

plura

revista de estudos de religião
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION





GESTÃO 2022-2024

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidência: Dr. Waldney de Souza R. 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 R. 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 (em exercício): Me. Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

Editor-assistente: Me. Paulo Sérgio Raposo da Silva, Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)

Colaborador: Me. Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Colaborador: Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

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 para Pesquisa e História das Religiões
v. 14, nº 1, 2023
296p.
Semestral
ISSN: 2179-0019
 <https://doi.org/10.29327/256659.14.1-17>

CAPA:

Luz para abrir os caminhos: foto de Yandrei Farias

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

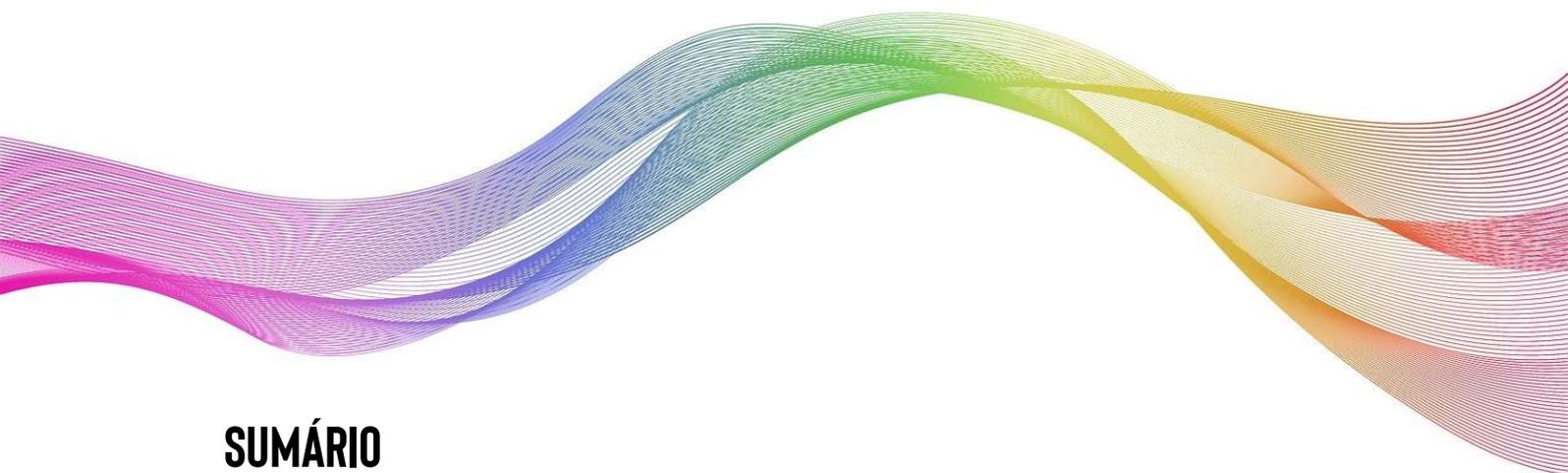
Paulo Sérgio Raposo da Silva, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

REVISÃO DOS TÍTULOS E ABSTRACTS:

Matheus Landau de Carvalho, Universidade Federal de Juiz de Fora



SUMÁRIO

07 EDITORIAL

Religião, política e espaço público: intersecções permanentes
Diego Omar da Silveira e Paulo Sérgio Raposo da Silva

13 ENTREVISTA

Conservadorismos religiosos hoje e os desafios dos estudos da religião.
Entrevista com Gisele Zanotto
Diego Omar da Silveira

SEÇÃO TEMÁTICA: RELIGIÃO, POLÍTICA E ESPAÇO PÚBLICO

24 Evangélicos no espaço público: uma análise sobre agenda de gênero
Ana Cláudia Salgado Cortez

46 Experiência religiosa de cristãos LGBT: uma análise ocupacional
Fábio Lobato

64 Crenças religiosas de haitianos evangélicos no Brasil: cosmovisão articulada
à migração
Bernardete Alves Medeiros

83 “Pela minha família e pela minha fé”: candidatos religiosos em campanha no Paraná
Rafaela Christi e Frank Antonio Mezzomo

111 O templo como símbolo de poder: percepções sobre o segundo templo
com o processo político brasileiro
Mateus Guedes

127 Católicos catódicos: apuntes para el estudio de la relación entre religion, sociedade
y estado em las primeiras decadas de la television argentina
Fernando Ramírez Llorens

- 157** Quem tem fé vai a pé: festa e devoção na romaria do senhor dos aflitos, no povoado do cantinho em Barreiras, Bahia
Wesley dos Santos Lima
- 173** Catolicismo em Goiânia: notas sobre educação religiosa a partir da Paróquia Nossa Senhora Aparecida
Flávio Munhoz Sofiati, Marcus Vinicius de Souza Barbosa e Lucinéia Scremin Martins
- 195** A organização do sistema punitivo do Brasil na mudança do regime e as discussões sobre a criminalização do espiritismo entre os magistrados
Adriana Gomes
- 221** A Guerrilha do Araguaia sob a perspectiva do povo de santo
Maria Leal Pinto, Sariza Oliveira Caetano Venâncio e Dernival Venâncio Ramos Júnior

ARTIGOS DE TEMÁTICA LIVRE

- 246** “What God has joined together, let no one separate”: um olhar sobre a percepção religiosa de mulheres e a violência doméstica
Thaís de Matos Barbosa e Rita Cristiana Barbosa
- 266** A temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos em escritos judaicos
Renato Somberg Pfeffer

RESENHAS

- 289** Um manual de como não pensar as religiões
Waldney de Souza Rodrigues Costa
- 293** Santos mártires padroeiros do Rio Grande do Norte: história de resistência, testemunho e devoção
Marcos Saiande Casado e Manoel Honório Romão

295 NOMINATA DE PARECERISTAS



RELIGIÃO, POLÍTICA E ESPAÇO PÚBLICO: INTERSECÇÕES PERMANENTES

Religion, politics and public space: permanent intersections

Diego Omar da Silveira*

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

Paulo Sérgio Raposo da Silva**

Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)

DOI: 10.29327/256659.14.1-16

Esta edição da Plura reúne reflexões acadêmicas sobre a presença, a pertinência e as implicações de algumas práticas, movimentos religiosos e Igrejas nas dinâmicas sociopolíticas do Brasil e da América Latina. Tema relevante, estudado já há algumas décadas em nosso país, mas que ganhou especial relevância nos últimos anos, quando a nossa já claudicante laicidade – nunca definitivamente contemplada pelo Estado – colapsou ainda mais, diante da investida de diferentes sujeitos e grupos, cada qual munido de sua fé e de sua moral, sobre as pautas republicanas de interesse coletivo.

O que está em foco, portanto, em quase todos os textos reunidos na Seção Temática, é o quanto o religioso, para além de nossa história colonial fincada no Catolicismo, continua a ser “um aspecto, um componente importante, ou mesmo fundamental de vários processos sociais e políticos que ocorrem hoje em nosso país” (Birman, 2003, p. 11). Afinal, como considera Paula Montero, os autoras/es compartilham, todas/os, da percepção de que “está em curso uma profunda mutação no modo como os brasileiros se percebem como parte de uma sociedade” e de como “ela se autorrepresenta e atua sobre si mesma”, a partir dos desafios de consolidar nossa jovem democracia, sempre ameaçada (Montero, 2015, p. 11-12).

* 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

** Graduado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), onde integra o Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). E-mail: pauloraposo10@gmail.com

Nessa chave de leitura, apenas a articulação e entre religião e política (ou entre Igrejas e Estados) não basta. Daí a importância de refletir também sobre como esses entrecruzamentos se dão no espaço público e de como mobilizam pessoas e grupos no parlamento, nos governos, nas mídias, nas discussões de fundo moral e nos mais variados recintos públicos (como as escolas, por exemplo). Nesse caso, mesmo que a noção de espaço público prescindisse de “definições equivocadas e consensuadas”, ela surge como uma “uma chave interessante para articular elaborações e observações que extrapolam uma extensa gama de situações, permitindo aportes que respeitam diversas abordagens” e que permitem muitas aproximações, inclusive teóricas, das religiões e religiosidades (cf. Oro *et. al.* 2012, p. 13).

Logo, os artigos que compõem este primeiro número de 2023 expõem a prevalência das complexidades que continuam a presidir todas as abordagens do tema, unindo-se a tradições de estudos que já identificaram essas dimensões da experiência humana (religião e política, público e privado) como indissociáveis, mas, também, como ambivalentes. Convidamos a todas/os a lerem os artigos, elaborarem suas críticas e suas próprias sínteses a partir das indicações feitas em cada trabalho.

Os textos foram submetidos à avaliação ao longo dos anos de 2021 e 2022, ainda na vigência de incertezas impostas pela pandemia de COVID-19 e pela insurgência de práticas religiosas que eram e são tanto mais discutíveis quanto desafiadoras. Essas pesquisas foram sendo recepcionadas pelos editores sem que estes se dessem conta de que – pelas afinidades dos temas e abordagens – a Plura estava recebendo um conjunto de artigos que poderia constituir um painel capaz de revisitar discussões importantes para o estudo das religiões e de situá-los em nível nacional, de sorte a demonstrar que as intersecções entre religião, política e espaço público no Brasil são permanentes e podem assumir diferentes formas ao longo do tempo e em cada diferente lugar.

Isto pode parecer óbvio e até mesmo trivial, mas, como diria Darcy Ribeiro (1986), o tema dos cientistas e o seu negócio – o nosso negócio – é lidar com o óbvio, dado que, “aparentemente, Deus é muito treteiro, faz as coisas de forma tão recôndita e disfarçada que se precisa desta categoria de gente – os cientistas – para ir tirando os véus, desvendando, a fim de revelar [até mesmo] a obviedade do óbvio” (Ribeiro, 1986, p. 15). Quais são os fatos óbvios imperceptíveis, reintroduzidos, negligenciados, reelaborados e atualizados que marcaram e marcam a cena (política e religiosa) brasileira e latino-americana? O que

precisa ser dito de novo (porque assumiu outras feições) e o que deve ser dito de maneira específica (porque apresenta particularidades historiográficas e culturais) para leitores e pesquisadores? Algumas respostas para essas perguntas podem ser encontradas nos textos que se seguem.

Ao todo, são quinze trabalhos: uma entrevista, doze artigos e duas resenhas. Os artigos se aglutinam em três grupos: as relações dos protestantes ou evangélicos com a política; movimentos do catolicismo popular e suas incidências sobre a vida pública e a presença de religiões mediúnicas ou de matriz africana em práticas sociais. Nos total, são dez artigos; os outros dois são de temática livre e fazem abordagens teológicas e filosóficas sobre temas que, em dadas circunstâncias, a qualquer momento ou ao primeiro sinal de crise político-moral, podem extrapolar os níveis teóricos de cada um desses tipos de abordagem e irromper nos debates públicos sobre temas morais ou ditos espirituais que reivindicam lugar na política, de modo que sua relevância se dá justamente por sua premência.

O trabalho que abre a edição é a entrevista realizada com Gizele Zanoto, doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com pós-doutorado na *Universidad de Buenos Aires* (UBA), que chefiou a editoria da Revista Brasileira de História das Religiões entre os anos de 2012 e 2023. Gizele tem uma vasta produção, que busca entender os fundamentos, a atuação, a estética e vários outros elementos da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, mais conhecida como TFP; também tem se dedicado aos estudos sobre a atuação e a repercussão do trabalho do fundador e líder dessa Sociedade: Plínio Corrêa de Oliveira. Ao falar sobre seus temas de pesquisa, a entrevistada discorre sobre os conservadorismos brasileiros, suas repercussões mais atuais, seus alcances e sobre os desafios que a ampla adesão à direita dos últimos anos suscitou na sociedade brasileira e nos estudos acadêmicos.

Abrindo a Seção Temática está o trabalho *Evangélicos no espaço público: uma análise sobre a agenda de gênero*, escrito por Ana Claudia Salgado Cortez. O artigo analisa a atuação de grupos evangélicos dentro e fora do Estado Brasileiro, em temas relacionados à pauta de gênero e visa demonstrar, por meio de uma pesquisa qualitativa que se utiliza de projetos de lei, que atores evangélicos disputam linguagem e incorporam categorias próprias de atores não religiosos – como resultado das interações entre eles. Em seguida vem o texto intitulado *Experiência religiosa de cristãos LGBTs: uma análise ocupacional*, de Fábio Lobato.

Este objetiva compreender como pessoas LGBTs da *Bola de Neve Church* vivenciam sua religiosidade no interior da igreja. O autor sustenta que, a julgar pelas pessoas consultadas em seu recorte de pesquisa, os LGBTs adequam sua identidade ao seu credo, e vice-versa, sem, obrigatoriamente, ter de abrir mão da primeira.

O terceiro trabalho é intitulado *Crenças religiosas de haitianos evangélicos no Brasil: cosmovisão articulada à migração* e foi escrito Bernadete Alves de Medeiros Marcelino. Ele é parte de uma pesquisa realizada com comunidades evangélicas haitianas no Brasil durante o doutorado em Ciência da Religião da autora e articuladas cosmovisões sobre religião e imigração. O artigo sugere que os haitianos possuem uma maneira específica de compreender os processos migratórios – uma espécie de “cosmovisão migratória” que existe e é fomentada por crenças religiosas variadas.

Rafaela Christi e Frank Antonio Mezzomo assinam o quarto artigo da edição, que trata de *candidatos religiosos em campanha no Paraná*. Além de problematizarem a defesa da chamada família tradicional brasileira, a partir de elementos das trajetórias dos candidatos religiosos e dos *jingles* de suas campanhas eleitorais, os autores analisam a participação de grupos religiosos no campo político paranaense, por ocasião das eleições proporcionais à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP) em 2018. Para Christi e Mezzomo, houve instrumentalização das representações religiosas na esfera pública – marcadamente pela defesa da família tradicional – que promoveu alterações em outros campos da sociedade brasileira, para além do religioso, já que influenciaram o processo eleitoral do Estado do Paraná e a grade parte da opinião pública desse estado da federação.

O templo como símbolo de poder: percepções sobre o segundo templo e relações com o processo político brasileiro é o quinto artigo do número. Nele, Mateus Guedes correlaciona a ideia de segundo templo, tipicamente judaico-cristã, com a política partidária brasileira, para sustentar que, sim, há uma relação do símbolo entabulado pela ideia com os aspectos do como político brasileiro atual, já que a figura do templo faz com que ele esteja intrinsecamente ligado aos processos políticos brasileiros, no mais das vezes messiânicos.

O sexto artigo é *Católicos catódicos: Apuntes para el estudio de la relación entre religión, sociedad y Estado en las primeras décadas de la televisión argentina*, escrito Fernando Ramírez Llorens. Trata-se de uma reconstrução do entrelaçamento do catolicismo e da televisão Argentina ao longo da história, na qual o autor defende que os clérigos e leigos, que

já haviam participado de outras experiências midiáticas de comunicação católica, consideravam a televisão como um novo espaço público mediado que deveria ser conquistado pela religião, em continuidade com a lógica do integrismo católico; o que foi feito por um longo processo de discussões sobre o papel institucional da Igreja Católica na sociedade argentina.

Trazendo a discussão sobre o catolicismo do sul do continente para a Bahia, *Quem tem fé vai a pé: festa e devoção na Romaria do Senhor dos Aflitos, no Povoado do Cantinho em Barreiras*, de Wesley dos Santos Lima aborda a Romaria do Senhor dos Aflitos, organizada no Povoado do Cantinho, localizado no município de Barreiras (BA), que ocorre anualmente há quase três séculos. Para o autor, a romaria possui uma historicidade que demarca seu poder simbólico para os sujeitos da região e para os devotos do catolicismo. Por isso, tornou-se um espaço de representação com um itinerário simbólico tão rico (entre fixos e fluxos). Já Flávio Munhoz Sofiati, Marcus Vinicius de Sousa Silva Barbosa e Lucinéia Scremin Martins abordam o *Catolicismo em Goiânia* a partir de uma discussão sobre *educação religiosa a partir da Paróquia Nossa Senhora Aparecida*. Por meio de uma etnografia, os autores analisam a catequese desenvolvida com jovens nessa paróquia da capital do estado. Depois de mapearem as estratégias dos católicos goianos, chegam à conclusão de que, por meio da catequese, a instituição aposta na negociação com os interesses juvenis e na realização de concessões que operam de modo a enfrentar a desinstitucionalização que desafia o catolicismo da região.

O nono artigo, que abre a seção sobre religiões mediúnicas, foi escrito por Adriana Gomes e tem como título *A organização do sistema punitivo do Brasil na mudança de regime e as discussões sobre a criminalização do Espiritismo entre os magistrados*. Na pesquisa, a autora discute o decurso da elaboração do Código Penal de 1890, desde as discussões iniciais para a substituição do Código Criminal de 1830, perpassando por sua promulgação no Governo Provisório republicano até a receptividade entre os magistrados, com destaque ao artigo 157 das leis punitivas de 1890, já que este artigo criminalizou o Espiritismo. Ao confrontar os anteprojeto, projetos de leis e as próprias leis, a autora faz um apanhado histórico rico em detalhes sobre as nuances do processo de criminalização e descriminalização das práticas e das crenças espíritas naquele contexto.

Maria Leal Pinto, Sariza Oliveira Caetano Venâncio e Dernival Venâncio Ramos Júnior dão aos leitores uma apreciação da trajetória de Osvaldo Orlando da Costa, mais conhecido

como Osvaldão, e de sua relação com a Guerrilha do Araguaia a partir das memórias do povo de santo da região em que ocorreu o conflito, o Bico do Papagaio. O texto, que tem como título *A Guerrilha do Araguaia sob a perspectiva do povo de santo* parte dos relatos orais e da literatura disponível para tratar da representatividade desta liderança e do protagonismo dos afro-religiosos locais, de como eles se inseriram na história que marca o fim do guerrilheiro e, por consequência, o desfecho da Guerrilha. Trata-se, assim, de uma contribuição importante para a preservação da memória da região e dos que herdaram o legado de Osvaldão.

Abrindo a Seção de Temática Livre, vem o artigo *“What God has joined together, let no one separate”*: um olhar sobre a percepção religiosa de mulheres e a violência doméstica, que apresenta uma abordagem acerca da visão religiosa do casamento e da posição da mulher nessa união, em especial com relação à violência doméstica (VD). O texto ainda expõe como líderes espirituais conduzem essa situação em local de culto. E fechando o conjunto dos artigos, está o trabalho de Renato Somberg Pfeffer – *A temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos em escritos judaicos*. Trata-se de uma discussão teórico-teológico-filosófica a partir de escritos judaicos, a fim de propor a razoabilidade da crença na ressurreição dos mortos, além de abordar as visões tradicional e não-ortodoxa da escatologia judaica.

Duas resenhas encerram edição. *Um manual de como não pensar as religiões*, escrita por Waldney de Souza Rodrigues Costa apresenta o Antimanual das Religiões de Patrick Bannon (Petrópolis: Vozes, 2022) e *Santos mártires padroeiros do Rio Grande do Norte: história de resistência, testemunho e devoção*, de Marcos Saiande Casado e Manoel Honório Romão oferece aos leitores uma breve apreciação do livro *Santos mártires padroeiros do RN: história, testemunho, devoção* (Natal: Offset, 2022). Enquanto o primeiro texto é uma reflexão sobre o que deve ser levado em conta no momento de pensar as religiões e o que deve ser secundarizado, na contramão de algumas pré-disposições, a segunda resenha apresenta detalhes sobre a devoção a dois santos amplamente conhecidos no Estado do Rio Grande do Norte e todos os componentes que são mobilizados em torno dessa devoção, narrados e refletidos pelo arcebispo do Estado.

Além da sua importância conjuntural, a edição apresenta novidades: desde um novo layout, que ganhou contornos mais modernos, até à nova classificação Qualis da revista, que

na avaliação CAPES do quadriênio 2017-2020 foi reclassificada de B1 para A3, o que, de certo modo, confere maior prestígio às publicações das autoras e autores que escolhem a revista para a divulgação dos seus trabalhos e como espaço qualificado de debate acadêmico acerca das religiões e religiosidades.

O corpo editorial está convicto de que seu constante trabalho de revisões internas, observância intransigente dos prazos, atualizações de fluxos e disposição à autocrítica qualifica os seus resultados e garante às/aos pesquisadoras/es e aos pares avaliadores que, ao compor conosco, estarão firmando uma parceria fundamentada pelo respeito e pela lisura.

A Plura existe para ser um espaço a partir do qual as oposições propositivas, as controvérsias pertinentes, as discordâncias contundentes e a crítica reflexiva provenientes do rigor acadêmico podem e devem circular livremente a fim de minimizar ignorâncias veladas, equívocos contraproducentes e interpretações generalizantes cujas subsistências produzem recrudescências de preconceitos e arrogâncias, afinal “o jogo da ciência não é o da posse e do alargamento da verdade, mas aquele em que o combate pela verdade se confunde com a luta contra o erro” (Morin, 2018, p. 23). A cada novo número publicado, a revista de estudos de religião da ABHR prestigia, defende e, naquilo que lhe cabe, quer ser mais uma a vocalizar a importância daquele jogo, feito para todos quantos pensam em aprimorar o debate sobre as interfaces entre as crenças e as questões históricas, sociais e culturais.

O convite, portanto, não pode ser outro senão este: venham e leiam!

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, Patrícia. Introdução. In: *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 11-24.
- MONTERO, Paula. Introdução. In: *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 11-25.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 17. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- ORO, Ari Pedro *et. al.* Introdução. In: *A Religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: terceiro Nome, 2012. p. 7-12.
- RIBEIRO, Darcy. *Sobre o Óbvio*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

CONSERVADORISMOS RELIGIOSOS HOJE E OS DESAFIOS DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO. ENTREVISTA COM GIZELE ZANOTTO

*Religious conservatisms today and the challenges of religious studies.
Interview with Gizele Zanoto*

Diego Omar da Silveira*
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)
DOI: 10.29327/256659.14.1-15



O crescimento da literatura sobre conservadorismos, em grande parte escrita por conservadores e como apologia a uma militância contra o que identificam como marxismo cultural ou como esquerdismo, tornou-se marcante no Brasil da última década. Autores esquecidos,

* 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.

muitos dos quais tratados com desdém pelos intelectuais e acadêmicos, passaram a ter suas obras reeditadas e postas em circulação em novos ambientes (inclusive digitais) de sociabilidade. Tornaram-se faróis a guiar esses grupos identificados com pautas morais bastante restritivas que, ao fim e ao cabo, operam com o propósito de recristianizar o país que, segundo suas premissas e sínteses, estaria sendo degenerado justamente por aquelas coisas contra as quais militam e que são tratadas como forças que ameaçam a fé em Deus, a família tradicional e a pátria – que afinal de contas teria nascido sob o signo da cruz.

Em poucos anos, e apesar do acúmulo de pesquisas e de massa crítica acerca do que a ditadura representou, nos vimos novamente às voltas com lemas bastante visitados nos anos 1960 pelos movimentos católicos e protestante intransigentes. Ao assistir ao programa eleitoral de certos candidatos era como se tivéssemos sido arremessados ao passado; como se entrássemos em um filme do Glauber Rocha! Na rua, no entanto, pudemos constatar a durabilidade de um passado que teima em bater a nossa porta. A estética medieval de muitos grupos, o apelo institucional de outros, a repetição de lemas que já pareciam inadequados e anacrônicos algumas décadas atrás voltaram à vida política brasileira para, por um lado, potencializar as teses da militância conservadora e, por outro, escamotear a obsolescência dessas mesmas teses, fadadas a um certo tipo de idealismo, que é tanto mais propenso a generalizações quanto à estridência. As dificuldades para ler esses processos e os desafios que os conservadorismos continuam a impor aos estudos da religião são os temas desta entrevista.

