central Intelligence Agency (CIA). General CIA Records. Hearings before the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP64B00346R000500030098-1

⁶ Essa política tinha como alvo principal não aqueles países em que as liberdades religiosas eram de maneira mais contumaz violadas, como a Arábia Saudita, aliada norte-americana, mas Estados alinhados ou que promoviam aproximações com os soviéticos. A análise de documentos diplomáticos norte-americanos disponibilizados no banco de dados WikiLeaks mostra, portanto, que a maioria esmagadora desses papéis tratando do tema liberdade religiosa se refere à antiga União Soviética, ao Leste europeu e a outros países onde a disputa ideológica entre capitalismo e comunismo se apresentava de maneira mais patente, como o Malawi e a Coreia do Sul (Netto, 2022, p. 263).

⁷ Segundo Michael Löwy (2008, p. 1-2) a Teologia da Libertação é um movimento que tem como traços principais a acusação de ordem moral e social capitalismo, visto como pecaminoso por ser inerentemente injusto; o uso do arcabouço teórico marxista para a compreensão da pobreza; a preferência pelos pobres e a participação nas lutas pela sua emancipação; a implementação das Comunidades Eclesiais de Base - CEBs como proposta de um novo tipo de Igreja e alternativa ao individualismo capitalista; e a compreensão de que a idolatria de valores e ideias, como o consumismo, a riqueza, o poder, a segurança nacional, o Estado e os exércitos, seriam os principais adversários da religião. Ainda para Löwy, a despeito de ter alcançado relativa popularidade entre o clero católico latino-americano nas décadas de 1970 e 1980, o engajamento social católico, contudo, permaneceu circunscrito à periferia desta Igreja, apenas ocasionalmente atingindo a cúpula.

⁸ Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.230.

⁹ Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.0223.

¹⁰ Movimento religioso conservador surgido nos Estados Unidos entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX. Iniciado em meios presbiterianos, logo se popularizou também entre os batistas, vindo, posteriormente, a se constituir numa corrente religiosa interdenominacional, ou seja, ativa no interior de diversas igrejas. Caracterizou-se inicialmente pela recusa às interpretações críticas da Bíblia, favorecidas pelos avanços científicos do período, em especial a Teoria da Evolução de Charles Darwin, que punha em xeque o preceito do projeto divino para o mundo natural. Ao contrário, os fundamentalistas enfatizaram a importância de se tomar o texto bíblico em sua literalidade e sua validade inclusive enquanto fonte histórica e referencial científico.

¹¹ Conforme Marsden (1991, p. 40) o pré-milenarismo dispensacionalista foi a escatologia preferida de alguns dos primeiros grupos fundamentalistas norte-americanos, vindo a influenciar outros setores evangélicos. Segundo o dispensacionismo, a História humana é dividida em sete eras. Em cada uma delas a humanidade foi testada, falhando invariavelmente em satisfazer a divindade, terminando todas essas etapas com o catastrófico juízo divino. A primeira delas teria visto a expulsão de Adão e Eva do Paraíso, a segunda o Dilúvio e a terceira a queda da Torre de Babel, por exemplo. Atualmente viveríamos a sexta era, também fadada a terminar mal, com sete anos de guerras e desastres após os quais Jesus Cristo voltaria para instalar em Jerusalém um reino de mil anos (daí o termo milenarismo). A crença dispensacionalista se basearia numa leitura literal da Bíblia, razão de sua grande acolhida entre fundamentalistas e simpatizantes.

¹² Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.EBG.0.0092.

¹³ Princípios fixados em cartas formuladas por múltiplos papas que buscam consolidar a posição oficial da Igreja Católica com relação à sociedade humana.

¹⁴ Através da Encíclica *Humanae Vitae*, de julho de 1968, que, entre outras coisas, define a atitude da Igreja com relação ao tema da reprodução humana.

¹⁵ Conforme narrado pela Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, de maio de 1971.

¹⁶ Posições declaradas na Encíclica *Populorum Progressio*, de março de 1967, e na Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*.

¹⁷ Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.JBF.0.0114.

¹⁸ Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.JBF.0.0261.

¹⁹ Por via de organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), segmentos católicos procuraram auxiliar a organização de trabalhadores rurais em situação de vulnerabilidade, como posseiros, famílias fixadas em porções de terras sem que, contudo, tivessem títulos de propriedade. Ao longo dos anos 1970, com a política oficial de incentivo à ocupação de terras amazônicas por grandes empresas e latifundiários, muitas dessas famílias foram expulsas.

²⁰ Arquivo Nacional. Gabinete Pessoal do Presidente da República. BR DFANBSB JF.JBF.0.0158.

Recebido em 18/06/2022


Aceito para publicação em 05/07/2022

“Uma luta do bem contra o mal”: a instrumentalização da agenda moral na eleição estadual paranaense

“A battle of good against evil”: the instrumentalization of the moral agenda-setting in the state election of Paraná

*Brandon Lopes dos Anjos**

*Frank Antonio Mezzomo***

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-6>

Resumo:

Neste artigo, analisamos como candidatos evangélicos mobilizaram um discurso belicoso durante a campanha ao legislativo paranaense em 2018. Coletamos materiais nos perfis pessoais e *fanpages* de quatro candidatos eleitos que elaboram suas identidades construindo um inimigo que supostamente trabalha para destruir a moralidade. Identificamos algumas aproximações do universo evangélico com a política brasileira e, em seguida, sistematizamos a discussão em três eixos: (I) normatização de padrões familiares; (II) regulamentação das práticas educativas; e (III) controle dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher. Parece haver uma estrutura discursiva que articula o uso de “conceitos imprecisos”, elementos de sensibilidade social e a existência de um inimigo comum. O ativismo conservador evangélico está ancorado no embate contra as transformações dos costumes e valores.

Palavras-chave: Religião e política; Evangélicos; Agenda moral conservadora; Confessionalização de políticas públicas.

Abstract:

This article aims to analyze how evangelical candidates mobilized a fierce speech during the campaign for Paraná legislature in 2018. It has been collected materials in personal profiles and fanpages of four elected candidates who elaborate their identities by building an enemy that supposedly works to destroy moral values. It has been identified some approaches from evangelical field to Brazilian politics and, then, systematizing the discussion in three axes: (I) normalization of family standards; (II) regulation of educational practices; and (III) control of women's sexual and reproductive rights. There seems to be a discursive structure that articulates the use of “inaccurate concepts”, elements of social sensitivity and the existence of a common enemy. Evangelical conservative activism is based on the struggle against the transformation of customs and values.

Keywords: Religion and politics; Evangelicals; Conservative moral agenda-setting; Confessionalization of public policies.

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD), da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail: brandon.njos@gmail.com.

** Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor dos Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD), História Pública (PPGHP) e Profissional de Ensino de História (ProfHistória), da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail: frankmezzomo@gmail.com.

Introdução

“O nosso inimigo não é externo, é interno. Não é uma luta da esquerda contra a direita, é uma luta do bem contra o mal. E nós vamos vencer essa luta. Porque estarei sempre na frente de vocês”, afirmou o atual presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, em um ato de lançamento de sua pré-campanha para a reeleição ao executivo federal, realizado no dia 27 de março de 2022 (*Carta Capital*, 2022). Esse movimento de “espiritualização” das disputas políticas foi amplamente (re)produzido durante as eleições nacionais de 2018, em um léxico que demonizou adversários e funcionou como munição para defender percepções morais e eclesiásticas. Trata-se de um esforço para construir e fundamentar suas identidades na dicotomia entre aquilo que consideram como “bem” e “mal”, opondo-se às mudanças culturais e desabonando seus concorrentes. Para isso, acionam pânicos morais e medos coletivos como recurso para impulsionar suas campanhas, garantir coesão e engajamento do nicho cristão e deslocar o debate público de temas sociais para a defesa de pautas de cunho religioso, em um movimento de confessionalização de políticas públicas. Designando-se como representantes de Deus e do “povo cristão”, os candidatos evangélicos despontam como ator importante, em aliança com outros agentes de direita (religiosos ou não), na composição da onda conservadora ascendente na última década, em um cenário de crise das instituições e recrudescimento das polarizações (Mariano; Gerardi, 2019; Almeida, 2019; Soares, 2019; Py, 2020). Face a esse cenário, procuramos analisar como essa lógica beligerante e conservadora foi operada na campanha eleitoral de 2018 à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP).

Para a análise que propomos, selecionamos quatro candidatos evangélicos de denominações já consolidadas na política eleitoral paranaense (Quadro 1), dos quais três foram reeleitos em 2018 – Cantora Mara Lima¹, Gilson de Souza e Missionário Ricardo Arruda – e um deles, Alexandre Amaro, foi eleito para seu primeiro mandato, sucedendo o candidato até então apoiado por sua denominação, Pastor Edson Praczyk.² Todos participam da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, Cuidados e Prevenção às Drogas, e receberam apoio simbólico e pragmático das instituições eclesiásticas em um ou mais pleitos que participaram, apadrinhamento decisivo para seu sucesso eleitoral (Lacerda, 2017; Prandi; Santos; Bonato, 2020; Mezzomo; Anjos; Oro, 2021).

Quadro 1: Vinculação religiosa, partidária e votação dos candidatos

Nome	Partido	Denominação	Função eclesiástica	Votação	Situação
Alexandre Amaro	Republicanos	IURD	Pastor	49.565	Eleito
Cantora Mara Lima	PSC	AD/Missão	Cantora	33.866	Reeleita
Gilson de Souza	PSC	IEQ	Pastor	46.116	Reeleito
Missionário Ricardo Arruda	PSL	IMPD	Missionário	27.574	Reeleito

Fonte: Dados da pesquisa (2018).

Os materiais foram coletados nos perfis pessoais e *fanpages* dos quatro candidatos entre 20 de julho e 08 de outubro de 2018 – início das convenções partidárias e fim do primeiro turno –, período em que as relações entre religião e política se intensificam, com diálogos, trincheiras e negociações. O *Facebook* impulsiona a formação da imagem do candidato, possibilitando o engajamento dos eleitores por meio de compartilhamentos, curtidas e comentários e propicia o alcance de outros públicos que estão fragmentados em múltiplas telas, muito além de seu nicho eleitoral. Ao mesmo tempo, e é o que temos visto nas últimas eleições no Brasil, o *Facebook* constrói “tribalizações” de ideias e produz “bolhas sociais” com cosmologias customizadas e parciais dos acontecimentos, caracterizada pela disseminação de informações inverídicas e pela publicização de uma gramática moral bélica, o que parece contribuir com o recrudescimento das polarizações (Aggio; Reis, 2013; Miola; Carvalho, 2017; Machado; Miskolci, 2019). Com isso, “rompe pactos sociais silenciosos de tolerância, destrói as formas de mediações preexistentes e coloca temas complexos num debate raso e simplificador em que todos são juizes ou réus do pensamento alheio. Ao mesmo tempo, as redes digitais expõem maniqueísmos já presentes na sociedade” (Machado; Miskolci, 2019, p. 951).

Para desenvolvermos a temática, estruturamos o texto em dois movimentos. No primeiro, retomamos alguns aspectos históricos da inserção dos evangélicos na política partidária brasileira, em parte motivada e definida por fatores políticos, sociais e teológicos. Observamos como a organização da oposição às transformações culturais das décadas de 2000 e 2010 produziram um cenário adequado para as dicotomias e polarizações presentes no discurso eleitoral de 2018. Em seguida, à luz dessas discussões, procuramos apresentar como os evangélicos estruturam suas identidades, construindo um inimigo que supostamente trabalha para destruir a moralidade na sociedade brasileira. Para isso, sistematizamos as análises em três eixos: (I) normatização de padrões familiares e de relacionamento; (II) regulamentação das práticas educativas; e (III) controle dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher. Apontamos, assim, como o ativismo conservador evangélico está profundamente aportado no embate contra as transformações culturais nos costumes e valores.

Atuação dos evangélicos políticos e as guerras culturais

Em sintonia com transformações políticas e sociais ocorridas no Brasil desde a década de 1970, assistimos a expansão do segmento evangélico no mercado religioso, marcado pela diversidade de denominações autônomas que expressam suas crenças de formas plurais. Concomitante ao crescimento numérico, ocuparam espaços nas mídias tradicionais – assumindo emissoras de rádio e televisão –, produziram um mercado gospel de bens, lazer e entretenimento religioso para consumo, permearam a sociedade com suas referências e, por vezes, suas intolerâncias em relação a outras religiões (Cunha, 2019). Sua inserção na política eleitoral e a emergência de um ativismo político evangélico, uma das faces mais emblemáticas desta mudança de paradigma, tem chamado atenção de pesquisadores de diversas áreas, com destaque para as alianças simbólicas e pragmáticas com os governos federais, independente do perfil político ou ideológico do presidente eleito. Essa constatação é válida para todo o período da redemocratização, passando pelos mandatos de José Sarney (1985-1999), Fernando Collor de Melo (1990-1992), Itamar Franco (1992-1994), Fernando Henrique Cardoso (1995-1998; 1999-2002), Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006; 2007-2010), Dilma Rousseff (2011-2014; 2015-2016), Michel Temer (2016-2018) e Jair Bolsonaro (2018-*atual*).

Desde 2003, esses parlamentares religiosos se organizam em torno da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), associação que tem alcançado êxitos e angariado expertise dentro das dinâmicas de poder. Desde aquele momento suas ações estavam direcionadas a oposição à projetos de políticas públicas ligados aos direitos humanos, reprodutivos e de liberdade sexual, pautas progressivas que vinham conquistando sucessivas vitórias na década de 2000 (Biroli, 2019). Ainda, buscavam garantir uma série de benesses às instituições religiosas, como concessões de emissoras de rádio e televisão, criação de feriados – competindo com o calendário católico –, homenagens às autoridades eclesiásticas, entre outras.

A partir de 2010 a FPE passou a se ocupar de forma ativa na proposição de pautas no campo da moralidade pública, em parte motivado pelas questões que ganharam as mídias, com destaque para as discussões relacionadas ao Plano Nacional dos Direitos Humanos, que previa a descriminalização do aborto, a regulamentação de casamentos homoafetivos, a adoção de crianças por casais homoafetivos e o veto à ostentação de símbolos religiosos em repartições públicas (Biroli, 2019; Cunha, 2019; Camurça, 2020a, 2020b). Essa efervescência moral “culmi-

nou no revigoramento de bandeiras políticas da bancada evangélicas e de lideranças evangélicas, com projetos de visibilidade pública em torno da garantia da moralidade sexual no plano da legislação, sob o rótulo ‘defesa da família tradicional’ contra movimentos feministas e LGBTI” (Cunha, 2019, p. 11). Não se trata de algo novo, já que sua publicização apareceu na Constituinte de 1988 (Pierucci, 1989).

As Jornadas de Junho de 2013 podem ser tomadas como ponto de inflexão histórica, quando uma retórica antipartidária permeou os discursos políticos, junto à moralização das políticas públicas e dedicação em uma cruzada saneadora contra a corrupção, orientadas pelo dualismo entre petismo e antipetismo. No campo evangélico, as teologias de batalha espiritual e do domínio harmonizaram-se com o antipetismo, incorporando no partido de esquerda – por consequência, em seus membros – a encarnação das forças demoníacas, que devem ser combatidas e expurgadas do espaço público. Respondendo a esse chamado, as denominações religiosas se movimentam para enviar seus eleitos, os representantes do Reino de Deus, caracterizados como honestos, justos e capacitados para vencer a corrupção (Mezzomo; Silva; Pátaro, 2021; Almeida, 2020; Mariano, 2016).

Nesta cruzada contemporânea, católicos e evangélicos deixaram de lado parte de suas diferenças teológicas e se uniram em um “ecumenismo conservador”, compondo o que chamam de “maioria cristã”, argumento utilizado para justificar a imposição desta moralidade religiosa sobre a sociedade. Com isso, desconsideraram e buscam silenciar outros grupos sociais – ditos minoritários – fazendo retroceder políticas igualitárias e apresentando projetos de lei que impõem sua cosmovisão em um projeto de confessionalização de políticas públicas (Camurça, 2020a; Biroli, 2019; Almeida, 2020).

Deste modo, as transformações políticas, sociais e teológicas pelas quais passou o meio evangélico na década de 1970 forneceram por um lado a base para uma cosmovisão bélica. Por outro, construíram a identidade do “povo de Deus”, em que os crentes são justos e honestos e possuem a missão de cristianizar a sociedade caída, demonizando todo aquele que pensa diferente, qualificando-os como inimigos da Igreja, da moralidade cristã e, por consequência, de Deus. As transformações culturais das décadas de 2000 e 2010, principalmente aquelas relacionadas às discussões sobre direitos reprodutivos e sexuais, produziram o cenário para intensificar dicotomias e polarizações, em que os campos espiritual e político são unidos a tal ponto que parece ser impossível separar o que é de Cezar e o que é de Deus.

A sobreposição desses valores como ordenadores de políticas públicas esteve presentes nas campanhas eleitorais de 2018 em todo país, em que o melhor exemplo disso talvez seja a campanha e eleição do “Messias”, guiado pelo lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. De forma similar, nas eleições para os legislativos estaduais e federais – dentre as quais destacamos à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP) –, percebemos candidaturas ancoradas em um cenário cada vez mais polarizado em que forjaram suas identidades e seus discursos na dualidade entre “bem” e “mal”, “nós” e o “outro” e, ao que tudo indica, continuarão na busca por conservar suas pautas e lutar contra as malignas forças secularizantes.

O ativismo conservador evangélico em 2018

E outro dia um deputado nesta casa disse que a minha Bíblia era diferente da dele. Óbvio que é diferente! A minha Bíblia é sagrada, não é a Bíblia do PT, onde querem liberar o aborto, querem liberar as drogas [...]. Porém, essa maldição está chegando ao fim (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

A construção da identidade dos evangélicos está ancorada na dicotomia entre dois grupos opostos. O primeiro – o “nós” – se autodenomina portador da moral e dos costumes instituídos pela lei de Deus, enquanto o segundo – o “outro” – objetiva corromper e destruir a base judaico-cristã da sociedade, lutando contra a família e valores cristãos. Para manter esta identidade, precisam definir um inimigo a ser combatido, ação que encontra respaldo nas doutrinas de batalha espiritual e teologia do domínio. Assim, “arvorando-se servos diletos do Senhor dos Exércitos e militando em suas tropas à frente de um sem-número de batalhas espirituais (e morais, políticas e ideológicas), diversos líderes evangélicos não medem esforços para demonizar seus adversários” (Mariano, 2016, p. 719). Esse discurso bélico funciona tanto como arma pra defender suas posições e difundir suas referências, como munição para atacar as conquistas dos grupos minoritários, acentuando as polarizações entre as posições políticas de esquerda e direita e radicalizando a disputa eleitoral.

Na luta contra as transformações culturais, as pautas morais tem sido o carro-chefe nas campanhas eleitorais, e que pode ser analisada a partir de três eixos, articulados entre si: (I) normatização de padrões familiares e de relaciona-

mento; (II) regulamentação das práticas educativas; e (III) controle dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher. Há uma estrutura discursiva em comum que parece articular a utilização do que nomeamos como “conceitos imprecisos”, a movimentação de elementos de sensibilidade social como estratégia para angariar apoio popular e a reafirmação da existência de um inimigo e da batalha espiritual.

Normatização de padrões familiares: a “defesa da família”

A “defesa da família” foi a principal pauta moral que perpassou as campanhas de políticos evangélicos em 2018. O discurso está fundamentado na ideia de que existe um modelo familiar que foi idealizado por Deus desde a criação da humanidade (Adão, Eva e seus descendentes). Essa estrutura é limitada à união heteronormativa entre um homem e uma mulher – por meio do matrimônio –, e sua prole, cada um com um papel pré-estabelecido em uma matriz patriarcal. Esse arranjo familiar estaria ameaçado por grupos que se opõe a moral cristã, ataque que faz urgir a necessidade de que “cidadãos de bem” militem pela defesa da “família tradicional”. Dentre os materiais publicados nas *fanpages* dos candidatos, podemos observar alguns *flyers* (Imagem 1) e *jingles* (Quadro 2) produzidos para difundir a pauta, nos quais o modelo familiar defendido é apresentado.

Imagem 1: *Flyers dos candidatos em “defesa da família”*



Fonte: Acervo (2018).

Quadro 2: Candidatos e jingles de campanha: em “defesa da família”

Candidato	Jingle
Cantora Mara Lima	“Pela família e pela minha fê / 20123 / Já decidi e é assim que é / 20123”
Missionário Ricardo Arruda	“Vote Missionário Arruda / Vote certo outra vez / Pra deputado estadual / Em defesa da família 17123”
Alexandre Amaro	“Ele cuida do povo / Luta pela família / Pela gente ele vai trabalhar / Todos os dias”
Gilson de Souza	“Eu vou votar (eu vou) / Que maravilha / Vote em Gilson de Souza / Em defesa da família”

Fonte: Acervo (2018).

Os materiais são uma pequena amostra dos discursos publicizados para defender a pauta. Há um esforço, por parte desses candidatos, para que esse entendimento esteja presente na construção de suas identidades. Podemos começar pelo léxico utilizado, em que aparecem os termos “proteger”, “defender” e “lutar” que traz em si a ideia de algo que está sob ataque e precisa ser defendido. Se os religiosos estão na defesa, quem está no ataque? Quem estaria querendo destruir a família? Não é possível responder baseado somente nas declarações e parece ser exatamente esse o propósito dos candidatos, a saber, disseminar que há uma batalha, apresentar-se como os defensores da família e atribuir a alcunha de “inimigo” de acordo com o contexto: Lula, PT, “esquerdistas”, homossexuais, religiosos de matriz africana, entre outros.

Além de não delimitar as fronteiras inimigas de forma clara – ao determinar quem é o “nós”, todos que formam o “outro” são potenciais opositores –, o termo família também não traz em si uma definição objetiva. Todas as famílias? Não, até porquê não se trata de defesa das famílias (no plural), mas de defesa da família (no singular). Qual família? Sabemos que se trata do modelo patriarcal heteronormativo, como já expomos anteriormente, mas isso não é algo perceptível em um primeiro olhar, estratégia que parece mobilizar dois sentidos. Primeiro, mesmo que a estrutura familiar do eleitor cristão – e também do não religioso – não se adeque à dita “tradicional”, parece certo que não querem que seus familiares sejam destruídos. O conceito é impreciso justamente para alcançar um público plural. Segundo, o termo “família” opera nas sensibilidades de uma sociedade que foi alicerçada sobre os pilares judaico-cristãos, com a família como primeiro núcleo social. Os *flyers* exploram esse sentimento ao apresentar imagens de famílias – por vezes a do próprio candidato – felizes e unidas, algo que nem sempre ocorre fora das ideias romantizadas.

Há uma série de problemas na percepção de um único modelo de família. A ênfase na dita “família tradicional” (que não é generalizável) desconsidera e desle-

gitima a diversidade de configurações familiares no Brasil. Normalizar politicamente uma determinada estrutura descaracteriza e ilegítima outras e, conseqüentemente, retira suas garantias e direitos de proteção estatal. Ao determinar uma única forma baseado em um paradigma antipluralista, deixa também subentendido aquilo que é considerado como impróprio, inadequado, condenável, opondo-se, por exemplo, às famílias formadas por pessoas homoafetivas e transfetivas. Assim, a pauta, que mobiliza os afetos e o imaginário da sociedade brasileira, polariza os diversos arranjos familiares em dois grupos antagônicos, em que o patriarcalismo heteronormativo se impõe como a verdade, enquanto toda a pluralidade enquadrada no segundo grupo deve se curvar, ser assimilada ao padrão moral cristão. Ainda, é importante destacar que a pauta oculta e desacredita problemas sociais reais, como o alto índice de abandono paterno (Dias, 2017; Machado, M., 2017; Mezzomo; Silva; Pátaro, 2021).

3.2 Regulamentação das práticas sexuais e educativas: a “ideologia de gênero”

O combate à denominada “ideologia de gênero”, conceito que nasceu no seio da Igreja Católica e posteriormente foi adotado pelos evangélicos, começou a alcançar destaque no Brasil a partir dos anos 2000. Com ápice nas discussões relacionadas ao Plano Nacional de Educação, em 2015, a pauta é uma resposta aos avanços conquistados, principalmente entre as décadas de 1970 e 1990, em relação à saúde reprodutiva da mulher, educação sexual nas escolas e reconhecimento das uniões homoafetivas e das identidades diferentes da heterossexual (Biroli, 2019; Miskolci; Campana, 2017). Na campanha eleitoral de 2018, o conceito de “ideologia de gênero” não atacou de forma explícita as minorias homoafetivas. O foco esteve na distorção das práticas de educação sexual nas escolas, transmitindo a percepção de que as discussões de gênero objetivam corromper a inocência das crianças, incitando precocemente sua sexualidade, inclusive convencendo-as de que seria possível “trocar” de sexo, por vezes associando tal comportamento à causa da pedofilia. Os *flyers* na imagem 2, seguidos por duas falas – Missionário Ricardo Arruda e Bispo Wagner Negrão em apoio a Alexandre Amaro –, apresentam a argumentação dos candidatos:

Imagem 2: Flyers contra a “ideologia de gênero”



Fonte: Acervo (2018).

E a ideologia de gênero é pior ainda gente, querem pegar crianças de seis anos de idade e começar a orienta-las assim: “você é menina, você pode virar menino; você é menino pode virar menina!” é lógico que não pode, é lógico que não vamos permitir esse tipo de abuso com as nossas crianças! (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

Nós gostaríamos de falar com todos sobre essa situação que estamos vivendo, um momento crítico em todo país, que querem destruir as nossas crianças, querem destruir as famílias. Nós temos reportagem que os países onde, por exemplo, a ideologia de gênero foi aprovada, já subiu espantosamente. Na Inglaterra, por exemplo, 4500% o número de crianças fazendo tratamento para mudança de sexo, e já tem sido provado que isso é desastroso: sofrimento, automutilação, suicídio, isso não funciona... Ele [Alexandre Amaro] tem capacidade de lutar contra esses projetos, contra a destruição de nossas famílias, destruição das nossas crianças (ACERVO, Bispo Wagner Negrão, 2018).

O conceito “ideologia de gênero” é uma deturpação das discussões sobre a construção sócio-histórica dos papéis de gênero na sociedade e as ações educativas para o combate à homofobia e ao sexismo nas escolas. Ele utiliza o termo “ideologia” como instrumento de doutrinação, atribuindo esse título ao inimigo, como se todas as posições também não fossem embasadas em uma ideologia. Aqui há uma dicotomia entre a “verdade”, proferidas pelo “nós”, e a “ideologia”, disseminada pelo “outro”. O termo “gênero”, que parte “da ideia de que feminino e o

masculino não são fatos naturais ou biológicos, mas sim construções culturais” (Garcia, 2011, p. 19), é entendido como a forma de violar a moral sexual da sociedade.

Novamente, o léxico utilizado pelos candidatos transmite a ideia de que há uma guerra, em que o campo de batalha é a escola e que o inimigo – que mais uma vez não é bem delimitado – quer “destruir” as crianças. Seriam os professores? Políticos que propõem as discussões de gênero? Comunistas? Feministas? Grupos LGBTQIA+? Independente do inimigo – o “outro”, que pode ser enquadrado em vários atores –, o que parece importar para os candidatos, é se apresentar como os bastiões da moralidade, que não permitirão esse “tipo absurdo com nossas crianças!”. Além disso, argumentar o ataque a inocência infantil – afirmando que caso ocorra a vitória do “outro” haverá a erotização e mudança de sexo das crianças – mobiliza os afetos sociais de forma mais efetiva do que criticar diretamente os grupos LGBTQIA+, angariando apoio popular por meio do pânico moral.

Como instrumento para defender as crianças desse ataque, os candidatos apostam no Projeto Escola sem Partido (ESP), originalmente criado em 2004 por Miguel Nagib, como reação a uma presumida doutrinação política e ideológica que ocorre em sala de aula. O projeto, que no início buscava combater a doutrinação marxista, incorporou a noção de “ideologia de gênero” em 2014, na onda das discussões do Plano Nacional de Educação (Biroli, 2019). No Paraná, foram propostos dois Projetos de Lei, sendo o primeiro de autoria de 12 parlamentares (PL 748/2015), dentre os quais Cantora Mara Lima, Gilson de Souza, Pastor Edson Praczyk e Missionário Ricardo Arruda, esse que também assinou o segundo projeto em 2016³ (PL 606/2016) (Mezzomo, 2018). Durante a campanha, o ESP foi defendido baseado no pressuposto de que a escola deve ensinar apenas as disciplinas da matriz curricular, deixando a formação moral/educacional como responsabilidade dos pais. Com isso, supostamente, evitariam a doutrinação ideológica nas escolas:

Esse projeto vai proteger o seu filho dessa maldita ideologia de gênero que quer confundir as crianças de 6 anos de idade dizendo que elas são meninas e podem virar meninos ou que são meninos e podem virar meninas! não vamos permitir isto, vamos defender as famílias [...]. Pessoal, o professor tem todo direito de ensinar – direito e obrigação – de ensinar as matérias do currículo escolar: Matemática, Física, Química, História, para que os nossos filhos tenham um bom aprendizado, façam uma boa faculdade e tenham uma boa profissão. Agora, educação quem dá é pai e mãe, quando muito o avô e avó, ninguém mais (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

A oposição às discussões de gênero, propositalmente denominada como “ideologia de gênero”, ameaça os direitos das minorias, põe em xeque a igualdade como valor de referência e restringe os direitos individuais. A pauta busca afastar a participação de grupos LGBTQIA+ e feministas na construção de políticas públicas, delimitando o espaço das discussões como masculino e heterossexual. Além disso, impõe censura aos professores em nome de uma falsa neutralidade e se opõem a educação sexual infantil, ação que poderia evitar crimes como abuso sexual de crianças e adolescentes. Para isso, difundem a existência de uma “desordem moral, que ameaçaria a autoridade paterna, a infância e as tradições. Dessa forma, são mobilizados para construir apoio popular à censura, à restrição de direitos individuais e à oposição a pactos coletivos para a educação das crianças” (Biroli, 2019, p. 87).

3.3 Controle dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher: a “defesa da vida”

A discussão sobre a interrupção da gravidez talvez seja a mais sensível no meio evangélico. Os cristãos entendem que a vida humana inicia na concepção, tendo como exemplo as histórias da gestação de Rebeca – mãe de Jacó e Esaú (BÍBLIA, Gênesis 25: 20-26) – e de Maria – mãe do próprio Jesus (Bíblia, Lucas 1: 39-45). O argumento de que não há vida ou de que só é possível falar de pessoa humana após o nascimento não é válido para este segmento da sociedade. A “defesa da vida” ou a luta contra a legalização do aborto ganhou destaque em 2005, quando foi organizada a “Comissão Tripartite para Revisão da Legislação Punitiva da Interrupção Voluntária da Gravidez”, criada para rever a legislação punitiva em casos de aborto voluntário. Grupos conservadores movimentaram uma defensiva “pró-vida”, o que se acentuou a partir de 2010, com a pressão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) para silenciar proposições que buscam discriminar o aborto, bem como retroceder em direitos já conquistados, como a interrupção em caso de estupro (Mariano; Biroli, 2017; Machado, M., 2017). A pauta se contrapõe aos direitos reprodutivos, que “consistem no direito dos indivíduos decidirem, de forma responsável e de livre escolha, se desejam ou não terem filhos, quantos filhos serão e em que momento isso acontecerá” (Andrade, 2021, s./p.). Os *flyers* na imagem 3 e as falas abaixo apresentam a forma como foi exposta a pauta na campanha dos quatro candidatos evangélicos à ALEP em 2018.

Imagem 3: Flyers em “defesa da vida”



Fonte: Acervo (2018).

Entendemos que a vida começa na concepção e a possibilidade do STF aprovar essa ação [ADPF 442] acabará por “legalizar”, de forma indireta, a prática do aborto em nosso país. Assim como nós, muitos brasileiros não concordam com essa decisão e defendem a proteção da vida (ACERVO, Gilson de Souza, 2018).

Falar de aborto, de matar inocente, isso é um verdadeiro absurdo! Contra a palavra de Deus, contra a maioria das famílias, ninguém quer esse tipo de lei aprovada no Brasil. Isso é vergonha! Isso é coisa de gente da esquerda comunista! [...] Feto é vida, é obvio que é vida, qualquer médico vai explicar que é uma vida sim! Eu sou totalmente contra esta barbaridade (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

Sou uma voz em favor da vida. Há várias formas de evitarmos um ato tão agressivo, sou a favor de alternativas que garantam a vida de um ser humano indefeso (ACERVO, Cantora Mara Lima, 2018).

Aqui o campo de batalha é o corpo da mulher, no qual os “eleitos de Deus” lutam pelos direitos do nascituro, ameaçado pelo inimigo que quer ceifar sua vida. Embora alguns candidatos, como Missionário Ricardo Arruda, atribua o aborto à “esquerda comunista”, em última instância é a mulher que será culpabilizada,

ainda que isso não apareça de forma explícita nos materiais. Em nenhum momento a figura paterna é invocada nas publicações.

Nas imagens dos *flyers*, a face da genitora nunca aparece, em um esforço de desvincular mãe e feto, atribuindo destaque ao segundo. Mais uma vez, os “conceitos imprecisos” aparecem na pauta como meio de atrair grande público: Quem não é “a favor da vida”? Mas a vida de quem? Quais são as políticas de acompanhamento da mulher que interrompe a gravidez? Que tipo de apoio recebem as crianças que nascem em famílias desestruturadas socioeconomicamente? Se são protetores do nascituro, parecem não propor assistência para aqueles que já nasceram. Ainda, os materiais apelam para a sensibilidade em dois sentidos. Primeiro, apresentam o nascituro como um bebê em posição fetal ou um enquadramento da barriga da gestante, como meio de humanizar o feto, apresentar a sacralidade de gerar a vida, algo que precisa ser preservado a qualquer custo. Concomitantemente, associam o aborto ao crime de assassinato, culpa que recai implicitamente sobre a mulher.

Embora seja delicado para o meio evangélico refletir sobre suas posições em relação ao aborto, parece urgente que as lideranças analisem a realidade e percebam que a interrupção da gravidez é um fenômeno recorrente em todas as classes sociais, religiões, grupos raciais e níveis educacionais, embora as mulheres negras com menor escolaridade sejam as que mais sofrem com a falta de assistência (DINIZ; MEDEIRO; MADEIRO, 2017). É preciso discutir políticas públicas que solucionem esses problemas, para além de frases de efeito como a de Cantora Mara Lima, destacada acima. Ainda, apontamos que é possível ser contra o aborto, mas a favor da legalização da interrupção da gravidez como política de saúde pública, permitindo que a mulher possa decidir sobre seu próprio corpo.

Considerações finais

Em uma sociedade culturalmente plural, na qual várias religiões e religiosidades disputam legitimidade e capilaridade no mercado de fiéis, os grupos religiosos criam fronteiras para delimitar suas identidades, meio pelo qual buscam fornecer certezas, reforçar os laços comunitários e despertar o sentimento de pertencimento. Essa identidade, embora seja apresentada como imutável, é passível de ressignificação e está em constante mudança, ao mesmo tempo em que cria tensões com outras comunidades distintas (Mariano; Gerardi, 2019).

Os candidatos evangélicos produzem suas identidades como distintivas e

combativas, objetivando assegurar coesão e engajamento dos fiéis eleitores, visibilizar sua agenda moral e enfrentar a chamada decadência de seus valores na sociedade. A construção de uma identidade político-religiosa evangélica encontra seu marco nas décadas de 1970-1980, quando se percebem como “povo de Deus”, chamado a purificar a sociedade do mal, principalmente na arena política. Essa cosmovisão é profundamente influenciada pelas teologias da prosperidade, do domínio e da batalha espiritual (Rocha, 2020; Oro; Tadvall, 2019). Desde então, esses agentes têm conquistado espaço, aumentando seu número e influência na esfera pública. Conforme crescem e ascendem ao poder, passam a ver a democracia tendente a cumprir as vontades da maioria, e não a proteção e equidade dos grupos minoritários, movimento que parece estar longe de encontrar seu arrefecimento.

Em relação a campanha de 2018 à Assembleia Legislativa do Paraná, observamos como os candidatos evangélicos instrumentalizaram a agenda moral para definir suas identidades como servos de Deus, militantes que defendem a conservação da sociedade de acordo com a cosmovisão cristã que luta em oposição às mudanças culturais. Com isso, buscam afastar grupos minoritários da construção de políticas públicas, delimitando o espaço como masculino e heterossexual e, “portanto, refratário às demandas de emancipação feminina e de expansão de direitos e cidadania àqueles e àquelas que consideram ameaçar sua concepção de mundo tradicional” (Miskolci; Campana, 2017, p. 743).

A oposição à essa agenda progressista contou, igualmente, com a participação de candidatos católicos, que ecoaram estratégias discursivas semelhantes aos evangélicos em 2018. Essa articulação intrainstitucional ocorreu entre denominações por vezes antagônicas no campo teológico-eclesiástico, mas que momentaneamente abandonam suas diferenças e se uniram em torno de um objetivo comum. Por meio de um “ecumenismo de direita”, católicos e evangélicos instrumentalizam o argumento de “maioria cristã” como forma para impor freio às pautas progressivas. Recorrendo a bandeiras como a “defesa da família”, “ideologia de gênero” e “defesa da vida”, acentuam seus discursos produzindo separação e conflito, impondo seus valores como ordenadores de políticas públicas. O ativismo conservador cristão, na produção de sua identidade, instrumentaliza o embate contra as transformações culturais nos costumes e moralidade (Mezzomo et. al., 2021; Mezzomo; Pátaro, 2019).

Há uma estrutura comum a essas três pautas, a saber: (I) o uso do que

chamamos de “conceitos imprecisos”, já que os termos utilizados – defesa da família, da vida e contra ideologias – são muito abrangentes, não especificam qual família, qual vida, o que seria gênero, etc., o que parece fazer parte da estratégia para conquistar outros espaços da sociedade para além do evangélico; (II) a reprodução de um cenário de guerra, em que algo está sofrendo ataque – nascituros, crianças ou família – e precisa ser defendido pelos bastiões da moralidade. O inimigo na maioria das vezes não é bem delimitado, podendo enquadrar nesta categoria qualquer um que esteja dentro do campo do “outro”; por último, (III) as sensibilidades sociais são ativadas por meio de materiais e expressões que apelam para o senso de proteção ou para pânicos morais que mobilizam massas da sociedade em autodefesa. As imagens de nascituros, família felizes e da pureza das crianças escondem problemas sociais esquecidos em campanhas, ou melhor, sufocados por uma agenda que busca a confessionalização das políticas públicas.

Jesus, em certa ocasião, teria dito: “Quem não é por mim é contra mim; e quem comigo não ajunta, espalha” (BÍBLIA, Mateus 12: 30). Seus soldados parecem seguir a mesma lógica, construindo um campo de batalha na arena política e atribuindo a alcunha de inimigo a todo aquele que não participa de suas pelepas. Enquanto o debate se concentra na moralidade cristã, temos assistido a grupos com menor poder aquisitivo sofrerem com a fome e a miséria, público que compõem a maioria do universo evangélico no Brasil (BALLOUSSIER, 2020). Seriam esses “tempos difíceis e dias trabalhosos”, anunciados pelo apóstolo Paulo em sua segunda carta ao jovem Timóteo, responsáveis por deslocar as discussões para a agenda que realmente importa?

Referências bibliográficas

- ACERVO. Acervo “Religião e política: campanha eleitorais e mandatos políticos”. *Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder*. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3h13K30>. Acesso em 06 de maio de 2022.
- AGGIO, Camilo; REIS, Lucas. Campanha eleitoral no Facebook: usos, configurações e o papel atribuído a esse site por três candidatos eleitos nas eleições municipais de 2012. *Revista Compólitica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jul./dez. 2013. p. 155-188.
- ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, v. 38, n. 1, 2019. p. 185-213.
- ALMEIDA, Ronaldo. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, v. 26, n. 58, set./dez. 2020. p. 419-436.

ANDRADE, Renata. Desde que há corpo em sociedade, há a vontade de autodeterminação: a história dos direitos reprodutivos. *Revista Senso*. Belo Horizonte: Grupo Sendo, n. 23, 2021.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Data Folha. *Folha de São Paulo*. 13 de jan. de 2020. Disponível em: <http://bit.ly/38ZZ3jd>. Acesso em 11 de abr. de 2022.

BIROLI, Flávia. A reação contra o gênero e a democracia. *Nueva Sociedad*. Buenos Aires, v. 23, n. 65, set./dez. 2019. p. 76-87.

CAMURÇA, Marcelo. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Revista NUPEM*. Campo Mourão: UNESPAR, v. 12, n. 25, jan./abr. de 2020a. p. 82-104,

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e laicidade no Brasil atual (2014-2019). RODRIGUES, Donizete; LELLIS, Nelson. *Religião e política: o contexto da lusofonia*. São Paulo: Ed. Recriar, 2020b. p. 193-212.

CARTA CAPITAL. “Não é esquerda contra direita, é o bem contra o mal”, diz Bolsonaro em ato de pré-campanha. *Carta Capital*. 27 mar. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3LJkOXQ>. Acesso em: 06 abr. 2022.

CUNHA, Magali do Nascimento. Os processos de midiaticização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. *Revista Famecos*. Porto Alegre, v. 26, n. 1, jan./abr. de 2019, p. 1-20.

DIAS, Tainah Biela. A defesa da família tradicional e a perpetuação dos papéis de gênero naturalizados. *Mandragora*. São Paulo: UMEESP, v. 23, n. 1, 2017. p. 49-70.

DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. *Ciência & Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, 2017. p. 653-660.

GARCIA, Carla Cristina. *Breve história do feminismo*. São Paulo: Claridade, 2018.

LACERDA, Fábio. *Pentecostalismo, eleições e representação política no Brasil Contemporâneo*. Tese (Doutorado em Ciência Política). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, v. 23, n. 47, jan./abr. de 2017. p. 351-380.

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, n. 50, maio/ago. de 2017. p. 1-48.

MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro: v. 9, n. 3, set./dez. de 2019. p. 945-970.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. *Civitas*. Porto Alegre: PUC-RS, v. 16,

n. 4, out./dez. de 2016. p. 708-726.

MARIANO, Rayani; BIROLI, Flávia. O debate sobre aborto na Câmara dos Deputados (1991-2014): posições e vozes das mulheres parlamentares. *Cadernos Pagu*. Campinas UNICAMP, n. 50, set. 2017. p. 1-38.

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

MEZZOMO, Frank Antonio; ANJOS, Brandon Lopes dos; ORO, Ari Pedro. Assim na Câmara como na Assembleia: representação corporativa evangélica nas eleições de 2018 e 2020 no Paraná. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Campinas, v. 23, 2021. p. 01-43.

MEZZOMO, Frank Antonio; ANJOS, Brandon Lopes dos; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. “Quando um justo governa, o povo se alegra”: modus operandi evangélico nas eleições à Assembleia Legislativa do Paraná, em 2018. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, v. 34, n. 1, jan./abr. de 2020. p. 03-32.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Religião católica, evangélica e afro-brasileira em disputa eleitoral: acionamento de elementos religiosos na campanha à Assembleia Legislativa do Paraná. *Tempo e Argumento*. Florianópolis: UDESC, v. 11, n. 16, jan./abr. de 2019. p. 456-485.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; ANJOS, Brandon Lopes dos; NASCIMENTO, Lara Pazinato. Quando as pautas são maiores que as placas: a “defesa da vida” na campanha eleitoral de candidatos católicos e evangélicos. *Humanidades e Inovação*. Palmas: UFTO, v. 8, n. 42, 2021. p. 308-320.

MEZZOMO, Frank Antonio; SILVA, Lucas Alves; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Pela “família tradicional”: campanha de candidatos evangélicos para a ALEP nas eleições de 2018. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: ANPUH, v. 13, n. 39, jan./abr. de 2021. p. 13-41.

MIOLA, Edna; CARVALHO, Fernanda Cavassana de. Recursos persuasivos nas campanhas no Facebook: uma proposta metodológica a partir das eleições de 2016 em Curitiba. *Agenda Política*. São Carlos: UFSCar, v. 5, n. 2, set./dez. de 2017. p. 254-290.

ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. *Nueva Sociedad*. Buenos Aires, n. 280, mar./abr. de 2019. p. 55-67.

PARANÁ. Projeto de Lei n. 720, de 2021. *Assembleia Legislativa do Paraná*. 30 de nov. de 2021. Disponível em <https://bit.ly/3xc93VU>. Acesso em 10 de abr. de 2022.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS, n. 11, 1989. p. 104-132.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 120,

jan./mar. de 2019. p. 43-60.

PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.

ROCHA, Daniel. “Faça-se na terra um pedaço do céu”: perspectivas messiânicas na participação dos pentecostais na política brasileira. *Perspectivas Teológicas*. Belo Horizonte: v. 52, n. 3, set./dez. de 2020. p. 607-632.

SOARES, Luiz Eduardo. Revoluções no campo religioso. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, v. 38, n. 1, 2019. p. 85-107.

¹ Cantora Mara Lima ficou como primeira suplente, mas assumiu o mandato ao substituir o deputado Guto Silva (PSD), nomeado pelo governador eleito, Ratinho Júnior (PSD), como chefe da Casa Civil (Mezzomo; Anjos; Oro, 2021).

² Alexandre Amaro sucedeu Pastor Edson Praczyk, que já contabilizava cinco mandatos na ALEP, todos respaldados pela IURD (Mezzomo; Anjos; Pátaro, 2020; Mezzomo; Pátaro, 2019).

³ Além dos dois projetos de lei, o deputado Missionário Ricardo Arruda também propôs, em 2021, o PL 720/2021, que “Proíbe a ideologia de gênero nas escolas públicas e privadas no âmbito do Estado do Paraná” (Paraná, 2021, p. 1).

Recebido em 05/05/2022

Aceito para publicação em 20/06/2022

Gênero, religião e política: a mobilização evangélica contra os direitos reprodutivos e a atuação de Damares Alves

Gender, religion and politics: the evangelical mobilization against reproductive rights and the performance of Damares Alves

*Aline Beatriz Coutinho**

*Stella Garrido***

*Marcela Boni Evangelista****

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-7>

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo realizar uma análise a partir de uma perspectiva de gênero sobre a atuação de atores políticos religiosos no que tange à luta contra a autonomia reprodutiva de mulheres e pessoas com útero no século XXI. Para isso, se propõe a compreender a forma como as ações e discursos evangélicos são formulados na arena pública e política em sociedade, principalmente relacionado à temática do aborto nesse período. O foco no governo de Jair Bolsonaro a partir da análise da atuação da ex-ministra e pastora Damares Alves e suas iniciativas contrárias à defesa dos Direitos Reprodutivos pontuam o exemplo do agravamento que o imbricamento entre religião e política nos últimos anos alcançou no Brasil.

Palavras-chave: evangélicos; política; aborto; Damares Alves.

Abstract:

This article aims to analyze, from a gender perspective, the actions of religious-political actors regarding the fight against reproductive autonomy of women and people with a uterus in the 21st century. For this, it proposes to understand how the evangelical political actors's actions and discourses were formulated in the public and political arena in society, mainly related to the theme of abortion in this period. The focus on the Jair Bolsonaro's government from the analysis of the actions of the former minister and pastor Damares Alves and his initiatives contrary to the defense of Reproductive Rights punctuate the example of the worsening that the imbrication between religion and politics in recent years has reached in Brazil.

Keywords: evangelicals; politics; abortion; Damares Alves.

* Mestranda em História Política no Programa de Pós-Graduação em História, Especialista em Gênero e Sexualidade, ambos pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisadora do LEDDES-UERJ. Email: alinebeatrizcouthino@gmail.com.

** Mestranda em História Política no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Especialista em História pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: stellagarrido@gmail.com.

*** Doutora e Mestra em História Social, ambos pela Universidade de São Paulo (USP), Professora da Faculdade de Educação (FEUSP) e pesquisadora do GRUPEGH e do NEHO-USP.

Introdução

No dia 06 de dezembro de 2018, a advogada, pedagoga, pastora evangélica da Igreja Quadrangular e, então, futura ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos do governo de Jair Bolsonaro se posicionou: “Se a gravidez é um problema que dura só nove meses, eu digo que o aborto é um problema que caminha a vida inteira com a mulher. Nós queremos um Brasil sem aborto” (Ferraz; Xavier, 2018). Já como ministra empossada, em um de seus primeiros grandes atos políticos em março de 2019, Damares Alves esteve presente apoiando o relançamento da Frente Parlamentar de Defesa da Vida e da Família na Câmara dos Deputados.¹ A Frente, que tem mais de duzentas assinaturas entre deputados cristãos, tem como principal objetivo a proposição de legislações voltadas para a valorização da família e a luta contra o aborto (Ferreira, 2019). Assim, tanto a frase quanto a presença de Damares no apoio a essa Frente Parlamentar podem servir de guia para a compreensão da intensificação das disputas sobre os Direitos Reprodutivos no Brasil, principalmente os relacionados à autonomia reprodutiva de mulheres e pessoas com útero com foco no tema do aborto.

Logo, é a partir da elevação do tensionamento sobre os Direitos Reprodutivos no Brasil do século XXI que o artigo se propõe a analisar dois de seus atores nessa disputa: a mobilização realizada por grupos políticos religiosos de orientação evangélica e uma de suas representantes (até o início de 2022 ainda em exercício) no Poder Executivo: Damares Alves, a ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos desde 2019 no governo de Jair Bolsonaro.

O presente artigo se fundamenta em pesquisa teórica e documental, sendo utilizado como fontes primárias documentações emitidas pelo Poder Executivo e Legislativo, assim como reportagens e artigos provenientes da imprensa. Este último material foi reunido a partir de diversos veículos de comunicação com o intuito de materializar as falas e ações dos atores políticos analisados não cobertos pela documentação oficial/institucional. Para desenvolvermos a análise proposta, o artigo se divide em duas partes. A primeira, em que há uma contextualização do debate acerca dos Direitos Reprodutivos, principalmente com foco na questão do aborto por uma perspectiva política e um aprofundamento de análise acerca dessa temática sob a ótica de gênero e religião. Já na segunda parte, têm-se o objetivo de compreender, de forma pontual, as ações e discursos produzidos e promovidos pelos grupos políticos evangélicos em sua atuação contra a autonomia reprodutiva

no Poder Legislativo juntamente a atuação e aliança com a ministra Damares Alves durante o século XXI.

Entrelaçamentos sobre aborto, gênero, religião e política

As apropriações sobre a temática dos Direitos Reprodutivos são muitas e variam de acordo com interesses de grupos específicos. Na América Latina e no Brasil em particular, a discussão sobre a temática do aborto é vista em sua maior parte pelo aspecto de ser uma pauta dentro de uma questão moral. As pautas de ordem moral são consideradas a partir de suas relações com questões sobre gênero, família, sexualidade e reprodução, sendo produzidas e fortalecidas por atores e grupos políticos religiosos (Miguel, 2012, p. 664-665; Py, 2021). Logo, no caso do segmento composto por evangélicos, como é o caso de Damares Alves e tantos outros que se vincularam à Frente Parlamentar de Defesa da Vida e da Família, há uma dupla face acerca dos usos e discursos relacionados à questão do aborto. Um deles possui um apelo religioso e o outro, que ganha contornos de oficialidade, é eminentemente político.

A pesquisadora Wendy Brown analisa que tanto a liberdade de expressão quanto o livre exercício da religiosidade estão sendo utilizados por determinados setores políticos (conservadores e religiosos) para reforçar a moralidade tradicional de base cristã na sociedade contemporânea. Esse reforço da moral tradicional cristã tem o intuito de promover ações para refutar a igualdade produzida democraticamente, gerando um impacto direto na formulação de uma moral/moralidade pública de base religiosa (Brown, 2019, p. 153-154). É também a partir dessa perspectiva, que os pesquisadores Maria das Dores Campos Machado e Joanildo Burity compreendem que a atuação dos políticos evangélicos brasileiros no século XXI tem por objetivo a disseminação de seus valores religiosos, entendidos por eles como “predominantes” na sociedade, proporcionando “a ideia ‘hegemonizante’ de representar um Brasil cristão” (2014, p. 616).

Joanildo Burity aprofunda essa análise nesses últimos anos, explicando que os evangélicos – destacadamente os de vertente pentecostal – se constituíram como um partido religioso suprapartidário e com força sociopolítica efetiva (2018, p. 36). Para ele, o protagonismo político evangélico pós-eleição de 2014, mostra que ocorreu uma orientação política para os evangélicos “operarem com uma *lógica* populista de *dicotomização* do espaço público” (Burity, 2018, p. 40) em que se propaga

a negação do direito de existir daqueles que não conjugam da mesma moral cristã que os evangélicos.

Dessa forma, Damares Alves sendo uma representante deste grupo religioso evangélico (assim como eles próprios) tem o intuito de impulsionar uma moralidade que se adeque a suas crenças pessoais, com a intenção de propor legislações e políticas públicas a partir de concepções religiosas, transformando-as em uma moral pública e, portanto, deixando de lado a laicidade do Estado. Logo, a cruzada de Alves contra o aborto é um exemplo deste impulsionamento moral, que pode ser visto em sua fala em uma reunião ministerial no início da pandemia do corona vírus em 2020. Ao se dirigir ao então ministro da Saúde, Nelson Teich, sua preocupação não era com a propagação da pandemia no Brasil, mas sim com a existência de um “aparelhamento” pró-aborto no Ministério da Saúde: “O seu ministério, ministro, tá lotado de feminista que tem uma pauta única que é a liberação de aborto” (Ribeiro, 2020). Logo, pode-se analisar que a frase dita é um indício que a moral cristã de Damares Alves não se restringe a sua privacidade, mas tem impacto na forma como a mesma visualiza os ministérios e o serviço prestado pelos funcionários públicos do Estado.

Partindo dessa compreensão, em que a temática do aborto é vista como uma questão de ordem moral e religiosa há, por parte desses setores políticos religiosos evangélicos, a defesa da impossibilidade de sua legalização e mesmo da inviabilização da realização do aborto legal no país². Com a premissa de que não se pode impedir o “dom da vida”, já que o mesmo é um desígnio de Deus, se estabelece o entendimento da paridade entre a vida do embrião e/ou feto ainda por nascer e da mulher/pessoa com útero que está gestante. Tal compreensão exige que a vida deste nascituro seja tão ou mais resguardada do que a da mulher/pessoa com útero grávida. Assim, concebe-se que este embrião/feto deve ser considerado um indivíduo e parte integrante da família. Dessa forma, o embrião/feto está estritamente vinculado à família e esta é compreendida como o elemento essencial da sociedade, seguindo um modelo heteronormativo³ e que baliza as questões morais e conservadoras estabelecidas pelas normas de gênero e sexualidade instauradas a partir da virada do século XIX para o XX (Perrot, 2005, p. 458-459).

Por outro lado, grupos políticos progressistas, que tem o intuito de reformular e promover rupturas com noções pré-estabelecidas, compreendidas como tradicionais nas mais diversas áreas, inclusive nas normas de gênero e sexualidade,

como os movimentos LGBTQIAP+ e os feministas, se colocam pela defesa irrestrita dos Direitos Reprodutivos. Dessa forma, em suas perspectivas, as mulheres e pessoas com útero devem ter o poder de tomar decisões sobre sua própria fecundidade e gravidez, tendo recursos para que essas decisões sejam realizadas de forma sã e segura pelo Estado (Ávila, 1993; Corrêa, Petchesky, 1996). O cenário nacional brasileiro, que impõe a realidade da ocorrência de mais de 500 mil abortos inseguros no país, mostra que sua prática é comum apesar da ilegalidade, sendo o ato realizado por mulheres de todas as classes e, principalmente, todas as religiões (Diniz, Medeiros, 2017). Logo, a análise desses dados e do contexto sociopolítico brasileiro em relação ao aborto se aproxima da contextualização formulada pela cientista política Rosalind Petchesky em relação à garantia do exercício dos Direitos Reprodutivos:

(...) as mulheres fazem suas próprias escolhas reprodutivas, mas não as fazem como querem, não as fazem sob condições que elas próprias criaram, mas sob condições sociais e restrições que elas como meros indivíduos são impotentes de mudar (Petchesky *apud* Roland, 1993, p. 513).

Portanto, é o Estado o principal alvo desses atores políticos progressistas na busca da obtenção de políticas públicas que contemplem e defendam a autonomia reprodutiva. Os Direitos Reprodutivos reconhecidos como parte integrante dos Direitos Humanos desde as Conferências de Cairo e Pequim (1994, 1995) perante a comunidade internacional se tornam no Brasil um alvo de disputa entre esses atores e determinados grupos políticos religiosos devido ao Brasil ter ratificado sem exceções os compromissos assumidos em ambas as conferências (Barssted, 1997, p. 401).

Entretanto, é importante destacar algumas questões para o aprofundamento da compreensão no entrelaçamento das temáticas de aborto, gênero, religião e política. A primeira é que não se deve estabelecer como absolutos os posicionamentos desses grupos políticos religiosos, principalmente os evangélicos, foco deste artigo. É possível observar no segmento evangélico a existência de divisões internas, cujos posicionamentos são favoráveis à legalização do aborto⁴. Exemplo disso ocorreu durante a década de 1990 e início do século XXI nas ações e discursos do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e que se colocava favorável ao aborto legal e à descriminalização do mesmo, baseando sua argumentação em aspectos não somente religiosos, mas emocionais e

socioeconômicos (Gomes, 2009). Outro exemplo é a existência da “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto” criada em 2017, por militantes feministas evangélicas, que compreendem a legalização do aborto como crucial para o avanço da igualdade de gênero na religião, concepção que parte de uma perspectiva teológica feminista.

A segunda questão é a compreensão da temática da reprodução a partir de uma perspectiva histórica e por meio de uma análise de gênero. A introdução da categoria de gênero por Joan Scott como a articulação produzida na diferença entre gênero e sexo conjuntamente com a noção de poder (1986) tem decisivo impacto na forma como compreendemos as identidades masculinas e femininas não como construções biológicas, mas sim formuladas e performadas (Butler, 2003) nos corpos dos indivíduos, sendo variáveis no tempo e sociedade, além de estruturadas pelas relações de poder.

A partir desse entendimento, o debate sobre o aborto toma uma nova camada de análise. Nela, vemos a historicidade da prática do mesmo, na qual as concepções e a própria forma como se “moldam” os corpos femininos e masculinos em relação ao cumprimento de seus papéis sociais difere enormemente no que tange ao tema da reprodução (Mclaren, 1997; Galeoti, 2003). Como expõe a historiadora Fabíola Rohden: “determinados valores e representações em torno do gênero estão intimamente conectados com a determinação de práticas e intervenções corporais” (2003, p. 15) sendo o aborto uma dessas práticas.

O controle imposto sobre a possibilidade da autonomia reprodutiva das mulheres, promovido principalmente a partir da segunda metade do século XIX, envolve variadas facetas e sujeitos. Com discursos provenientes das áreas médica, religiosa e mesmo econômica, o Estado produz um controle sociopolítico sobre o corpo das mulheres, relegando-as ao exercício da maternidade como principal função social e promovendo a formulação de legislações, assim como a manutenção de normas de gênero e sexualidade que coibissem a prática do aborto (Evangelista, Coutinho, 2021). Ainda assim, é perceptível que as mulheres, mesmo diante da proibição, continuam a exercer suas autonomias reprodutivas – agora na ilegalidade.

Na sociedade brasileira atual, o questionamento e o tensionamento sobre a possibilidade do exercício da autonomia reprodutiva é um ponto focal de debates políticos (Miguel, Biroli, 2016), como visto anteriormente. Assim, outra questão a

ser destacada é a existência e atuação de mulheres como Damares Alves na luta contra a autonomia reprodutiva. Desde as mobilizações feministas da chamada 2ª Onda na década de 1960 em torno das nomeadas “políticas do corpo”, centralizadas na reivindicação de direitos afetados pelas questões de violência, sexualidade e reprodução, há a mobilização de atores políticos conservadores e religiosos contrários aos avanços relacionados aos Direitos Reprodutivos e Sexuais.

Pela perspectiva da pesquisadora feminista Susan Faludi, essa reação conservadora e religiosa ocorre por um fenômeno recorrente na história nomeado *backlash* no qual: “Toda vez que as mulheres parecem ter algum sucesso na sua marcha rumo à igualdade, surge uma inevitável geada atrapalhando o florescimento do feminismo” (Faludi, 2001, p. 65). Dessa forma, compreende-se a existência de ciclos de avanços e ampliações de direitos e, posteriormente, a ocorrência de *backlash*, que se volta contra a formalização ou mesmo a retirada dos direitos das mulheres – e, atualmente, também dos direitos das pessoas LGBTQIAP+.