Gizele Zanotto – certamente uma das pesquisadoras mais gabaritadas para tratar desses temas em nosso campo de estudos – já se debruça sobre esses assuntos há bastante tempo. Mestre e doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com pós-doutorado na Universidad de Buenos Aires (UBA), ela tem se dedicado de modo sistemático a entender os fundamentos, a atuação, a estética, entre tantos outros elementos, da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, mais conhecida como TFP. Também tem investigado a atuação e a repercussão do trabalho do fundador e líder desse grupo, Plínio Corrêa de Oliveira, que manteve por décadas uma intensa propaganda antimoderna, falando tanto (como fiel) para dentro da instituição católica, quanto (como intelectual conservador) para a sociedade de modo mais abrangente. Os desafios atuais de pesquisas desse tipo em contextos que seguem mudando também estão no radar dessa historiadora, bem como seus novos interesses, como se pode ler nas páginas que se seguem.

Diego Omar: Em quase todas as entrevistas da Plura, sempre começamos pedindo aos nossos entrevistados que falem um pouco da sua trajetória, como que apresentando aos leitores como seus temas de estudo surgiram na sua trajetória. Então você está convidada a fazer esse esforço de contextualização da sua produção...

Gizele Zanotto: Iniciei meus estudos sobre crenças ao fim da graduação, ao pensar em ingressar no mestrado na UFSC, muito estimulada por professores daquela instituição que me instigavam a seguir os estudos quando do meu envolvimento, como graduanda e egressa, na organização de eventos e atividades de iniciação científica. Para tanto, me foi indicada a leitura de Gustavo Corção, que de fato foi intrigante, mas não despertou à época o interesse em seguir nessa senda. Logo depois me chegou às mãos uma obra de Plínio Corrêa de Oliveira, que estimulou a proposição de um projeto para o mestrado. O foco, então, fora o discurso contrário a reforma agrária, tendo como fontes as produções difundidas sob a bandeira institucional da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), avaliando as nuances contextuais de sua discussão anti-agrorreformista que inicia com maior fôlego na argumentação anticomunista de matiz religiosa, mas que vai se aproximando de dados estatísticos, avaliações e projetos de acampamentos/assentamentos e estudos da legislação. Essa “profanação” do discurso se alinha às mudanças da própria sociedade brasileira que evidenciam que a lógica religiosa foi sendo deslegitimada pelo contexto de ampliação formativa, de direitos e redução das desigualdades que foi progressivamente sendo incorporada à política, sociedade e cultura no Brasil.

Entender uma entidade de autoidentificação católica, mas lidando com o Estado, pois institucionalizada como associação civil, trouxe outro desafio: o de pensar o catolicismo para além dos limites do campo religioso, de fato, na linha das análises de Pierre Bourdieu sobre a porosidade dos campos, bem como a dissolução do campo religioso em campo de manipulação simbólica.

Das angústias da dissertação e o conhecimento de muitas outras facetas acerca da TFP, propus como projeto para o ingresso no doutorado o estudo da perspectiva político-cultural que embasa as atuações tefepistas, bem como a compreensão de sua lógica de organização interna, que se conformou de modo análogo a um instituto religioso e que também agregou ao seu cabedal católico, práticas idiossincráticas, quais sejam, de devoção ao fundador da entidade e de sua genitora, de ter como mártires os membros já falecidos, de

produzir e orar para membros, portar fotos e relíquias como formas de proteção, entre outras ações, ritos e crenças. A proficuidade do tema se amplia ao se avaliar a transnacionalização da TFP e também a transposição dessas práticas *sui generis* para fora do Brasil. Assim, a lida da pesquisa não findou, e só se complexifica, pois a TFP segue ativa no Brasil e em vários países, assim como secções dela existem e trazem novos desafios à compreensão do campo religioso, como a Associação Cultural Montfort, a Associação Arautos do Evangelho, o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, entre outros.

Diego Omar: Nesse período vimos os trabalhos sobre conservadorismo católico – e religioso, de modo mais geral – emergir de sua condição de *outsider*. Até os anos 1990, em especial a História da Igreja estava muito balizada por uma produção engajada, que havia praticamente invisibilizado esses temas, quase que identificando-os às memórias que os próprios conservadores faziam de si. Como você analisa esse processo?

Gizele Zanotto: De fato, embora alguns pesquisadores da direita católica percebessem um incremento discursivo e prático de grupos conservadores, a amplitude desse revigoramento foi um choque para muitos. Estudando a TFP e conservadorismo católico percebi esse avolumar de grupos contrários a uma proposta mais engajada e crítica da atuação da Igreja Católica e, de certo modo, essas evidências foram conformando uma noção de revigoroamento das direitas, condizente com algumas crises de sentido, muito analisadas pelos estudiosos da modernidade e da globalização, por exemplo.

É um complexo de fatores que se articulam para trazer mais à evidência essa posição restritiva e autorreferenciada: desestabilizações nas relações sociais, crises de identidade, pluralismo e possibilidades de escolha mais amplas, que geram certa instabilidade a muitos. Também empatia pela ordem hierárquica, apreço pela estética medieval, gosto pela figura de monges-guerreiros, defesa do celibato como opção de livre escolha, isolamento social e “bombardeio” de amor por grupos reacionários... enfim, várias relações de todos os campos que configuram uma realidade que não é facilmente explicável. Veja-se, por exemplo, a ascensão da direita nos últimos anos na política de inúmeros países.

Confesso que este panorama que lhes esboço ainda é limitado. Creio que um maior afastamento temporal e mais fontes possam ser muito úteis para seguirmos aprofundando essa interpretação do fenômeno, que não é só brasileiro.

Diego Omar: Qual é o papel ou o lugar da TFP hoje, no catolicismo brasileiro? E a relação com os Arautos do Evangelho? Essa é uma pergunta quase jornalística, mas é que seria interessante dimensionar um pouco esse movimento... Associações desse tipo continuam surgindo ou tem paulatinamente desaparecido?

Gizele Zanotto: A TFP brasileira, hoje, destaca a devoção fatimista e promove algumas ações caritativas. De fato, o grupo que a dirige voltou-se aos aspectos religiosos, em dissonância ao que ocorria quando da liderança do fundador Plínio Corrêa de Oliveira, falecido em 1995. O ramo que manteve um alinhamento operativo mais integrista, político-cultural e religioso, atualmente luta sob bandeira do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (IPCO), mantendo suas campanhas restritivas à mudanças de ampliação de direitos sociais, identitários e reprodutivos, defesa do agronegócio e do armamento, luta contra aborto, etc.

Já os Arautos do Evangelho – derivação seccionada da TFP pós-falecimento de Oliveira – consolidou-se no espectro institucional católico pela sua criação como associação internacional de direito pontifício, ampliando seu escopo com a progressiva agregação feminina, criação de institutos de formação, consolidação internacional, criação de escolas, presença midiática e aberta defesa da devoção pliniana, bem como de outros elementos idiossincráticos do crer na TFP. Os Arautos não são uma excrescência, como muitos acusadores gostam de afirmar. Dado seu apelo estético e votivo trentino, são mais um dos movimentos católicos exclusivistas que têm ampliado seu espaço e se multiplicado mundo afora – fenômeno iniciado com maior vigor no pós-Segunda Guerra Mundial e muito importante contemporaneamente. Entre tais grupos há os Focolare, o Comunhão e Libertação, os Carismáticos, a Canção Nova, o Neocatecumenato, a *Opus Dei*, os Legionários de Cristo, entre outros.

Diego Omar: Se formos pensar em um período de mais ou menos 30 anos – parto da publicação dos livros sobre *Catolicismo*, organizados pelo Pierre Sanchis no início da década de 1990, podemos verificar que houve também mudanças significativas no perfil religioso da população, com destaque para o crescimento evangélico (e dentro desse setor, dos neopentecostais). Bem como a entrada maciça desses novos grupos de religiosos na política e uma tomada do espaço público por pautas morais, de fundo igualmente religioso. Como isso contribuiu para o crescimento dos intransigentismos? E daria para falar hoje em uma espécie de aliança de setores ultraconservadores católicos e evangélicos, já que ambos foram historicamente rivais?

Gizele Zanotto: Esse avanço visível dos religiosos na política deriva de uma estratégia de domínio de pautas públicas com temas de interesse religioso, mas também do espaço existente para aprofundar o proselitismo e a visibilidade evangélica em contraponto à ideia do “Brasil católico”. Certamente que a abertura política e o contexto pós-ditadura favoreceram a compreensão de que a ocupação de postos políticos era um meio – embora profano – legítimo para “recristianizar” o país. São intransigências, fundamentalismos, tradicionalismos e conservadorismos que se mostram publicamente como vetores políticos ou grupos de pressão que não deixam de evidenciar seu crescimento pela agência, pelo envolvimento, pela mobilização intensa.

Todavia, embora haja pautas comuns, não entendo que tenhamos alianças ou aproximações mais sistemáticas, sobretudo porque em muitos desses grupos, movimentos, igrejas, partidos, há uma noção de que cada um porta a verdade. Logo, transigências podem ser mais deletérias do que positivas, em especial a médio e longo prazo. De fato, não é um cenário em que eu tenha desenvolvido estudos aprofundados. São mais impressões pelos grupos que acompanho, como “curiosa”.

Diego Omar: Você tem se dedicado já há algum tempo a pensar questões teórico-metodológicas na História e nas Ciências Sociais no Brasil, sobretudo de como eles nos ajudado nas pesquisas sobre religiões e religiosidades. Quais são desafios hoje, desse ponto de vista (teórico-metodológico)?

Gizele Zanotto: Creio que toda interdisciplinaridade e incorporação de conceitos de outras áreas pode potencialmente ser benéfico ao entendimento da humanidade, nosso foco de estudos. E entender grupos, sociedades, indivíduos é extremamente complexo, visto que somos historicamente constituídos em função de comunicações, conhecimentos, perspectivas, visões de mundo, crenças, práticas, engenhosidades... E entendo que neste cenário torna-se inócuo um cabedal de procedimentos teórico-metodológicos estanques.

Assim, seguindo um mestre da sociologia que me foi muito importante na formação, prefiro pecar pelo ecletismo do que pelo seguimento de uma proposta epistemológica restritiva, fechada. O desafio é compreender que muitos conceitos e categorias de análise são iniciadores de um processo de reflexão e não determinadores de nossa análise, o que vale também para conceitos históricos. A ousadia de tentar o novo, de recompor os sentidos de conceitos definidos, mas nunca findados em sua polissemia, me parece o mais desafiador, mas também urgente, em especial no campo das religiões e religiosidades.

Tratar o crer é complexo, pois implica nas subjetividades, valores, investimentos em “verdades”, práticas derivadas e, claro, sociabilidades, normas, tabus, compreensões para além do que o fenômeno nos proporciona à vista. O desafio é sair da zona de conforto do que já sabemos e ousar pensar mais além, tanto em termos de abordagens, quanto de recursos teórico-metodológicos, para dar conta de produzir conhecimentos avançados e mais qualificados.

Diego Omar: Bem, estando no sul do país, você acabou reforçando diálogos no Mercosul. Uruguai, Argentina e Chile são países com uma produção interessantíssima, mas quase nada chega ao Brasil e os autores de língua espanhola ainda são pouco lidos entre nós. Como mudar esse panorama e qual o tamanho desse desafio?

Gizele Zanotto: Essa questão é interessante, pois além do conteúdo em si dos trabalhos de outros países – que são instigantes e qualificados – temos que lembrar que há um forte apelo da indústria editorial para o que se elege ou não para publicar e divulgar amplamente, quais centros de pesquisa têm relações mais próximas com nossos grupos nacionais de investigação, quais “filtros” de lugar, redes de sociabilidade intelectual, recursos simbólicos e financeiros, benefícios editoriais estão aí envolvidos.

Este panorama está lentamente mudando, mas continua na agenda do dia. Além de língua espanhola, temos excelentes publicações em língua inglesa, de autores indianos, africanos, australianos, e outros que também enriquecem nossas reflexões, embora sejam de acesso ainda mais restrito. Ousar nas buscas por autores nos mecanismos *online* é uma dessas propostas que defendo para sairmos da zona de conforto. Aliás, ao invés de buscar autores, tenho optado por buscar temas, enfoques e felizmente minhas opções de leitura estão se abrindo para este mundo digital que tem estado mais acessível, pelo menos a alguns, e que pode nos trazer importantes e inovadoras contribuições, sobretudo para pensar crenças e práticas não-cristãs, não emolduradas pela nossa interpretação ocidental de mundo.

Diego Omar: Ao mesmo tempo que a ACSRM ganhou mais espaço no Brasil, vimos crescer também nacionalmente as articulações para que os pesquisadores da área se encontrem, troquem experiências e construam coletivamente projetos de pesquisa mais abrangentes. Podemos citar, como exemplos, a interiorização da ABHR e do GTHRR da ANPUH. Como fortalecer essas relações interinstitucionais e fazer o campo avançar de modo mais uniforme?

Gizele Zanotto: Creio que seguir aproximando os grupos da comunidade de pesquisadores e interessados e das entidades em si deve ser um passo ao qual devemos nos dedicar. Certamente que instituições diversas podem passar a ideia de um fracionamento entre pesquisadores ou abordagens – e às vezes o são. Todavia, para o avanço do conhecimento, nosso objetivo no final das contas, o diálogo, a abertura e a troca são essenciais.

Nesse sentido – e com o estancar de muitas atividades nos últimos anos pelo contexto deletério e de desmonte da pesquisa e produção de conhecimento vivenciado na gestão Bolsonaro – teremos que praticamente reiniciar muitos processos. Estamos num momento difícil para encetar ou mesmo solidificar e revigorar relações, visto que os efeitos da pandemia Covid-19 seguem, com restrições que vão desde o tempo até questões financeiras, enfraquecimento e desmotivação do ser pesquisador e professor, além de questões de saúde causadas pelo esgotamento físico e psicológico de muitos profissionais. O fortalecimento dos grupos é urgente, mas esbarra em condições humanas e materiais bastante reais.

Diego Omar: Gostaria que você falasse um pouco da Rede de Pesquisa: História e Catolicismo no mundo contemporâneo, e das atividades que vocês têm realizado, como seminários e publicações...

Gizele Zanotto: A Rede surgiu da ideia do colega Renato Amado Peixoto (UFRN) que, em um evento da ANPUH, em Florianópolis, propôs a conformação de uma rede interinstitucional e internacional a mim, ao Cândido Rodrigues (UFMT) e ao Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas), como forma de oficializar um trabalho conjunto que já realizávamos de modo esporádico.

Em 2015 foi instituída a Rede que se volta para projetos conjuntos, obras, eventos, dossiês, tendo como eixos a cultura e a política em relação aos Catolicismos no mundo contemporâneo. Ela conta com colegas do Brasil e exterior e vincula nossos estudantes, orientandos, na perspectiva de formação qualificada e avançada de recursos humanos. O destaque tem sido a parceria em produções que deixem registros e material acadêmico, como artigos, capítulos, debates no youtube, palestras. Uma amostra do já realizado pode ser vista em nosso site (<https://ppghupf.wixsite.com/historiaecatolicismo>) que em breve terá atualizações sobre uma nova publicação e o evento de 2023.

Diego Omar: Uma curiosidade, como seu trabalho se desdobrou também para o campo do patrimônio e dos estudos cemiteriais? Você pode nos narrar um pouco desse processo?

Gizele Zanotto: Minha atuação profissional em uma entidade comunitária, pública não-estatal, feita por e para a comunidade de Passo Fundo e região, incide em que essa relação com a sociedade seja orgânica, tanto na formação de recursos humanos para sanar e qualificar profissionais do norte do Rio Grande do Sul, quanto no atendimento a demandas para resolução de problemas.

Dessa forma, desde que ingressei como docente na Universidade de Passo Fundo (em 2009) me integrei a essa lógica de responsabilidade social e passei a buscar focos de pesquisa, ensino e extensão que pudessem avançar na produção de conhecimento, mas também na sua repercussão de curta, média e longa duração. Os estudos sobre crenças locais (romarias, santinhas de cemitério, diversidade religiosa) são parte desse processo, em articulação com uma demanda formativa institucional e educacional, bem como com as derivações temáticas para questões do patrimônio cultural. Assim, pelas circunstâncias e pelos interesses pessoais, também pela proximidade com os colegas do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF) e em razão de coordenar o Arquivo Histórico Regional (AHR – PPGH/UPF), foi proposta a mim uma parceria para pensar os cemitérios como lugares de história, memórias, patrimônio, arte, educação e cultura. Isso se desmembrou depois em ações que as equipes do AHR e IHPF têm realizado desde 2012 em relação ao Cemitério Municipal Vera Cruz: exposições, guias de visitação, história local, rotas temáticas de visitação, publicação de livro, apresentação de trabalho, produção de teatro sobre história cemiterial e local. Enfim, desdobramentos múltiplos que seguem instigando o público local para conhecer, além de visitar o Cemitério Vera Cruz, que é o mais antigo ainda em funcionamento no espaço urbano de Passo Fundo. Minhas visitas cemiteriais têm certa assiduidade, pelo gosto e por entendê-lo como espaço educativo e cultural de múltiplas potencialidades.

Livros publicados por Gizele Zanotto:

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade* (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995). Passo Fundo: Méritos, 2022.

ZANOTTO, Gizele. *São Miguel, príncipe, guardião e guerreiro*: histórias e memórias sobre 150 anos de festas em Passo Fundo (RS). Passo Fundo: Acervus, 2022.

ZANOTTO, Gizele. *Reforma agrária em foco*: o discurso de Plínio Corrêa de Oliveira (1960-1995). Passo Fundo: Acervus, 2020.

ZANOTTO, Gizele; COWAN, Benjamin Arthur (org.). *O pensamento de Plínio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP* – Vol. I. Passo Fundo: Acervus, 2020.

ZANOTTO, Gizele; COWAN, Benjamin Arthur (org.). *O pensamento de Plínio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP* – Vol. II. Passo Fundo: Acervus, 2020.

RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele; CALDEIRA, Rodrigo Coppe; PEIXOTO, Renato Amado (org.). *Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MIRANDA, Fernando; ZANOTTO, Gizele (org.). *A morte não é o fim: culturas e identidades no Cemitério Vera Cruz*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2018.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ZANOTTO, Gizele (org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: campo religioso Sul-Riograndense*. São Paulo: ANPUH, 2018.

MACHADO, Ironita Policarpo; ZANOTTO, Gizele (org.). *Bens culturais: da pesquisa à educação patrimonial*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2017.

ZANOTTO, Gizele. *Mapeamento do Patrimônio Imaterial de Passo Fundo*. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2016.

ZANOTTO, Gizele; MACHADO, Ironita Policarpo (org.). *Momento Patrimônio*. Vol. III. Erechim: Graffoluz, 2015.

RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele; CALDEIRA, Rodrigo Coppe (org.). *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

MACHADO, Ironita Policarpo (Org.) ; ZANOTTO, Gizele (Org.) . *Momento Patrimônio - Volume IV*. IV. ed. Erechim/RS: Graffoluz, 2015. 268p .

ZANOTTO, Gizele; MACHADO, Ironita Policarpo (org.). *Momento Patrimônio*. Vol. II. Passo Fundo: Aldeia Sul; Berthier, 2013.

RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele (org.). *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

WEBER, Beatriz Teixeira; ZANOTTO, Gizele (org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul (Vol. 2): espiritismo e religiões mediúnicas*. São Paulo: ANPUH, 2013.

ZANOTTO, Gizele; MACHADO, Ironita Policarpo (org.). *Momento Patrimônio*. Vol. I. Passo Fundo: Berthier, 2012.

ZANOTTO, Gizele. *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul (Vol. 1)*. E-book. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.

Recebida em 08/05/2023

Aprovada para publicação em 23/05/2023



EVANGÉLICOS NO ESPAÇO PÚBLICO: UMA ANÁLISE SOBRE AGENDA DE GÊNERO*

Evangelicals in public space: an analysis on the gender agenda

Ana Claudia Salgado Cortez**
Universidade de São Paulo (USP)
DOI: 10.29327/256659.14.1-1

RESUMO:

Este artigo analisa a atuação de grupos evangélicos, dentro e fora do Estado, em temas relacionados à pauta de gênero. Foram analisados três casos: o Projeto de Lei de criminalização da homofobia; as iniciativas da chamada ideologia de gênero; e projetos de lei sobre o aborto. O levantamento das informações foi realizado a partir de literatura secundária. Nos três casos, a partir das abordagens sobre Religião Pública e mútua constituição entre sociedade civil e Estado, demonstramos que atores evangélicos disputam linguagem e incorporam categorias próprias de atores não religiosos, resultado das interações entre eles.

Palavras-chave: Evangélicos; Interações socioestatais; Agenda de gênero.

* A autora agradece o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2020/13977-6. Agradeço também aos(às) pareceristas da Plura, pelos comentários e sugestões.

** Doutoranda em Ciência Política na USP. Mestre em Direitos Humanos e Cidadania pela UNB e bacharela em Relações Internacionais pela PUC-SP e Ciências Sociais pela USP. É pesquisadora do Centro de Estudos da Metrópole (CEM/CEBRAP). E-mail: anacscortez@gmail.com

INTRODUÇÃO

Desde a redemocratização, segmentos religiosos, especialmente evangélicos, vêm ampliando sua atuação na esfera pública, seja por meio da política partidária, de organizações da sociedade civil ou através das mídias de massas. O principal propósito de grande parte desse grupo é restaurar a moral e os bons costumes cristãos na sociedade brasileira (Almeida, 2020; Mariano; Gerardi, 2020). Dentre as agendas de atuação política dos evangélicos, algumas das que mais se destacam são as pautas referentes aos direitos da população LGBTQIA+¹ e das mulheres, como respostas a mudanças culturais resultantes da atuação de movimentos sociais nesses campos (Carranza, 2020).

Frente a este cenário, o objetivo do presente artigo é analisar o papel de atores evangélicos na esfera pública, suas interações com setores estatais e não estatais, assim como os efeitos dessas interações tanto para os grupos religiosos como para aqueles não religiosos, inclusive o Estado - especialmente ao que concerne à agenda de gênero.

Em termos metodológicos, optamos pelo estudo de caso. Neste sentido, três casos foram selecionados: o Projeto de Lei que visa criminalizar a homofobia (PL 122/2006); a atuação de evangélicos em torno do que chamam de *ideologia de gênero* – especialmente na área da educação; e a mobilização deste grupo em torno da temática do aborto. Esses casos foram selecionados porque além de terem sido alvos de forte mobilização de parlamentares e lideranças evangélicas, em todos eles são possíveis observar a incorporação de argumentos e categorias de atores não religiosos, especialmente de movimentos de direitos humanos.

As informações sobre os casos abordados foram obtidas a partir de literatura secundária, especialmente através do levantamento de trabalhos recentes no banco de teses e dissertações da Capes (na área de Ciências Humanas) e publicações encontradas através de busca nas plataformas Scielo e Google Scholar. Nossos termos de busca foram: “PLC 122/2006”; “PLC 122/2006 e evangélicos”; “criminalização da homofobia”; “criminalização da homofobia e evangélicos”; “ideologia de gênero”; “kit gay”; “Escola Sem Partido”; “ideologia de gênero e evangélicos”; “kit gay e evangélicos” “Escola Sem Partido e evangélicos”; “aborto”; “aborto e evangélicos”. Após uma primeira busca a partir desses termos, selecionamos apenas aqueles trabalhos que tratavam sobre o papel dos evangélicos nos casos selecionados. O período delimitado para a busca foi de 2010 a 2021.

¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Travestis, Queers, Intersexos, Assexuados e mais.

Em relação às lentes de análise, adotamos a abordagem sobre *religião pública* de José Casanova (1994), assim como a literatura que defende a mútua constituição (Lavalle et al, 2019) entre atores sociais e estatais. Ambos os referenciais teóricos serão explicados ao longo de nosso trabalho.

Ainda sobre as literaturas mobilizadas neste estudo, é importante ressaltar que nosso objetivo não é realizar uma análise em profundidade sobre a agenda de gênero no Brasil, já que os casos selecionados se apresentam como contextos para a compreensão da atuação de atores evangélicos na esfera pública. Por esse motivo, a literatura de gênero não é aprofundada neste artigo, tratando-se de tarefa para trabalhos futuros.

Para os fins de nossa análise e seguindo a orientação de Pérez Guadalupe (2020), chamaremos de *evangélicos* todos os grupos cristãos protestantes. Dentre eles estão desde denominações históricas como presbiterianos, batistas e metodistas, até grupos pentecostais, neopentecostais e igrejas livres. Ademais, neste trabalho entendemos como grupos de pressão evangélicos aqueles que atuam por dentro do Estado - como parlamentares, membros do executivo e do judiciário que fazem dessa religião uma diretriz fundamental na condução de seus trabalhos - assim como atores localizados na sociedade civil como lideranças religiosas, organizações sociais de natureza evangélica entre outros atores.

Também é importante ressaltar que os evangélicos não compõem um grupo homogêneo, havendo divergências importantes entre eles. Sendo assim, nossa intenção não é generalizar a análise aqui exposta para todos os seguidores dessa fé, mas encontrar padrões na ação pública de parte desse grupo, capazes de contribuir com a literatura sobre o tema.

Por fim, o presente artigo está dividido em quatro partes para além desta introdução. Na primeira, apresentamos o debate teórico sobre a presença da religião na esfera pública, assim como as principais abordagens teóricas a serem utilizadas em nossa análise. Na segunda, fazemos uma breve explanação sobre evangélicos no Brasil e sua atuação no espaço público. Já na terceira parte do texto, apresentamos três casos a fim de analisar o ativismo evangélico na agenda de gênero. Por fim, na quarta e última parte apresentamos as considerações finais.

A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

A morte da religião foi pensamento hegemônico nas Ciências Sociais durante grande parte do século XX. Grandes pensadores como Durkheim, Weber e Marx acreditavam que a reli-

gião perderia gradualmente sua importância nas sociedades modernas. Seus pressupostos baseavam-se na ideia de que o avanço da razão e das liberdades democráticas tornariam a religião politicamente irrelevante, restringindo-se apenas ao âmbito privado. O conjunto de tais teorias ficaram conhecidas como *teoria da secularização*.

Nos últimos anos a tese da secularização sofreu críticas, pois indicadores apontaram a manutenção e crescimento do papel das religiões em diversos países² (Casanova, 2007; Norris; Inglehart, 2007). Independentemente do número de pessoas que se autodeclaram religiosas, é inegável a maior presença de grupos religiosos na esfera pública – especialmente evangélicos - na América Latina e no Brasil (Pérez Guadalupe, 2020). Isso ocorre a partir de diversas estratégias, como a constituição de partidos políticos³, a realização de megaeventos⁴ e a atuação de organizações sociais religiosas na esfera pública⁵ (Camurça, 2019).

Peter Berger (2001), sociólogo e teólogo, que concentrou sua teoria em questões relacionadas à secularização e dessecularização, afirma que a tese da secularização limitou o conhecimento do campo sobre transformações empíricas em diversas partes do mundo e por isso foi necessário abandoná-la. Segundo Berger, para compreender o papel da religião no mundo contemporâneo é necessário investigar as transformações religiosas, assim como compreender processos de dessecularização, percebidos na efervescência religiosa e no pluralismo religioso em diversas partes do mundo (Griera; Garrell, 2013). Para o autor, apesar de ter havido um movimento de secularização em diversas partes do globo (especialmente na Europa e nos EUA), retomando teóricos da secularização em sua obra (Berger, 2017), este defende que é preciso reconhecer a emergência de movimentos contrassecularizantes, como, por exemplo, o movimento pentecostal na América Latina e na África (Gonçalves, 2016).

Na mesma linha de Berger, José Casanova (2007) afirma que há razões empíricas para apostar que tanto questões religiosas como morais tomarão cada vez mais espaço do debate público nas sociedades contemporâneas. Ademais, Casanova (2010) afirma não estar seguro de que a separação formal entre igreja e Estado seja suficiente para a democracia.

² Em artigo recente, Ronald Inglehart (2020) indicou tendência contrária, demonstrando que nos últimos anos grande parte dos países estudados apresentaram declínio no número de pessoas adeptas às práticas religiosas, como também foi o caso do Brasil.

³ Por exemplo, o Partido Republicanos, ligado à igreja Universal do Reino de Deus.

⁴ Por exemplo, a Marcha para Jesus.

⁵ Por exemplo, Visão Mundial e Diaconia.

Com isso, esses autores trazem uma importante questão para o debate: a regulação da presença religiosa no espaço público.

Sobre esse tema, Charles Taylor (2015) afirma que o Estado secular requer mais do que a separação entre Igreja e Estado. Segundo ele, Estados que merecem ser chamados de regimes secularistas são concebidos não como baluartes contra a religião, mas como tentativas de regular práticas religiosas no espaço público de modo que nenhuma religião tenha privilégio sobre outras.

Assim, diferentemente do entendimento weberiano que política e religião evoluíram historicamente para esferas rigidamente separadas, na realidade não é isso que ocorre (Carranza, 2020). Com esse fato em mente, estudiosos do tema têm abandonado essa visão e buscado enfrentar o fato de que a religião está cada vez mais presente na esfera pública em diversas partes do mundo (Burity, 2008; 2015; Carranza, 2020; Casanova 2007). Entender, portanto, a relação entre atores religiosos em diferentes setores do Estado e da sociedade, assim como os efeitos disso para a democracia, trata-se de tarefa analítica nada trivial.

Neste sentido, o conceito de *Public Religion* (Religião Pública) de José Casanova (1994) nos parece adequado para compreender e avaliar a atuação de atores religiosos que deixam a vida estritamente privada para atuarem no espaço público. Em seu principal trabalho, *Public Religious in the Modern World* (1994), Casanova coloca em xeque a teoria da secularização. De acordo com esse autor, a sociologia da religião deveria estar menos preocupada com o declínio religioso e mais atenta às novas formas que a religião vem assumindo no mundo, inclusive sua presença na esfera pública (Casanova, 2007). Na perspectiva do autor, a religião assume um caráter relacional e histórico, pois suas fronteiras não são delimitadas meramente por princípios religiosos, mas a partir de disputas pelo poder com outros atores religiosos ou não na arena pública (Burity, 2015).

Assim como Casanova, Burity (2015) aponta para dinâmicas antagônicas em tensão e complementariedade entre setores religiosos e não religiosos, em que a religião influencia a partir de seu repertório dinâmicas de âmbito público, ao mesmo tempo em que a resistência de setores secularizantes dentro e fora do Estado, estimula grupos religiosos a adotarem critérios laicos.

O neoinstitucionalismo histórico, abordagem que utilizaremos neste trabalho, já tem apontado para o processo descrito acima. Nessa perspectiva, diferentemente das teorias pluralistas, o Estado não é apenas uma arena de disputa entre diferentes grupos sociais, mas resultado das interações com esses atores (e vice-versa) (Skocpol, 1985). Neste sentido, o

conceito de *embedded autonomy* (autonomia inserida), cunhado por Peter Evans (1995), é fundamental para a compreensão de Estado utilizada neste artigo, pois considera que a capacidade de coordenação do Estado depende de sua inserção social (Evans, 1995). Sendo assim, nessa perspectiva Estado e sociedade civil, apesar de esferas reconhecidamente distintas, são co-constituídas mutuamente, reconhecendo que a capacidade de ação de atores sociais e estatais são produzidas pelas disputas e interações entre eles. Essa abordagem evita que adotemos um olhar autonomista para o Estado e a sociedade civil, considerando a permeabilidade entre essas duas esferas.

A perspectiva da mútua constituição nos parece adequada para compreender a atuação de setores religiosos na esfera pública, especialmente a interação desses atores com grupos não religiosos e instituições estatais. Assim, consideramos que tanto a abordagem de *religião pública*, proposta por Casanova, assim como aquela que defende a *mútua constituição* de atores sociais e Estado, nos auxiliam a compreender o papel de setores religiosos na esfera pública, suas interações com setores estatais e não estatais, assim como os efeitos dessas interações tanto para os grupos religiosos como para aqueles não religiosos, inclusive o Estado. Sendo assim, para fins do presente artigo, tais perspectivas surgem como instrumentos analíticos férteis para a compreensão dos mecanismos de ação que levam os evangélicos a serem um ator político relevante no contexto brasileiro.

Na seção a seguir faremos uma breve explanação sobre os evangélicos no Brasil e sua atuação no espaço público.

ATUAÇÃO DE EVANGÉLICOS NO ESPAÇO PÚBLICO: O CASO BRASILEIRO

Diferentemente dos EUA, no Brasil o termo evangélico é utilizado tanto no que se refere às denominações protestantes históricas - aquelas igrejas nascidas e descendentes da reforma protestante europeia do século XVI como as presbiterianas, luteranas, batistas e metodistas (Mariano, 1999) – quanto às pentecostais.

Segundo pesquisa do Instituto Datafolha (2020), 31% dos brasileiros são evangélicos. De acordo com o IBGE, a expectativa é que os evangélicos sejam 43% da população brasileira em 2040, frente a 35,5% de católicos, invertendo assim pela primeira vez a representatividade religiosa de nossa população. Os números citados revelam o rápido crescimento evangélico no Brasil desde os anos 1980.⁶

⁶ Segundo o IBGE, em 1980 os evangélicos eram 6,6% da população brasileira, sendo que em 2010 cresceram para 22,2%.

Com o crescimento numérico de evangélicos no Brasil, houve também o aumento da presença pública desse grupo – que passou a ocupar a mídia, a realizar manifestações de rua e megaeventos musicais, e incidir na política (Pérez Guadalupe, 2020; Fiorotti, 2021). Apesar dos primeiros registros de atuação de evangélicos na política brasileira datarem de 1930, foi a partir do processo de redemocratização, em 1985, que a presença desse grupo cresceu consideravelmente no parlamento brasileiro (Freston, 1993). Tal presença era composta, principalmente, de evangélicos pentecostais e neopentecostais, que romperam com a posição de isolamento e sectarismo que adotavam até então.

Segundo Pérez Guadalupe (2020) há três fatores responsáveis pelo crescimento da participação política dos evangélicos no Brasil.

O primeiro fator, de caráter sociológico, refere-se às mudanças políticas que ocorriam no Brasil durante a segunda metade da década de 1980, em que deixávamos uma ditadura para dar início a um período democrático que abriu ampla gama de possibilidades de participação política para novos atores sociais. Ademais, nesse período, as igrejas evangélicas cresciam nas áreas urbanas, nas classes médias e profissionais, o que lhes garantiu um tipo de liderança social não apenas religiosa, mas comunitária.

O segundo fator é de caráter teológico. Neste sentido, Pérez Guadalupe aponta para uma mudança na escatologia evangélica no final da década de 1980 e início dos anos 1990. Por décadas, foi pregado entre os evangélicos, especialmente entre os pentecostais e neopentecostais, que a segunda vinda de Cristo estava próxima e por isso não cabia a eles participarem da vida mundana. Ademais, quanto pior a situação do planeta, mais rápido seria o retorno do salvador. Por isso, por tantos anos os evangélicos não se envolveram de forma sistemática com a política e sua presença na esfera pública se mantinha limitada. No entanto, a partir dos anos 1990, surgiu no meio evangélico – principalmente entre os neopentecostais – uma nova forma de encarar o futuro. Essa nova teologia, chamada de pós-milenarismo, pregava que o milênio representava uma era de ouro, um tempo de prosperidade espiritual que aconteceria no tempo presente da igreja (Pérez Guadalupe, 2020), o que resultou na teologia da prosperidade.⁷ Ademais, essa mudança teológica alterou as regras

⁷ A teologia da prosperidade teve sua origem nos EUA na década de 1940, porém, foi reconhecida como doutrina apenas em 1970, quando foi difundida entre os evangélicos. Através da teologia da prosperidade, o cristão entende que tem direito a uma vida próspera em diferentes dimensões, como saúde, riqueza, felicidade e poder para subjugar Satanás. Por outro lado, é esperado que ele tenha fé absoluta no recebimento de sua benção. A reciprocidade é a base da relação entre Deus e o fiel. Enquanto o último arca com seu dever por meio de dízimos e ofertas, Deus cumpre suas promessas em sua vida (Silveira, 2007). Para mais informações ver Silveira (2007).

de participação política dos evangélicos, que passaram a participar cada vez mais da vida pública.

Essa mudança veio acompanhada da teologia do domínio, uma das bases para a expansão dos evangélicos na política. De acordo com essa abordagem, os cristãos evangélicos estariam predestinados a ocuparem posições de liderança nas diferentes esferas de poder de modo a influenciar as decisões relacionadas à manutenção dos valores morais cristãos e da família (De Alencar, 2018; Quadros; Madeira, 2018; Mariano; Gerardi, 2019).

Por fim, o terceiro fator é de natureza política. Entre a década de 1980 e 1990, igrejas pentecostais e neopentecostais, como a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus respectivamente, cresceram não apenas em número de adeptos como em atuação na esfera pública, passando a atuar como forças eleitorais sob a liderança de líderes carismáticos (Pérez Guadalupe, 2020). Tal movimento desloca a agenda política desses grupos que passam a se concentrar em questões morais. Antes os principais inimigos desses grupos eram o comunismo e o catolicismo, já a partir desse momento passa a ser o avanço das pautas de gênero.

Assim, com o avanço evangélico na política, discussões sobre a laicidade do Estado e secularização da sociedade se tornaram cada vez mais latentes. É interessante notar que esses atores atuam com base num discurso de defesa da laicidade do Estado, ou seja, esses não fazem defesa pública de um Estado religioso, mas reivindicam para si a mesma presença e força que outros grupos de pressão exercem sobre as instituições estatais (Rodrigues, 2020). Como veremos a seguir, esses grupos operam a partir das mesmas categorias utilizadas pelos defensores do Estado laico, porém são críticos ao que denominam de laicismo. Segundo eles, a separação entre igreja e Estado não deve ser confundida com a negação do religioso na esfera pública.

Em relação ao período mais recente, podemos dizer que as manifestações de 2013, o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff e a eleição de Jair Bolsonaro, consolidaram os evangélicos como atores políticos relevantes no cenário nacional (Burity, 2018; Carranza, 2020). Nas eleições presidenciais de 2018, mobilizados pela agenda de costumes, pela defesa da família tradicional e dos valores cristãos, muitos evangélicos apoiaram Bolsonaro (Almeida, 2020).

Tal apoio foi retribuído pelo presidente eleito logo em seu primeiro ano de mandato, já que 30% de sua agenda foi destinada a eventos evangélicos, como por exemplo a Marcha para Jesus, e a realização de encontros com lideranças religiosas (Carranza, 2020). Recente-

mente, o presidente fez novo aceno ao grupo com a indicação do jurista e pastor André Mendonça a uma vaga no Supremo Tribunal Federal (STF).⁸

Após três anos de mandato, os evangélicos seguem sendo uma das principais bases de apoio de Jair Bolsonaro. Entretanto, é importante ressaltar, que apesar do apoio maciço que Bolsonaro recebeu e ainda tem recebido de setores evangélicos, esse não é um grupo coeso e uma parte dele não apoiou e tampouco apoia o presidente da República. É importante lembrar que em 2018, um terço dos evangélicos votou no candidato Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores (PT), revelando assim um universo com diversidade interna relevante (Almeida, 2020). Ademais, nas eleições municipais de 2018, evangélicos alinhados com pautas de esquerda se uniram com o objetivo de impulsionar candidaturas progressistas, criando assim a Bancada Evangélica Popular.

Feita essa importante diferenciação de modo a não generalizar um grupo que reconhecemos ser diverso e plural, na próxima seção destacaremos a atuação de grupos evangélicos conservadores (pastores, parlamentares e outras lideranças) em questões de gênero, direitos sexuais e reprodutivos.

ATIVISMO EVANGÉLICO NA AGENDA DE GÊNERO

Como vimos na seção anterior, enquanto até a década de 1990 os inimigos comuns que uniam os evangélicos eram o comunismo e o catolicismo, atualmente é a chamada *ideologia de gênero* (Pérez Guadalupe, 2020). Desde o início dos anos 2000, quando as pautas de gênero – como direitos sexuais e reprodutivos, regulamentações bioéticas e representação política LGBTQIA+ – começaram a avançar no país, especialmente durante os governos petistas, lideranças evangélicas se uniram a fim de barrar tais avanços. A contraofensiva evangélica encontrou no espaço legislativo, com apoio de lideranças religiosas na sociedade, seu principal campo de batalha. Suas lideranças propuseram projetos de leis que estabeleciam normas para a atuação de psicólogos sobre questões de orientação sexual, como o PL234/2011 que ficou nacionalmente conhecido como *cura gay*, e o projeto do Estatuto da Família (PL 6583/2013), que propunha a exclusão de configurações familiares LGBTQIA+. Outro foco de políticos evangélicos na batalha contra o avanço das pautas de gênero foi no campo da educação. Em 2015, foi apresentado projeto de Lei que previa o Programa Escola

⁸ Para mais informações sobre a relação do governo Bolsonaro com setores evangélicos, sugerimos os trabalhos de Fabio Py (2020; 2021).

sem Partido (PL 865/2015) que visava assegurar a preponderância das posições familiares sobre temas relacionados à educação sexual (Carranza, 2020).

Segundo Brenda Carranza (2020), a consolidação de uma direita cristã tem sido outra frente de atuação de grupos evangélicos conservadores. A criação desse movimento tem sido entendida como resposta religiosa a mudanças culturais resultantes da atuação de movimentos feministas e LGBTQIA+. Exponentes desse grupo têm atuado de modo a retomar o que entendem como valores cristãos na arena pública, defendendo a família estritamente patriarcal e heteronormativa. Assim, é a partir dessa agenda moral que a direita cristã emerge e se consolida, engrossando o que se denomina de onda conservadora no Brasil.

A seguir discorreremos acerca da atuação de políticos e lideranças evangélicas sobre pautas relacionadas a gênero que estiveram em disputa na esfera pública nos últimos anos no Brasil.

PLC 122/2006: CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOFOBIA

O Projeto de Lei da Câmara, PLC122/2006, foi proposto em 2001 com o objetivo de criminalizar atos de preconceito e discriminação contra a população LGBTQIA+. Esse projeto foi alvo de críticas e mobilizações contrárias de parlamentares e outras lideranças evangélicas, que se articularam de modo a impedir que o projeto avançasse no Congresso Nacional. Segundo Gonçalves (2016), a mobilização gerada pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE) sobre o PLC 122/2006 foi a maior barreira encontrada pelos grupos LGBTQIA+ na agenda política contemporânea.

O projeto sofreu dura resistência de parlamentares evangélicos tanto na Câmara dos deputados como no Senado, como foi o caso do então senador à época Marcelo Crivella. No Senado, ao passar pela Comissão de Direitos Humanos (CDH), apesar de ter recebido parecer favorável de sua relatora, Fátima Cleide (PT-RO), o PL não recebeu os votos necessários para ser aprovado nessa comissão. Isso se deu, principalmente, devido à articulação de parlamentares conservadores e evangélicos, alinhados com lideranças religiosas nesse campo, que atuaram fortemente para barrar o avanço da proposta.

Na Comissão de Assuntos Sociais (CAS), onde a relatora também era a senadora Fátima Cleide (PT-RO), o projeto foi aprovado, porém com alterações importantes. A proposta aprovada foi um substituto do projeto original, a qual ampliava os beneficiários da Lei 7.716/

1989,⁹ incluindo a criminalização da discriminação ou preconceito de “origem, condição de pessoa idosa ou com deficiência, gênero, sexo, orientação sexual ou identidade de gênero” (Bortolin, 2018, p.27).

Com a aprovação na CAS, o projeto voltou para a CDH para nova discussão. Nesse momento, senadores evangélicos como Marcelo Crivella e Magno Malta (PR-ES) passaram a exigir a realização de audiências públicas para a discussão da proposta, essas que nunca chegaram a ocorrer. Apesar dessas audiências nunca terem sido realidades, essa foi uma estratégia bem-sucedida dos parlamentares e lideranças sociais evangélicas que conseguiram barrar a votação do projeto. Não sendo votado na CDH, o PL 122/2006 acabou sendo arquivado no início de 2011.

Ainda em 2011, a então Senadora do PT-SP, Marta Suplicy, desarquivou o PLC 122/2006, tentando negociar com parlamentares evangélicos uma alternativa a fim de incorporar suas demandas ao projeto. Seu texto foi mais uma vez reformulado, sendo que a nova versão garantia que a Lei não se aplicaria às manifestações religiosas pacíficas, garantindo assim a liberdade de consciência de crença e religião. Os debates em torno do PLC 122/2006 perduraram até 2015, porém não houve consenso entre os parlamentares evangélicos contrários ao projeto e aqueles que defendiam os direitos das pessoas LGBTQIA+. Depois de oito anos de tramitação no Senado, o projeto foi definitivamente arquivado.

Em relação à atuação de políticos evangélicos nesse caso, nos chama atenção a apropriação de parte do discurso de direitos humanos feita por esses grupos em prol da defesa de seus interesses, primordialmente religiosos. Montero (2015) já havia apontado para isso quando afirmou que é possível observar em nossa sociedade a atuação massiva de atores religiosos na esfera pública, os quais defendem suas convicções (a maior parte delas de base religiosa) a partir da apropriação de linguagem secular. Em outras palavras, esses atores assumem categorias que tem valor na arena de disputa em questão, sejam essas provenientes do Estado, da linguagem de direitos humanos ou mesmo da ciência. O mesmo movimento foi recentemente identificado por Fiorotti (2021) e Da Silva (2021), quando lideranças evangélicas recorreram aos conceitos de liberdade religiosa e de culto para argumentar pela abertura dos templos em meio à pandemia de Covid-19.

No caso da atuação de evangélicos pelo boicote ao PL de criminalização da homofobia, isso fica evidente na medida em que o principal argumento mobilizado por esses atores

⁹ A Lei n. 7.716, de 1989, define os crimes resultantes de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional (alterada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97, artigo 1º).

não era de base religiosa, mas de garantia de direitos. Segundo estudo realizado por Bortolin (2018), atores evangélicos se posicionaram nesse caso a partir da reivindicação dos direitos às liberdades individuais, como a liberdade religiosa, de crença e opinião, recorrendo assim em partes ao ideário dos direitos humanos. Por exemplo, o então líder da FPE, João Campos, disse à época que o PL 122/2006 era inconstitucional, pois seu objetivo ia de encontro com elementos fundamentais do Estado Democrático de Direito, como a livre manifestação de pensamento e a inviolabilidade de consciência e crença (Bortolin, 2018; Carrara, 2010).

Sendo assim, identificamos que esses atores não utilizaram, pelo menos não de forma prioritária, elementos e categorias de seus próprios repertórios religiosos para argumentar contra o PL 122/2006. De acordo com Bortolin (2018), a convicção de que a homossexualidade é um pecado não aparece nos discursos de parlamentares evangélicos como principal argumentação contra o projeto.¹⁰ Assumindo linguagem laica e própria de setores do Estado e defensores de direitos, as falas incorporam elementos da gramática universal dos direitos humanos e do Estado Democrático de Direito, que atribuem maior robustez ao argumento, conferindo a ele maior legitimidade e confiabilidade.

Esse movimento nos leva à análise de Burity (2015) de que ao mesmo tempo em que atores religiosos influenciam dinâmicas da esfera pública a partir de suas categorias e repertórios de ação, esses também são estimulados pela resistência de setores secularizantes a adotarem critérios laicos. No caso da mobilização evangélica contra o PLC 122/2006, é possível notar que os evangélicos incorporaram categorias próprias de grupos seculares de defesa de direitos, de modo que sua argumentação ganhasse maior alcance e fosse percebida com legitimidade por atores religiosos e não religiosos dentro e fora do Estado. Assim como prevê a literatura que defende a mútua constituição entre atores sociais e o Estado, ao mesmo tempo em que atores religiosos influenciam a dinâmica e decisões concernentes à esfera estatal, esses também são influenciados e acabam por incorporar linguagem, valores e ideias presentes em setores do Estado e disseminadas entre atores seculares.