No caso do Brasil, esse *backlash* foi sinalizado por pesquisadores como Lia Zanotta Machado a partir de 2005, quando houve a intenção de realizar a legalização do aborto por parte da Secretaria de Políticas para as Mulheres – e que não logrou êxito. Ela analisa que o entrecruzamento da política naquele ano, com o debate sobre a existência do mensalão e a apresentação da proposta da legalização do aborto tiveram como resultado a vulnerabilização do governo federal. Essa vulnerabilização, para Machado, fez com que o governo retirasse o apoio ao projeto da legalização, esvaziando sua força política e possibilitando a aglutinação de força e coalização política dos “movimentos neoconservadores” (2016, p. 18), em que estão inseridos políticos religiosos como os evangélicos e também a Igreja Católica e que se acentuou nos últimos anos.

Atualmente, pesquisadores como Bruna Aguiar e Matheus Pereira analisam que o *backlash* pode ser visto principalmente a partir da articulação produzida pelo bolsonarismo, juntamente com a religião, em torno do antifeminismo (2019). Essa mobilização antifeminista é formulada com a ascensão de mulheres conservadoras – religiosas ou não – que produzem tensionamento e disputa sobre os direitos das mulheres, tendo como ponto central a questão do “empoderamento da mulher” no país e seu lugar na sociedade – que deve ser de proteção à família (Mendonça, Moura, 2021).

Damares Alves é um exemplo dessa disputa. Ao responder sobre a luta feminista em uma entrevista de 2019, afirma: “Tem mulher mais empoderada que

eu?!” (Senra, Kriezis, 2019), apontando uma nova maneira de performar o feminismo neoliberal por meio de uma vertente conservadora. Além disso, Alves, quando ministra, ao celebrar o mês de março como o “da mulher”, promoveu um evento em que escolheu como uma das palestrantes a deputada estadual e reconhecida antifeminista Ana Caroline Campagnolo (PSC-SC). Campagnolo, em entrevista no mesmo ano do evento, afirmou ser “contra o aborto em todos os sentidos. E sou contra qualquer método contraceptivo disfarçado, que esconde um método abortivo”, além de apontar que na sua concepção “O feminismo é uma afronta (...) à moral judaico-cristã (...) e é uma ameaça à ordem ocidental” (Konchinski, 2019).

Partindo do gancho dado por Campagnolo em seu posicionamento de que o feminismo fere a moral judaico-cristã, temos uma questão a ser analisada: a religião como instrumento de ação sociopolítica e profundamente imbricada na construção da sociedade brasileira. Logo, pensar a construção da política nacional é também estabelecer os elementos que a influenciam e estão relacionados à disputa pelo poder. O historiador *Ciro Flamarion Cardoso* analisa o poder como elemento organizador das sociedades, fruto das relações interpessoais, não podendo ser compreendido como uma característica intrínseca de alguém (2012, p.41). Dessa forma, tal elemento estará no centro das disputas, entre elas a política e a religiosa, pela conquista e manutenção deste poder.

É a partir desta compreensão que se pode analisar o campo religioso conjuntamente ao campo político, em que há a ocorrência de uma inserção entre ambos, de forma que os atores políticos religiosos, antes figuras centrais somente no primeiro campo (religioso), também se tornem no segundo (político). A formulação do conceito de campo e de poder simbólico pelo sociólogo *Pierre Bourdieu* é de especial importância para essa análise. Para Bourdieu, campo é definido como um “microcosmo autônomo no interior do macrocosmo social” (2011, p. 195), indo além e sendo caracterizado por ser um espaço de luta entre diferentes agentes que o integram. Como Bourdieu destaca: “um campo é um campo de forças, e um campo de lutas para transformar as relações de forças” (2011, p. 201). Dessa forma, as relações de poder existentes na interseção dos campos religioso e político mostram o imbricamento entre eles e a constante atuação e disputa promovidas pelos grupos políticos religiosos que fazem com que suas crenças pessoais e autoridades simbólicas ganhem contornos políticos.

O conceito de poder simbólico remete ao exercício promovido pela religião cristã em relação às normas de gênero e sexualidade na sociedade brasileira, tendo os atores políticos religiosos, como os evangélicos, relevância na manutenção dos costumes e da ordem por eles apoiada. Bourdieu afirma que “a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para manutenção da ordem política” (2015, p. 69). Dessa forma, a religião cristã representada pelos evangélicos não se colocaria contra a ordem vigente ou questionaria ao *status quo*, mas o contrário. Portanto, cumprindo a análise realizada pelo sociólogo quando afirma que:

(...) a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (...) ao contribuir para consagrá-la (Bourdieu, 2015, p. 53).

Baseando-se nessa análise de Bourdieu, temos a existência de segmentos políticos religiosos, como os evangélicos, que têm o objetivo de manter a ordem preestabelecida, direcionando seus fiéis para salvaguardar as pautas de costumes, norteadoras desse campo religioso.

Assim, a pauta dos costumes se torna, para a maior parte do meio evangélico, o elemento motivador de votos, aparecendo por vezes disfarçado como “guerra cristã espiritual”. Isso ocorre, pois há, como analisam os pesquisadores Reginaldo Prandi e Renan Santos, um sentimento de pertencimento entre os grupos evangélicos, que quando se transpõe ao eleitorado total “tende a ter peso significativo na formação da opinião a respeito de assuntos referentes à moral e aos comportamentos, mas pouco interfere quando se trata de questões mais estruturais” (2017, p. 205).

As pautas relacionadas às questões privadas ganham notoriedade frente às de interesse público e o símbolo colocado como premissa básica dos conservadores é a manutenção e defesa da família tradicional (heterossexual). Como destaca o pesquisador Ronaldo de Almeida, a transversalidade do conceito se dá porque engloba uma relação entre as diferentes temáticas como “sexualidade, gênero, casamento, adoção, aborto, reprodução” (2021, p. 426). Assim, temas sensíveis serão utilizados em disputas políticas para marcar posicionamentos antagônicos, em que uma direita religiosa e conservadora instrumentaliza a argumentação tendo como base a moral cristã para mostrar que o viés progressista deve ser evitado e combatido.

Com isso, a interseção entre os campos político e religioso produz uma polarização, já que esses atores políticos religiosos se identificam com o espectro da direita, vista como “o bem” e os atores políticos progressistas, que tem o intuito de realizar rupturas à realidade existente, são entendidos pelos religiosos como componentes da esquerda e lidos como “o mal”. O filósofo Norberto Bobbio, ao dissertar sobre tais espectros políticos, discorre sobre o valor antitético desta polarização e pontua que, dependendo do posicionamento político, a valoração pode mudar. Contudo, para Bobbio na “linguagem religiosa, ‘direita’ tem sempre uma conotação positiva e ‘esquerda’, sempre uma conotação negativa” (2011, p.86).

A Bancada Evangélica e Damares Alves: uma cruzada contra o aborto

A inserção de atores evangélicos na política de forma a participar em eleições e ocupar cargos no Poder Legislativo se iniciou no final da década de 1970 e aumentou principalmente no decorrer da década de 1980, com uma forte atuação de deputados federais quando da Constituinte em 1987 (LOPES, 2015). O lançamento do livro “Irmão vota em irmão” de 1986 escrito por um dos líderes da Assembleia de Deus, Josué Sylvestre é um dos pontos de mobilização para o expressivo aumento do número de candidatos evangélicos e suas intenções com propósito religioso na política. Essas intenções de mobilização política são perceptíveis já em 1987, com a fala do deputado evangélico Salatiel de Carvalho: “A escolha do partido é circunstancial e não ideológica. O importante para nós são os princípios evangélicos” (Brasil, 1987) e pode também ser vista no pronunciamento do então deputado também evangélico Milton Barbosa, afirmando que “Resolvemos deixar de ser usados e mostrar nossa força” (Brasil, 1987).

Sendo assim, a mobilização evangélica na Constituinte se baseia em alguns pontos, entre eles objetivos que se pautam na intenção de conter a retomada de determinados privilégios e mesmo o protagonismo da Igreja Católica que pudesse impor limites ao avanço do cristianismo da vertente evangélica (Silva, 2017, p. 238). Os evangélicos, mesmo não sendo um grupo coeso politicamente, se preocupavam com as questões de cunho moral e em sua maior parte temiam que fosse aprovado na nova Constituição de 1988: “a defesa dos homossexuais, dos comunistas, das feministas, da liberalização do aborto, do uso de drogas e de outros temas contrários à moral pregada por suas igrejas” (Prandi, Santos, 2017, p.188).

Dessa forma, compreende-se que há neste momento três ações que são realizadas pelos evangélicos – e que se tornam o horizonte de suas lutas políticas

que perduram até os dias atuais. Uma é a saída da invisibilidade política do grupo a partir do período de transição democrática da década de 1980, com o objetivo de demandar o acesso à esfera institucional pública. Outro é a existência de uma mobilização interna ao grupo que tem como intuito sair de sua então condição de minoria política e subordinada culturalmente. E, por fim, o terceiro é o projeto de se confrontar no âmbito sociopolítico os movimentos sociais como os feministas, LGBTQIAP+ e progressistas em geral, que compartilham uma visão de mundo e comportamentos opostos ao que formam a compreensão política e moral dos evangélicos (Machado, Burity, 2014, p. 602-604).

É levando em consideração esses três fundamentos que os atores políticos evangélicos decidem construir em 2003 a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) ou como também é chamada: bancada evangélica, efetivada de fato em 2005. Considerada mista por ser composta por deputados federais e senadores, é a mais ampla e suprapartidária Frente Parlamentar existente no Congresso Nacional, pois congrega parlamentares religiosos de diferentes denominações cristãs protestantes – que são, em sua maior parte, políticos favoráveis às pautas conservadoras. Além disso, sua amplitude reflete o aumento gradativo da eleição de evangélicos na ocupação de cargos legislativos na arena pública do cenário nacional, que cresceu de 56 parlamentares eleitos em 2003 para 195 em 2019, em que desses 195 membros eleitos, 33 tem algum tipo de profissão religiosa, sendo bispos, pastores, teólogos, cantores gospel ou apresentadores de programas religiosos (Hinz, Vinuto, Coutinho, 2021, p. 188-189).

A bancada evangélica pode ser considerada a principal articuladora da suprareligiosa “bancada da Bíblia” no Congresso. Em seu estatuto, a FPE menciona que tem como objetivo premente, legislar em nome de Deus e: “Procurar, de modo contínuo, a inovação da legislação necessária (...) influenciando no processo legislativo (...) segundo seus objetivos, combinados com os propósitos de Deus, e conforme Sua Palavra” (Brasil, 2003, p. 06). Sendo assim, a FPE está registrada como uma reunião de parlamentares “preocupados em fiscalizar os programas e as políticas governamentais, voltados à proteção da família e da vida” e que tem como intuito realizar a defesa das normas de gênero e sexualidade promovidas pela moral cristã com foco particular na garantia da vida “desde a concepção”.

É dentro desse contexto e focando especialmente nos Direitos Reprodutivos e particularmente na questão do aborto no século XXI que é possível a análise de

que a cada avanço proposto pelo Poder Executivo (no decorrer dos anos de governabilidade do Partido dos Trabalhadores) a partir das demandas da sociedade civil juntamente as mobilizações de movimentos como os feministas, há uma rápida e, na maior parte das vezes, contundente reação por parte de atores políticos religiosos, como os evangélicos que estão organizados politicamente (Miguel, Biroli, Mariano, 2016). Dessa forma, o Congresso Nacional é o local privilegiado desse tensionamento, um espaço em que o embate sobre a questão do aborto será acirrado e que produz fortes repercussões na esfera política.

Um exemplo disso é a mobilização produzida por diferentes grupos políticos religiosos, como a bancada evangélica, contra o direito ao aborto. A criação da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e Contra o Aborto em 2005 é um ponto focal para o desenvolvimento de outras Frentes como a Mista em Defesa da Vida – Contra o Aborto; Contra a Legalização do Aborto – Pelo Direito a Vida; e da Família e Apoio a Vida, esta última mencionada no início do artigo. O lançamento da Campanha Nacional em Defesa da Vida também tem lugar de destaque nessa articulação evangélica, com o desenvolvimento da Marcha Nacional em Defesa da Vida – Contra a Legalização do Aborto existente desde 2007. Além disso, há também a proposição de inúmeros projetos legislativos, feitos geralmente por integrantes da bancada evangélica e que tem como principal finalidade intervir na autonomia reprodutiva de mulheres e pessoas com útero durante o século XXI, como pontuado abaixo:

Em conjunto, as propostas patrocinadas pela bancada religiosa procuram: (1) revogar todas as exceções à proibição à interrupção da gravidez; (2) ampliar as penalidades em caso de aborto ilegal; (3) criar um cadastro nacional de grávidas, de maneira a facilitar a perseguição daquelas que optam pelo aborto; (4) estimular que a gravidez resultante de estupro não seja interrompida, com incentivo financeiro para a vítima que decidir ter o filho (a chamada “bolsa estupro”); e/ou (5) estabelecer que o direito à vida é protegido “desde a concepção”, formulação que buscam inserir na própria Constituição brasileira (Miguel, Biroli, Mariano, 2016, p. 131).

Assim, essas proposições voltadas à restrição aos Direitos Reprodutivos têm grande impacto sociopolítico, que não se restringe unicamente ao espaço Legislativo. Na compreensão da cientista política Janine Trevisan, essa atuação parlamentar da FPE é vista por eles como necessária, de modo a “que se possa influenciar mudanças mais efetivas, ampliando sua atuação para além das igrejas, estendendo-se para o conjunto da sociedade” (2013, p. 35).

O Estatuto do Nascituro é um exemplo dessas proposições legislativas de alto impacto. Proposto em 2007, ele tem até hoje grande mobilização no debate público, por ser um projeto que se baseia no discurso da mulher/pessoa com útero *versus* o feto/embrião e que tem possibilidade de ser aprovado. O Estatuto propõe a proteção ao feto desde a concepção, nomeando-o de nascituro e assim, conceituando-o como um ser humano concebido, mas ainda não nascido. Esse conceito ao ser dado ao feto irá fornecer um status jurídico, em que o projeto tem a intenção de impossibilitar totalmente a possibilidade do aborto, mesmo o permitido em lei. Afinal, a realização do aborto nos nascituros terá que ser tipificada como um homicídio. A proposição pretende punir a mulher/pessoa com útero que aborta e inclusive quem realiza ou auxilia na prática – mesmo nos casos de aborto legal. Assim, possibilitando também a criminalização de quem faz nas palavras de seus autores a “apologia ao aborto” ou o incita (Brasil, PL 478/2007).

A evolução do Estatuto do Nascituro na Câmara dos Deputados pode ser analisada como um reflexo dos tensionamentos no decorrer do século XXI sobre a questão do aborto. Desde sua criação, o Estatuto sofreu diversas modificações e apensações de outros projetos, ainda que seu intuito fundamental não tenha sido modificado, na verdade somente foi aprofundado, com a retirada ainda mais agudizada dos Direitos Reprodutivos (Brasil, PL 478/2007). Entre 2017 a 2018, com o crescente clima político favorável ao conservadorismo na restrição às temáticas de sexualidade e reprodução, o Estatuto foi aprovado em diversas Comissões, sendo liberado a ir a plenário. Entretanto, a pressão das mobilizações feministas juntamente a atuação e manobras produzidas por parlamentares progressistas possibilitaram o impedimento da aceleração de sua votação e seu posterior arquivamento ao fim da legislatura. Em 2019, com o início de uma nova legislatura ocorreu o “desarquivamento” do Estatuto do Nascituro, também chamado nesse momento de “Estatuto da Família” – agora com o forte respaldo do Poder Executivo, no novo governo de Jair Bolsonaro. Em um dos primeiros pronunciamentos enquanto ainda não havia assumido o cargo de ministra, Damares Alves expôs publicamente seu apoio para a aprovação:

Nós temos projetos interessantes lá no Congresso. O mais importante que a gente vai estar trabalhando é a questão do Estatuto do Nascituro. Nós vamos estabelecer políticas públicas para o bebê na barriga da mãe nesta nação (Mazui, Salomão, 2018).

O explícito posicionamento de Damares quanto à aprovação do Estatuto pode ser compreendido a partir da influência do bolsonarismo e da aliança existente entre o governo e a bancada evangélica na cruzada contra o aborto. O primeiro ano do governo Bolsonaro bateu recorde na quantidade de projetos apresentados na Câmara contrários à autonomia reprodutiva (Da Silva, Bozza, 2019), sendo, portanto, um reflexo dessa aliança.

Para o pesquisador e teólogo Fábio Py, o bolsonarismo “se constrói a partir e junto às máquinas sócio-religiosas” (2020, p. 05) em que há uma junção parcial entre os setores evangélicos – inclusive o católico – por meio da defesa de pautas em comum, notadamente as vinculadas à moral tendo como base o fundamentalismo religioso (2020, p. 06). O pesquisador conceitua essa construção entre bolsonarismo e religião, notadamente a cristã, como o cristofascismo, o definindo como “uma forma de governança baseada no fundamentalismo que pratica o ódio aos diferentes, às minorias e aos pobres” (2020, p. 10). Em sua análise, é a partir dessa conjuntura política e religiosa que Bolsonaro obtém a sua base de governo: a base evangélica, sendo um de seus principais interlocutores o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) e proeminente figura pública do campo religioso brasileiro.

Malafaia é compreendido por Fábio Py como um dos atores políticos religiosos mais importantes em torno de Bolsonaro, justamente por ter um elevado impacto midiático e, dessa forma, atraindo uma geração mais jovem à base bolsonarista, mostrando assim, seu caráter articulador (2020, p. 18-19). A expressividade midiática de Malafaia é perceptível principalmente na forma como é expressa por meio de pregações, tendo como base conflitos e polêmicas (Py, 2020, p. 19).

Um exemplo disso pode ser visto em agosto de 2020, quando se noticiou o caso de violência sexual sofrido por uma menina de 10 anos no Espírito Santo; grávida devido aos abusos perpetrados por seu tio e que buscava realizar o aborto legal. Ainda que a criança estivesse dentro de não somente um, mas de dois dos permissivos para que fosse atendida de forma legalizada, por ser gravidez proveniente de estupro e por correr risco de morte, houve uma forte mobilização religiosa para que ela não obtivesse a garantia de seu direito. Malafaia foi um dos evangélicos que se posicionou em vários momentos contra o aborto legal a ser feito pela menina, destacando que esse ato seria uma ação ainda pior que a violência sexual cometida:

A cultura da morte é do inferno e é diabólica. Eu creio que o Brasil deve ter leis duríssimas contra esses desgraçados que cometem estupros. Mas não podemos abrir e, em nome de um crime, cometer um crime pior. Porque pior do que o estupro, é o assassinato de um ser indefeso (Gimenes, 2020).

Nesta fala é possível analisar que mesmo alegando que a menina foi uma vítima, Malafaia cria uma hierarquia de culpa, colocando-a em posição de maior delito do que o seu algoz. Para isto, se utiliza diretamente de argumentos da religião para dizer o porquê o aborto não pode ser realizado, visto que seria algo diabólico. Prosseguindo com sua argumentação, ele também acusa as mobilizações feministas e culpabiliza os profissionais da saúde ao dizer: “miserável desse médico aborteiro e essa cambada de assassinos vão pagar um preço caro diante de Deus” (Gimenes, 2020).

Deve-se destacar que ocorreu uma elevação do tensionamento político no debate público relacionado ao aborto devido a atualização da mídia sobre o caso. Grupos de pessoas que se classificam como “pró-vida”, em defesa do feto, bloquearam o acesso à unidade hospitalar onde aconteceria o procedimento, promovendo um protesto contra o médico responsável, a família da garota e a própria criança (Vila-Nova, 2020). Curiosamente, o estupro e seus atos não causaram tamanha comoção. No meio desse tensionamento político, chama atenção a atuação de Damares e as ações do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, por ela comandado em relação ao atendimento à menina-vítima.

Damares se manteve em silêncio publicamente, fazendo poucos pronunciamentos por meio da plataforma do Twitter, entre eles um que anuncia “Minha equipe está entrando em contato com as autoridades de São Mateus para ajudar a criança, sua família e para acompanhar o processo criminal até o fim” (Vila-Nova, 2020). O que se descobriu através da apuração de jornalistas como Carolina Vila-Nova, entretanto, é que Damares deu ordem de envio de representantes do ministério para tentar retardar a prática do aborto legal pela vítima, prometendo para isso benfeitorias e melhorias ao Conselho Tutelar da região e o envio da criança a ser atendida por um hospital de referência no atendimento a gravidez de risco. Interessante notar que esse hospital, chamado Hospital São Francisco de Assis (HSFA) localizado em São Paulo, lista entre seus parceiros a Igreja Quadrangular, justamente a denominação em que a ministra era pastora. De qualquer forma, o resultado das ações de Damares por meio do ministério tinha como objetivo prin-

principal evitar e mesmo possibilitar das mais diversas formas, o impedimento à realização do aborto pela criança.

O desfecho desse caso em que se é possível analisar o entrelaçamento cada vez mais profundo entre os campos político e religioso tendo como principal objeto de disputa a questão do aborto de uma criança vítima de violência sexual tem felizmente um aceno positivo para o cumprimento da cidadania da vítima. Apesar de forte mobilização contrária, a criança conseguiu realizar o aborto a qual necessitava, cumprindo o Estado brasileiro o fornecimento de seus direitos, ainda que não por meio de um de seus representantes mais importantes na esfera do Poder Executivo Federal.

Assim, a atuação de Damares Alves nesse caso traz à luz a sua ambivalência como agente política e evangélica em relação ao cumprimento e respeito à laicidade do Estado por funcionários públicos. Em uma entrevista, Damares argumenta sobre um possível conflito sendo ela cristã e o Estado sendo laico, diz o seguinte:

Nunca o meu papel como ministra de estado, agente público, me fez entrar em conflito com a minha fé. Se algum dia eu chegar ao ponto de optar entre a fé e o serviço público, será, sem dúvida alguma, a fé, pois a fé cristã é extraordinária. A Bíblia é um manual de sobrevivência, de políticas públicas, de direitos humanos, de proteção da criança, da mulher e do idoso. A fé cristã nunca vai entrar em conflito com o Estado, pois a premissa do cristianismo é cuidar e amar ao próximo. Estou servindo publicamente e muitas decisões que tomo são baseadas na minha fé, acreditando que é possível a construção de uma nação próspera, abençoada e em paz (Cerqueira, 2021).

Neste excerto, tem-se a análise de que Damares se posiciona como figura cristã, colocando a sua fé acima de seu cargo e a bíblia como um verdadeiro manual de instruções para qualquer questionamento. Ela não discute a laicidade do Estado, mas reforça que os interesses deste não entram em embate com sua fé, muito pelo contrário, ambos teriam os mesmos princípios. Relaciona também a possibilidade de prosperidade da nação a decisões baseadas na fé, afinal, para ela, política e cristianismo se baseiam em “cuidar e amar ao próximo”.

É importante, considerar que as atitudes de Damares Alves, assim como as falas de Silas Malafaia, ambos atores políticos e religiosos e expoentes de um processo que se estende ao longo das últimas décadas e contempla um grupo que se pretende hegemônico – o evangélico. A amplitude do alcance das pautas defendidas tem como suporte argumentos que são religiosos, mas também atravessam

aspectos legais e científicos. Como aponta a pesquisadora Maria das dores Campos Machado:

Nas falas destas lideranças sobre o aborto e a cultura de morte, observa-se um esforço de articular a concepção do direito natural concedido por Deus aos seus filhos com a percepção liberal dos direitos individuais. O princípio da inviolabilidade do direito à vida, que se encontra no artigo 5 da Constituição de 1988, parece com frequência no discurso dos legisladores pentecostais sobre os reclamos das feministas em relação ao direito das mulheres sobre seu próprio corpo (Machado, 2016, p. 99).

É a religião servindo de embasamento para classificar o aborto como algo negativo criando um pânico moral na pauta dos costumes com o intuito de produzir um *backlash*. Assim, esta celeuma conservadora serve de combustível para alimentar os discursos fundamentalistas religiosos e acirrar a polarização, que ganha um aspecto de guerra “do bem contra o mal”. A partir das análises propostas dos grupos políticos religiosos da denominação evangélica e de Damares Alves, podemos analisar que a disputa pela questão do aborto “está em permanente evolução”, como pontua a pesquisadora Giulia Galeotti (2003, p. 23). Logo, entende-se que o tensionamento sobre os Direitos Reprodutivos está cada vez mais acirrado – e pendendo para um recuo dos direitos duramente conquistados.

Conclusão

É importante considerar a trajetória de nossa personagem, Damares Alves, cujo papel assumido como pastora antecede sua função na esfera pública. No posto de difusora de uma fala pautada na religiosidade cristã de vertente evangélica, nos faz remontar ao contexto social e político do período de redemocratização, quando as regiões periféricas, distanciadas do alcance estatal, tiveram uma ocupação desta e de outras denominações religiosas, que foram assumindo um papel formativo onde deveria ser de responsabilidade do Estado. Ao oferecer em seus sermões orientações para a vida, demonstraram o acolhimento emocional e, muitas vezes, material, garantindo o estabelecimento de relações de poder em que cada vez mais os discursos ali produzidos fossem menos contestados.

Pautados em pressupostos conservadores e tendo por base uma moral cristã do ponto de vista da família e dos comportamentos, tais falas passaram a se fortalecer e garantir amplo apoio contra determinadas causas, como é o caso da pauta LGBTQIAP+ e dos Direitos Reprodutivos. Se de um lado temos aspectos sociais que partem da intimidade e de escolhas e posicionamentos pessoais, tal qual

a opção religiosa, de outro temos elementos de ordem política e que interferem de maneira oficial na coletividade, implicando no acesso ou recusa de direitos e a plenitude da cidadania por determinadas pessoas, impactando diretamente na laicidade do Estado.

É a laicidade do Estado um dos principais argumentos para a crítica de diversos especialistas e mesmo da sociedade com a nomeação de membros de núcleos religiosos para cargos políticos no governo de Jair Bolsonaro, uma característica de sua administração. Ignorando essas manifestações de inconformidade, a manutenção de tais figuras em postos de decisão têm produzido desdobramentos que aqui nos interessam especialmente. No caso do ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, ocupado por Damares Alves (até o início de 2022), para além da dimensão discursiva que se expande na proliferação de pontos de vista atravessados pelo campo religioso, que passa a possuir recursos materiais para amplo alcance da população, é preciso compreender a dimensão prática que implica no acesso aos direitos estabelecidos ou requeridos pela população. Neste âmbito, ocorre um retrocesso no que diz respeito ao debate sobre os Direitos Reprodutivos, em especial a questão do aborto.

Sendo a temática do aborto considerado uma questão tabu mesmo em momentos mais progressistas, a pauta assume formato de "tema maldito" em períodos de avanço conservador, com a produção de *backlash*. Tais condições se explicitam em momentos cruciais de nossa história recente, quando a garantia do direito ao aborto legal mediante estupro se submete ao discurso contra o aborto em todas as situações, culminando com manifestações públicas e violentas contra o cumprimento da lei, seguidas de ameaças a profissionais, familiares e a própria vítima, sem contar as pessoas envolvidas com a militância, como é o caso das feministas.

A garantia do apoio de parcela significativa da população nos faz retomar um dos nossos elementos chave de análise, que é a força e influência dos apelos religiosos, que acabam embasando decisões políticas. A propagação incessante da concepção da sociedade a partir da defesa do estabelecimento das normas de gênero e sexualidade com foco na heteronormatividade e pela defesa da família e "da vida" complementam as estratégias de convencimento da população, principalmente a ala mais conservadora e também a religiosa.

É o poder conferido por um cargo político que tem a capacidade de produzir e instituir políticas públicas que, em determinadas circunstâncias, têm alijado a dimensão da garantia dos Direitos Reprodutivos no país. Atores políticos religiosos

evangélicos, como os analisados no artigo, com a pretensão de promover uma moralidade pública de base religiosa cristã ocupam cada vez mais cargos eletivos no Poder Legislativo no século XXI. São convocados também, como visto na figura de Damares Alves, pelo Poder Executivo, para ocuparem cargos de poder, imbricando ainda mais a esfera pública e política com a religião e os debates de gênero, escalonando a tensão política e esgarçando a laicidade do Estado.

Sendo assim, é relevante observar os posicionamentos realizados quanto à garantia ou não da plenitude dos Direitos Reprodutivos no país frente a decisões formuladas em ordem supranacional, tendo sido o Brasil um dos maiores incentivadores do combate ao aborto enquanto direito nesses últimos anos no século XXI.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Bruna; PEREIRA, Matheus. O antifeminismo como backlash nos discursos do governo Bolsonaro. *Agenda Política – Revista de Discentes de Ciência Política da Universidade Federal de São Carlos*. São Carlos: UFSCar, v. 7, n. 3, 2019. p. 08-35.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A religião de Bolsonaro: populismo e neoconservadorismo. AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (org.) *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 409-426.
- ÁVILA, Maria Betânia. Modernidade e Cidadania Reprodutiva. *Rev. Estudos Feministas*. Florianópolis UFSC, v. 1, n. 2, 1993. p. 382-393.
- BARSTED, Leila. O movimento feminista e a descriminalização do aborto. *Rev. Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v. 5, n. 2, 1997. p. 01-06.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. O campo político. *Rev. Bras. Ciência Política*. Brasília: UnB, n. 5, 2011. p. 193-216.
- BRASIL, Frente Parlamentar Evangélica. Estatuto da Frente Parlamentar Evangélica. Brasília, 2003. Disponível em https://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/54010-integra.pdf. Acesso em 09/05/2022.
- BRASIL, *Jornal do Evangélicos*. Rio de Janeiro, dia 31 de março de 1987. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, JB, ano 1987.
- BRASIL. PL 478/2007. Câmara dos Deputados, Brasília, 2007. Disponível em <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/345103>. Acesso em 08/05/2022.

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

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?. ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos – análises conjunturais*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018. p. 15-66.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. História e poder: uma nova história política? CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.) *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2012. p. 37-54.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos Sexuais e Reprodutivos: uma Perspectiva Feminista. *Rev. PHYSIS – Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, n. 6, 1996. p. 147-177.

DA SILVA, Vitória Régia; BOZZA MARTINS, Flávia. Projetos de lei da Câmara contrários ao aborto batem recorde em 2019. In: *Carta Capital [online]*, 28 de setembro de 2019. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/projetos-de-lei-da-camara-contrarios-ao-aborto-batem-recorde-em-2019/>. Acesso em 31/03/2020.

FALUDI, Susan. *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

FERRAZ, Ian; XAVIER, Renan. “Gravidez é um problema que dura só 9 meses”, diz Damares Alves. In: *Metrópoles [online]*, 06/12/2018. Disponível em <https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/gravidez-e-um-problema-que-dura-so-9-meses-diz-damares-alves>. Acesso em 08/05/2022.

FERREIRA, Cláudio. Frente quer barrar projeto que permite aborto em caso de microcefalia. *Agência Câmara Notícias [online]*, 27/03/2019. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/554373-frente-quer-barrar-projeto-que-permite-aborto-em-caso-de-microcefalia/>. Acesso em 08/05/2022.

GALEOTTI, Giulia. *História do Aborto*. Lisboa: Edições 70, 2003.

GIMENES, Henrique. Silas Malafaia condena aborto feito em menina de 10 anos estuprada pelo tio. *Folha Gospel*. 18 de ago., 2020. Disponível em <https://folha-gospel.com/silas-malafaia-condena-aborto-feito-em-menina-de-10-anos-estuprada-pelo-tio/>. Acesso em 11/04/22.

GOMES, Edlaine de Campos. “Fé racional” e “Abundância”: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus. *Rev. Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*. Rio de Janeiro, n. 09, 2009. p. 97-120.

HINZ, Kristina; VINUTO, Juliana; COUTINHO, Aline. Por Dios y por las armas: el ascenso neopentecostal y securitário em Brasil (2003-2019). *Revista CIDOB d’Afers Internationals*, n. 126, 2020. p. 185-213.

- KOCHINSKI, Vinícius. Caroline Campagnolo: “O feminismo é uma ameaça à civilização ocidental”. *UOL Notícias [online]*, 17/02/2019. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/02/17/caroline-campagnolo-o-feminismo-e-uma-ameaca-a-civilizacao-ocidental.htm>. Acesso em 08/05/2022.
- LOPES, Guilherme. Por que os evangélicos não mudaram o Brasil? Análise histórica da atuação evangélica no Congresso Nacional (1982-2006). *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*. Florianópolis: UFSC, 2015. p. 01-23.
- MACHADO, Lia Zanotta. Feminismo brasileiros nas relações com o Estado. Contextos e incertezas. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, n. 47, 2016. p. 01-36.
- MACHADO, Maria. Política, direitos humanos e aborto: uma análise das opiniões de líderes pentecostais brasileiros. BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Aborto e Democracia*. São Paulo: Alameda, 2016. p. 127-154.
- MACHADO, Maria; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. *Rev. de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 57, n. 3, 2014. p. 601-631.
- MAZUI, Guilherme; SALOMÃO, Lucas. Futura ministra dos Direitos Humanos defende aprovação do Estatuto do Nascituro. *G1 – Portal de Notícias [online]*, 11/12/2018. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2018/12/11/futura-ministra-dos-direitos-humanos-defende-aprovacao-do-estatuto-do-nascituro.ghtml>. Acesso em 21/03/2020.
- MCLAREN, A. *História da Contracepção: da Antiguidade à Actualidade*. Lisboa: Terramar, 1997.
- MENDONÇA, Amanda; MOURA, Fernanda. Mais empoderada que eu? Antifeminismo e desdemocratização no Brasil atual. *Revista Communitas*, v. 5, n. 9, 2021. p. 09-23.
- MIGUEL, Luis Felipe. Aborto e Democracia. *Rev. Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 30, n. 3, 2012. p. 657-672.
- MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia (org.). *Aborto e Democracia*. São Paulo: Editora Alameda, 2016.
- MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia; MARIANO, Rayani. O debate sobre aborto na Câmara dos Deputados, de 1990 a 2014. BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Aborto e Democracia*. São Paulo: Alameda, 2016. p. 127-154.
- PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da História*. Florianópolis: EDUSC, 2005.
- PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro, *Tempo & Argumento*. Florianópolis: UFSC, n. 34, v. 13, 2021.
- PY, Fábio. Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário: a união entre o bolsonarismo e o maquinário político sócio-religioso. Entrevista especial com Fábio Py. *Revista IHU – Unisinos*, 2020. p. 01-25;
- RIBEIRO, Marcelo. Em reunião ministerial, Damares diz que vai pedir prisão de governadores por ações na pandemia. *Valor Econômico [online]*, 22/05/2020. Dis-

ponível em <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/05/22/em-reuniao-ministerial-damare-diz-que-vai-pedir-prisao-de-governadores-por-acoes-na-pandemia.ghml>. Acesso em 19/07/2022.

ROHDEN, Fabíola. *A Arte de Enganar a Natureza: contracepção, aborto e infanticídio no início do século XX*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

ROLAND, Edna. Direitos Reprodutivos e racismo no Brasil. *Rev. Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v.1, n. 2, 1993. p. 506-514.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, (1986) 1995. p. 71-99.

SENRA, Ricardo; KRIEZIS, Elisa. Damares Alves: “tem mulher mais empoderada que eu?”. *UOL Notícias [online]*, 18/12/2019. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2019/12/18/damare-alves-tem-mulher-mais-empoderada-no-brasil-do-que-eu.htm>. Acesso em 08/05/2022.

SILVA, Luis Gustavo. Religião e Política no Brasil. *Rev. Latinoamerica [online]*, n. 64, 2017. p. 223-256.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar evangélica: Força política no estado laico brasileiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora: UFJF, v. 16, n. 01, 2013. p. 29-57.

VILA-NOVA, Carolina. Ministra Damares Alves agiu para impedir aborto em criança de 10 anos. *Folha de São Paulo [online]*, 20/09/2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/09/ministra-damare-alves-agiu-para-impedir-aborto-de-crianca-de-10-anos.shtml>. Acesso em 08/05/2022.

¹ Essa Frente Parlamentar (anteriormente nomeada “da Família e Apoio à Vida”) existe desde 2007.

² Estabelecido pelo Código Penal de 1940 com dois permissivos: em caso de estupro ou risco de vida da gestante. Em 2012 foi decidido pelo Supremo Tribunal Federal o terceiro permissivo: em caso de gestação de fetos com anencefalia.

³ O conceito da heteronormatividade compreende que a sociedade contemporânea é regulada e organizada a partir de um padrão de sexualidade heterossexual. Assim, é voltado para o reconhecimento da formação de relacionamentos formados unicamente entre homens e mulheres.

⁴ A existência de grupos dissidentes favoráveis à legalização do aborto também se observa no catolicismo, com a atuação do grupo “Católicas pelo Direito de Decidir” fundado em 1993, com presença e forte atuação política em diversos países da América Latina, Europa e nos EUA, por exemplo.

Recebido em 12/05/2022

Aceito para publicação em 02/07/2022

**Dos tetos sem nossos nomes:
décadas ecumênicas, ação de mulheres e disputa histórica**

From the ceilings without our names:
ecumenical decades, women's action and historical dispute

*Tatiane dos Santos Duarte**

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-8>

Resumo:

Este artigo é parte da minha tese de doutorado, cujo trabalho de campo se deu entre agosto de 2014 e agosto de 2017, em eventos e atividades do movimento ecumênico brasileiro. Através de um olhar posicionado (Haraway, 1995), partimos epistemologicamente da “suspeita” de que haveria muitas histórias a ser contadas sobre o ecumenismo que não do e no masculino. Analisamos aqui as disputas envolvidas nas relações entre experiências no passado, considerando as décadas ecumênicas de ação de mulheres para mulheres, atos ecumênicos no tempo presente e os “horizontes de expectativas” (Koselleck, 2006) que se entrelaçam e constituem outras histórias possíveis.

Palavras-chave: ação ecumênica de mulheres, disputa histórica, silenciamentos históricos, décadas ecumênicas.

Abstract:

This article is part of my doctoral thesis, whose fieldwork took place between August 2014 and August 2017, in events and activities of the Brazilian ecumenical movement. Through a positioned eye (Haraway, 1995), we start epistemologically from the “suspicion” that there would be many stories to be told about ecumenism other than from and in the masculine. Here we analyze the disputes involved in the relations between experiences in the past, considering the ecumenical decades of action of women for women, ecumenical acts in the present time and the “horizons of expectations” (Koselleck, 2006) that intertwine and constitute other possible stories.

Keywords: women's ecumenical action, historical dispute, historical silencing, ecumenical decades.

* Pesquisadora e Docente do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher/Nepem do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares/CEAM da Universidade de Brasília (UnB). Doutora e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela UnB. Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Introdução

“Deus é Mãe
E todas as ciências femininas”¹

Este artigo é parte da minha tese de doutorado, defendida em agosto de 2018 e cujo trabalho de campo se deu entre agosto de 2014 e agosto de 2017, em eventos e atividades do movimento ecumênico brasileiro, sobretudo, aqueles organizados pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC e pelo Fórum Ecumênico ACT Brasil – FEACT Brasil. O escopo inicial da pesquisa era contrastá-los com grupos fundamentalistas, como a Frente Parlamentar Evangélica por mim estudada no mestrado (Duarte, 2011) e, para isso, explorei como agentes e entidades ecumênicas vinculavam identidade religiosa e discurso e ação política comprometida com pautas em prol dos direitos humanos, das liberdades religiosas e da laicidade do Estado.

Entretanto, quando consegui pleno acesso ao campo, para minha surpresa, o que encontrei foi uma série de cerceamentos as temáticas relativas às sexualidades e aos direitos sexuais e reprodutivos e até mesmo silenciamentos dos termos gênero e feminismo e das violências às mulheres. Apesar da possibilidade de maior conversação de temas considerados “controversos”, e comumente interditados no campo religioso cristão em geral, não era incomum que determinadas agendas e demandas provocassem desconfortos, conflitos e dissensos ao passo que também não ocupavam o posicionamento público ecumênico, sobretudo, de entidades com assento de igrejas, em especial, da católica romana (Duarte, 2021; Py, 2021).

Ao mesmo tempo, o que as mulheres que fui conhecendo desejavam evidenciar era como a participação feminina nas igrejas, os reconhecimentos de seus dons, ministérios e vocações, assim como de seus feitos para a própria construção e consolidação das denominações religiosas e ecumênicas no país continuavam ainda sendo desacreditadas ou tornadas ausentes também entre aqueles que se colocam no campo religioso como sujeitos de identidades evangélicas ou cristãs distintas daqueles conservadores ou fundamentalistas.

Assim, segui etnograficamente a proposta dessas mulheres ecumênicas com as quais construí afinidades políticas feministas, de que haveria muitas histórias a ser contadas sobre o ecumenismo nas quais os sujeitos eram elas que

também conjugaram verbos e realizaram importantes ações naquele campo social. Deste modo, privilegiei temas que elas consideravam interessantes de ser demonstrados no presente para se conectar com os processos de disputas históricas do passado diante de uma história oficial dos cristianismos, católicos e evangélicos, e também do ecumenismo verbalizada pelo masculino e no masculino (Gebara, 2017).

Através de um olhar posicionado (Haraway, 1995) em campo, parti epistemologicamente da “*suspeita*”² como método de pesquisa capaz de me fazer questionar as histórias que me contavam e para interrogar os autores que me indicavam, as pessoas que me diziam ser imprescindíveis para que eu entendesse sobre o ecumenismo e o movimento ecumênico: majoritariamente homens, sacerdotes e teólogos.

Ao mesmo tempo, “*suspeitamos*” das vocalizações epistêmicas hegemônicas de nossos campos de conhecimento (Scott, 1992; Correa, 2003) e das referências tornadas fundadoras e clássicas (Branco et al., 2018), por isso, nos aportamos em parte da historiografia (Del Priori, 2001; Rago, 1998; Soihet; Pedro, 2007) e da epistemologia feminista (Harding, 1991; Haraway, 1995, Spivak, 2010) assim como das teologias feministas (Fiorenza, 1992, 1995; Gebara, 2006, 2008, 2017).

Neste artigo, privilegiamos partes dessa discussão feita na tese sobre como as ações ecumênicas de mulheres no tempo presente correlacionam-se às narrções sobre os atos e experiências do passado e que se alinham a “horizontes de expectativas” (Koselleck, 2006), sem torná-las um conjunto de fatos lineares e auto-explicativos. Para isso, foram utilizadas fontes disponibilizadas por essas mulheres, as edições disponíveis do “Informativo Mulheres Agora” encontradas no acervo do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC e no escritório de Koinonia em São Paulo e as entrevistas realizadas com mulheres participantes da “Década ecumênica de solidariedade das igrejas com as mulheres” (1988-1998).

Evidenciamos nossas histórias possíveis (Navarro-Swain, 1998) por meio de atos de memória sobre acontecimentos, feitos, sentimentos, ditos, projetos e intenções, em tempos e espaços variados, que sincronicamente apontam persistências e resistências e profetizam desejos latentes nas ações ecumênicas de e entre mulheres.

“Quem está faltando nessa mesa? E por quê?”: sobre as ausências na história ecumênica.

Assumir a importância política e epistemológica, como uma antropóloga feminista, de etnografar “*outra história a ser contada*” sobre o movimento ecumênico, objetivava alargar o escopo analítico e repovoar as produções intelectuais sobre o ecumenismo com as perspectivas de mulheres com quem construía relações em campo e com as teologias feministas que começava a conhecer e a estudar.

Para isso, empreendi uma espécie de busca indiciária das literaturas produzidas sobre a história do ecumenismo no Brasil e na América Latina para conhecer melhor quais eram as histórias já contadas e quais histórias não haviam sido contadas bem como o que as histórias contadas revelavam e o que omitiam.

Encontrei uma produção intelectual sobre o surgimento do ecumenismo moderno, das missões protestantes e da formação dos protestantismos na América Latina no início do século XX bem como do próprio movimento ecumênico contemporâneo de primazia autoral masculina e uma história narrativa de feitos masculinos, apenas (Duarte, 2021).

Sandra de Souza (2015) aponta para o importante papel das críticas feministas para os estudos da religião e também para a quebra de paradigmas científicos produtores de saberes-poderes masculinos e universais, pois, no campo das teologias e das ciências da religião, há ainda muita resistência aos estudos de gênero e aos feminismos teológicos e laicos. O que impacta, inclusive, o quadro docente e discente das faculdades de teologia no país e, conseqüentemente, a formação de líderes religiosos avessos e incomodados com os gêneros de nossas teologias e teorias (Rosado-Nunes, 2014)

Como Ivone Gebara (2017) afirma, há uma histórica “dominação do feminino” (p. 17) nas sociedades em geral, mas, nos espaços cristãos e ecumênicos, a teologia patriarcal continua reificando um verbo bíblico que ordena lugares e estabelece comportamentos às mulheres (de submissão, pureza, recato, silêncio) tendo nossas ações e biografias usurpadas ou deturpadas pela voz epistêmica masculina que teima em afirmar a história única sobre todas nós. Deste modo, tem se perpetuado assimetrias e violências de gênero enquanto expressão legítima “de uma vontade divina misógina” (idem, p. 17) que diz o que as mulheres podem ou não fazer nos espaços religiosos e fora deles.

Por isso, a despeito décadas de produções teológicas feministas, as mulheres continuam a ser desconsideradas como teólogas e como pessoas de igual importância para as comunidades religiosas. Continuam sendo exaltadas apenas para reafirmar os lugares subalternizados que o patriarcado laico e religioso as destina. Silêncios esses que pude presenciar em diversos momentos durante o campo. Um desses é sobre as próprias teologias feministas fomentadas pelos feminismos laicos construíram uma formulação epistemológica e política para realizar outras interpretações bíblicas e outras categorias de análise das participações femininas no campo religioso e em outros campos sociais.

Para isso, a “metodologia da suspeita³” é formulada para questionar os conceitos teológicos e as histórias contadas sobre as mulheres na Bíblia, suas invisibilizações autorais teológicas e seus lugares subalternizados nas vivências comunitárias religiosas. Deste modo, utilizamos desse recurso para disputar a verdade religiosa estabelecida como única e apresentar outras vozes ausentes nas histórias que tem sido contada.

Por conta do meu histórico em campos de pesquisa com grupos denominados fundamentalistas evangélicos (cf. Dias, 2009 e Cordeiro, 2009), não era uma novidade sociológica que as interlocuções e ações políticas e teológicas de/com/entre mulheres cristãs e a socialização e formação identitárias religiosas de mulheres passava também por verbalizações de lugares-comuns de gênero (De Souza, 2015, Machado, 2005).

Portanto, era preciso pontuarmos como temos escrito o passado e nos inscrito, a partir do presente etnográfico, questionando as histórias oficiais e ressaltando os caminhos já percorridos e os caminhos que ainda precisamos percorrer sem deixar de sermos religiosas, antropólogas, feministas. Por isso, também disputamos as histórias esquecidas (Perrot, 2005) de mulheres como construtoras das comunidades e dos mundos (Moyo, 2016) sendo evidenciadas na historiografia no masculino como agente histórico universal.

Assim, evidenciamos outra historiografia que refuta os discursos e representações sobre o feminino e seus lugares e papéis sociais e reivindica autoria e lugar na história, nomes e sobrenomes de mulheres grifados nos anais e titularidades nos tetos construídos também por nós. Por isso, escrevemos também sobre os empreendimentos ousados em busca de ocupação dos espaços usurpados, disputa das narrativas, críticas teológicas provocadoras aos *status quo* vigentes e autorizados.

Logo, procuramos edificar nossos tetos sagrados e políticos considerando que as ações históricas não são lineares nem lutas políticas e disputas epistemológicas desprovidas de confrontos e contrassensos muito menos em campos, como os religiosos cristãos na América latina, marcados por “roteiros coloniais” (Souza, 2014, p. 22), patriarcais e também racistas. Apesar de o movimento ecumênico ter sido construído em diálogo com a agenda internacional de direitos humanos⁴, o ecumenismo moderno inicia-se por uma perspectiva eurocêntrica e colonial que pautou o projeto missionário e suas ações locais no início do século XX (Souza, 2014; Bencke, 2014) e que, de muitos modos, permanece em práticas ecumênicas no século XXI.

Como lembrou Fulata Moyo, então Executiva do Programa para mulheres na igreja e na sociedade do Conselho Mundial de Igrejas, no V Congresso Latino-americano de Gênero e Religião, organizado pelo Núcleo de Gênero das Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, em agosto de 2015, a promoção da unidade ecumênica não pode continuar desconsiderando os feitos das mulheres na história do ecumenismo. Naquele dia, Fulata Moyo questionou a assembleia: “*quem está faltando na mesa ecumênica? Por que as mulheres têm sido desconsideradas como teólogas e como agentes políticas de ação ecumênica?*”⁵.

Seguindo essa proposta de perguntar onde estão às mulheres na história do ecumenismo, Romi Bencke e Cecília Castillo, que ocupavam importantes cargos em organismos ecumênicos, também questionaram sobre os silenciamentos e invisibilizações das mulheres no movimento ecumênico latino-americano e internacional. E em seus dizeres e fazeres teológicos e proféticos justamente por que o ecumenismo não é esvaziado de conteúdos políticos e disputas ideológicas.

Por isso, como ressaltou Romi Bencke, é necessário afirmar que “*o rosto de Jesus está desfigurado, nós não podemos ser representantes desse rosto*”. Logo, é preciso resgatar a teologia de fronteira e contra hegemônica a fim de discutir mais aberta e aprofundadamente sobre as desigualdades de gênero no ecumenismo. Segundo ela, não é mais possível continuar seguindo uma “*teologia domesticada*” conivente com injustiças e violações de direitos em nome de uma pretensa unidade cristã ou de valores morais cristãos.

Pois, esse posicionamento de grande parte das igrejas cristãs e também do movimento ecumênico influencia, por exemplo, no modo como as trajetórias das mulheres (até mesmo aquelas que galgaram espaços nas estruturas das

organizações ecumênicas) continuam a ser consideradas na narrativa oficial como adjuntas e de voz passiva e não como titulares ou como agentes da história cujos movimentos não podem ser contados por elas mesmas.

Como Fulata Moyo destacou, as mulheres ecumênicas precisam conhecer as caminhadas de outrora feitas pelas mulheres, desde antes da própria formação do CMI, cujos passos lograram importantes iniciativas no âmbito do campo ecumênico internacional. Inclusive, essa memória feita por ela na ocasião do V Congresso Latino-americano de Gênero e Religião, me direcionou para uma busca no site do Conselho Mundial de Igrejas quando encontrei um acervo de fotos e documentos de algumas de suas ações e participações⁶.

Por isso, diante da sentença de que há pessoas faltando à mesa ecumênica, frisamos as disputas epistemológicas e políticas na escrita nessa história assim como contradições e controvérsias envolvidas nesses processos e seus efeitos. Ao mesmo tempo, consideramos as agências envoltas nessa história sem adjetivações, mas destacando posições de gênero nos espaços nos quais participaram, considerando-as em relação com seus contextos e com outras mulheres e também com homens para incidir precursoramente no ecumenismo.

De todo modo, mulheres sentaram-se à mesa da história oficial do ecumenismo internacional desde seu início (Maxson, 2013), embora tenha sido majoritariamente européias e brancas assim como nas ciências sociais⁷, mas não deixaram de incomodar as propostas políticas e religiosas ainda marcadamente coloniais e patriarcais. Nesse sentido, se disputar narrativas bíblicas, teológicas e históricas e contar e se situar na história é politicamente importante para elas, é preciso indagar sobre os sentidos e lugares das caminhadas das mulheres nas mentalidades coletivas e historiografias oficiais ecumênicas e os efeitos simbólicos e políticos das ausências e silenciamentos historiográficos nas lutas políticas concretas de outras mulheres ecumênicas ou até mesmo não ecumênicas.

É nesse sentido, se há pessoas faltando nessa mesa, naquele evento, Fulata Moyo recordou algumas das mulheres que tiveram atuações de destaque no CMI em seus primeiros anos, em uma conjuntura influenciada por reivindicações dos movimentos sufragistas e de mulheres e também por uma nova perspectiva de atuação das igrejas como promotora da paz e da justiça no pós-guerra⁸.

Mulheres cujas ações demandavam o reconhecimento de seus trabalhos nas igrejas e no projeto ecumênico. Nas décadas posteriores, as demandas fomentadas

pela efervescência das propostas feministas e dos movimentos de mulheres – como questões sobre desigualdades entre homens e mulheres – marcaram os contextos de luta por direitos humanos, civis e políticos nos mais diversos campos sociais, também incidindo nas discussões e pautas ecumênicas em nível internacional.

A partir dessa metodologia de teologização apresentada por Moyo de contar as histórias não contadas para marcar assento esquecidos, descobri uma série de mulheres atuantes e importantes no processo de constituição do Conselho Mundial de Igrejas cujas caminhadas conduziram a ações importantes na América Latina. Especialmente, após o “Ano Internacional da Mulher” (1975), da “Década das Nações Unidas para a mulher” (1975-1985) e da sanção da Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1979), novas premissas ganharam visibilidade no espaço público internacional contribuindo para o enfrentamento das vulnerabilidades das mulheres em cenários mundiais de guerra, pobreza, fome, exclusão social, desemprego, violações de direitos humanos e de pouco acesso à educação.

Por suposto, nenhuma destas temáticas foi consensuada ou isenta de conflitos, nem no ecumenismo, nem na sociedade. Mas, diante do cenário de afluência de demandas de mulheres e de coletivos feministas no mundo desde as décadas de 60, em 1987, a ONU avaliou negativamente o CMI por conta do pouco assento de mulheres em cargos e posições de comando e também da escassa incorporação das demandas das mulheres nas incidências da organização.

Em resposta a conjuntura política internacional, que a partir das demandas dos movimentos feministas formulou novos pactos internacionais pelos direitos civis, políticos, sociais e sexuais reprodutivos das mulheres, o departamento de “Mulheres na Igreja e na Sociedade” promulgou a “Década ecumênica de solidariedade das igrejas com as mulheres” (1988-1998) a fim de promover discussões sobre as condições, papéis e ações das mulheres nas igrejas e na sociedade, as relações entre homens e mulheres, o sexismo e a desigualdade entre homens e mulheres nas igrejas.

A despeito de muitas controvérsias e lutas políticas interdadas ou cessadas nas distintas temporalidades presentes e passadas, elas continuaram de forma atrevida persistindo na caminhada ecumênica comprometida com a vida e os direitos das mulheres nas igrejas, no ecumenismo e na sociedade nomeando suas experiências históricas para além dos limites de seus contextos sociais que

não as impediram de construir pautas e ações concretas em prol das mulheres, como veremos adiante.

Sobre Décadas de ação ecumênica de mulheres: histórias passadas que alimentam o presente.

A “Década ecumênica de solidariedade das igrejas com as mulheres” (doravante “*Década*”) foi implementada em diversos países da Páscoa de 1988 até a Páscoa de 1998 tendo como objetivos em âmbito mundial: capacitar às mulheres para que se opusessem às estruturas opressoras em suas comunidades religiosas e países; afirmar as contribuições decisivas das mulheres nas comunidades religiosas; compartilhar os trabalhos de direção, espiritualidade e reflexão teológica das mulheres; tornar conhecida as perspectivas e ações das mulheres em contextos de luta e de reivindicação de direitos, justiça e paz e integralidade da criação; capacitar igrejas para a superação das práticas discriminatórias (racismo, sexismo, classismo) e estimular as igrejas a empreender atividades solidárias com as mulheres (Baeske, 2001, p. 12).

A despeito de ser lembrada por muitas mulheres em campo como incidência importante para a provocação de pautas e discussões sobre direitos das mulheres, feminismos e gênero no ecumenismo, as fontes históricas da “*Década*” e, especialmente, da “*Nova década*” não foram salvaguardadas pelas organizações ecumênicas. Alguns folhetos, folders, atas, comunicações, boletins pude encontrar no escritório de Koinonia em São Paulo e no acervo do CONIC em Brasília e muitos materiais das atividades da “*Nova Década*” foram disponibilizados por Janette Ludwig (coordenadora da “*Nova Década*”).

Trata-se de uma história pouco conhecida (ver Philippsen, 2017), guardada em arquivos pessoais e sem qualquer catalogação em acervos institucionais ecumênicos, que parcialmente retomamos através da memória de algumas participantes as quais pudemos entrevistar (Duarte, 2018), mas que ainda precisam ser mais bem interpretadas. Como ressaltou Perrot (2008), para além de fontes inexistentes e vestígios escondidos e apagados sobre as mulheres há diversas outras formas de esvaecer as participações históricas femininas, como por exemplo, o uso do masculino plural nas fontes (documentais, demográficas, estatísticas), o renome das mulheres ao casar e suas reduções às esferas da domesticidade e da maternidade e suas adjetivações estereotipadas quando estão no espaço político e público.

Em termos de literatura produzida, há um livro sobre as ações da “*Década*” compilado pela jornalista Sibyla Baeske (2001) com contribuições de teólogas participantes, além do livro do CMI compilado por Natalie Maxson (2013), já citado. Sobre a “*Nova Década*” a escassez de fontes é ainda maior. De todo modo, pude conhecer mais densamente as ações da “*Nova Década*” através de conversas informais com Janette Ludwig em sua casa e com Ester Lisboa no escritório de *Koinonia* em São Paulo e através de entrevistas gravadas com Vera Roth (coordenadora da “*Década*”) e com as teólogas Margarida Ribeiro (metodista) e Marga Stroher (luterana) que assessoraram alguns dos encontros.

Diante desse conjunto bem distinto de fontes, é possível situar que a implementação da “*Década*” no Brasil em 1988 se aportou nos espaços ecumênicos que, desde a década de 1960, debatiam a realidade política e social do continente fomentados pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência do Nordeste, que propuseram mudanças teológicas em suas Igrejas, bem como uma atuação social comprometida com a defesa dos direitos humanos, da justiça, da igualdade, da proteção da dignidade humana dos presos políticos e das vítimas do regime militar. Ressalta-se, ainda, o papel do CMI que assumia naquele momento o papel de defensor e de promotor dos direitos humanos como parte da vocação profética de suas igrejas-membro na defesa dos direitos individuais e da garantia dos direitos humanos, relacionado seus sagrados a lutas políticas específicas.

A partir desta organização institucional e política ecumênica, a “*Década*” é implementada no Brasil tendo o CONIC como articulador. Foi realizada em parceria com as suas igrejas-membros e entidades ecumênicas através de diferentes projetos que, de modo geral, promoveram ações de visibilização e participação das mulheres em suas comunidades religiosas e a mobilização dessas mulheres para garantir seus direitos como cidadãs na sociedade.

Para isso, em 1989, foi instalada a primeira Comissão Ecumênica da Década para iniciar os trabalhos sendo composta por Rosali Mandelli (ICAR), Maria Krug Silva e Maria Isolete Azevedo Moraes (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil/IEAB), Vera Roth (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/IECLB), Alba Salgado Belotto e Elza Zenkner (Igreja Metodista) e o pastor Godofredo Boll como secretário-executivo do CONIC. Em 1991, a Comissão da “*Década*” foi formada por: Ana Isabel Alfonsin, Zuleida Pasquali e Maria Augusta Ghisleni (Igreja Católica Apostólica Romana/ICAR), Maria Aparecida P. Rosa e

Maria Krug Silva (IEAB), Vera Roth e Regina Maschizky (IECLB) e Rute Otto (Igreja Metodista) (Baeske, 2001).

Segundo Margarida Ribeiro, assessora da “*Década*”, a ideia proposta era que essa equipe fosse composta paritariamente por representantes de cada igreja do CONIC e também por leigas, a fim de fortalecer e incentivar a participação de todas as mulheres e não replicar um clericalismo como em outros órgãos ecumênicos e cristãos (Entrevista, 16/03/2016).

Para Margarida Ribeiro, além dos importantes temas que debateu, os encontros realizados promoveram a criação de espaços nos quais as mulheres puderam, a partir da escuta da vida de outras mulheres cristãs, se (re)conhecer enquanto mulheres religiosas que experienciavam “dores infinitas” (Gebara, 2017, p. 19) provocadas por seus sistemas de crença patriarcais. A partir desses encontros de partilha e fomentadores de novos conhecimentos e olhares, redes e vínculos foram sendo criados entre elas (Entrevista, 16/03/2016). Se antes elas estavam ensimesmadas em suas comunidades religiosas, com a participação em ações promovidas pela “*Década*” também puderam perceber como cada igreja lidava com as pautas e demandas sobre os direitos das mulheres bem como ampliar e construir novos olhares sobre a presença e participação das mulheres nas igrejas e na sociedade.