A IDEOLOGIA DE GÊNERO NO CAMPO DA EDUCAÇÃO: OS CASOS DO KIT GAY E DO ESCOLA SEM PARTIDO

Em 2011, as relações entre o governo federal e representantes da FPE no Congresso Nacional ficaram estremecidas. Isso ocorreu, principalmente, devido à aprovação do material *Es-*

¹⁰ Isso diverge do que foi encontrado por Pierucci (1989) em seu estudo sobre a presença dos evangélicos na Assembleia Constituinte, o que aponta para uma mudança no discurso desses atores na esfera pública ao longo do tempo, agenda que merece melhor investigação.

cola sem Homofobia, promovido pelo Ministério da Educação comandado à época por Fernando Haddad. O material consistia num caderno com instruções aos professores sobre discriminação sexual no ambiente escolar, cujo objetivo era alertar sobre o preconceito sexual nas escolas. O programa previa a distribuição de materiais para estudantes e educadores de Ensino Médio de todo país (Mariano; Gerardi, 2020; Silveira, 2019).

Entretanto, assim que o material foi divulgado pelo MEC, esse gerou polêmica e foi alvo de críticas de parlamentares e lideranças conservadoras e/ou evangélicas. Dentre esses parlamentares estava Jair Messias Bolsonaro. Bolsonaro alinhado a parlamentares evangélicos, passou a chamar o material de *kit gay*, acusando o governo federal de fazer apologia à homossexualidade e à promiscuidade sexual. Seu discurso era de que o objetivo petista era destruir o modelo de família tradicional. O senador Magno Malta (PR-ES), evangélico e até então aliado de primeira ordem de Bolsonaro, chegou a afirmar que esse *kit homossexual* faria das escolas brasileiras verdadeiras academias de homossexuais (Silveira, 2019).

Romancini (2018) argumenta que para além do material educativo, houve duas situações que fomentaram o acirramento da posição conservadora dos evangélicos naquele período. O primeiro foi o reconhecimento pelo STF, em 2011, de união estável entre pessoas do mesmo sexo. Como as tentativas de aprovação dessa matéria no Congresso nunca haviam avançado, o julgamento no STF foi considerado uma derrota por grupos religiosos. A segunda situação diz respeito ao PLC 122/2006, que como vimos na seção anterior, fomentou a articulação de lideranças e parlamentares evangélicos.

Assim, ao se oporem frontalmente ao material de educação sexual desenvolvido pelo Executivo, a estratégia de parlamentares evangélicos para impedir sua aprovação e divulgação foi ameaçar a Presidência da República com um pedido de CPI para investigar o aumento de patrimônio do então chefe da Casa Civil, Antônio Palocci. Diante desse cenário, a presidenta Dilma Rousseff decidiu suspender a distribuição do material. Após esse fato, o governo passou a evitar apoiar causas que o colocasse em conflito com a FPE, como por exemplo a criminalização da homofobia (Silveira, 2019).

Desde então, percebendo a Educação como um campo de disputa ideológica, conservadores e evangélicos passaram a disputar esse espaço com outros setores da sociedade, com o objetivo de retirar qualquer iniciativa de promoção às pautas de gênero das políticas públicas. É nesse cenário que esses atores passam a apoiar o Movimento Escola Sem Partido (MESP).

Longe de ser uma jabuticaba brasileira, o MESP é inspirado em iniciativas internacionais como é o caso dos movimentos *No Indoctrination*, *No brainwashing*, *No Indoctrination by dogmas*, entre outros (Silveira, 2019).

No Brasil, o MESP foi criado em 2004 pelo advogado e procurador Miguel Nagib, porém só passou a ter relevância política dez anos depois no contexto de manifestações contra a então presidenta Dilma Rousseff. Nesse período, o MESP recebeu o apoio de políticos e movimentos conservadores e religiosos, especialmente evangélicos.

Os adeptos do *Escola sem Partido* defendem que o ato de educar é estritamente de responsabilidade da família e da igreja, cabendo ao professor apenas a transmissão de conhecimento neutro, sem a mobilização de valores ou qualquer perspectiva crítica sobre a realidade social em que o aluno está inserido (Penna, 2017). Assim, ao iniciar uma espécie de ativismo contra a *ideologia de gênero* (de esquerda) nas escolas, o MESP vem atuando a partir da apresentação de Projetos de Leis que visam combater a *doutrinação ideológica* no âmbito escolar.

Nesse cenário, a religião vem sendo utilizada como instrumento para o fortalecimento do MESP na medida em que políticos e lideranças religiosas, especialmente evangélicas, passam a apoiar sua pauta. Assim como o argumento mobilizado por grupos conservadores e religiosos no caso do *Kit Gay*, aqui o discurso é semelhante na medida em que esses atores afirmam que a *ideologia de gênero* é disseminada a partir de uma contaminação político-ideológica, em que os professores (especialmente os da rede pública) seriam os principais vetores de transmissão (Silveira, 2019).

Assim, ressaltamos que como no caso do PL de criminalização da homofobia, nos casos de mobilização contra o *kit gay* e a favor do *Escola Sem Partido*, atores conservadores e evangélicos também recorreram à linguagem e categorias de direitos humanos para argumentar em favor de seus interesses. Nesses casos, o argumento utilizado é de que é direito dos pais de educarem seus filhos da maneira que os convém, sob a ideologia e religião que mais os aprecem. Aqui mais uma vez as liberdades individuais se sobrepõem aos direitos coletivos, já que o direito dos pais sobre a educação de seus filhos estaria acima do direito das crianças de terem uma educação crítica e plural.

Sem querer entrar no mérito do argumento, ressaltamos que assim como no caso do PLC 122/2006, nos casos aqui analisados atores religiosos e conservadores se apropriam de argumentos e discursos de direitos humanos para se posicionarem contra um direito fun-

damental, o direito à uma educação livre, crítica e plural. Assim como afirma Casanova (1994), ao passar do tempo a posição de atores religiosos e sua atuação na esfera pública vêm assumindo cada vez mais um caráter relacional na medida em que suas posições não são construídas meramente a partir de princípios religiosos, mas por disputas por poder com outros atores da esfera pública, inclusive estatais. Esse movimento, como vimos, também é previsto pela literatura que assume a mútua constituição (Szwako; Lavalle, 2019) entre sociedade civil e Estado, na medida em que atores sociais assumem ideias e valores do Estado para aumentar suas possibilidades de *encaixes* (Skocpol, 1992) às instituições estatais e assim ampliam as chances de que suas demandas sejam atendidas.

MOBILIZAÇÃO EVANGÉLICA CONTRA O ABORTO

Uma agenda de forte atuação de atores evangélicos – seja de parlamentares, representantes do poder executivo ou lideranças do campo – é a pauta do aborto. No Brasil, o Código Penal de 1940 criminaliza a prática do aborto, prevendo punição tanto da mãe quanto daqueles que a auxiliam a interromper a gravidez. Entretanto, o Código prevê dois casos em que o aborto é permitido, quando a vida da mãe estiver em risco e quando a gestação for decorrência de um estupro. Ademais, recentemente o STF autorizou o aborto de fetos anencéfalos, o que gerou grande mobilização de redes conservadoras, especialmente evangélicos e católicos.

De acordo com a literatura (Gonçalves, 2016; Souza, 2018), há dois grupos que disputam a agenda de aborto no Brasil. De um lado, ativistas de direitos humanos, movimentos feministas e lideranças políticas que defendem sua descriminalização, e do outro, instituições, movimentos, lideranças políticas conservadoras e/ou religiosas, especialmente evangélicos e católicos, que defendem a vida do feto.

Para os fins desse texto, destacamos duas Propostas de Emendas Constitucionais, as PECs 58/2011 e 181/2015. Apesar de não terem sido originalmente apresentadas por integrantes da bancada evangélica, essas sofreram importantes alterações a partir da atuação desse grupo. Atualmente tramitando em conjunto, as PECs tinham como objetivo original a extensão do direito à licença maternidade para mães de filhos pré-maturos. Porém, ao longo de sua tramitação foram sofrendo modificações, a principal delas proposta pelo deputado Jorge Mudalen, integrante da FPE, que inseriu no projeto um dispositivo de proteção à dignidade humana e à vida desde sua concepção. Com a inclusão deste trecho, o projeto visa

revogar leis infraconstitucionais que permitem que a mulher realize o aborto em casos específicos, como de estupro por exemplo. Ao propor essa mudança, o argumento de Mudalen e outros parlamentares da FPE é de que proteger a vida prematuramente só faz sentido se essa for garantida também no âmbito uterino desde sua concepção. O discurso utilizado por esse grupo é de que o feto tem direitos e sua dignidade deve ser respeitada (Souza, 2018).

Outro Projeto de Lei que utiliza argumento semelhante é o PL 478/2007, mais conhecido como *Estatuto do Nascituro*. Amplamente apoiado por políticos e lideranças evangélicas como o pastor Silas Malafaia, essa proposta visa proteger a vida intrauterina, afirmando ser dever do Estado, da sociedade e da família assegurar ao nascituro o direito à vida, à saúde, ao desenvolvimento, à liberdade e dignidade, além de colocá-lo a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, crueldade e opressão. Além disso, o projeto inclui a prática de aborto no rol de crimes hediondos e prevê a implementação de uma pensão alimentícia, no valor de 1 salário-mínimo, para a criança concebida em decorrência de estupro até que essa atinja a maioridade civil (18 anos). Essa proposta tem sido duramente criticada por juristas e ativistas pró-aborto, que a apelidaram de *bolsa estupro* (Gonzalez, 2016).

Ainda no âmbito da Câmara dos Deputados, o último projeto que gostaríamos de ressaltar é o PL 5166/2005, do deputado Takayama, até recentemente um dos mais atuantes na bancada evangélica. Posteriormente apensado ao PL 1459/2003, esse projeto discute o aborto nos casos de fetos anencéfalos. Para seus autores, a interrupção da gravidez nesses casos seria crime, já que para eles o feto anômalo se trata de uma vida que deve ser tutelada pelo Estado (Souza, 2018).

A fim de demonstrar a atuação de evangélicos na agenda de aborto no Senado, destacamos os PLs 460 e 461/2016, ambos apresentados pelo Pastor Valadares, presidente da Assembleia de Deus Ministério de Madureira em Porto Velho, Rondônia. O primeiro visa alterar o Código Penal a fim de criminalizar o induzimento ao aborto, assim como o anúncio de meio abortivo, como a pílula do dia seguinte por exemplo. Além disso, o projeto prevê a exigência de exame de corpo e delito e comunicação prévia à autoridade policial a mulheres que abortam em decorrência de casos de estupro (SOUZA, 2018). Já o Projeto 461/2016 busca alterar o Código Penal com o objetivo de criminalizar o aborto em qualquer estágio da gestação.

Os projetos selecionados foram destacados por terem sido alvo de forte mobilização de parlamentares e lideranças evangélicas. Ademais, todos os PLs mencionados possuem a mesma motivação, a proteção da vida.

Outro argumento muito utilizado por atores evangélicos em relação ao tema do aborto, tem sido o da *objeção de consciência*. Segundo Débora Diniz (2011):

[...] a objeção de consciência é um dispositivo normativo de códigos profissionais e de políticas públicas que visa proteger a integridade de pessoas envolvidas em uma situação de conflito moral” (Diniz,2011, p. 982).

Numa situação de conflito entre deveres públicos e direitos individuais, a objeção de consciência é acionada para garantir a proteção da moral privada do indivíduo, como por exemplo no caso de um médico que declara objeção de consciência para não realizar um aborto legal. Esse argumento tem sido mobilizado por religiosos para impedir que abortos legais aconteçam. Como aponta Debora Diniz (2011), a discussão sobre qual deve ser o papel da religião na esfera pública, especialmente num Estado laico, é central para a regulação da objeção de consciência.

Por fim, concluímos que no caso da agenda de aborto, apesar de atores evangélicos utilizarem premissas confessionais, os argumentos preponderantes mais uma vez são seculares e provêm da linguagem de garantia dos direitos humanos, como a defesa do direito à vida, da dignidade humana e da concepção de sujeito de direitos. Sem querer entrar no mérito de que esses atores ignoram o fato de centenas de mulheres¹¹ – especialmente pretas e indígenas (Cardoso et al., 2020¹²) – morrerem em decorrência de abortos clandestinos todos os anos no Brasil, nos chama atenção mais uma vez a absorção de categorias próprias de grupos de defesa de direitos, dentro e fora do Estado, para a defesa de uma agenda conservadora e preponderantemente religiosa.

Neste caso, assim como nos demais analisados neste artigo, ao interagirem com outros grupos da sociedade civil, instituições e atores estatais, atores evangélicos assumem argumentos, ideias e categorias que não fazem parte de seu repertório religioso. Fazem isso

¹¹ O SUS registrou (oficialmente) 721 mortes de mulheres por aborto no Brasil entre 2009 e 2018. A cada 10 mortes, 6 eram pretas ou pardas (Lichotti et al., 2020).

¹² De acordo com o estudo *Aborto no Brasil: o que dizem os dados oficiais?* (Cardoso et al., 2020), mulheres pretas, indígenas, de baixa escolaridade, com menos de 14 anos ou mais de 40, nas regiões Nordeste e Centro-oeste e sem companheiro, são as que apresentam maiores riscos de óbito por aborto no Brasil.

a fim de aumentarem as possibilidades de diálogo com atores não religiosos e de que suas demandas sejam atendidas pelo Estado. Ao assumirem um discurso laico, baseado na defesa da vida desde sua concepção e do feto como sujeito de direitos, esses atores acabam por incorporar princípios e valores de outros grupos com quem se relacionam, estejam esses dentro ou fora do Estado, mesmo que alguns desses representem o polo oposto do conflito.

Pensar nesses termos, nos auxilia a compreender a atuação de atores evangélicos na esfera pública e como indica Casanova (2007), as novas formas de atuação desses grupos no Estado e na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar o papel de atores evangélicos na esfera pública, suas interações com setores estatais e não estatais, assim como os efeitos dessas interações tanto para os grupos religiosos como para aqueles não religiosos, inclusive o Estado - especialmente ao que concerne à agenda de gênero.

Para os fins da presente análise foram apresentados três casos: o PL de criminalização da homofobia; a atuação de evangélicos em torno do que chamam de propagação da *ideologia de gênero* – especialmente na Educação; e a mobilização deste grupo em Projetos de Leis sobre a temática do aborto.

Nos três casos analisados, observamos que atores evangélicos incorporam categorias, princípios e argumentos próprios de atores não religiosos, especialmente a linguagem utilizada por defensores de direitos humanos e setores do Estado, como a defesa do direito à vida, da dignidade humana e do ser humano como sujeito de direitos. Em nossa compreensão, isso é resultado de um processo de interações entre atores religiosos e não religiosos na esfera pública, que, como afirma Casanova (1994), assume um caráter relacional em que as posições de grupos religiosos não são construídas meramente a partir de seus princípios e valores baseados na religião, mas a partir das disputas por poder e espaço político com outros atores na esfera pública.

Tal compreensão vai ao encontro com o que a literatura denomina de mútua constituição entre sociedade civil e Estado, que considera que a capacidade de ação de atores sociais e instituições políticas se constrói a partir das disputas e interações entre eles (Lavallo et al, 2019). Assim, ao assumirem argumentos que estão fora do campo religioso, atores

evangélicos visam aumentar suas possibilidades de *encaixes* com o Estado, nos termos de Theda Skocpol (1992), fazendo com que suas demandas tenham mais eco nas instituições estatais, aumentando assim as chances de que sejam incorporadas e institucionalizadas pelo Estado.

Por fim, assim como demonstrado em outros trabalhos (Burity, 2015), atores religiosos influenciam, a partir de seu repertório de ação, as regras do funcionamento público, ao mesmo tempo em que a resistência de setores secularizantes do Estado e fora dele estimula grupos religiosos a adotarem critérios laicos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. *Players evangélicos na crise brasileira (2013-2018)*. In: PÉREZ GUADALUPE; CARRANZA, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Konrad Adenauer Stiftung. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2020. p. 217-236.
- BERGER, P. L. Secularization and desecularization. In: PARTRIDGE, C.; WOODHEAD, L.; KAWANAMI, H. (org.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 2001.
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BORTOLIN, Paula Andrea Gomes. *A Controvérsia em Torno do Projeto de Lei 122/2006: uma análise da oposição de parlamentares evangélicos à criminalização da homofobia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: UNIFESP, 2018.
- BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. In: *Tempo Social*, [s. l.], v. 20, n. 2. 2008. p. 83-113. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12580/14357>. Acesso em 25 de abril de 2023.
- BURITY, Joanildo. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. In: *Novos Estudos Cebrap*, 102, jul. de 2015, p. 89-105. Disponível em <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP5gHLr9r/abstract/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.
- BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: TONIOL, Rodrigo; ALMEIDA, Ronaldo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. p. 15-66.
- CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. In: *Estudos de Sociologia*, Recife, 2019, v. 2., n. 25, p. 125-159. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765/34005>. Acesso em 25 de abril de 2023.
- CARDOSO, Bruno Baptista; VIEIRA, Fernanda Morena dos Santos Barbeiro; SARACENI, Valéria. Aborto no Brasil: o que dizem os dados oficiais? In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36,

2020. Disponível em <https://www.scielo.br/j/csp/a/8vBCLC5xDY9yhTx5qHk5RrL/abstract/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. In: *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4, n. 05, 2010. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2316/1749>. Acesso em 25 de abril de 2023.

CARRANZA, Brenda; Evangélicos: o novo ator político. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; CARRANZA, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI – Konrad Adenauer Stiftung*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2020. p.171-192.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: A global comparative perspective. Religion, globalization and culture. In: *The Hedgehog Review*, v. 6, p. 07-22, 2007.

CASANOVA, José. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. In: *Revista de Estudos da Religião*, v. 10, p. 1-16, 2010. Disponível em https://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.pdf. Acesso em 25 de abril de 2023.

Da SILVA, Emanuel Freitas. Igreja, serviço essencial? In: *Plura, Revista de Estudos de Religião*, 12.1, 2021, p. 218-243. Disponível em <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1818/1516>. Acesso em 25 de abril de 2023.

DE ALENCAR, Gustavo. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os Discursos Conservadores do “Neocalvinismo” e as Interloquções com a Política. In: *Teoria e Cultura*, v. 13, n. 2, 2018. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12428>. em 25 de abril de 2023.

DINIZ, Debora. Objeção de consciência e aborto: direitos e deveres dos médicos na saúde pública. In: *Revista de Saúde Pública*, v. 45, 2011, p. 981-985. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rsp/a/QwMG5v5LphzfbxbTkqzZV5P/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

FIOROTTI, Silas. Economias morais evangélicas e governo Bolsonaro em tempos de pandemia. In: *Plura, Revista de Estudos de Religião*, 12.1, 2021, p. 198-217. Disponível em <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1720/1515>. Acesso em 25 de abril de 2023.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Unicamp, 1993.

GONÇALVES, Rafael Bruno. *O discurso religioso na política e a política no discurso religioso: uma análise da atuação da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (2003-2014)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro: IESP, 2016.

GRIERA, M.D.M; GARRELL, A. C. Peter L. *Berger: La sociologia com a forma de consciència*. Barcelona: Editorial UOC, 2013.

INGLEHART, Ronald. F. *Giving up on God: the global decline of religion*. Foreign Affairs. September, 2020.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. In: *Opinião Pública*, v. 24, 2018, p. 486-522. Disponível em <https://www.scielo.br/j/op/a/fb7t4KkpVsJfvHwgLnF3wxS/abstract/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

LAVALLE, Adrian Gurza et al. *Movimentos sociais e institucionalização: políticas sociais, raça e gênero no Brasil pós-transição*. EdUERJ, 2019.

LICHOTTI, Camille (et. al.). Os abortos diários do Brasil. In: *Revista Piauí*, ago. de 2020. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/os-abortos-diaricos-do-brasil/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. In: *Revista USP*, n. 120, 2019, p. 61-76. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155531>. Acesso em 25 de abril de 2023.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita. In: PÉREZ GUADALUPE; CARRANZA, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI – Konrad Adenauer Stiftung*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2020. p. 329-350.

MONTERO, Paula (org.). *Religião e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Rio de Janeiro: Terceiro Nome. 2015.

NETTO, Gabriela Figueiredo. *Quando o dinheiro importa menos: uma análise do financiamento de campanhas eleitorais dos candidatos evangélicos*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. Uneven secularization in the United States and western Europe. In: *Democracy and the new religious pluralism*, 2007, p. 31-57.

PENNA, Fernando de Araújo. O Escola sem Partido como chave de leitura do fenômeno educacional. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Escola “sem” Partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: LPP/UERJ, 2017.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana. In: PÉREZ GUADALUPE, José Luis; CARRANZA, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI – Konrad Adenauer Stiftung*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2020. p. 17-110.

RODRIGUES, Franciele. Igreja gay: inclusiva e pentecostal. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 11.1, 2020, p. 247-252. Disponível em <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1697/1367>. Acesso em 25 de abril de 2023.

ROMANCINI, Richard. Do “Kit Gay” ao “Monitor da Doutrinação”: a reação conservadora no Brasil. In: *Contracampo*, v. 37, n. 2, 2018, p. 87-108. Disponível em <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/download/17628/pdf>. Acesso em 25 de abril de 2023.

SILVEIRA, Marcelo. *O Discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Pentecostais*. Estudo da Retórica e da Argumentação no culto religioso. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SILVEIRA, Zuleide S. Onda conservadora: o emergente movimento escola sem partido. In: *Escola sem partido ou a escola da mordaza e do partido único a serviço do capital* [e-Book]. Uberlândia: Navegando publicações, 2019. p. 17-48. Disponível em https://issuu.com/navegandopublicacoes/docs/livro_escola_sem_partido-min__1. Acesso em 25 de abril de 2023.

SKOCPOL, Theda. *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

SOUZA, Naiana Zaiden Rezende. Em defesa da moral cristã? fundamentos e justificativas da bancada evangélica nos projetos de lei antiaborto. In: *Teoria e Cultura*, v. 13, n. 2, 2018, p. 135-150. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12412>. Acesso em 25 de abril de 2023.

SZWAKO, José; LAVALLE, Adrian Gurza. Seeing like a social movement: Institucionalização simbólica e capacidades estatais cognitivas. In: *Novos estudos CEBRAP*, v. 38, n. 2, 2019, p. 411-434. Disponível em <https://www.scielo.br/j/nec/a/bdXzdjtkMqG8gCNnMNpCbGm/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

TAYLOR, Charles. *What does Secularism mean?* In: *State Religion Church*, v. 33, n. 1, 2015, p. 218-253. Disponível em <http://old.religion.ranepa.ru/en/node/861>. Acesso em 25 de abril de 2023.

ABSTRACT:

This paper analyzes evangelical groups actions, inside and outside the state, on issues related to the gender agenda. Three cases have been analyzed: the proposed bill that criminalizes homophobia; the initiatives related to the so-called *gender ideology*; and law projects on abortion. The information regarding the cases was gathered through secondary literature. In these three cases, through the lens of Public Religion and mutual constitution between civil society and state, we show that evangelical actors dispute language and incorporate categories of non-religious actors, a result of the interactions between them.

Keywords: evangelicals; socio-state interactions; gender agenda.

Recebido em 09/12/2021

Aprovado para publicação em 24/02/2022



EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE CRISTÃOS LGBTs: UMA ANÁLISE OCUPACIONAL

The religious experience of LGBTs Christians: an occupational analysis

Fábio Lobato*

DOI: 10.29327/256659.14.1-2

RESUMO:

Pessoas LGBTs são, por vezes, alvo de preconceito de diferentes formas. Uma delas está relacionada à segregação imposta por sistemas religiosos dominantes que impedem o engajamento de pessoas religiosas em ocupações significativas em função de sua orientação sexual. O objetivo desta pesquisa foi compreender como pessoas LGBTs vivenciam sua religiosidade em sistemas religiosos cristãos. Cinco pessoas autodeclaradas cristãs e LGBTs, selecionadas pelo método de amostragem Bola de Neve participaram do estudo. As informações obtidas por meio de entrevistas semidirigidas, analisadas à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur, desvelou a forma resiliente com que essas pessoas vivenciam sua religiosidade em sistemas religiosos que tradicionalmente os segregam. Entre expressões de desconforto e sofrimento, os participantes, à sua maneira, parecem comeder uma expressão religiosa que busca afirmar-se em seus modos de ser-no-mundo.

Palavras Chaves: Minorias Sexuais e de Gênero; Pessoas LGBT; Religião; Terapia Ocupacional.

* Pesquisador na área de religião e gênero. E-mail: fabioolibato@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Tratar sobre gênero e sexualidade nos diversos domínios da sociedade e das ciências, atualmente, ainda é uma tarefa delicada. Na confluência do campo religioso essa discussão é ainda mais difícil e, por vezes, acalorada, pois muitas religiões monoteístas ao redor do mundo ainda sustentam discursos segregadores, baseados em doutrinas e dogmas falocêntricas no que tange à diversidade sexual e de gênero. Outros sistemas religiosos, cordialmente, mantêm em seus ensinamentos discursos conservadores que, na maioria das vezes, acabam perpetuando pontos de vista preconceituosos e fundamentalistas sobre o tema (Busin, 2011, p. 118).

Apesar de algumas orientações religiosas abordarem a sexualidade não normativa de maneira não-excludente e mostrarem-se inclinadas a um movimento de abertura ao convívio religioso de pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis ou Transexuais – LGBTs, ainda há no âmbito religioso ocidental, demarcado por sistemas predominantemente cristãos, notória exclusão e segregação dessas pessoas, principalmente por considerarem a homoafetividade uma forma pecaminosa de relacionamento (Ribeiro; Scorsolini-Comin, 2017, p. 09).

São cada vez mais comuns a ocorrência de lideranças religiosas que difundem pontos de vista patologizantes em torno de uma orientação sexual *desviante*, aditando ao argumento que prenuncia a possibilidade de *cura*, principalmente para àquelas pessoas que vivenciam conflitos internos relacionados à sua própria condição afetivo sexual (Ribeiro; Scorsolini-Comin, 2017, p. 03).

Não se pode afirmar que a raiz da LGBTfobia esteja ligada diretamente às religiões cristãs, entretanto, é necessário ponderar sobre as relações de poder que essa religião projeta na sociedade, reforçando discursos discriminatórios e atos de violência direcionados à população LGBT fruto de um fundamentalismo religioso sob a égide da moral cristã (Natividade; Oliveira, 2009, p. 156).

A religiosidade pode se constituir em um aspecto importante da vida de muitas pessoas que lhe atribuem diferentes intensidades e valores. Nesse sentido, as religiões, além dos dogmas e doutrinas, apresentam potencial de agentes formadores pessoais e sociais, geram ambiência, formam redes de afeto, além de ser uma via importante, mas não a única, de expressão da espiritualidade (Murakami; Campos, 2012, p. 363).

Ocupação é o termo que se refere às atividades as quais o indivíduo exerce e/ou se envolve diariamente, tendo um propósito, sentido e/ou significado atribuído pelo mesmo (Cavalcanti et al., 2015, p. 06). Partindo dessa concepção, pessoas LGBTs, ao existirem em uma sociedade patriarcal onde o padrão é a heteronormatividade, vivenciam restrições ocupacionais, ou seja, são impedidas, limitadas, proibidas de exercerem de forma plena alguma ocupação significativa, o que, muitas vezes, ocasiona prejuízos em sua qualidade de vida e modos de ser-no-mundo (Melo, 2016, p. 220). As ocupações religiosas fazem parte desse leque de possibilidades tangenciadas pelas repercussões segregacionistas em função das distintas identidades de gênero.

A *American Occupational Therapy Association* (AOTA) propõe uma tipologia que considera as ocupações humanas organizadas em atividades de vida diária (AVD), atividades instrumentais de vida diária (AIVD), gestão de saúde, descanso e sono, educação, trabalho, brincar/jogar, lazer e participação social (Gomes; Teixeira; Ribeiro, 2021, p. 09).

Para a Terapia Ocupacional, as ocupações referem-se às atividades diárias que as pessoas realizam como indivíduos, em famílias e com comunidades para preencher o tempo e trazer sentido e propósito à vida. As ocupações incluem atividades que as pessoas precisam, querem e se espera que façam (Wfot, 2012, p. 02 apud Gomes; Teixeira; Ribeiro, 2021, p. 09).

As ocupações relacionadas à vivência religiosa fazem parte das AIVDs e se caracterizam não somente por envolverem elementos que demarcam o pertencimento a alguma religião ou doutrina, mas também, pelo engajamento nas atividades de cunho religioso a fim de estabelecerem uma conexão com o sagrado e/ou com o transcendente (Cavalcanti et al., 2015, p. 21).

Ao discutir sobre as dificuldades de acesso de pessoas LGBTs às suas ocupações, Martínez (2017) destaca o impacto negativo desse acontecimento na condição e qualidade de vida dessas pessoas por conta da discriminação e de posturas excludentes capazes de restringi-los à sobrevivência nas margens da sociedade (p. 110). Esse tipo de discriminação não envolve apenas violência física, mas também discursos violentos, por vezes velados, mas carregados da reprodução social de estereótipos e julgamentos morais (Martínez, 2017, p. 108).

Diante deste cenário indaga-se sobre como pessoas que se autodeclaram religiosas e LGBTs vivenciam suas religiosidades em sistemas religiosos cristãos? Como pode ser analisada a segregação imposta por sistemas religiosos dominantes que impedem o acesso a ocupações significativas de pessoas religiosas em função de sua orientação sexual?

Neste artigo apresentamos os resultados de uma pesquisa que buscou analisar os modos como pessoas LGBTs lidam com os vários desafios que se apresentam a sua vivência religiosa, além de compreender como experienciam sua religiosidade em sistemas religiosos que historicamente os segregam.

Reitera-se a importância desta pesquisa ao debate sobre as diversas formas de segregação vivenciadas pela população LGBT, algumas explícitas e outras camufladas por discursos acolhedores e cordiais, religiosos ou não. Enfatiza-se ainda a vinculação da dimensão da saúde ao exercício satisfatório das ocupações significativas das pessoas. Wilcock (2006) em *Occupational Perspective of Health*, vincula esta noção de saúde à “integração social, apoio e à justiça, todos em conjunto e como parte de uma ecologia duradoura” (p.110). Nesse sentido, a pesquisa também permite que profissionais de distintas áreas possam somar no sentido da abordagem deste fenômeno que é plural e multifacetado.

MÉTODO

Trata-se de uma pesquisa qualitativa de orientação fenomenológica e hermenêutica, voltada a descrever os significados e sentidos próprios de cada sujeito sobre os fenômenos vividos (Frota, 2010, p. 02).

A pesquisa qualitativa fenomenológica busca adentrar de maneira mais aprofundada nas singularidades de um acontecimento, além de proporcionar ao pesquisador o conhecimento da realidade pessoal do que está sendo abordado, permitindo desvelar aspectos da subjetividade do outro e os significados que permeiam determinadas vivências. Assim volta-se a descrever e compreender os fenômenos, além de conhecer os sentidos e significados das experiências vividas, tendo o indivíduo como o principal agente de sentido ao que se vivencia (Frota, 2010, p. 02; Andrade, 2010, p. 264).

O processo de obtenção dos dados baseou-se na realização de entrevistas semidirigidas que permitiram ao entrevistado discorrer livremente sobre a temática (Boni; Quaresma, 2005, p. 75) a partir de uma questão disparadora (ou norteadora): *Como é para você ser um cristão LGBT?*

Por se tratar de uma pergunta aberta, a questão apresentada oportunizou a aproximação dos participantes de suas experiências que, uma vez elaboradas e narradas, favoreceram o desvelamento de significados que tangem a experiência do fenômeno (Macêdo; Caldas, 2011, p. 10).

Os critérios de inclusão adotados foram: ser maior de 18 anos, declarar-se LGBT cristã e considerar-se participante assídua nas atividades religiosas das instituições nas quais congregam. Foram excluídas da pesquisa pessoas vinculadas a mais de uma orientação religiosa.

Para a seleção dos participantes optou-se pelo método não probabilístico de amostragem *Bola de Neve*, pois segundo Dewes (2013, p. 10), esse tipo de amostragem “pressupõe que há uma ligação entre os membros da população dada pela característica de interesse, isto é, os membros da população são capazes de identificar outros membros na mesma”, com isso, a primeira ação é encontrar membros que façam parte da população-alvo e, a partir disso, poderão indicar outras pessoas, potenciais participantes da pesquisa.

A primeira informante foi uma acadêmica de Terapia Ocupacional da Universidade do Estado do Pará (UEPA). O número total de informantes não foi determinado por cálculo amostral, mas pelo critério de saturação dos dados (Fontanella *et al.*, 2008, p. 20).

As entrevistas foram gravadas em áudio, transformadas em texto e foram submetidas à análise do discurso segundo os princípios da hermenêutica de Paul Ricoeur (2009), a partir dos atos do discurso que consistem em três níveis hierárquicos de atos de fala: o ato locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário (Diniz; Pimentel, 2022, p. 05).

O ato locucionário refere-se ao próprio do dizer. Traz em seu conteúdo ações performativas, de cunho imperativo, que está presente nas falas e que exprimem em seu conteúdo ordens, pedidos, promessas etc. O ato ilocucionário se dá pelas manifestações não verbais do ato de dizer, como gestos e/ou fisionomia do interlocutor. Já o ato perlocucionário representa a repercussão do ato de dizer no interlocutor. Esse ato é determinado por um estímulo que gera uma resposta, deflagrando reações por parte do interlocutor como assustar-se, rir, chorar, entre outras (Diniz; Pimentel, 2022, p. 05).

A pesquisa foi submetida à apreciação pelo Comitê de Ética e Pesquisa com seres humanos (CEP), do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde (CCBS) da UEPA e aprovada sob o parecer n. 4.041.772.

Neste artigo, os participantes serão identificados através de pseudônimos, a fim de preservar a identidade e a confidencialidade das informações compartilhadas.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Foram entrevistadas cinco pessoas autodeclaradas LGBTs cristãs. Os entrevistados foram: uma mulher cisgênero¹ lésbica católica, um homem cisgênero gay protestante, uma mulher cisgênero bissexual espírita, um homem transgênero heterossexual católico e uma travesti protestante (esta não especificou sua orientação sexual).

Os discursos foram transformados em texto e analisados a partir de unidades de sentido. Este tipo de análise implica ao pesquisador um olhar mais profundo acerca do fenômeno descrito, além de auxiliar na compreensão dos dados obtidos e na fidelidade aos mesmos (GIORGI, 2008, p. 03).

Os pseudônimos utilizados para identificar os entrevistados foram P1, P2, P3, P4 e P5, referindo-se aos participantes (P) e a ordem na qual foram entrevistados (1, 2, 3, 4 e 5).

Quadro 1 – Perfil dos participantes da pesquisa.

PARTICIPANTES	IDENTIDADE DE GÊNERO	ORIENTAÇÃO SEXUAL	ORIENTAÇÃO RELIGIOSA	TEMPO DE VIVÊNCIA RELIGIOSA
P1	Mulher Cisgênero	Lésbica	Católica	26 anos
P2	Travesti	Não informado	Protestante	11 anos
P3	Homem Transgênero	Heterossexual	Católico	8 anos
P4	Mulher Cisgênero	Bissexual	Espírita	09 anos
P5	Homem Cisgênero	Gay	Protestante	18 anos

Fonte: Base de dados da pesquisa.

Foram elencadas 3 unidades de significação, sendo elas: vivência; segregação; persistência e perspectiva.

UNIDADES DE SIGNIFICAÇÃO

VIVÊNCIA

¹ Pessoas cisgênero são aquelas que ao nascimento lhes foi atribuído o gênero de acordo com a sua genitália e se identificam com tal atribuição. Enquanto pessoas transgêneros são aquelas que não se identificam com o gênero atribuído ao nascimento (Jesus, 2012, p. 14).

Esta unidade aborda as diferentes formas de vivência religiosa dos informantes da pesquisa nas instituições religiosas de matriz cristã as quais se vinculam.

Mesmo sabendo da posição desfavorável de suas religiões sobre a homossexualidade, muitas pessoas LGBTs optam por seguir as orientações das instituições religiosas nas quais congregam. Através de suas vivências, essas pessoas reiteram a ideia de que é possível trabalhar uma flexibilidade e mudança dentro dos preceitos de suas orientações religiosas (Ribeiro; Scorsolini-Comin, 2017, p. 09).

Muita gente fala assim: ‘ah, como é que tu ficas na Igreja?’, totalmente desconfortável, né?! Porque eu vou para a igreja com a minha esposa e a gente fica naquelas brincadeirinhas no momento da pregação, lá da homília, que alguns padres ainda debatem essas coisas como pecado, mas a gente tenta filtrar aquilo que a gente tira de bom daquilo e o que a gente não tira de bom, né?! Porque eu acho que no fundo, se a gente peneirar, é isso que traz a religião: compreender o bem maior e passar esse bem para as pessoas. (P1).

P1, ao ser indagada sobre a forma que vivencia a sua religiosidade, não demonstra desconforto ou dificuldade, dando a impressão de que os episódios já vividos por ela não a afetavam mais. Parece querer demonstrar, assim, um certo domínio da situação, entretanto, utiliza durante o discurso atos ilocucionários que mostram pesar e desconforto, como se o ato de *peneirar* ainda fosse árduo. O olhar fugidio e expressões faciais que demonstram contrariedade, indicam que exercer a sua vivência religiosa ainda é um processo difícil. As razões para isso estariam relacionadas ao fato de ter que lidar com situações que a entristece e ainda ter que avaliar o que deve ou não levar em consideração dentro dos discursos proferidos no ambiente religioso.

Alguns informantes, muitas vezes, utilizam de seus próprios conceitos e interpretações sobre a perspectiva contrária do ambiente religioso para fazer de sua vivência religiosa, algo mais agradável e confortável (Ribeiro; Scorsolini-Comin, 2017, p. 07).

Infelizmente eles não me deixam estar lá na frente, mas eu vou pra igreja sim, fico lá atrás, mas vou. Já me barraram, mas eu não dou confiança e fico lá mesmo. De vez em quando algumas meninas que me conhecem da igreja me deixam ajudar elas a arrumar tudo pro culto e assim eu vou vivendo (P2).

P2 se utiliza de uma fala mais descontraída parecendo querer negar um constrangimento. Utiliza de uma fala mais despojada ao relatar a forma como vivencia sua religiosidade. Por alguns momentos, a entrevistada utiliza atos ilocucionários como quem deseja

demonstrar superioridade diante da situação, utilizando de gesticulações amplas, fora de seu eixo corporal, expressões faciais sisudas e postura corporal ereta.

A marginalização da vivência da travesti na sociedade vai muito além da condição da prostituição a que muitas estão sujeitas pela falta de oportunidade no mercado de trabalho. O ato de se sentir impedida de vivenciar sua religiosidade como gostaria à maneira dos demais fiéis reserva à P2 um lugar *lá atrás*, periférico da igreja. Trata-se de uma cena que reitera a existência de lugares pré-estabelecidos dentro da sociedade para as pessoas que variam com o grau de aceitação social dos nichos aos quais pertencem e transitam. Para aqueles que diferem do padrão heteronormativo cisgênero esses lugares sociais costumam ser marginais e inferiores (Sousa; Rocha, 2019, p. 377).

Hoje eu vivo a minha fé dentro da igreja, participo das missas, comungo. É o que me faz voltar ao meu eixo, entende?! É o que faz eu ter uma aceitação muito melhor do que eu sou e de que Deus me ama da maneira que eu sou. Sei que Nossa Senhora me acolhe e me ama como um filho dela... (P3).

O participante P3 porta-se com uma postura corporal firme, como quem demonstra total domínio sobre as reverberações que o seu discurso pode causar. Os atos ilocucionários que apresenta são controlados, quase nunca gesticula além do seu eixo corporal, sob uma postura rígida busca manter controle sobre si e sobre a situação da entrevista. Apresenta discurso direto e sucinto, sem deixar com que as afetações das experiências vividas e narradas interfiram na interação com o interlocutor. As ilocuições de P3 podem nos indicar a tentativa de manter-se confortável diante das vivências religiosas por seus próprios meios.

Eu vou para as palestras, pros grupos de ensino, sou uma das que fazem mediação nos grupos de estudo sobre o Evangelho, as pessoas sabem que eu sou bissexual, que eu não tenho que ficar dando satisfação da minha vida pra ninguém. Só que às vezes é muito difícil porque eles acreditam que até o fato da minha bissexualidade é uma fase, uma transição... como se eu estivesse confusa (P4).

O discurso de P4, por sua vez, demonstra um descontentamento em relação à vivência no Centro Espírita do qual faz parte. Mesmo mostrando-se segura em relação a sua orientação sexual e também ao seu papel dentro do Centro, o discurso de terceiros sobre a mesma ainda é um fator que a incomoda. Para a participante, quando os pares discutem

sobre a vida pessoal da mesma, estão colocando de lado sua competência enquanto facilitadora de grupos, o que, de certo modo, deslegitimaria o seu papel no Centro por conta de sua orientação sexual. Suas expressões faciais de contrariedade ao narrar situações por ela entendidas como negativas são reforçadas ao apontar incisivamente para o entrevistador como se estivesse legitimando sua fala.

O discurso de P4 é problematizador. Suscita um tema delicado que se vincula ao argumento difundido em alguns ambientes religiosos de que orientações sexuais diferentes da heteronormatividade são ilegítimos e poderiam ser revertidos, trazendo à tona discussões sobre técnicas, tratamentos e procedimentos que poderiam *curar* ou *libertar* essas pessoas (Ribeiro; Scorsolini-Comin, 2017, p. 03).

Sempre tive muito prazer em estar na igreja. Quando mais novo, eu me envolvia nas atividades e tudo mais, mas sempre por conta dos meus trejeitos eu sempre fui um pouco julgado, me olhavam estranho e tudo mais, e isso até dificultou bastante a minha aceitação também... Eu negava bastante interiormente, tinha medo do lance do inferno, sabe?! Tipo, enfim, e ao passar do tempo, fui amadurecendo as ideias, fui me reconhecendo, me aceitando, ficou mais difícil ainda porque eu achava um pouco hipócrita da minha parte, sabe?! De estar numa igreja, porque eu canto também, de estar encima de um altar e meio que estar fingindo ali, porque eles são contra tudo aquilo que eu não podia ser (P5).

Ao compartilhar sua experiência, P5 evidencia uma expressão de tristeza. Os atos ilocucionários manifestam-se através de olhar distante, como se rememorasse as situações já vividas e dolorosas. Expressa-se com pesar e utiliza palavras que dão ao sentido da fala uma carga de descontentamento. Sua respiração mostrava-se profunda e, por vezes, estabelecia longas pausas.

O relato de P5 ilustra a ocorrência de discursos impositivos e ameaçadores que podem ser utilizados em alguns ambientes religiosos. Esses acontecimentos, sejam voltados à manutenção de uma ordem ou doutrina, muitas vezes ocasionam sentimento de repulsa e o temor do castigo advindo desses *desvios* de sexualidade (Natividade; Oliveira, 2009, p. 145).

SEGREGAÇÃO

Esta unidade aborda os episódios de segregação e impedimentos da vivência religiosa dos informantes.

Aí as pessoas geralmente olham feio, saem de perto, as senhoras arredam (se afastam) do banco quando a gente se senta para missa, ou então preferem dar o lugar para outras pessoas sentarem, para não ficar perto. É como se não suportassem aquilo. Ficam me olhando, julgando mesmo, criticando, como se fosse um absurdo eu estar dentro de uma igreja e estar de mãos dadas com a minha esposa para rezar, fazendo um carinho. Quando estamos ouvindo algum louvor, música que marca muito a gente, a gente se abraça e faz um carinho, e as pessoas ficam olhando como se quisessem fuzilar... É muito difícil, muito difícil mesmo (P1).

Ao narrar o excerto acima, a postura de P1 que antes mostrava controle sobre as reverberações do discurso, agora muda, trazendo uma postura curvada, como se seu corpo escondesse de algo que necessitaria de proteção. No discurso, P1 traz episódios de constrangimentos que ao serem rememorados, seu corpo passa também a manifestar sua significância na experiência deste informante. Enquanto fala, poucas vezes mantém contato visual com o entrevistador. Manifesta-se com vergonha e desconforto ao narrar as situações. Mantém olhar baixo, por vezes mirando o chão. Em outros momentos fita suas mãos que fazem movimento de oponência entre os polegares. Seu tom de voz é mais baixo, por algumas vezes, sua voz chega a falhar.

A narrativa de P1 nos indica que a segregação desse grupo de pessoas nos contextos religiosos nem sempre se dá de forma abrupta e/ou violenta, todavia se apresenta de diversas formas dentro do convívio social. O repúdio da sociedade contra as pessoas LGBTs mostra-se de diferentes formas, através de julgamentos morais, exclusões explícitas ou veladas, além da própria negação de direitos básicos civis e perpetuação de estereótipos etc. (Natividade; Oliveira, 2010, p. 129).

Eu gosto muito de estar na igreja, de tá nas coisas que tem lá, mas naquela época eu não podia mais nem estar, nem fazer o que eu fazia porque eles não deixavam mais. Diziam que eu tinha primeiro que me converter e aceitar que o que eu estava vivendo. Era uma aberração da natureza e tal, e aí eu fiquei muito mal, saí de casa, saí da escola, me envolvi com coisa errada, com pessoas erradas e tudo mais. Acabei até usando droga, cheguei a fazer ponto (prostituição), porque ninguém quer dar emprego para a gente, principalmente para as travas (travesti). Ninguém quer saber da travesti, todo mundo ama que exista a travesti para usar a gente como exemplo das coisas erradas, mas ninguém contrata a gente. Todo mundo acha que a gente só serve para a prostituição e não é bem assim não! (P2).

[...] o antigo padre não deixava nem eu comungar... (P3).

P2, ao retratar um momento delicado de sua história, mostra-se emocionada. Sua postura corporal encurva-se rapidamente. Apesar de um discurso que traz em sua essência um *desabafo*, o tom de sua voz não demonstrava raiva, mas tristeza e inconformidade. Em poucos momentos durante o relato, P2 manteve contato visual com o entrevistador. Seu olhar mirava o chão, como se a vergonha e a tristeza tivessem tomado o lugar daquela postura forte e altiva que se sobressaía em outras situações.

P3, por sua vez, mostra-se sereno, mantendo-se ainda naquela postura firme. Poucas vezes se utilizava de gesticulações, restringindo-se, muitas vezes, apenas a acenos com a cabeça, controlando toda a situação.

P2 levanta um ponto importante sobre a vivência social de pessoas Transexuais e Travestis marginalizadas que é destacado por Melo (2016, p. 217) ao se referir à negação ao acesso de pessoas foras do padrão heterossexual cisgênero às suas ocupações, destacando o impacto negativo desse acontecimento na condição e qualidade de vida dessas pessoas.

Essa população é impedida de exercer ocupações significativas como educação, por exemplo, pois os ambientes educacionais formais, assim como muitos educadores, nem sempre estão preparados para a abordagem da diversidade sexual e de gênero o que, muitas vezes, resulta na evasão escolar. Também há segregação no âmbito do trabalho, por consequência de homofobia e transfobia vivenciadas nas empresas, principalmente com assédios morais (Melo, 2016, p. 217).