Isso porque a proposta da “*Década*” era trazer o debate sobre as desigualdades entre mulheres e homens nos contextos religiosos propondo uma atuação política e ética como pessoas religiosas que não se apartasse dos campos políticos, sociais, econômicos, ideológicos, éticos e das temáticas e demandas trazidas pelos movimentos sociais. “*Sou cidadã do mundo, o que vou fazer?*” era o argumento político que permeava as ações da “*Década*” e que se alinhava também a perspectiva do movimento ecumênico da necessidade de engajamento da comunidade cristã pela construção do bem comum.

Por suposto, algumas ações em uma década não restauravam séculos de exclusões e invisibilizações femininas, especialmente por que as incidências da “*Década*” provocavam, mas não promoveram transformações radicais e mais profundas nas estruturas, práticas, pensamentos, mentalidades e, no âmbito das igrejas, teológicas. Por isso mesmo, em 1993, o CMI realizou uma consulta de avaliação das atividades realizadas em cinco anos da “*Década*”, quando constatou que muitas igrejas não haviam se engajado na proposta. Diante disso, organizou

diversas comitivas aos países e igrejas-membros pelo mundo. Margareta Skold (da Igreja sueca e secretária-executiva do Programa de Saúde do CMI), Reverendo Norman Bent (Nicarágua) e Heinz Joachim Held (bispo da Igreja da Alemanha e então moderador do CMI) compuseram a comitiva que veio ao Brasil em 1996.

Vera Roth, coordenadora da “*Década*”, acompanhou essas visitas a algumas igrejas-membros, grupos de mulheres, grupos ecumênicos e também organizações da sociedade civil nas cidades de Brasília, Recife, Belo Horizonte, Vitória, São Paulo e Porto Alegre (Informativo Mulheres Agora, 1997, p. 9). E, apesar das recusas e dificuldades de muitas comunidades religiosas e autoridades eclesiais, a comitiva do CMI averiguou que a “*Década*” havia dado importantes passos no Brasil, destacando as ordenações femininas já aprovadas em algumas igrejas protestantes e a formação da cadeira de teologia feminista na Faculdade EST, em São Leopoldo (RS).

Seguindo essa perspectiva, a Comissão Nacional da “*Década*” sugeriu como eixo de ação, a fim de fomentar espaços para a realização de questionamentos sobre os papéis sociais e os lugares das mulheres nas teologias, nas igrejas, nas comunidades religiosas e na sociedade, inserções em diversos tipos de atividades ecumênicas e religiosas. Algumas das propostas consistiam em: (i) fortalecer os grupos locais de mulheres nas comunidades de fé, (ii) elaborar propostas litúrgicas e estimular a participação ecumênica nas celebrações do Dia Internacional da Mulher, (iii) edição do “Informativo Mulheres Agora” para visibilizar as ações ecumênicas de mulheres em suas comunidades religiosas, (iv) denunciar as desigualdades entre mulheres e homens e convocar as mulheres à mobilização em suas comunidades religiosas, (v) apoio as celebrações da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos/SOUC e do Dia Mundial de Oração/DMO e a promoção de seminários nacionais e reuniões locais¹⁰ e também a participação em encontros e eventos de outros organismos ecumênicos e de suas igrejas¹¹.

Em 1994, em São Paulo, ocorreu o 1º Seminário Nacional da Década reunindo 52 mulheres de diferentes igrejas e tinha como objetivo discutir sobre o ecumenismo e fomentar a formação de grupos locais da “*Década*”. Na ocasião, as assessorias provocaram o debate sobre as relações das mulheres com o movimento ecumênico e seus lugares e papéis em suas igrejas. Mas, como as reuniões ecumênicas não são apenas espaços de formação e reflexão, mas de proposta de ação concreta, a ideia de “*envio*” surge como desígnio ecumênico para o mundo.

Wanda Deifelt, uma das assessoras daquele evento, pontuou sobre o compromisso ecumênico daquelas mulheres: elas deveriam sair daquele encontro com a missão de levar aquelas ideias para outras mulheres fossem elas de suas igrejas, de outras igrejas ou aquelas que estão engajadas em outros movimentos sociais (Informativo Mulheres Agora, 1994).

A partir da concepção de criação de vínculos e redes, essa proposta incentivava uma maior cooperação entre as mulheres para promover uma maior conscientização das mulheres sobre seus lugares no mundo e sobre as violações que sofria. Nesse sentido, “Abre os olhos, mulher!” foi o eixo norteador das atividades da “*Década*” em 1996 e propunha uma mirada e reflexão sobre as desigualdades, violências e injustiças contra as mulheres. Nos dois últimos anos da “*Década*” (97-98), a proposta era que a reflexão se voltasse para as relações entre ética e gênero a partir das perspectivas teológicas feministas. Em São Paulo, em agosto de 1997, foi realizado o 2º Seminário Nacional da *Década* tendo como assessoras teológicas feministas a luterana Wanda Deifelt e a metodista Nancy Cardoso expuseram sobre os “Desafios e propostas missionárias a partir das mulheres” e as “Mulheres libertárias libertadoras da Bíblia”, respectivamente (Informativo Mulheres Agora, 1994, 1996, 1997; Baeske, 2001). Deste modo, as ações da “*Década*” também estavam alimentadas por novas reflexões teológicas já em curso em algumas faculdades de teologia como na EST, em São Leopoldo (que instituiu a Cátedra de Teologia Feminista em seu currículo em 1990) que legitimavam as mulheres como agentes de teologia, mas uma teologia feminista.

Segundo Vera Roth, coordenadora da “*Década*”, que entrevistei na praça de alimentação de um shopping em Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, afirmou que os encontros (locais e nacionais) permitiam que as mulheres se conhecessem, conversassem e discutissem sobre a “*nossa saúde, do cuidado que devíamos ter consigo mesmas, dos direitos que a gente tinha, nesse sentido, sempre falando de nós. Sobre nossas partes do corpo, da autoestima*” (Entrevista, 27/11/2015).

Mas, era preciso, segundo Vera, pensar também sobre as exclusões e silenciamentos das mulheres nas igrejas e nas teologias e trabalhar para que as mulheres tivessem acesso às teologias feministas e os questionamentos sobre os lugares das mulheres na teologia e nas igrejas visto que “*as mulheres são muito escondidas na Bíblia*” (Entrevista, 27/11/2015). Defendia esse posicionamento, pois, se “*Cristo foi um homem, um homem que olhava pras mulheres, as citações*

bíblicas são muitas em relação a isso que, de fato, ele nos queria ao lado dos homens, e os homens ao nosso lado". (Entrevista, 27/11/2015), então, por que as mulheres continuavam sendo vistas nas igrejas como inferiores? Essa era uma das perguntas da Comissão da "Década" posta nos encontros realizados apesar das muitas dificuldades em trabalhar sobre as questões que envolviam as desigualdades entre homens e mulheres, sobretudo nas realidades das comunidades religiosas.

Todavia, os empecilhos e dificuldades para realizar as ações da "Década" eram também de outra ordem. Como me contou Vera Roth, a Comissão não possuía orçamento e acabavam fazendo trabalho voluntário sem remuneração assim como faziam em atividades nas igrejas. Assim, se mobilizavam para arcar com os custos das ações porque acreditavam na importância de "*poder abrir os olhos das mulheres pra situação em que a gente vive até hoje, de olhos vendados. Nós, inclusive, fizemos vários seminários com temas bem desafiantes, um deles foi: Abre teus olhos, mulher!*" (Entrevista, 27/11/2015). Para ela, a Comissão tinha essa "*gana de lutar*" porque era preciso enfrentar as situações de desigualdade as quais viviam as mulheres tanto de modo político, quanto "*com uma pitada de fé*".

Assim, a intenção era participar de eventos fora do campo religioso para construir uma ponte entre igrejas e sociedade e relacionar as dimensões da fé com a política¹². Por isso, segundo Vera, "*onde era possível a gente participar, a gente participava. Tudo que era convite que aparecia para nós, nós combinamos que se aparecesse algum convite do governo ou da sociedade, era pra participar, dar nosso testemunho*" (Entrevista, 27/11/2015). A partir disso, a Comissão se engajou na participação de congressos, discussão de políticas públicas em fórum de mulheres, ONGs e em outros eventos que não os das igrejas. Estabeleceram relações com outras mulheres, religiosas ou não, atuantes em outras bases sociais e movimentos populares e de mulheres a partir das quais tiveram contato com temáticas e demandas que advinham dos movimentos laicos feministas e de mulheres (Baeske, 2001).

Todavia, os desafios postos eram imensos e, por isso, era preciso muita persistência para ultrapassar tantas barreiras e muros colocados por suas próprias igrejas e também pelos organismos ecumênicos. Por exemplo, quando foram convidadas a participar da IV Conferência Mundial sobre a mulher em Beijing, China, em 1995. Esse era um convite fruto da participação delas em

reuniões do Fórum de Mulheres de Porto Alegre/RS para fazer a articulação local, nacional e internacional para o evento internacional. Embora tenham solicitado auxílio financeiro, nem suas igrejas nem o CONIC contribuiu de imediato. Segundo Vera, seu marido custeou as passagens, pois, ela não possuía renda própria. Apenas na semana da viagem, a IECLB se comprometeu a pagar parte da passagem assim como o CONIC (Entrevista, 27/11/2015).

Da participação nesse “*encontro político*” de mulheres que discutiram por dias sobre seus direitos, Vera recebeu convite para falar em 86 espaços religiosos. Inclusive, em um dos encontros em uma paróquia católica, abordou sobre o tema da legalização do aborto e em uma ocasião na Câmara dos Vereadores sobre os direitos das mulheres (Entrevista, 27/11/2015). Por suposto, o tema da descriminalização e legalização do aborto não era (e continua não sendo) pauta “*tranqüila*” nas comunidades religiosas e ecumênicas.

De acordo com Vera, após sua participação na Conferência Mundial sobre a mulher em Beijing, a coordenação da “*Década*” teve mais subsídios para realizar uma abordagem nos encontros sobre a questão da violência contra as mulheres. Essa era um tema que as preocupava visto que havia um senso comum nas comunidades religiosas que as mulheres cristãs não viviam violências em suas casas¹³. Diante de igrejas que se recusavam a discutir a questão, a Comissão se encorajou a “*fazer seminários em São Paulo, Brasília, Minas, vários lugares, tentando ampliar essa discussão da violência contra mulher, velhos e crianças*” (Entrevista, 27/11/2015) mobilizando outras denominações religiosas e também entidades da sociedade civil.

Deste modo, na primeira “*Década*” havia uma maior preocupação com as questões do cuidado de si e da autoestima das mulheres, discussões sobre a necessidade de garantir a igualdade entre homens e mulheres como fundamento teológico cristão, assim como diagnósticos sobre as realidades desiguais das mulheres nas igrejas e na sociedade. Mas também, temas como as violências contra as mulheres já permeavam os encontros. Segundo Vera, relatos sobre casos de mulheres religiosas que eram violentadas desde criança e continuavam sendo violentadas em nome da fé eram comumente feitos. Todavia, havia ainda muitas reticências das próprias mulheres em debater esses temas.

Ora, a partir desses dados trazidos pela memória dessas mulheres e por escassas fontes podemos situar e considerar como as persistentes desigualdades

entre homens e mulheres no movimento ecumênico estiveram e continuam estando relacionadas com as conjunturas políticas, contextos sociais e cenários de transformações nos campos religiosos. No caso específico da “*Década*” é possível percebê-la como fruto também de uma conjuntura internacional de avanços e conquistas de direitos das mulheres cujas ações foram desenvolvidas a partir de novas categorias, como gênero. E, no caso do Brasil, em um momento de redemocratização e de importantes debates e lutas políticas por uma nova constituição focada nas questões de garantia de direitos e de igualdade social, racial e de gênero.

Nesse sentido, mesmo sendo também considerada ação de incidência que não logrou efetivar os avanços desejados e necessários, muitos passos foram dados pela “*Década*” diante de passados-presentes severamente desiguais. Por exemplo, a entrada da discussão de seus eixos norteadores dentro das igrejas, permitiu também uma tomada de consciência da realidade de vida das mulheres bem como as situações sociais vividas por elas dentro de suas comunidades de fé. Ainda que tenha seguido uma agenda de propostas do CMI, possibilitou localmente a criação de espaços nos quais as mulheres podiam discutir essas questões importantes (algumas consideradas dogmas) a partir do conhecimento das realidades enfrentadas por mulheres de diferentes igrejas nas mais distintas localidades do país.

Igualmente, considero que a experiência de Vera Roth durante a “*Década*” nos possibilita perceber como, apesar dos diversos contrassensos, mulheres como Vera (mãe, dona de casa, sem formação política ou teológica), mas que eram vinculadas a grupos de mulheres ou a ações sociais em suas igrejas, puderam transformar suas acepções sobre si, sobre as demais mulheres, sobre o sagrado e suas relações com as teologias, as políticas e as demandas feministas.

Ao participar dos espaços fomentados pela “*Década*” puderam também realizar ações políticas de reivindicação e de reflexão social sobre os problemas que atingiam as mulheres no mundo. Especialmente porque as temáticas trabalhadas pela “*Década*” passaram também a dialogar com as demandas dos movimentos de mulheres a partir dessas participações oportunizadas pela “*Década*”.

E, no plano mais geral, redes e perspectivas de luta foram construídas por essas e outras mulheres a fim de demandar direitos bem como realizar as mudanças necessárias e as possíveis a partir da conexão entre ecumenismo, feminismos, sagrados e políticas diante de suas realidades religiosas tão

arraigadas por conceitos e práticas patriarcais. Nesse sentido, a “*Década*” oportunizou encontros e diálogos entre as questões trazidas por uma pluralidade de mulheres, permitindo vislumbrar barreiras a ser ultrapassadas e reconhecer as conquistas feitas.

Para mulheres como Vera que nunca haviam experimentado contextos e círculos que não os familiares, de vizinhança e de igreja, o espaço ecumênico, com todas as ressalvas, possibilitou que elas tivessem acesso a outras perspectivas teológicas e políticas. E a partir dessas experiências (mas não apenas) realizassem críticas aos lugares desiguais das mulheres nas igrejas e aos seus papéis subalternizados nas teologias. No plano das comunidades, a “*Década*” também incidiu, como aponta Philippsen (2017), na criação de espaços como o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana nos anos de 1990 na Igreja Evangélica de Confissão Luterana/IECLB.

Todavia, se é importante pontuar os avanços feitos, é também preciso fazer as críticas necessárias à “*Década*”. A primeira crítica feita por algumas de suas participantes versa sobre como o conteúdo do escopo da proposta ainda se assentava em perspectivas patriarcais que tratavam as mulheres como pessoas de menor importância para as igrejas. Como afirmou Margarida Ribeiro,

não é a igreja que estava tendo solidariedade com as mulheres, mas a mulher que continuava solidária a igreja. Porque o maior número nas igrejas são as mulheres, o maior número de ações propriamente ditas tanto na área social, em diversas áreas, na educação e em outras, é das mulheres (Entrevista, 16/03/2016).

Essa perspectiva também foi também pontuada pelos grupos de discussão de mulheres durante o 1º Encontro Nacional da Década, em 1994, quando reforçaram: “*Não há década, ecumenismo, solidariedade e nem Igreja sem mulher!*” (Informativo Mulheres Agora, 1994). E reforçada na carta direcionada às igrejas durante a 8ª Assembleia do CMI, em 1998, mas de modo a sublinhar que a solidariedade com as mulheres não vinha das estruturas eclesiais, mas do encontro delas com outras mulheres: “*A Década de Solidariedade das Igrejas com a Mulher tornou-se uma década de mulheres em solidariedade com outras mulheres*” (Baeske, 2001, p. 40).

A segunda crítica realizada era uma avaliação das ações realizadas e das não realizadas. Ainda em 1996, antes do fim da “*Década*”, representantes da Comissão nacional e das comissões regionais instituídas se reuniram em Porto

Alegre/RS para avaliar a continuidade das ações no Brasil. Na ocasião, deliberaram que o trabalho deveria prosseguir a fim de que mais mulheres tivessem acesso àquelas discussões e temáticas e, para isso, estabeleceram três ações: enviar um comunicado ao CMI informando sobre a necessidade da continuidade das reflexões trazidas pela “*Década*”; visibilizar as ações da “*Década*” nas igrejas as quais pertenciam e continuar o trabalho da “*Década*” sob o nome de Ação Ecumênica Solidária de Mulheres privilegiando a temática das violências contra as mulheres. Mas, essa é história para outro momento.

Por suposto, a “*Década*” se constituiu em ação importante para a reflexão sobre os lugares e papéis das mulheres nos espaços das igrejas e do ecumenismo bem como ensejou encontros entre mulheres e ações concretas em prol da igualdade entre homens e mulheres nos espaços religiosos e sociais. Apesar disso, sabemos que os desafios não foram completamente superados nem no campo religioso nem na sociedade. Por isso, como afirma a teóloga feminista e pastora luterana Marga Ströher, apesar dos avanços, tais ações não foram capazes de avançar estruturalmente a igualdade de gênero nos espaços ecumênicos e de fé (Entrevista 11/01/2016). Deste modo, a despeito de possibilitar encontros entre mulheres de diferentes pertencas cristãs, havia ainda, como afirmou Marga, um caráter de “*encontro de clube*” marcadamente tradicional e avesso a algumas pautas impedindo os avanços necessários.

Todavia, mesmo diante dos descompassos, as mulheres que encontrei durante a pesquisa de campo seguem repensando, subvertendo e reformulando seus lugares nas igrejas e nas ações ecumênicas e refutando valores entendidos como “femininos” ou “de mulheres”. Ainda que muitos mais passos precisem ser dados, essa caminhada só pode ser feita porque o ecumenismo, com suas diversas contradições, também possibilita diálogos e proposições menos possíveis em outros campos religiosos. Se apropriando disso, as mulheres têm, mesmo que muitas vezes não conduzindo, experimentado ritmos e incorporando novos compassos às danças ecumênicas.

Deste modo, nos últimos anos, a despeito do movimento ecumênico brasileiro ter pluralizado o escopo de sua atuação política se posicionando publicamente (com diversos conflitos e ressalvas) pela defesa da laicidade do Estado, do pluralismo religioso, das identidades de gênero, dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, pelo fim do genocídio das juventudes negras, em

defesa dos povos indígenas, contra as intolerâncias religiosas, há ainda uma persistente ideia de hegemonia colonial cristã no ecumenismo que tem grande dificuldade em compartilhar a “*casa comum*”¹⁴ com outras vivências religiosas e políticas.

Considerando esses embates, dissensos e controvérsias no campo ecumênico, entendo que somos nós aquelas que mais têm atuado politicamente na constituição de entre-lugares e provocando os *status quo*. Por isso mesmo, temos procurado subverter não apenas lugares e espaços, mas também conceitos e ideias visto que o histórico conceitual ecumênico continua a fazer efeitos nas ações políticas atuais do movimento. E, para isso, consideramos importante denunciar as contradições da história ecumênica através de ações políticas orientadas por teologias não coloniais e não sexistas alinhadas com o compromisso político para que todas as pessoas estejam realmente convidadas a comungar a ceia ecumênica. Mas, há ainda muitas outras histórias a ser contadas e interseccionadas sobre o ecumenismo.

De todo modo, nesse artigo, as testemunhas e as fontes esquecidas dizem respeito às mulheres que fizeram as ações da “*Década*” ecumênica para afirmar as relações entre investidas atuais contra persistentes teologias patriarcais e coloniais e ações políticas do passado. Especialmente porque, apesar das fissuras históricas e das discordâncias epistêmicas e políticas, essas ofensivas não objetivam unicamente ocupar cargos ou promover participações iguais entre homens e mulheres nas igrejas, no ecumenismo e na sociedade, mas, sobretudo disputar a história e fazer de nossas participações não um anexo, mas parte constitutiva da casa comum ecumênica. E, para isso, muitos tetos precisam ser lembrados e muitos outros precisam ainda ser erguidos.

Conclusivas

“Não sabia que alguém tinha interesse nessa história”
Ester Lisboa, leiga anglicana, em conversa informal com a pesquisadora.

Neste artigo, inscrevemos histórias conhecidas e desconhecidas da participação de algumas mulheres no ecumenismo para reafirmar a intenção epistemológica inicial de apresentar uma “*história a ser contada*” sobre o movimento ecumênico. Assim, através do “que se lembra, sente, recolhe, evidencia

ou mesmo se esconde” (Ströher, 2005, p. 123), algumas histórias cujos tetos foram esquecidos, nomes que não nomeiam edifícios e não são reconhecidos como expoentes do ecumenismo foram apresentados.

Tomamos, nessa análise, “espaços de experiências” e “horizontes de expectativas” que entrelaçam no presente o passado e o futuro constituindo “as ações concretas no movimento social e político” (Koselleck, 2006, p. 308) e o próprio tempo histórico. Deste modo, o objetivo não foi revelar temporal e linearmente mulheres protagonistas de uma história acabada ou realizar uma linha do tempo das ações das mulheres ecumênicas.

Nesse sentido, reconhecemos as ações de mulheres em distintos momentos da história do ecumenismo honrando suas memórias e testemunhos para partilhar uma linhagem historiográfica sobre as mulheres ecumênicas iniciada desde o século passado. Passado que é futuro visto que no presente mais de nós somos afetadas pelas epistemologias e hermenêuticas feministas que nos fortalece para “denunciar” como as participações de mulheres continuam sendo excluídas e não reveladas na história do movimento ecumênico. Futuro que é passado e nos recorda caminhos pelos quais temos persistentemente trilhado mesmo que, muitas vezes, promovendo poucas mudanças nas rotas que nunca desejamos fazer.

Parte desse processo de “descobrir outros horizontes, formular novas perguntas, sugerir outras respostas e encontrar *novos caminhos para se pensar a mudança*” (Ströher, 2005, p. 123) envolve considerar tempos históricos e lugares em espaços sociais variados, de modo a refletir sobre outros passos a serem dados diante de caminhadas trilhadas, mas cujas trilhas foram apagadas. É por isso que nossas escritas precisam ser nutridas por essas histórias que “*indicam caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*” (Ströher, 2005, p. 123).

Assim, pudemos “suspeitar” das teologias patriarcais e da história oficial do cristianismo e do ecumenismo (Fiorenza, 1995; 1995) e dos cânones e clássicos das ciências cujos sujeitos são masculinos (Corrêa, 2003; Del Priori, 2001; Perrot, 1998 e 2005, Scott, 1992; dentre tantas outras). Fazemos ações de incidência políticas, produzimos artigos acadêmicos e materiais de formação teológica, bíblica ou ecumênica. “Denunciamos” nossas existências reduzidas à mulher singular alocada nas esferas da domesticidade, da casa, da família e da reprodução como destino e refutamos tais lugares destinados como nossos, enquanto o espaço público próprio do político e do conhecimento, é destinado para o masculino.

Epistemicamente feministas consideramos como esse sistema de crença, de pensamento e de organização das sociedades modernas estruturado pelo patriarcado dicotomiza natureza e cultura, casa e rua, política e doméstico organizando-se por meio de estereótipos de gênero produtores de violações de muitos direitos. Entretanto, no novo século presenciamos espaços ecumênicos e das igrejas sendo tomados por temas “*inconvenientes*” e por sujeitas e grupos que provocam dogmas e verdades bíblicas e a própria crença como lugar de identidade fixa (Martins, 2019).

Diante disso, urge continuar reafirmando a história, em suas distintas e relacionadas dimensões, e o cotidiano como lugar político de luta e reivindicação de demandas e direitos das mulheres assim como o passado como memória do que se conquistou. Ora, tomar o cotidiano como espaço próprio e pertinente do fazer política feminista e de teorias analíticas sobre relações de gênero é perspectiva há muito considerada pela historiografia feminista (RAGO, 1998) e continuamos honrando. Pois, nossas teorias feministas são feitas também pelos sofrimentos, pelo chão que pisamos, pelos imponderáveis e pelas inconcretudes das realidades, por aquilo que é comezinho. São esses que nutrem os caminhos por “onde nossa história real acontece” (Gebara, 2017, p. 179) e por meio dos quais desejamos construir nossas resistências.

Por isso, se “nos mesmas” (Duarte, 2018) nos inscrevemos em diferentes campos políticos de modo a participar de ações e lutas de promoção dos direitos das mulheres e de justiça e igualdade de gênero, é para produzir outras formulações sobre nossos sagrados e nossas políticas feministas (Duarte, 2021). É também para disputar a história oficializada e marcá-la com as memórias dos tetos que construímos, para que eles tenham nossos nomes, para que tenhamos assento e autoria nos anais dessa história (e de muitas outras) que há séculos estão sendo contadas através de uma presença ausente de quem somos e de quem desejamos ser.

Referências bibliográficas

BAESKE, Sylvia (org.). *Mulheres que desafiam as igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BENCKE, Romi Márcia. *Ecumenismo, valores sociais e modernização: a percepção dos agentes eclesiais*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

- BRANCO, Louise Caroline G.; BEZERRA, Cristina Diógenes S., FLORES, Eugenia; BEZERRA, Telma Jordânia R.; DOS REIS, Ízis Morais L., BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; CABANILLAS, Natalia. A escrita feminina nos “clássicos” antropológicos do Sul: Uma reflexão anticânone. *Revista Epistemologias do Sul*. v. 2, n. 1, 2018. p. 66-100.
- CASTRO, Celso (org.). *Além do Cânone: Para Ampliar e Diversificar as Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2022.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- CORDEIRO, Juliana G. Fundamentalismo – algumas considerações históricas sobre o fenômeno. DIAS, Zwinglio Mota (org.). *Os vários rostos dos fundamentalismos*. São Leopoldo: CEBI, 2009, p. 7-18.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Navegando pelas águas do movimento ecumênico: águas instáveis, barco firme. *Simpósio*. São Paulo, n. 49, nov. de 2009. p. 05-11.
- DEIFELT, Wanda. A luta continua: Interseccionalidade como Lente Epistemológica. *Coisas do Gênero*. São Leopoldo, v.1, n. 1, jul.-dez. de 2015.
- DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: as vozes do silêncio. FREITAS, M. C. (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2001. p. 217-235.
- DE SOUZA, Sandra D. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. DE SOUZA, Sandra D.; DOS SANTOS, Naira. P. *Estudos feministas e religião: tendências e debates* (Vol. 2). Curitiba: Prismas; São Bernardo do Campo: UEMESP, 2015.
- DIAS, Zwinglio. Fundamentalismo – o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). DIAS, Zwinglio Mota (org.). *Os vários rostos dos fundamentalismos*. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 19-38.
- DUARTE, Tatiane dos S. “A casa dos ímpios se desfará, mas a tenda dos retos florescerá”: a participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2011.
- DUARTE, T. dos S. *Sobre persistências históricas ou sobre insistentes rebeldias feministas no movimento ecumênico brasileiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- DUARTE, Tatiane dos S. Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres. *Tempo da Ciência*, v. 28, n. 55, 2021. p. 37-54.
- FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FIORENZA, Elizabeth S. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- GEBARA, I. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. SOUZA, S. D. de (org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista, 2006.

GEBARA, I. As epistemologias teológicas e suas consequências. NEUENFELDT, E.; BERGESCH, K., PARLOW, M. (org.). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero*. Editora Sinodal, 2008.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, Religião e Poder: ensaios feministas*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, n. 5, 1995. p. 07-41.

HARDING, Sandra. *Feminism Confronts the Sciences: Reform and Transformation*. HARDING, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 19-50.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora da PUC-Rio, 2006.

MACHADO, Maria das Dores C. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Rev. Estud. Fem.* Florianópolis: UFSC, n. 13, V. 2, 2005. p. 387-396.

MARTINS, Milena G. dos S. *(Fé)minismo: análises sociológicas sobre feministas evangélicas*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2019.

MAXSON, Natalie. *Journey for Justice: The Story of Women in the WCC*. Genebra: WCC Publications, 2013.

MOYO, Fulata Lusungu. “Amplia o lugar da tua tenda, e estendam-se as cortinas das tuas habitações...” (IS 54:2): um relevante congresso sobre gênero e religião com uma perspectiva ecumênica, internacional e inter-religiosa. MUSSKOPF, André; BLASI, Márcia. *História, saúde e direitos: sabores e saberes*. Anais do IV Congresso Latino-americano de gênero e religião. São Leopoldo: CEBI, 2016. p. 261-265.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. A Construção Imaginária da História e dos Gêneros: o Brasil no século XVI. ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América Latina: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998. p. 130-153.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História – Operários, Mulheres e Prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. São Paulo: EDUSC, 2005.

PHILIPPSEN, Rosane. *Encontros e resistências: o fórum de reflexão da mulher luterana, sua origem e contribuições às mulheres da IECLB*. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia). São Leopoldo: Faculdades EST, 2017.

PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro. *Tempo & Argumento*. Florianópolis: UDESC, n.34, v.13, 2021.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Org.). *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

ROSADO NUNES, Maria José. O impacto do feminismo para os estudos das religiões. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, n. 16, 2001. p. 79-96.

ROSADO NUNES, Maria José. Gênero: uma questão incômoda para as religiões. SOUZA, Sandra Duarte de; DOS SANTOS, Naira Pinheiro (org.). *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. Curitiba: Prismas, 2014. p. 129-147.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 63-95.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana M. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, v. 27, n. 54, 2007. p. 281-300.

SPIVAK, Gayatri C. Can the Subaltern Speak? In: MORRIS, Rosalind C. (Ed.) *Can the Subaltern Speak?* Reflection on the history of an idea. Columbia University, 2010. p. 21-80.

SOUZA, Daniel. O Ecumenismo nas “Bandas de Cá”: Algumas Suspeitas sobre o Congresso Evangélico do Panamá (1916). PEREIRA, Nancy; SOUZA, Daniel. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 15-38.

STRÖHER, Marga. A história de uma história – o protagonismo das mulheres na Teologia Feminista. *História Unisinos*, v. 9, n. 2, mai.-ago. de 2005.

TOSTE, Verônica; SORJ, Bila (org.). *Clássicas do Pensamento Social: mulheres e feminismos no século XXI*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

VILHENA, Valéria Cristina. *Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg (1891-1940)*. Tese (Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Círculo do livro [1929].

Documentos consultados:

INFORMATIVO MULHERES AGORA, Comissão Ecumênica da Década de Solidariedade com a Mulher, Conselho de Igrejas Cristãs (CONIC), ano 3, número especial, fevereiro de 1992.

INFORMATIVO MULHERES AGORA, Comissão Ecumênica da Década de Solidariedade com a Mulher, Conselho de Igrejas Cristãs (CONIC), ano 5, n. 5, dezembro de 1994.

INFORMATIVO MULHERES AGORA, Comissão Ecumênica da Década de Solidariedade com a Mulher, Conselho de Igrejas Cristãs (CONIC), ano 6, número 6, janeiro de 1996.

INFORMATIVO MULHERES AGORA, Comissão Ecumênica da Década de Solidariedade com a Mulher, Conselho de Igrejas Cristãs (CONIC), ano 7, n. 7, janeiro de 1997.

Agradeço as colegas do Laboratório de Estudos de Religião e Política/LABERP da Fundação Joaquim Nabuco pelas contribuições feitas e que procurei de algum modo incorporar ao texto.

¹ Trecho da canção “Deus há de ser”, autoria de Pedro Luís, que compõe o álbum “Deus é Mulher” (2018) de Elza Soares.

² Neste artigo faço o exercício de escrever na primeira pessoa do plural e no feminino. Utilizo “*Aspas duplas e grifo em itálico*” para categorias êmicas nativas. Somente “aspas duplas”: para citações de referências e de categorias analíticas.

³ O método da suspeita tem sido utilizado pelas teologias feministas para inquirir as teologias através de uma hermenêutica bíblica feminista opositora aos silenciamentos históricos e teológicos, a verdade de dogmas e doutrinas e os usos bíblicos para justificação de desigualdades e violências de gênero. Para Fiorenza (1992), a metodologia da suspeita trata-se de uma reconstrução, feita a partir da crítica, mas que também realiza um processo construtivo-propositivo e envolve 1. Duvidar e colocar em xeque as teologias normatizadas; 2. Recuperar a memória e as ações esquecidas; 3. Fazer a crítica, a correção e a transformação de conceitos apreendidos como verdades únicas; 4. Disputar os conceitos teoricamente; 5. Realizar a auto avaliação crítica.

⁴ O Conselho Mundial de Igrejas/CMI nasce junto com a Declaração de Direitos Humanos da ONU, em 1948. E tem atuado ao longo do século XX em ações mundiais de incidência em favor das democracias, das liberdades e da agenda dos direitos humanos, sobretudo, relativas às desigualdades, violências e injustiças sociais e estabelecimento da paz.

⁵ Importante destacar duas questões. A primeira delas é que, apesar do discurso da “grande política ecumênica” (Duarte, 2018) estar aportado epistemicamente no Norte Global, não foi possível realizar na tese diálogo com as teorias feministas decoloniais embora as teologias queer e negra sejam fundamentais para os debates feitos pelas mulheres no campo ecumênico e fora dele. A segunda questão é que o perfil dessas mulheres ecumênicas difere bastante das mulheres cristãs e, especialmente, de mulheres evangélicas. Em ampla maioria, são mais brancas, mais escolarizadas, quando não igualmente intelectualizadas e acadêmicas, de maior poder aquisitivo, com maiores vivências e experiências profissionais e educacionais, ocupantes de cargos mais bem remunerados as alocando socialmente como sujeitas de privilégios sociais apesar das diversas experiências de sofrimento e violência vividas, inclusive em suas comunidades de fé.

⁶ Posteriormente tomei conhecimento de um livro de Natalie Maxson (2013), publicado pelo Conselho Mundial de Igrejas, a partir do qual pude aprofundar meu conhecimento sobre aquelas trajetórias, mesmo tendo acesso apenas a um de seus capítulos.

⁷ Há um movimento nas ciências sociais de reflexão sobre quem são as autorias construídas como clássicos e cânones das disciplinas. Ver as recentes publicações de Toste; Sorj, 2021 e Castro, 2022.

⁸ No capítulo 2 da tese apresento as ações dessas mulheres que não puderam ser evidenciadas nesse artigo. (Cf. BAESKE, 2001 e MAXSON, 2013).

⁹ A “Nova Década – Ação Ecumênica de mulheres” (1998-2008), também realizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC, iniciou-se em junho de 1999 tendo como sede a cidade de São Paulo que possuía uma regional bem estruturada e atuante à época e o apoio de organismos ecumênicos como CLAI e Koinonia. Privilegiou as temáticas relativas às violências contra as mulheres promovendo grupos de estudos bíblico-teológicos e também de encontros regionais e encontros nacionais temáticos.

¹⁰ O Seminário “Mulheres Agora” ocorrido em 29 de setembro de 1994, em Porto Alegre, contou com a presença de 35 mulheres representantes das igrejas do CONIC. Assessoraram o encontro a psicóloga Valburga Streck, a advogada Denise Dora e a desembargadora Maria Berenice Bento (Informativo Mulheres Agora, 1994).

¹¹ Em 1991, as coordenadoras da “*Década*” estiveram com o Papa João Paulo II quando entregaram uma carta sobre as desigualdades entre homens e mulheres nas igrejas e a necessidade das igrejas cristãs darem outro testemunho público à sociedade sobre estas e outras violações cometidas às mulheres. Participaram da “Consulta Nacional de Mulheres” proposta pelo Conselho Latino Americano de Igrejas/CLAI, realizada em 1994 em São Paulo, sobre missão teológica das mulheres, participação social, autoestima e violência e mantiveram intercâmbio regular com a então Secretária da Família, Mulheres e Crianças do CLAI tendo participado de sua segunda assembleia no Chile, em 1995, quando discutiram, dentre tantos temas, a feminilização da pobreza e da violência (Baeske, 2001).

¹² Ana Isabel Alfonsin participou em 1994 do Foro de Mulheres da América Latina e Caribe, em Mar Del Plata, Argentina (Informativo Mulheres Agora, 1992; 1994).

¹³ Márcia Blasi contou sobre a negação das violências de gênero no campo religioso. Segundo ela, antes dos anos de 2000 “a gente não falava muito de violência. A gente falava sobre sofrimento, mas não o nome violência”. Por isso, “quando eu comecei a trabalhar em 2008 com as mulheres e com o tema de violência contra as mulheres, elas me disseram: ‘Pastora, isso não tem aqui não. Isso é coisa lá da vila [periferia, favela]. Aqui não’. E aí quando eu voltei pra mesma comunidade cinco anos depois, elas estavam envolvidas em um projeto municipal discutindo a violência contra as mulheres dentro do Conselho Municipal de Mulheres” (Entrevista 26/1/2015).

¹⁴ Essa expressão evoca nova compreensão da *oikoumene*, princípio cristão expresso pelo verbo “bíblico-teológico da unidade da criação de Deus que chama ao valor ao outro e à diversidade (Gn 2.18) e resulta em aceitação, respeito, diálogo, responsabilidade com a criação, parceria, amor ao outro (Dt 10.19)” (Cunha, 2009, p. 1), tanto no movimento ecumênico, quanto em documentos de igrejas, como na *Laudato Si* católica.

Recebido em 10/05/2022

Aceito para publicação em 10/06/2022

A Religião entra pelo Porta dos Fundos

Religion enters through the Porta dos Fundos

Marcelo Martins Barreira*

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-9>

Resumo:

A produtora de vídeos “Porta dos Fundos” é um veículo de política cultural. Neste artigo empreendemos uma análise de sua política cultural pelo eixo da temática religiosa, tão desafiadora para a laicidade democrática como forte expressão da cultura comum. A produção audiovisual mobiliza ativa e politicamente a imaginação do espectador, contribuindo, no caso, com o debate da temática religiosa e oportunizando um deslocamento da visão de mundo do espectador com o fito de ampliar a sua capacidade interpretativa sobre o “sagrado religioso” que, enquanto expressão político-cultural, não tem nada de “sagrado” ou separável das intemperes da esfera pública marcada pela laicidade democrática. Por isso, a abordagem múltipla e inclusiva presente nos vídeos de temática religiosa do coletivo Porta dos Fundos são modos de qualificação do nível de efetiva democratização da sociedade brasileira. A incapacidade de rir sobre temas “sagrados” pelos curtas e pelos especiais de Natal do Porta dos Fundos aponta, para além de um salutar tensionamento, os estreitos limites político-culturais de um país ainda pouco amadurecido em seus princípios institucionais e democráticos.

Palavras-chave: Política Cultural; Porta dos Fundos; Democracia; Religião; Filosofia.

Abstract:

The video producer “Porta dos Fundos” is a vehicle of cultural policy. In this article we undertake an analysis of its cultural policy along the axis of the religious theme, which is as challenging for democratic laicism as a strong expression of common culture. The audiovisual production actively and politically mobilizes the viewer's imagination, contributing, in this case, to the debate on the religious theme and providing an opportunity to shift the viewer's worldview to expand his interpretative capacity on the “religious sacred” that, as a political-cultural expression, it has nothing “sacred” or separable from the elements of the public sphere marked by democratic laicity. For this reason, the multiple and inclusive approach present in the religious-themed videos of the collective Porta dos Fundos are ways of qualifying the level of effective democratization of Brazilian society. The inability to laugh about “sacred” themes for the short films and Christmas specials at Porta dos Fundos points, in addition to a healthy tension, the narrow political-cultural limits of a country that has not yet matured in its institutional and democratic principles.

Keywords: Cultural Policy; Porta dos Fundos; Democracy; Religion; Philosophy.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Contato: marcelobarreira@ymail.com.

Introdução

O Porta dos Fundos é uma referência de entretenimento e, pela enorme presença midiática, é também um meio de política cultural. Quando um coletivo assim trata de um tema candente, como o religioso, o impacto é de tal ordem que gera desdobramentos políticos e culturais, testando de maneira salutar os limites efetivos da democracia brasileira, e da laicidade em particular, quanto à liberdade de expressão desde seus parâmetros constitucionais e em sua capacidade de estimular a convivência com a pluralidade de opiniões pela consciência comum. O mais paradoxal é a constatação de que as polêmicas de seus especiais de Natal, ao invés de diminuir o alcance desse produto cultural, contribuíram ainda mais para uma discussão política atual.

A questão religiosa no Brasil de nossos tempos adquiriu um ponto de conflitividade que chega a conformar os embates políticos mais amplos. Por isso, temos dois objetivos principais em nossa abordagem da questão religiosa pelo Porta dos Fundos. Primeiramente, pretendemos valorizar a legitimação de múltiplas leituras acerca do religioso em contexto de laicidade democrática e, como segundo propósito, visamos afirmar a relevância política de uma abordagem cultural e caricaturizante do religioso. Tais objetivos refletem-se de modo especial no material veiculado pelo Porta dos Fundos, daí a escolha de sua produção cultural.

Nessa empreitada hermenêutica, mais focada nos objetivos elencados no parágrafo anterior do que no emaranhado exegético, usaremos, como ferramentas conceituais, a distinção entre esfera pública e privada; própria da tradição democrática liberal de John Locke. A partir dessa contextualização mais ampla, problematizaremos a cultura e a religião em contexto contemporâneo; nesse sentido, Walter Benjamin nos ajudará a enaltecer o papel pós-aurático da indústria cultural como uma nova forma de arte e Gianni Vattimo nos mostrará, contra a violência do sagrado natural, que o cristianismo se manifesta autêntica e paradoxalmente como “fundo musical” da secularização; em consonância com esses autores, o conceito agambeniano de “profanação” indicará a potencialidade semântica e política de uma caricaturalização do religioso.

A legitimação de visões plurais do religioso pela laicidade

O título desse artigo apresenta uma ambiguidade, a mesma ambiguidade da expressão “porta dos fundos”. Porta dos Fundos é o nome de um coletivo de

entretenimento que se tornou uma relevante produtora de vídeos, cujo canal no YouTube Brasil tem 16 milhões de inscritos. O nome do grupo é provocativo, pois evoca a pretensão de desvelar o que passa por nossa escondida porta dos fundos, onde em geral entra e sai o que se evita mostrar à “gente de bem” que transita por nossas calçadas.

O antropólogo Roberto DaMatta, na obra *A Casa e a Rua* (1987), aborda os espaços da casa como manifestação arquitetônica e cultural de nossas relações sociais no Brasil. A distinção de ambientes espelha espaços privativos e mais íntimos, bem diferentes daqueles de acesso mais ou menos público, como a varanda e a sala de estar, mas como situaríamos socialmente a porta dos fundos? A porta dos fundos é um caminho “por entre” a rua e o quarto íntimo. A rua é o lugar impessoal das leis, nada agradável; como constatamos nos dizeres “olho da rua” e “rua da amargura” (DaMatta, 1987, p. 37). Assim, num país onde vale mais os “amigos da praça” do que a impessoalidade da rua e sua igualdade perante a lei—outra famosa frase é “aos amigos, tudo; aos inimigos, a lei”—, evitemos mostrar nossa incoerência íntima em confronto com nossas falas moralistas para “inglês ver”, na rua.

Uma “moralidade” tratada ahistoricamente sem o caráter situacional de uma ação moral não é moral, pois um comportamento é considerado “moral” quando equaciona critérios reflexivos e contexto cultural. Sem esse equacionamento, temos a condenação moralista crescente e hipócrita da diversidade de comportamentos – étnicas, de gênero, etárias, físicas etc. Essa moral é alimentada cotidianamente por práticas e discursos religiosos. A Porta dos fundos contesta essa “naturalização” acrítica no anúncio da gravidez de José em *Anúncio* (2014), o anjo Gabriel aparece num banheiro para José e lhe dá a “boa nova”: Deus terá um segundo filho com ele, de parto natural, e seu filho será gay— não sendo muito diferente em comparação com uma virgem que engravida, quando então comenta o anjo voltado para a câmera: “esse mundo católico é doido”. A narrativa usa do paroxismo de um “milagre” escandaloso para contestar uma visão homofóbica.

Ao escancarar a escondida porta dos fundos, a Porta dos fundos incomoda poderosos e nos exige pensar sobre nossa “moral e bons costumes”. A concepção “moral” da representatividade política em nosso país é avessa à diversidade das visões “minoritárias”, qualificadas assim não por causa da demografia—daí, “maio-

rias minorizadas” (Santos, 2016) –, mas por sua pouca representatividade institucional, em conexão com a fala do candidato Jair Bolsonaro, em Campina Grande, ao vociferar no dia 08 de fevereiro de 2017: “Não tem essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. As minorias têm que se curvar para as maiorias” (Bolsonaro *apud* Paraíba Online, 2017; Py, 2020). Politizar a moral da representatividade político-institucional gera ódio, em especial, a quem bota um holofote para a sociedade enxergar a porta de fundos de corifeus da moralidade, atingindo o ponto fraco de nossa democracia. A tentativa autoritária de tutelar e silenciar falas divergentes, enseja uma possível ação violenta aos ouvintes dessas falas. Foi esse provavelmente o maior motivo do atentado ocorrido na sede do Porta dos Fundos nas vésperas do Natal de 2019, dia 24 de dezembro.

A lógica violenta do religioso é analisada em *A Violência e o Sagrado* (1990), de René Girard. Ele aí apresenta a hipótese de um nascedouro violento da sociedade. A “lógica vitimária” de resolução de conflitos—como no rito do “bode expiatório”—entende que o sacrifício de uma vítima, com qualidades “sagradas”, aplacaria rivalidades tribais. A superação de conflitos, advindos do desejo do desejo do outro, dar-se-ia pela constituição de uma comunidade e uma comunidade constituída por meio da participação coletiva no culto em honra à vítima sacrificada. Essa associação entre violência e sagrado, para o pensador francês, foi denunciada pela mensagem tolerante de Jesus Cristo, levando-o paradoxalmente à crucifixão. Essa violência se mantém em certas leituras musculares do cristianismo como se vê no vídeo *Bíblia* (2015), em que o pastor interpreta a Bíblia, justificando a violência contra negros —com negros ao lado do púlpito—e o açoite de mulheres. A reinterpretação bíblica do pastor, claramente manipuladora, coloca limites de reinterpretação; afinal, apesar da abertura democrática à pluralidade de interpretações, leituras apologéticas a crimes—como na ameaça de violência ou de opressão étnica e de gênero—são também elas criminosas e devem ser proibidas. O vínculo entre religião e cultura na consciência comum das pessoas exige ressignificar esse “sagrado” violento e intolerante por suas palavras, atitudes e instituições.

Além da riqueza semântica, a questão político-cultural do “sagrado” não tem, enquanto tal, nada de “sagrado”—como algo transcendente e separado—, inviabilizando qualquer discussão laica acerca do tema. Em outras palavras: as palavras ditas “sagradas” não têm sacralidade por si mesmo, mas apenas a quem as-

sume existencialmente tal sacralidade. A sociedade brasileira ainda não consolidou princípios democráticos institucionais e culturais. A separação entre Estado e religião – no Brasil, desde a Constituição Federal de 1891 – originou-se paradoxalmente numa argumentação teológica em discordância com o então absolutismo monárquico e a favor da tolerância. A *Carta sobre a Tolerância* foi escrita, nos anos 1685-1686, por John Locke num contexto de guerras religiosas. Publicada em 1689, encontramos nela uma afirmação paradoxal: “sob a lei evangélica, não existe, evidentemente, nenhum Estado cristão” (Locke, 1987, p.111). Essa citação fundamenta a neutralidade do Estado como garantia da pluralidade religiosa.

Assim, a laicidade se baseou na “lei evangélica”; logo, numa ironia lockeana, é indiferente ao magistrado civil o culto religioso, isto significa que lhe é indiferente se uma autoridade divina “ordenar que se comesse peixe e se bebesse cerveja na Missa” (Locke, 1987, p. 107). A princípio, o Estado não se intromete nos cultos de qualquer religião fora em caso de crime, quando se exige o atropelo inclusive de dogmas “sagrados” para se fazer justiça conforme as leis; afinal, é possível ressarcir o dízimo ou as doações de um ex-fiel chantageado emocionalmente (Souza, 2013) ou o Conselho Tutelar exigir a transfusão de sangue de uma criança contra seus pais em caso de risco de morte (Policastro, 2011). O processo político democrático legitima normas jurídicas. Se alguém ou religião considera pecado a transfusão de sangue ou se brincar com Deus, isso é um problema para a religião e não para o Estado. Para este, independentemente se é pecado, tolera-se tudo o que não é crime.

Se a secularização é uma dinâmica político-cultural, a laicidade a acompanha mas dela se diferencia por escorar-se juridicamente no princípio constitucional da separação entre religião e Estado. Ela potencializa o campo semântico religioso para leituras plurais a respeito do “sagrado”. A incompetência constitutiva do Supremo Tribunal Federal (STF) em matéria teológica não o faz imiscuir-se no arbítrio de perspectivas adjetivadas como ortodoxas ou heréticas em suas disputas sobre o “verdadeiro” cristianismo ou, mais amplamente, acerca de uma hipotética essência do religioso. O Estado democrático de Direito, com essa sua impossibilidade constitucional, acaba permitindo uma rica diversidade de concepções do sagrado, frequentemente antagônicas entre si. A democracia comporta várias vozes no tocante ao religioso e o papel do STF não é o de uma autoridade epistemológica no tocante a essas vozes, sua função é a de garantir a diversidade cultural religiosa no Brasil com um limite fundamental: a prática de crimes.

Após o atentado do dia 24, no dia 30 de dezembro de 2019, que tivemos acesso na página online do jornal *O Globo*, Fábio Porchat, ator e criador do Porta dos Fundos, publicou nesse jornal um artigo intitulado “Com religião não se brinca” onde defende que se brinca, sim, com a religião:

Satirizar a *Bíblia*, olhe só, não é contra a lei. Chutar a Nossa Senhora é contra a lei. Depredar centros de Umbanda é contra a lei. Dizer que você tem que parar de tomar remédio e só quem cura é Deus é contra a lei. Jogar coquetel-molotov em uma produtora porque não gostou do que ela produziu é contra a lei.

E, veja, brincar com a imagem de Deus não é intolerância. Intolerância é não querer deixar que brinquem. Impedir alguém de professar a sua fé, de acreditar no que quiser acreditar – porque existem várias religiões, sabia? –, de demonstrar a sua fé, isso é intolerância.

Brincar com o sagrado não é um problema para a democracia e nem careceria de ser um problema para o cristianismo, que a gestou. Hoje se reconhece a democracia como tendo nascido no seio da melhor herança cristã: a democratização da democracia grega, voltada para poucos homens atenienses. A universalização democrática veio na esteira da alteridade de um Deus feito humano e humano – um humano com rosto, nome, família e contexto cultural e geográfico. Das entranhas dessa herança nasce o paradoxo de uma religião que, no seu grau mais radical, assume o valor salvífico de outras religiões, sem seus adeptos terem a necessidade de se converterem ao cristianismo; tal vertente teológica chama-se “teologia do pluralismo religioso”. A contestação a um exclusivismo institucional-religioso radica na mais alvissareira das raízes cristãs de ruptura paradoxal da unicidade da “tradição cristã” pela Reforma Protestante. A fragmentação religiosa adveio do processo político-cultural da secularização do religioso, rompendo com o cristianismo muscular da Cristandade (Grau, 2007, p. 101), contribuindo para uma mais intensa democratização da sociedade.

Em respeito a visões plurais do sagrado, o engraçadíssimo vídeo *Deus* (2013) enfoca ironicamente essa temática extremamente complexa. Judite morreu e se encontra com Deus. Ela era católica, ia à missa, não ficava com outros, dava dinheiro aos pobres, porém não cumpria as obrigações do verdadeiro Deus: o Deus de uma tribo da Polinésia. Nessa religião era preciso esfregar o peito e a barriga para alguém não ser condenado a arder no infinito. Madre Teresa cumpriu esse ritual e houve até uma boa conversa com o Papa João Paulo II quanto ao assunto. Embora todas as religiões tenham suas concepções e seus critérios de salvação,

vemos aí uma provocação à exclusividade de uma religião, aleatória e de lugar remoto, como acesso privilegiado à salvação.

Ao denunciar exclusivismos morais e dogmáticos, o objetivo do Porta dos Fundos não é o de desqualificar a separação entre esfera pública e esfera privada, ao contrário. A separação entre as esferas pública e privada acompanha o princípio liberal de tradição lockeana e jeffersoniana da democracia como uma “política de viver e deixar viver” (Rorty; Vattimo, 2006, p. 50). E é com esse espírito que Fábio Porchat “consola” os fundamentalistas incomodados com o Especial de Natal – hipoteticamente preocupados com sua “salvação” – numa postagem no Twitter no dia 11 de dezembro de 2019: “Gente, pode deixar que eu me resolvo com Deus, tá de boas, não precisa se preocupar não. Agora pode voltar a se indignar com a desigualdade que destrói nosso País. Mas tem que se indignar com o mesmo fervor, tá?”. Nessa resposta, há uma salutar inversão da aposta de Pascal (2005, frag. 233) a favor da existência de Deus. Pascal apostava na crença em Deus, pois se não existir não lhe fará diferença e se existisse, seria beneficiado por crer nele; no entanto, na aposta em sua inexistência, se Deus não existir, não fará diferença na vida de um ateu e se existir, como Deus é amoroso e não lhe importa a crença ou não nele, seremos por ele acolhidos—até porque se foi sensível aos mais enfraquecidos da sociedade, consoante a afirmação do ator Gregório Duvivier sobre Jesus:

Ele foi um socialista, um ser humano admirável como pensador e *influencer*. O Cristo do Porta dos Fundos é esse do amor, do amor livre, que abraça prostituta, que cuida dos leprosos, que prega a distribuição igualitária de renda. Um Cristo que nunca se preocupou em calar ou censurar os hereges. Ele só pregou a favor dos renegados, desses que foram renegados posteriormente pela Igreja em nome dele (Duvivier *apud* Oliveira, 2019).

Por conseguinte, se o cristianismo deixar de ser um “fundo musical”, sublinhando por demasia nossas raízes cristãs –como parece ocorre em nosso país com as estratégias de poder de grupos religiosos fundamentalistas –, perde-se essa sua mensagem de acolhimento sem fim do outro na sua própria diferença. No vídeo *Jesus te ama* (2016), uma crente diz “Jesus te ama” a outro consumidor por ajudá-la no supermercado e Jesus lhes aparece declarando não o amar por ser um “baboide” ao retuitar Bolsonaro; tirar foto de comida; “benzer” hóstia achando ser seu corpo etc.; de repente, no momento em que Jesus falava, alguém passa afoitamente entre eles e Jesus afirma amá-lo; um ateu “figuraça”. O vídeo finaliza com Jesus avisando à garota de que “não voltará” e, por isso, pedindo para ela viver

sua vida: “segue a vida”. Em sintonia com a explicação de Porchat no artigo já citado do Jornal *O Globo*: “Como você leva a sua vida é problema seu; como eu levo a minha, meu. Até porque, como assinalamos, o que é sagrado pra você, não é pra mim e vice e versa”.

Contudo, ateus igualmente podem ser chatos e nada “figuraças”. Em *Testemunha de Darwin* (2014), ao se ter a “verdade” e querer convencer os outros acerca dela, a exemplo dos Testemunhas de Jeová ao irem de porta em porta, temos um ateu anunciando ostensivamente a Palavra de Darwin e, no extra, a Palavra de Nietzsche: “Deus está morto!”. A estrutura narrativa do vídeo critica a arrogância, seja ela de religiosos ou de ateus, ao não respeitarem a leitura concidadã do “sagrado” na privacidade de seu lar. Com isso, essa postura não se contrapõe à religião enquanto tal e nem se pretende apologética ao ateísmo. Ora, embora não acreditando em nada, Porchat “acha Jesus um cara ótimo”. O foco das produções do Porta dos Fundos é fazer piada e, por tabela, travar uma política-cultural a favor da diversidade de todo tipo e não o de declarar uma guerra cultural ao campo religioso. Esclarece Porchat no artigo em referência: “Acho linda a ideia de podermos acreditar em diferentes seres, lendas e divindades e levar uma vida melhor por conta disso, fique à vontade”.

Não é problema uma vivência idiossincrática do religioso, no estilo “faça você mesmo”. Retomemos a famosa frase de Jefferson: “não me prejudica se meu vizinho diz que há vinte deuses ou nenhum deus” (*apud* Rorty, 1991, p. 175). Não havendo crime, cada um leve sua vida como quiser, com vinte deuses ou nenhum. Com o limite da lei, são legítimas as diversas interpretação do “sagrado”, como na experiência estética de um sagrado não religioso –ao se experienciar algo transcendente numa peça teatral, filme ou dança – ou como uma simples negação de qualquer sagrado em prol da imanência histórica de uma luta social. Nessa linha, ao se aproveitar o Natal, o Porta dos Fundos entretém seu público sem negar o cristianismo, ao contrário, reforçando o melhor dessa religião para o Ocidente: uma democratização de imagens de mundo inclui os sentidos do Natal.

O Natal é uma festa também para ateus ou não-cristãos. A celebração do Natal participa especialmente desse amplo fenômeno de enfraquecimento do religioso como expressão democrática da mensagem evangélica como “fundo musical” de nossa cultura. Apesar de a “maioria moral” em grupos familiares de WhatsApp proclamarem o nascimento de Jesus como o “verdadeiro sentido do Natal”, a pala-

vra “natal” retoma o nascimento de Apolo no dia 25 de dezembro, o *Dies Natalis-SolisInvicti*, porque nas saturnálias romanas o Deus Invicto, Apolo, tinha o Sol como carruagem (Barreira, 2018). Portanto, o verdadeiro e histórico sentido do Natal seria esse. O cristianismo, porém, seculariza a mitologia romana para ressignificar culturalmente essa festa, ou melhor, politizando-a.

Sempre haverá politizações culturais do Natal! Frequentemente se denuncia a apropriação capitalista dessa festa com o consumismo; no entanto, um viés transformador do Natal expande seus sentidos para além do aconchego familiar da ceia burguesa de Natal e alcança a pluralidade democrática com inclusão social, além das diversidades étnicas e de gêneros. Os Especiais do Porta dos Fundos contribuíram com esse alargamento de sentidos do Natal com seus produtos de entretenimento cultural.

Ao se converter num “fundo musical” de nossa cultura, resta-nos dele somente o amor (Vattimo, 1998, p. 71). A festa do Natal, as imagens de Deus ou a forma de se relacionar com ele, tudo é secularizável! Em *Atendendo a Pedidos* (2014), que questiona certas preces como o pedido de uma mulher, por 30 anos, para o Walter largar sua esposa e Deus considera um absurdo esse pedido, porquanto, além de interrompê-lo no atendimento de crianças com fome na África – muito mais relevante –, acaba sinalizando a chatice dessa insistência que, enchendo o saco do Walter, não a ama. A solução para determinadas questões está na própria pessoa.

Outro vídeo revelador sobre como à dimensão religiosa subjaz um conformismo hipócrita e politicamente perigoso é o *Santo Antônio* (2014), em que o santo dá vazão ao desejo sexual de uma mulher em sua obsessão por pedir marido, quando há um *ménage à trois* entre ela, Santo Antônio e Deus, contudo, Deus brocha e precisa “elaborar” tal situação – também, no Especial de Natal de 2019, Deus, participa de um *ménage* com Maria e José, chegando ao ponto de, na festa de 30 anos de Jesus, pouco antes de sua vida pública, avisarem a Jesus a sua condição de filho adotivo. Esses vídeos brincam com uma crença incapaz de humildemente dialogar com os demais saberes para avançar em soluções para muitas de nossas atuais questões existenciais e históricas.

A profanação como ato político-cultural

A indústria cultural trata de valores em que o aspecto religioso é central. Antes, porém, de trazer a especificidade do religioso, retomemos a posição benja-

miniana quanto à relevância artística da indústria cultural. A ambiguidade da indústria cultural colocou em polos opostos expoentes da Escola de Frankfurt: Walter Benjamin e Theodor Adorno/Max Horkheimer. Seja como for, a condenação do caráter ilusório subjacente à “reprodução mecânica” das obras de arte (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 104), embora relevante, não será nosso foco, pois, sem espaço para maiores considerações, consideramos mais pertinente e produtivo neste artigo seguirmos a posição de Benjamin. Seu clássico texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* aponta especificamente a transformação cultural com a chegada do cinema.

O cinema gera estranhamento e tensão no espectador ao se desenraizá-lo culturalmente. Comprova isso o acontecimento de 28 de dezembro de 1895, quando os irmãos Lumière exibiram o filme *Arrivée d'un train en gare à La Ciotat* (IMDb, 2020). O “choque” do cinema se materializou no fato de muitos correrem para o fundo da primeira sala de cinema para não serem atropelados pelo tremem sua chegada à estação. A superação de uma atitude contemplativa (aurática) por uma percepção distraída da arte em movimento, como no cinema, revolucionou a cultura, criando a “cultura de massa”. A nova tecnologia fez a arte perder um tipo de substancialidade para diluir fruitivamente referenciais de “mundo”. A experiência fruitiva de se assistir a um filme desloca o mundo do espectador. Na obra *O narrador* (Benjamin, 1985, p. 197-221), Benjamin associa o conceito de “experiência” ao deslocamento no tempo e no espaço de um viajante, um deslocamento cheio de aventuras. A experiência choca! O “choque” dessa experiência desloca a compreensão de “mundo” do espectador. A produção de vídeos mobiliza ativamente a imaginação do espectador no debate de certas temáticas, como a religiosa, ao lhe franquear uma experiência plural de significações culturais de matiz religiosa.