Teve uma vez que eu estava no ensaio e me chamaram para cantar numa igreja e eu não cantei porque o pastor chegou lá, me viu cantando, performando, sei lá o que eu estava fazendo, só estava cantando, sabe?! E ele não me deixou cantar, falou que eu não podia cantar porque eu era muito viadinho... Nunca esqueço disso, já faz um tempinho (P5).

O participante manifesta-se com pesar, como se a experiência vivida ainda causasse desconforto. Falar dessa experiência o faz balançar os pés de forma rápida, sua respiração fica ofegante. Mantém-se cabisbaixo, não olha para o entrevistador e, em certo momento, chega a lacrimejar.

As formas de LGBTfobia proferidas dentro dos sistemas religiosos variam: alguns utilizam discursos não hostil como uma forma de manter o indivíduo seguindo os dogmas e doutrinas impostos, outros preferem silenciar ou evitar que o assunto seja alvo de debate

entre os fiéis. Há também aqueles que se utilizam de discursos e estereótipos em suas falas, perpetuando uma visão negativa da diversidade sexual, o que pode causar sofrimento ao crente LGBT (Natividade; Oliveira, 2009, p. 128).

PERSISTÊNCIA E PERSPECTIVA

Esta unidade aborda as formas que os entrevistados encontram para se manterem nas instituições religiosas e as diferentes visões dos entrevistados acerca de suas religiões.

Então, é uma dualidade muito grande porque pelos estudos do catolicismo e por conta dessas questões que são debatidas na igreja, eu não deveria ser LGBT. Mas quando eu vejo por outros estudos e por outro lado dessa questão, de não seguir a 'rixa' na bíblia mesmo, mas se pregar aquilo que foi feito e pelas atitudes que foram tomadas por Jesus Cristo, eu vejo que faz muito sentido eu ser católica, principalmente sendo LGBT, porque eu vejo que quando a gente sofre por alguma coisa, a gente aprende a ter mais empatia pelo outro (P1).

Durante sua fala P1 manteve-se em uma postura corporal ereta, com contato visual, acenava positivamente com a cabeça e mostrava segurança e conforto, como se estivesse convencida do que estava sendo dito.

Mas teve uma vez que eu estava dormindo na rua e chegou um pessoal da igreja que estavam dando comida, aí eu contei a minha história para eles e eles me disseram que Deus me amava desse jeito, que eu havia sido criada desse jeito, que antes eu poderia estar vivendo um erro, mas hoje não porque eu descobri quem eu realmente era. E então foi quando eu decidi me tratar de verdade, sair dessa vida, fui acolhida numa dessas casas para a gente que usa droga e quer sair dessa vida (casa de acolhimento), e a gatinha aqui (referindo-se a si própria) já está limpa (sem fazer uso de substâncias psicoativas) um bocado (bastante) de tempo, e isso me faz ter forças para viver a minha fé sem medo, sabe?! (P2).

Nesse trecho da entrevista, enquanto relatava, P2 mostrou-se eufórica utilizando linguagem carregadas de gírias e expressões corporais próprias de sua vivência. Com orgulho, a entrevistada diversas vezes utilizou atos ilocucionários para enfatizar o que estava dizendo, como gesticulações mais amplas com as mãos, palmas etc. Enquanto relatava, sorria a todo momento, demonstrando orgulho e alegria ao poder narrar um *final feliz* a sua história.

Graças a Deus, hoje eu entendo que às vezes eu preciso distanciar um pouco algumas questões de dentro da igreja, infelizmente, porque eu sei que a opinião própria das pessoas é colocada como a voz de Deus (P3).

P3 mantém uma postura calma, sem demonstrar estresse ou ansiedade ao falar. Pouco gesticula ou aumenta o tom de sua voz. Ao afirmar que “a opinião própria das pessoas é colocada como a voz de Deus”, dá a entender que os discursos religiosos têm uma influência significativa dentro da sociedade. Isso pode justificar o longo itinerário religioso dessas pessoas nas religiões cristãs, principalmente se considerarmos que os discursos discriminatórios predominantes e atos de violência direcionados à população LGBT advém, geralmente, de um fundamentalismo religioso, pautado em uma eugenia social relacionados à moral cristã (Natividade; Oliveira, 2009, p. 147).

Então eu acho que isso é o que a religião quer mostrar para a gente: a gente se sentir bem, aumentar a nossa fé, ter a nossa devoção, para a gente conseguir viver uma vida tranquila e é isso que a gente preza. Então eu não vejo problema algum em estar vivendo meu amor com minha esposa, meu casamento, tocando nesses preceitos, acho que isso é uma coisa que me faz mal. Eu acho que se Jesus estivesse no meu lugar ele não gostaria de fazer o mal para mim. Então se eu me sinto mal por isso, eu vou ignorar e tentar fazer o bem (P1).

P1 neste trecho fala de forma segura, entretanto, apresenta sinais de ansiedade como balançar as pernas ou fazer oponente de seus polegares com as mãos cruzadas, como se, apesar da postura firme, falar sobre sua religiosidade ainda cause certo desconforto, trazendo à tona sentimentos ainda não elaborados “não é que saí do rebanho para me desgarrar, mas porque muitas vezes, eu não encontrava Cristo no meio dos Cristãos (P3)”.

Esse trecho foi o único momento durante a entrevista em que P3 retira-se de sua postura firme e encurva o ombro como alguém que tenta se proteger, como se o fato de não encontrar o sentido de sua fé dentro da comunidade cristã fosse um fator que o fizesse fraquejar diante de suas concepções. Observa-se que P3 muda a expressão de serenidade para o de pesar e tristeza. O discurso mostrou-se importante pois, apesar de simples é rico em significação, indicando acontecimentos (des)estruturantes na vivência do indivíduo. Durante o excerto apresentado, a voz de P3 fica trêmula e ao olhar para o entrevistador indica descontentamento com o que relatava.

Sua acepção de “não encontrar Cristo no meio dos cristãos” apresenta-nos, possivelmente, um fenômeno contemporâneo que ocorre no bojo das matrizes religiosas predominantes que se trata de, cada vez mais, propagarem-se discursos ideológicos e políticos com uma roupagem religiosa. Botelho (2018, p. 19-24) afirma que por trás de um discurso religioso há um discurso ideológico que se esconde atrás de um caráter neutro dentro da sociedade, trazendo conotações que, muitas vezes, fundamentam a forma como a sociedade se porta em relação a determinada situação.

A gente sabe o que o espiritismo fala sobre a questão da homossexualidade, que muitas vezes é um processo de transição do espírito em relação à sua vida passada para essa agora, só que muitos espíritas que estão por aí preferem virar a cara para isso e se vestir das suas próprias opiniões (P4).

Com postura mais sisuda, P4 muda sua expressão facial. Suas sobrancelhas ficam arqueadas, cruza as pernas como se a fala causasse uma necessidade de controle sobre si mesma. Firma a voz e, em um tom mais incisivo, fala sobre seu descontentamento sobre a atitude de terceiros.

Mesmo que em algumas orientações religiosas o discurso sobre a homossexualidade ou bissexualidade seja menos conservador ou ameaçador, a população LGBT ainda carrega consigo um estigma que em muito está ligado às religiões monoteístas, que é a dificuldade na compreensão de sua vivência religiosa. Essa dificuldade nem sempre é acompanhada de uma inclinação das religiões no sentido de entender o processo de afastamento dessas pessoas do contexto religioso, mesmo que esses sistemas ainda exerçam grande influência nos modos de funcionamento social (Busin, 2011, p. 119).

Acho que o amor de Jesus não muda. Eu encontro isso nos meus amigos, e no meu eu, sabe?! Algo mais em ti sem precisar do intermédio dos outros; é óbvio que estar na igreja é importante, estar em comunhão com os irmãos, como diz a palavra de Deus, mas nem sempre é bom, geralmente não é, mas Deus é incrível, Ele se faz presente (P5).

O olhar de P5 mostra-se distante, fixo, como se, ao falar, rememorasse as situações que traz em seu discurso. Seu tom de voz é sereno, entretanto, sua expressão corporal mostra desconforto. Observa-se que o informante traz em sua fala uma visão positiva de Deus, entretanto uma visão negativa em relação ao convívio religioso. A conjunção, *mas*, utilizada após relatar seu pensamento sobre a vivência da religiosidade em comunidade, pressupõe

uma diferenciação entre sua relação pessoal com a figura deífica alvo de sua devoção e sua relação comunitária no ambiente religioso.

Falar sobre suas experiências ainda parece, de certa forma, doloroso. O informante sugere tal percepção ao dizer que nem sempre estar na igreja ou em comunhão com outros fieis é uma experiência benéfica ou edificante para ele, revelando sua percepção separatista em relação à devoção pessoal e à convivência na instituição religiosa.

Para *proteger* sua fé, muitas vezes as pessoas que passam por situações difíceis dentro das instituições religiosas acabam por se privar do convívio com a comunidade, por medo de exclusões e discriminações (Busin, 2011, p. 123).

CONCLUSÃO

A busca por compreender como pessoas LGBTs vivenciam sua religiosidade em sistemas religiosos cristãos permitiu o desvelamento de sentidos de pesar, tristeza e exclusão manifestados diante da negação ou impedimento do exercício de suas religiosidades no contexto religioso de sua escolha e o modo como essa experiência afeta não só a visão que têm sobre si próprios, mas também, a forma como encaram situações corriqueiras da vida cotidiana.

Em contrapartida, também ratificou o caráter ontológico da espiritualidade humana que suplanta qualquer inclinação religiosa e as limitações dela decorrentes. Assim, entre expressões de desconforto e sofrimento, os participantes da pesquisa, à sua maneira, parecem comedir uma expressão religiosa que busca afirmar-se em seus modos de ser-no-mundo.

Nesse caminho, os sentidos atribuídos às ocupações religiosas parecem reforçar a necessidade de busca pelo transcendente e a atitude resiliente em manter-se como parte de um *corpus* que nem sempre os reconhece como parte de si mesmo.

Van Der Leeuw, pensador holandês, usa a expressão *homo religiosus* para defender a ideia de que todo humano é religioso. Ele chama o ateísmo de religião da fuga, a via daqueles que se esquivam do encontro inevitável com a potência e buscam encontra-la nas atividades humanas (Bello, 2004, p. 263-264).

Os participantes da pesquisa, pessoas autodeclaradas religiosas e LGBTs, por sua vez, demonstram almejar esse encontro, buscam essa potência. Essa busca, aditada pelo anseio de redenção, salvação, cura e contato com transcendente, talvez seja a característica que aproxima todas as religiões, o que nos permite valorizar o diálogo inter-religioso.

Para essas pessoas, comungar, frequentar o templo, participar de liturgias, ser aceito e exercer ativamente ocupações significativas de vinculação religiosa desvela um sentido que transpõe o cumprimento de determinados ritos ou liturgias. Trata-se de uma experiência religiosa que se manifesta enquanto ato de resistência diante de estruturas sociais e religiosas que requerem atualização diante do acontecer humano.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Celana; HOLANDA, Adriano. Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. In: *Estudos de Psicologia*, v. 27, n. 2, Campinas, 2010, p. 259-268. Disponível em <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/XLzgL8vX67XRNSb83MLk7mn/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

BELLO, Ângela. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: EDUSC, 2004.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. In: *Em Tese*, v. 2, n. 1, Santa Catarina, 2005, p. 68-80. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027/16976>. Acesso em 25 de abril de 2023.

BOTELHO, Marcos. O problema do discurso religioso nas sociedades líquidas e a efetivação do direito fundamental à liberdade de crença. In: *Revista Direito e Liberdade*, v. 20, n. 1, Natal, 2018, p. 113-140. Disponível em http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_boletim_2006/Rev-Dir-e-Liberd_v.20_n.01.06.pdf. Acesso em 25 de abril de 2023.

BUSIN, Valéria. Religião, sexualidades e gênero. In: ROSADO, Maria; LEONARDI, Paula (org.). *REVER – Revista de Estudos da Religião: Desigualdades de Gênero e Religião*. São Paulo: Paulinas; PUC-SP, 2011, p. 105-124. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/issue/view/419>. Acesso em 25 de abril de 2023.

CAVALCANTI, Alessandra; DUTRA, Fabiana; ELUI, Valéria. Estrutura da prática de Terapia Ocupacional: domínio e processo. In: *Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo* (26), 2015, p. 1-49. Disponível em <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2238-6149.v26iespp1-49>. Acesso em 21 de julho de 2022.

DEWES, João Osvaldo. *Amostragem em Bola de Neve e Respondent-Driven Sampling: uma descrição dos métodos*. S/l: s/ed, 2013.

DINIZ, Caetano; PIMENTEL, Adelma. Uma proposta metodológica para Análise do Discurso baseada na hermenêutica de Paul Ricoeur. In: *Psicologia em Pesquisa*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, 2022 p. 1-16. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472022000100001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 05 de abril de 2022.

FONTANELLA, Bruno; RICAS, Janete; TURATO, Egberto. Amostragem por saturação em pesquisas qualitativas em saúde: contribuições teóricas. In: *Cadernos de saúde pública*, v. 24, n. 1, Rio de Janeiro, 2008, p. 17-27. Disponível em <https://www.scielo.br/j/csp/a/Zbfsr8DcW5YNWVky mVByhrN/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

FROTA, Ana. O rigor na pesquisa fenomenológica com orientação heideggeriana. In: *Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos (4)*, 2010, p. 1-8. Disponível em <https://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/11.pdf>. Acesso em 04 de agosto de 20.

GOMES, Dulce; TEIXEIRA, Liliana; RIBEIRO, Jaime. *Enquadramento da Prática da Terapia Ocupacional: Domínio & Processo*. 4ª ed. Versão Portuguesa de Occupational *Therapy Practice Framework: Domain and Process 4th Edition (AOTA – 2020)*. Politécnico de Leiria, 2021.

GIORGI, Amedeo. Difficulties encountered in the application of the phenomenological method in the social sciences. In: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 2008, v. 8, n. 3, p. 353-361. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/20797222.2008.11433956>. Acesso em 05 de agosto de 2022.

JESUS, Jaqueline. *Orientações sobre Identidade de Gênero: Conceitos e Termos*. Goiânia: Ser-Tão – Núcleo de estudos e pesquisas em gênero e sexualidade, 2012.

MACÊDO, Shirley; CALDAS, Marcos. Uma análise crítica sobre técnicas de pesquisa fenomenológica utilizadas em Psicologia Clínica. In: *Revista do NUFEN*, v. 3, n. 1, São Paulo, 2011, p. 3-16. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912011000100002. Acesso em 25 de abril de 2023.

MARTÍNEZ, Moraga. Apartheid Ocupacional de las diversidades trans: Importancia y desafío para la Terapia Ocupacional Social. Polyphōnia. In: *Revista de Educación Inclusiva*, v. 1, n. 2, 2017, p. 106-118. Disponível em <https://revista.celei.cl/index.php/PREI/article/view/236/178>. Acesso em 25 de abril de 2023.

DE MELO, Késia. Terapia Ocupacional Social, pessoas trans e Teoria Queer: (re)pensando concepções normativas baseadas no gênero e na sexualidade. In: *Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional*, v. 24, n. 1, 2016, p. 215-223. Disponível em <https://www.cadernosde-terapiaocupacional.ufscar.br/index.php/cadernos/article/view/1239/701>. Acesso em 25 de abril de 2023.

MURAKAMI, Rose; CAMPOS, Claudinei. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 65, n. 2, 2012, p. 361-367. Disponível em <https://www.scielo.br/j/reben/a/tXdvKWGpyYDfKwCWMDHW3ZG/abstract/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. In: *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, 2009, v. 2, p. 121-161. Disponível em <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293322969007>, acesso em 10 de agosto de 2022.

RIBEIRO, Laura Moraes; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Relações entre religiosidade e homossexualidade em jovens adultos religiosos. In: *Psicologia & Sociedade*, v. 29, 2017, p. 01-11. Disponível em <https://www.scielo.br/j/psoc/a/DHhdyy85vxNPF7qsSK7Y5my/abstract/?lang=pt>. Acesso em 25 de abril de 2023.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o Discurso e o Excesso de Significação*. São Paulo: Editora 70, 2009.

SOUSA, Junior; ROCHA, Taiane. Representações Sociais de silêncio, entre travestis, transexuais e transgêneros no Brasil. In: *Revista Periódicus*, v. 1, n. 12, 2019, p. 367-383. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/33822/20883>. Acesso em 25 de abril 2023.

WFOT. *World Federation of Occupational Therapists*, 2012. *About Occupational Therapy*. Disponível em <https://wfot.org/about/about-occupational-therapy>.

WILCOCK, Ann. *An Occupational Perspective of Helth*. 2ª ed. Thorofare, New Jersey: Slack Incorporated, 2006.

ABSTRACT:

LGBT people are sometimes the target of prejudice in different ways. One of these is related to segregation imposed by dominant religious systems that prevent religious people from engaging in meaningful occupations because of their sexual orientation. The goal of this research is to understand how LGBT people experience their religiosity in Christian religious systems. Five self-declared Christian and LGBT people selected by the snowball sampling method participated in the study. The information obtained through semi-directed interviews, analyzed in the light of Paul Ricoeur's hermeneutics, has unveiled the resilient way in which these people experience their religiosity in religious systems that traditionally segregate them. Among expressions of discomfort and suffering, the participants, in their own way, seem to measure a religious expression that seeks to affirm themselves in their ways of being-in-the-world.

Keywords: Sexual and Gender Minorities; LGBT People; Religion; Occupational Therapy.

Recebido em 03/02/2022

Aprovado para publicação em 08/04/2022



CRENÇAS RELIGIOSAS DE HAITIANOS EVANGÉLICOS NO BRASIL: COSMOVISÃO ARTICULADA À MIGRAÇÃO

Religious beliefs of evangelical in Brazil: worldview articulated with migration

Bernadete Alves de Medeiros*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

DOI: 10.29327/256659.14.1-2

RESUMO:

Este artigo é parte de uma pesquisa realizada com comunidades evangélicas haitianas no Brasil durante o doutorado em Ciência da Religião. Este tem como objetivo discorrer sobre crenças religiosas de haitianos evangélicos no Brasil articuladas a uma cosmovisão sobre a migração. A metodologia adotada para a pesquisa envolveu levantamento bibliográfico, etnografia e entrevistas abertas. Como parte dos resultados obtidos foi possível constatar que as migrações haitianas fazem parte da história do Haiti e têm relação com crises políticas, econômicas e catástrofes naturais, mas que crenças religiosas permeiam esse processo. Concluímos que os haitianos possuem uma maneira específica de compreender os processos migratórios, a qual nós chamamos de cosmovisão migratória, e que esta era fomentada por crenças religiosas no grupo pesquisado.

Palavras-chave: Haitianos Evangélicos no Brasil. Crenças Religiosas. Migração. Cosmovisão.

* Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Licenciada em Pedagogia pela Universidade Guarulhos. Especialista em Ciências Humanas: Sociologia, História e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: bernadetemarcelino@outlook.com.br

INTRODUÇÃO

No ano de 2010 o Brasil passou a receber um intenso contingente de imigrantes haitianos. Esse cenário desencadeou muitos processos de pesquisas para entender esse contexto e entre as inúmeras indagações colocadas surgiram aquelas relacionadas as motivações que teriam desencadeado esse processo para o Brasil. Ao realizarmos uma pesquisa etnográfica com grupos de haitianos evangélicos, percebemos que existia entre eles uma forma “particular” de entender a migração e que no grupo pesquisado algumas crenças religiosas permeavam esse contexto.

Apoiados nas concepções de Costa (2016, p. 8), concebemos que era necessário nos aprofundarmos nas questões históricas, econômicas, sociopolíticas e ambientais do Haiti para compreendermos melhor os haitianos. Conhecer esse contexto poderia nos ajudar a desvendar muitas questões envolvendo as lutas e as conquistas desse povo, mas somadas a etnografia entre haitianos evangélicos no Brasil, poderia nos indicar em que medida as crenças religiosas mantidas pelo grupo pesquisado poderiam motivar, ou até mesmo legitimar a maneira desses imigrantes enxergarem os processos migratórios em que estavam envolvidos, e se posicionarem diante deles.

Pautados em Greschat (2005, p. 91), entendíamos que o conhecimento a respeito das crenças religiosas estudadas poderia ser “enriquecido pelo encontro vivo com seus adeptos” (Greschat, 2005, p. 81). Era necessário ouvir os haitianos dessas comunidades evangélicas e observar suas práticas para melhor compreendê-las.

O diálogo com diferentes disciplinas também se fazia necessário para a apreensão do objeto. Nesse sentido buscamos nos articular com diferentes concepções sobre o assunto, advindas de diversas áreas do conhecimento. Partimos da concepção de que a imigração haitiana para o Brasil diz respeito a “um acontecimento em que as respostas são múltiplas e estão diretamente relacionadas com o processo histórico de formação da sociedade haitiana nas perspectivas da cultura, da economia, da política interna e externa” (Cotinguiba; Pimentel, 2013, p. 25).

Sabendo que “os indivíduos podem vivenciar sua migração como resultado de uma decisão pessoal, mas em migrações de grande escala a opção de migrar é produzida socialmente” (Sassen, 2010, p. 115), entendíamos que conhecer o contexto histórico-social haitiano era extremamente relevante para entendermos as suas motivações migratórias. Por

outro lado, esse cenário nos daria respaldo para compreendermos também a maneira que esses imigrantes concebiam as questões relacionadas a migração e as crenças religiosas vinculadas a esse contexto.

Em nossa experiência etnográfica com diferentes comunidades haitianas, verificamos uma forma similar desses imigrantes perceberem o processo migratório, levando-nos a refletir sobre uma possível “cosmovisão migratória haitiana”, fundamentada em uma construção histórica, mas que no grupo pesquisado era fomentada por crenças religiosas. Como “cosmovisão” entendemos uma forma “subjativa de ver e entender o mundo”¹ ou, em outras palavras, uma “visão de mundo”.²

O artigo apresentado é parte de uma pesquisa realizada com comunidades evangélicas haitianas no Brasil, mais especificamente em um bairro periférico de São Paulo, durante o doutorado em Ciência da Religião. Este tem como objetivo discorrer sobre crenças religiosas de haitianos evangélicos no Brasil, articuladas a uma cosmovisão sobre a migração. A metodologia adotada para a pesquisa envolveu levantamento bibliográfico, etnografia e entrevistas abertas.

Frente a necessidade de entendermos de forma mais abrangente o nosso objeto, dividimos o trabalho em diversas partes, entre as quais serão apresentadas as crenças religiosas relacionadas ao contexto pesquisado nas comunidades haitianas evangélicas.

Na primeira parte abordaremos a história do Haiti. Essa fase do texto é relevante para compreendermos como alguns fatos históricos foram marcantes para que a emigração se constituísse de forma relevante para o povo haitiano. Na segunda parte falaremos sobre os desastres naturais no Haiti e suas consequências para o reforço dos projetos migratórios entre eles. Na terceira parte destacaremos o processo histórico de emigrações haitianas para diferentes países como consequência dos quadros apresentados na primeira e segunda parte. Na quarta parte, nos debruçaremos sobre uma cosmovisão migratória haitiana construída a partir da relação com o contexto anteriormente apresentado e as crenças religiosas do grupo pesquisado, que surgem como legitimadoras e motivadoras nesse processo.

¹ Informações obtidas em dicionário on-line: *Oxford Dictionaries; Cortana; Bing Translator*. Disponível em <https://www.bing.com>. Acesso em 18 de outubro de 2019.

² Idem.