Esse choque pós-aurático traz um valor político-cultural e nos permite, sem maiores digressões, articulá-lo com uma palavra da semântica religiosa: “profanação”. Giorgio Agambem associa a profanação como uma ação subversiva culturalmente, mais do que o mero deslocamento da verticalidade do poder absoluto de Deus para a horizontalidade do antropocentrismo moderno, devido à secularização, graças à sua excessiva ênfase na racionalidade instrumental. A profanação é subversiva como num jogo ou numa brincadeira. Numa brincadeira, um objeto deixa de ter um papel preestabelecido socioculturalmente. Quando uma criança brinca com um palito de picolé numa poça d'água, o palito deixa de ser palito de

picolé pelo uso da imaginação, transformando-o num barco. Uma criança é capaz de brincar ou jogar com objetos, até religiosos, colocando em suspenso sua função sagrada, conscientemente ou não:

o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a "profanação" do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transforma-se improvisadamente em brinquedo (Agamben, 2007, p. 67).

Deixemos algo claro aqui para se evitem mal-entendidos: incumbe a essa discussão conceitual, obviamente, o limite legítimo da lei na proibição de atos de intolerância religiosa; como seria o chute de imagens sacras e o vandalismo a templos religiosos etc. O foco do italiano Agamben, e de nós ao retomarmos seu texto, não é profanar enquanto uma intolerância iconoclasta; é outro: intentamos ressaltar a subversão político-cultural do conceito de "profanação" ao associá-lo à brincadeira e não a atos de violência, sejam eles considerados "sagrados" ou "profanos".

Sendo mais concreto, a festa do Carnaval, por exemplo, profaniza o religioso pela "[...] conjunção do sagrado com o profano, do alto com o baixo, do belo com o feio, do sublime com o vulgar, da sabedoria com a estupidez, da tragédia com a comédia, do nascimento com a morte, da afirmação com a negação" (Miranda, 2002, p. 59-60). Ilustra nossa reflexão um deslocamento político-cultural de um símbolo representativo da cidade do Rio de Janeiro, transformado então numa manifestação democrático, inclusiva e acolhedora do sagrado, convertendo-se numa paradoxal "ressacralização-profana" promovida por Joãozinho Trinta. Em 1989, a Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis desfilou com o enredo *Ratos e urubus, larguem minha fantasia* e se pretendia usar no carro abre-alas a imagem do Cristo Redentor, localizada no morro do Corcovado.

A proibição do uso desse ícone carioca numa festa "profana" por dom Eugênio de Araújo Salles fez o carnavalesco Joaozinho Trinta cobri-la com uma lona preta. Uma lona preta feita para embrulhar lixo fez toda a transformação, pois identificou a imagem do Cristo e o próprio Cristo com o lixo em meio ao qual vivem

os mendigos ao redor do carro abre-alas, indicando sua acolhida desses lixos sociais para uma elite dirigente afeitas à pretensão de assepsia social de pessoas em situações de rua.

No relato acima, o mais relevante foi como a ação criativa de Joãozinho Trinta oportunizou uma acolhida solidária de Cristo aos deserdados. Além de antagônica à hierarquia eclesiástica e às autoridades civis, essa profanação da imagem do Cristo Redentor na avenida aconteceu com a seguinte oração: “Mesmo proibido, olhai por nós!”. Essa oração se encaixou com o coração de uma comunidade muitíssimo maior do que àquela da Escola de Samba, convertendo um desfile carnavalesco em tempo e espaço sagrados de celebração da luta por vida e justiça social, com dança e música. Impressionou-nos a intuição teológica de fazer brotar o insólito de uma oração–coerente com a compaixão divina a zeros sociais–num contexto, em princípio, alheio a esse propósito. Vemos aí uma profanação ressocializante de um símbolo cultural do Rio de Janeiro fora das amarras institucionais como ação político-cultural de resistência à interdição jurídico-religiosa.

Ora, uma profanação do religioso, nos termos do relato acima, qualifica a democracia por esvaziar o pretense poder absoluto de representantes institucionais e nada sagrado do “sagrado”.

Além de ser um sinal revitalizante de democracia, opor-se jocosamente aos poderosos – no caso, os hierarcas do sagrado – lava-nos a alma. Proibir a brincadeira com objetos culturais (como seria o caso) de qualquer campo semântico ou com a função institucional de autoridades – como generais; bispos; juizes ou presidentes da República – é um cerceamento à liberdade de expressão. Vale a legitimidade da criação artística.

Escritor de boa parte dos especiais de Natal feitos pelo Porta dos Fundos, escreveu Fábio Porchat no artigo do Jornal *O Globo*: “Sátiras são fundamentais para que uma sociedade democrática (como, por acaso, ainda é o Brasil) possa rir de si mesma”. E rir de si é rir de temas religiosos, afetando diretamente a consciência comum – o que o Porta dos Fundos faz desde a sua origem em 2012, como se comprova na data de publicação dos vídeos comentados neste artigo. Por considerar qualquer tema brincável, inclusive o sagrado, o apelo de Porchat segue, como ressalta, a Constituição Federal de 1988 em seu véis democrático favorável à liberdade de expressão–sucedânea da liberdade de consciência, já para Locke.

A sacralidade ou não-sacralidade de algo ou alguém é uma construção política e sociocultural e não uma tipologia jurídica. Nada obsta em se abordar simpaticamente Satanás, em divergência à dogmática tradicional cristã. Vemos esse enfoque no vídeo *Demônio* (2013). Nele, o pastor manda o obreiro Zaqueu trazer Washington, substituto de Belzebu, ao palco/púlpito. Washington lembra ao pastor da habitação de Deus em 7 bilhões de pessoas enquanto só nele o demônio mora. Ele é uma pessoa malhada, dorme bem, é vegano e feliz com a Shirley, embora sem dinheiro, porém o pastor insiste em negociar com o demônio a deixá-lo, sem sucesso.

Desse modo, ao caricaturizar entrevistas televisivas com o diabo, o Porta dos Fundos também denuncia a caricaturização de Deus e do Diabo promovida pelo televangelismo. Não entraremos aqui na teologia da prosperidade e nem no aspecto sociológico das “igrejas eletrônicas”, mas o televangelismo neopentecostal vai de mãos dadas com o neoliberalismo desde a década de 90, caricaturizando o cristianismo na consciência comum dos crentes.

É pertinente uma vivência religiosa pelo rádio ou pela televisão quando não se pode frequentar espaços institucionais do religioso, como diante de uma pandemia. No entanto, na relação entre religião e cultura de massa, muitos programas religiosos apresentam uma lógica de consumo idêntica a outros programas midiáticos em seu afã por lucros. Esses programas, católicos ou evangélicos, de certa maneira folclorizam o religioso como outros produtos culturais não-religiosos, com o agravante de seu verniz espiritual. Logo, ao caricaturizar a caricaturização do religioso, o Porta dos Fundos ressignifica democraticamente um discurso sagrado com pretensões equivocadas de absolutidade e silenciamento de divergências interpretativas. No vídeo *Novela bíblica* (2015) se opera essa dupla ação caricatural.

Ao assistirem novelas bíblicas pela Record, os fiéis pedem ao pastor para não dar *spoiler* sobre elas no sermão, contando o final da abertura do Mar Vermelho, dos milagres de Jesus e da história de Sansão e Dalila. Essa subversão do culto pelas telenovelas gera uma subversão da subversão, pois o pastor resolve contar as novelas da Globo no culto com um enorme sucesso dentre os curiosos fiéis. O mais impressionante dessas subversões é que também as telenovelas se reapropriam de mitologias ou retomam um imaginário social de fundo mítico, ensejando um complexo fenômeno político-cultural de retroalimentações. Encontra-se, contudo, um elemento comum nas subversões acima: a exclusão de um con-

trole hierárquico quando o religioso é um bem cultural oferecido às massas, contribuindo com o fenômeno atual de um “crer sem pertencer” (Grace Davie *apud* Taylor, 2007, p. 514).

A performatividade midiática produz acepções do religioso não apenas independentes da hierarquia eclesiástica, mas também uma espécie de experiência sacral não-religiosa. Um filme não se qualifica por uma crença definível e sim por um fluxo de imagens que, rompendo com o ordinário, “[...] de repente, toma a aparência de uma Sarça Ardente” (Franco, 2007, p. 168), mobilizando o desejo, a memória e a fantasia (Shoat; Stam, 1994, p. 318). Seria essa a pretensão do Porta dos Fundos? Não vemos desse jeito, pois sua proposta é mais de entretenimento acerca do religioso, com uma relevante vírgula: o mistério – quem sabe? –, por sua própria definição, pode adentrar-se abusadamente, sem bater, pela porta dos fundos do Porta dos Fundos – e a metáfora “porta dos fundos” aqui se coaduna muito bem com a expressão “fundo musical” que desenvolvemos neste texto.

Não engaiolemos o mistério em rótulos sobre ele. Desse modo, a arte–a poesia, a música e os filmes–amplia a semântica do sagrado. Consideremos viável, num segundo momento, até haurir uma reflexão de teor teológico em filmes e vídeos a respeito de Jesus Cristo. Embora muitos artistas produzam sem intencionalidade teológica, nada impede uma leitura teológica de produtos culturais como aqueles produzidos pelo coletivo Porta dos Fundos. Assim, ao frequentemente abordar artisticamente a temática religiosa cristã, apesar de certo desconhecimento da teologia, vem também uma releitura político-cultural com ótimas intuições acerca de um sentido ou não-sentido do universo religioso para hoje.

No vídeo, *Acerto de Contas* (2016), Deus chega num bar e desabafa com alguém sobre o fato de ele só rezar quando está “na merda”– querendo trabalho, carro ou para uma ereção (como mostra no extra). Essa leitura da oração é bem ortodoxa; afinal, Deus não é alguém a se procurar interesseiramente. Semelhante mensagem consta em *Foi Deus que me deu* (2014). Deus se chateia com Jorge quando ele coloca o Del Rey à venda porque a família cresceu e quer ir para Iguaba/RJ; seja como for, Deus está no desmanche para ver alguns carros. Além de associar Deus a algo ultrapassado – como se fosse um monumento que resta historicamente de um mundo passado –, talvez por isso, soa nesses vídeos um “fundo musical” de certa vivência difusa do catolicismo convencional e familiar de figuras e eventos bíblicos.

Constatamos atualmente uma geração de jovens não iniciados em rituais cristãos. Essa situação inesperadamente transmuda a indústria cultural em veículo inusual de divulgação do religioso para jovens secularizados e a ele indiferentes – sem entrar num debate sociológico sobre se essas camadas, em geral, urbanas e escolarizadas são representativas da maioria da sociedade brasileira. Diferenciando-se de um discurso religioso tradicional, a indústria cultural contribui para a visibilidade de “Deus” na sociedade como um todo, rompendo a bolha institucional religiosa e alcançando jovens para os quais o cristianismo é tão-só um fundo musical de nossa cultura – o que corrobora com a frase de Umberto Eco (*apud* Eberstadt, 1995): “Deus se esconde porque Ele não aparece na *Vogue!*” O mais paradoxal dessa frase é reconhecer o fenômeno religioso como uma manifestação cultural que, em oposição à Cristandade, permanece “[...] não pela sua força, mas pela sua fraqueza” (Vattimo, 1996, p. 83).

Essa fraqueza dançante de um “fundo musical” do religioso sintoniza-se com os dizeres de Zaratustra no aforismo nietzschiano *Do Ler e Escrever*: “[...] só acreditaria num Deus que soubesse dançar” (Nietzsche, 2011, p. 40-41) ou brincar. Brincar com Deus!. Essa abordagem culturalizante do religioso amplia e problematiza o alcance de uma mensagem àqueles com “religiosidade desafinada” – conforme se autoqualifica Weber (Rorty; Vattimo, 2006, p. 48) – numa conotação estética de um ouvido musical pouco afeito ao fenômeno religioso e muito menos a seus “representantes”.

Em *Ressurreição* (2017), Maria Madalena e Jesus formam um casal convencional, em que ela fica em casa e Jesus vai encontrar-se com seus amigos. Madalena, então, desconfia do relato de Jesus de sua morte na Cruz e ressurreição no dia de seu retorno para casa, ao domingo. Desde sexta-feira fora de casa e apesar das chagas, para Madalena, ele vagabundeava e brigou, além de ficar com alguma puta. Essa narrativa, independente de fidelidades exegéticas, problematiza interpretações convencionais de Jesus. A questão central do *Porta dos Fundos*, contudo, é a independência criativa de uma obra de arte. Eis o ponto fundamental. Essa independência pode ou não se traduzir numa leitura canônica, chancelada pelas hierarquias eclesiásticas, ou numa atitude heterodoxa, como na subversão da tradicional visão teológica na defesa da cultura popular por Ariano Suassuna em *O Auto da Compadecida* (1980).

De modo leve e brincalhão, Suassuna problematiza nessa obra a condição de Jesus como branco ao colocá-lo como negro. Ademais, Jesus é um juiz imparcial diante dos pobres e Maria corrige tal insensibilidade social. Na figura de João Grilo, ela compreende sua malandragem como estratégia de sobrevivência. A riqueza antropológica do texto de Suassuna repensa o papel convencional de Maria, uma criatura humana e inferior ao Deus encarnado, diante de Jesus Cristo, pois a querida mãe Aparecida é mais amorosa do que o Deus-homem-racional-neutro. O filme explicita favoravelmente a heterodoxia criativa da cultura popular, além de satirizar o padre e o bispo do lugar, mobilizando o afeto do espectador. A imaginação do espectador é ativa por pressupor seu envolvimento numa experiência estética aberta a novas concepções de mundo.

Seja qual for o gosto do espectador ou a preferência de teólogos, interessamos a legitimidade de produtos culturais sobre Jesus Cristo. Poderíamos lembrar do filme *Jesus Christ Superstar* (1973), em que Jesus é um hippie – a exemplo do Especial de Natal do Porta dos Fundos de 2019, numa versão “maluco de estrada”; com malabares, chá enteógeno (com a visão de avatares), além de certo estilo vegetariano. Não há neutralidade de valores em produtos culturais religiosos.

Mel Gibson e Martin Scorsese manifestaram em seus filmes um paradigmático antagonismo na maneira de se crer em Jesus Cristo. O primeiro, fortemente moralista, foi dirigido pelo católico tradicionalista Mel Gibson. *The Passion of the Christ* foi lançado na Quarta-Feira de Cinzas de 2004 (Promey, 2007, p. 306). Nele, Mel Gibson reforçou o sadismo da lógica vitimária de um Deus que necessariamente e continuamente recebe chicotadas pelos pecados de seus filhos desde a queda original até a consumação final.

A preocupação com a fidelidade histórica desse filme foi diferente da inspiração literária de outro filme sobre os derradeiros momentos de Jesus Cristo, *The Last Temptation of Christ* (1988). Dirigido pelo ex-seminarista Martin Scorsese, o filme se baseou na obra de idêntico título, escrita por Nikos Kazantzákis (1988), proibida pela Igreja Católica e pela Igreja Ortodoxa Grega, levando-o a ser excomungado por esta. Esse livro tece uma releitura humanizadora de Jesus, privilegiando sua enfraquecida condição humana para um reencontro com o divino no abandono da Cruz.

Em *The Last Temptation of Christ*, o valor da imaginação artística, na recomposição psicológica da figura humana de Jesus diante de sua missão redentora,

não exclui sua futura obediência a ela. Afinal, houve uma “tentação” superada. A nosso ver, situação análoga—para o bem ou para o mal—ocorreu no Especial de Natal *A Primeira Tentação de Cristo*. Veiculado pela *Netflix* e endereçado a um amplo público de não cristãos ou não fundamentalistas, provavelmente, o título provocativo seja uma citação indireta e solidária à obra amaldiçoada de Kazantzákis e/ou ao filme de Scorsese. A polêmica nessas obras foi um desdobramento sincero de uma reflexão radical a respeito da humanidade de Cristo como consequência da tradicional narrativa da Encarnação. No filme do Porta dos Fundos, Jesus se envolve com Orlando/Lúcifer no deserto. Eis a primeira tentação! Nos Evangelhos, ele foi para esse lugar de tentações antes do início de seu ministério público para “se encontrar” e ter “experiências”, de acordo com a narrativa do filme. No fim do filme, Lúcifer, como criatura e anjo de luz, manifesta a presença do Criador nele e Jesus, finalmente, vence a tentação.

Diante dessa tentação, várias instituições religiosas e políticas como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o Instituto Brasileiro de Direito e Religião e a Federação Islâmica Brasileira, a Assembleia Legislativa de São Paulo visaram censurar o filme, contudo a *Netflix* recorreu ao STF contra a decisão liminar do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro de retirar o filme do ar (Agência O Globo, 2020). Cá entre nós, o Porta dos Fundos não merecia tamanha polêmica, com repercussão internacional – a ponto de o vice-primeiro-ministro da Polônia, Jaroslaw Gowin, apoiar um abaixo-assinado pela retirada do filme e a retratação pública da *Netflix* (Damasceno, 2020). Essa “conversão” de Lúcifer apresenta até um tom moralizante sob vias tortas.

Além do equívoco de quem acionou judicialmente o Porta dos Fundos alegando um hipotético preconceito ao mostrar um gay afetado, houve críticas mais bem elaboradas diante da associação da homossexualidade à tentação/sedução do mal por um gay; seja como for, a criatividade artística, ao jogar luz a grupos minoritários – como os LGBTQ+ –, estimulam um salutar debate democrático.

Em 2020, o Especial de Natal *Teocracia em Vertigem*, enfim, o Porta dos Fundos retoma a sua tradição de abordagem cômica de uma temática religiosa, mas num enfoque de contestação ao Governo Bolsonaro, e isso desde o título, ao evocar o documentário *Democracia em Vertigem* (2019), dirigido por Petra Costa. A inserção de elementos da iconografia cristã, num processo democrático de discussão da preparação do roteiro, inclusive com a participação do pastor Henrique

Vieira, sintetiza da melhor maneira o que o Porta dos Fundos faz desde 2013: mostrar um Jesus solidário com os mais pobres e marginalizados e contra os saduceus de plantão..., mas sempre com muito humor.

Considerações Finais

Lembremos, por fim, dos especiais de Natal de 2013 a 2017, cada um deles eram vídeos com 15 minutos de duração. Em 2018, já na *Netflix*, o Especial de Natal durou 45 minutos, sempre com igual verve humorística, sendo premiado com o Emmy Internacional de melhor comédia com o filme *Se Beber, Não Ceie* – inspirado no filme *Se Beber, Não Case* (REDAÇÃO CQ, 2019). A nosso ver, esse Especial de Natal de 2018 apresentou menor potencial reflexivo do que “A Primeira Tentação de Cristo”. Apesar disso, em 2020, como o interesse do Porta dos Fundos é fazer piada e não polêmica – sem fugir da luta a favor da liberdade de expressão –, a *Netflix* não o colocou para concorrer a esse mesmo prêmio que venceram em 2019.

Assistir vídeos e filmes do Porta dos Fundos para este artigo foi muito divertido, além de ter sido uma ótima oportunidade para analisar a cultura pop com os temperos de uma religião, mas lembre-se: o humor é para rir, e rir sobretudo de hierarquias, civis ou religiosas, autorreferenciadas como “sagradas”. Cabe aqui um parêntese final, o fenômeno cultural do religioso é ambíguo. Há um cristianismo fundamentalista e outro libertador e a favor da vida. Sabemos de cristãos sem hipocrisia com a sexualidade – cito o movimento Católicas pelo Direito de Decidir – e pastores evangélicos sem a obsessão pelo dinheiro dos fiéis, basta lembrarmos do pastor Henrique Vieira. Ao lado dessas pessoas e movimentos, há grupos fundamentalistas e líderes inescrupulosos que se confundem com Deus para confundirem incautos e ameçarem a democracia.

E essa ameaça é séria! Como não se lembrar das ameaças contra cartunistas após a publicação de charges de Maomé no dia 30 de setembro de 2005. Da necessidade de explicar a religião muçulmana para crianças dinamarquesas, houve um concurso para se desenhar Maomé e a atrocidade de uns 250 mortos em ataques fundamentalistas islâmicos (TERRA, 2015). Inclui-se nessa contagem os 17 mortos do ataque ao semanário *Charlie Hebdo* e de um supermercado judaico no dia 07 de janeiro de 2015 em Paris. Uma ameaça persistente, como mostra o relatório de março do serviço de inteligência dinamarquês, exemplificado nos

dois feridos do ataque realizado em Paris no dia 25 de setembro de 2020 (G1, 2020).

Em tempos sombrios de neofascismo, infelizmente, não estamos distantes dessa situação. O discurso estratégico e eleitoreiro de Jair Bolsonaro contra a “cristofobia” cria um clima belicoso inexistente para uma religião tornada consciência comum de grande parte dos brasileiros. O risco é de ela deixar de ser um “fundo musical” de nossa cultura para se resgatar seu sentido muscular e antidemocrático com o “cristifascismo”. Neste sentido, o atentado sofrido pelo Porta dos Fundos nos preocupa, mas também nos motiva em nossa solidariedade a essa produtora em sua coragem por acreditar na liberdade de expressão com criatividade, inteligência e muita brincadeira.

Referências bibliográficas:

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 99-138.

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGÊNCIA O GLOBO. *Netflix recorre ao STF para suspender decisão que barrou Especial de Natal do Porta dos Fundos*. Publicado em 09/01/2020. Disponível em <https://epocanegocios.globo.com/Empresa/noticia/2020/01/netflix-recorre-ao-stf-para-suspender-decisao-que-barrou-especial-de-natal-do-porta-dos-fundos.html> Acesso em 10/01/2020.

BARREIRA, M.M. *Natal para todos*. Publicado em 16/12/2018. Disponível em <https://tribunaonline.com.br/natal-para-todos>. Acesso em 20/09/2020.

BENJAMIN, W. O Narrador: Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.197-221.

DA MATTA, R. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DAMASCENO, M. *Vice premiê polonês pede que Netflix retire Especial do Porta dos Fundos do ar*. Publicado em 08 de jan. de 2020. Disponível em <https://f5-folha.uol.com.br/cinema-e-series/2020/01/vice-premie-polones-pede-que-netflix- retire-especial-do-porta-dos-fundos-do-ar.shtml>. Acesso em 09/01/2020.

EBERSTADT, F. Eco Consciousness. *Vogue*. Publicado em novembro de 1995. Disponível em http://www.themodernword.com/eco/eco_vogue95.html. Acesso em 28/04/2010.

FRANCO, J. The Second Coming: Religion as Entertainment. GÁLVEZ, A. (ed.). *Performing Religion in the Americas: Media, Politics, and Devotional Practices of the 21st Century*. Calcutta/London/New York: Seagull Books, 2007. p. 158-172.

G1. *Ataque deixa feridos perto da antiga redação do Charlie Hebdo, em Paris*. Publicado em 25/09/2020. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/09/25/ataque-com-faca-deixa-feridos-perto-do-antigo-endereco-do-charlie-hebdo-em-paris.ghtml>. Acesso em 25/09/2020.

GIRARD, R. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1990.

KAZANTZÁKIS, N. *A última tentação de Cristo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1987.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OLIVEIRA, J. *Gregório Duvivier: “O Cristo do Porta dos Fundos e o Cristo do amor”*. Publicado em 22dez2019. Disponível em <https://brasil.elpais.com/cultura/2019-12-22/gregorio-duvivier-o-cristo-do-porta-dos-fundos-e-o-cristo-do-amor.html>. Acesso em 23/12/2019.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

POLICASTRO, D. *Responsabilidade do médico: as testemunhas de jeová e a transfusão de sangue*. Publicado em 18/01/2011. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2011-jan-18/testemunhas-jeova-recusa-transfusao-sangue>. Acesso em 12/08/2020.

PORCHAT, F. *Com religião não se brinca*. Publicado em 30/12/2019. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/artigo-com-religiao-nao-se-brinca-1-24164123>. Acesso em 30/12/2019.

PORCHAT, F. Twitter. Postagem publicada em 11/12/2019. Disponível em <https://twitter.com/fabioporchat/status/1204859190268878848>. Acesso em 23/07/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Deus*. Publicado em 21/03/2013. Disponível em: <https://www.portadosfundos.com.br/video/deus--2> Acesso em: 28/11/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Demônio*. Publicado em 20/05/2013. Disponível em: <https://www.portadosfundos.com.br/video/demonio> Acesso em: 25/11/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Foi Deus que me deu*. Publicado em 27/02/2014. Disponível em: <https://www.portadosfundos.com.br/video/foi-deus-que-me-deu> Acesso em: 28/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Anunciação*. Publicado em 20/03/2014. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/anunciacao/>. Acesso em 22/08/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Atendendo a pedidos*. Publicado em 08/09/2014. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/atendendo-a-pedidos>. Acesso em 27/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Santo Antônio*. Publicado em 22/09/2014. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/santo-antonio>. Acesso em 20/09/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Testemunha de Darwin*. Publicado em 29/12/2014. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/testemunha-de-darwin>. Acesso em 23/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Bíblia*. Publicado em 02/05/2015. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/biblia> Acesso em 26/10/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Novela bíblica*. Publicado em 27/07/2015. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/novela-biblica>. Acesso em 22/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Acerto de contas*. Publicado em 22/02/2016. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/acerto-de-contas>. Acesso em 29/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Jesus te ama*. Publicado em 29/02/2016. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/jesus-te-ama>. Acesso em 22/05/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Voltei*. Publicado em 15/04/2017. Disponível em <https://www.portadosfundos.com.br/video/voltei>. Acesso em 26/11/2020.

PORTA DOS FUNDOS. *Teocracia em Vertigem*. Publicado em 10/12/2020. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=NuqtFyMwC1I&has_verified=1&ab_channel=PortadosFundos. Acesso em 15/12/2020.

PROMEY, S. The Public Display of Religion. BLAKE, C. N. (ed.) *The Arts of Democracy: Art, Public Culture, and the State*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. p. 305-337.

PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.

REDAÇÃO. Bolsonaro discursa em Campina: "A minoria tem que se curvar para a maioria". *Jornal Paraíba Online*. Publicado em 08/02/2017. Disponível em <https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria/>. Acesso em 25/09/2019.

REDAÇÃO GQ. *Especial de Natal do Porta dos Fundos leva Emmy Internacional de melhor comédia*. Publicado em 26/11/2019. Disponível em: <https://gq.globo.com/Cultura/noticia/2019/11/especial-de-natal-do-porta-dos-fundos-leva-emmy-internacional-de-melhor-comedia.html>. Acesso em 27/11/2019.

RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SANTOS, R. Das Maiorias Minorizadas ao Sujeito Desidentificado: a aventura do pesquisador negro na academia eurocêntrica. *V Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça: decolonialidade e antirracismo*. Instituto Federal de Brasília, Brasília, 2016.

SHOHAT, E & STAM, R. Contested Histories, Eurocentrism, Multiculturalism and the Media. In: GOLDBERG, D. T. (ed.) *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1994. p. 296-324.

SOUZA, J. *STJ manda igreja a devolver R\$ 74 mil a ex-fiel*. Publicado em 17/12/2013. Disponível em <https://josiasdesouza.blogosfera.uol.com.br/2013/12/17/stj-manda-igreja-a-devolver-r-74-mil-a-ex-fiel/>. Acesso em 17/12/2013.

SUASSUNA, A. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TERRA. *Polêmica publicação de charges de Maomé completa dez anos*. Publicado em 30/09/2015. Disponível em <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/liberdade-de-expressao-em-debate-dez-anos-apos-charges-de-maome,928cbfb3b034f6bb43e1dfd800435ba2xckntxr1.html>. Acesso em 28 de set. de 2020.

VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

IMDb (Internet MovieDatabase), *The Arrival of a Train*. Disponível em <https://www.imdb.com/title/tt0000012/>. Acesso em 18/07/2020.

Recebido em 03/03/2021


Aceito para publicação em 27/03/2021

Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente

Coloniality of power and religion: repercussions in the present time

*Jones Faria Mendonça**

*Thiago da Silva Pacheco***

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-10>

Resumo:

A expansão colonial europeia na América, iniciada no século XV pelas potências ibéricas, também promoveu a colonização dos saberes, das linguagens, das memórias e do imaginário. Mesmo depois de conquistada a independência política, as antigas colônias não foram capazes de romper com as antigas estruturas herdadas do período colonial, cuja matriz ideológica, a “colonialidade”, ainda produz reflexos no tempo presente, provocando desigualdade, exploração, discriminação e preconceito religioso. Buscando um diálogo entre o conceito de “colonialidade de poder” elaborado por Aníbal Quijano e a história do tempo presente, este artigo tem como objetivo identificar a persistência de um sistema classificatório que reduz a produção cultural e religiosa dos povos indígenas e africanos escravizados à uma categoria de subalternização e exclusão. Para atingir este propósito serão analisados códigos legais, textos publicados em jornais e discursos políticos.

Palavras-chave: Colonialismo; História do Tempo Presente; Colonialidade; Religião.

Abstract:

The European colonial expansion in America, started in the 15th century by the Iberian powers, also promoted the colonization of knowledge, languages, memory and imaginary. Even after gaining political independence, the former colonies couldn't break with the old structures inherited from the colonial period, whose ideological matrix, “coloniality”, still produces reflections in the present, causing inequality, exploitation, discrimination and religious prejudice. Seeking a dialogue between the concept of “coloniality of power” created by Aníbal Quijano and the history of the present time, this article aims to identify the persistence of a classificatory system that reduces to cultural and religious production of enslaved indigenous and African peoples to a category of subordination and exclusion. To achieve this purpose, legal codes, texts published in newspapers and political speeches will be analyzed.

Keywords: Colonialism; History of the Present Time; Coloniality; Religion.

* Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). E-mail: jonesfm@gmail.com.

** Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com estágio pós-doutoral na Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ). E-mail: pacheco.tsp@gmail.com.

Introdução

O presente trabalho é fruto das pesquisas do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV) iniciado em 2020, atualmente em fase de conclusão. Um dos objetivos pretendidos pela pesquisa consiste em identificar alguns reflexos ainda presentes da ação colonial portuguesa no Brasil – sobretudo religiosos – a partir do conceito de “colonialidade de poder” elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. O sociólogo distingue o colonialismo, entendido como sistema de dominação política direta e formal, da colonialidade, definida como “um modo mais geral de dominação do mundo atual”, cujas estruturas vêm sendo mantidas desde que a América Latina se tornou colônia das potências ibéricas há cerca de 500 anos (1992, p. 14).

Tomando como certa a constatação de que a independência política das antigas colônias não foi capaz de romper com hegemonia do eurocentrismo, considerando que o colonialismo também promoveu a colonização dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário (Lander, 2000, p. 14), este artigo busca estabelecer um diálogo entre o conceito de “colonialidade de poder” e a “história do tempo presente”. A História do tempo presente” é campo novo de estudos históricos que vem se desenvolvendo nas últimas décadas, sendo reconhecido por noções muito próximas, tais como história do presente, história imediata, história viva, história atual, história recente, etc. (Fazio Vengoa, 2010, p. 12). O interesse pelo tempo presente nasceu no mundo germânico e deslocou-se para a França e também para o Brasil, projetando seu foco de investigação “no presente que é o seu, em um contexto em que o passado não está nem acabado, nem encerrado, em que o sujeito da sua narração é um ‘ainda-aí’” (Rouso, 2016, p. 18 e 233).

O passado inacabado sobre o qual este artigo se debruça diz respeito à relação de poder entre as potências coloniais europeias e a América Latina, mantida mesmo após a independência política das colônias. Esta longa e espinhosa relação de poder teria produzido, dentre outros efeitos, a “colonização do imaginário” dos dominados, que passaram a se olhar com os olhos do dominador, projetando a cultura europeia como “modelo cultural universal” (Quijano, 1992, p. 13). Quijano enfatiza que o controle hegemônico europeu sobre os povos conquistados foi alcançado graças à incorporação das mais diversas e heterogêneas histórias culturais em um único mundo dominado pela Europa. Nessa relação entre conquistadores e conquistados, estes últimos foram forçados a aprender a cultura dos do-

minadores em tudo aquilo que fosse útil para a reprodução da dominação, incluindo aspectos religiosos, como é o caso da religiosidade judaico-cristã trazida pelos europeus (Quinajo *apud* Lander, 2000, p. 201-202).

Fernando Garcés acrescenta que “o poder econômico e político que a Europa conseguiu acumular, a partir do século XVI, permitiu-lhe impor o seu *habitus* como norma, ideia e projeto universais para todos os povos do mundo”. Ele destaca que isso ocorreu no nível econômico, político, epistêmico, linguístico e também religioso (Garcés *apud* Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 220). Assim, pretende-se com este trabalho pontuar alguns dos efeitos ainda presentes, visíveis e nem sempre visíveis do colonialismo, que associado à religião cristã ainda mantém vivas certas estruturas de poder pela imposição de hierarquias culturais e religiosas.

Do anticolonialismo à colonialidade

Após o final da Segunda Guerra Mundial diversos intelectuais levantaram suas vozes contra as nações colonialistas lutando pela autonomia política e cultural de seus países de origem. Destacam-se nesse movimento figuras como Franz Fanon, Amílcar Cabral, Albert Memmi e Aimè Césaire, pensadores responsáveis pela elaboração de um conjunto de reflexões teóricas sobre as formas de dominação colonial e suas consequências, perceptíveis mesmo após a descolonização (Bueno, 2019, 101). Foi no impulso das críticas anticoloniais que nasceram os chamados estudos pós-coloniais, materializados nas reflexões de figuras como Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, autores interessados em compreender as formas de dominação colonial tendo o discurso e a cultura como elementos centrais de suas análises (Van Dommelen *apud* Tilley, 2006, 106-107).

Said despertou intenso debate sobre a experiência colonial e imperialista após a publicação de seu “Orientalismo”, em 1978. Neste trabalho, o crítico literário palestino denuncia as análises descritivas dos orientais feitas por um grupo de europeus dos séculos XVIII e XIX (os “orientalistas”), que por trás de um discurso alegadamente neutro ocultavam um desejo de dominação legitimado pela antropologia, pela linguística, pela história e até mesmo por teorias darwinistas (1990, p. 233). Bhabha explorou o chamado “terceiro espaço” das situações coloniais, no qual se situam “processos de interação que criam novos espaços sociais para os quais novos significados são fornecidos” (Van Dommelen *apud* Tilley, 2006, p. 107). Em 1985 Spivak escreveu seu ensaio seminal “Pode o subalterno falar?”, obra que destaca a importância de se dar voz aos povos colonizados (McLeod, 2010,

p. 27). Tal perspectiva foi ignorada por Said em seu *Orientalismo*, mas tratada em “Cultura e imperialismo”: “O que deixei de fora em *Orientalismo* foi a reação ao domínio ocidental que culminou no grande movimento de descolonização em todo o Terceiro Mundo” (Said, 1993, p. 12).

No final da década de 70, inspirado no debate pós-colonial, sob a liderança de Ranajit Guha¹, foi criado o Grupo de Estudos Subalternos² da Ásia Meridional, e na década de 90, pela iniciativa de intelectuais latino-americanos estadunidenses, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (Santos, 2019, p. 171). Divergências internas provocaram uma cisão no grupo latino após uma conferência realizada em 1998 na Duke University. O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel expõe as razões dessa ruptura a partir de dois pontos principais: 1) com algumas exceções, o grupo asiático produziu estudos sobre o subalterno, em vez de estudos *com e de* uma perspectiva subalterna; 2) ao privilegiar pensadores ocidentais como Foucault, Derrida, Gramsci e Guha, o grupo traiu seu objetivo de produzir estudos subalternos (Grosfoguel *apud* Mignolo; Escobar, 2013, p. 65).

Após esta uma série de reuniões, publicações e contribuições de diversos pensadores, o grupo “Modernidade/colonialidade foi ganhando forma e articulando reflexões a partir do uso de categorias como “decolonialidade”, “colonialidade de poder”, “teoria da dependência”, “análise do sistema-mundo” e de algumas ideias tomadas do marxismo contemporâneo. No horizonte de compreensão do grupo está a convicção de que o mundo do início do século XXI precisa de uma “decolonialidade”, processo de ressignificação que tem como objetivo complementar a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX e pôr fim à matriz colonial de poder (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p.13, 16, 17 e 30). Esta “matriz colonial de poder” se manifesta, por exemplo, no estabelecimento de uma hierarquia espiritual em cujo topo aparece o cristianismo, religião que relega, graças à globalização da fé cristã, uma posição marginalizada às espiritualidades não-cristãs (Grosfoguel, 2008, p. 123). O *status* cristão privilegiado – acrescenta Mignolo – ocorre na medida em que a ferida do colonialismo se estabeleceu em corpos não europeus, racializando idiomas, espaços geográficos, religiões, saberes, comportamentos, formas de organização social e econômica (Carballo; Mignolo, 2014, 106).

Assim, considerando que a duradoura experiência do colonialismo ainda produz ecos em manifestações discursivas e comportamentais no tempo presente pela “colonialidade”, cabe indagar, a partir do conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano, de que maneiras a religião cristã em suas mais diversas

matrizes, continua sendo instrumentalizada no tempo presente para legitimar e perpetuar hierarquias sociais, políticas, culturais e sobretudo religiosas. Mais do que isso, como a religião cristã aparece integrada na complexa articulação de forças atuando para abafar vozes, fraturar e distorcer memórias, suprimir crenças, tradições e histórias?

Colonialidade de poder e religião

O termo “colonialidade” apareceu pela primeira vez em um artigo intitulado “Colonialidad y modernidad-razionalidad”, publicado em 1992 e mais tarde utilizado e popularizado pelo “Grupo Modernidad/Colonialidad” (Cesar; Saussy; Villanueva, 2015, p. 42). O nome do grupo foi projetado no cenário internacional em 2002, com a exposição do trabalho do antropólogo colombiano Arturo Escobar no III Congresso Internacional de americanistas, realizado em Amsterdam (ORTIZ, 2018, p. 24). Além de Quijano, o grupo de trabalho foi formado por outros intelectuais latino-americanos como o filósofo Enrique Dussel, o semiólogo Walter Mignolo e o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, dentre outros (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 10-11). Alinhando-se à opção decolonial, Mignolo insiste na necessidade de uma decolonização epistemológica do Ocidente, ou seja, na busca por “decolonizar princípios naturalizados sobre os quais o conhecimento é construído, tanto nas formações disciplinares quanto nos discursos ideológicos da esfera pública” (Mignolo *apud* Isasi-Díaz; Mendieta, 2012, p. 22).

Seguindo os passos de Quijano, Mignolo avança um pouco mais, dando atenção especial ao papel desempenhado pela ideologia religiosa. Em “La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial”, Mignolo busca relacionar o conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano à ideologia expansionista cristã. Uma das questões que ele levanta é a seguinte: “como se uniram o cristianismo e o capitalismo na América?” (2007, p. 54). Em sua perspectiva, a América funcionou com motor, como “força propulsora” que favoreceu a transformação do capital em capitalismo, tanto pela exploração da terra, como da mão de obra, como de matérias primas em grande escala (2007, p. 54).

Mignolo enfatiza que a Igreja participou do processo de expansão ultramarina de Portugal e Espanha distribuindo terras a essas duas potências, tal como aparece registrado nas bulas *Romanus Pontifex* e *Inter caetera*, documentos que vincularam a Igreja ao mercantilismo, na medida em que justificavam a posse de terras, portos e populações por parte dos colonizadores cristãos europeus

(2007, p. 55). Frente ao colapso das sociedades pré-colombianas pela ação violenta dos colonizadores emergiu algo radicalmente novo: “a constituição das categorias que agora conhecemos como ‘raça’, ‘cor’, ‘etnia’ e o derivado complexo ‘racismo/etnicismo’, como elementos fundantes e inerentes à relação de poder entre europeus e não europeus, e entre o europeu e o não europeu” (Quijano, 2014, p. 206).

Mignolo aplica ao termo “racismo” um sentido mais amplo, sugerindo que ele nasce quando membros de certa “raça” ou “etnia” detêm o poder de classificar pessoas, não abarcando apenas características físicas – como o sangue, a cor da pele, etc. – mas incluindo também o plano interpessoal das atividades humanas, como a religião, as línguas e as classificações geopolíticas do mundo (2007, p. 42). Ele assinala que antes do século XV uma série de religiões – budismo, confucionismo, islamismo, etc. – coexistiam ao lado do cristianismo, em um mundo de grande variedade de sistemas culturais que cooperavam entre si. Mas a partir do século XV o cristianismo passou a integrar uma matriz colonial de poder cumprindo o objetivo de “converter pela força e possessão os povos que viviam na barbárie” (2007, p. 56). Mignolo prossegue dizendo que esta “complexa matriz ‘racial’ continua de pé” (2007, p. 42).

Repercussões no tempo presente

Embora a relação entre a cultura europeia e a cultura dos povos originários não tenha sido mão de uma única via, uma vez que os colonizadores também adotaram os costumes dos ameríndios (Domengues, 2012, p. 46,47)³ e dos negros africanos (Ramos *apud* Da Silva, 2000, p. 142-162), a relação entre colonizadores e colonizados foi marcada pelo desequilíbrio de poderes, pela desigualdade e pela subordinação (Domengues, 2012, p. 44). Da relação assimétrica entre esses “dois mundos”, dirá Enrique Dussel, nascerá “uma cultura sincrética, híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto de uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original” (1993, p. 64). Foi na complexa articulação e desarticulação entre as histórias dos conquistadores e dos conquistados que os “vencidos” foram submetidos a um processo de esquecimento em benefício de uma única história, que só foi reconhecida como primordial graças a um sistema classificatório capaz de favorecer a marginalização de conhecimentos, línguas e pessoas (Mignolo, 2007, p. 10). A origem desse sistema classificatório é bem expressa na ideia de “diferença colonial” proposta por Mignolo, segundo a qual as diferenças culturais entre colonizados e colonizadores foram convertidas em valores e hierarquias:

A partir do Renascimento, a ancestralidade dos indígenas europeus foi se universalizando, e já não se conceberam mais como indígenas, mas como o Homem, como a Humanidade. Na medida em que começaram a conquistar o mundo, descobriram outros indígenas (na América, na Ásia e na África). Para diferenciar-se deles, acentuaram a universalidade do Homem, do Ser Humano, que eram eles, em relação aos “Indígenas”, aqueles que deviam ser civilizados. Aí temos um exemplo cabal de como funciona a diferença colonial (Mignolo, 2013).

Mignolo destaca que após a independência, a diferença colonial se reproduziu no espaço geográfico “interno” pelas elites intelectuais e políticas crioulas/mestiças (2007, p. 112). Nesse processo de diferenciação, os indígenas e os africanos escravizados foram classificados de acordo com o nível de similitude ou proximidade a respeito de um modelo pressuposto de humanidade ideal: o homem branco, cristão e europeu (2007, p. 11).

Os reflexos dessa “diferença colonial” aparecem nos jornais do início do século XX, momento em que o negro então liberto enfrentava dificuldades para se integrar à sociedade⁴. Embora a abolição da escravidão tenha sido celebrada com missas, paradas militares, apresentação de coretos e corridas de cavalo, balões, fogos de artifício e a realização de espetáculos teatrais gratuitos (*O Apóstolo*, 1888, p. 2), as manifestações religiosas cultivadas pelos povos africanos passaram a ser duramente reprimidas no Código Penal de 1890.⁵ Lamentando a presença diária na imprensa de notícias relatando infrações do artigo 157 do Código Penal de 1890, em outubro de 1909 o “Diário de Pernambuco” publicou uma pequena nota informando a seus leitores de que a prática do “catimbó” – termo utilizado para designar um culto no qual convergem elementos negros, indígenas e europeus (Cascardo, 1978, p. 35) – seria reprimido com maior rigor pelas autoridades policiais, uma vez que constitui “uma das maiores causas de loucura entre nós” (1909, p. 1).

Em 05 de maio de 1918 o jornal “A Razão” noticiou a prisão de 25 “desocupados” que “dançavam macabramente” em um “centro de feitiçaria”. Os objetos de culto, descritos como “extravagantíssimos”, foram apreendidos e os homens e mulheres que participavam da cerimônia religiosa foram processados como incursos no artigo 399 do Código Penal (1918, p.4)⁶. Em abril de 1930 o “Diário da Noite” do Rio de Janeiro anunciou uma campanha da polícia visando reprimir os “centros de macumba e espiritismo” – percebidos como “verdadeiras fábricas de malucos” – e os “perigos sociais dos feiticeiros e dos bruxos” (1930, p. 2)⁷.

O preconceito contra religiões de origem africana e indígena também marcou presença em jornais religiosos. Em 1909 o jornal “O Puritano” publicou uma matéria dividida em três partes – 04, 11 e 18 de março – sobre “a religião dos africanos”. Embora reconheça inicialmente que os africanos são dotados de humanidade e de natureza religiosa, contrariando a ideia muito difundida na Inglaterra e nos Estados Unidos, o texto classifica o negro africano como “notavelmente deshumano [sic]” e “sedento de sangue”, além de ser dado à bebida, de não demonstrar afeto às esposas e de ser violento com os prisioneiros de guerra, sendo sua religião classificada como “a do typo [sic] mais baixo, sem fé, sem esperança, sem amor neste mundo”. O autor celebra a oportunidade entregue ao homem branco, que “como a Bíblia na mão e com o Inspirador da Bíblia [...] tem feito curvar o africano deshumano [sic]”, esse “africano sensual”, agora inserido no caminho da fé cristã e da civilização (1909, p. 1).

Em 1959, um colunista do jornal católico “A Cruz” expôs toda a sua indignação diante da presença de “seitas de Umbanda e Kinbanda, os Candomblés de origem africana, os ‘terreiros de Pais de Santos’”, no Rio de Janeiro, então capital da República. De acordo com o autor do texto tais “seitas” seriam vistas pelos estrangeiros que visitavam a capital para participar de um congresso eucarístico como algo “insuportável a um país civilizado”, só admitidas em tribos africanas ou ocas indígenas, mas nunca “numa cidade civilizada, cristã e católica” (1954, p. 6).

A expectativa de que o Brasil deixasse para trás sua natureza “exótica” e se tornasse “civilizado”, à semelhança dos povos europeus, aparece inclusive do discurso de instituições culturais, como o Instituto Brasileiro de Cultura Hispânica (IBCE). Em nota publicada no *Jornal do Brasil*, em 26 de janeiro de 1961, o IBCE lamenta que o Brasil seja conhecido “como o país do samba, da capoeira e da macumba”, e sugere que o país deve deixar de ser “apenas exótico para se firmar como um ramo da grande civilização europeia transplantado para os trópicos”. O autor da nota julga que um intercâmbio cultural com a Espanha seria capaz de mostrar aos europeus “que nós, latino-americanos, soubemos aproveitar as lições que recebemos, assimilando a civilização que nos trouxeram e que, hoje, o Novo Mundo em nada é inferior ao Velho que o criou à sua imagem e semelhança (1961, p. 2).

Ainda mais preocupantes são as expressões de preconceito religioso presentes na fala de representantes do governo. Sérgio Camargo, ex-presidente da Fundação Palmares, exonerado em 31 de março de 2022 devido à sua filiação ao PL, anunciou em 13 de dezembro de 2021 a nova logomarca da instituição, antes iden-

tificada pelo machado de Xangô. Com a finalidade de eliminar a arma de duas lâminas do Orixá e adotar formas e cores que remetessem única e exclusivamente à nação brasileira, a nova logomarca passou a exibir elementos da bandeira do Brasil e as cores verde e amarela” (*Metrópolis*, 2021). Referindo-se à morte de uma menina de onze anos esmagada por um carro alegórico no desfile de carnaval, em 22 de abril de 2022, Sérgio Camargo fez questão de associar o acidente a Exu, orixá homenageado pela escola de samba Acadêmicos do Grande Rio: “No carnaval em que uma menina negra de 11 anos morreu esmagada por carro alegórico, na Sapucaí, sem que nenhum carnavalesco se importasse, faz todo sentido que Exu seja o grande vencedor” (*Revista Fórum*, 2022).

Além dos negros africanos desenraizados de sua terra e de seu universo cultural, os povos indígenas também foram duramente afetados desde que foram submetidos ao sistema colonialista português, passando a sofrer com a subtração de seus direitos sociais, culturais e de sua autonomia política ao serem inseridos forçosamente dentro de um Estado que lhe parece espúrio (Gomes *apud* Pinsky, 2005, p. 419). Passados mais de 500 anos ainda persiste a ideia de que é preciso “civilizar” e cristianizar os índios. Entre 1989 a 1992, o comandante Militar da Amazônia, General Santa Cruz, defendeu a ocupação e a exploração econômica da região amazônica argumentando que o índio “se prende rapidamente às tentações da civilização. Come uma lata de conserva e não quer saber de outra coisa. Acho melhor adotar uma política de civilizar os índios”. Ele acrescenta que “a Amazônia é um vazio. Um vazio demográfico, um vazio de tudo. Então, a primeira coisa a fazer é ocupá-la” (*Tribuna da Imprensa*, 1993, p. 2).⁸

Em discurso proferido em 15 de abril de 1998 e transcrito no Diário oficial da Câmara no dia seguinte, o atual presidente da república, Jair Bolsonaro, à época deputado federal pelo PPB, declarou que “a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país” (1998, p. 09957). Embora na continuação de seu discurso Bolsonaro deixe claro que não é isto o que ele deseja em relação ao o índio brasileiro, sua fala sugere que ele lamenta que o destino dos indígenas brasileiros não tenha sido no passado o mesmo que o dos indígenas dos Estados Unidos.

A tentação neocolonial

Não faltam, ao longo de nossa história, exemplos capazes de revelar o preconceito e a discriminação dirigidos aos grupos de ascendência africana e aos po-

vos indígenas do Brasil. Fala-se, desde o início da Conquista da América, em “colonizar”, “cristianizar”, “civilizar”, “desenvolver” (Grosfoguel *apud* Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 73; Py, 2021),⁹ e, no final do século XIX, até mesmo em “branquear” (Skidmore, 1976, p. 81-85)¹⁰ grupos étnicos cuja aparência física e manifestações culturais eram percebidas como inferiores ao padrão europeu. Assim, como argumenta Quijano, a “colonialidade” tem atuado para marcar não apenas as diferenças histórico-culturais entre os não europeus, mas também para marcar a desigualdade, a “inferioridade” cultural daqueles com os europeus (2014, p. 763).

Gumucio expõe algumas razões que em seu julgamento dificultam o diálogo do cristianismo com as demais tradições religiosas estabelecidas no Brasil. Em primeiro lugar ele coloca a pretensão do cristianismo de se impor no mundo como “religião universal, única e verdadeira”; em segundo a desigualdade entre as partes envolvidas no diálogo, que “ocorre em condições socioculturais de assimetria”; e, em terceiro lugar, considerando as desigualdades históricas que se desenvolveram no processo de colonização, o cristianismo tem sempre diante de si a “tentação neocolonial”, como barreira para que esse diálogo aconteça (Gumucio, *apud*, Freston; Gumucio, 2012, p. 54). No caso das religiões indígenas e africanas os desafios tornam-se ainda maiores, uma vez que esses grupos foram “historicamente discriminados e demonizados pelo cristianismo dominante” (2012, p. 54). Para o sociólogo chileno, “é preciso superar a concepção ocidental de mundo que se proclama universalista, totalizante e pautada por uma lógica excludente, preconceituosa e indolente”. E, mais do que isso, prossegue Gumucio: “é preciso abrir-se para a verdadeira experiência do outro e assumir as consequências do reconhecimento dessa alteridade” (2012, p. 55).

Considerações finais

O cristianismo, religião trazida pelos colonizadores e que é adotada por cerca de 90% da população brasileira, vem sendo instrumentalizada no Brasil desde o período da Conquista, atuando de forma a legitimar a hegemonia das classes dominantes, a manutenção da ordem política e a perpetuação e a reprodução da ordem social. A perspectiva adotada por esta pesquisa não ignora a existência de movimentos cristãos surgidos ao longo da história que se impuseram contra a empresa colonial ou contra a promoção de classificações hierárquicas entre pessoas, idiomas, comunidades ou religiões. Trata-se, no entanto, de um recorte cuja

finalidade é ressaltar um aspecto da religião dominante no Brasil desde a Conquista, cujo discurso tem atuado como obstáculo à diversidade cultural e religiosa, sobretudo em relação às religiões de matriz africana.

A conquista da independência político-jurídica, em 1822, não foi capaz de suprimir antigas estruturas de dominação colonial estabelecidas no país no século XVI pela Coroa portuguesa com o apoio da Igreja. A concessão histórica de privilégios às religiões cristãs – católica e protestante em suas diversas matrizes – exigiu que a luta pelo reconhecimento de práticas religiosas não cristãs, ocorresse no campo jurídico, sendo parcialmente superada na Constituição de 1988, que reconhece em seu preâmbulo a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade que se quer fraterna, pluralista e sem preconceitos. Há, no entanto, um longo trabalho a ser feito, considerando que grupos religiosos minoritários ainda vêm sofrendo com a discriminação e até mesmo com a violência simplesmente por não se enquadrarem no padrão de religiosidade esperada pelos adeptos da religião majoritária.

Referências bibliográficas

- A CRUZ, Rio de Janeiro, 04 jul., 1954, p.6. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/829706/9627>. Acesso em 02/05/2022.
- A RAZÃO, Rio de Janeiro, 05 mai., 1918, p. 4. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/129054/4252>. Acesso em 28/04/2022.
- A REPÚBLICA, Curitiba, 19 jun., 1906, p.1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/215554/18239>. Acesso em 28/04/2022.
- BUENO, André. *Orientalismo conectado*. Rio de Janeiro: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019.
- CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014. p. 47.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CESAR, Dominguez; SAUSSY, Haun; VILLANUEVA, Darío. *Introducing comparative literature: new trends and applications*. London, New York: Routledge, 2015.

DA SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS, Brasília, DF, 16 abr., 1998, p. 09957. Disponível em <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD16ABR1998.pdf#page=33>. Acesso em 03/05/2022.

DIÁRIO DA NOITE, Rio de Janeiro, 04 abr., 1930, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/221961_01/1949. Acesso em 30/04/22.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 10 out., 1909, p.1. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/029033_08/11410. Acesso em 27/04/2022.

DOMENGUES, Angela. *Monarcas, ministros e cientistas. Mecanismos de poder, governação e informação no Brasil colonial*. Braga: FCT, 2012.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FAZIO VENGOA, Hugo. *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y método*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2010.

FRESTON, Paul; GUMUCIO, Cristián Parker (edit.). *Religión, política y cultura en América Latina*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008. p. 115-147.

GUHA, Ranajit. *Subaltern Studies I: writings on south Asian history and society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

PODDAR, Prem. *Subaltern Studies*. HAWLEY, John C. (edit.). *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. London: Greenwood Press, 2001.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 19 jun., 1951. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_07/11743>. Acesso em 25/04/2022.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 26 jan., 1961, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/14684. Acesso em 25/04/2022.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 22 jun., 1997, p. 8. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_11/213443. Acesso em 03/04/2022.

LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MCLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. New York: Manchester University Press, 2010.

METRÓPOLIS. *Camargo divulga nova logo da Palmares sem machado de Xangô; conheça*. Segunda-feira, 13 de dezembro de 2021. Disponível em <https://www.metrolopes.com/brasil/camargo-divulga-nova-logo-da-palmares-sem-machado-de-xango-conheca>. Acesso em 02/05/2022.

- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, Walter. *Decolonizing western epistemology/building decolonial epistemologies*. ISASI-DÍAZ, Ada Maria; MENDIETA, Eduardo (edit.). *Decolonizing epistemologies: latina/o theology and philosophy*. New York: Fordham university press, 2012.
- MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (edit.). *Globalization and the colonial option*. London/New York: Routledge, 2013.
- MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como caminho para a cooperação. [Entrevista concedida a] Luciano Gallas. *IHU Online*. 04 nov. 2013, Edição 431. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>. Acesso em 09/04/2022.
- O APÓSTOLO, Rio de Janeiro, 20 mai., 1888, p. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=11216>. Acesso em 27/04/2022.
- O PEQUENO, Recife, 14 nov., 1934, p. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/800643/54956>. Acesso em 28/04/2022.
- O PURITANO, Rio de Janeiro, 04 mar., 1909, p.1. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/128414/2561>. Acesso em 26/04/2022.
- ORTIZ, Alexandre. *Decolonialidad de la educacción: emergencia/urgencia de una pedagogia decolonial*. Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2018.
- PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, vol. 13, n. 29, Lima, 1992. Disponível em <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em 20/11/2020.
- QUIJANO, ANIBAL. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro. *Tempo & Argumento*. Florianópolis: UDESC, n. 34, v. 13, 2021.
- REVISTA FÓRUM. *Intolerância religiosa: veja reações criminosas de ódio ao enredo campeão sobre Exu*. Terça-feira, 26 de abril de 2022. Disponível em <https://revistaforum.com.br/brasil/2022/4/26/intolerancia-religiosa-veja-reaes-criminosas-de-odio-ao-enredo-campeo-sobre-exu-113539.html>. Acesso em 02/05/2022.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Paz e Terra, 1976.

SOARES, Oscar de Macedo. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. Brasília: Senado Federal: Superior Tribunal de Justiça, 2004.

VAN DOMMELEN, Peter. *Colonial matters: material Culture and Postcolonial Theory in Colonial Situations*. TILLEY, Christopher (edit.). *Handbook of Material Culture*. Londres: Sage Publications, 2006.

TRIBUNA DA IMPRENSA, Rio de Janeiro, 11 out., 1993, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/154083_05/21280. Acesso em 13/05/2022.

¹ No ensaio que inaugura a obra “Subaltern Studies”, publicado em 1982, o historiador Ranajit Guha denuncia a “historiografia elitista” indiana (colonialista e nacionalista burguesa) por ocultar a capacidade de mobilização política das “classes subalternas e grupos que constituíam a massa da população trabalhadora” (Guha, 1982, p. 4).

² O termo “subalterno” foi tomado dos “Cadernos da Prisão”, de Antonio Gramsci, usado como eufemismo para indicar o “proletariado”. A história subalterna é, portanto, “história de baixo”, na medida em que dá voz àqueles que foram escritos fora da história (Poddar *apud* Hawley, 2001, p. 425).

³ De acordo com Domengues, bandeirantes e colonos de São Paulo chegaram a adotar o tupi como idioma, sendo mais falado que o português. A autora ressalta, no entanto, que “os contatos sexuais, culturais e sociais não foram razões suficientes para que a captura e a escravização de índios deixassem de ser a actividade [sic] predominante entre os habitantes do planalto de Piratininga”. A inculturação também foi observada entre os jesuítas, que na busca pela conversão dos “bárbaros e pagãos” à fé cristã, adotaram hábitos e condutas sociais dos ameríndios, resguardados os limites impostos pela ordem. A cristianização e aculturação, prossegue Domengues, “constituíram para as monarquias ibéricas uma justificativa legal e uma razão legitimadora [...] para fundamentarem as suas pretensões expansionistas e soberanas, quer sobre territórios não-europeus, quer sobre os seus habitantes” (Domengues, 2012, p. 46 e 47).

⁴ Skidmore expõe alguns dos reflexos desastrosos e imediatos da abolição, explicando que após deixarem “às tontas” as fazendas, os milhares de negros agora libertos seguiram por caminhos diversos: 1) Alguns passaram a agir como grileiros onde quer que pudessem encontrar terras, com o objetivo de praticar a agricultura de subsistência; 2) A incerteza fez com que muitos buscassem retornar à massa trabalhadora rural em aos seus antigos senhores; 3) Outros migraram para as cidades, despreparadas para receber o influxo de mão-de-obra não especializada; 4) Alguns acabaram incorporados a bandos de marginais urbanos – os capoeiristas, movimento criminalizado no Código Penal de 1890 – entregues à sua própria sorte numa nova realidade social (Skidmore, 1976, p. 63 e 64).

⁵ A perseguição às práticas espiritualistas, tal como previa o artigo 157 do Código Penal de 1890, provocou a indignação de um colunista do jornal “A República” identificado apenas como “Miraglia”. Em junho de 1906, aparentemente preocupado especificamente com a repressão imposta “às doutrinas de Kardec”, Miraglia apela ao que prescreve a Constituição de 1891, documento que assegurava a liberdade de culto a todas as confissões religiosas, disposição consignada no § 3º do artigo 72 da Lei Suprema (*A República*, 1906, p. 1). Outro protesto contra a punição aos adeptos de cultos espiritualistas aparece no “Jornal Pequeno” de Recife. Mario Melo, autor de texto publicado em 14 de novembro de 1934, expõe sua defesa da plena liberdade de culto nos seguintes termos: “Nem posso compreender como o Código Penal puna a prática da religião africana, sem distinguir o culto sincero

da baixa magia. Religião não é coisa que se imponha a ninguém. Cada qual deve ser livre de seguir aquela em que acredita” (*O Pequeno*, 1934, p. 1).