MATIZES DE FUNDO HISTÓRICO

A ilha denominada Haiti, antiga colônia francesa, é um país da América Central que se tornou a primeira república negra do mundo em 1804, formada por ex-escravos³. Esse país está localizado na parte oeste da ilha *Hispaniola* e ocupa 27.750 km² desse território. As línguas oficiais são o francês e o crioulo, mas a maioria da população (pobre e, por isso, menos favorecida) tem menos domínio da língua francesa. Com mais de 10,5 milhões de pessoas (2017), o Haiti mantém mais da metade de sua população abaixo da linha da pobreza e em estado de subnutrição⁴. Pelo menos 95% são negros e o restante, mulatos e brancos.

A economia desse país tem como base a agricultura, mas como a mão de obra qualificada é escassa, ele sofre com altas taxas de desemprego, além do subemprego. Mais de dois terços da população se ocupa de empregos informais e o “índice de analfabetismo é de 47,1%” (Télémaque, 2012, p. 6). A maior parte da educação é oferecida pela rede privada, com altos custos financeiros. A religião articulada à história desse povo é o vodu. Por alguns dos motivos apresentados, o país tem sido reconhecido como o mais pobre do ocidente.

Em 1795, a França dominou toda a ilha, e Toussaint Louverture foi instituído como governador. Em 1802, a França tentou restabelecer a escravidão, mas em um intenso embate com ex-escravos, a ilha se tornou independente da França em 1º de janeiro de 1804. Dessa forma, nomeada de Haiti, a primeira república negra das Américas foi instituída. O seu proclamador foi Jean Jacques Dessalines, um dos comandantes negros que, juntamente com outros, liderou a guerra proclamada contra a França em busca da liberdade dos haitianos por ela dominados (Pierre, 2009, p. 25-27).

Em 1849, o Haiti viveu mais um período de instabilidade e luta entre negros e mulatos. Faustino Soulouque (Faustin I) se proclamou imperador e promoveu grande repressão contra os mulatos. Após 10 anos no poder, ele foi deposto em 1859 pelo mulato Nicolas Geffrard, que restaurou a república e governou até 1867. Desse período até 1910, o país foi governado exclusivamente por mulatos. Os Estados Unidos (EUA), que já haviam se instalado na República Dominicana, passaram a se interessar pelo Haiti em 1915, alegando querer expandir o continente americano. Após invadirem o Haiti e confiscarem toda a reserva de ouro que o país havia guardado, passaram a dominar e reprimir o povo haitiano. Nesse pe-

³ FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. O Terremoto no Haiti. In: *Brasil Escola*. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/o-terremoto-no-haiti.htm>. Acesso em 29 de junho de 2020.

⁴ Idem.

ríodo, o país viveu certa estabilidade, porém a um alto custo de repressão (Pierre, 2009, p. 27).

Nesse cenário, iniciou-se uma revolta camponesa em 1918 que, ao ser reprimida com violência, moveu toda a população haitiana. Os EUA deixaram o Haiti até 1934, e de 1945 a 1957 os militares ficaram no poder. Em 1957, François Duvalier (Papa Doc) foi eleito presidente da república. Os negros esperavam que ele possibilitasse a libertação do domínio dos mulatos, mas esse presidente realizou “o regime mais sanguinário que o país já conheceu”. Em 1964, formou sua milícia, proclamando-se presidente vitalício, e após sua morte em 1971, Claude Baby Doc, seu filho, tornou-se presidente (Pierre, 2009, p. 27-28).

No ano de 1986, houve uma manifestação popular que levou Baby Doc a deixar o seu cargo e a refugiar-se na França. Nesse período, o poder foi assumido mais uma vez por militares (1986-1990). Houve a aprovação da constituição em 1987, e em “dezembro de 1990, Jean-Bertrand Aristide, ex-padre católico, foi eleito presidente, mas em setembro do ano seguinte foi deposto pelos militares através de um golpe do estado” (Pierre, 2009, p. 28). Muitos outros golpes do Estado foram efetuados pelos militares.

Em 1994, com a ajuda de Bill Clinton (presidente dos EUA), Jean-Bertrand Aristide voltou ao poder, dissolvendo o exército e criando uma força policial. No ano de 1996, René Préval, que havia sido ex-ministro de Aristide, elegeu-se à presidência e dirigiu o país por quatro anos. Em 2001, Aristide voltou a ser presidente, mas foi forçado a deixar novamente o poder em 2004. Acusado de corrupção, ele foi buscar asilo na África do Sul. Na ocasião, “Alexandre Boniface assumiu inteiramente a presidência e requisitou às Nações Unidas ajuda para manter a segurança do país” (Pierre, 2009, p. 28).

Após o quadro político retratado, resultando na busca por auxílio das Nações Unidas para a segurança do país, surgiu a MINUSTAH (*Mission des Nations Unies pour La Stabilisation em Haïti*). A missão foi chefiada pelo Brasil, contou inicialmente com 6.700 homens (PIERRE, 2009, p. 28) e foi o início da relação entre o país e o Haiti. De acordo com Costa (2015), a situação social do Haiti naquele momento parecia fugir de qualquer controle. A MINUSTAH, constituída por soldados de inúmeros países, mas chefiada pelo Brasil, foi instalada no Haiti com intuito de pacificação. Na ocasião, a “presença de brasileiros no Haiti e as próprias atitudes do governo brasileiro reforçaram os elos de conhecimento, amizade e solidariedade entre Haiti e Brasil” (Costa, 2015, p. 61).

A operação foi renovada sucessivamente até o ano de 2017, tendo o Brasil no comando. Nesse período, pelo menos 37,5 mil militares do Brasil atuaram no Haiti. A MINUSTAH entendeu ter alcançado a pacificação do país desde 2008, ocasião em que passou a se organizar para deixar o local. Contudo, entre os anos de 2010 e 2017, o Haiti se viu diante de três catástrofes naturais, o que levou a MINUSTAH a estender sua estadia no lugar para oferecer ajuda policial e humanitária. A MINUSTAH teve o seu encerramento aprovado pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas no dia 13 de abril de 2017. O documento indicou que o Haiti havia alcançado a estabilização do processo eleitoral de 2016 e retomado a ordem constitucional, iniciando-se uma nova gestão presidencial com Jovenel Moïse (Valente, 2017).

No entanto, poucos meses após a MINUSTAH ter deixado o país, este entrou novamente em uma crise política, desencadeando violência e protestos que acusavam o governo (2016) de corrupção e demonstravam o ódio acumulado pela sociedade em decorrência das desigualdades sociais marcadas pela miséria. A discussão sobre a corrupção política que teria envolvido o governo de 2016 era apontada como um sistema que ocorre há anos no país (Azevedo, 2019).

Em conversas realizadas com alguns haitianos sobre a situação do Haiti em meados de 2019, foi possível observar a grande preocupação deles com familiares que se encontram nesse país. Os imigrantes alegavam que os parentes estavam com muitas dificuldades para acessar o dinheiro que lhes era enviado, pois este ficava preso nos bancos financeiros do Haiti. Um dos haitianos comentou que a moeda do país havia se desvalorizado bastante e as remessas de dinheiro encaminhadas estavam demorando muito para chegar até seus familiares. Alguns destes estavam passando por muitas necessidades financeiras, inclusive a falta de alimentos para consumo. Os haitianos também disseram que os parentes estavam com medo de sair nas ruas devido aos violentos protestos que estavam ocorrendo com frequência. Além disso, alguns parentes e amigos que haviam se programado para vir ao Brasil não estavam conseguindo o visto.⁵

A crise política que se instalou no Haiti após a saída da MINUSTAH gerou muitos conflitos internos. Além das manifestações e confrontos entre a população e autoridades, que causavam medo, mortes e maior instabilidade no país, os familiares desses imigrantes esta-

⁵ Informações obtidas em pesquisa de campo entre os meses de fevereiro e outubro de 2019.

vam passando por situações de miséria e fome. Alguns haitianos afirmavam acreditar que aqueles com condições de sair do país não hesitariam em fazê-lo, e que muitos procurariam o Brasil como destino.

Em algumas celebrações religiosas evangélicas do grupo pesquisado pudemos observar comentários sobre a situação do Haiti. A fé religiosa motivava o grupo a se reunir em oração pelos entes queridos que estavam passando por dificuldades naquele momento, e interceder pelo bem-estar deles e pelo próprio Haiti. Apesar de se mostrarem tristes pela situação do país, não deixavam de enfatizar a crença no cuidado e na proteção de Deus.

Percebemos também que nesse período, alguns imigrantes receberam diversos familiares de maneira indocumentada, por não terem conseguido regularizar o visto. Durante o culto alguns haitianos falavam sobre como estava a situação no Haiti e como havia sido a jornada migratória até o Brasil. Apesar de sabermos o que estavam dizendo por meio da ajuda de outros imigrantes que nos explicavam, não compreendíamos tudo em decorrência da língua (crioulo).

Esse cenário histórico e contemporâneo nos indica que as crises políticas envolvendo golpes de Estado e governos ditatoriais, guerras civis e problemas socioeconômicos têm sido comuns no Haiti⁶. Nos últimos anos, essa realidade também desencadeou algumas emigrações haitianas. Como os haitianos evangélicos no Brasil se reúnem em comunidades étnicas, nelas esses imigrantes podem praticar a sua fé religiosa e preservar parte da sua cultura. No entanto, antes de abordarmos a questão religiosa que permeia a temática a ser desdobrada nesse texto, outros fatores precisam ser destacados. Por isso, além dos quesitos já apresentados devemos citar os desastres naturais tão recorrentes no Haiti.

DESASTRES NATURAIS

Os desastres naturais também fazem parte da história do Haiti. Exames topográficos que registraram abalos sísmicos na ilha de 1564 até 1962 indicam que ela sofreu desastres naturais (abalos, terremotos, vendavais e outros) nos anos de: 1564, 1684, 1691, 1701, 1713, 1734, 1751, 1768, 1769, 1770, 1771, 1783, 1784, 1785, 1786, 1787, 1788, 1789, 1797, 1818, 1842, 1860, 1881, 1887, 1910, 1911, 1912, 1917, 1918, 1922, 1924, 1946, 1952, 1956 e 1962. Alguns desses desastres foram mais catastróficos e, por isso, marcaram a história; já outros tiveram menor repercussão (Prepetit, 2008).

⁶ FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. O Terremoto no Haiti. In: *Brasil Escola*. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/o-terremoto-no-haiti.htm>. Acesso em 29 de junho de 2020.

Entre os desastres que marcaram a história do Haiti no intervalo de tempo apresentado, destacamos o terremoto de 1842. Entre os relatos sobre esse episódio encontramos a fala de um bispo (J.M. Jan) da Cidade do Cabo, citado por Prepetit (2008):

No sábado, 7 de maio de 1842, dois dias após a festa da ascensão, ouvimos cerca de 5h30 da tarde um som como de um trovão subterrâneo, acompanhado por vários tremores tão violentos que em menos de alguns segundos, a cidade do Cabo foi transformada em um vasto campo de ruínas; tão repentino que a maioria dos seus habitantes não tiveram tempo para fugir ou fazer uma despedida. Três pessoas foram enterradas sob os escombros da Catedral e outros milhares sob os escombros de suas casas. No momento em que a cidade estava desmoronando, o céu ficou tão obscurecido pelos redemoinhos de poeira que poderíamos confundir como uma noite completa. O mar correu sobre a cidade, para as casas que alinham o cais e imediatamente se retirou, felizmente. Mas as mudanças que sacudiram as profundezas levaram à face tanto lama e detritos de todos os tipos que a água era preta em todo o porto. O solo abriu em todos os lados [...] os gritos aterrorizantes das vítimas enterradas nas ruínas foram ouvidos, consumindo o ardor do fogo estourando no meio dos escombros [...] assustado pelo terror, aqueles que tinham sido capazes de fugir passaram a noite em praças públicas (J. M., 1972, *apud* Prepetit, 2008, p. 04, tradução nossa).

Depois de 1962 o Haiti passou por outros desastres naturais, e nos últimos anos (1996 a 2016) registrou pelo menos 229.699 mortes decorrentes de catástrofes dessa natureza (Verdélío, 2016). Pontuamos que em 2004 esse país sofreu um abalo que demandou extensa ajuda de outros países, entre os quais o Brasil também ofereceu sua contribuição. “Em 26 de janeiro de 2004, o presidente Lula [Luiz Inácio Lula da Silva] assinou uma medida provisória que liberou R\$ 375,95 milhões para auxiliar o Haiti” (Costa, 2015, p. 61), momento em que também ofereceu acolhimento para haitianos que quisessem emigrar para o Brasil (Costa, 2015).

No entanto, o terremoto de 2010 foi o que mais gerou mortes dentro do período indicado (1996-2016), com pelo menos 220 mil vítimas (Verdélío, 2016). Essa catástrofe ocorreu no dia 12 de janeiro de 2010 e alcançou magnitude 7,0 na escala Richter, além de desabrigar muitas pessoas e derrubar edifícios, como o palácio presidencial localizado em Porto Príncipe, capital do país.⁷ Nessa ocasião, a situação do país entrou em extrema calamidade. Além do grande número de mortos, o terremoto levou mais de um milhão de pes-

⁷ Idem.

soas ao deslocamento interno. A grande maioria delas se alojou de maneira precária durante meses em acampamentos distribuídos na capital e suas imediações (Marcelino, 2019, p. 45).

Cabe lembrar que alguns brasileiros estavam entre esses mortos. Na ocasião, o Brasil mantinha 1.266 militares brasileiros no Haiti e liderava sete mil soldados que trabalhavam no processo de pacificação desse país por meio da MINUSTAH. Entre os militares brasileiros, 18 morreram no terremoto de 2010. Outros três brasileiros civis também foram contabilizados entre os mortos.⁸ Uma haitiana com quem tivemos contato estava presente nesse episódio e nos relatou o acontecimento a partir da sua experiência.

Eu estava morando com a minha irmã. Ela era casada e morava: ela, o seu marido e eu. A gente saiu de casa e foi para uma praça. Um lugar vazio, que não tem nada. Ficou a noite toda caindo as coisas. Tremendo, tremendo... Eu tinha outra prima, em outro lugar, para eu ir. Então falei pra minha irmã: no dia seguinte eu vou voltar para a minha cidade. Não tinha como se comunicar pelo celular. Aí eu saí. Pra sair, colocar o pé de lá pra cá, é só passar por cima de gente. Só gente morta. [...] Gente de todo tipo, sem o pé, sem a cabeça. Eles não tinham nada para cobrir. Só carne, só carne! Depois que eu saí de lá, não vou mentir pra você não, eu não voltei. [...] Não quero saber daquele lugar. O terremoto atingiu mais a capital. Destruiu tudo, tudo, tudo. Não tinha nada. Aí todo mundo tinha que ir pra lá e pra cá. (Relato de uma haitiana em 15 de fevereiro de 2018).

Preocupados com novos tremores de terra, muitas pessoas deixaram suas casas e permaneceram nas ruas. Em decorrência da calamidade em que algumas regiões do país se encontravam, necessidades como alimentação, água potável e medicamentos se tornaram escassas, o que elevou o desespero da população e os confrontos relacionados à aquisição desses itens. Poucos dias depois, em 20 de janeiro de 2010, outro terremoto aconteceu há pelo menos 60 km de distância da capital, atingindo o sudeste do país.⁹ Logo após esse evento, muitos haitianos vieram para o Brasil. Hoje, sabemos que o terremoto não foi o único motivador para o início desse processo.

Com apoio de concepções apresentadas por Cotinguiba (2014, p. 86), Marcelino (2019) acrescenta

[Os] fatores motivacionais dessa imigração para o Brasil envolvem inúmeras questões, além daquelas de origem política, econômicas ou relacionadas às catástrofes naturais no Haiti. A visibilidade e o crescimento econômico do Brasil, que na época

⁸ Idem.

⁹ Idem.

estava em ascensão, seria um desses fatores, mas também: a facilidade de entrar no país por fronteiras localizadas na região norte; as possíveis ofertas de trabalho que surgiriam com a copa de 2014; as expectativas de uma vida melhor; a questão do “endurecimento de políticas de imigração em outros países”; outras catástrofes naturais e a possibilidade de um visto de permanência de maneira rápida e de certa forma simples, no país. [...] Deve-se atentar-se também para as particularidades relacionadas à história de vida de cada um desses imigrantes, bem como suas esperanças, sonhos, fragilidades e coragem (Marcelino, 2019, p. 47).

Apesar das inúmeras motivações apontadas, o terremoto marcou um período de imigração haitiana em massa para o Brasil, que se estendeu com intensidade até meados de 2015, e foi uma das motivações migratórias de alguns haitianos. A mesma haitiana que nos forneceu o depoimento sobre sua experiência durante o terremoto de 2010 no Haiti também apresentou motivações pessoais pelas quais teria escolhido o Brasil para migrar.

A minha mãe tem somente duas filhas. A minha irmã agora está nos Estados Unidos. Meu pai tem um monte de filhos, mas não sei onde estão porque eu não conheço. Minha mãe ficou no Haiti. [...] O Estados Unidos é melhor porque é mais perto do Haiti. Tem bastante haitiano lá. Bastante mesmo! Tem algumas comunidades que você vai e só tem haitiano. Antigamente era mais fácil ir para os Estados Unidos. Difícilmente você vê um haitiano que não tem um parente por lá. Nesses dois países: Estados Unidos e França. Como a gente foi colonizado pela França, então antigamente era mais fácil de entrar. [...] Depois do terremoto as coisas ficaram um pouco difíceis. Naquele momento só o Brasil estava com a porta aberta para os haitianos. Então eu conversei com a minha irmã. Como somos só, a gente conversa. Eu via muita gente vindo para o Brasil, então conversei com ela. E ela disse que se eu quisesse vir, tudo bem. [...] Aí eu resolvi vir para o Brasil. Lá eu comprei o meu visto. Eles estavam dando visto, mas no Haiti as coisas são um pouco difíceis. Tudo o que você quer, tem que pagar. Paguei no meu visto dois mil dólares. Eles me deram o visto e depois comprei a passagem por mil e quinhentos dólares e vim pra cá (Relato de uma haitiana em 15 de fevereiro de 2018).

No caso do relato da jovem haitiana, apresentado acima, foi possível perceber que parte das motivações que a levaram a migrar para o Brasil estavam relacionadas ao terremoto de 2010. Como discorre, ainda que implicitamente, a irmã dela foi para os Estados Unidos. A forte presença em número de haitianos nos Estados Unidos e na França também foram citados por ela. Esse cenário permeia um processo que já se estende há muitos anos no Haiti: a emigração de haitianos para diferentes países.

Nesse contexto, é importante ressaltar que no caso dos haitianos evangélicos contemplados pela nossa pesquisa, a migração como potencial mudança de vida era apresentada como uma alternativa que não estava desassociada de suas crenças religiosas. Havia a busca divina por um processo migratório bem-sucedido. Acreditavam que a oportunidade de migrar e poder mudar de vida, poderia estar relacionada a uma providência de Deus, e por isso a fé que os sustentava também os motivava a ir em frente, mesmo sabendo das dificuldades que enfrentariam (Marcelino, 2021). Nesse sentido, a fé evangélica contribuía para que pudessem se reinventar e apostar em um futuro desconhecido. As crenças religiosas sustentadas por esses imigrantes também funcionavam como um eixo sob o qual grupos de haitianos evangélicos se estruturavam em diferentes lugares, desencadeando uma rede social migratória de acolhimento e espaços propícios para socialização, apoio e manutenção da língua e outros quesitos culturais (idem).

EMIGRAÇÕES HAITIANAS E COMUNIDADES DE IMIGRANTES HAITIANOS EVANGÉLICOS

A emigração de haitianos para diferentes partes do mundo remonta a sua própria história. Na maioria das vezes, as diversas motivações que podem levar essas pessoas a deixarem seu país se relacionam a questões econômicas, políticas e desastres naturais. Assim, a constante emigração de haitianos para outros países representa “o desejo nutrido por boa parte da população de abandonar o país prevalecendo o ceticismo quanto a qualquer possibilidade de participação efetiva em um projeto viável de reconstrução nacional” (Télémaque, 2012, pp. 21-22). Além disso, o “fato de a população não conseguir satisfazer suas necessidades básicas, como saúde, educação, trabalho e a possibilidade de uma moradia digna – faz com que a migração seja a única saída” (Castro; Aguilar, 2016, p. 530). Télémaque acrescenta:

Mas, à que causa particular, ou à que causas, ligar a emigração em massa do Haiti? Devemos limitar os fatores econômicos (já que sou pobre, então vou morar em outro lugar a procura de uma vida melhor)? Ou devemos também procurar raízes em uma história que desde a independência instaurou o caos político, a espoliação das grandes potências, a extorsão quase denunciada, a violência, e o abismo entre o Estado e o povo? Certamente deve-se sempre cruzar estas perspectivas de forma metodológica para entender as razões que levaram milhões de homens e mulheres a atravessar fronteiras, assumindo riscos de diversas magnitudes a cada destino, e

muitas vezes colocando as suas próprias vidas em perigo. Historicamente, a migração haitiana é um fenômeno sazonal, envolvendo migrações de uma vida inteira e estadas temporárias em outros países. Hoje, mais de milhão são estimados a viver na República Dominicana, onde muitos trabalham na colheita da cana. [...] Daí, como se entrelaçou a história, as causas da migração haitiana são múltiplas. Mas, até mesmo pela conturbada história política, em geral, a imigração haitiana foi e continua sendo impulsionada principalmente pela busca de se escapar das restrições econômicas do país (Télémaque, 2012, p. 21).

Em 2009, o número de haitianos espalhados pelo mundo já chegava a pelo menos quatro milhões. Esse fato se mostra relevante ao considerarmos o número de habitantes dentro do Haiti, que tinha uma população formada por 10,5 milhões de pessoas em 2017. Esse cenário tem atuado como um dos principais recursos econômicos do país, pois milhões de dólares entram anualmente no Haiti por meio das remessas que haitianos que vivem em outros países enviam aos seus familiares. Essa situação perdura há anos.

Ao analisar a emigração de haitianos a partir do século XX, verificamos que esse país passou por três grandes ondas migratórias nos seguintes períodos: 1915-1935; 1965-1985; e, 2005 – 2014 (Anglade, 2017). Dados apresentados pela *Children's Fund* (UNICEF), com base no ano de 2013, indicam: 663.860 haitianos nos Estados Unidos (EUA), 258.814 na República Dominicana, 73.966 no Canadá, 73.100 na França e 40.491 nas Bahamas. Porém, considerando todo o século XX, além dos países mencionados podemos verificar que Cuba, México, Guiana Francesa, entre outros, também foram destinos de haitianos (Anglade, 2017).

Como muitos daqueles haitianos evangélicos com os quais mantivemos contato durante a pesquisa já tinham passado por diferentes países, nos chamou a atenção o fato de que em seus relatos migratórios citavam as comunidades de imigrantes haitianos evangélicas em territórios estrangeiros. É preciso mencionar que o protestantismo chegou no Haiti juntamente com os EUA e em 2016 já contemplava 28% da população haitiana. Como todo migrante carrega consigo a sua religião, alguns grupos de imigrantes haitianos evangélicos em territórios estrangeiros, como EUA, Equador e outros, formaram neles as suas comunidades haitianas evangélicas também. No Brasil nos deparamos com diversas comunidades evangélicas haitianas, que surgiram em diferentes localidades desde a chegada desse contingente no país em 2010 (Marcelino, 2016; 2021). Foi durante a etnografia com comunidades haitianas evangélicas em São Paulo que percebemos a presença de uma “cosmovisão

migratória” que mantinha relação com as crenças religiosas evangélicas sustentadas pelo grupo pesquisado.

COSMOVISÃO MIGRATÓRIA HAITIANA E CRENÇAS RELIGIOSAS NESSE PROCESSO

Tendo em vista o contexto histórico e cultural, as crises econômicas e políticas e as catástrofes naturais, bem como os diversos processos migratórios que arremataram todo o cenário apresentado relacionado ao Haiti, percebemos nuances estruturantes para uma cosmovisão haitiana em torno da migração.