⁶ O Art. 399 do Código Penal de 1890 previa prisão de 15 a 30 dias a quem “deixar de exercitar profissão, officio [sic], ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicilio certo em que habite; prover á [sic] subsistência por meio de ocupação proibida [sic] por lei, ou manifestamente offensiva [sic] da moral e dos bons costumes” (*Soares*, 2004, p. 765).

⁷ Por vezes a repressão às religiões espiritualistas se confundia com a perseguição política. Em 6 de abril de 1941 um colunista do *Jornal do Brasil* publicou texto anunciando a prisão de um “macumbeiro” que supostamente estava fundando uma seita “espírito-nudista”. No final do texto o colunista faz uma denúncia curiosa: “os agentes de Moscou encontram nos centros do baixo espiritismo a possibilidade de difundir suas ideias, atribuindo a inspiração às ‘almas do outro mundo’”. E conclui: “nos ‘terreiros’ começa a dominar Stalin”. O título da matéria chama a atenção pela associação inusitada: “Macumba e Comunismo” (*Jornal do Brasil*, 1951, p. 5).

⁸ Conhecido por desbravar o Cerrado e a Amazônia, no início do século, o Marechal Cândido Mariano Rondon reconheceu, em correspondências trocada com o sertanista Orlando Vilas Boas entre 1947 e 1955, que sua crença de que os indígenas precisavam ser civilizados estava equivocada (*Jornal do Brasil*, 1997, p. 8).

⁹ De acordo com Grosfoguel, “pelos últimos 513 anos do ‘sistema-mundo europeu/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal’ fomos do ‘cristianize-se ou te mato’ do século XVI, ao ‘civilize-se ou te mato’ dos séculos XVIII e XIX, ao ‘desenvolva-se ou te mato’ do século XX e, mais recentemente, ao ‘democratize-se ou te mato’ dos princípios do século XXI” (Grosfoguel *apud* Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 73).

¹⁰ Sobre a política de “branqueamento” aceita pela maior parte da elite brasileira entre os anos de 1889 a 1914, veja: Skidmore, 1976, p. 81-85.

Recebido em 10/05/2022

Aceito para publicação em 02/06/2022

**“No meu cardápio, reescrever o destino”:
religião e práticas alimentares na *Seicho-no-Ie* do Brasil**

“In my menu, rewriting the destiny”:
religion and dietary practices in *Seicho-no-Ie* in Brazil

João Paulo de Paula Silveira*

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-11>

Resumo:

Este artigo discute as coordenadas alimentares propostas pela *Seicho-no-Ie*, nova religião de origem japonesa que se estabeleceu no Brasil nos anos de 1930. Desde sua fundação, a nova religião associa a alimentação ao destino individual e ao aperfeiçoamento espiritual, especialmente por meio da abstenção de pratos à base de carne. Atualmente, essas coordenadas procuram responder às questões ambientais, por isso a mesa torna-se um lugar de cultivo de bem-estar e harmonia espiritual com a natureza. O estudo divide-se em três dimensões: dietética, ritualística e ecológica, as quais expressam uma nuance dos sentidos religiosos da alimentação mobilizados pela *Seicho-no-Ie*.

Palavras-chave: *Seicho-no-Ie* do Brasil; Novas religiões; Práticas alimentares.

Abstract:

This paper discusses dietary guidelines proposed by the *Seicho-no-Ie*, a Japanese New Religion that has been established in Brazil in the 1930s. Since its founding this new religion relates food with individual destiny and with the spiritual enhancement, specially through the abstinence of meat-based dishes. Nowadays, these dietary guidelines seek to meet environmental issues, for this reason the table becomes a place to cultivate the well-being and spiritual harmony with nature. The study is divided into three dimensions: dietary, ritualistic, and ecologic, which convey a nuance of religious sense of food engaged by the *Seicho-no-Ie*.

Keywords: *Seicho-no-Ie* do Brasil; New religions; Dietary practices.

* Doutor em Sociologia (UFG). Docente do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás. Membro do Núcleo de Estudos da Religião “Carlos Rodrigues Brandão” (NER-UFG). E-mail: joao.paulo@ueg.br.

Introdução

Todos os alimentos adquirem, individual ou coletivamente, uma carga simbólica, mas dentro das religiões alguns alimentos parecem ocupar posições de destaque, sendo indispensáveis em rituais ou mesmo no dia a dia (Souza, 2015, p.58)

Do preparo da refeição ao uso da comida em cerimônias, as religiões, antigas ou novas, elaboram orientações complexas, representações e simbolismos que revestem o alimento e as práticas alimentares de sentidos muito particulares (SOUZA, 2015). Para algumas delas, a comida é mediadora da relação entre o nosso mundo e aqueles habitados pelos antepassados, por divindades, como os Orixás, ou outros seres superiores e espíritos que esperam ser reverenciados por meio de um cardápio cuidadosamente elaborado por nós. Outras, por sua vez, engendram códigos alimentares sustentados por disposições éticas, festivas e ascéticas que orientam restrições, abstenções rigorosas ou, ainda, a comensalidade e a partilha com aqueles que sofrem privações. No Cristianismo, o pão empresta simbolicamente suas propriedades nutritivas ao Salvador, o Pão que desceu do céu e cujo corpo é o alimento eucarístico; por sua vez, na prática da meditação ensinada pelo monge budista Thich Nhat Hanh, a mexerica pode provocar estalos espirituais capazes de revelarem a beleza do universo àquele que atentamente observa e sente as propriedades da fruta cítrica. As possibilidades são diversas! Em comum, elas nos ajudam a pensar que as práticas alimentares também comunicam uma identidade religiosa, uma vez que, como argumenta Carneiro (2003), elas podem ser revestidas de transcendência.

É a partir dessa compreensão que colocamos à mesa a *Seicho-no-Ie* (Lar do Progredir Infinito, em português), nova religião de origem japonesa, conhecida na cultura popular brasileira pelas declarações otimistas, por suas revistas e seus calendários de divulgação doutrinária. Formalmente, propomo-nos responder ao seguinte problema: Como a comida e as práticas alimentares são religiosamente significadas pela *Seicho-no-Ie*? Complementarmente, procuramos compreender como as religiões podem responder às ansiedades características da “modernidade alimentar”.

As coordenadas religiosas que discutiremos vão ao encontro da reflexividade de indivíduos interpelados pelas ansiedades da modernidade alimentar, um contexto cujo *menu* apresenta risco, abundância, troca, diminuição de controles sociais e múltiplos – e às vezes contraditórios – discursos nutricionais (POULAIN,

2004). As incertezas acerca das origens do que colocamos em nossas mesas e das consequências de nossos hábitos alimentares para nossas vidas e, mais recentemente, para a natureza produzem e reforçam ansiedades que podem encontrar interessantes respostas nas novas religiões e espiritualidades. Conforme trataremos, a *Seicho-no-Ie* procura fazer a gestão das ansiedades alimentares de nosso tempo através de respostas às demandas de bem-estar e aos riscos ambientais.

Estruturamos nosso estudo em três seções. Em cada uma delas, procuramos apontar algumas das iniciativas da *Seicho-no-Ie* para administrar as ansiedades alimentares de nosso tempo em favor do reencantamento da mesa. Na primeira, cuidamos da dimensão dietética dos ensinamentos de Masaharu Taniguchi (1893-1985), o fundador da nova religião japonesa, com ênfase nas questões ligadas à saúde e à restrição aos pratos à base de carne. Na segunda seção, discutimos a dimensão ritualística, com ênfase nas coordenadas das cerimônias dedicadas à comensalidade familiar e à oferta de comida aos espíritos dos antepassados. Na última seção, tratamos da dimensão ecológica; nela, tentamos lançar luz sobre as práticas alimentares orientadas pelas preocupações ambientais que, atualmente, definem a identidade institucional da nova religião.

Dimensão dietética: postura mental e abstenção de carne

A *Seicho-no-Ie* surgiu em 1930. Seu fundador, Masaharu Taniguchi, alegou receber revelações divinas a partir do final de 1929. Elas foram feitas pela divindade xintoísta *Sumiyoshi Ōkami*, que anunciava um novo e definitivo caminho que reunia o essencial de todas as outras religiões. A novidade traria a conciliação para os povos e a paz para toda a humanidade. Como os outros fundadores de novas religiões, Taniguchi se percebia como o mediador de uma religião adequada à contemporaneidade e responsável pela transformação espiritual vindoura (ALBUQUERQUE, 1999).

As ponderações de Masaharu Taniguchi a respeito das práticas alimentares tocam quase sempre no tema saúde. Como outras novas religiões japonesas (PEREIRA, 1994), Taniguchi foi influenciado por orientações oriundas do repertório religioso tradicional japonês e pelo Novo Pensamento Americano.¹ Sua doutrina sustenta que a matéria e, conseqüentemente, as doenças e quaisquer outras experiências deletérias são resultados de projeções mentais ilusórias que ignoram a realidade última, o *Jissō*, “A Imagem Verdadeira. No *Jissō*, todos somos filhos e

filhas de Deus, incorruptos, divinos e saudáveis (ALBUQUERQUE, 1999). Por essa razão, o ato de comer é representado, antes de tudo, a partir daquilo que Taniguchi define como postura mental adequada: a consciência de que o eu verdadeiro, expressão individual e divina da “Imagem Verdadeira”, é naturalmente saudável. Por meio dessa postura, *quase* toda comida ingerida teria efeitos positivos para a saúde dos sujeitos, e mesmo o preparo da alimentação deveria ser influenciado pelo estado de espírito oportuno, conforme ainda veremos.

Esse entendimento aparece logo no primeiro volume de *A Verdade de Vida*, coleção de 40 livros que reúne a doutrina fundamental da *Seicho-no-Ie*. Na obra, Masaharu Taniguchi duvida das orientações dietéticas produzidas pela ciência². Para ele, os saberes científicos a respeito da nutrição humana são quase sempre limitados pelo “materialismo” e, por isso, ignoram a verdade que transcende a matéria transitória. Para o autor:

Só quando mudarmos radicalmente a nossa postura *mental*, despertarmos para a *Imagem Verdadeira da Vida* e compreendermos com clareza que o sustenta da vida não vem de fora, mas de dentro, passaremos a viver de acordo com as instruções intuitivas e tudo que comermos fará bem a saúde (Taniguchi, 2007, p. 212, grifo do autor).

Segundo o autor, o alimento, por princípio,

[...] não tem o poder de prejudicar ou nutrir o homem. Um produto alimentício que é nutritivo para determinada pessoa torna-se prejudicial se ingerido com temor. E um produto que lhe seria prejudicial não o será, se for comido com a crença de que nos alimentos concedidos por Deus não existe absolutamente nada que prejudique o homem (Taniguchi, 2007, p. 215).

Segundo esse excerto, a nutrição não vem da refeição em si, mas da condição interior, da consciência daquele que ingere os alimentos. Como outras religiões que enfatizam o aprimoramento do eu interior, ou o “eu verdadeiro”, conforme define Clarke (2006), essa ideia baseia-se na crença da ascendência da consciência sobre o corpo e sobre o destino individual³. Por esse motivo, nenhum alimento poderá debilitar a saúde caso a postura mental adequada livre o sujeito da ilusão do mundo material.

A preocupação de Taniguchi com a relação entre alimentação e saúde manifesta a ansiedade emanada das ambiguidades mais amplas que acometem os sujeitos e as sociedades (POULAIN, 2004). Ao associar a alimentação à postura

mental adequada e ao entendimento de que a comida é uma dádiva divina, Taniguchi tenta aplacar a sensação de risco associado à ingestão de produtos colocados em circulação pela nova cadeia agroalimentar da modernidade. Essa mesma preocupação se desenvolveu mais tarde, conforme veremos, com o advento dos riscos ambientais.

Ainda no volume inaugural da coleção *A Verdade da Vida*, Taniguchi (2007) sugere que a alimentação correta deve considerar, além da postura mental, as “instruções intuitivas” ou, ainda, o “instinto natural”. Entretanto, não há qualquer ponderação no texto que nos ajude a lançar luz sobre o que seria esse instinto. Suas observações, contudo, indicam que o religioso acreditava na existência de desígnios alimentares prévios, dados por Deus, que deveriam definir as refeições dos adeptos da *Seicho-no-Ie*. Em outros textos, descobrimos que se tratava da abstenção de pratos à base de carne.

A abstenção de refeições com carne, com alguma indulgência em relação aos peixes e aos frutos do mar, é parte marcante das coordenadas dietéticas recomendadas até os nossos dias pela *Seicho-no-Ie*. Essas coordenadas são inspiradas no repertório religioso tradicional japonês que tendia a evitar o consumo de carne por repudiar a matança de animais, um ato condenado⁴. Taniguchi (2017) argumenta que Deus ou Buda, como frequentemente a divindade é nomeada pela *Seicho-no-Ie*, teria estabelecido a dieta vegetariana, conforme lemos em uma passagem do 11º volume de *A Verdade da Vida*, em que o autor se dedica à exegese de passagens do livro bíblico da Gênese:

Se Deus criou os vegetais como alimento – e isto é uma prescrição de Deus com respeito aos alimentos nutritivos absolutamente necessários ao homem –, não é possível que existam para o homem alimentos nutritivos que os superam (Taniguchi, 2017, p. 48).

Para o autor: “Quando o ser humano vive exatamente de acordo com a sabedoria e a vontade de Deus, o mundo torna-se harmonioso, e os seres mutuamente se vivificam e não se lesam” (Taniguchi, 2017, p. 54). E ele afirma:

Se a humanidade não tivesse sido enganada pela astúcia da serpente, não estivesse rompido o mandamento estabelecido por Deus a respeito da alimentação e tivesse procurado sempre o sustento exclusivamente nos vegetais, a mente humana teria estado sempre em paz e a Terra não estaria como agora, envenenada pelos maus sentidos como o ódio, rancor e tristeza. Consequentemente, seriam desnecessárias guerras e armamentos bélicos (Taniguchi, 2017, p. 60-61).

As recomendações dietéticas a respeito da abstenção da carne são desenvolvidas de maneira ainda mais direta em um outro livro, intitulado *Mente, Alimentação e Fisionomia*, publicado, no Japão, nos anos de 1970 e, no Brasil, em 2005. Nessa obra, encontramos orientações que comunicam, a partir das práticas alimentares, a identidade religiosa que Taniguchi pretendia imprimir ao seu grupo. Nela, Taniguchi (2019) coligiu alguns elementos do repertório religioso japonês tradicional e outros conteúdos que assimilou da leitura dos textos de outros autores pela qual nutria simpatia ideológica, todos eles pouco amistosos em relação às influências estrangeiras na vida alimentar japonesa.

O fundador da *Seicho-no-Ie* reproduz formulações do médico e militar Ishizuka Sagen (1851-1909) e de um de seus discípulos, Sakurazawa Yukikazu (1893-1966), conhecido no ocidente como George Ohsawa, o criador da famosa dieta Macrobiótica⁵. Como eles, Taniguchi insiste na superioridade da alimentação tradicional japonesa, com grande ênfase no arroz, e a contrasta com a influência americana, representada pela carne, associada por ele à belicosidade ocidental e mesmo à transformação da fisionomia do povo japonês – a fisiognomonía era um tema que chamava atenção de Taniguchi, conforme ainda veremos.

A dicotomia identitária informada pelas práticas alimentares tem um claro tom político. Ela reforça sutilmente as críticas nacionalistas que Taniguchi direcionava ao governo japonês do pós-guerra, representado como responsável pela degeneração da cultura japonesa vigente antes da capitulação do império asiático em 1945.

No momento, a alimentação dos japoneses está se americanizando. [...]. Enquanto não abandonarmos a alimentação característica dos norte-americanos, até o espírito estará mudando de “grande paz” para “belicoso”. Não estamos em guerra com nenhum país, mas em compensação, todos os dias ocorrem lutas por aumento salarial, por cumprimento de alguma lei, por reivindicações estudantis etc. (Taniguchi, 2019, p. 55).

A popularização da alimentação carnívora aparece nesse fragmento e em outras páginas de *Mente, Alimentação e Fisionomia* como traço da degeneração do povo japonês, supostamente pacífico e ordeiro, que, em virtude da americanização de seus hábitos alimentares, teria se engajado em movimentos contestatórios. O trecho reforça o que os estudos sobre *Seicho-no-Ie*, de maneira geral, apontam em

relação à posição política ultraconservadora que Taniguchi e sua religião cultivaram durante grande parte de suas trajetórias (Albuquerque, 1999; Staemeler, 2018). Taniguchi, outrora um defensor do regime autoritário e imperialista japonês, acreditava que o Japão deveria restaurar sua antiga identidade política, pensada por ele em termos essencialistas.

A associação entre violência e alimentação à base de carne também está vinculada à posição tradicional cultivada por Taniguchi em relação ao ordenamento social. Como outros fundadores de novas religiões no Japão, Taniguchi reproduziu ideias religiosas tradicionais, algumas vindas da ética da piedade filial neoconfucionista, que representavam a sociedade a partir de um esquema estático, familista e hierárquico que “[...] ajusta os indivíduos e os estratos dentro de sua concepção de harmonia celeste e social” (Ortiz, 2000, p. 75). É por esse motivo, aliás, que greves e contestações são associadas à violência pelo fundador da nova religião. Ao levar essa associação ao seu paroxismo, Taniguchi vincula todo o tipo de movimento político, em especial o comunismo, à adesão à alimentação carnívora.

O caráter de quem trabalha diligentemente e tem forças para suportar dificuldades é cultivado através da alimentação vegetariana. E pode-se observar que a ocorrência da revolução comunista ocorrida na Rússia e na China tem grande relação com a alimentação desses países. Isso se torna evidente, ao observar o fato de sua alimentação ser muito rica em gordura de origem animal (Taniguchi, 2019, p. 53).

As posições identitárias e nacionalistas de Taniguchi a respeito da alimentação japonesa não eram novidade. Elas reproduziam uma torrente de ideias de igual teor que eram fermentadas pelo menos desde a criação do Japão moderno no final do século XIX, e mesmo antes, se levarmos em consideração as ideologias nativistas que, segundo Ohnuki-Tierney (1993), procuravam destacar, antes mesmo da formação do Estado Moderno, um universo rural de cultivo do arroz como traço de um Japão mais antigo e autêntico. O arroz aparecia em elaborações oitocentistas como um elemento identitário marcante da especificidade japonesa. Embora os outros povos da Ásia também comessem o cereal, aquele que existia no Japão era supostamente superior.

Semelhante à realidade das cozinhas nacionais europeias contemporâneas descritas por Montanari (2013), a cozinha japonesa a qual Taniguchi aludia se

formou a partir da constituição da comunidade imaginada nipônica. Os ideólogos que a engendram ignoraram as contribuições continentais, especialmente chinesas, para a constituição da mesa do povo japonês, assim como não deram atenção às especificidades culinárias do arquipélago. Desse modo, a invenção da nação, da identidade de um povo, segundo inferimos da reflexão de Ohnuki-Tierney (1993), presumia também a invenção de uma cozinha tradicional única em que o arroz ocupava o lugar central da mesa.⁶

Há, contudo, uma outra camada de ideias, um pouco mais antiga, que ofereceu alguns influxos para ideias a respeito da alimentação japonesa que estão presentes em *Mente, Alimentação e Fisionomia: a arte divinatória*. Ao tratar do final do Período Edo, Sawada (2004) aponta para o *boom* de artes divinatórias e práticas religiosas populares que vinculavam a alimentação, o destino e a fisionomia. Elas emanam de várias fontes, entre elas o neoconfucionismo, o taoísmo e a fisiognomonia, pseudociência praticada no passado como arte divinatória que procurava informar sobre o destino individual a partir da aparência do rosto, além de outras elaborações que associavam o destino à alimentação. Aqueles que procuravam esses saberes nos oitocentos, escreve Sawada (2004), buscavam meios para o aprimoramento individual nesse mundo a partir do cultivo de técnicas específicas que incluíam também abstenções alimentares. Seus adeptos, amiúde oriundos das camadas médias e populares, entendiam que seu destino dependia do cultivo individual de alguns preceitos, incluindo aqueles de natureza dietética, como defenderia Taniguchi no século seguinte.

Em *Mente, Alimentação e Fisionomia*, alguns desses saberes são discutidos por Taniguchi. Influenciado pela Macrobiótica, o interesse pela fisiognomonia movimentou a pena do fundador da *Seicho-no-Ie*, especialmente por sua vinculação às práticas alimentares e ao conseqüente destino das pessoas. Segundo esse entendimento, os hábitos alimentares teriam o condão de alterar a forma do corpo, da dentição e mesmo do olhar. O fisiognomista seria capaz de analisar cada um desses traços a fim de prognosticar o possível futuro do sujeito. Tal conhecimento, praticado tradicionalmente no sudeste asiático (SAWADA, 2004), serviria para prevenir os sujeitos dos riscos futuros. Em nosso caso, o consumo de carne teria conseqüências deletérias sobre a mente, que se tornaria mais belicosa, como vimos anteriormente, mas também sobre o corpo. Como arte divinatória, a análise da fisionomia revelaria tais indícios. De acordo com Taniguchi (2019, p. 85),

[...] com base na aparência fisionômica de uma pessoa, quando ela mantém uma alimentação à base de carne, o seu rosto começa gradualmente a ficar parecido com o dos animais carnívoros. [...]. Em primeiro lugar, se ela continuar alimentando-se de carne, os dentes dela passam a ser parecidos com os de animais carnívoros.

Ao desfiar seu raciocínio, Taniguchi compara a fisionomia das mulheres de seu tempo à das mulheres do passado que foram representadas na pintura de Kitagawa Utamaru (1753-1806). Estas, segundo o religioso, tinham o rosto alongado por recusarem comer carne, hábito supostamente associado aos povos de classe inferior. As mulheres de seu presente, por sua vez, tinham rostos arredondados como os grandes felinos: “[...] a ingestão de carne muda a fisionomia das pessoas no sentido de se adaptar a esse tipo de alimentação, desenvolvendo o maxilar inferior de modo semelhante aos carnívoros” (Taniguchi, 2019, p. 86).

Embora as restrições ao consumo de carne não tenham a natureza de um tabu religioso, elas são respostas da *Seicho-no-Ie* às ambivalências enraizadas na relação entre a vida e a morte (Poulain, 2004). Historicamente, as éticas religiosas procuram meios de lidar com a ansiedade provocada pelo conflito moral que envolve a morte de outro animal. As respostas a essa ansiedade ofertada por Taniguchi partem da constatação de riscos de desvirtuamento em relação ao ideal da harmonia. Nesse sentido, a ambivalência é religiosamente regulada por Taniguchi por meio de uma ética tributária de uma identidade nacional bastante estridente.

Dimensão ritualística: o agradecimento e a reverência aos antepassados

A dimensão ritualística materializa a relação entre religião e alimentação. É a partir dela que podemos nos atentar aos aspectos mais práticos e performáticos que tendem a ser negligenciados quando nos dedicamos exclusivamente às mundivisões religiosas. Igualmente, elas nos permitem dilatar a compreensão dessa relação na medida em que apontam para determinados procedimentos que englobam não apenas o ato de comer ou dar de comer, mas também o preparo e, principalmente, o desejo da participação na comensalidade com os seres sagrados ou do mundo espiritual (Carneiro, 2003; Lody, 2012; Souza, 2015).

A relação ritual entre religião e comida faz parte da realidade da *Seicho-no-Ie* desde seus primeiros anos. Segundo é possível ler em obras religiosas que apresentam a revelação intitulada “A Refeição da *Seicho-no-Ie*”,

[...] a refeição é uma cerimônia sumamente solene na qual se sagra a oferenda a Deus do teu interior. Ao te servires da primeira porção, toma-a pensando que é ela uma oferenda para obteres o perdão de Deus para os involuntários pecados de, até agora, teres sentido ódio ou cólera em relação ao semelhante. Ao te servires da segunda porção, toma-a pensando que é ela uma oferenda para que sejam por Deus perdoados todos os pecados das outras pessoas. Ao te servires da terceira porção, toma-a pensando que é ela uma oferenda para que não voltes a cometer o pecado de odiar ou encolerizar-se em relação ao próximo. E, ao teres em mãos um líquido a ingerir, toma-o pensando que, por meio desse ato simbólico, os pecados de todas as pessoas são lavados e eliminados de tua mente (Taniguchi, 2004, p. 40-41).

Segundo a tradição da *Seicho-no-Ie*, a revelação foi entregue a Masaharu Taniguchi em 4 de novembro de 1930, quase um ano depois da primeira mensagem atribuída à divindade xintoísta *Sumiyoshi Ōkami*. Nela, encontramos orientações que devem servir ritualmente ao seguidor da doutrina religiosa. No cotidiano do adepto, a revelação torna-se uma prece que deve estimular a postura mental adequada necessária à prática alimentar de qualidade.

Ainda no sentido de unidade, o agradecimento, tão regular nas atividades corriqueiras da religião japonesa, também é parte marcante da relação ritual com a alimentação. Sobre isso, em uma das reuniões virtuais veiculadas pela *Seicho-no-Ie do Brasil* pelo *Youtube* durante a pandemia, a preletora Maria Murakami (2021), importante liderança do grupo em nosso país, destacou, a partir de passagens pontuais de Masaharu Taniguchi sobre a alimentação, a necessidade de os adeptos da religião assumirem a postura mental adequada na cozinha. Segundo ela, a cozinha é um lugar especial e a qualidade da refeição passa pela disposição daquele que prepara a comida, mas também daquele que a consome.

Murakami (2021) insistiu, ainda, na postura mental da gratidão, uma vez que eles são frutos da prodigalidade divina e chegam até a mesa por meio do trabalho realizado por vários profissionais, desde o plantio até o comércio. Mesmo os instrumentos e os aparelhos para o preparo da comida devem ser objeto de gratidão. A atmosfera do agradecimento, nesse caso, expressa simultaneamente a crença na origem divina da alimentação e a disposição ético-religiosa da piedade filial que concebe a humanidade como um todo harmônico em que cada parte ocupa um lugar importante.

Quanto à comensalidade familiar, Murakami (2021) destacou que a mesa da família deve ser um lugar de harmonia, livre de queixas sobre quaisquer assuntos, entre eles os de natureza política, uma possível alusão ao atual contexto nacional. O momento em que os membros da família estão juntos para se alimentar é associado por ela, de forma enfática, à Santa Ceia cristã e, por isso, tem um claro verniz ritual⁷. Sentar-se à mesa em família, segundo a preletora da *Seicho-no-Ie*, é experimentar a presença divina por meio do cultivo da ética e da harmonia.

Todos os momentos da refeição devem ser momentos para que a família esteja louvando o nascimento de cada uma das pessoas do lar. [...]. Não usemos a mesa de refeição para tecermos comentários negativos com as outras pessoas, com as pessoas da nossa família. Professor Masaharu Taniguchi nos ensina o seguinte: filhos que discriminam comida estão refletindo o estado de espírito dos pais que discriminam essa ou aquela pessoa [...] no lar onde reina a harmonia, tudo aquilo que a família ingere ela passa a transformar-se em energia maravilhosa para que as famílias tenham saúde. (Murakami, 2021, n.p.).

A dimensão ritualística da relação entre religião e práticas alimentares torna-se mais espessa e interessante quando pensamos nas práticas de reverência aos antepassados, algumas delas presenciadas por nós em outras oportunidades. Essas práticas ocupam lugar central na vida religiosa dos adeptos e dos simpatizantes da *Seicho-no-Ie*, uma vez que acreditam que reverenciar os familiares falecidos é fundamental para uma vida auspiciosa no mundo dos viventes. A prática deriva do repertório religioso japonês e, no Brasil, ela foi traduzida a partir do zelo católico em relação aos finados (DINIZ, 2006).

A reverência aos antepassados por meio da oferenda de pratos forja a comensalidade espiritual entre os habitantes do plano terreno e aqueles do além-túmulo. Inspirados no repertório religioso tradicional, que até nossos dias reverencia os mortos a partir da oferta de comida, os rituais procuram especialmente a apaziguação dos espíritos que, segundo acredita a *Seicho-no-Ie*, podem influenciar o destino dos vivos. Reverenciá-los é uma forma de alimentá-los, o que pode acontecer a partir das práticas devocionais, especialmente a partir da leitura dos sutras direcionadas a eles e, também, a partir da oferta material de comida.

Ao oferecer a oração em memória de alguém, é aconselhável oferecer iguarias que o falecido apreciava em vida terrena. É evidente que os espíritos não se alimentam de matéria, e, quando mais evoluídos, mais se tornam indiferentes às oferendas materiais. Mas, o

que apenas começaram a recuperar a consciência no mundo espiritual julgam-se ainda possuidores do corpo carnal e consequentemente sentem fome. A fome não lhes permite concentrar a atenção na oração ou na leitura da Sutra Sagrada que lhe é oferecida. Assim, primeiramente oferecemos os alimentos prediletos e, em seguida, oferecemos as orações e as palavras de verdade (Seicho-no-Ie do Brasil, 2010, p. 42).

Esse trecho é parte da orientação oferecida pela *Seicho-no-Ie* aos seus preletores. Ela deverá servir como norte para a orientação das práticas de oferenda realizadas nos templos religiosos e em altares privados semelhantes ao *butsudan* empregado pelos budistas. No âmbito privado, são autorizadas oferendas muito específicas daquilo que era agradável ao indivíduo em vida, mas que não podem ser ofertadas em rituais públicos realizados nos templos, como bebida alcoólica e mesmo carne. É bom ressaltar, porém, que a oferta desses alimentos é útil apenas para aqueles que faleceram há pouco tempo e que ainda mantêm, segundo entende a *Seicho-no-Ie*, algum tipo de vínculo com a vida terrena. Depois de amadurecerem, os antepassados passam a se alimentar da vibração positiva que emana especialmente da leitura da Sutra Sagrada da *Seicho-no-Ie*.

Rituais públicos de oferenda de alimentos aos antepassados, como o da Imagem 1, acontecem nos templos e nas academias de treinamento espiritual da *Seicho-no-Ie* e igualmente são estendidos às almas que sofreram aborto – a nova religião é contrária ao aborto e, no Japão, ela militou politicamente contra a prática.

Imagem 1 – Oferenda de alimentos do 60ª Festividade do Santuário Hozo do Brasil, Ibiúna, São Paulo, 2016



Fonte: *Seicho-no-Ie* do Brasil (2016).

A atenção às oferendas aos espíritos revela indiretamente o lugar da satisfação nas práticas alimentares. Ofertar comidas gostosas aos mortos, inclusive carne em rituais domésticos, expressa a inexistência de qualquer restrição à satisfação sensorial à mesa. Os mortos alimentam-se de pratos gostosos que eram servidos em vida, pois, quando estavam entre nós, usufruíram dos prazeres alimentares. Nesse sentido, parece não haver espaço para a culpa quando se come bem. Em favor desse argumento, podemos pensar também na fartura das refeições oferecidas nas academias de treinamentos espirituais.⁸

O ânimo positivo diante do prazer alimentar é a maneira que a nova religião japonesa administra as ansiedades produzidas pela ambivalência alimentar que envolve a relação prazer e desprazer (Poulain, 2004). Ela expressa a crença na inexistência do pecado advogada pela *Seicho-no-Ie*, razão pela qual a culpa em relação ao gozo mundano inexistente. Fica claro o contraste com aquelas éticas religiosas que prescrevem disciplinas alimentares mais rigorosas ou outra via ascética que restringe a satisfação sensorial. A posição também reforça o argumento de autores como Clarke (2006), para quem a *Seicho-no-Ie* e outras novas religiões afirmam a vida neste mundo em vez de renunciá-la em favor do além. Como veremos na seção seguinte, essa posição é ainda mais clara no livro de receitas *Delícias de dar água na boca* (Hara, 2020a).

Dimensão ecológica: alimentação e harmonia com a natureza

Desde o início de nosso século, a *Seicho-no-Ie* se dedica às questões ambientais. Sob a liderança mundial de Masanobu Taniguchi, neto do fundador da nova religião, a instituição contemporiza suas doutrinas e suas práticas com as demandas ecológicas que interpelam mulheres e homens na contemporaneidade. Em decorrência disso, a origem e o impacto ambiental daquilo que ingerimos se tornaram tópicos importantes fundamentais do horizonte do grupo. Esses tópicos expressam, por óbvio, a capacidade das religiões e dos indivíduos religiosos de responderem reflexivamente as ansiedades alimentares de nossos dias, o que torna algumas religiões fontes para decisões seguras à mesa.

Sensível aos saberes oriundos da ecologia, o atual líder da *Seicho-no-Ie* imprime um novo ritmo para aquilo que Dawson (2006) considerou a adaptação dialética contínua entre modernidade e religião. Nesse plano, argumenta o sociólogo

canadense, as novas religiões procuram dialogar com outras instâncias que definem a realidade e informam nosso lugar nela, o que certamente inclui as questões ambientais em suas dimensões políticas, científicas e, também, alimentares.

A adaptação dialética a partir dos temas ecológicos pode ser constatada especialmente nos novos conteúdos, nos textos e nas práticas religiosas da *Seicho-no-Ie*, os quais incluíram temas como aquecimento global, poluição, reciclagem, fontes alternativas de energia, hortas orgânicas, ciclismo e outros tópicos que vincularam a vida espiritual de seus adeptos e simpatizantes ao cuidado com o planeta⁹. Nesse contexto, a religião almeja o advento de uma nova civilização, cuja consciência coletiva se baseie na crença de que na “[...] Imagem Verdadeira do mundo criado por Deus, a natureza e os seres humanos estão sempre em harmonia como um só ser” (TANIGUCHI, 2014, p. 1). Por esse motivo, a *Seicho-no-Ie* adotou o mote “Modo Feliz de Viver em Harmonia com a Natureza”, uma síntese do horizonte ecoespiritual e holístico conduzido pela liderança de Masanobu Taniguchi.

A expectativa de uma utopia ecológica adicionou novos ingredientes às coordenadas alimentares da *Seicho-no-Ie*. Como vimos, Masaharu Taniguchi insistia na abstenção de pratos à base de carne por influência dos ditames étnicos e nacionalistas que sobreviveram à capitulação do Império em 1945. Seu neto, por sua vez, está mais inclinado a pensá-la a partir de direcionamentos ambientais. Isso não significa, conforme lembra Dessì (2013), que as novas religiões japonesas, como a *Seicho-no-Ie*, tenham renunciado ao discurso patriótico ou à ideia de que o Japão é o centro espiritual do mundo. Segundo Masanobu Taniguchi:

Creio que, dentre os jovens aqui presentes, haja quem esteja se alimentando só de saladas como dieta, mas devemos ponderar com seriedade acerca da alimentação vegetariana não apenas para um objetivo individual específico, mas por um objetivo mais amplo, geral e humanitário. No Japão, desde a antiguidade, havia a tradição budista de *não matar seres vivos a esmo*, segundo seu mandamento. Entretanto, hoje, especialmente na sociedade pós-guerra, penetrou o pensamento “a carne animal é deliciosa e muito nutritiva” e observa-se um apego a essa alimentação (Taniguchi, 2006, p. 174, grifo do autor).

Embora essa passagem tenha semelhança com aquilo que o fundador da *Seicho-no-Ie* escreveu, especialmente no que toca ao contraste entre o passado e o

presente, Masanobu Taniguchi procurou meios de diluir o nacionalismo mais estridente sem que o Japão deixasse de ofertar elementos de seu repertório religioso tradicional. Influenciado pela Ecologia Profunda¹⁰, o atual líder da nova religião fez da questão ambiental o caminho para a ampliação dos esforços de universalização que acompanham o grupo desde a sua fundação, o que provocou, inclusive, dissensos e cisões religiosas.

É no plano da universalização ecológica que podemos situar as práticas alimentares advogadas atualmente pela nova religião. Conquanto muitos dos argumentos que Masanobu Taniguchi evoca para apontar os problemas do consumo de carne partam do diálogo com disciplinas acadêmicas especializadas, seu argumento é sobretudo de natureza religiosa. O líder religioso aponta para o carma e os maus frutos oriundos do hábito de comer carne:

Quando eles [os animais] se defrontam com a morte, são tomados pelo temor e sofrimento de modo semelhante a nós. Portanto, não comer esses animais é um modo correto de viver, tanto no âmbito moral quanto religioso. Desse modo, é uma tolice continuar “acumulando maus carmas e colhendo maus frutos”, apesar de estarmos cientes da lei da causa e efeito (Taniguchi, 2006, p. 179).

Em vídeos recentes, publicados em 2020 pelo líder da *Seicho-no-Ie* e repercutidos no Brasil por Fumio Nishiyama, Presidente Doutrinário para a América Latina, a nova religião associou a dieta à base de carne à pandemia de coronavírus. Para Masanobu Taniguchi, a pandemia seria uma resposta do Bodisatva que Reflete os Sons do Mundo (*Kanzeon Bosatsu*, em japonês) para nos reeducar para um caminho de harmonia com a natureza, alcançada pela consciência da unidade entre humanidade e meio-ambiente.¹¹ Em comunicado publicado em março de 2020 na página da *Seicho-no-Ie* na Internet e em seu canal do *Youtube*, Nishiyama compartilhou para o público brasileiro o entendimento do líder da nova religião japonesa em um pronunciamento intitulado *Por que a Seicho-no-Ie diz “não” ao estilo de vida que tortura a natureza*:

[...] a Harmonia com a natureza pode evitar, na prática, o aparecimento de doenças como a Covid-19 – Antigamente, animais como as galinhas e os porcos viviam soltos. Hoje, aprisionados para atender à demanda por carne, acabam se tornando hospedeiros de vírus, tais como o H1N1, o SARS e atualmente o novo Coronavírus, que, segundo alguns cientistas, pode ter advindo de um animal chamado pangolim ou de morcegos. [...]. Assim, não comer carne é dizer à humanidade que uma dieta carnívora não é um modo de

vida correto. A Harmonia com a natureza, que inclui eliminar a carne do cardápio, é uma proposta concreta de comportamento que pode evitar o surgimento de doenças causadas por vírus fatais. Em nome da sobrevivência da humanidade, temos de rejeitar a lei do mais forte e assumir um modo de viver que manifeste a unidade entre Deus, Natureza e seres humanos, dentro do espírito que sempre norteia a Seicho-No-Ie que é a Grande Harmonia (Nishiyama, 2020, n.p.).

Esse fragmento explicita o entendimento de que a dieta a base de carne produz impactos ambientais, entre eles a pandemia do Coronavírus. A partir da reorientação das relações com a natureza em favor da harmonia, em vez da “lei do mais forte”, novas tragédias poderão ser evitadas. Nesse sentido, a mesa livre de carne seria o primeiro lugar em que a consciência holística da unidade divina entre humanidade, natureza e Deus se formaria. Dito de outra forma, a mesa seria o ponto de partida do reencantamento das práticas alimentares a partir da postura mental correta.

Dentre os esforços para enfatizar a importância do cuidado com o meio-ambiente, chamou-nos atenção as iniciativas digitais e publicações recentes direcionadas ao cotidiano alimentar dos adeptos e dos simpatizantes da nova religião. Por meio de programas exibidos no *Youtube* e especialmente da obra de receitas *Delícias de dar água na boca*, cujo subtítulo é *A Cultura de uma Alimentação Baseada no “Modo Feliz de viver em Harmonia com a Natureza”* (Hara, 2020a), a nova religião nos oferta um material interessante para pensarmos como as práticas alimentares informam uma identidade religiosa contemporânea.¹²

Como artefato cultural da cozinha, o livro de receitas da *Seicho-no-Ie*, como qualquer outro do gênero, procura entesourar pratos e práticas alimentares de um determinado contexto. *Delícias de dar água na boca* reúne 99 receitas compiladas por Hara (2020a), uma jovem comunicadora, preletora e escritora da *Seicho-no-Ie* que protagoniza vídeos de gastronomia nas redes sociais do grupo. As receitas foram produzidas a partir de suas experiências pessoais e familiares e do compartilhamento feito por outros membros da nova religião. Com excelente projeto editorial, como era de se esperar de um livro de receitas, a obra é dividida em sete capítulos, cada um introduzido por um texto produzido por preletor do grupo religioso. Logo depois de seu prefácio, encontramos a anteriormente citada “Refeição da *Seicho-no-Ie*”, revelação religiosa que trata da alimentação.

As receitas contemplam pratos diversos, sendo 56 salgados e 42 doces, a maioria vegetariana – nenhum deles contém carne bovina, suína ou de ave, e alguns poucos trazem camarão, bacalhau ou algum outro peixe cozido. Apenas uma bebida faz parte do compilado de receitas, um capuccino cremoso. Da culinária japonesa, identificamos apenas cinco pratos que fazem o uso de ingredientes associados à mesa oriental, embora em quantidades distintas, sendo o *shoyu*, molho à base de soja, o elemento comum à maioria. Há dois pratos que usam o *shimeji*, dois *tofus*, um *yakisoba* (com *champignon* no lugar da carne) e um *Inarizuchi*, sendo este o que apresenta a maior quantidade de ingredientes da cozinha japonesa, entre eles o *umami* (glutamato monossódico), condimento usado para realçar sabores, descoberto no Japão em 1908 (ISHIGE, 2014). Além do *shoyu*, há dois pratos que levam derivado de soja e nenhuma sopa à base de *missô*, uma pasta feita da oleaginosa mais popular no Japão.

Chamou-nos atenção o lugar tímido do feijão, que figura apenas como ingrediente em um prato batizado de “Sopa de Feijão”, que também leva batata, cenoura, vagem, mandioquinha e tomate e cujo tempero inclui coentro, cebola e pimenta moída. Segundo Dória (2021), o feijão, em suas diversas variedades, tem um lugar importante nos pratos dos brasileiros, sendo, muitas vezes, um elemento de singularização regional. Historicamente, esses feijões foram engordados quando misturados com carne e gordura, especialmente suínas, sendo a feijoada a mais popular em certo imaginário alimentar nacional. Isso nos faz pensar que a participação muito modesta do feijão na obra de receitas se deve às restrições à alimentação à base de carne proposta pela *Seicho-no-Ie*. A presença tímida do ingrediente brasileiro nos pareceu equivalente à ausência do *missô*, popular na mesa dos japoneses, como se existisse a suavização de traços marcantes das duas cozinhas que se misturam no livro. Acreditamos que esse é um limite que reflete, no plano da culinária, as dificuldades de acomodação experimentadas por novas religiões ou por qualquer religião vinda de fora.

Além disso, há bolos, risotos, saladas, goiabada, tortas etc. que fazem parte do cotidiano brasileiro. Em pelo menos dois desses pratos, ingredientes vegetais substituíram o lugar que tradicionalmente era ocupado pela carne: o quibe de abóbora cabotiá e um sanduíche com hambúrguer feito de lentilhas. Aparecem com regularidade abóboras, bananas, maçãs, laranjas, milho, batatas, arroz, mandio-

cas e beringelas. Temperos populares em nossa mesa também se destacam: cebola, alho, pimenta do reino, pimenta de cheiro, cebolinha e, em menor quantidade, salsa e coentro.

Os textos presentes na obra de receitas, incluindo o prefácio, discorrem sobre a relação entre saúde e refeição, a indústria alimentar, a atitude mental correta que deve orientar a produção e o consumo dos alimentos, a abstenção de carne, sustentabilidade, desperdício, memória dos antepassados e a unidade espiritual entre Deus, humanidade e o restante da natureza. A alimentação é representada como manifestação de Deus e a consciência dessa condição, argumenta Hara (2020b) no prefácio, é parte fundamental para a nova relação entre humanidade e natureza:

Dar uma nova escala espiritual aos alimentos significa elevar a alma humana a uma etapa superior da prática da Reverência à Vida – eis como almejamos fazer de nossa modesta cozinha o primeiro cômodo para a construção da base da Nova Civilização” (Hara, 2020b, p. 8, grifo nosso).

A espiritualização da alimentação sugerida pela autora faz gestão das ambivalências alimentares, em especial aquelas que dizem respeito à vida e à morte, que hoje são atravessadas pelas questões ambientais. Ela tenta responder não apenas aos riscos individuais, mas aos riscos de morte de ecossistemas e o consequente comprometimento da vida futura. A espiritualização proposta também lida com a sensação de embotamento contemporâneo dos sentidos mais profundos das práticas alimentares. Como interpretamos, o empenho da *Seicho-no-Ie* para a gestão de ambivalências e ansiedades tem por corolário a valorização das práticas à mesa tidas por mais autênticas. O propósito é oferecer um quadro de referências alimentares percebidos pelo comensal como mais seguro, muitas vezes rastreável, rico de significado e ecologicamente correto. Nesse sentido, o alimento produzido e consumido em casa, com a família, a partir do cultivo da postura mental e de receitas entesouradas pela memória familiar ao longo de gerações representa, para a *Seicho-no-Ie*, a maneira ideal, mais autêntica, ecológica e saudável de se alimentar. É nesse sentido, aliás, que interpretamos o contraste crítico que Hara (2020b) faz logo no prefácio de *Delícias de dar água na boca*, ao destacar a superioridade da alimentação rica de memória familiar diante dos produtos processados, saturados de gordura e congelados.

Considerações

A classificação das ambivalências e das ansiedades alimentares que exploramos a partir de Poulain (2004) tornam inteligíveis as posições da *Seicho-no-Ie*. Nos trechos das obras dedicados à comida, Masaharu Taniguchi pretendeu enfrentar as ansiedades provocadas pela ambivalência alimentar que envolve o elo entre comida, saúde e doença, em um momento em que o Japão procurava se reinscrever em uma ordem de relações globais. A gestão religiosa dessa ambivalência foi atravessada por conteúdos que repercutiam, no pós-guerra, o sobrevivente discurso nacionalista e ultraconservador que procurava definir a identidade alimentar do povo japonês, concebido idealmente como pacífico e harmonioso, em oposição às influências estrangeiras, simbolizadas pela popularização do consumo de carne. Embora o conteúdo étnico estridente não figure, hoje, nas posições da nova religião em relação aos temas alimentares, a gestão das ansiedades que envolvem a relação entre a comida e seus efeitos sobre a saúde continuam de natureza religiosa, como testemunham a atenção à postura mental e à gratidão à mesa.

A resposta da religião aos dilemas ambientais sugere também que a harmonia holística entre a humanidade e o restante da natureza começa com as escolhas alimentares e com a consciência de seus riscos. Isso significa que a religião assume o cuidado com o meio ambiente como realidade reguladora de um sistema culinário ideal, embora outros aspectos também sejam importantes e complementares, como a postura mental, o hábito de comer à mesa junto à família e o sentimento de gratidão. No conjunto, eles constituem o que a nova religião entende como o modo adequado de estar à mesa e expressam seu reencantamento.

Esperamos que nossa pesquisa possa contribuir para a inclusão das novas religiões e espiritualidades contemporâneas, japonesas ou não, nas discussões sobre a relação entre religião e práticas alimentares. Igualmente, esperamos contribuir com aquelas discussões que pretendem pensar a religião cotidiana. Acreditamos que práticas alimentares, como as que descrevemos, podem informar identidades religiosas a partir de prismas particulares. Como a *Seicho-no-Ie*, outros grupos, alguns mais outros menos institucionalizados, japoneses ou não, expressam a capacidade das religiões de ofertarem meios para lidarmos com as ansiedades características da modernidade alimentar. O reencantamento da mesa, sobretudo a partir da expectativa holística da harmonia entre a humanidade com o restante da natureza, parece definir, de forma geral, uma parte da paisagem religiosa recente que pode interessar aqueles que procuram desvelar as novas coordenadas que subjazem às práticas alimentares de nossos dias.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Leila M. B. *Seicho-no-Ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação*. São Paulo: Annablume, 1999.
- ALVES, José Eustáquio. Os oito princípios da Ecologia Profunda. *IHU On-line*, 7 jun. 2017. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/568366-os-oito-principios-da-ecologia-profunda>. Acesso em de 25 out. de 2021.
- CARNEIRO, Henrique S. *Comida e sociedade*. Uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- CASTRO, Janaina Josias de. *Do ideal ao real: a coluna de salvação – agricultura e alimentação orgânica natural na igreja Messiânica Mundial no Brasil (IMMB) / Johrei Center extensão Goiânia*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2020.
- CLARKE, Peter. *New Religion in Global Perspective*. Londres: Routledge Curzon, 2006.
- CWIERTKA, Katarzyna Joanna. *Modern Japanese cuisine: food, power and national identity*. Londres: Reaktion Books Ltd., 2006.
- DAWSON, Lorne L. *Comprehending cults: the sociology of New Religious Movements*. Toronto, Oxford: University Press, 2006.
- DESSI, Ugo. *Japanese Religion and Globalization*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2013.
- DINIZ, Ediléia Mota. *Carisma e poder no Discurso Religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-No-Ie do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- DÓRIA, Carlos Alberto. *A formação da culinária brasileira: escritos sobre a cozinha inzoneira*. São Paulo: Fósforo, 2021.
- HARA, Viviane Tenório de Macêdo. *Delícias de dar água na boca – a cultura de uma alimentação baseada no “Modo feliz de viver em harmonia com a natureza”*. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2020a.
- HARA, Viviane Tenório de Macêdo. Prefácio. HARA, Viviane Tenório de Macêdo (org.). *Delícias de dar água na boca – a cultura de uma alimentação baseada no “Modo feliz de viver em harmonia com a natureza”*. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil. 2020b. p. 06-08.
- ISHIGE, Naomichi. *The history and culture of Japanese Food*. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2014.
- LODY, Raul. *Santo também come*. 2º ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- MELTON, J. Gordon. New Thought. CLARKE, Peter (ed.). *Encyclopedia of New Religious Movement*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2006. p. 458-460.

MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. Trad. de Letícia Martins de Andrade. 2º ed. São Paulo: Editora Senac, 2013.

MURAKAMI, Marie. *Viva em harmonia em relação à sua alimentação*. São Paulo, 26 de mar. de 2021. 1 vídeo (29 min). Publicado pelo canal Seicho-no-Ie do Brasil. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=AKM-sCNDkeM>. Acesso em 19 de out. de 2021.

NISHIYANA, Fumio. *Por que a Seicho-no-Ie diz “não” ao estilo de vida que tortura a natureza*. 2020. Disponível em <https://sni.org.br/seicho-no-ie/doutrinario/mensagem-dos-presidentes-da-sni/por-que-a-seicho-no-ie-diz-nao-ao-estilo-de-vida-que-tortura-a-natureza/>. Acesso em 20 de out. de 2021.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko. *Rice as self: Japanese identity through time*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

ORTIZ, Renato. *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PEREIRA, Ronan Alves. Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 38, n. 1. 1995. p. 169-189.

POULAIN, Jean-Pierre. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. Trad. de Rossana Pacheco da Costa Proença, Carmen Sílvia Rial e Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.

SAWADA, Janine Tasca. *Practical Pursuits: religion, politics, and personal cultivation in nineteenth-century Japan*. Honolulu: University of Hawai Press, 2004.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. *Curso para Preletores e Líderes da Iluminação*. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2010. Disponível em <https://www.yumpu.com/pt/document/read/14578382/curso-para-preletores-e-lideres-da-iluminacao-seicho-no-ie-do-brasil>. Acesso em 17 de out. de 2021.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. *60ª Festividade Santuário Hoozo do Brasil*. Ibiúna, São Paulo, 10 abr. 2016. Facebook: Seicho-no-Ie do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/media/set/?vanity=snibrasil&set=a.1295910047091171>. Acesso em 20 de out. de 2021.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. *Identidades religiosas na modernidade tardia: um estudo a partir da Seicho-no-Ie do Brasil em Goiânia*. 2016. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. *A religião vai à mesa: uma degustação de religiões com suas práticas alimentares*. São Paulo: Editora Griot, 2015.

STAEMMLER, Birgit. Seicho-no-Ie. In: POKORNY, Lucas; WINTER, Franz (org.). *Handbook of East Asian New Religious Movements*. Boston: Brill, 2018. p. 88-108.

STALKER, Nancy. The Globalisation of Macrobiotics as Culinary Tourism and Culinary Nostalgia. *Asian Medicine*, v. 5, n. 1, 2009. p. 1-18.

TANIGUCHI, Masaharu. *Meditação para contemplar a Deus – “Shinsokan”*. São Paulo: Seicho-no-Ie, 2004.

TANIGUCHI, Masanobu. *O Primeiro Passo para a Paz*. São Paulo: Seicho-no-Ie, 2006.

TANIGUCHI, Masaharu. *A Verdade da Vida*, Volume 1. São Paulo: Seicho-no-Ie, 2007.

TANIGUCHI, Masanobu. *Canto em louvor à Natureza*. Yamanashi: Seicho-no-Ie, 2014.

TANIGUCHI, Masaharu. *A Verdade da Vida*, Volume 11. 13. impr. São Paulo: Seicho-no-Ie, 2017.

TANIGUCHI, Masaharu. *Mente, Alimentação e Fisionomia*. 2. impr. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2019.

TSUSHIMA, Michihito *et al.* The vitalistic conception of salvation in Japanese new religions. *Japanese Journal of Religious Studies*, Tóquio, v. 6, n.1, p. 139-161, 1979.

¹ O Novo Pensamento Americano (*American New Thought*) é uma corrente religiosa que surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX. Uma das características desse movimento, segundo Melton (2006), é a ênfase terapêutica por meio da transformação da consciência e do sugestionamento otimista.

² Em outros textos, existem esforços de diálogo com a psicologia e a psicanálise, traço marcante da *Seicho-no-Ie* que expressa a típica adaptação dialética da religião ao contexto moderno (Dawson, 2006).

³ Religião do eu verdadeiro (*True self-religion*) é o conceito empregado por Clarke (2006) para definir grupos como a *Seicho-no-Ie*, que se caracterizam pela expectativa de autoaperfeiçoamento individual a partir de técnicas religiosas diversas e pela busca do bem-estar nesse mundo. Na *Seicho-no-Ie*, o aperfeiçoamento parte do que chamam de “postura mental correta”: o convencimento pessoal e continuado de que somos filhos de Deus, portanto perfeitos, saudáveis, infinitos e incorruptos. A meditação *Shinsokan*, as orações, as recitações otimistas e as declarações de gratidão são algumas das técnicas cotidianas mobilizadas para alcançar a postura mental almejada e, assim, alcançar a realização pessoal.

⁴ Cwiertka (2006) sustenta que o consumo de carne no Japão pré-moderno era representado de maneira ambígua, ao contrário das idealizações nativistas que apostaram na pureza alimentar baseada no consumo do arroz. Ela afirma que o tabu em relação ao seu consumo é atribuído comumente ao budismo e às imposições legais orientadas por ele desde o século VII. Contudo, a autora sustenta que essas proibições alimentares tinham maiores relações com o pequeno número de animais disponíveis para as práticas agrícolas fundamentais para a reprodução da sociedade tradicional. Mesmo entre alguns grupos budistas, o consumo de carne não era absolutamente desconhecido em virtude da cerimônia chamada *yakuro*, traduzido pela autora por “caça medicinal”, quando era permitido comer carne de caça em virtudes de suas propriedades supostamente terapêuticas. A autora menciona que o Xintoísmo também repudiava o massacre de animais e os vinculava à impureza. Foi durante o Período Edo (1603-1868) que esse tabu alimentar teve grande impacto, especialmente nas cidades maiores, entre elas a capital Edo, atual Tóquio, e naquelas localizadas em regiões costeiras. Muitas vezes, o consumo da carne foi representado como ato bárbaro, associado aos ocidentais, mas isso não impediu que a carne oriunda da caça, especialmente de javalis e veados, fosse consumida nas regiões montanhosas, mais distantes dos centros de poder e com vasta floresta. Era possível encontrá-la em restaurantes onde nem sempre serviam porções higienicamente decentes. Apesar dessa ambiguidade, a alimentação ocasional de carne foi estimulada a partir do século XVIII por aqueles que estudavam a ciência ocidental e que atribuíam ao seu consumo benefícios à saúde. Em 1872, segundo Cwiertka (2006), o governo moderno anunciou que o consumo de carne passaria a fazer parte da mesa do Imperador, o que diluiu grande parte das ambiguidades e estimulou novos

hábitos alimentares influenciados pelo estrangeiro. Ainda assim, a opinião pública muitas vezes associava refeições à base de carne de forma depreciativa aos ocidentais, como foi o caso de Masaharu Taniguchi.

⁵ Ao tratar da dieta Macrobiótica, Stalker (2009) destaca que ela foi elaborada a partir de referências diversas, em especial do Taoísmo e suas noções de *yin* e *yang*. Ohsawa, seu grande divulgador no Ocidente a partir do final dos anos de 1950, afirmava que a dieta macrobiótica teria a capacidade de curar doenças, como câncer, diabetes e lepra. Ele defendia o consumo de pratos vegetarianos que harmonizassem as propriedades *yin* e *yang* de cada um dos ingredientes. Ainda segundo a autora, Ohsawa se inspirou nas orientações alimentares de Ishizuka Sagen (1850-1909), crítico, no final do século XIX, da dieta à base de carne e de origem ocidental que era servida aos soldados do Império japonês.

⁶ Ohnuki-Tierney (1993) afirma que o Japão importou arroz de seus vizinhos asiáticos em vários momentos de sua história. Para ela, o que hoje é identificado como “arroz japonês”, como um produto essencialmente nipônico, é uma tradição inventada.

⁷ A ideia de se sentar à mesa, em família, reproduz dinâmicas familistas que existem, de formas particulares, no Brasil e no Japão. Ela sugere, como lembra Patrícia Rodrigues de Souza (2015), a cumplicidade, ao mesmo tempo em que informa valores idealizados e partilhados à mesa. Para a *Seicho-no-Ie*, a mesa é um momento de vivificação da harmonia do lar, sendo esse o motivo maior de se evitar queixas sobre a vida durante às refeições.

⁸ Em pesquisa anterior (SILVEIRA, 2016), participamos dessas refeições ao longo de uma semana na Academia Sul-Americana de Treinamento Espiritual da *Seicho-no-Ie*, em Ibiúna, São Paulo.

⁹ A pesquisa de mestrado de Janaína Josias de Castro (2014) sobre a Igreja Messiânica Mundial do Brasil, nova religião japonesa fundada por Mokiti Okada (1892 – 1955) em 1935, destaca aspectos semelhantes aos que encontramos na *Seicho-no-Ie*, em especial os o elance entre práticas alimentares, temas ambientais e a expectativa de uma nova civilização.

¹⁰ A Ecologia Profunda (*Deep Ecology*) é o nome da corrente de pensamento ecológico cuja origem é atribuída ao filósofo norueguês Arne Naes (1912-2009). Segundo Alves (2017), ela se caracteriza pelo entendimento de que todos os seres vivos fazem parte da natureza, razão pela qual o antropocentrismo precisa ser superado em busca do equilíbrio ecológico.

¹¹ O estudo de Tsushima *et al.* (1979) a respeito do repertório religioso tradicional japonês descreve uma cosmologia holística que compreende o universo como uma força vital de fertilidade eterna, muitas vezes concebida como uma divindade ou a “Grande Vida”. Conhecida por “vitalismo religioso”, essa ideia faz parte das novas religiões japonesas e, no caso da *Seicho-no-Ie*, ela sustenta o entendimento de que a humanidade, a natureza e Deus compartilham da mesma essência.

¹² Destacamos também o estímulo ao cultivo de orgânicos a partir do Clube da Horta Orgânica criada pela *Seicho-no-Ie* e um grupo público no *Facebook* chamado *Sem Carne*, cujas principais postagens são de adeptos do Japão.

Recebido em 10/05/2022

Aceito para publicação em 13/07/2022

Mover Inclusivo no Brasil: notas iniciais sobre a organização coletiva de igrejas inclusivas brasileiras (2011-2018)

Mover Inclusivo in Brazil: Opening notes about the collective organization of Brazilian inclusive churches (2011-2018)

*Alisson Cruz Soledade**

*Athaysi Colaço Gomes***

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-12>

Resumo:

Após as primeiras décadas de implementação de igrejas inclusivas no Brasil, da produção de materiais de apoio pastoral, de livros sobre teologia inclusiva e queer, comunidades religiosas evangélicas compostas por dissidências sexuais e de gênero iniciaram o processo de organização coletiva para atuação na esfera pública. Elas ofereceram visões alternativas para a compreensão da relação entre fé e sexualidade e compuseram o mosaico de lutas pelo reconhecimento da cidadania desse grupo social. Nesse sentido, discutimos como a organização coletiva do movimento de igrejas inclusivas se desenvolveu em um contexto de intensas disputas entre a militância social de dissidentes sexuais que reivindicavam direitos civis e setores evangélicos que atuavam para impedir o avanço dessas requisições.

Palavras-chave: Igrejas Inclusivas. Dissidências sexuais. Evangélicos.

Abstract:

After the first decades of implementations of inclusive churches in Brazil, production of pastoral support materials, books about inclusive and queer theology, evangelical religious communities composed by sexual and gender dissidences have started the process on collective organization to perform on the public sphere. They have offered alternative conceptions for understanding the relationship between faith and sexuality and have constructed the struggle scenery for their citizenship recognition. Furthermore, we discuss how the inclusive churches movement organizations has developed in a context of intense disagreement between sexual dissident's social movements whom revendicate civil rights and evangelical sectors who acted to avoid the spread of those requisitions.

Keywords: Inclusive Churches, Queer people, evangelicals.

* Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), como bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-DS). Membro do Laboratório de Estudos e Pesquisas em História e Culturas (UECE) e pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Este texto está ligado com o projeto "MANDONAS: memórias, políticas e feminismos no Cone Sul (1980-2020)" financiado pelo CNPq, Processo nº Processo: 404662/2021-8. E-mail: alissonsoledade@outlook.com.

** Doutoranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ-GD). E-mail: athaysicolaco@gmail.com.

Introdução

Em 1971, a revista *Veja* publicou uma reportagem sobre a existência de uma polêmica comunidade cristã americana que afirmava ser equivocada a concepção tradicional de condenação de homossexuais. Intitulada de “A alegre fraternidade”(1971), a matéria relatava as tentativas do Reverendo, e declaradamente gay, Troy Perry de criar a *Metropolitan Community Church* – doravante Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM),¹ de divulgar a realização de cultos e propagar a mensagem de que não havia inconformidade entre a fé cristã e a homossexualidade², bem como informava sobre o crescimento do número de frequentadores nos salões da nova igreja. Além disso, noticiava a *Veja*, a atuação de Perry e de sua Igreja havia incentivado os homossexuais religiosos a lutarem por igualdade dentro das igrejas tradicionais norte-americanas. Ainda no mesmo ano foi publicada na revista a reportagem “Os alegres revoltosos” (1971) que discorria sobre o aumento do número de casamentos entre homossexuais realizados em igrejas cristãs e associava esse novo fenômeno às lutas do Movimento de Liberação Homossexual.

O surgimento de igrejas fundadas, organizadas e ocupadas por dissidentes sexuais e de gênero é um fenômeno que tem aumentado sensivelmente no continente americano desde a década de 1960 quando a *Metropolitan Community Church* foi fundada nos Estados Unidos (Lima, 2013; Maranhão Fº, 2015, 2016b; Musskopf, 2008; Weiss De Jesus, 2012). Segundo Musskopf, propostas de instituições e comunidades com viés inclusivo têm se propagado pela América Latina desde a década de 1980, mas com “características particulares em cada lugar e período em que surgem e se desenvolvem” (2008, p. 170).

Assim, enquanto a primeira igreja inclusiva mexicana foi criada em 1980 e o primeiro culto realizado por um grupo cristão assumidamente gay na Argentina em 1987 (MUSSKOPF, 2008), no Brasil as propostas inclusivas surgiram apenas na década de 1990 no bojo dos debates sobre a relação entre a homossexualidade e as religiões no Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP que teve como resultado a criação em 1997 da Comunidade Cristã Gay. Esta comunidade se tornou responsável pela primeira ordenação de pastores homossexuais no país (Natividade, 2008). Entretanto, conforme Weiss de Jesus, somente “a partir do início dos anos 2000 que acontece uma proliferação de diversas denominações inclusivas no Brasil” (2012, p. 65).

Nesse sentido, os textos publicados na revista *Veja* na década 1970 são os primeiros vestígios de um novo movimento religioso que viria a ganhar relevo no

Brasil apenas na última década do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI através da constituição e consolidação de igrejas, entidades religiosas e grupos de leigos ocupados em propor espaços de acolhimento das dissidências sexuais e de gênero.

A antropóloga Fátima Weiss de Jesus defendeu, deste modo, que a constituição desse fenômeno poderia ser compreendida a partir de três momentos: a) o início dos anos 1990, quando a Igreja Presbiteriana Bethesda e a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil passam a reconhecer e a pregar a inclusão de homossexuais nas suas fileiras, b) quando grupos de discussão e militância homossexual fundam em 1998 a Comunidade Cristã em São Paulo e c) “quando surgem as igrejas inclusivas no Brasil, a partir dos anos 2000 com a pioneira iniciativa da Igreja da Comunidade Metropolitana” (2016, p. 74).

Seguindo a trilha deixada por Weiss de Jesus, discutimos nesse artigo como na década de 2010 o fenômeno inclusivo no Brasil ganhou um novo capítulo a partir da articulação coletiva entre as lideranças de igrejas inclusivas brasileiras. Uma dessas tentativas de organização foi batizada de Mover Inclusivo Brasil e tinha como finalidade a constituição de uma entidade jurídica que representasse as igrejas inclusivas brasileiras tanto nos aspectos legais quanto na manifestação pública desse segmento sobre temas ligados à política nacional.

Nesse sentido, a discussão é realizada a partir da análise de depoimentos, documentos, sites e materiais divulgados pelo Mover Inclusivo Brasil com o intuito de compreender como a organização do movimento de igrejas inclusivas se desenvolveu em um contexto de intensas disputas entre a militância social de dissidentes sexuais que reivindicavam direitos civis e setores evangélicos que atuavam para impedir o avanço dessas requisições.

O Mover Inclusivo

Ao longo da segunda década do século XXI, ocorreram algumas tentativas de construção de entidades de organização coletiva de comunidades inclusivas fundadas por brasileiros e brasileiras. Nos anos de 2011 e 2012, líderes religiosos desse segmento se reuniram em São Paulo e no Rio de Janeiro, respectivamente, com o intuito de articular igrejas fundadas, pastoreadas e frequentadas por dissidentes sexuais e de gênero. Não houve avanço no processo, mas ainda em 2012 as igrejas inclusivas de Goiás e Brasília se organizaram localmente e fundaram a

Aliança Nacional das Igrejas Cristãs Inclusivas (ALIANCI) com sede em Goiás (FEITOSA, 2018, p. 53).

A ALIANCI era apresentada como uma entidade voltada para a missão, evangelização, ação social e educação” (ALIANÇA, 2019b). Deste modo, a fundação da entidade estava mais focada na troca de experiências entre as lideranças religiosas para a promoção da evangelização e ações sociais a partir da perspectiva inclusiva do que na organização de uma instituição denominacional que regulasse as igrejas filiadas.

Através desse modelo de organização, as reuniões ocorriam bimestralmente nas quais eram trocadas experiências de trabalho religioso e discutia-se o crescimento de igrejas inclusivas no país, bem como os seus principais desafios. Os materiais produzidos pelo grupo eram compartilhados em um blog assim como as informações sobre reuniões e as igrejas que compunham o grupo. Com efeito, quatro igrejas compunham essa primeira experiência de articulação coletiva: Comunidade Athos de Brasília, Igreja Íris de Goiás, Comunidade Cristã Athos e Vida de Goiânia e a Igreja Episcopal Anglicana de Goiânia. Várias dessas igrejas e suas lideranças permaneceram ativas na busca pela organização das comunidades inclusivas brasileiras após o desmembramento da ALIANCI (Aliança, 2019a).

Não foram encontradas maiores informações sobre as reuniões ocorridas entre 2011 e 2012 no sudeste do Brasil, nem acerca do encerramento das atividades da Aliança Nacional das Igrejas Cristãs Inclusivas, entretanto, foi possível identificar a participação de pessoas que participaram das reuniões da ALIANCI, como a pastora Comunidade Athos de Brasília Márcia Dias e o pastor e teólogo Alexandre Feitosa Comunidade Athos de Goiás, na promoção de uma nova tentativa de construção de um conselho. Conforme Alan Luz, líder da Igreja Apostólica Filhos da Luz, esse novo empreendimento surgiu através da reunião de lideranças religiosas na rede comunicação instantânea *WhatsApp*:

Um apóstolo amigo lá de São Paulo começou a sentir essa necessidade de reunir e tudo começou pelo grupo do *WhatsApp*. Então ele foi adicionando pessoas, a gente foi adicionando, sem filtrar de onde vinham [inaudível] então começou a entrar tanto líderes quanto pessoas interessadas em igrejas, em conhecer uma igreja. E a gente começou a fazer e durou esse movimento de tentar juntar. A gente ia ali, tinha uma pequena reunião ali. A gente não conseguia reunir todo mundo do país. E aí a primeira reunião ocorreu em 2016. A gente conseguiu em Brasília reunir representantes das cinco regiões e aí em Brasília a gente conseguiu ter a presença de, acredito, que foi de oito a dez líderes. Porém, a gente conseguiu

uma carta – eu não pude ir por uma questão de saúde familiar [...], mas enviei meu vídeo e essas coisas, quando a gente não consegue ir a gente envia uma declaração falando ‘tudo que for falado aí estou de acordo’ – e aí tivemos em São Paulo. Em Brasília a gente saiu com a Carta Aberta Brasília dizendo quem nós somos. Chegamos a reunir lá e conseguimos recolher assinatura de vinte e três igrejas que estavam com a gente nesse movimento. [...] Eu fui meses depois para Brasília e fui protocolar a carta lá no Congresso Nacional. Na Câmara, a gente andou de gabinete em gabinete entregando: ‘olha aqui uma cópia da nossa carta para que você possa ler’ (Luz, 2018, informação verbal).

Desta maneira, a tentativa de organizar coletivamente as igrejas inclusivas brasileiras ganhou um novo capítulo com a realização do Mover Inclusivo em Brasília em 2016. O evento contou com a participação das lideranças de comunidades inclusivas de vinte e quatro³ igrejas de nove estados diferentes, além da pastora Márcia Dias do Distrito Federal. Foi um crescimento muito significativo da quantidade de pessoas envolvidas nas reuniões e na assinatura do documento coletivo que foi publicado ao final do evento em relação às tentativas anteriores. Com efeito, o manifesto *Carta aberta de Brasília* (Mover, 2016) expressava as posições assumidas pelas comunidades signatárias acerca de quatro temas considerados principais: laicidade, família, liberdade religiosa e pedofilia.

No documento a discussão sobre laicidade explicita as discordâncias entre as igrejas inclusivas signatárias com outros grupos religiosos que haviam se estabelecido no cenário político nacional. Em sua posição coletiva, essas igrejas defendiam a laicidade do Estado brasileiro e a política de não-intervenção dos setores políticos nas instituições religiosas, mas criticavam acima de tudo a interferência de grupos religiosos nos temas da vida civil. Afirmaram, nesse sentido, que as ações da bancada religiosa feriam “os direitos constitucionais básicos (como o casamento igualitário e a garantia de proteção a segmentos vulneráveis da população, em especial, a comunidade LGBT)” (Mover, 2016). Diante disso, defenderam o Supremo Tribunal Federal como a instância legítima de interpretação e guarda da Constituição Federal, declarando que não cabia “às bancadas religiosas a imposição de crenças e convicções uniformemente a todos” (idem).

A postura crítica a respeito das chamadas bancadas religiosas indicava a dissonância com a atuação de lideranças religiosas dos setores hegemônicos do campo evangélico na esfera política institucional e como essas ações impactavam na materialização dos direitos humanos e civis das dissidências sexuais e de gênero. No entanto, a carta deixava implícita uma disputa concernente ao campo do

religioso quando denominava de bancada religiosa a atuação da Bancada da Bíblia ou da Banca Evangélica. A desassociação dos termos Bíblia e Evangelho do grupo de cristãos evangélicos que haviam se organizado politicamente no Congresso Nacional significava o não-reconhecimento daquelas ações como legítimas representantes dos evangélicos do país, mas, sobretudo, da deslegitimação da utilização da Bíblia como artefato simbólico desses agentes. Assim, as disputas pela definição do sagrado e das interpretações da Bíblia e do seu papel na definição da vida social das pessoas cristãs não deveria ser utilizada para impor regras a outros segmentos da sociedade e a desassociação servia como forma de criticar a ação desses atores políticos sem realizar nenhuma crítica ao artefato simbólico que estrutura a fé dos evangélicos, isto é, a Bíblia.

Profundamente secularizada, a destacada afirmação do STF como instância superior de definição e guarda das prerrogativas constitucionais, bem como da vida social, tinha como base o entendimento do Supremo Tribunal Federal de 2011 que permitiu a celebração da união estável e do casamento civil entre casais homoafetivos, assim como a resolução 175/2013 na qual a instância maior do poder judiciário brasileiro determinou que estava “vedada às autoridades competentes a recusa em celebrar casamento civil ou em converter união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo” (Rodas, 2019). O STF sofreu críticas e as decisões encontraram resistência nos evangélicos que compunham a Bancada da Bíblia:

O senador e pastor Magno Malta (PR-ES) apresentou proposta para invalidar a Resolução 175/2013. Na justificativa do Projeto de Decreto Legislativo 106/2013, o parlamentar sustenta que o CNJ usurpou a competência do Legislativo ao “extrapolar os limites do poder de regulamentar e esclarecer a lei”. Com o mesmo argumento, o PSC tomou a via judicial e moveu ação direta de inconstitucionalidade contra a norma (ADI 4.966). O processo, relatado pelo ministro Gilmar Mendes, ainda não foi julgado. Há outros projetos de lei que buscam restringir a união estável e o casamento a casais de sexos diferentes. O mais famoso deles é o Estatuto da Família (PL 6.583/2013). O texto em tramitação na Câmara dos Deputados define como família apenas o núcleo formado a partir da união entre um homem e uma mulher (Rodas, 2019).

Nesse contexto, apoiar o STF significava para os evangélicos inclusivos signatários da carta defender seus direitos e apresentar uma alternativa a posição assumida pelos evangélicos hegemônicos, tensionando a visão pública que se tem sobre os evangélicos como um grupo homogêneo quando ao tema da sexualidade e os direitos humanos das dissidentes sexuais e de gênero. O segundo princípio

exposto no manifesto versava justamente sobre o significado de família para confrontar a imposição de configurações cisheteronormativas no aparato legal brasileiro.

O Projeto de Lei 6583/2013 apresentado pelo deputado Anderson Ferreira do Partido Republicano buscava regulamentar políticas públicas voltadas à família e caracterizava o modelo de organização familiar considerado prioritário a gozar dos direitos estabelecidos pela Lei (Brasil, 2013). A proposta definia a família como “o núcleo formado a partir da união entre homem e mulher, por meio de casamento, união estável ou comunidade formada pelos pais e seus descendentes” (Xavier; Cronemberger, 2013) e previa ampliação do acesso à saúde, fortalecimento da participação da família nas decisões políticas, prioridade na tramitação de processos judiciais que versassem sobre temas considerados da ordem familiar, criação de disciplina Educação para a Família de caráter obrigatório no ensino básico, determinação para celebração do Dia Nacional de Valorização da Família nos espaços educacionais de todo país, assim como a constituição de Conselhos da Família nos âmbitos federal, estadual e municipal para provocarem o Ministério Público à investigar denúncias contra os direitos da família.

Apresentada em 2013, o PL seguiu tramitação em Comissão Especial na Câmara dos Deputados. Durante o período de debate e tramitação da comissão, o projeto sofreu críticas de setores da sociedade ligados à luta por direitos humanos. Diante disso, parlamentares de esquerda tentaram alterar a proposta para que a lei contemplasse os vários arranjos familiares, como o defendido pelo deputado Glauber Braga do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), mas houve também tentativa de alteração provocada por setores evangélicos que reforçavam o caráter normativo da proposta a exemplo da emenda substitutiva do parlamentar João Carlos Bacelar do então Partido Trabalhista Nacional (PTN):

Um dos destaques rejeitados, do deputado Glauber Braga (PSol-RJ), pedia a votação em separado de emenda do deputado Bacelar (PTN-BA) que define entidade familiar como “núcleo social formado por duas ou mais pessoas unidas por laços sanguíneos ou afetivos, originados pelo casamento, união estável ou afinidade” [...] Segundo Glauber Braga, o substitutivo é discriminatório e preconceituoso e retira direitos de milhões de brasileiros que não se enquadram no conceito de família aprovado. Ele destacou que decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) reconheceu, em 2011, a união estável para casais do mesmo sexo. Ele pediu que o direito de todos os tipos de família seja respeitado. Para ele, o texto “passa por cima” da decisão do Supremo. Bacelar salientou que, após a decisão do

STF, a quem cabe interpretar a Constituição, Resolução do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), de 2013, proibiu que cartórios de todo o Brasil se recusassem a celebrar casamentos civis de casais do mesmo sexo. O deputado [Glauber Braga] ressaltou que as crianças adotadas por casais homoafetivos serão prejudicadas pelo Estatuto da Família (Haje; Araújo, 2015).

Em 2015, a proposta foi aprovada em votação na Comissão Especial e encaminhada para o Senado. Foi nesse cenário de disputas no país que os representantes de igrejas inclusivas brasileiras se posicionaram em favor do STF acerca do casamento igualitário e contra a reprodução do modelo normativo de família que havia sido aprovado na Comissão Especial na Câmara.

O segundo item do manifesto das igrejas inclusivas versava exatamente sobre família e tratava de afirmar a concordância com todos os modelos e arranjos familiares, incluindo o modelo tradicional (Mover, 2016). De acordo com o texto, todas as formas de organização familiar deveriam ser reconhecidas legalmente e juridicamente, bem como serem protegidas pelo Estado Brasileiro. Além disso, manifestaram não existir “intenção ou promoção de ações contra a chamada família tradicional, com base na heteronormatividade” (idem), pois, segundo eles, o desejo era apenas de obter isonomia e reconhecimento de direitos como “casamento, adoção e os direitos reprodutivos das famílias homoparentais ou homoafetivas” (idem).

Desta maneira, apesar do tom crítico aos grupos políticos evangélicos que estavam atuando para impedir a efetivação dos direitos civis das dissidências sexuais e de gênero, o manifesto apresentava uma postura conciliadora. Não houve uma crítica à norma, apenas uma declaração de que eles como dissidentes sexuais desejam possuir as mesmas garantias e acessos das pessoas cisgêneras e heterossexuais. A não-problematização acerca da família tradicional e da imposição dos modelos normativos de parentalidade para além do desejo de possuírem os mesmos direitos foi seguida ao informar sua posição acerca da liberdade religiosa.

Para as igrejas signatárias do manifesto, a liberdade religiosa era compreendida como a defesa de todas as expressões de fé, mas também do direito de não-crença. Além disso, elas se apresentaram como defensoras do diálogo inter-religioso e da liberdade de manifestação de fé em seu discurso indiscriminadamente, ou seja, eles percebiam como legítimas até mesmo as pregações avessas às dissidências sexuais, pois seria um “direito garantido” e ao final do item afirmaram não existir “intenção de impedir crenças contrárias à diversidade sexual, tampouco sua expressão, seja escrita ou falada” (Mover, 2016).

A posição assumida pelas igrejas inclusivas reunidas no Mover Inclusivo sobre a liberdade religiosa respondia à intensa disputa que estava ocorrendo na esfera pública acerca da criminalização da homofobia. Enquanto setores dos movimentos sociais em defesa dos humanos das dissidências sexuais provocavam instâncias jurídicas a se posicionar sobre o silêncio do legislativo em trabalhar na codificação da punição de quem praticava violências físicas, econômicas e simbólicas contra esses grupos sociais, os grupos evangélicos tradicionais tentavam impedir que a matéria ganhasse legitimidade jurídica, pois ela supostamente feriria a liberdade religiosa.

Com efeito, o vocábulo homofobia surgiu na década de 1960 nos Estados Unidos em um contexto no qual “a homossexualidade estava sendo deslocada de uma posição ligada às dimensões do pecado e da doença para o lugar de uma ‘homossexualidade política’ (Fernandes, 2012, p. 99) e foi teorizado inicialmente pelo campo da psicologia como maneira de investigar a existência de “personalidades violentas” relacionadas com a aversão a aproximação com homossexuais, além do medo e ódio extremo direcionados a essas pessoas (idem, *ibidem*). Essa conotação se transformou ao longo das décadas seguintes com o aumento do número de investigações acerca das sexualidades não-normativas, das identidades de gênero e da teoria *queer*.

No Brasil, a categoria homofobia foi introduzida pelos movimentos sociais⁴ como um tipo de violência fatal especificamente cometida contra esse segmento da sociedade e paulatinamente passou a compor a linguagem das políticas públicas voltadas para o combate à infecção pelo HIV. Esse deslocamento causou transformações no modo como a categoria era compreendida. Se inicialmente homofobia remetia a violências físicas, com o deslocamento ela passou a ser percebida como parte de um amplo leque de ações materiais e simbólicas que estruturam a sociedade tornando os homossexuais parte dos grupos vulneráveis. De acordo com Felipe Fernandes, foi em meados da década de 2000 que a homofobia passou a ser uma categoria central para as políticas públicas voltadas para as dissidências sexuais ao não ser reduzida apenas à sua conceituação sobre a violência. Assim, ela passou “de uma categoria descritiva de violências, para uma categoria que passa a nomear todo o campo de governança que abarca as agendas LGBTTT no Brasil” (Fernandes, 2012, p. 102).

Nesse contexto, uma das frentes de atuação dos movimentos sociais das dissidências sexuais foi a busca por criminalizar a homofobia. Foi como resultado

das articulações desse grupo social que, em 2006, a deputada Iara Bernardi do Partido dos Trabalhadores (PT) colocou em pauta o Projeto de Lei 122 que buscava alterar “a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e o Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943” (Brasil, 2006) com o intuito de definir os crimes decorrentes de “discriminação ou preconceito de gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero” (idem), bem como tipificar e delimitar as responsabilidades do ato e dos agentes.

A proposta recebeu críticas de lideranças religiosas evangélicas que possuíam grande visibilidade midiática e que estavam representados no congresso pela Frente Parlamentar Evangélica. Através da atuação dos Senadores Marcelo Crivella e Magno Malta, ambos do Partido Republicano, a proposta foi sendo adiada, não chegou a ser votada na comissão designada para a sua avaliação e acabou arquivada em 2011 (Bortolin, 2018). No entanto, no bojo dos debates sobre a legalização do casamento igualitário ocorrido no STF, a “frente parlamentar pela cidadania LGBT, liderada pela então senadora Marta Suplicy (PT-SP), desarquivou o PL 122/2006 ainda em 2011” (Bortolin, 2018, p. 27-28), reabilitando, dessa maneira, a discussão sobre a criminalização.

Importante personagem no processo de travamento da tramitação o pastor e senador Marcelo Crivella se posicionou diante da proposta de criminalização afirmando não ser contra a criminalização da homofobia, mas era contra o cerceamento das lideranças religiosas cristãs:

Eu sou contra a homofobia. O que não podemos criminalizar é se o pastor no púlpito da sua igreja ou o padre na sua igreja disser que o homossexualismo é pecado. Isso é liberdade religiosa. Ele tem o direito de falar e nós temos que respeitar. Mas não é crime. Crime é você agredir, crime é você fechar as portas para um homossexual. A controvérsia que tivemos com o PL 122 foi essa: até que ponto podemos criminalizar. As pessoas têm o direito de expressar a sua fé, desde que seja de uma maneira que não cause violência (Crivella *apud* Bortolin, 2018, p. 121).

Além de Crivella, os deputados Marcos Feliciano do Partido Republicano e João Campos⁵ do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), bem como o pastor Silas Malafaia versaram nos meios de comunicação sobre o suposto caráter antidemocrático e anticonstitucional da proposta por ferir a liberdade de expressão e liberdade religiosa prevista na Constituição Brasileira de 1988. Assim, de acordo com Bortolin, os evangélicos que atuaram no campo político para travar a criminalização não se utilizaram diretamente do sistema de crenças para justificar a

contrariedade ao PL. Suas sustentações foram produzidas a partir da apropriação do arcabouço jurídico e não pela reprodução dos materiais doutrinários das suas entidades religiosas.

Mediante a intensa atuação dos setores religiosos em um contexto de eferescência política no país, a proposta foi novamente arquivada em 2015. A despeito do arquivamento, a luta pela criminalização da homofobia permaneceu como agenda dos movimentos sociais de defesa dos direitos humanos das dissidências sexuais e, desta maneira, o tema permaneceu ativo no campo religioso e político nos anos seguintes. Foi nesse contexto de disputas que as igrejas inclusivas organizadas no Mover Inclusivo afirmaram ser favoráveis a liberdade religiosa e contra qualquer tipo de cerceamento ao discurso religioso mesmo que fosse contrário e aversos as dissidências sexuais:

As Igrejas Inclusivas são denominações religiosas cristãs, das mais diversas matrizes (protestantes e evangélicas). As denominações abaixo assinadas defendem o diálogo inter-religioso e que todas as pessoas são livres para exercer sua fé, seja ela qual for. Defendem, inclusive, o direito da não crença. Defendemos que todos são livres para não apenas exercer sua fé, mas de expressá-la publicamente, inclusive em seu discurso. Isso implica dizer que mesmo a pregação contrária à diversidade sexual deve ser respeitada como direito garantido. Afirmamos não haver de nossa parte nenhuma intenção de impedir crenças contrárias à diversidade sexual, tampouco sua expressão, seja escrita ou falada (Mover, 2016).

As igrejas signatárias utilizaram desta maneira o mesmo expediente discursivo dos seus opositores. Não houve um uso doutrinário ou críticas baseadas na expressão de fé para sustentar sua posição em favor da liberdade religiosa. A aceitação do discurso de aversão à diversidade sexual ou a qualquer existência não-conforme à cisheteronormatividade reproduzidos pelos setores conservadores tornava o seu posicionamento contraditório, visto que, o objetivo dessas igrejas inclusivas era descrito como ampliar a missão evangélica através do acolhimento de pessoas que foram vítimas das violências nas suas igrejas de origem. Por outro lado, essa posição significava uma postura no campo religioso de afirmar a expressão de fé como um instituto superior a qualquer outro e, nesse sentido, mesmo discordantes dos setores tradicionais, não defenderiam um instrumento que legitimasse a interferência secular no espaço religioso.

Por último, no quarto e último item, o manifesto apresentou uma consideração sobre a associação entre homossexualidade e pedofilia contida no imaginário

social alimentada pelo ativismo conservador. Conforme Richard Miskolci, historicamente grupos sociais estigmatizados foram representados como um perigo para as crianças, no “caso dos judeus, são conhecidas as lendas de que usariam crianças em rituais de sacrifício humano [...] também é notória a construção da imagem dos comunistas como ‘devoradores de criancinhas’” (2007, p. 109), assim como os homossexuais foram associados à pedofilia. O sociólogo destaca, nesse sentido, que os pânicos morais influenciaram “não só a criação da homofobia contemporânea, como também moldaram a reação dos movimentos sociais a essas estratégias de deslegitimação social de gays e lésbicas” (Miskolci, 2007, p. 110).

As igrejas inclusivas também tiveram sua participação no enfrentamento dessa tentativa de deslegitimação. Para elas esse imaginário era baseado no senso comum, reproduzido intensamente entre os evangélicos, mas que não havia nenhuma relação entre o crime de pedofilia e qualquer orientação sexual e gênero. Pontuaram, diante disso, que “70% dos casos de pedofilia são cometidos por homens heterossexuais, especialmente no ambiente familiar” (Mover, 2016) e defenderam “a devida punição aos que praticarem este crime, bem como a qualquer tipo de abuso de ordem sexual” (idem).

Desta maneira, o manifesto indicava a posição assumida das igrejas signatárias como agentes políticos na luta pelo reconhecimento de direitos das dissidências sexuais. Através desse documento destacaram suas divergências com os setores conservadores do campo religioso, mas também buscaram se diferenciar dos movimentos sociais de dissidentes sexuais ao ressaltarem que “embora sejamos parte da comunidade LGBT, não comungamos com todas as defesas de sua militância política, sobretudo aquelas que ferem o direito à vida” (idem).

Embora o movimento tenha buscado de diferenciar da militância política situando o aborto como um exemplo da dissonância, o manifesto deixava explícita a divergência também sobre a definição de liberdade religiosa de pastores que discursavam contra a diversidade sexual nos púlpitos. Além disso, a própria carta direcionada à Ordem dos Advogados do Brasil demonstrava como as lideranças religiosas inclusivas haviam entrado na arena pública ao reivindicarem direitos. Contudo, essa atuação havia sido pautada pela gramática da disputa entre os setores hegemônicos do campo evangélico e a atuação dos movimentos sociais em defesa dos direitos das dissidências sexuais, isto é, a produção de pânicos morais e sua reprodução entre os setores conservadores evangélicos interferiu no modo

como o Mover se posicionou, ora em confronto e crítica a esse segmento ora em discordância e diferenciação com os movimentos sociais.

A posição ambígua do Mover indicava também que a própria estratégia utilizada por esses segmentos estava atrelada aos valores normativos, isto é, casamento, família e adoção, revelando que as igrejas signatárias compartilhavam de valores cristãos considerados inegociáveis.

Deste modo, ao legitimarem o poder jurídico do Estado de regular a vida social através da defesa das ações do STF, a posição assumida pelas igrejas participantes do Mover, afirmada através do manifesto, não era de ruptura ou enfrentamento da ordem cisheteronormativa, o que se buscava era a integração das dissidências sexuais e de gênero na ordem jurídica-política sem problematizar os efeitos desses arranjos na reprodução da violência e desigualdades, bem como da normalização das dissidências sexuais. Assim, a posição do Mover atua dentro de um esquema, analisado por Preciado sobre os movimentos sociais liberacionistas, que baseia sua luta na afirmação de identidades fixas com a finalidade de obtenção da igualdade de direitos e, diante disso, colaboram como “normalização e a integração dos gays e das lésbicas na cultura heterossexual dominante” (PRECIADO, 2011, p. 18) ao concentrarem às ações nas “políticas familiares, tais como a reivindicação do direito ao casamento, à adoção e à transmissão do patrimônio” (idem, *ibidem*).

Após a realização do encontro em Brasília e da publicação do manifesto os líderes de igrejas inclusivas que compunham o Mover Inclusivo se reuniram novamente em 2017 em São Paulo. Nesse encontro foram definidas comissões responsáveis por elaborar o estatuto do conselho e ficou decidido que Fortaleza seria a sede da reunião seguinte, na qual o estatuto deveria ser apresentado para discussão, avaliação e sanção para a oficialização do novo conselho de igrejas inclusivas.

Assim, o terceiro encontro⁶ de lideranças inclusivas ocorreu entre os dias 19 e 21 de outubro de 2018 em Fortaleza. Nesta edição, sediada e organizada pela Igreja Apostólica Filhos da Luz, representantes das cinco regiões do país, além do Distrito Federal, se reuniram para discutir a construção do conselho das igrejas e do estatuto da entidade. A programação foi iniciada na noite do dia 19 de outubro com uma celebração dos 50 anos de inclusão no mundo, tema do evento. Houve homenagens à Igreja da Comunidade Metropolitana — na pessoa do Reverendo Francisco Ferreira da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) de Fortaleza representante da ICM Brasil e da Fraternidade Universal das Igrejas das Comunidades Metropolitanas (FUICM) – e a Pastora Márcia Dias da Comunidade Athos de

Brasília, pois a ICM é reconhecida por ser a primeira igreja inclusiva do mundo e a Pastora Márcia foi apresentada como personagem fundamental na construção do conselho das igrejas inclusivas brasileiras. Após o cântico de louvores realizado pelo Apóstolo Alan Luz, dos discursos do Reverendo Francisco Ferreira e da Pastora Márcia, o Pastor Alexandre Feitosa da Comunidade Athos de Brasília conduziu uma fala sobre a história das igrejas inclusivas no mundo e no Brasil, a sua importância no cenário da política brasileiro e quais seriam as próximas missões deles enquanto cristãos inclusivos.

O destaque dado à Alexandre Feitosa foi significativo e revelador de como a articulação de formação do conselho de igrejas foi importante para a propagação e divulgação do trabalho do teólogo inclusivo. Apresentado como uma referência da Teologia Inclusiva no Brasil, seus livros foram comercializados e esgotados na mesma noite.

Na manhã do dia 20 de outubro, aconteceu uma roda de conversa sobre as igrejas inclusivas e o cenário político brasileiro e à tarde aconteceu a reunião dos representantes das igrejas inclusivas. Este momento foi restrito e apenas as lideranças das igrejas puderam participar. A reunião de discussão sobre a criação do conselho e do seu estatuto não foi concluída no sábado e, diante disso, durante a manhã e à tarde do dia 21 de outubro, os líderes discutiram ponto a ponto os itens do estatuto do conselho.

O resultado do debate foi a aprovação do estatuto e a criação do Conselho das Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil (CONiiBrasil) num modelo federativo, com presidência, tesouraria, secretaria e representação regional. O modelo federativo tinha como finalidade construir canais de interlocução entre as igrejas locais e a associação através dos representantes regionais.

Embora o evento em Fortaleza tenha ocorrido e concretizado o planejamento das reuniões ocorridas em Brasília e São Paulo, houve uma redução na participação de lideranças de igrejas. Conforme o apóstolo Alan Luz (Luz, 2018, informação verbal) houve um decréscimo na presença no evento em função do contexto financeiro de muitas igrejas que não possuíam recursos para sustentar a ida do seu representante para o encontro. Diante disso, a saída encontrada foi criar documentos a serem assinados e reconhecidos em cartório pelos ausentes para que eles confirmassem a adesão ao conselho mesmo não estando presentes. Alan informou também que algumas das lideranças enviaram considerações sobre o estatuto através de vídeos e mensagens.

Além dos problemas financeiros enfrentados por algumas comunidades inclusivas, outro aspecto cercou o evento de complexidade: o contexto político. O evento em Fortaleza ocorreu entre o primeiro e o segundo turno da eleição presidencial de 2018 o que tensionou o tipo de posicionamento que o conselho iria assumir, pois, conforme Alan (Luz, 2018, informação verbal) algumas das lideranças estavam lidando com conflitos em suas igrejas por conta das disputas políticas.

Nesse sentido, após debates sobre temas como liberdade religiosa, teologia e temas sociais, o conselho definiu que fazia parte da responsabilidade do grupo se posicionar sobre o conflituoso contexto eleitoral de 2018. Assim, o primeiro ato do ConiiBrasil foi publicar um manifesto no qual afirmava estar comprometido com os princípios cristãos, mas também com a democracia, direitos humanos e todas as modalidades de família. Diante disso, defendeu que os ensinamentos de Jesus coadunavam com a promoção de bem-estar social e a favor das minorias sociais e informou sua oposição às candidaturas que reproduziam discursos do ódio, ao fundamentalismo religioso e ideologias opressoras (ConiiBrasil, 2018).

Conclusão

A fundação do ConiiBrasil foi o resultado de um processo de articulação que demorou alguns anos para se materializar. Houve debate e negociação para que o conselho não atuasse como uma denominação, mas como uma entidade de suporte jurídico e político para as igrejas. Havia preocupação em oferecer suporte para comunidades inclusivas que precisassem de orientação jurídica para legalização das suas igrejas, mas também para a divulgação da existência dessa vertente evangélica a partir da atuação em rede da federação.

Com efeito, as cartas publicadas pelo movimento explicitaram que a entidade tinha como uma das suas atribuições principais atuar na esfera pública se posicionando acerca dos temas que envolviam o reconhecimento das dissidências sexuais de gozarem dos mesmos direitos civis que as pessoas heterossexuais. Contudo, a posição ambígua sobre liberdade religiosa e criminalização da homofobia, assim como as discussões sobre o que era tema de teologia ou de sociedade, debate decorrido no evento de Fortaleza no processo de produção da carta de 2018, demonstrou que havia uma moderação no discurso de reivindicação causada pela

limitação da crítica aos dispositivos que estruturavam as relações cristãs e da defesa da autonomia absoluta da religião mesmo que em situações de reprodução de violências (Py, 2020).

As negociações para construção do Conselho das Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil, assim como para a definição da posição assumida nos debates nacionais, revelam, portanto, que a atuação das dissidências sexuais e de gênero no campo religioso evangélico no Brasil chegou em novo momento. Após décadas de implementação de igrejas, produção de materiais de apoio pastoral, de livros sobre teologia inclusiva e *queer*, e da divulgação de perspectivas que compreendem a existência harmônica entre fé cristã e dissidências sexuais, isto é, de que a sexualidade é um dos aspectos que compõem a *Graça*, essas igrejas passaram a se organizar coletivamente para atuar na esfera pública ao pautar os temas em controvérsias a partir das suas próprias vozes, oferecendo alternativas e compondo o mosaico de lutas pelo reconhecimento da cidadania das dissidências sexuais e de gênero.

Referências Bibliográficas

A ALEGRE Fraternidade. *Veja*, São Paulo, n. 136, 14 de maio de 1971. p. 49.

ALIANÇA Nacional de Igrejas Cristãs Inclusivas. Igrejas Aliançadas. *Blogspot*. Disponível em <http://aliancainacional.blogspot.com/p/igrejas-aliançadas.html>. Acesso em 19 de fev. de 2019a.

ALIANÇA Nacional de Igrejas Cristãs Inclusivas. Quem somos? *Blogspot*. Disponível em <http://aliancainacional.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em 19 de fev. de 2019b.

A nudez no altar. *Veja*, São Paulo, n. 103, 1970. p. 60-61.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 15 de dezembro de 2006*. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em 30 de jan. de 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei nº 6583, de 16 de outubro de 2013*. Dispõe do Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005&msclkid=f8506197b05911ec8b01235c083ae4cc>. Acesso em 30 de jan. de 2022.

BORTOLIN, Paula Andréa Gomes. *A controvérsia em torno do projeto de lei 122/2006: uma análise da oposição de parlamentares evangélicos à criminalização da homofobia*. Dissertação (Mestrado). Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2018.

CONIIBRASIL, Carta aberta de Fortaleza: posicionamento oficial do ConiiBrasil sobre o atual momento político nacional. [20. out. 2018.] *Blogspot*. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/2018/10/carta-aberta-de-fortaleza.html>. Acesso em 20 de out. de 2018.

FEITOSA, Alexandre. *Igrejas Inclusivas: uma breve história*. Brasília: Oásis Editora, 2018.

HAJE, Lara; ARAÚJO, Newton. *Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união entre homem e mulher*. 08. out. 2015. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/472681-camara-aprova-estatuto-da-familia-formada-a-partir-da-uniao-de-homem-e-mulher/>. Acesso em 30 de jan. de 2022.

LIMA, Carlos Chagas Vilela. *A verdade (des)construída: a inserção da homossexualidade na Comunidade Cristã Nova Esperança, em Natal*. Dissertação (Mestrado). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013.

LUZ, Alan. *Entrevista* [out. 2018]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2018. 1 arquivo mp3.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Uma Igreja dos Direitos Humanos” onde “promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado”: Notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). *Mandrágora*. SBC, v. 21. n. 2, 2015. p. 5-37.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, n. 28, 2007.

MOVER Inclusivo Brasil. Carta Aberta de Brasília. *Blogspot*. 18. dez. 2016. Disponível em <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em 18 de jun. de 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. *Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008.

OS ALEGRES revoltosos. *Veja*, São Paulo, n. 158, set. 1971, p. 61-62

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis UFSC, v. 19, n. 1, p. 11, jan. de 2011.

PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.

RODAS, Sérgio. *Proibir casamento gay afrontaria decisão do STF, dizem especialistas*. 28. Dez. 2019. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2018-nov-28/proibir-casamento-gay-afrontaria-decisao-stf-dizem-especialistas2>. Acesso em 30 de jan. de 2022.

XAVIER, Luiz Gustavo; CRONEMBERGER, Daniella. *Projeto em análise na Câmara cria o Estatuto da Família*. 05. Fev. 2013. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/426032-projeto-em-analise-na-camara-cria-estatuto-da-familia/>. Acesso em 30 de jan. de 2022.

WEISS DE JESUS, Fátima. *Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 2012.

¹ Na reportagem o nome da instituição foi traduzido e é apresentado como Igreja da Comunidade Metropolitana. Com a fundação da primeira igreja conveniada à denominação americana em 2002, a sigla ICM consolidou-se como a marca do grupo no Brasil.

² É importante destacar que no texto o termo utilizado é homossexualismo (sic). No entanto, reconhecendo as posições políticas e os saberes produzidos pelas dissidências sexuais e de gênero, não utilizaremos os enunciados considerados ultrajantes e que expressam a história de discriminações e violência sofridas por esses grupos.

³ A Carta Aberta de Brasília contém o nome de 24 igrejas signatárias e não 23 como o informado pelo apóstolo Alan Luz. Ver: MOVER Inclusivo Brasil. Carta Aberta de Brasília. 18. dez. 2016. Disponível em: <https://moverinclusivobrasil.blogspot.com/p/carta-aberta-de-brasilia.html>. Acesso em: 18. Jun. 2018.

⁴ O que ganhou maior repercussão foi o Grupo Gay da Bahia que divulgou um relatório no início da década de 1990 sobre os crimes cometidos contra homossexuais e inseriu a luta contra homofobia como um dos eixos da promoção dos Direitos Humanos.

⁵ O deputado João Campos foi responsável por um Projeto de Decreto Legislativo que buscava impedir o Conselho Nacional de Psicologia de proibir a realização de tratamentos de reversão sexual, ou como ficou conhecido popularmente, cura gay. Sobre isso ver: QUINTÃO, G. F. A nova direita cristã: alianças, estratégias e transfiguração do discurso religioso em torno do projeto de cura gay. *Estudos de Sociologia*. UNESP, v. 22, n. 42, 2017.

⁶ Obtive autorização dos envolvidos para participar do evento e acompanhar o desenvolvimento da maior parte das discussões. Apenas a atividade de discussão sobre o estatuto foi restrita às lideranças das igrejas participantes. Assim, a narrativa sobre o evento foi resultado do diário de campo produzido quando da nossa presença no III Mover Inclusivo.

Recebido em 02/05/2022

Aceito para publicação em 15/06/2022

Disputas, controvérsias e o isolamento pedagógico do Ensino Religioso no Rio de Janeiro

Disputes, controversies and the pedagogical isolation of Religious Education in Rio de Janeiro

Marcelo Brandão Araujo*

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-13>

Resumo

O objetivo deste artigo consiste em promover um debate acerca das disputas e controvérsias em torno da implementação e operacionalidade do Ensino Religioso a partir da Lei Estadual nº 3.459/00. O presente artigo também se propõe a analisar os motivos pelos quais o Ensino Religioso ainda permanece isolado em relação às outras disciplinas que compõem a grade curricular. Além disso, se dedica à discussão de alternativas que possam contribuir para a superação do isolamento pedagógico do Ensino Religioso. Para isso, foi realizada uma pesquisa nos portais Google Acadêmico, Periódicos da CAPES e Scientific Electronic Library Online (SciElo) utilizando as palavras-chave: ensino religioso e ensino religioso confessional. Também foi feita uma revisão bibliográfica de publicações impressas de autores que pesquisaram sobre o tema em questão. Os resultados apontam que os tensionamentos em relação ao Ensino Religioso ainda não foram totalmente superados e se arrastam até os dias de hoje, sobretudo no que diz respeito ao seu caráter confessional, a inobservância ao princípio da laicidade do Estado brasileiro e a prática de proselitismo.

Palavras-chave: Ensino religioso confessional. Escola pública. Isolamento pedagógico.

Abstract

The purpose of this article is to promote a debate about the disputes and controversies surrounding the implementation and operationality of Religious Education based on State Law No. 3,459 / 00. This article also proposes to analyze the reasons why Religious Education still remains isolated in relation to the other disciplines that make up the curriculum. In addition, it is dedicated to the discussion of alternatives that can contribute to overcoming the pedagogical isolation of Religious Education. To this end, we conducted a search on the Google Scholar, CAPES Journals and Scientific Electronic Library Online (SciElo) portals using the keywords: religious education and confessional religious education. We also did a bibliographic review of printed publications by authors who researched the topic in question. The results show that the tensions in relation to Religious Education have not yet been completely overcome and continue to this day, especially with regard to the separation of students according to the confession of faith, choice of content, hiring and remuneration of students. teacher, confessional model and provision of Religious Education in all stages of Basic Education.

Keywords: Confessional Religious Education. Public school. Pedagogical Isolation.

* Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV) e doutorando em Educação pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

Introdução

Apesar de as disputas e controvérsias em torno de o Ensino Religioso ser algo recorrente na história da educação do país, as polêmicas se intensificaram a partir dos anos 1990, sobretudo com a promulgação da Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN). A partir daí, então, os Estados passaram a propor, debater e aprovar as suas próprias leis de Ensino Religioso. Inclusive, nessa perspectiva, “[...] a posição do Rio de Janeiro, nesse sentido, é bastante emblemática, como exemplo das contradições e tensões produzidas na implantação desse processo” (Selles; Dorvillé; Pontual, 2016, p. 876).

Em efeito, o presente artigo se dedica em analisar e “[...] afirmar que há distanciamento entre a proposta inscrita na LDB e o que determina a legislação estadual” (Souza; Souza; Gonçalves, 2020, p. 1). Ou seja, reforçando a ideia de que o formato confessional dificulta – ou até mesmo impede – o cumprimento da LDBEN e das Constituições Federal e Estadual, principalmente no que diz respeito à possibilidade de o professor de Ensino Religioso não incorrer na prática de proselitismo, mesmo tendo sido indicado por uma organização religiosa e utilizando materiais didáticos elaborados pelas denominações religiosas. Complementarmente, pelos mesmos motivos, o texto problematiza que o Ensino Religioso confessional corre o risco de inobservância ao princípio da laicidade do Estado brasileiro, considerando que no caso do Rio de Janeiro o Ensino Religioso emerge – no âmbito educacional –, contando com o forte apoio e comprometimento do poder público.

Para além disso, o artigo debate e apresenta iniciativas que possam contribuir para a superação do isolamento pedagógico do Ensino Religioso, tendo como base os teóricos da educação, das ciências das religiões e do estudo da nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de 2017.

O estudo em tela exigiu uma pesquisa bibliográfica que ampliasse e desse embasamento teórico para a análise das legislações vigentes e que debatesse as opiniões das instituições sobre os temas laicidade, proselitismo, modalidade confessional de Ensino Religioso, dentre outros. Assim, após o resultado das buscas, o levantamento bibliográfico elegeu alguns dispositivos legais, publicações da Área de Educação e pesquisas sobre a implementação e operacionalidade do Ensino Religioso no âmbito do Estado do Rio de Janeiro.

Separação de alunos de acordo com a confissão de fé e carência de professores

Os gestores dos colégios estaduais mantidos pela Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC/RJ), amparados pelo o artigo 1º, parágrafo único, da Lei Estadual nº 3.459/00, devem disponibilizar turmas de acordo com a confissão de fé registrada na ficha de matrícula, preenchida pelos responsáveis ou pelos alunos com 16 ou mais anos de idade. Sendo assim, no final do período destinado à renovação e confirmação de matrícula, os estudantes são alocados em turmas específicas, tendo como base o critério de confissão de fé de cada um. Além disso, o parágrafo único do artigo 1º, do dispositivo legal em questão, prevê ainda que, no ato da matrícula, os pais ou responsáveis terão que informar se discentes poderão ou não frequentar as aulas de Ensino Religioso.

Art. 1º - O Ensino Religioso de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível de forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos de idade, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo único – No ato da matrícula, os pais, ou os responsáveis pelos alunos, deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados frequentem as aulas de Ensino Religioso (Rio de Janeiro, 2000).

Contudo, no que se refere à separação e distribuição de escolares em turmas conforme a confissão de fé lançada na ficha de matrícula, o teólogo ecumênico Hans Küng (1993) defende que, nos tempos atuais, as religiões precisam unir mais e separar menos. Considera que a paz no mundo vai depender da capacidade de cada uma delas de evidenciar mais os aspectos que as une e menos as características que as separam. Assim, tendo como ponto de partida o pensamento de Küng (1993), a criação de turmas destinadas para alunos que confessam a mesma fé ou qualquer outro procedimento administrativo-pedagógico que impeça o encontro, a convivência com a pluralidade, não contribui para que a religião efetivamente tenha condições de assumir a responsabilidade especial de promover a paz no ambiente em que vivemos. Afirma o teólogo:

No presente tempo mundial cabe às religiões mundiais uma responsabilidade especial: a paz no mundo. No futuro, a credibilidade de todas as religiões, também das pequenas, vai depender de sua capacidade de acentuar mais aquilo que as une e menos aquilo que as divide (Küng, 1993, p. 10).

Levando em conta o entendimento de Küng (1993) sobre a responsabilidade das religiões, especialmente em relação à questão da promoção da paz no mundo, pode-se concluir que legislação de Ensino Religioso em vigor no Estado do Rio de Janeiro segue radicalmente na contramão do pensamento de Küng (1993), uma vez que essa legislação não une, aproxima, mas ao contrário, afasta as pessoas umas das outras.

Após o encerramento de todas as fases da matrícula, o aluno é enturmado conforme a sua confissão de fé. Todavia, a SEEDUC/RJ não consegue dispor de docentes de Ensino Religioso para atender a demanda atual de mais de 700 mil escolares. Em março de 2021, de acordo com os dados estatísticos disponibilizados publicamente no site *Seeduc em Números*, a rede tinha um total de 1.230 escolas, 24 mil turmas e 711 mil alunos matriculados. Além disso, a pesquisa censitária de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontou que, naquela época, o Estado fluminense tinha 38 religiões em atividade, além de agnósticos, ateus, sem religião e muitas outras denominações religiosas que não foi possível definir. O quantitativo de escolas, turmas e matrículas e o total de religiões, sem contar aquelas que não foram definidas pelo IBGE, torna a obrigatoriedade do poder público de dispor um professor de Ensino Religioso de acordo com a confissão de fé do estudante algo complexo, difícil ou até mesmo impraticável. Nesse sentido, inclusive, 20 anos depois da promulgação da legislação de Ensino Religioso, somente um número reduzido de confissões de fé tinham obtido credenciamento junto à SEEDUC/RJ, como apontam Souza, Souza e Gonçalves (2020, p. 2):

Atualmente, são nove os credos credenciados na Seeduc: católicos, evangélicos, judeus, islâmicos, umbandistas, messiânicos, mórmons, espíritas e hare krishna. Vale notar que o Candomblé e outras denominações ainda não estão credenciados.

A oferta confessional desse componente curricular provocou disputas e controvérsias em torno da questão do cumprimento integral do artigo 1º, parágrafo único, da Lei Estadual nº 3.459/00, que prevê um docente para cada credo. Nesse sentido, a divulgação de abertura do primeiro processo público seletivo para o provimento de vaga de professor de Ensino Religioso, em 2004, provocou controvérsia. Após o anúncio do concurso, o Editorial do Jornal O Globo duvidou da real possibilidade de admitir professor para essa disciplina para todos os credos existentes no âmbito do Estado do Rio de Janeiro.

O governo do estado vai abrir concurso e contratar professores que ensinem religião nas escolas públicas. Promete-se a maior abrangência possível — em cada turma, um professor para cada crença. [...] Uma ideia, às vezes, parece boa; mas como fará o poder público para atender democraticamente à demanda? Quantos professores serão necessários para isso? (ISER, 2004, p. 146).

Em outra edição, mas no mesmo ano da comunicação oficial de abertura do processo público seletivo, o mesmo jornal voltou a debater o tema, alegando, novamente, que a diversidade religiosa dificulta a contratação de docentes para lecionar Ensino Religioso.

Parece democrático; mas as dificuldades são óbvias, e os resultados duvidosos. O mundo de hoje mostra-se cada vez mais pluralista. Nesse universo sempre mais diversificado, como selecionar e contratar os mestres que atendam a demanda tão ampla? Para só citar um exemplo, no âmbito do cristianismo que fica fora da alçada de Roma, a proliferação de seitas é estonteante. Como fechar esse quebra-cabeça sem provocar todo tipo de protesto, apelos à Justiça etc.? (ISER, 2004, p. 148).

Menos de um ano depois, mais uma vez, o Editorial do Jornal O Globo retomou o assunto, sendo que dessa vez ressaltou a falta de coerência em relação à abertura de vagas para professor de Ensino Religioso sem antes solucionar a questão da carência de docentes de outras disciplinas.

Para não agredir o texto constitucional, a nova lei estadual terá de oferecer a todos os alunos do sistema público o ensino religioso da escolha de suas famílias. Quem conhece a carência de professores de português e matemática no ensino público, pode imaginar a falta de sentido prático no compromisso de dar a cada aluno ensino confessional na religião de sua família. (ISER, 2004, p. 149).

Atualmente, a Lei Estadual nº 3.459/00 continua em vigor, mas, por conta do tamanho da rede em relação ao quantitativo de escolas, turmas e matrículas, a SEEDUC/RJ não admite mais a separação de alunos em turmas específicas para optantes por Ensino Religioso. Sendo assim, discentes de diferentes credos e, eventualmente, sem religião são alocados na mesma turma. A partir daí, então, surge outro problema: como o professor de Ensino Religioso, de posse de conteúdos elaborados e fornecidos por um determinado credo, daria conta da diversidade religiosa na turma em que o mesmo atua como regente? Como um docente formado e credenciado por uma determinada organização confessional atenderia a diversidade religiosa da turma? Souza, Souza e Gonçalves (2020, p. 2) destacam:

A lei estadual exige que o docente receba capacitação específica da autoridade religiosa competente que o credenciou. Se ele obtém formação para conduzir apenas uma religião, como irá conseguir atender à demanda da diversidade religiosa de alunas e alunos, considerando que em uma turma há discentes de diversas religiões? Esse é um dilema que se coloca no desenvolvimento da disciplina.

Identidade religiosa, confessionalismo e proselitismo

De acordo com a Equipe de Coordenação Pedagógica, levantamento realizado em março de 2021, no Sistema Conexão Educação da SEEDUC/RJ, no módulo de gerenciamento de renovação e confirmação de matrícula, revelou que o Colégio Estadual Jornalista Álvaro Bastos (CEJAB), em atividade em Macaé, município localizado na Região Norte Fluminense, a 176 quilômetros de distância da Capital Rio de Janeiro, com população estimada em 261.501 mil habitantes, mostrou que nenhum aluno se declarou umbandista ou candomblecista, três se assumiram como espírita e 93 não declaram a confissão de fé.

O levantamento feito no Sistema Conexão Educação traz à tona alguns questionamentos, tais como: por que, num total de 976 estudantes distribuídos em 25 turmas, não há aluno umbandista ou candomblecista e apenas três são espíritas? Será que os discentes não estão declarando a sua verdadeira identidade religiosa? Será que os alunos das outras escolas espalhadas pelo Estado também não estão declarando a sua verdadeira identidade religiosa? Olhando por esse prisma, apesar da diversidade religiosa ser um fenômeno universal, portanto, presente em qualquer lugar e época, estudos apontam que nas escolas estaduais os alunos e professores oriundos das manifestações religiosas afro-brasileiras ou espíritas estão sujeitos a sofrer perseguições e serem rotulados comumente como macumbeiros ou demonizados.

Por essa razão, é possível concluir que muitos se declararam católicos ou evangélicos como uma forma de escapar do preconceito. Inclusive, sobre a questão da intolerância religiosa, no âmbito da rede pública de ensino, pesquisa etnográfica realizada no Colégio Estadual Aurelino Leal (CEAL), em Niterói, município da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, mostrou que na maioria das vezes “[...] os conflitos que surgem nas aulas têm relação com a resistência que a maior parte dos professores e dos alunos cristãos manifestam quando são tratados os temas relacionados às religiões de matrizes africanas” (Rocha; Rocha; Lima, 2016, p. 710). Além disso, o resultado do estudo mostrou “[...] como os conflitos de natureza étnico-racial-religiosa são administrados nas escolas públicas do Rio de Janeiro, e

elegeram as aulas de Ensino Religioso como um ambiente propício para tal observação” (Rocha; Rocha; Lima, 2016, p. 710).

Em continuidade, desde a sua promulgação em 2000, a Lei Estadual nº 3.459 vem sendo motivo de intensa disputa, sobretudo, no que diz respeito ao caráter confessional e à prática de proselitismo. Desse modo, o Conselho Unificado da União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro alertou para o perigo da oferta do Ensino Religioso na forma confessional.

O confessionalismo religioso nas escolas não é recomendável pois, embora seja tal ensino facultativo ao aluno, sua inclusão legal em carga horária curricular poderá acender ativismos segregadores do ódio entre religiões que tanto já fizeram sofrer a humanidade. (ISER, 2004, p. 129).

Já para o Pastor Antônio Carlos Ribeiro, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a oferta do Ensino Religioso na modalidade confessional fere o princípio de separação entre Igreja e Estado e atende a interesses que não são de cunho religioso.

Tomemos as posições de Antônio Carlos Ribeiro, pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Para ele, o modelo confessional ameaça a noção brasileira de Estado laico e admite práticas políticas reprováveis ao propiciar acordos confusos e usos sem critérios da expressão religiosa para fins eleitoreiros. (Giumbelli; Carneiro, 2006, p. 164).

Do mesmo modo que o clérigo da Igreja Luterana, Pinho e Vargas (2015), também entenderam que o caráter confessional do Ensino Religioso oferece condições para ocorrência de proselitismo, além de desrespeito a laicidade do Estado.

A posição atual que o Estado do Rio de Janeiro assume ao manter vigente a legislação de 2000 oferece condições para que o ensino dessa disciplina contribua para a perspectiva da confessionalidade e do proselitismo, perspectiva esta não compatível com um ensino público laico (Pinho; Vargas, 2015, p. 324).

Em prosseguimento, o artigo 1º, da Lei Estadual nº 3.459/00 também é motivo de controvérsia em relação a outro artigo do mesmo dispositivo legal. O artigo 1º veda a prática de proselitismo, enquanto o artigo 3º determina que as denominações religiosas sejam responsáveis pela elaboração do conteúdo, determinando, inclusive, que o poder público deve apoiar integralmente as igrejas na escolha dos conteúdos. Então, como não incorrer na prática de proselitismo e ao mesmo tempo permitir e apoiar as organizações religiosas na escolha dos conteúdos?

Art. 1º - [...] assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente (Rio de Janeiro, 2000).

No que diz respeito ao aspecto contraditório da Lei Estadual nº 3.459/00, no entendimento de Giumbelli e Carneiro (2006) a legislação proíbe a prática de proselitismo, porém, entra em contradição, tendo em vista que ao mesmo tempo também determina que o Estado apoie as decisões dos credos. Já para Rodrigues e Junqueira (2009), a prática de proselitismo no espaço escolar ocorre porque a redação original do artigo 33, da LDBEN, imprimiu ao Ensino Religioso um perfil atrelado às tradições religiosas, impossibilitando, assim, que a disciplina adquirisse uma identidade pedagógica, ou seja, que construísse um currículo comum de caráter interdisciplinar, científico, histórico e cultural. Consequentemente, para Rodrigues e Junqueira (2009), a ligação dessa disciplina com as organizações religiosas abriu caminho para a prática contínua de proselitismo no ambiente escolar e “[...] por esse motivo, era a única disciplina submissa a dois ‘senhores’: autoridades escolares e autoridades religiosas [...]” (Rodrigues; Junqueira, 2009, p. 20).

Oferta de Ensino Religioso na Educação Básica e credenciamento de professor

De acordo com a Lei Estadual nº 3.459/00, o Ensino Religioso deve ser oferecido na Educação Básica, portanto, na Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio. Contudo, para Cavaliere (2007), a oferta dessa disciplina em toda Educação Básica está em desconformidade em relação ao artigo 33 da Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), que menciona que esse componente curricular deve ser oferecido apenas na 2ª etapa da Educação Básica, ou seja, somente no Ensino Fundamental. De fato, nas Matrizes Curriculares da SEEDUC/RJ essa disciplina é disponibilizada nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio. Com isso, além da LDBEN, a legislação de Ensino Religioso também provoca polêmica, tensionamento em relação às Constituições Federal e Estadual, tendo em vista que ambas não mencionam que essa disciplina deva ser oferecida no Ensino Médio. Em razão disso, segundo Cavaliere (2007), em 2004, a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE) contestou a constitucionalidade da Lei Estadual nº 3.459/00, alegando incompatibilidade com o artigo 33, da LDBEN e com as Constituições Federal e Estadual.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. (Brasil, 1988).

Art. 313 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental (Rio de Janeiro, 1989).

Além disso, a Lei Estadual 3.459/00 concede à autoridade religiosa o direito de verificar se o professor tem formação que atenda as demandas específicas do seu credo. Concede, também, o direito de credenciar o docente para atuação na regência de turma no âmbito das escolas públicas estaduais.

Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

I - Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual;

II - Que tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida. (Rio de Janeiro, 2000).

Com isso, evidentemente, a autoridade de ensino fica à mercê dos interesses da denominação religiosa. Mas, por outro lado, o governo e a SEEDUC/RJ lavam as mãos no sentido de não se responsabilizarem sobre a polêmica que envolve o credenciamento de docente de Ensino Religioso. Desse modo, parece que fica cômodo para ambos os lados, considerando que atende aos interesses do governo e das denominações religiosas. Por essa razão, de acordo com Cavaliere (2007), a CNTE, tendo como base o artigo 19 da Constituição Federal de 1988, defendeu a inconstitucionalidade da legislação de Ensino Religioso, pois considerou que o dispositivo legal contradiz o princípio de separação entre religião e Estado.

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (Brasil, 1988).

Escolha do conteúdo, inclusão do Ensino Religioso na carga horária mínima anual obrigatória e remuneração do professor

Além dos artigos 1º e 2º, o 3º da Lei Estadual nº 3.459/00 também fere o ideal de separação entre Igreja e Estado, uma vez que permite que a denominação

religiosa escolha os conteúdos e garante que o Estado apoie os clérigos em relação à escolha. Com isso, obviamente, a comunidade escolar como um todo deixa de formular, reformular e administrar coletivamente o currículo. Além disso, a legislação em questão impede ou dificulta de modo significativo que gestores, educadores, alunos, pais ou responsáveis legais sejam os protagonistas da elaboração e aperfeiçoamento do currículo, ou até mesmo que proponham a retirada de conteúdos considerados equivocados do ponto de vista pedagógico. Por isso, o artigo 3º da Lei Estadual nº 3.459/00 é considerado por muitos profissionais da educação e operadores do direito como conflitante com o artigo 19 da Constituição Federal de 1988, que veda a subserviência do Estado em relação a Igreja. De outra parte, opositores do confessionalismo entendem que a legislação de Ensino Religioso fere, de modo contundente, inclusive, o artigo 33, inciso II, da LDBEN. Consideram que a LDBEN não menciona que a escolha do conteúdo é de responsabilidade dos credos, mas, apenas, simplesmente, determina que os sistemas de ensino ouçam as denominações religiosas na escolha.

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

I - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

II - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (Brasil, 1996).

A LDBEN estabelece que o ano letivo nas escolas de Ensinos Fundamental e Médio deverá ser organizado de tal modo que garanta pelo menos 800 horas anuais.

Art. 24. A educação básica, nos níveis fundamental e médio, será organizada de acordo com as seguintes regras comuns:

I – a carga horária mínima anual será de oitocentas horas, distribuídas por um mínimo de duzentos dias de efetivo trabalho escolar, excluído o tempo reservado aos exames finais, quando houver (Brasil, 1996).

Sendo assim, considerando que a frequência às aulas de Ensino Religioso é facultativa, a sua carga horária não deveria ser incluída na mínima anual obrigatória. Porém, o artigo 4º, da Lei Estadual nº 3.459/00, à revelia do Parecer do

Conselho Nacional de Educação / Câmara de Educação Básica, nº 12, de 1997, incluiu essa disciplina dentro da carga horária mínima anual obrigatória:

Art. 4º - A carga horária mínima da disciplina de Ensino Religioso será estabelecida pelo Conselho Estadual de Educação, dentro das 800 horas-aulas anuais (Rio de Janeiro, 2000).

Ora, se o aluno pode optar por frequentar, ou não, a referida disciplina, haverá quem optará por não fazê-lo. E quem assim decidir terá menos de oitocentas horas por ano, na hipótese de a escola se ater ao mínimo exigido por lei, o que o art. 24, inciso I não admite (Brasil, 1997).

Diante das disputas e controvérsias ao longo dos anos em torno da inclusão do Ensino Religioso na carga horária mínima anual obrigatória, passados quase 20 anos da criação da Lei Estadual nº 3.459/00, em 25 de outubro de 2019, foi publicada no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro (DOERJ) a Lei Estadual nº 8.585, que determinou o encaminhamento dos alunos não optantes de Ensino Religioso para aulas de reforço escolar.

Art. 1º Acrescenta-se o § 2º ao Artigo 1º da Lei nº 3.459, de 14 de setembro de 2000, renumerando o parágrafo único para §1º, com a seguinte redação:

Art. 1º [...]

§ 1º [...]

§ 2º Aos alunos não optantes pelo ensino religioso serão oferecidas, no ato da matrícula, aulas de reforço escolar nas disciplinas em que tenham menor rendimento acadêmico (Rio de Janeiro, 2019).

Considerando que o Ensino Religioso é oferecido na forma confessional, cujos conteúdos são escolhidos pelos clérigos e os professores são indicados (credenciados) também pelos clérigos, conclui-se, portanto, que o salário do docente não deveria ser pago pelos contribuintes, mas sim pela instituição religiosa a que o profissional de educação representa. Todavia, o artigo 5º da legislação de Ensino Religioso determina o inverso: “[...] a remuneração dos professores concursados obedecerá aos mesmos padrões remuneratórios de pessoal do quadro permanente do Magistério Público Estadual” (Rio de Janeiro, 2000). Pelos mesmos motivos, também não é sensato que o dinheiro público pague as despesas do concurso para admissão de professor de Ensino Religioso. Porém, o artigo 5º do referido dispositivo legal determina o oposto:

Art. 5º - Fica autorizado o Poder Executivo a abrir concurso público específico para a disciplina de Ensino Religioso para suprir a carência de professores de Ensino Religioso para a regência de turmas na educação básica, especial, profissional e na reeducação, nas

unidades escolares da Secretaria de Estado de Educação, de Ciência e Tecnologia e de Justiça, e demais órgãos a critério do Poder Executivo Estadual (Rio de Janeiro, 2000).

O isolamento pedagógico do Ensino Religioso

Em relação ao isolamento pedagógico do Ensino Religioso, por um lado, a defesa da manutenção do modelo confessional impede que o componente curricular fique sujeito a interferências externas e, sobretudo, hostis em relação a sua permanência na matriz curricular da rede pública estadual de educação. Por outro lado, o caráter confessional também torna o Ensino Religioso uma disciplina descontextualizada e isolada em termos pedagógicos, por causa da ausência de envolvimento e interação com os outros credos e as outras matérias que compõem a grade de ensino. Portanto, a decisão de permanecer protegido numa redoma de vidro, ou seja, fazendo de conta que a pluralidade não existe e a falta de coragem e iniciativa de se misturar com as pessoas, opiniões e saberes antagônicos, impedem a superação do isolamento. Por essa razão, o Ensino Religioso precisa estabelecer um “[...] diálogo com outras formas de conhecimento, deixando-se interpenetrar por elas” (Fazenda, 2005, p. 17). Nessa perspectiva, o diálogo com as outras áreas de conhecimento, ou seja, a interdisciplinaridade, consiste numa alternativa que poderá concorrer a favor da superação do isolamento pedagógico do Ensino Religioso, tendo em vista que “[...] no pensamento do novo paradigma educacional, no conhecimento em rede, todos os conceitos e todas as teorias estão interconectados” (Moraes, 1997, p. 96). Portanto, o Ensino Religioso precisa assumir uma nova postura, marcada pela iniciativa do encontro, de permanente diálogo com as outras disciplinas, uma vez que “[...] o ambiente mais favorável à aprendizagem é o interdisciplinar, ao mesmo tempo teórico e prático, socialmente motivado, pluralista e crítico [...]” (Demo, 1997, p. 45).

A superação do isolamento pedagógico do Ensino Religioso, assim como o reconhecimento do seu status de disciplina junto à comunidade escolar, dependem, necessariamente, do seu desprendimento em relação às autoridades religiosas. Caso contrário, continuará “[...] preso e estagnado em arranjos politicamente interessantes para os poderes civil e religioso” (Passos, 2007, p. 27). Assim, o Ensino Religioso precisa se libertar dos dogmas, das doutrinas, tendo em vista que “[...] é nas certezas doutrinárias, dogmáticas e intolerantes que se encontram as piores ilusões” (Morin, 2007, 86). Além disso, na opinião de Passos (2007), o modelo catequético e teológico do Ensino Religioso necessita ser substituído por outro sob a responsabilidade da escola, dos sistemas de ensino e das Ciências da Religião.

Já para Rodrigues e Junqueira (2009), a disciplina em questão deixará de ser considerada uma mera extensão, anexo da Catequese ou Escola Dominical, quando as Ciências das Religiões e os Cursos de Licenciatura para professores de Ensino Religioso assumirem a tarefa de formar docentes. Portanto, quando os docentes se libertarem das doutrinas e assumirem uma postura interdisciplinar.

Atuando em duas grandes áreas: das Ciências da Religião e a das Ciências da Educação, os professores de ER estudam e discutem o desenvolvimento do fenômeno religioso e, ao mesmo tempo, lecionam conhecimentos no campo da sociologia, da psicologia, da antropologia, entre outras ciências, para crianças e adolescentes, procurando analisar o momento religioso em suas diferentes facetas (Rodrigues; Junqueira, 2009, p. 24).

A implementação do Ensino Religioso enfrentou resistência, motivou disputas e controvérsias, porém, hoje, por conta da ampla vitória dos grupos a favor da permanência desse componente na grade curricular e diante da possibilidade cada vez menor do desaparecimento dessa disciplina, surge, então, outra arena de disputa em torno da oferta desse componente, ou seja, os adversários do Ensino Religioso passaram a reivindicar a sua reformulação, baseados principalmente na ideia da necessidade de torná-lo compatível com a BNCC de 2017. Com isso, para tornar essa disciplina mais compatível com a BNCC, num primeiro momento será preciso substituir o modelo confessional pelo plural, ecumênico e inter-religioso, considerando que na BNCC a Área de Ensino Religioso tem finalidades pedagógicas distintas, incompatíveis com a confessionalidade, tendo em vista que de acordo com as Competências Gerais da BNCC o Ensino Religioso tem o objetivo de favorecer uma aprendizagem não apenas de uma religião específica, mas de qualquer manifestação religiosa percebida, notada pelo aluno.

Depois, num segundo momento, será necessário incluir esse componente apenas no Ensino Fundamental, uma vez que do mesmo modo que na LDBEN e nas constituições Federal e Estadual, na BNCC o Ensino Religioso não é oferecido no Ensino Médio. Por último, o isolamento pedagógico terá mais chance de ser superado e não será preciso ter professores para todos os credos, posto que o conhecimento produzido pelas religiões, objeto da Área de Ensino Religioso da BNCC não será tarefa de uma religião específica, mas de responsabilidade das Ciências Humanas e Sociais, em particular das Ciências das Religiões.

Considerações finais

Diante da reflexão realizada neste artigo, foi constatado que há graves incompatibilidades entre a LDBEN e a legislação estadual do Rio de Janeiro em re-

lação à oferta e operacionalidade do Ensino Religioso. Apesar disso, por um lado, o estudo reconhece que o Ensino Religioso brasileiro inevitavelmente se desenvolveu de formas múltiplas, uma vez que o Brasil é um país de dimensões continentais, marcado intensamente pelo pluralismo religioso e a cultura religiosa está entranhada nos religiosos, nas famílias e no meio docente. Por outro lado, o presente estudo enfatiza que o Ensino Religioso precisa ser pensado e construído a partir de uma profunda reflexão acerca da pluralidade religiosa, portanto, em condições de ir além do catecismo ou da escola bíblica dominical.

Nesse sentido, percebe-se que a linha entre a prática de proselitismo e o Ensino Religioso escolar é bastante tênue, revelando que o maior desafio do professor de Ensino Religioso consiste em assumir uma postura que concorra efetivamente a favor da superação dessa fronteira.

Além disso, o texto, a partir dos teóricos da Educação e das pesquisas sobre a oferta e operacionalização do Ensino Religioso, mostrou que é possível superar o isolamento pedagógico dessa disciplina mediante a substituição do modelo confessional pelo interdisciplinar e interconfessional.

Do mesmo modo, o artigo constatou que o caráter interdisciplinar e interconfessional também tem o potencial de encerrar as disputas e controvérsias em torno da presença do Ensino Religioso nas escolas públicas, tendo em vista que a interdisciplinaridade e interconfessionalidade não admitem a separação de alunos conforme a confissão de fé, a remuneração do docente de Ensino Religioso confessional pelo poder público e a atribuição dos líderes religiosos na escolha dos conteúdos e indicação dos professores.

Referências bibliográficas

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 22/03/2021.

BRASIL. *Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em 29/03/2021.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação/ Câmara de Educação Básica. *Parecer CNE/CEB nº 12 de 1997*. Disponível em http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1997/pceb012_97.pdf. Acesso em 02/04/2021.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*, 2017. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em 02/04/2021.

CAVALIERE, Ana Maria. O Mal-Estar do Ensino Religioso nas Escolas Públicas. *Cadernos de Pesquisa*. Rio de Janeiro: Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE-UFJR), v. 37, n. 131, maio/ago, 2007. p. 303-332.

DEMO, Pedro. *A nova LDB: ranços e avanços*. 19° ed. Campinas: Papyrus, 1997.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. *Práticas interdisciplinares na escola*. 10° ed. São Paulo: Cortez, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico IBGE 2010*. (Amostra Religião). Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/pesquisa/23/22107?detalhes=true>. Acesso em 23/03/2021.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: ISER, n. 60, 2004. Acesso em 15/03/2021.

GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá. Religião nas Escolas Públicas: Questões Nacionais e a Situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*. Rio de Janeiro: Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE-UFRJ), v. 1, n. 2, 2006. p. 155-177.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. (Tradução de Haroldo Reimer). São Paulo: Paulinas, 1993.

MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. Campinas: Papyrus, 13. ed. 1997.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez. Brasília: Unesco, 12. ed. 2007.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PINHO, L. G.; VARGAS, E. F. M. Ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro: conceitos, história e legislações. *Revista Educação e Temática*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, v. 17, n. 2, maio/ago. de 2015. p. 308-327.

RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. *Constituição do Estado do Rio de Janeiro de 1989*. Disponível em <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/constest.nsf/PageConsEst?OpenPage>. Acesso em 29/03/2021.

RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. *Lei Estadual nº 3.459, de 14 de setembro de 2000*. Disponível em <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/e9589b9aab9cac8032564fe0065abb4/16b2986622cc9dff0325695f00652111?OpenDocument>. Acesso em 15/03/2021.

RIO DE JANEIRO. Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro. *Seeduc em Números*, 2021. Disponível em <https://www.seeduc.rj.gov.br/mais/seeduc-em-n%C3%BAmoros>. Acesso em 29/03/2021.

ROCHA, M. P; ROCHA, J. G; LIMA, J. P. Intolerância religiosa em escolas públicas no Rio de Janeiro. *Revista Educação*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), v. 41, n. 3, set/dez. de 2016. p. 709-718.

RODRIGUES, Edile Maria Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio. *Fundamentando Pedagogicamente o Ensino Religioso*. Curitiba: Editora IBPEX, 2009.

SELLES, Sandra Escovedo; DORVILLÉ Luís Fernando Marques; PONTUAL, Leandro Vahia. Ensino religioso nas escolas estaduais do Rio de Janeiro: implicações para o ensino de ciências/biologia. *Revista Ciência & Educação*. Bauru: Programa de Pós-Graduação em Educação para a Ciência, Universidade Estadual Paulista (UNESP), v. 22, n. 4, out/dez. de 2016. p. 875-894, 2016.

SOUZA, Márcia Aparecida de; SOUZA, Rolf Ribeiro de; GONÇALVES, João Paulo. Incongruências do Ensino Religioso confessional ofertado no Estado do Rio de Janeiro. *Revista Educação Pública*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 45, 24 de novembro de 2020. Disponível em <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/20/45/incongruencias-do-ensino-religioso-confessional-ofertado-no-estado-do-rio-de-janeiro>. Acesso em 22/03/2021.

Recebido em 09/04/2021

Aceito para publicação em 18/05/2021

Ensino Religioso: orientações curriculares e as novas implementações no município de Vila Velha (ES)

Religious Teaching: curricular guidelines and new implementations in the municipality of Vila Velha (ES)

*Alexandre Camelo Tavares**

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-14>

Resumo:

O presente estudo tem como objetivo discutir como as Orientações Curriculares as Novas Implementações Pedagógicas no Ensino Religioso que vêm sendo colocadas na pauta da educação. Após discutir sobre esses fatos, perceber-se a importância de alguns fatores para colaborar com o currículo do ensino religioso e contribuindo com as novas implementações pedagógicas. Contudo, fez-se uma pesquisa exploratória, integrada a pesquisa documental e uma reflexão aprofundada do tema em questão. Dessa forma, concluiu-se que, certamente o currículo tem enfoque no “saber de si”, como componente obrigatório, integrado ao Projeto Político Pedagógico para promoção da cultura da paz e da cidadania. Reconhece-se a complexidade do currículo no Ensino Religioso e observa-se que pode haver mudanças na postura, assim como no fazer pedagógico dos docentes, de forma compreender sobre essa área do conhecimento, munidos de uma fundamentação teórica sólida, com habilidades de análise e reflexão crítica sobre os formatos que compõem e influenciam o contexto escolar.

Palavras-chave: Religião, Ensino Religioso, currículo, implementações pedagógicas.

Abstract:

This study aims to discuss how the Curriculum guidelines the New Pedagogical Implementations in religious education that have been placed on the agenda of education. After discussing these facts, the importance of some factors to collaborate with the religious teaching curriculum and contributing to new pedagogical implementations is perceived. However, an exploratory research was carried out, integrated with documental research and an in-depth reflection on the topic in question. Thus, it was concluded that the curriculum certainly focuses on “knowing oneself” as a mandatory component, integrated into the Political Pedagogical Project to promote the culture of peace and citizenship. The complexity of the curriculum in religious teaching is recognized and it is observed that there may be changes in the attitude and pedagogical practice of teachers, in order to understand about religious teaching, armed with a solid theoretical foundation, with skills of analysis and critical reflection on all formats that make up and influence the school context.

Keywords: Religion, Religious Education, curriculum, pedagogical implementations.

*Doutorando em Ciência das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestre em Ciência da Religião pela Faculdade Unida de Vitória. Professor efetivo na Educação Básica em duas cadeiras na rede municipal de Educação de Vila Velha. Diretor da UMEF Professor Antônio Lorenzutti. E-mail: tavaresxandy@yahoo.com.br. Pesquisa de tese: A Centralidade do Educando no Ensino Religioso Escolar: Orientações Curriculares as Novas Implementações Pedagógicas. Orientadora: Dra Giseli do Prado Siqueira.

Introdução

Educar se constitui em um processo democrático de descoberta, redescoberta e de construção do ser humano, exigindo uma participação efetiva de toda a sociedade. A história nos revela que não há neutralidade em educação, porque toda proposta educativa é subsidiada por aspectos que explicitam o tipo de ser humano e de sociedade que se acredita. Com esse ponto de vista, a educação presume um processo de humanização, personalização e de aquisição de meios para a ação transformadora na sociedade.

A religião, por sua vez, não está imune aos processos de mudanças, redefinições e delimitação de espaços. Diante da nova realidade e da multiplicidade de religiosidade no Brasil, a compreensão do que deveria ser o Ensino Religioso escolar também mudou e enfrenta o desafio de ser um espaço não confessional, um espaço de unidade em meio a uma situação de concorrência entre as diversas propostas religiosas. Isso levou ao enfrentamento de professores da área em relação à postura de alguns representantes de instituições religiosas, no esforço de estabelecer o conhecimento da área para a compreensão cultural mais ampla e formadora da identidade nacional, tendo que acolher e conviver com as diversas concepções das tradições religiosas, inclusive o de ter direito de não possuir nenhuma opção, ou seja, cada um com sua teia de símbolos (Alves, 1996).

Segundo Figueiredo (1995), a trajetória do Ensino Religioso no Brasil é compreendida como catequese, como ensino da religião ou educação religiosa escolar. A título de exemplo, no período colonial o Ensino Religioso por meio da concepção de educação foi:

[...] efetivado como cristianização por delegação pontifícia, justificando o poder estabelecido. A educação foi implantada e ministrada sob os auspícios dos Jesuítas. O governo não intervém diretamente como primeiro interessado, nem propõe uma filosofia educacional, pois compete aos religiosos, controlados pelo governo, organizar e fazer funcionar o processo de escolaridade. A grande característica desta fase é uma educação humanista, que se caracteriza por ser individualista, centrada nos valores propostos pelo Renascimento e favorecer a ideologia reinante, empregando métodos tradicionais. O ensino da Religião é questão de cumprimento dos acordos estabelecidos entre a Igreja Católica e o Monarca de Portugal. As leis, decretos e instruções em geral põem em primeiro plano a evangelização dos gentios. O caráter disciplinador de toda Catequese concorre

para a transmissão de uma cultura que visa à adesão ao catolicismo (Junqueira; Oliveira, 1998, p. 2).

Nesse contexto, o objetivo era implementar a educação religiosa a partir dos Jesuítas em espaços abertos no território brasileiro, para difusão da ideologia reinante, devido acordo com a Igreja Católica e o Monarca de Portugal.

Nesse ínterim e na busca de aprofundamento do presente estudo, recorreu-se à pesquisa exploratória, integrando uma pesquisa documental a partir de pesquisa de campo, diante do levantamento de materiais bibliográficos que ainda estão em elaboração como no caso da Base Municipal Comum Curricular da rede municipal de Vila Velha (ES). Com esse intuito as questões de pesquisa são: Quais conceitos e concepções o Ensino Religioso apresenta em seu currículo? O que diz a Base Nacional Comum Curricular sobre o Ensino Religioso? O que diz a Base Municipal Comum Curricular de Vila Velha - ES? A partir dessas problematizações o presente artigo traz um panorama das unidades temáticas da área do conhecimento do Ensino Religioso na rede municipal de ensino, no estado do Espírito Santo. Nesta abordagem lança mão de pequeno histórico de aspectos legais, curriculares e conceituais da área.

O Ensino Religioso historicamente é visto como um problema nos currículos escolares, tendo em vista que foi considerado como um componente curricular de apadrinhamento e de cunho eclesiástico, que posteriormente foi visto como disciplina sem muita importância. A partir desse cenário, como a disciplina deveria fazer parte ou não da matriz curricular da educação, com a mesma valorização dispensada às outras disciplinas.

Com todos esses questionamentos é que esta pesquisa tem o intuito de contribuir e permitir maior visibilidade ao acontecimento do Ensino Religioso no município de Vila Velha. A partir dessa realidade, são questionados: Por que é facultativa essa disciplina ao aluno? Como ofertar ao aluno uma disciplina se não há profissionais com habilitação específica para o exercício da função? Quando pesquisadores procuram estudar o desenvolvimento do Ensino Religioso no Brasil, a grande fonte é a legislação e não linhas educacionais.

É preciso desconstruir a ideia de Ensino Religioso catequético ou atividade confessional, de modo a assumir essa nova proposta que vem surgindo com tantos desafios e conquistas. É visível que ainda há muitos passos a serem avançados. Entretanto, é preciso promover estudos, debates e pesquisas para reinventar um

jeito novo de pensar e agir no processo de valorização do Ensino Religioso no Município de Vila Velha (ES); mesmo sabendo que atualmente constitui um dos municípios da Grande Vitória que mais tem investido nessa área, já que há 104 professores em toda rede municipal, dos quais 76 são efetivos.

Fundamentação teórica

Inúmeros atores sociais trabalharam incansavelmente para que o Ensino Religioso fosse reconhecido como área do conhecimento. Concebido como um ensino voltado para promoção da cidadania e dos direitos humanos. Que integrado aos demais componentes curriculares estabelecesse a diversidade cultural religiosa. Perpassando pelas fases colonial, republicana até chegar à atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 96 (Holmes, Palheta, 2015; Brasil, 1996).

Na LDB em seu artigo 33º o qual teve nova redação através da promulgação da Lei 9475 de 22 de julho de 1997. O desafio de discutir a identidade pedagógica do componente curricular de Ensino Religioso encontrou-se no fato de que, no decurso de sua história, não foi concebido como elemento integrante de uma área maior como a educação. A situação educacional que encontramos no panorama pedagógico relacionado ao Ensino Religioso no Brasil não é nada favorável à implementação ou continuação do componente curricular citado em escolas públicas. O momento (século, XXI, 2021) é o mais propício da história, em virtude da BNCC, da DCN. O debate público trouxe à tona a problemática do Ensino Religioso que perdura há décadas.

Em 1999, o Conselho Nacional de Educação transferiu para os sistemas de ensino, pelo parecer 97/99, superado pela DCN (2018) a responsabilidade e orientação na aplicabilidade desse componente curricular. Pela primeira vez na história do Ensino Religioso no Brasil, existem, por imperativo legal, indicativos para a elaboração de uma proposta formal a ser organizada em nível nacional, com referências à formação de professores e aos conteúdos da disciplina, os quais querem novos olhares e leituras para elaboração de instrumentos didáticos de apoio. Em 1999 a proposta exigia atenção política e competência teórico-pedagógica que deveria ser implementada de forma progressiva no contexto da educação brasileira.

Desde então, e principalmente nos anos 50, o conflito entre as ideologias católicas e os que advogavam os princípios da ideologia liberal se acirraram devido aos debates sobre a elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB),

tendo em vista que a Religião é considerada um assunto de opção individual, mas essa disputa ideológica acontece até os dias atuais em busca da neutralidade (Severino, 1986), principalmente por parte da Política Nacional, Estadual e Municipal da educação; o que não é diferente na rede municipal de ensino de Vila Velha (ES).

Com a primeira lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961, o Ensino Religioso instituído como área do conhecimento ofertado nos horários normais nas escolas oficiais, com matrícula facultativa para os alunos, o registro do professor era realizado por autoridade religiosa. Diante desse fato histórico, as aulas eram ministradas nas igrejas sem ônus para os cofres públicos (Brasil, 1961). Como a segunda LDB, Lei nº 5.692 de 1971, o Ensino Religioso foi inserido nos horários regulares com direcionamento para formação voltada as aulas cívicas e moral de acordo com interesses militares (Brasil, 1971).

A preocupação com uma formação superior e pedagógica dos professores era específica de cada região, detendo-se, muitas vezes, no acompanhamento dos conteúdos de ordem teológica, com o espaço escolar sendo facilmente confundido com as comunidades religiosas. Por outro lado, a rede de ensino municipal de Vila Velha desenvolveu a transição de um Ensino Religioso baseado nos moldes do estudo de uma característica religiosa para uma Proposta Curricular visando compreender a sistematização do fenômeno religioso a partir de suas raízes orientais, ocidentais e africanas focando o processo ensino-aprendizagem no contexto de uma sociedade pluralista.

Entretanto, em que pesem algumas diferenças pontuais entre a segunda versão da BNCC e o documento “Fundamentos pedagógicos e estrutura geral da BNCC” da terceira versão ainda em construção, lançado em 27 de janeiro de 2017, todos estão sintonizados com as ideias prevalentes do receituário neoliberal e pós-moderno. Malanchen (2016, p. 19) analisando essa relação, afirma que:

[...] a fragmentação ocorrida no mundo trabalho, direcionada pela ideologia neoliberal (produção flexível, mercado consumidor segmentado, crise do sindicalismo e fragmentação da classe operária, fragmentação do sujeito e do discurso político), reflete-se no campo epistemológico e pedagógico por meio do discurso de que é impossível qualquer possibilidade de captação do real e da história em sua totalidade. Sendo tal cientificismo uma herança eurocêntrica,

colonizadora e ultrapassada, deve-se, portanto, ser valorizada a experiência individual, o conhecimento tácito, o cotidiano, a realidade imediata, ou seja, a cultura de cada grupo.

Isso fica bem evidenciado no documento “Fundamentos pedagógicos e estrutura geral da BNCC”, que teve sua elaboração dirigida pela professora Ghisleine Trigo Silveira, coordenadora da terceira versão da BNCC. De acordo com o documento, os fundamentos pedagógicos têm sua construção nos processos educativos sintonizados com “[...] as necessidades, possibilidades e interesses dos alunos e os desafios da sociedade contemporânea para formar pessoas autônomas e capazes de se servir dessas aprendizagens em suas vidas” (Brasil, 2017, p. 2).

Aprendemos desde que nascemos a partir de situações concretas, que pouco a pouco conseguimos ampliar e generalizar (processo indutivo) e aprendemos também a partir de ideias ou teorias para testá-las depois no concreto (processo dedutivo), “[...] não apenas para nos adaptarmos à realidade, mas, sobretudo, para transformar, para nela intervir, recriando-a” (Freire, 1996, p. 28). Essa concepção implica que, para os alunos, não cabe compreender a realidade para fazer a crítica e se comprometer com sua transformação, mas sim para entender melhor quais as “competências” o mercado exige dos indivíduos.

É o que afirma a BNCC em relação aos conteúdos escolares. De acordo com o documento, os conteúdos devem estar a serviço das competências, cujo conceito é sintetizado, conforme consta na LDB, enquanto “[...] a possibilidade de mobilizar e operar o conhecimento em situações que requerem aplicá-lo para tomar decisões pertinentes” (Brasil, 2017, p. 3), e define o conhecimento como uma soma das habilidades necessárias para aplicá-lo, mais a atitude para refletir e utilizar as habilidades adequadamente. Isto é, trata-se de utilizar o conhecimento para encontrar novas formas de ação que permitam melhorar a adaptação. E por quê?

A BNCC define três grupos de competências gerais que se inter-relacionam e passam todas as áreas e componentes que devem ser desenvolvidos pelos alunos, ao longo de toda a educação básica. São elas: competências pessoais e sociais, competências cognitivas e competências comunicativas. Essas competências “[...] visam à formação humana integral e à construção de uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva” (Brasil, 2017, p. 4).

Assim, por exemplo, nas competências pessoais e sociais, fazem parte dos seus princípios:

[...] conhecer, apreciar e cuidar de si, do seu corpo e bem-estar, e reconhecer e gerir suas emoções e comportamentos, com autocritica e capacidade de lidar com a crítica do outro e a pressão do grupo; exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos, a cooperação e o respeito; fazer-se respeitar e promover o respeito ao outro, acolhendo e valorizando a diversidade de indivíduos e de grupos sociais, sem preconceitos baseados nas diferenças de origem, etnia, gênero, orientação sexual, idade, habilidade/ necessidade, fé religiosa ou de qualquer outro tipo; agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários (Brasil, 2017, p. 7).

São princípios essenciais na discussão do conhecimento, no cuidado consigo mesmo e com os outros em uma relação pessoal e interpessoal, de forma sadia e social. Observa-se que são princípios de devem ser trabalhados desde a Educação Infantil ao Ensino Superior, tendo em vista que contribuem para a formação humana do sujeito. Inclusive estabelece relação sociais com os seres humanos e socioambientais.

Na sequência tem-se os objetivos da competência comunicativa que são:

[...] explicar, por meio de diferentes linguagens, fatos, informações, fenômenos e processos linguísticos, culturais, sociais, econômicos, científicos, tecnológicos e naturais, valorizando a diversidade de saberes e vivências culturais; argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias e pontos de vista que respeitem e promovam os direitos humanos, o acesso e a participação de todos sem discriminação de qualquer natureza e a consciência socioambiental (Brasil, 2017, p. 6).

Registra-se que essa competência tem sua importância na aquisição e ampliação dos usos das linguagens como meio para apropriação, ampliação, produção e troca de conhecimento, possibilitando ampliação nas relações entre os seres humanos, com participação de todos e consciência socioambiental.

Os pressupostos que estruturam a BNCC ressaltam a centralidade do documento encontra-se na diversidade, no pluralismo e na democracia (burguesa), uma visão de mundo pertencente ao discurso multiculturalista uma das expressões da pós-modernidade mais presentes nos currículos escolares – discurso que na aparência defende a inclusão, a democracia social, o respeito à diversidade cultural, a solidariedade etc., porém, na prática, tem como função a legitimação ideológica do capitalismo contemporâneo.

Segundo a Base Nacional Comum Curricular 2017, o componente curricular Ensino Religioso a percepção das diferenças (alteridades) possibilita a distinção entre o

“eu” e o “outro”, entre “nós” e “eles”, cujas relações dialógicas são mediadas por referenciais simbólicos (representações, saberes, crenças, convicções, valores) necessários à construção das identidades.

Tais elementos embasam a unidade temática, identidades e alteridades, a ser abordada ao longo de todo o Ensino Fundamental, especialmente nos anos iniciais. No Ensino Religioso, pretende-se que os estudantes reconheçam, valorizem e acolham o caráter singular e diverso do ser humano, por meio da identificação e do respeito às semelhanças e diferenças entre o eu (subjetividade) e os outros (alteridades), da compreensão dos símbolos e significados e da relação entre imanência e transcendência. Na BNCC, esse conjunto de elementos (símbolos, ritos, espaços, territórios e lideranças) integra a unidade temática Manifestações Religiosas, em que se pretende proporcionar o conhecimento, a valorização e o respeito às distintas experiências e manifestações religiosas, e a compreensão das relações estabelecidas entre as lideranças e denominações religiosas e as distintas esferas sociais.

Cumprido destacar que os critérios de organização das habilidades na BNCC (Brasil, 2017), com a explicitação dos objetos de conhecimento aos quais se relacionam e do agrupamento desses objetos em unidades temáticas, expressam um arranjo possível, dentre outros. Portanto, os agrupamentos devem ser tomados como modelo obrigatório para o desenho dos currículos.

Para os defensores de uma concepção de currículo baseada no multiculturalismo, a BNCC diz que os aportes teóricos devem ser fundamentados na interculturalidade e na alteridade o que deve ser analisado e denunciado é como as discriminações, relativas a questões de gênero, raça, etnia, classe e religião, afetam a construção do conhecimento, valores e identidades nas instituições escolares (Malanchen, 2015). Assim, um currículo a partir dessa orientação deve incluir: valores, crenças, costumes e as diversas verdades da pluralidade de culturas existentes, rejeitando-se, dessa forma, o critério de maior ou menor fidedignidade das ideias à realidade natural e social, priorizando elementos das culturas desprestigiadas, consideradas subalternizadas. Tendo em vistas que estabelece ainda que a ciência é apenas a maneira pela qual um grupo social, neste caso, o dos cientistas, busca dar algum significado aos fenômenos da vida social e natural, da mesma forma que outros grupos buscam a mesma coisa por meio de outros saberes, ou seja, não há uma hierarquia entre os saberes. No mundo educacional, esse discurso reverbera na ideia de que escola é colonizada, etnocêntrica, discriminadora e

precisa ser descolonizada, negando-se, dessa forma, o ideal de formação do sujeito racional e consciente.

Com as Diretrizes e Base da Educação Nacional, o Ensino Religioso é mantido como área do conhecimento, sendo um componente curricular obrigatório da Educação Básica (Brasil, 1961; 1971; 1996) assegurado pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica (Brasil, 2013). A LDB de 96 estabelece que o Ensino Religioso respeite a laicidade do Estado Brasileiro e a diversidade cultural religiosa, mas, infelizmente, a dificuldade enfrentada, ainda, reside na efetivação dessa área do conhecimento de forma não confessional e não proselitista (Holmes, Palheta, 2015). O que é reafirmado nas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação em Direitos Humanos, nas Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para Educação Básica (BRASIL, 2013) e na Base Nacional Comum Curricular (Brasil, 2017), principalmente porque possui a tarefa urgente de humanizar as relações sociais nos diversos espaços da sociedade. Essa situação retoma valores na garantia do tripé dos direitos humanos, da democracia e da paz. Nessa perspectiva o currículo tem enfoque no “saber de si”, como componente obrigatório, integrado ao Projeto Político Pedagógico para promoção da cultura da paz e da cidadania (Holmes, Palheta, 2015).

O Ensino Religioso no Projeto Político Pedagógico deve atender aos questionamentos existenciais dos seres humanos, atentando para a garantia dos direitos e deveres, inclusive o de se relacionar com o Sagrado em busca de sua religiosidade e fé (Holmes, Palheta, 2015). Levando em consideração que a Religião, a política e a ideologia marcam presença na concepção de mundo (Fonaper, 2000); momento em que acontece uma interação dialógica entre o educador e o aluno (Holmes, Palheta, 2015). Dessa forma, é importante entender a natureza do ser humano, já que está em busca do sentido da vida (Oliveira *et. al.*, 2007).

Nessa direção, o Conselho Municipal de Educação de Vila Velha – ES vem buscando elaborar suas bases curriculares à luz da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), legislações nacionais e municipais; o que culminou na atual Proposta Curricular (Vila Velha, 2008).

Metodologia

Nessa busca de procedimentos metodológicos recorreu-se à pesquisa exploratória, integrando pesquisa documental (Gil, 2010), diante do levantamento de materiais

bibliográficos que ainda estão em elaboração como no caso da Base Municipal Comum Curricular da rede municipal de ensino de Vila Velha.

Levantou-se material bibliográfico como livros, legislações, Base Nacional Comum Curricular, dentre outros documentos junto à Secretaria Municipal de Educação de Vila Velha, no que diz respeito à Proposta Curricular do ensino fundamental da rede municipal de ensino e 1ª versão da Base Municipal Comum Curricular do município pesquisado. A pesquisa ocorreu nos meses de julho e agosto de 2019.

Na análise levaram-se em consideração as fundamentações e documentos levantados para posterior leitura, sínteses e discussões.

Resultados e Discussão

A rede municipal de ensino de Vila Velha constitui-se uma das redes que mais tem implementado a disciplina de Ensino Religioso na Grande Vitória, haja vista sua política educacional peculiar voltada para tal finalidade, o que inclui professores efetivos na atuação da referida área. Percebe-se que há uma política de formação continuada que visa a discussão dessa área em uma perspectiva plural e multicultural, levando em consideração que essa área do conhecimento deve apresentar e discutir sobre religiosidade. Além disso, os professores dessa área do conhecimento têm total liberdade e autonomia pedagógica para tratar da diversidade cultural desde que não fira a legislação, as orientações curriculares e os princípios da educação voltados para os direitos humanos.

A BNCC apresenta o Ensino Religioso na parte diversificada contendo as unidades temáticas: identidades, alteridades, manifestações religiosas, crenças religiosas e filosofias de vida, trazendo de forma ampla a temática.

A 1ª versão da Base Municipal Comum Curricular traz o Ensino Religioso como área do conhecimento, nas unidades temáticas identidades e alteridades, manifestações religiosas, crenças religiosas e filosofias de vida, sendo nas habilidades específicas de 1º ao 9º anos, apresenta inúmeras propostas de como valorizar e respeitar a diversidade cultural e religiosa; debate o pluralismo religioso e valoriza a tolerância religiosa; cria um convívio de respeito às diferentes manifestações e tradições religiosas no espaço escolar; diferenciando mitos, ritos e símbolos nas diversas práticas de celebração em diferentes tradições religiosas do município de Vila Velha; discutir escatologia cristã, vida pós-morte (ressurreição e reencarnação), matriz africana e Espiritismo, dentre outros (Vila Velha, 2018).

Nas habilidades específicas propostas apresenta vivenciar movimentações através da contextualização do período histórico-cultural das danças indígenas/africanas, comparando e discutindo diferenças e semelhanças entre ritmos, sonoridade e a coreografia de cada região/tribo, além da reflexão a respeito do que levava tais povos a se movimentarem (lutas, religião e tradição) (Vila Velha, 2018).

A concepção de currículo na 1ª versão da Base Municipal Comum Curricular pouco acima utiliza-se outra nomenclatura da rede municipal de Ensino de Vila Velha, na área do Ensino Religioso reconhece a cultura como prática social (Moreira, Candau, 2006), numa mesma perspectiva das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica. Ao mesmo tempo em que apresenta um currículo como fruto da disputa de poder, pois corresponde a uma seleção e produção de saberes, de campos conflituosos de produção de cultura, de embates e debates, de concepção de conhecimento e de aprendizagem (BRASIL, 2013). O que, na nossa concepção, significa que a escola deve ser pensada de forma mais aberta e flexível, não apenas como espaço de reprodução do conhecimento, mas fundamentalmente como espaço de produção do conhecimento (Malanchen, 2016) com base nos conhecimentos das diferentes áreas (Brasil, 2017).

É preciso colocar o aluno no centro do processo e construir estratégias para que ele possa aprender a ser, aprender a conviver, aprender a conhecer e aprender a fazer (de acordo com os quatro pilares descritos no relatório da Comissão Internacional sobre Educação para o Século 21 para a Unesco). No que tange aos conhecimentos mais tradicionais, não há dúvida de que ainda é preciso superar muitos desafios educacionais básicos – como os relacionados à alfabetização e à aprendizagem dos conteúdos curriculares tradicionais –, mas também devemos reconhecer que a escola deve se voltar para habilidades como colaboração, persistência, pensamento crítico, criatividade e determinação com a mesma intencionalidade que tem para os demais desafios. É esse alinhamento na base curricular entre as habilidades conhecidas como socioemocionais e as cognitivas que constitui o que chamamos de uma educação integral para um desenvolvimento pleno.

Levar essa perspectiva ao dia a dia das escolas e redes de ensino de forma estruturada e intencional requer inovações não só na estrutura curricular e nas políticas educacionais, mas também na formação de professores e nas práticas pedagógicas a serem empregadas em sala de aula. Para isso, é importante reunir os conhecimentos que já vêm sendo produzidos tanto pelos próprios professores no cotidiano das escolas

quanto pelos pesquisadores e especialistas de diversas áreas das ciências como: educação, religião e muitas outras, que podem auxiliar a encontrar as práticas mais eficientes para atingir tais objetivos.

Considerações finais

As unidades temáticas do Ensino Religioso investigam a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades, que busca responder aos enigmas do mundo, da vida e da morte deve abordar diversas culturas e tradições religiosas (Vila Velha, 2018).

Constata-se que na Base Nacional Comum Curricular o Ensino Religioso encontra-se como área de conhecimento e componente curricular. Observa-se que poderia ter ampliado as unidades temáticas considerando a diversidade religiosa no Brasil. Percebe-se que na Base Municipal Comum Curricular de Vila Velha o Ensino Religioso encontra-se como área do conhecimento, mas fez a mesma correspondência as áreas da BNCC, o que poderia ter sido ampliado diante da história do município da diversidade religiosa e de templos nas cinco regiões administrativas do território, tendo em vista que apresentou a temática da religiosidade somente em mais duas áreas do conhecimento, isto é, Educação Física e História.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *O que é Religião?* São Paulo: Artes Poética, 1996.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica*. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

BRASIL. *Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961*, fixa diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccIVIL_03/leis/L4024.htm. Acesso em 14 de set. de 2019.

BRASIL. *Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971*, Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5692.htm. Acesso em 14 de set. de 2019.

BRASIL. *Lei nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996*, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Leis/L9394.htm. Acesso em 14 de set. de 2019.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2017.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Ensino Religioso em chave de reflexão antropológica. *Revista Diálogo*, São Paulo, v. 1, 1995.

FONAPER. Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. *Ensino Religioso – capacitação para um novo milênio: ensino religioso e o conhecimento religioso*. Caderno n. 3, 2000.

GIL, Antônio Carlos. *Metodologia da Pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2010.

HOLMES, Maria José Torres; PALHETA, Francisco. Ensino Religioso no currículo da Educação Básica. POZZER, Adecir (et. al.) (org.). *Ensino Religioso na Educação Básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

JUNQUEIRA, Sergio R. Azevedo (org.). *Construção da Identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002.

JUNQUEIRA, S. R.; OLIVEIRA, L. B. *A construção histórica de um componente curricular brasileiro: o ensino religioso*. 1998. Disponível em http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/422SergioJunqueira_e_LilianBlanck.pdf. Acesso em 06/12/2021.

OREIRA, A. F. B.; CANDAU, V. M. (et. al.) (org.). *Indagações sobre currículo: currículo, conhecimento e cultura*. Brasília: MEC/SEB, 2007.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de (et. al.). *Ensino Religioso no ensino fundamental*. São Paulo: Cortez, 2007. (Coleção docência em formação. Série Ensino Fundamental).

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, Ideologia e Contra ideologia*. São Paulo: EPU, 1986.

VILA VELHA. *Proposta curricular do ensino fundamental da rede municipal de Vila Velha*. Vila Velha: Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esportes, 2008.

VILA VELHA. *Base Municipal Curricular de Vila Velha: 1ª versão*. Vila Velha: Secretaria Municipal de Educação, 2018.

Recebido em 30/10/2021

Aceito para publicação em 29/11/2021

Vínculos, cónyuges y pertenencias: un estudio cualitativo en matrimonios de diferentes religiones en Buenos Aires

Laços de família, cônjuges e pertences religiosos: um estudo qualitativo de casais religiosos casados em Buenos Aires

*Agustina Adela Zaros (CEIL-CONICET)**

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-15>

Resumen:

Este trabajo se pregunta por las características y condiciones donde se conocieron las parejas en Buenos Aires y sobre el rol de la creencia religiosa en la elección del cónyuge. La metodología utilizada parte de un abordaje cualitativo con etnografía en lugares de culto y entrevistas con foto e licitación a matrimonios evangélicos, judíos, musulmanes y católicos. Entre los resultados se destaca que los encuentros se producen en instituciones y a través de personas vinculadas con la socialización religiosa, con variaciones según la religión. Respecto a las relaciones interpersonales al interior de la familia, emergen tres dimensiones transversales a las diferentes pertenencias religiosas en el pasaje del noviazgo al matrimonio: la edad en la que la pareja se casa, el cambio de casa en correspondencia con una nueva institución religiosa que se frecuenta y la conversión a la fe del cónyuge antes del casamiento religioso.

Palabras-claves: parejas, matrimonios, socialización religiosa, Buenos Aires

Resumo:

Este estudo explora as características e as condições em que os casais se conheceram em Buenos Aires e o papel da fé religiosa na eleição de um futuro cônjuge. O método utilizado baseia-se em uma abordagem qualitativa com casais evangélicos, judeus, muçulmanos e católicos. Dentre os achados, podemos destacar que os casais – como indivíduos, antes de se tornarem casais - costumam se reunir em instituições e com a intervenção de indivíduos engajados na socialização religiosa – com variações de acordo com a religião. Em relação às relações interpessoais dentro da família, três aspectos transversais de diferentes práticas religiosas intervêm na transição do namoro para o casamento: a idade em que o casal se casa, a mudança de local de residência de acordo com a nova instituição religiosa a que o casal frequenta e a conversão à religião do cônjuge antes do casamento religioso.

Palavras-chave: casais, casamento, socialização religiosa, Buenos Aires

* Dra. en Ciencias Sociales. Investigadora postdoctoral en Shanghai University, China. E-mail: azaros@shu.edu.cn.

Introducción

Este artículo busca comprender cómo la socialización religiosa puede determinar preferencias hacia los vínculos, cónyuges y pertenencias. Este estudio se inserta en los debates sobre la sociología de la religión y principalmente sobre la influencia de la socialización religiosa en la elección del cónyuge, las prácticas y creencias religiosas compartidas con la familia de origen y los roles adquiridos en ella. Se propone interpretar continuidades y reinterpretaciones de los recuerdos familiares, la posición dentro de la familia y el contexto sociocultural donde los individuos encuentran y eligen a sus parejas.

Las preguntas que guían este trabajo son donde y cómo se encuentran las parejas y qué rol tienen sus familias en relación específicamente a matrimonios argentinos que se reconocen creyentes, continúan con la tradición religiosa de sus antepasados judíos, musulmanes, católicos y evangélicos. Participan de instituciones religiosas y están insertas en redes interpersonales, sociorreligiosas y comunitarias a partir de sus pertenencias. Los elementos que se vinculan en este análisis emergen en función de esa estructura de relaciones -que implican determinados roles y conductas - en las que están inmersas las parejas entrevistadas y sus interacciones, principalmente, en sus círculos sociales, sus barrios y comunidades religiosas.

El trabajo contribuye, a través del estudio de casos, a entender el proceso por el cual se producen los encuentros de las parejas y cuales son las principales características del pasaje al matrimonio en distintas pertenencias religiosas.

Explora las preferencias religiosas en grupos particulares en contextos específicos y revela las influencias familiares y congregacionales en la proyección hacia uniones de pareja que derivaron en matrimonios. Es un grupo seleccionado que, aún con las limitaciones de los casos menores, permite mostrar a través de casos particulares realidades micro sociales que pueden explicar fenómenos sociales en contextos similares.

Antecedentes

La familia es uno de los lugares privilegiados de construcción social de la realidad, productora de subjetividades y sujetos, así como también escenario para la transmisión de valores y prácticas transgeneracionales a través de los rituales domésticos de la vida en común, sus discursos y sus vínculos.

La socialización religiosa es entendida como proceso relacional y recíproco,

que sucede en diferentes momentos de la vida y que transmite formas de comportamiento, valores, creencias y prácticas; y distingue entre socialización e influencias sociales en un contexto cultural específico. Superando concepciones previas que la entendían como el resultado de un proceso unilineal que tenía como premisa la reproducción de normas sociales (Long, 1983).

Si bien la socialización ocurre en interacciones con otros tipos de socialización (Kühle 2012), la religión tiene un impacto en las decisiones individuales a lo largo de la vida, inclusive aquellas relativas al matrimonio, la convivencia, la fertilidad, la educación y el empleo (Lehrer, 2004). Los estudios en este campo identifican que la asociación de las parejas con una religión tiene mayores probabilidades de ser estable, mayor asistencia al templo y fuerte orientación hacia el modelo de familia tradicional (Heaton, 1985). Las parejas de la misma religión tienen mayores posibilidades de que sus hijos sigan identificándose con una religión (Bader y Desmond 2006; Williams; Lawler 2003; Call; Heaton 1997; Edgell 2006; Heaton; Pratt 1990).

Se ha comprobado que durante la adolescencia las influencias religiosas como disposiciones morales resultan positivas para la proyección de las uniones con finalidad de matrimonio y en las relaciones parentales (Egeerbeen; Dew, 2009; Smith, 2003; Regnerus; Burdette, 2006, Ellison *et. al.*, 2011). Si bien, en este periodo la religiosidad decrece, fundamentalmente en términos de asistencia; la religión resulta más influyente en la configuración de sus relaciones familiares interpersonales. Los trabajos sobre la socialización de jóvenes pertenecientes a minorías en diversos países, destacan a la familia como el agente principal además de instituciones y otras “fuentes” vinculadas con lo religioso (Broo *et. al.* 2019, Petts; Desmond, 2016).

Como muestran diversos estudios, la religión y la afiliación religiosa influyen en las preferencias de selección de pareja tanto en los mercados matrimoniales como entre adultos solteros (McClendon, 2016; Braithwaite *et. al.*, 2013) y tanto el matrimonio como la paternidad y maternidad, puede traer de vuelta a los cónyuges a las comunidades religiosas – que pueden volverse grupos de referencia.

Al interior de las comunidades religiosas se generan vínculos entre los miembros que promueven valores familiares (Dollahite; Marks, 2009; Goodman & Dollahite, 2006; Mahoney *et. al.* 2003); y ofrecen recursos sociales, generando una red de lazos sociales (Edgell, 2006, Wilcox, 2004).

Este estudio se inserta en los debates sobre la sociología de la religión y principalmente sobre la influencia de la socialización religiosa en la elección del cónyuge, las prácticas y creencias religiosas compartidas con la familia de origen y los roles adquiridos en ella. Se propone interpretar continuidades y reinterpretaciones de los recuerdos familiares, la posición dentro de la familia y el contexto sociocultural donde los individuos se encuentran y eligen a sus parejas. Los rituales domésticos y comunitarios -a través de la copresencia física y emociones compartidas- tienen el poder de alimentar una conciencia de grupo y consolidar valores-códigos atribuidos colectivamente a determinadas prácticas (Collins, 2009; Kellerhals *et. al.*, 2002).

Las personas eligen dentro de las estructuras de las que forman parte que conectan con sus grupos sociales y sus redes (Sherkat, 2003) y, al mismo tiempo, las experiencias familiares se relacionan con las formas de pertenencia religiosa.

El matrimonio permite ciertas prácticas religiosas como pareja dentro de las instituciones que refuerza el significado sagrado otorgado a dicha unión y que se proyecta en las relaciones familiares. Se asocia el tono reverencial otorgado a la experiencia religiosa a otros contextos como la vivencia familiar, el destino de los parientes cercanos y los sentimientos relacionados con la identidad familiar, el romance, etc (Dias Duarte; Menezes Aisengart, 2017; Mahonney *et. al.*, 2003). Illouz (2009) analiza el romance como rito y como una cena romántica incluye una estética, elementos de bebida y comida, y un determinado uso del tiempo que lo relaciona con la ritualidad religiosa. Por su parte, en el análisis de los ritos de pasaje, Van Gennep (2008) atribuye al noviazgo un período de margen en el tránsito de un estado a otro, que produce una separación de la situación de origen hacia el matrimonio como un rito de agregación al nuevo medio.

La Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina revela que el 62,9 % de la población se identifica como católico, el 15,3% como evangélico y el 18,9% sin filiación religiosa. Al mismo tiempo, el 95% de los encuestados argentinos procede de familias donde la religión estaba presente y el 80% proviene de familias católicas. En relación a los ritos de pasaje, la encuesta demuestra que el 65,4% está casado o se casaría por Iglesia o templo, descendiendo 7,7 puntos en relación al mismo relevamiento hace 11 años (Mallimaci *et al.*, 2020). El 95% de la población está bautizado o atravesó un rito de iniciación religiosa y se evidencia una fuerte continuidad entre la religión de las

familias de origen y la religión actual de los encuestados (alrededor del 70%) y simultáneamente, un crecimiento de la valoración de la autonomía de los hijos respecto de la religión de sus familiares (Autor, 2020). No hay relevamientos en Argentina sobre la tasa de matrimonios con personas del mismo origen religioso ni mixtos y la última vez que se preguntó la religión en un censo poblacional fue en 1960 aunque se prevé que se incorporará en el próximo censo poblacional 2020/2021.

En la actualidad, se experimenta un descenso de la identificación de la población con el catolicismo que estuvo ligado a la identidad nacional desde los años 30 y fue promotora de sociabilidades como movimientos eclesiales, grupos organizados, juveniles, políticos, etc. (Mallimaci, 2015).

Si bien la Iglesia Evangélica exhibe el mayor crecimiento en nuestro país en los últimos diez años –la encuesta anterior es de 2008 que marcó al 9% de la población que se identificó como cristiana– sus miembros conviven con las primeras comunidades como Anglicanos, Presbiterios y luteranos llegados entre 1820 y 1850, herederos de iglesias protestantes históricas que llegaron a la Argentina entre 1881 y 1924 (Algranti, 2010), incluyeron a los Hermanos Libres y el tercer momento es la formación de asociaciones que aglutinan a las iglesias a partir de 1938.

Las minorías religiosas en Argentina representan el 1,2% y son judíos, musulmanes, umbanda, budista y espiritista (Mallimaci; otros, 2019), constituyen campos de gran diversidad de tradiciones y con instituciones sindicales, políticas, culturales que datan de finales del siglo XIX y principios del XX (Herszkowich, 2013; Bianchi, 2004; Montenegro, 2015). El campo islámico argentino abarca diferentes ciudades del país con la presencia de musulmanes chiitas, sunitas, alauitas, sufis Jerrahi y Nashbandi y misioneros del Movimiento Tabligh. Por su parte, la población judía está concentrada principalmente en Buenos Aires donde están presentes las corrientes del judaísmo ortodoxo, conservador y reformista.

En términos de transmisión religiosa, entre los musulmanes conviven aquellos nacidos en familias de ascendencia árabe, hijos y nietos de migrantes, y conversos que tienen distintas representaciones de adhesión, de prácticas tanto individuales como comunitarias, y que elaboran distintas representaciones sobre su adhesión al Islam (Montenegro, 2015).

Las segundas generaciones judías mantuvieron una pertenencia a una

tradición con descenso de la observancia religiosa como resultado del proceso de recomposición de un lazo que buscó distanciarse de los migrantes (Fischman, 2006), como evidencian también los estudios de minorías en Estados Unidos y Europa con alto grado de asimilación de los migrantes a la sociedad huésped (Rubin y Rubin 2013). Más recientemente, los trabajos etnográficos han evidenciado procesos de revitalización en algunos sectores el judaísmo y en el islam (Setton; Algranti, 2009). A continuación se desarrollan las principales decisiones metodológicas.

Metodología

El estudio utilizó un abordaje cualitativo (Denzin y Lincoln, 1994) por considerarlo el más adecuado para responder a las preguntas de investigación y capturar los matices de las dimensiones familiares y religiosas de los informantes.

La recolección de datos se realizó a través de etnografía y entrevistas con foto elicitación entre 2016 y 2018 en Buenos Aires. Las observaciones participantes se realizaron en servicios religiosos, actividades de formación semanales y celebraciones en instituciones judías, católicas, islámicas y evangélicas.

Se eligió esta estrategia porque los álbumes familiares contienen información que se transfiere al interior de la familia por generaciones y representan una materialización de la memoria familiar religiosa. Es un llamamiento a las emociones y produce una interacción diferente en la entrevista ya que el foco de la comunicación pasa de la entrevista a la fotografía. Al mismo tiempo, la reconstrucción de la memoria a través de la historia del entrevistado sobre la memoria también habla de la forma de contarse a sí mismo.

Participantes

La etnografía fue el primer acceso al campo y se mantuvo durante un periodo de 6 meses previos a las entrevistas en estas actividades -propias de cada campo – que permitió identificar familias y conocer las características de los contextos religiosos institucionales que frecuentan los informantes. Identificar los vínculos y dinámicas en entornos naturales y las interacciones que la presencia del investigador genera como herramientas de investigación.

Específicamente en dos templos judíos conservadores en el curso semanal de Torá, servicios religiosos y las festividades de Rosh Hashana y Yom Kipur. Simultáneamente, se frecuentó un curso de catequesis para niños de entre 10 y

12 años y clases de Biblia para adultos en una parroquia católica; las actividades semanales de la juventud islámica en una institución cultural, las reuniones de una Tariqa sufi de la orden Yerrahi y las celebraciones del calendario religioso islámico: Ramadán y la fiesta del sacrificio. Por último, se asistió a los servicios religiosos de dos iglesias evangélicas que se reconocen autónomas pero descienden de los Hermanos Libres, los cursos dominicales de la escuela bíblica y a dos celebraciones: un casamiento y la “encomendación” de un pastor.

En un segundo momento del campo se realizaron las entrevistas con foto elicitación a través de una muestra según propósitos (Maxwell, 2004), dirigida y de sujetos tipos: 10 familias de diferentes tradiciones religiosas: 3 musulmanas, 3 judías, 2 evangélicas y 2 católicas. Un total de 20 entrevistas de aproximadamente dos horas de duración en sus propias casas, realizadas a 30 personas de entre 17 y 88 años, son profesionales, empleados, estudiantes, jubilados y amas de casa.

Los matrimonios se casaron entre 1948 y 2016- tienen entre 2 y 6 hijos; y son segundas y terceras generaciones argentinas de familias judías, musulmanas, católicas y evangélicas que participan con diferentes regularidades en instituciones religiosas en Buenos Aires.

Materiales

Las entrevistas se realizaron en dos encuentros, uno con el matrimonio y otro con uno de los hijos en cada familia. Durante las mismas, se visionaron las fotografías de los álbumes familiares de los informantes para estimular y guiar las entrevistas, éstas pues son datos que constituyen una evidencia documental y a través del relato del entrevistado se vuelven significativas en el trabajo interpretativo del investigador (Rose, 2007).

La transcripción de las entrevistas fue analizada a través de la codificación abierta con el software Atlas.ti.

Procedimiento

Un primer análisis reveló que 10 parejas se conocieron en lugares que se derivan de la socialización religiosa. A partir de aquí, se realizó una matriz cualitativa con los códigos encuentros, matrimonio y noviazgo de las entrevistas a las 10 parejas identificadas (5 evangélicos, 3 judíos, 1 musulmán y 1 católico) de la muestra original, que están actualmente casados y frecuentan las instituciones religiosas que eran objeto de observación.

Las 10 parejas surgen de 7 de las 10 familias originarias, es decir, Mirta, Josefina y Carmen son 3 generaciones de la misma familia evangélica, y a su vez, Sonia y Eliana son madre e hija en otra familia evangélica, precisamente por lo que contribuido fue relevante en términos generacionales.

Estos 10 casos tomados como ejemplares permitieron profundizar el análisis en relación a las preguntas de investigación sobre los procesos de socialización religiosa, la influencia en la elección del cónyuge y las características del pasaje al matrimonio. Los principales hallazgos se describen en el siguiente apartado.

Resultados

Se presentan los resultados organizados en dos partes: a partir de donde se producen los encuentros de las parejas y, por otro lado, de tres dimensiones que emergen con el matrimonio -la edad de los cónyuges, la nueva casa y la conversión religiosa-.

Socialización religiosa: Las iglesias evangélicas

En este primer apartado se reproduce el relato de cuatro mujeres que pertenecen a familias que son cuartas y quintas generaciones de evangélicos y conocieron a sus parejas en la Iglesia o por intermedio de ella.

Mirta se casó cuando tenía 20 años con Javier que tenía 21; hoy tienen tres hijos y 5 nietos que son miembros de una iglesia evangélica de la zona norte de Buenos Aires. Josefina es la hija mayor de Mirta y Javier. Se socializó en la Iglesia, fue maestra de escuela bíblica – actualmente es la coordinadora para los niños – y conoció a su marido en un viaje a Alemania a un congreso religioso, donde descubren tener amigos en común, para reencontrarse en Buenos Aires. Su abuelo paterno fue uno de los fundadores de la Iglesia que durante 28 años funcionó en una casa de familia, donde los dormitorios se transforman en espacios de formación bíblica antes de que se construyera el edificio actual en los años. Sus antecedentes se remontan a la llegada del protestantismo de corte misionero a Argentina entre 1881 y 1924, la iglesia tuvo sus orígenes en la denominación de Hermanos Libres. Particularmente en estas dos familias sus antepasados migrantes llegaron al país ya convertidos a la fe evangélica. Es en la década del 60 que se amplía la evangelización con un traspaso del esquema misionero a los sectores populares y medios (Algranti, 2010).

Madre e hija relatan cómo conocieron a sus parejas, a continuación:

Mirta (64 años, 3 hijos, 6 nietos, ama de casa, evangélica): conocí a Javier en la escuela evangélica que está cerca de acá [...] yo no tenía mucho interés pero él persistió, persistió. Me bauticé a los 13 años, a los 15 ya era maestra, a los 20 me casé con Javier que lo conozco en la escuela, yo cursaba el 4^a año de magisterio y él, el quinto año del comercial.

Josefina (43 años, casada, 2 hijos, docente, evangélica): Viajando juntos (en el avión) de alguna manera nos pusimos hablar, donde estoy, que haces en la Iglesia? A él algo le picó, yo venía cerrando una historia con un muchacho que conocía de chica, ¿viste esos amores medios platónicos? que iba a estar también en el congreso.

La segunda familia evangélica está compuesta por el matrimonio de Sonia y Pedro que se conocieron en la Iglesia cuando ella tenía 15 y él 12 años. Se casaron después de siete años de noviazgo y tienen tres hijas de 25, 24 y 20 años. La socialización religiosa desde niña fue importante para Sonia que creció con sus abuelos y su tía y vivía al lado de la Iglesia. En cambio, Pedro creció en una familia con sus padres juntos y vio a sus dos hermanos mayores frecuentar la iglesia y casarse cuando tenían 20 y 21 años. Eliana es la segunda hija de Sonia y Pedro, conoció a su esposo Gabriel en los grupos jóvenes de la Iglesia, ella tenía 7 años y él ya había cumplido 14. Gabriel participaba en el grupo de jóvenes que Pedro y Sonia coordinaba.

Sonia (47 años, casada, 2 hijos, ama de casa, evangélica): era el único que venía de traje [...] y yo con campera de tachas, porque yo era rockera, tocaba el bajo [...] no había teclado, había armonio, no había batería ósea que yo tocara el bajo era Satanás personificado. Y engancharte con alguien que leía la biblia, que iba de traje, era la antítesis para nosotros y se usaba mantilla, así que yo usaba campera de tachas y mantilla.

Eliana (19 años, casada, sin hijos, estudiante, evangélica): de chiquita ... el si me gustaba, era como el amor platónico, que me hable. Y no me dio ni bola obvio y creo que una vez le escribí y me dijo como que no, como que flasheaste, no se, como que me cortaste el mambo [...] en este momento digo mejor porque me diste bola pero en ese momento yo estaba enojada, lloraba, novela.

En 2017, Eliana y Gabriel se casaron en la misma iglesia que Sonia frecuentaba con tachas y mantilla y la pareja es actualmente coordinadora del grupo de jóvenes. Para la ceremonia, un viernes a la noche, los dos pisos de la

Iglesia están completos de asistentes, muchos de quienes asisten los domingos. Para dar comienzo Pedro lleva a Eliana al altar y le dice a Gabriel que cuando su hija nació la recibió como un tesoro, que se la entrega, que ahora es su responsabilidad, “que la cuide como si fuese suya y que la ame porque es de Dios” (Notas de campo, Agosto 2017).

La descendencia natural religiosa evangélica se alimenta de una tradición familiar y evangélica en los casos presentados. La juventud aparece de diferentes maneras, por un lado los encuentros suceden durante la adolescencia. El amor platónico es un miembro de la Iglesia, hace sufrir y no es correspondido a diferencia de la pareja real, en las dos entrevistadas más jóvenes de este apartado. Tanto Josefina como Eliana son universitarias, la primera es egresada de Ciencias de la educación y trabaja coordinando la escuela bíblica y la segunda estudia economía y trabaja como administrativa. Por otro lado, la referencia a la vestimenta emerge la relación entre cierta moda asociada a la juventud, el rock y la rebeldía y también el modo de vestirse de los pastores, de “traje y corbata” remite al rol y funciones dentro de la iglesia evangélica que asigna valores, prácticas y poderes (Algranti; Setton, 2009). La vestimenta y la música son símbolos que en los relatos denotan la apertura de las iglesias evangélicas. En relación a los instrumentos musicales actualmente en las dos iglesias los grupos están compuestos por guitarra, batería, teclados, dos cantantes que usan micrófonos (Notas de campo, Marzo 2017).

Otros espacios de socialización: familiares, amigos y colegas

En este segundo apartado, otros espacios de socialización surgen como posibilidades donde se encuentran parejas -tres judías y una musulmana- por intermedio de familiares y amigos.

Las próximas dos parejas se conocen en el barrio donde viven con sus familias, Francisco y Amanda se casaron en 1968 en la misma sinagoga que los hermanos de ella. El esposo de Sumaya pertenecía a su círculo social y familiar y ambos son descendientes de Sirios que migraron a la Argentina. Por último, la pareja de Jimena y Gustavo se conocieron en el casamiento de un familiar de ambos, se casaron en 1989 y tienen tres hijas y un nieto.

Francisco (78 años, casado, 2 hijos, 5 nietos, autónomo, judío): yo tenía un grupo de amigos y ella también tenía un grupo de amigas, en esa época se estilaba

mucho hacer asaltos. Reunión de chicas y muchachos en una casa, música, comida, se bailaba y a veces se formaba alguna parejita. Y yo la vi en varias de esas reuniones y nunca le di bolilla y el día que la saque a bailar perdí. Así en pocas palabras fue la historia. Ella vivía a la vuelta de mi casa y siempre tenía un primo que la llevaba y traía, después de ese día le dijo al primo “ya no tenés que llevarme, ya tengo quien me lleve”.

Sumaya (77 años, casada, 2 hijos, 2 nietos, ama de casa, musulmana): él era muy amigo de un primo mío y a mí me gustó el hecho de que él era estudiante de medicina, ¿qué locura, no? [...] yo tenía 15 años y le hicieron el cumpleaños de un año a mi hermano y ahí él sale en la foto, yo lo veía a Raúl que estaba todo chupado de cara, yo decía “ay se re enamoró de mí”.

Gustavo (60 años, casado, dos hijos, docente, judío): era el casamiento de una prima mía, estábamos en la casa de mi tía, en el civil y de golpe entra una deslumbrante mujer de ojos verdes, yo me quede así, y detrás de ella una nena de un año y medio. Después cuando me dijeron que era separada, no sé cómo hice porque además era bastante tímido [...] yo era soltero, había tenido una novia judía y algún filo¹ por ahí pero no era un tipo de salir con mujeres porque era muy cerrado.

Asalto se denominaba a estas reuniones en la década del 70 en Argentina, que marca los límites espacio temporales y simbólicos del mercado disponible para conocer chicas judías y del barrio, como un espacio privilegiado. La división de géneros está en lo que lleva cada uno para compartir, hay música para bailar y se realiza en casas de familia. El baile y conversar aparece como la declaración de interés y el modo para acercarse a una chica puede marcar el inicio de la relación (Bourdieu, 2004). Las actividades sociales y festejos como cumpleaños, casamientos también son espacios que permiten estas interacciones y al mismo tiempo son signos de distinción de clase.

Cuando Sumaya conoció a Raúl tenía la misma edad que su madre cuando se casó, el amor romántico está ligado al sufrimiento en la descripción de la cara de Raúl. En su elección también expresa el estatus social y económico -y las expectativas- de estudiar medicina, más allá de compartir la descendencia étnica. Por último, Aurora y Esteban se conocieron durante la época universitaria en una institución judía que está en el barrio donde se asentaron las familias judías. Al igual que los otros matrimonios judíos entrevistados, actualmente son miembros de una comunidad del movimiento masortí en Buenos Aires. Esta corriente surge en 1986 a partir de rabinos de corrientes ortodoxas y reformistas que fundan el Jewish Theological Seminary of America en 1886 en Nueva York. En Argentina, en

1962 se crea el Seminario Rabínico Latinoamericano, el único centro de formación académica y espiritual en Iberoamérica cuyo referente fue el rabino estadounidense Marshall Meyer (Carassai, 2017; Weil, 1988).

Aurora (83 años, casada, seis hijos, jubilada, judía): Resulta que tenemos un amigo en común. Mucho más amigo de Esteban, fue compañero de estudio [...] entonces en ese momento estaba cerca de la biblioteca creo. Estamos hablando del año 51 o 52 [...] Entonces me lo presentó y después resulta que pasó el tiempo y lo vi. Es decir, vos contaste que venías porque querías trabajar como bibliotecario en el turno tarde y yo también me había propuesto pero ganó el! Ganó el concurso. Así que ¿qué pasó? Pasó el tiempo y una vez yo estoy en la biblioteca [...] estudiando una materia que se llama industrias, que ya la había desaprobado [...] Y Esteban entró y yo dije, ojalá que se siente enfrente, ojalá y evidentemente se sentó, en la misma mesa.

En los tres relatos previos hay un familiar presente, cuyo parentesco es ser primo de alguno de los entrevistados cuyo rol es hacer de intermediario para que las parejas se encuentren. En el último relato, un amigo en común ocupa ese rol.

Resumiendo lo expuesto hasta aquí, cuatro parejas evangélicas de generaciones diferentes se conocieron en ambientes religiosos como la iglesia, la escuela confesional y un congreso evangélico. El vínculo con lo religioso está en el mapa de la cotidianidad que habitan: la iglesia, el colegio, el viaje y siguen frecuentando la iglesia sin interrupciones. Otras tres que son judías y una musulmana se encuentran en el círculo de vínculos familiares y sociales que delimita el aquí y ahora por donde los actores circulan y que va articulando una red de vínculos de amistad y urbanos.

Convertirse en pareja: habitar la casa y las instituciones

En esta segunda parte se destacan tres dimensiones que emergen en el período de margen que produce una separación de la situación de origen hacia el matrimonio como un rito de agregación al nuevo medio (Van Gennepe, 2008). En el tránsito, la edad en la que contraen matrimonio, el cambio de casa de la familia de origen a la nueva morada y la conversión religiosa como condición para el matrimonio se destacan de manera transversal en las diferentes pertenencias.

Las 10 parejas se casaron con un promedio de 22.3 años, quienes se casan más grandes son entre los evangélicos Josefina y Pablo tenían 28 y 36 años - mientras los hermanos menores de ella tenían 21 y 22 años cuando se casaron-, y entre los judíos Jimena y Gustavo con 28 años cada uno, siendo el segundo

matrimonio de ella. Eliana y Gabriel es la pareja que contrajo matrimonio más recientemente, aquí ella recuerda la reacción de su padre en relación a la edad para casarse:

Eliana (19 años, casada, sin hijos, estudiante, evangélica): mi viejo² decía “a mi me fue re bien, estudié, estaba casado y estudié y me fue re bien”. Mi viejo re bien, mi mama como que le costó un poco más.

En este caso, la decisión de la pareja de casarse afectó de diferentes maneras a los padres de ambos por la edad de los cónyuges. En otros casos, la profesión incide más que la edad como manifiestan otras trayectorias: Aurora y Esteban se casan 6 meses después de la graduación de Esteban como abogado y Sumaya y Raúl estuvieron 10 años de novio y ella afirma que “lo esperó toda la carrera”, ya que se casaron después que él se recibió de médico (Sumaya, Comunicación Personal, Junio 2017).

La religión del partner es otro factor que puede afectar las relaciones interpersonales entre los miembros de las familias, como describen a continuación Aurora y Esteban.

Investigador: ¿Habías pensado en un novio no judío?

Aurora (83 años, casada, 6 hijos, 7 nietos, 2 bisnietos, jubilada, judía): realmente eso me pasaba cuando tenía 15 años, no después. Después ya, estaba en mi grupo humano, en mi grupo social.

Esteban (85 años, casado, 6 hijos, 7 nietos, 2 bisnietos, jubilado, judío): No se concebía, habíamos visto ejemplos de un hermano de mi abuelo en Tucumán que tenía una hija que se casó con un judío comunista y los padres de esta chica y sus hermanos, mi Zeide y mi Bobe hicieron shivá³, la declararon muerta, siete días sentados en el suelo llorando, diciendo los salmos del Rey David por los muertos. En aquel momento, te estoy contando la extrema religiosidad de mis abuelos influyó sobre mi mamá que mantuvo esa tradición [...] hasta el final de su vida, pero no nos exigió, no nos obligó, nos dejó absolutamente libres que decidiéramos nosotros [...] Debe haber sido una satisfacción enorme para los padres de Aurora haber conocido a mis padres, como lo fue para mis padres haberlos conocido.

Aurora (84 años, casada, 6 hijos, 7 nietos, 2 bisnietos, profesional, judía): para tu papá y para tu mamá era importantísimo eso.

Ahora, en los próximos casos la conversión emerge como un requisito para el matrimonio en el relato de las siguientes parejas de diferentes pertenencias religiosas: una musulmana, una evangélica y una católica.

Laura y Hugo provienen de familias católicas, en la actualidad asisten al

menos una vez a la semana a misa y son ministros de la eucaristía. Cumplieron 33 años de casados, tienen tres hijos de 35, 32 y 30 años. Carmen es descendiente de migrantes italianos, su madre y sus tías llegaron a Buenos Aires a principios del siglo XX, buscaron una Iglesia evangélica y se asentaron en el barrio donde más tarde conocería a su marido. Por último, Sumaya explica la conversión de su yerno y el casamiento en una institución islámica de Buenos Aires en la década del 90.

Laura (60 años, casada, 3 hijos, 1 nieto, empleada, católica): nos conocimos en el trabajo, él trabajaba en un estudio de arquitectura y pedían una recepcionista [...]Yo trabajé ahí nada más que tres meses porque ahí eran toda gente del Opus Dei, gente de la obra. El incluido, después se convirtió cuando me conoció. Ahí nos conocimos, claro yo tenía el perfil perfecto para la gente de la obra, encima en ese momento estaba bastante monja, no tenía el pelo así platinado como ahora, un sobretodo gris hasta acá.

Carmen (88 años, viuda, 2 hijos, 8 nietos, jubilada, evangélica): Y se declaró su amor y le dije “yo no puedo unirme a una persona que no tenga mi misma fe”. Entonces dijo: “¿Qué hay que hacer?” Venir a escuchar la palabra de Dios. Vino y a la tercera reunión se convirtió! [...] Esa Iglesia tiene su historia, ahí nos convertimos, ahí nos bautizamos los dos juntos, tuvimos a nuestras hijas, ahí nos casamos, cumplimos las bodas de oro, ahí fue el sepelio de mi esposo, ahí es donde sigo.

Sumaya (77 años, casada, 2 hijos, 2 nietos, ama de casa, musulmana): el papá (de mi nieta) se convirtió al islam para poder casarse con mi hija por que él era católico, se convierte al islam y entonces le dan la aprobación, es nada mas que eso. Se hace en el mismo momento, es decirlo. Aprobas de casarte con una hija de arabes, vos sos cristiano, te convertis al islam casandote con ella? si, dijo él.

La conversión implica una aprobación y pasar a integrar una “comunidad”⁴ con quienes se comparte diferentes etapas del ciclo de vida religioso, reproductivo y familiar. Refuerza el pasaje de un estado original a otro nuevo. Veamos ahora cómo también implica el cambio de casa y de otras “comunidades” religiosas en el relato de las entrevistadas evangélicas. Es interesante aquí el contrapunto con el trabajo de Dias Duarte e Campos Gomes (2008) en el cual emerge el desarraigo en relación al mundo de origen que permite pensar las sustituciones entre el estatus atribuido y el estatus adquirido en lo que denominan “procesos de autoafirmación” de los miembros de las tres familias brasileras estudiadas por los autores.

Josefina (43 años, casada, 2 hijos, docente, evangélica): De parte de la familia de Pablo, él también tiene desde sus abuelos, sus padres, el. Ellos son bautistas, que dentro de los evangélicos son otra rama, de Ucrania. Cuando me case con él, me congreso en otra iglesia.

Mirta (64 años, 3 hijos, 6 nietos, ama de casa, evangélica): El tema es así, yo me caso y me empiezo a congregar en otra Iglesia, así que yo hace 45 años. Dejo mi iglesia madre y me traslado ahí y ya desde ahí... estaba construida, lo que yo vi es cuando se compró la casa de al lado para hacer el anexo [...] no es que yo sufrí el cambio de iglesia, me gustó, me adapte, no es que extrañé. Eran muy parecidas aunque nuestra iglesia era un poquito más abierta.

Para explicar qué entiende por “más abierta”, Mirta da el ejemplo de cómo las mujeres podían usar pantalones a diferencia de su iglesia “madre”. El comportamiento en relación a la vestimenta no está exenta de la cosmología religiosa que relaciona una imagen que se corresponde con una afiliación y cierta conducta esperada.

La pertenencia delimita fronteras en la cual la conversión marca el pasaje hacia adentro del grupo como sistema excluyente religioso a diferencia de la edad del casamiento, que puede relacionarse con lo religioso pero cobra relevancia la dimensión generacional. Por último, los relatos también hacen referencia a que habitar otra casa implica dejar la de origen, la Iglesia y la “comunidad” para ingresar en otras casas, convertidos en pareja, en la vida institucional religiosa.

Discusión

Los presentes hallazgos empíricos revelan que en las diferentes pertenencias los encuentros tienen una fuerte presencia de las redes y vínculos que se derivan de la socialización religiosa y que el origen étnico desempeña un papel destacado en los lugares de encuentro. Se diferencian en que los intercambios entre las parejas judías suceden en instituciones culturales y étnicas, fundadas a principios de siglo XX, no necesariamente religiosas -pero que están vinculadas a sinagogas de la ciudad- y en encuentros sociales. En cambio, entre los evangélicos se producen principalmente en instituciones confesionales que frecuentan ininterrumpidamente desde la infancia en una socialización religiosa continua que tiene como centro la iglesia, sus actividades y vínculos más que la sinagoga, la mezquita o la parroquia.

La estructura en la que están insertos, las “comunidades” determinan

muchas de las interacciones en un determinado mapa urbano donde transitan las futuras parejas. Pero como vimos, también en las relaciones con pares, redes laborales y vínculos interpersonales con miembros de la familia que generan oportunidades de encuentros. Los valores, actitudes y opiniones de los padres, en particular, son importantes.

Desde la socialización, los jóvenes pueden encontrar entre los vínculos y pertenencias – que comparten con su familia- cierto tipo de partner esperado. Después del “encuentro” llega el tiempo de noviazgo que puede variar entre dos y diez años según los casos presentados. “Se convierten” en pareja en un proceso relacional que implica marcas, roles y proyección. La pareja se casa en una ceremonia religiosa caracterizada por ser compartida con la comunidad, con fuerte emotividad y simbolismo que marca una experiencia sagrada, a diferencia de la vida cotidiana. De esta manera, el matrimonio consagra a las parejas entrevistadas dentro de la tradición religiosa y, al mismo tiempo, a un sistema de parentesco y una nueva unidad doméstica con actividades de manutención y reproducción. Estos “orígenes” de la pareja que se casa y se convierte en familia, se incorporan a la memoria de las experiencias del pasado familiar con tono reverencial. En los pasajes de soltero a casado, se espera conductas de nuevos roles y prácticas propias de una pareja casada con doble pertenencia, a la familia y a la comunidad religiosa. La permanencia y participación en instituciones relacionadas con preferencias religiosas de los matrimonios tiende a reproducir el sistema para que nuevas parejas puedan encontrarse en esos espacios.

Hasta aquí, las trayectorias confirman la adhesión a una confesión, a un estilo de vida que se proyecta en los ritos de pasaje y a una pertenencia institucional que coincide con la tradición familiar. Al mismo tiempo, los roles de género definen relaciones sociales legitimadas entre los miembros de la familia.

Conclusiones

Las formas de pertenecer a instituciones religiosas están influenciadas por las experiencias familiares de los entrevistados con sus padres y abuelos ya que los vincula a un linaje familiar que cuya proyección atribuye roles y conductas. Formar parte de un grupo también implica ser un tipo de persona, tener determinada conducta en relación a los hábitos de consumo como el vestir y establecer redes con ciertas personas. Sin embargo, así como los encuentros están

influenciados por una estructura de redes y vínculos relacionados con las pertenencias religiosas, estas decisiones pueden comunicar más de un significado al estar atravesadas fundamentalmente por el género y la generación en un contexto particular. En lo específicamente religioso, la identidad creyente se eleva sobre otras dimensiones en el rito del matrimonio, visibilizando y socializando dicha pertenencia frente a la invisibilidad de la adherencia a un conjunto de normas y las prácticas religiosas privadas.

Los casos ejemplares analizados dan continuidad a una descendencia familiar y religiosa, un doble linaje, aún con reinterpretaciones sobre las prácticas religiosas. Al momento del matrimonio, aún con diferentes niveles de observancia, la pertenencia a una tradición se afirma a través de la elección de cónyuges que están entre los vínculos insertos en círculos -que ya son estrictamente religiosos o seculares étnicos- o que están dispuestos a convertirse.

Hay varias limitaciones en este estudio como el tamaño de la muestra ya que se estudió casos ejemplares que se entienden por el contexto argentino que los define y que se caracteriza por ser mayoritariamente católico, con alta adhesión a los ritos de pasaje y con una tendencia hacia la autonomía religiosa.

Al mismo tiempo, no se analizaron indicadores de religiosidad como la asistencia al templo, por ejemplo, que permitiría profundizar sobre las prácticas en la vida matrimonial. Algunas direcciones de estudios futuros pueden ampliar estos interrogantes sobre las significaciones que adquiere el matrimonio en la actualidad, el rol de las redes sociales en los encuentros de las parejas y también, cómo se encuentran parejas mixtas conformadas por cónyuges de diferentes religiones. Específicamente sobre Argentina y los estudios de familia y religión sería interesante profundizar sobre la tendencia hacia la autonomía religiosa.

Referencias bibliográficas

ALGRANTI, Joaquín. *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.

BADER, C; DESMOND, S. Do as I Say and Do as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors upon Religious Transmission. *Sociology of Religion*, vol. 67, n. 3, 2006. p. 313-329.

BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la argentina*. Las minorías religiosas. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

- BRAITHWAITE, S.; COULSON, G.; SPJUT, K.; DICKERSON, W.; BECK, A.; DOUGAL, K.; DEBENHAM, C.; JONES, D. The Influence of Religion on the Partner Selection Strategies of Emerging Adults. *Journal of Family Issues*, vol. 36, n. 2, 2015. p. 212-231.
- BROO, M.; KHEIR, S.; MALLARIKA, S. Two cases of religious socialization among minorities. *Religion*, vol. 49, n. 2, 2019. p. 221-239.
- CALL, V.; HEATON; T. Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, 1997. p. 382-392.
- CARASSAI, S. Violencia política, dictadura militar y memoria. La Argentina de los años setenta y ochenta a partir del Archivo Marshall T. Meyer. *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 43, n. 2, 2017. p. 380-396
- COLLINS, Randall. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publications, 1994
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando; CAMPOS GOMES, Edlaine. *Três Famílias. Identidades e trajetórias transgeracionais nas Classes Populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- DIAS DUARTE, L.F.; MENEZES AISENGART, R. Transpersonal Ether: person hood, family and religion in modern societies. *Vibrant*, vol 14, n. 1, 2017. p. 1-17.
- DOLLAHITE, D.; MARKS, L. A Conceptual Model of Family and Religious Processes in Highly Religious Families. *Review of Religious Research*, vol. 50, n. 4, 2009. p. 373-391.
- EDGELL, Penny. *Religion and family: Understanding the transformation of linked institutions*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- ELLISON, C.; HENDERSON, A.; GLENN, N.; HARKRIDER, K. Sanctification, stress, and marital quality. *Family Relations*, vol. 60, 2011, p. 404-420.
- FISCHMAN, F. "Religiosos, no; tradicionalistas, sí": un acercamiento a la noción de tradición en judíos argentinos. *Revista Sambatión*, vol. 1, 2006. p. 43-58.
- GOODMAN, M.; DOLLAHITE, D. "How Religious Couples Perceive the Influence of God in Their Marriage". *Review of Religious Research*, vol. 48, nro 2, 2006, p. 141-155
- HEATON, T.; PRATT, E. The effects of religious homogamy on marital satisfaction and stability. *Journal of Family Issues*, vol. 11, 1990. p. 191-207.
- HEATON, T.; GOODMAN, K. Religion and Family Formation. *Review of Religious Research*, vol. 26, n. 4, 1985. p. 343-359.
- HERSZKOWICH, Enrique. *Historia de la comunidad judía argentina: su aporte y participación en el país*. Buenos Aires: DAIA, 2013.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- ILLOUZ, Eva. *El consumo de la utopía romántica*. Buenos Aires: Katz, 2009.

- KELLERHALS, J.; FERREIRA, C.; PERRENOUD, D. Linguagens do parentesco: lógicas de construção identitária. *Análise Social*, vol. 37, n. 163, 2002. p. 545-567.
- KÜHLE, L. In the Faith of our Fathers? Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies. *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 25, n. 2, 2012. p. 113-130.
- LEHRER, E. The role of religion in union formation: An economic perspective. *Population Research and Policy Review*, vol. 23, 2004. p. 161-185.
- LONG, T.; HADDEN, J. Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 22, n. 1, 1983. p. 1-14.
- MAHONEY, A.; PARGAMENT, K.; MURRAY-SWANK, A.; MURRAY-SWANK, N. Religion and the Sanctification of Family Relationships. *Review of Religious Research*, vol. 44, n. 3, 2003. p. 220-236.
- MALLIMACI, F.; ESQUIVEL, J. C.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión*, vol. 30, n. 55, 2020. p. 1-31.
- MALLIMACI, Fortunato. *El mito de la Argentina laica*. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- MAXWELL, Joseph. *Qualitative research design: An interactive approach*. Thousand Oaks: Sage, 2005.
- MCCLENDON, D. Religion, Marriage Markets, and Assortative Mating in the United States. *Fam Relat*, vol. 78, 2016, p. 1399-1421.
- MONTENEGRO, S. Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, vol.13, n. 38, 2015. p. 674-705.
- PETTS, Richard; DESMOND, Scott. Adolescence and Emerging Adulthood. *Handbook of Religion and Society. Handbooks of Sociology and Social Research*, edited by David Yamame. Springer: Cham, 2016. p. 241-262.
- REGNERUS, M.; BURDETTE, A. Religious change and adolescent family dynamics. *Sociological Quarterly*, vol. 47, 2006. p. 175-194.
- ROSE, Gillian. *Visual methodologies*. Londres, Sage, 2007.
- RUBIN, O.; RUBIN, A. Intergenerational religious transmission mechanisms among second-generation migrants: The case of Jewish immigrants in the United States. *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 43, 2013, p. 265-277.
- SETTON, D.; ALGRANTI, J. Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, vol. 19, n. 38, 2009. p. 77-94.

SHERKAT, Darren. Religious Socialization: Sources of Influence and Influences of Agency. *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michelle Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 151-163.

SMITH, C. Theorizing Religious Effects Among American Adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n. 1, 2003. p. 17-30.

VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza editorial, 2008.

WEIL, Adolfo. *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario Rabinico Latinoamericano, 1988.

WILCOX, B.; DEW, J. The Social and Cultural Predictors of Generosity in Marriage: Gender Egalitarianism, Religiosity, and Familism. *Journal of Family Issues*, vol. 37, n. 1, 2016. p. 97-118.

WILLIAMS, L.; LAWLER, M. Marital Satisfaction and Religious Heterogamy: A Comparison of Interchurch and Same-Church Individuals. *Journal of Family Issues*, vol. 24, n. 8, 2003. p. 1070-1092.

¹ Es una expresión que hace referencia a una relación informal con una persona de otro sexo.

² Expresión que significa padre

³ Shivá se traduce como siete, son los días en los que se encuentran los familiares del fallecido a partir del entierro. Bobe y zeide significan abuela y abuelo en idish

⁴ Se colocó entre comillas por ser un concepto nativo.


Recebido em 17/08/2021

Aceito para publicação em 22/09/2021

Reflexões teológicas e políticas sobre o governo cristofascista de Bolsonaro

Theological and political reflections on Bolsonaro's Christ-fascist government

Stella Fátima Coelho Garrido*

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-16>

PY, Fábio. *Pandemia Cristofascista*. Série: contágios infernais. São Paulo: Recriar, 2020. 53 p.

Durante o segundo ano de governo de Jair Bolsonaro, uma pandemia que começou no ano anterior na China, chega ao Brasil trazendo ainda mais incertezas e crises no panorama nacional. É nesse contexto que Fábio Py lança em 2020, pela editora Recriar, o livro *Pandemia Cristofascista*. A obra se propõe a ser uma reflexão em tempos pandêmicos, do governo e suas bases evangélicas.

Teólogo e historiador, Py é professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro e trabalha com religião e política no Brasil. Entre suas publicações mais recentes estão: *Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro* (2021), *The Current Political Path of an Ultra-Catholic Agent of Brazilian Christofacism Father Paulo Ricardo* (2020c) e *Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19* (2020b). Também recebeu o prêmio de impacto nas Ciências Humanas do Google em 2021.

O título do livro é um jogo de palavras, expondo simultaneamente a problemática da epidemia pelo covid-19 comum questionamento de que esse surto também possa ser do que o teólogo explica como Cristofascismo. Não se pode desprezar o papel assumido pela religião na disputa eleitoral de 2018, tanto que, como exemplo, podemos citar os versículos bíblicos utilizados para dar um ar cristão nos discursos do então candidato à presidência. Logo, o autor afirma na introdução que “não colocar a teologia em pauta é perder de vista o poder existente em sua utilização política pela via do fundamentalismo cristão das grandes corporações” (PY, 2020a, p.4).

* Graduada em História e mestranda no Programa de Pós-graduação em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: stellagarrido@gmail.com.

Py utiliza a expressão “teologia governamental” (p.5) para expressar justamente esta fusão de política e religião que ignora a existência constitucional de um Estado laico e, segundo ele, se apropria “das teologias populares” (p.6) que fazem parte da construção cultural brasileira. A religiosidade se faz presente e será por meio desta vivência que muitos compreendem o mundo sob a ótica da religião. Baseando-se nessa realidade, o bolsonarismo finca suas bases utilizando da Frente Parlamentar Evangélica e das grandes corporações evangélicas, com seus líderes. O olhar trazido pelo livro sobre a junção de religião e política é importante para a reflexão de como ambos os temas se conectaram para as eleições e ainda se retroalimentam no próprio governo eleito.

O livro apresenta como contexto histórico a pandemia e está dividido em três capítulos. Segundo o autor, a obra “se desenha dentro da área de Religião e Política, refletindo sobre a teologia política do estado autoritário atual” (p.9). Ainda na introdução, Py começa a desenhar a explicação do conceito de cristofascismo como “a forma de governo que está gerindo o contexto da pandemia. “Cristofascista” porque instrumentaliza seu mandato pelo fundamentalismo evangélico e o conservador católico” (p.9).

O primeiro capítulo traz um importante articulador entre os campos político e religioso que é a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Para Py, este “é um braço político de apoio parlamentar de Bolsonaro quanto seus religiosos (pastores, missionários e bispos), organiza suas bases sociais preocupadas em promover com linguagem cristã as posições do governo genocida brasileiro” (p.10). Segundo o site da FPE, sua missão é: “Acompanhar e fiscalizar os programas e as políticas públicas governamentais manifestando-se quanto aos aspectos mais importantes de sua aplicabilidade e execução”.¹ Outro aspecto relevante, presente na descrição de sua página oficial, são as estratégias de ação da Frente que contam com o seguinte item: “combater projetos de lei nocivos à sociedade brasileira, a desconstrução da família, a vida, a liberdade constitucional de cultos, educação, segurança pública e do Estado Democrático de Direito”². Tal estratégia, exposta no site oficial da FPE, fortalece a ideia de Py ao afirmar que “o “*evangelho hoje*” é instrumentalizado diretamente pela noção de família tradicional brasileira” (p. 11).

A Frente Parlamentar Evangélica é mista, pois é formada por deputados e senadores, que não necessariamente são evangélicos, mas que apoiam as pautas conservadoras e de costumes. Segundo o autor, a “Frente” congrega a Bancada

Evangélica mais políticos que apresentam conexões com seus temas” (p. 11) e descreve também que esse é “um grupo suprapartidário, nucleado envolta de parlamentares de diversos grupos e facções evangélicas” (p. 12). Grupo esse, com forte crescimento ao longo dos anos e que o autor atribui essa expansão não somente ao aumento do número de evangélicos no Brasil, mas ao “esforço das máquinas das grandes estruturas religiosas evangélicas para a eleição e a manutenção de deputados e senadores evangélicos” (p.15).

Nesse primeiro capítulo, Py consegue demonstrar como a “FPE aparelha teologicamente a política de Bolsonaro e o blinda nos tempos de pandemia indo contra a Organização Mundial da Saúde” (p. 23) e traz o nome de figuras importantes dentro dessa articulação como Silas Malafaia, Marco Feliciano e Magno Malta.

No segundo capítulo a tônica é demonstrar a reação do governo Bolsonaro frente à queda de sua popularidade diante da gestão catastrófica da pandemia, tendo como consequência um elevado número de mortes, principalmente quando há um comparativo com outros países. Com um enfraquecimento junto às suas bases de apoio, há então a necessidade de retomar a credibilidade perdida. De acordo com Py, “Jair Messias Bolsonaro e os intelectuais de sua cúpula preparam uma contraofensiva para reajustar sua base social, aumentando o tom de seu discurso cristão” (p. 24).

A estratégia político-religiosa escolhe a Páscoa para retomar o comparativo entre a figura do presidente e de Jesus Cristo, algo que já havia sido feito no episódio da facada. O feriado pascal foi adotado pela simbologia da data, que representa o triunfo sobre o sofrimento e a morte. Este contexto é definido por Py como “guerra pelo Deus cristão que Bolsonaro alimenta a base do governo autoritário ao reforçar sua gestão do ideário maniqueísta” (p.25). É exatamente por essa junção de autoritarismo e religiosidade que o autor traz o termo “Cristofascismo brasileiro”.

Cristofascismo é um termo da teóloga alemã Dorothee Söller que faz uma relação entre “integrantes do partido nazi com as igrejas cristãs no desenvolvimento do estado de exceção alemão, quando o governo nazista se utilizou das relações e das terminologias cristãs para sua composição” (p.28). Py compara esse momento do nazismo com a realidade brasileira do governo Bolsonaro, que também se utiliza dessas bases religiosas, pelo prisma da autoridade. Como o autor afirma “o cristofascismo brasileiro será uma teologia do poder autoritário de traços fascistas no Sul” (p.29).

O resgate do conceito de Cristofascismo, utilizado pelo autor e repensado para a realidade brasileira, é fundamental para compreender a dinâmica por trás do entrelaçamento político religioso, pois consegue resumir a junção de autoritarismo e religião auxiliando na sintetização de uma ideia, que exemplifica as atitudes tomadas pelo governo de Bolsonaro. Py oferece um conjunto de categorias ajudando a elucidar a realidade contextual pandêmica e política, nos brindando com este conceito que além de adequado é útil para quem deseja descrever as bases fascistas presentes nesse mandato bolsonarista.

Ainda neste segundo capítulo, o autor divide a estratégia de articulação entre o campo religioso e governo em 7 atos orquestrados, tendo no domingo de Páscoa sua culminância. Para isso, Bolsonaro lança mão de versículos bíblicos, convocação de um jejum em um âmbito nacional, recebimento de católicos com a estátua de Nossa Senhora de Fátima e aproximação com líderes das grandes corporações evangélicas, utilizando as redes sociais como palco para expor sua religiosidade. Para Py, a intenção do presidente com toda essa cena era se “pintar como messias cristão para voltar a mobilizar sua base conservadora religiosa” (p. 38).

No último capítulo, o autor cita uma fala de Bolsonaro minimizando a gravidade da pandemia e endossada por líderes religiosos, como Valdemiro Santiago, bispo Macedo e Silas Malafaia. Esses três são figuras proeminentes no meio e a função do apoio era fortalecer o discurso presidencial, apesar do elevado número de mortes, para parecer que Bolsonaro estava seguindo os desígnios de Deus.

O autor resgata a teologia, mais precisamente o livro bíblico de Levítico, para demonstrar como nas escrituras aparece um episódio de pandemia e como naquele contexto ela é tratada. O autor traz então alguns versículos comparando duas realidades que, apesar de distintas, têm em uma conjuntura de peste certas similitudes. O interessante desse resgate teológico é demonstrar, dentro da própria bíblia, instruções que colocariam em embate versículos bíblicos descontextualizados utilizados para embasar o discurso cristofascista de Bolsonaro. Como exemplo, é possível citar uma fala do presidente na comemoração dos 110 anos da Assembleia de Deus, em 2021, em Belém do Pará, quando o diz: “(...) tem uma passagem bíblica, provérbios, 24:10 ou 10:24: Se fores frouxo no dia da angústia tua força é pequena.”³ Tal versículo foi utilizado para justificar o porquê de Bolsonaro se posicionar contra o lockdown, que para agradar seus apoiadores religiosos utiliza a bíblia para ratificar suas atitudes.

“Pandemia Cristofascista” é um livro instigante porque consegue articular uma análise da epidemia do COVID19 a considerações sobre os aspectos fascistas presentes na gestão de Bolsonaro na presidência da república. Criticando as posturas autoritárias tomadas por Jair e seus apoiadores religiosos, Py nos apresenta um panorama da História do Tempo Presente que se desenrola frente aos nossos olhos. A obra também proporciona uma reflexão de como os campos políticos e religiosos se conectam, influenciam e as estratégias utilizadas por seus articuladores para conseguir encaixar o discurso bíblico em atividades que deveriam ser constitucionalmente laicas. Py proporciona um texto atendendo aos pesquisadores das temáticas de religião e de história, e também aqueles que simplesmente se interessam pelas questões políticas da atualidade.

Referências bibliográficas

BOLSONARO, Jair Messias. #AoVivo: Presidente Jair Bolsonaro participa da comemoração dos 110 anos da Assembleia de Deus. *Planalto*. Belém do Pará, 18 de jun. de 2021. (19m26s). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MKHr1OFFPkcw>. Acesso em 24 de jun. de 2021.

Quem somos. *Frente Parlamentar Evangélica*. Disponível em: <http://www.fpevangolica.com.br/novosite/index.php?pg=ler&id=8>. Acesso em 14 de fev. de 2022.

PY, Fábio. *Pandemia Cristofascista*. Série: contágios infernais. São Paulo: Recriar, 2020a. 53 p.

PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020b. p. 318-334

PY, Fábio. The Current Political Path of an Ultra-Catholic Agent of Brazilian Christofacism Father Paulo Ricardo. *International Journal of Latin American Religions*. v. 5, 2020c. p. 414-427

PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro, *Tempo & Argumento*, n.34, v.13, 2021.

¹Disponível em <http://www.fpevangolica.com.br/novosite/index.php?pg=ler&id=8>. Acesso em 14 de fev, de 2022.

² Idem.

³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MKHr1OFFPkcw>. Acesso em 24 de jun. de 2021.

Recebido em 10/03/2022

Aceito para publicação em 20/05/2022

“Longe dos olhos, longe da alma”: quando a indiferença ou a rejeição tornam-se agentes da morte social ou física do outro

“Far from the eyes, Far from the soul”: when indifference or rejection become agents of social or physical death of the other

Valéria Cristina Lopes Wilke*



<https://doi.org/10.29327/256659.13.2-17>

CORTINA, Adela. *Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

A reflexão de Adela Cortina é de fundamental importância para o entendimento de uma patologia social que assola o mundo contemporâneo e que foi por ela denominado “aporofobia”. A filósofa espanhola é professora de Ética e Filosofia Política da Universidade de Valência, membro da Real Academia de Ciências Morais e Políticas da Espanha e também autora de livros nos campos da ética e da filosofia política, frequentemente voltados para temas relacionados à cidadania, à pobreza e ao acolhimento dos pobres, à liberdade e ao que ela estabeleceu como “razão cordial”. A obra filosófica da autora é praticamente desconhecida no Brasil e *Aporofobia, a aversão ao pobre* consiste numa excelente oportunidade para quem deseja iniciar a aventura de conhecer o pensamento dessa relevante filósofa contemporânea.

O objeto do livro é a aporofobia, termo e categoria criados por Cortina para conceituar a rejeição e o medo do pobre, que se diferencia da xenofobia. Assim, esse novo conceito fixa os limites entre a xenofobia e a aporofobia. O subtítulo *um desafio para a democracia* indica a relevância de examinar e encarar a condição dos pobres no contexto da ética neoliberal hegemônica, apontando-a como verdadeiro problema a ser confrontado.

A obra está dividida em oito capítulos nos quais a pensadora apresentou o novo conceito filosófico.

* Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Doutora em Ciência da Informação pelo Instituto brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (UFF) e mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduada em Filosofia pela UFRJ e em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes eixos: filosofia, informação e mídias, ensino de filosofia, filosofia e gênero, história e filosofia das ciências, filosofia no Brasil. E-mail: valeria.wilke@unirio.br.

A seguir serão indicados alguns eixos dos argumentos apresentados por Adela Cortina que, desde a década de 1990, tem refletido sobre um aspecto presente no cenário da Europa: seriam os europeus avessos ao estrangeiro em geral ou somente a alguns estrangeiros em particular? Ela percebeu que, recorrentemente, os turistas estrangeiros não têm sido rechaçados, pois representam consumo e riquezas para os países que os recebem. Igualmente constatou que se havia xenofilia e hospitalidade para com o estrangeiro turista ou para o estranho que tivesse algo a fornecer em troca a quem o hospedasse, por outro lado, sobrava hostilidade ao estrangeiro refugiado, ao estrangeiro imigrante, ao estrangeiro sem recursos para a troca, ou seja, ao estrangeiro pobre. Ao ponderar sobre essas duas distintas realidades sociais, captou a profunda diferença entre elas, e com muita perspicácia observou que a aversão ao estrangeiro pobre não era meramente um problema de xenofobia. Havia nessa diferenciação algo mais que estabelecia a distinção de natureza: a *condição da pobreza*. A partir dessa constatação, ela procurou uma palavra que pudesse qualificar a aversão ao pobre e explicar, por conseguinte, a atitude de quem rejeita o estrangeiro *pobre*.

Inicialmente, Adela Cortina traçou a história da palavra e introduziu a nova categoria analítica. Informou que a história da humanidade é marcada pelo dispositivo de colar as palavras às coisas para que essas possam ser designadas, vistas, comunicadas e entendidas. No dicionário grego ela se deparou com o termo grego *áporos*, que significa “sem recursos” e com ele cunhou o neologismo *aporofobia* a partir da junção de *áporos* e *fobéo* (fobia: aversão, medo).

O conceito elaborado por Cortina desnuda a realidade presente em incontáveis países, grupos e indivíduos (europeus ou não) que possuem *xenofilia* por milhões de turistas estrangeiros não importando a raça, a etnia, a religião, a língua, os costumes, porque é sabido que eles contribuem para a indústria do turismo e para a economia do país visitado. Contudo, quando entram em cena os refugiados de guerra e os imigrantes pobres, a xenofilia e a hospitalidade se transformam em xenofobia e hostilidade, em rejeição e mesmo em ódio violento, sobretudo no contexto marcado pelo aumento significativo do fluxo migratório, nos últimos anos, em decorrência dos constantes conflitos armados em países do Oriente Médio e da África e também das catástrofes naturais resultantes da crise climática e ambiental. Cabe ressaltar que a rejeição, a hostilidade e o ódio se fizeram acompanhar desde então pelo revigoramento dos nacionalismos e de ideias supremacistas, ingredientes explosivos que escalonam o grau da violência, da rejeição e da indiferença frente a quem é percebido socialmente como *indigente*. A Aporofobia

constitui, assim, a noção que caracteriza a patologia social em que o “sem recursos” é *rechaçado por ser pobre e por não possuir algo para oferecer em troca na sociedade das trocas*. Antes da criação do novo conceito, essa situação por ele indicada era subsumida na xenofobia e também, por vezes, era confundida com a misoginia, com o racismo, com a homofobia, com a islanfobia, com a cristianofobia, alguns exemplos de outras patologias sociais.

A autora afirmou, ademais, que a atitude aporofóbica atenta contra a dignidade de pessoas concretas e que por isso são necessárias duas chaves daquilo que ela estabeleceu como a ética da razão cordial: o reconhecimento da igual dignidade e a compaixão. Aqui cabe salientar sucintamente que, em 2007, Adela Cortina publicou o livro *Ética da la razón cordial: educar en la ciudadanía del siglo XXI*, ainda sem tradução no Brasil, no qual defendeu a cordialidade como uma nova categoria moral. Nessa reflexão Cortina abordou o hiato existente, no campo moral, entre o dito e o feito, a moral pensada e a moral vivida. A razão cordial foi proposta como o elemento fundamental para o enfrentamento do problema da cidadania no século XXI e da convivência justa, uma vez que ela consiste no vínculo intersubjetivo entre os seres humanos. Esse fato implica em tomá-la como o compromisso com o outro. Por conseguinte, o reconhecimento recíproco e cordial torna-se o vínculo, a *ligatio* que gera a *obligatio* para com os demais; e mais, ele consiste na fonte da obrigação moral. Nesses termos, o reconhecimento recíproco é lógico e também compassivo, e o responder conduz também à exigência de corresponder.

Ao analisar os crimes de ódio ao pobre, a filósofa espanhola salientou a culpa imputada aos pobres por setores da mídia e também por grupos sociais e por segmentos de classes, a partir do ódio e dos preconceitos sofridos por aqueles. Nesse panorama, os pobres seriam também responsabilizados pelo ódio. Cortina, ao contrário, sustentou que a fonte do ódio reside em quem odeia e despreza e não em quem sofre o ódio, o preconceito, as intimidações e os atos de violência. Ela também assinalou que o ódio de quem agride decorre (i) do modo estereotipado como ele/ela percebe a vítima da agressão, porque a agressão é desferida contra uma determinada imagem que é “colada” à pessoa agredida, sendo que tal imagem é percebida por quem agride como ameaça a sua integridade material ou simbólica; (ii) de como quem agride vê a pobreza e como se posiciona em relação a ela; e (iii) de como quem agride se vê a si mesmo como superior à vítima da agressão, fato que conduz à naturalização da desigualdade socialmente estrutural. A crença da superioridade natural de uns em relação a outros torna impossível compartilhar a

justiça com alguém que não é reconhecido como igual, ou seja, sem a *ligatio* inexistente a *obligatio* para os demais e nem a simpatia (do grego *syn* “junto” + *páthos*), ou a compaixão. A autora apostou suas fichas na educação formal e na informal como as instâncias capazes de favorecer a superação dos delitos e discursos de ódio, no nível individual e coletivo, e na orientação para que as instituições e organizações consigam punir o ódio e a intolerância e também promover o respeito à dignidade das pessoas. Por isso que ela apontou a necessidade de fortalecer a consciência (individual e social) para o discernimento das ações.

Adela Cortina também discutiu se haveria uma base biológica para a apofobia e para a dissonância entre a declaração e a realização, entre o discurso e a ação. Ela considerou que o cérebro é um sistema avaliativo, socialmente interativo, não neutro, que valora em função da sobrevivência. O ser humano, em geral, busca o familiar, a segurança, o conhecido, sendo que a base biológica do cérebro xenóforo está ligada a aspectos mais primários. A filósofa argumentou que embora a simpatia necessite da empatia – que é a capacidade de compreender os sentimentos dos outros –, a empatia não é simpatia

[...] pois é possível compreender o estado afetivo do outro sem se sentir comprometido com ele. Na verdade, o torturador é altamente empático com sua vítima, entende qual tortura pode machucá-lo mais e, claro, cuida ‘dissociativamente’ para que essa dor não o afete (Cortina, 2020, p. 87).

Entretanto, como o cérebro humano possui plasticidade, ele pode ser modulado socialmente, fato que nos leva a cuidar dos demais considerados como “os nossos”, a partir da *simpatia seletiva* (Cortina, 2020). É a simpatia seletiva que promove a cooperação com o grupo, que passa a ser entendido como um “nós” frente a um “eles”.

Como os seres humanos estão preparados biologicamente para o egoísmo e também para a cooperação”, a questão que se apresenta é como ampliar a simpatia seletiva para aqueles que não possuem as condições de cooperar na sociedade contratualista da troca. Em outras palavras, como ser simpático com quem não pode trocar por não ter o que trocar e, assim, cooperar, por estar na condição de *áporos*? Isto é, na condição de pobre: a quem faltam os meios de subsistência, mas também como mostrou Amartya Sen (2000), faltam a liberdade e as capacidades básicas para projetar e realizar projetos de vida. Como também ensinou o Papa Francisco, os pobres são os *anawin* (os sem recursos), isto é, aqueles e aquelas encurvadas sob qualquer peso como por exemplo, não ter emprego, ou teto sobre

a cabeça, ou dinheiro para sobreviver/comer/dar de comer, ou para estudar e imaginar e concretizar projetos de vida. São aqueles e aquelas dobradas sob a humilhação, a agressão, o desprezo, ou o ódio por não terem o que trocar.

Muito mais do que empáticos, necessitamos ser simpáticos e compassivos em decorrência da performance da razão cordial, instância que pode contribuir para a modificação do cérebro aporofóbico.

Ao discutir a hospitalidade, Adela Cortina retomou a ideia da plasticidade do cérebro humano, reafirmando que sua constituição biossocial permite “cultivar a abertura ao outro, a qualquer outro, a partir do reconhecimento compassivo, que é a chave de uma hospitalidade universal” (Cortina, 2020, p. 198). Ela defendeu a necessidade de uma educação propícia para os desafios do século XXI, pois educar para nosso tempo “exige formar cidadãos compassivos, capazes de assumir a perspectiva dos que sofrem, mas, sobretudo, de se comprometerem com ele” (idem, p. 199).

Em diálogo com a filósofa espanhola, reconhecemos que o tipo de medo e de rejeição nomeado pelo conceito de aporofobia não é novo na história humana. Mas o neologismo e a noção criada dizem muito sobre o mundo em que vivemos e também sobre o cenário contemporâneo em que a aversão ao pobre emerge como patologia social e moral, sendo ele ou ela não somente o refugiado político, ou a imigrante, mas também o cidadão e a cidadã que vivem na situação de empobrecidos e de miseráveis, e que são frequentemente não são vistos, mesmo quando sofrem atos explícitos de violência.

Tal patologia tem se manifestado cotidianamente na sociedade brasileira em placas de aviso postas em algumas cidades, mediante as quais as prefeituras solicitam para que não se dê dinheiro aos pedintes; ou em espaços públicos – que pertencem a todos, por princípio – que são cercados por grades ou preenchidos por pedras pontiagudas para dificultarem o acesso e a permanência; ou no gradeamento de templos de diferentes denominações religiosas para impedir que miseráveis se aproximem para pedir; ou nas lojas e nas instituições bancárias nas quais são instaladas estacas ou pedaços de concreto para prevenirem a aproximação de pobres. Essas práticas também dificultam ou impedem que os “ninguéns” sem recursos durmam “debaixo do viaduto”, de marquises ou em outros espaços públicos ou que se aproximem das pessoas nas imediações de bancos, de lojas, de igrejas, de praças etc. Elas são exemplos de comportamentos aporofóbicos, tal como tem denunciado o padre Júlio Lancellotti em São Paulo. Tais condutas ecoam também a faceta conservadora, autoritária e estruturalmente desigual/racista/

aporofóbica da sociedade brasileira e se encaixam, no ambiente da arquitetura urbana e de políticas públicas governamentais, no que Francisco de Oliveira apontou como o “jeitão/jeitinho” do caráter das classes dominantes nacionais, que é o modo como elas se livram dos problemas ou os falsificam. De acordo com Chico Oliveira, elas têm burlado o capitalismo ao adotá-lo de modo incompleto, ou seja, elas aceitaram a revolução das forças produtivas sem implantarem, contudo, as soluções de civilidade. Nesse contexto, as elites brasileiras exploram como qualquer outra, mas não solucionam os problemas decorrentes do capitalismo, deslocando-os, falsificando-os, ou resolvendo-os a “meia-boca” pelo expediente dos *jeitinhos* e dos *jeitões*, que são “transmitidos às classes dominadas” (Oliveira, 2018, p. 139).

Essas práticas arquitetônicas urbanas não eliminam a pobreza, mas de modo higienista retiram da visão e tornam invisíveis os pobres e a condição da pobreza. Como instrumentos da “limpeza urbana, elas higienizam os ambientes e “embelezam” estrategicamente os locais e a cidade como um todo, repetindo a tática paradigmática do prefeito de Paris, o barão Haussmann, no século XIX, analisada por Walter Benjamin (1985), replicada na cidade do Rio de Janeiro pelo prefeito Pereira Passos durante o Bota-Abaixo, no início do século XX.

As práticas aporofóbicas alimentam a supressão da *ligatio* e sem ela não há *obligatio*, não há compromisso com o outro, que passa a ser considerado tão-somente como quem nada tem para oferecer à sociedade das trocas e por isso é jogado na invisibilidade. Diante de tais práticas, como também ensinou Adela Cortina e o padre Lancellotti, é necessário mais do que ter empatia: é necessário o comprometimento exigido pela simpatia e pela compaixão por quem está afetado pela condição de empobrecido/empobrecida. Esse compromisso é levedado pela abertura transcendente ao outro, a qual pode ser vivenciada no tônus inspirado pela abertura ao Totalmente Outro, ou então, no tônus da abertura à alteridade segundo a medida humana, demasiadamente humana, concretizada no imanente agir ético (Py, 2020). Em ambas as circunstâncias experimenta-se a espiritualidade conduzida pelo amor pelas criaturas a partir do respeito e do mútuo reconhecimento, experimenta-se, pois, a simpatia e a compaixão, antídotos certos para a aporofobia.

Por fim, o estilo de argumentação utilizado por Adela Cortina é fácil de ser acompanhado inclusive por quem não tem formação filosófica, uma vez que a filósofa escreve de modo a dialogar com um público mais amplo. Nesse sentido, o livro *Aporofobia, a aversão ao pobre* é indicado, especialmente, para quem tem interesse

em discussões filosóficas do campo da ética e da política contemporâneas; e também para quem se interessar pelo problema que desafia o tempo presente, a rejeição dos pobres, aspecto que certamente tem contribuído para a indiferença de sujeitos individuais, coletivos e institucionais frente a quem é identificado socialmente como alguém “sem recursos”.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. Paris, capital do século XIX. KOTHE, Flávio (org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985.

CORTINA, Adela. *Ética da la razón cordial: educar em la ciudadanía del siglo XXI*. Espanha: Nobel, 2007.

OLIVEIRA, Francisco de. *Brasil: uma biografia não autorizada*. São Paulo: Boitempo, 2018. 176 p.

PY, Fábio. Bolsonaro’s Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, 2020. p. 318-334.

SEN, Amartya K. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

Recebido em 09/03/2022

Aceito para publicação em 13/04/2022

Plura, Revista de Estudos de Religião
Nominata de Pareceristas 2022.2

Acre

Universidade Federal do Acre: José Alessandro Cândido da Silva

Alagoas

Universidade Federal de Alagoas: Emanuelle Gonçalves Brandão Rodrigues

Ceará

Universidade Estadual do Ceará: Emanuel Freitas da Silva

Universidade Estadual Vale do Acaraú: Renato Almeida de Oliveira

Distrito Federal

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior: Cláudio de Oliveira Ribeiro

Universidade de Brasília: Lygia Maria Bitencourt Moura Oliveira

Universidade de Brasília: Tatiane dos Santos Duarte

Espírito Santo

Faculdade Unidade de Vitória: José Adriano Filho

Universidade Federal do Espírito Santo: Fabiano Aparecido Costa Leite

Goiás

Centro Universitário de Mineiros: Eleno Marques de Araújo

Secretaria Estadual de Educação de Goiás: João Guilherme da Trindade Curado

Maranhão

Universidade Federal do Maranhão: Wheriston Silva Neris

Mato Grosso

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Mato Grosso: Ana Luíza Gouvêa Neto

Mato Grosso do Sul

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul: André Dionei Fonseca

Minas Gerais

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais:
Angélica Aparecida Silva de Almeida

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Anete Roesse

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Giseli do Prado Siqueira

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Patrícia da Silva Gouvêa Tostes

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Paulo Agostinho Nogueira
Baptista

Prefeitura Municipal de Ibirité: Jair Souza Leal

Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais: Taciana Brasil dos Santos

Universidade Federal de Juiz de Fora: André Sidnei Musskopf

Universidade Federal de Juiz de Fora: Emerson José Sena da Silveira

Universidade Federal de Uberlândia: Mara Regina do Nascimento

Pará

Universidade do Estado do Pará: Daniela Cordovil Corrêa dos Santos

Paraíba

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba: Thiago dos Anjos
Noletto Barros

Universidade Estadual da Paraíba: Francisco Fagundes de Paiva Neto

Universidade Federal da Paraíba: Ana Paula Rodrigues Cavalcanti

Universidade Federal da Paraíba: Elenilson Delmiro dos Santos

Universidade Federal da Paraíba: Marinilson Barbosa da Silva

Universidade Federal da Paraíba: Marluce Pereira da Silva

Paraná

Pontifícia Universidade Católica do Paraná: Elias Wolff

Secretaria de Estado de Educação do Paraná: Robson Stigar

Universidade Estadual de Maringá: Ednaldo Aparecido Ribeiro

Universidade Estadual de Maringá: Marcia Regina de Oliveira Lupion

Universidade Estadual do Paraná: Brandon Lopes dos Anjos

Universidade Estadual do Paraná: Frank Antonio Mezzomo

Universidade Federal do Paraná: Alice Vila Nova Procopiuk Walter

Pernambuco

Universidade Católica de Pernambuco: Gilbraz de Souza Aragão

Universidade Católica de Pernambuco: Hélio Pereira Lima

Universidade Católica de Pernambuco: Zuleica Dantas Pereira Campos

Universidade de Pernambuco: Carlos André Silva de Moura

Rio de Janeiro

Fundação CECIERJ: Denise dos Santos Rodrigues

Secretaria Municipal de Educação de Itatiaia: Bruno da Silveira Albuquerque

Universidade Candido Mendes: Paulo Gracino de Souza Junior

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Daniela Calvo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Edgard Leite Pereira Neto

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: José Roberto de Paiva Gomes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Paula Leonardi

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rafael Bruno Gonçalves

Universidade Estácio de Sá: Marcos da Veiga Kalil Filho

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro: Fábio Py Murta de Almeida

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro: Luciana Silva Torres Matsushita

Universidade Federal do Rio de Janeiro: Ivanir dos Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro: Marcos Porto Freitas da Rocha

Rio Grande do Norte

Secretaria Municipal de Educação de João Câmara: Carlos Eduardo de Araújo

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: João Bosco Filho

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: Josilene Silva da Cruz

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: Rodson Ricardo Souza do Nascimento

Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Almir Félix Batista de Oliveira

Rio Grande do Sul

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul: Henri Luiz Fuchs

Secretaria Municipal de Educação de Canoas: Hendrix Alessandro Anzorena Silveira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Carlos Alberto Steil

Universidade La Salle: Artur Cesar Isaia

Universidade La Salle: João Alberto Steffen Munsberg

São Paulo

Centro Universitário Adventista de São Paulo: Kevin Willian Kossar Furtado

Centro Universitário Adventista de São Paulo: Vanderlei Dorneles da Silva

Centro Universitário Paulistano: Vlademir Lucio Ramos

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Maria José Fontelas Rosado-Nunes

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Silas Guerriero

Universidade Federal do ABC: Clarissa De Franco

Universidade Metodista de São Paulo: Helmut Renders

Universidade Metodista de São Paulo: Lauri Emilio Wirth

Universidade Metodista de São Paulo: Emerson Roberto da Costa