Partindo da premissa de que o homem não é independente da sociedade, pois apesar de ser o seu produtor é também um produto concebido por ela (Berger; Luckmann, 1985; Berger, 1985, p. 36), e das nuances históricas apresentadas, buscamos compreender a construção de uma cosmovisão migratória haitiana, perceptível na relação que estabelecemos com os imigrantes haitianos.

Para Berger (1985), a realidade é uma construção social que ocorre por meio de um processo que acontece em três momentos. O primeiro momento é denominado de exteriorização, que é a “contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental” (Berger, 1985, pp. 18-19). O segundo momento é chamado de objetivação, a conquista “de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles” (idem). O terceiro momento é o de interiorização, que acontece quando a realidade construída passa da estrutura do mundo objetivo para a estrutura da consciência subjetiva (Berger, 1985).

Ao considerarmos a realidade como uma construção social que acontece em um processo de interiorização indissociável da exteriorização e da objetivação, entendemos que a cosmovisão migratória haitiana é fruto do contexto social vivenciado historicamente por esse povo. Em outras palavras, pautados nessa concepção, entendemos que a visão de mundo dos haitianos em relação à migração foi construída com base na experiência dos dilemas enfrentados, diante dos quais o processo migratório passou a ser a saída mais palpável.

Podemos afirmar que, diante dos dilemas históricos, sociais, políticos e naturais (catástrofes) vivenciados pelo povo haitiano, a concepção de migrar como a possibilidade de

construir um futuro melhor passou a ser almejada por boa parte dessa sociedade. Percebemos que os haitianos tinham um intenso desejo de migrar, mesmo que para isso tivessem que enfrentar “duras perdas”, expondo-se a riscos que poderiam até ameaçar suas vidas. Como exemplo disso, podemos citar a morte em processo de travessia indocumentada para outros países sob o comando de coiotes, uma alternativa que se apresenta quando os imigrantes se veem incapazes de migrar de outra forma. Essa realidade é presente na história de haitianos que passaram por tal experiência e acabaram perdendo algum conhecido no caminho, de acordo com informações obtidas em pesquisa de campo.

Entre essas informações, destacamos a história de um rapaz haitiano que saiu do Brasil no fim de 2015 com um grupo de conterrâneos, na tentativa de entrar nos EUA de maneira indocumentada. Um dos componentes do grupo não sobreviveu. Todos os demais foram presos assim que chegaram aos EUA e, aos poucos, foram deportados para o Haiti. Alguns deles retornaram ao Brasil meses depois.

Esse rapaz haitiano nos contou essa trajetória com alguns detalhes, em agosto de 2017. A sua primeira entrada no Brasil havia acontecido em 2014. Do Brasil, ele tentou migrar para os Estados Unidos juntamente com um outro grupo de haitianos durante o ano de 2015. Os motivos dessa escolha estavam relacionados à crise econômica que o Brasil enfrentava na época. Durante a travessia pelo México, um dos integrantes do grupo não suportou a fome, a sede e o cansaço decorrentes do processo a que foram submetidos, acabou morrendo e foi deixado no caminho.

Esse grupo acabou sendo preso assim que entrou nos EUA. O jovem alegou que outros grupos anteriores a eles haviam conseguido entrar nesse país, mas como eles não conseguiram, foram deportados para o Haiti após terem ficado presos por alguns dias. Assim que esse jovem chegou ao Haiti, retornou ao Brasil, mas ainda com a intenção de migrar para outro país. Algumas vezes, ele citava a França como destino. No ano de 2019, ainda mantendo contato com esse haitiano, verificamos uma migração que ele realizou para o Chile naquele mesmo ano para visitar o irmão que havia migrado do Brasil para esse país em 2015. O jovem que iria apenas visitar o seu irmão não tinha a intenção de retornar ao Brasil, mas em decorrência de algumas mudanças migratórias legais ocorrendo naquele país, decidiu voltar mais uma vez.

Em um diálogo informal realizado em abril de 2019, esse jovem nos informou que permaneceu no Chile por dois meses e apresentou alguns pontos desse país que julgava

favoráveis em comparação ao Brasil, entre os quais estavam o salário e a carga horária de trabalho, que era menor e mais lucrativa. Contudo, disse que os custos para viver no Chile eram maiores que no Brasil. Ele também alegou ter gostado daquele país, entretanto a documentação para legalização de imigrantes estava sendo dificultada nos últimos meses, motivo pelo qual decidiu retornar mais uma vez para o território brasileiro.

Outras situações com as quais nos deparamos em campo, somadas aos diálogos, às informações e às falas em algumas entrevistas, indicaram algumas questões que podem nos ajudar a ilustrar essa cosmovisão migratória. Em uma dessas ocasiões, ao conversarmos com um casal de haitianos, foi possível adentrar no assunto sobre os processos migratórios haitianos, quando a fala de uma jovem haitiana nos chamou a atenção. Como em um desabafo, ela afirmou:

Brasileiro não entende como uma mãe haitiana deixa o filho e vai para outro país. Mas se a gente quer dar uma condição melhor para os nossos filhos, tem que ser assim... Era assim com minha avó, foi assim com minha mãe. Não temos medo de ir para outro lugar. [...] Mas se o filho é pequeno, a gente não deixa (Depoimento de uma haitiana em 18 de agosto de 2018).

O cenário apresentado acima não é incomum entre alguns haitianos com os quais mantivemos contato. Inseridos em um contexto de transnacionalidade permitido por suas redes de conexão com outros haitianos em diferentes partes do mundo, a circulação migratória entre eles é bastante comum. Em relação ao grupo pesquisado, percebemos que a cosmovisão que acompanhava esses imigrantes se apresentava como um vetor motivador, mas que tinha um aliado importante percebido no Brasil tão logo quanto pesquisadores brasileiros passaram a investigar essa migração. Estamos nos referindo ao elemento religioso, mais especificamente aquele professado pela maioria dos haitianos que vieram para o Brasil e que se denominavam evangélicos.

Entendemos que a religião é um instrumento de poder que pode contribuir para a imposição de estruturas do mundo social como algo natural ou até mesmo sobrenatural, como alega Bourdieu (2015, pp. 31, 33-34). No que se refere a esse poder que exerce a religião, é preciso mencionar que em pesquisa etnográfica com comunidades haitianas evangélicas, foi possível observar que a escolha de migrar se torna um processo legitimado por suas crenças religiosas, como se essa condição tivesse como eixo primordial um propó-

sito divino (sobrenatural). Em outras palavras, as suas crenças religiosas oferecem sustento para a cosmovisão que estes têm sobre a migração. As ações que o grupo executa nesse sentido se pautam na concepção de que, além da aprovação divina, eles têm o cuidado de Deus nesse processo.

Percebemos que esses haitianos evangélicos não acreditam no acaso. As suas falas defendiam a ideia de que, onde quer que estivessem (qualquer lugar ou país), Deus estaria com eles, cuidaria deles, os ajudaria e providenciaria aquilo de que precisassem. Relatos bíblicos relacionados a peregrinos ou a estrangeiros lhes ofereciam respaldo para a fundamentação de tais pensamentos, como na história do povo hebreu, em que Deus se apresenta como alguém que acompanha o seu povo e não o abandona, conforme a fala de alguns.

As crenças sustentadas pelo grupo pareciam produzir esperança e superação. Era uma fé que se sustentava sob a expectativa de uma migração que só seria concluída em vista de um suposto destino/final – o “reino dos céus”. A cosmovisão migratória haitiana, de certa forma legitimada pela cosmovisão religiosa (evangélica) professada por haitianos com os quais tínhamos contato, parecia potencializar as expectativas relacionadas a seus processos migratórios. Em alguns casos, sonhos eram interpretados como confirmação de que esses imigrantes estariam sendo guiados por essa força divina nesse processo.

Por fim, torna-se relevante observar que ser um imigrante evangélico no Brasil pode trazer alguns benefícios. Esses benefícios surgem a partir da relação que estabelecem com igrejas evangélicas já existentes no país, como também foi possível observar em campo. Esse quesito facilita o acolhimento e a integração desses imigrantes no Brasil, fortalecendo laços com nativos e alargando suas redes sociais migratórias.

CONCLUSÃO

Como foi possível constatar por meio do texto exposto, a “cosmovisão migratória” haitiana apresentada constitui-se como uma forma de ver o processo migratório como alternativa mais viável e palpável para alcançar melhores condições de vida. Essa “cosmovisão” está intimamente relacionada a história desse povo, no entanto, no caso do grupo pesquisado, também está articulada a uma concepção religiosa.

Na primeira parte do texto, denominada de Matizes de fundo histórico, foi possível conhecer um pouco da história do Haiti e em que medida as crises políticas e econômicas

teriam afetado o país. Na segunda parte falamos sobre os desastres naturais e de que forma estes teriam ocasionado parte da motivação para que esse contingente migrasse para o Brasil. Na terceira parte destacamos como as emigrações haitianas para diferentes países fazem parte do contexto histórico do Haiti, e apontamos como as comunidades evangélicas haitianas no Brasil e em outros territórios estrangeiros surgem em decorrência da presença de imigrantes haitianos evangélicos nesses lugares. Na quarta e última parte, pautando-se em todas as questões anteriormente apresentadas, nos debruçamos sobre a cosmovisão migratória haitiana, mas sobretudo, nas concepções religiosas evangélicas presentes nesse contexto.

Concluimos que as emigrações haitianas fazem parte da história do Haiti e têm relação com crises políticas, econômicas e catástrofes naturais, e que as motivações imigratórias haitianas para o Brasil se somaram a esses fatores, mas que no grupo de haitianos pesquisados, crenças religiosas estão articuladas de forma contundente a esse cenário.

REFERÊNCIAS

ANGLADE, Georges. *Les Haïtiens dans le monde, île en île*. Publicado em 21 de abril de 2009, atualizado em 2017. Disponível em <http://ile-en-ile.org/georges/anglade-les-haitiens-dans-le-monde/>. Acesso em 22 de outubro de 2019.

AZEVEDO, Amailton Magno. *A memória musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-Áfricas em São Paulo*. Tese (Doutorado em História) São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

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

BERGER, L. Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. Prefácio. 1930-2002. *A economia das trocas simbólicas*. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CASTRO, Maria da Consolação Gomes de (et. al.) Da partida a acolhida: a realidade dos imigrantes haitianos residentes na região metropolitana de Belo Horizonte e os desafios à integração social e laboral. In: BAENINGER, Rosana (et. al.) (org.). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

COSTA, Gelmino A. Haitianos no Brasil. In: CUTTI, Dirceu (et. al.) (org.). *Migração, trabalho e cidadania*. São Paulo: Editora PUC, 2015.

COSTA, Gelmino A. Memória da chegada de imigrantes haitianos a Manaus, 2010-2014: presença da Pastoral do Migrante. In: *Cadernos de Migração*, nº 8. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 2016. Disponível em <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/download/501/460>. Acesso em 25 de abril de 2023.

COTINGUIBA, Geraldo C.; PIMENTEL, Marília Lima. Relato sobre imigração na Amazônia ocidental brasileira: haitianos em Porto Velho. In: *Nossa América – Revista do Memorial da América Latina*, n. 3, 2013. p. 24-26.

COTINGUIBA, Geraldo C. *Imigração haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processos migratórios*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, 2014.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. *O terremoto no Haiti. Brasil Escola*. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/o-terremoto-no-haiti.htm>. Acesso em 21 de outubro de 2019.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* Trad. de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

JOSEPH, Jean Anel. *Missão integral: um estudo do vodu haitiano no contexto do pluralismo religioso*. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

MARCELINO, B. A. M. *O imigrante haitiano e a Igreja Adventista do Sétimo Dia em São Paulo: um estudo de caso*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016.

MARCELINO, B. A. M. *A fé em um país distante: uma relação entre religião e imigração em um contexto que envolve haitianos adventistas*. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

MARCELINO, B. A. M. *Comunidades evangélicas haitianas: um estudo etnográfico em Guai-anases, SP*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2021.

PIERRE, Jean Gardy Jean. *Haiti, uma República do Vodou? Uma análise do lugar do Vodou na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do Decreto de 2003*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

PREPETIT, Claude. Tremblements de terre en Haïti: mythe ou réalité? *Le Matin*. n. 33.082, p. 4, quinta-feira, 9 de out. 2008. Disponível em http://www.bme.gouv.ht/risques%20geologiques/LeMatin_séismes.pdf. Acesso em 27 de novembro de 2019.

SASSEN, Saskia. *Sociologia da Globalização*. Trad. de Geraldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2010.

TÉLÉMAQUE, Jenny. *Imigração haitiana na mídia brasileira: entre fatos e representações*. Monografia em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

VALENTE, Jonas. ONU encerra missão no Haiti comandada pelo Brasil. *Agência Brasil*. Brasília, 16 de out. 2017. Disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-10/onu-encerra-missao-no-haiti-comandada-pelo-brasil>. Acesso em 09 de outubro de 2019.

VERDÉLIO, Andreia. Haiti é o país com maior número de mortes por catástrofes naturais, diz ONU. *Agência Brasil*. Publicado em 13 de out. 2016. Disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-10/haiti-e-o-pais-com-maior-numero-de-mortes-por-catastrofes-naturais-diz-onu>. Acesso em 21 de outubro de 2019.

ABSTRACT:

this paper is part of a survey carried out with Haitian evangelical communities in Brazil during the doctorate period in Religious Studies. This paper aims to discuss the religious beliefs of evangelical Haitians in Brazil, linked to a worldview on migration. The methodology adopted for the research comprises a bibliographic survey, ethnography and open interviews. As part of the results obtained, it is possible to verify that Haitian migrations are part of the history of Haiti and are related to political and economic crises and natural disasters, and that religious beliefs permeate this process. We conclude that Haitians have a specific way of understanding migratory processes, which we call the migratory worldview, and that it was fostered by religious beliefs in the researched group.

Keywords: Evangelical Haitians in Brazil; Religious beliefs; Migration; Worldview.

Recebido em 22/01/2022

Aprovado para publicação em 04/04/2022



“PELA MINHA FAMÍLIA E PELA MINHA FÉ”: CANDIDATOS RELIGIOSOS EM CAMPANHA NO PARANÁ

“Pela minha família e pela minha fé”: religious candidates on campaign in Paraná

Rafaela Christi*

Prefeitura Municipal de Maringá

Frank Antonio Mezzomo**

Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR)

DOI: 10.29327/256659.14.1-4

RESUMO:

O presente artigo analisa a participação de grupos religiosos no campo político paranaense, por ocasião das eleições proporcionais à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP) em 2018. Buscamos problematizar a defesa da chamada família tradicional brasileira, a partir de elementos das trajetórias dos candidatos religiosos e dos *jingles* de suas campanhas eleitorais. Utilizamos *jingles* veiculados no *Facebook* e que foram produzidos por 06 candidatos à ALEP, vinculados a 05 diferentes denominações evangélicas pentecostais. Identificamos a instrumentalização das representações religiosas na esfera pública, a partir de um posicionamento em relação à defesa da família tradicional, promovendo alterações em outros campos da sociedade brasileira, que vão além do religioso.

Palavras-chave: Religião; política; marketing político; *jingles*.

* Mestre em História Pública pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR); professora na Prefeitura Municipal de Maringá. E-mail: rafaelachristi@gmail.com

** Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (UNESPAR), do Mestrado Profissional em Ensino de História e do Programa de Pós-Graduação em História Pública da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR). Líder do grupo de pesquisa Cultura e Relações de Poder. Editor da Revista NUPEM. E-mail: frankmezzomo@gmail.com

INTRODUÇÃO

A corrida eleitoral no Brasil em 2018, como vinha ocorrendo nos últimos pleitos, deixou explícita a presença e atuação de instituições religiosas no campo político: de presença discreta em quase todo o século XX, passaram a atuar expressivamente nas duas últimas décadas, lançando seus candidatos e elegendo seus próprios representantes, constituindo uma parcela expressiva no sistema político nacional. Para alcançarem o posto político desejado, percebe-se que as instituições evangélicas pentecostais, embora podemos notar a presença organizada de segmentos católicos, passam a trabalhar sua comunicação política e estratégias de marketing eleitoral a fim de captarem votos de eleitores que se identificam com questões religiosas de perfil conservador.

Atualmente, testemunhamos candidatos fazendo uso de um marketing cada vez mais midiático, com o objetivo de conquistar espaço e ganhar audiência em determinada disputa de poder. Independente do meio utilizado, os estudos nas áreas da comunicação, política e religião admitem a importância da mídia enquanto estratégia essencial na construção de campanhas eleitorais, nesse caso, de agentes ligados ao campo religioso (Cunha, 2019; Hoover, 2014; Matos; Almeida, 2017; Rodrigues, 2019).

A militância desses grupos religiosos está marcada pela defesa de princípios morais e cristãos, questionando a pauta da descriminalização do aborto e da eutanásia, o apoio ao casamento legal entre pessoas do mesmo sexo e a legalização da maconha. Tais disputas são marcadas por controvérsias e vêm apresentando desdobramentos nas diferentes esferas do legislativo, fazendo ecoar demandas no executivo e judiciário brasileiro. A participação efetiva de denominações religiosas no campo político – tanto evangélicas pentecostais como católica – parece influenciar partidos políticos e público eleitor a considerar a religião em suas pautas prioritárias, também acionadas em disputas eleitorais (Machado, 2012). A propósito, a bancada evangélica, surgida ainda nos anos 1990, é um exemplo de êxito no que se refere a articulação do segmento pentecostal no cenário político que, não obstante suas crises, tem demonstrado crescimento e articulação efetiva na esfera pública, definindo pautas e emplacando leis consoantes as suas compreensões de mundo, friccionando um tipo peculiar de laicidade no Brasil (Mariano, 2011; Silva, 2017; Campos, 2010). Como vem sendo demonstrado pelas Ciências Sociais, esse fenômeno de articulação entre os campos da política e da religião percorre não somente o Brasil, como o mundo globalizado (Guadalupe; Grundberger, 2018).

No Paraná, com o início da corrida eleitoral em 2018 à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), foi perceptível um crescimento de candidaturas ligadas a setores da direita conservadora, como já vinha ocorrendo nos dois mandatos do pessedebista Beto Richa (2010/2018). Nomes que representavam essa concepção ideológico-partidária estavam presentes na disputa desse ano, como foi o caso dos evangélicos pentecostais Cantora Mara Lima e Gilson de Souza, e dos católicos Cobra Repórter e Evandro Araújo. A esses nomes, outros tantos engrossariam a legião dos autointitulados defensores de pautas morais, pelo bem do país, do Paraná e da família brasileira.

Para nosso artigo¹, interessam-nos problematizar a defesa da chamada família tradicional brasileira, a partir de elementos das trajetórias dos candidatos religiosos e dos *jingles* de suas campanhas. Os *jingles*, que foram recolhidos diretamente das redes sociais dos candidatos, demonstram como a internet é capaz de potencializar a prática historiográfica ao ser não somente depositária de fontes ou ela mesma a própria fonte (Malerba, 2017). Com base no domínio digital onde foram publicados, é possível visualizar como se desenvolveu a veiculação virtual de tais materiais entre os eleitores, permitindo utilizar as “fontes digitais para a história pública e novos contextos nos quais analisá-las” (Noiret, 2015, p. 41).

Os *jingles* fazem parte de um conjunto de estratégias que buscam explicitar determinados elementos com o intuito de definir o perfil político religioso do candidato, o qual tem ganho um destaque no cenário brasileiro e atenção analítica das Ciências Sociais. Tais candidatos apresentaram, por meio de recursos linguísticos e visuais, conteúdos que refletiam seus valores morais e cristãos, a fim de construir sua imagem pública através da associação direta entre os próprios princípios com os de seus eleitores. Essas questões são desenvolvidas nas próximas sessões do texto.

O trabalho de coleta de dados iniciou em janeiro de 2018, quando passamos a acompanhar as articulações que vinham sendo construídas antes mesmo das definições dos possíveis candidatos que concorreriam a uma vaga na ALEP, até o período final das campanhas eleitorais, em outubro do mesmo ano. Foram identificados 140 candidatos que fizeram uso, direta ou indiretamente, de elementos religiosos em suas campanhas. Entre esses, 34 eram

¹ O presente artigo integra parte das pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Em especial, mantém vinculação com a pesquisa de pós-doutorado apoiada pela Fundação Araucária e desenvolvida por Frank Antonio Mezzomo. Mais informações sobre os usos de *jingles* político-religiosos nas eleições à Assembleia Legislativa do Paraná em 2018, podem ser acessadas em Christi (2020).

católicos, 2 ligados a religiões de matriz afro, 42 evangélicos e 62 cuja vinculação específica não foi identificada². Com os materiais coletados, devidamente organizados, selecionamos os candidatos que exploraram o tema família na produção de seus *jingles* oficiais. Trata-se de 06 candidatos, filiados a 04 partidos políticos e vinculados a 05 denominações religiosas (Quadro 01).

Quadro 01: Candidatos religiosos que produziram *jingles* com conteúdo referente à família

Nome Urna	Partido	Denominação
Cantora Mara Lima	PSC	Igreja Assembleia de Deus (IAD)
Misael Pereira Junior	PSC	Igreja Assembleia de Deus (IAD)
Pastor Sandro Martins	PV	Igreja Batista Renovada (IBR)
Gilson De Souza	PSC	Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)
Andreza Albuquerque	PSD	Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)
Alexandre Amaro	PRB	Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

Fonte: Dados da pesquisa

Para o recorte das discussões, e nos limites de um artigo, focamos nos candidatos evangélicos pentecostais que tiveram o tema da família como uma das principais pautas de sua campanha. Mesmo que tenha aparecido entre outros candidatos, tal temática foi topicalizada com maior intensidade nos materiais dos candidatos selecionados, os quais produziram um *corpus* documental expressivo, inclusive em seus *jingles* de campanha. Vale ressaltar que não procuramos analisar as interações entre os candidatos e o público-eleitor presente nas páginas do *Facebook*, pois tal problemática demandaria outra operação metodológica e que não caberiam na presente discussão.

OS CANDIDATOS RELIGIOSOS À ALEP EM DEFESA DA FAMÍLIA TRADICIONAL

Até 2010, candidatos religiosos apresentavam em seus discursos e projetos, ideias que raramente modificavam a ampla ordem social do país. A partir de 2011, no Brasil, tais agentes acentuaram o teor conservador e moralista em suas atuações, ganhando espaço em diferentes esferas e setores do poder público. Tais “mandatos religiosos”, agora, contemplam

² A coleta dos dados para a realização dessa pesquisa foi realizada com o apoio dos membros do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. O grupo de pesquisa já vem trabalhando no acompanhamento de campanhas eleitorais em pleitos anteriores, tanto em nível estadual como municipal, sendo o eixo religião-política uma das principais temáticas em discussão. Para mais informações sobre o grupo e a pesquisa, acessar: <http://culturaepoder.unespar.edu.br/>.

pautas em defesa da família e da moral cristã, além de atuações contra a plataforma dos movimentos feministas e de homossexuais (Cunha, 2017). O argumento da defesa e modelo de família é inspirado no Evangelho, onde os papéis de gênero são interpretados como imutáveis entre seus membros. Os candidatos, assim, discursam a favor de políticas públicas voltadas para essas famílias, ou seja, outros arranjos e definições de famílias, na perspectiva de candidatos religiosos, não se enquadrariam e não teriam direito as mesmas garantias por parte do Estado brasileiro (Almeida, 2018).

Os candidatos religiosos à ALEP apresentaram propostas envolvendo diferentes pautas, com destaque para o tema família, como podemos constatar analisando os materiais de campanha, em particular os *jingles* oficiais. Constatamos que a representação da temática, principalmente nas imagens dos vídeos, seguia o modelo patriarcal constituído por homem, mulher e filhos, em sua maioria caucasiana. Não identificamos a representação de quaisquer outros problemas contemporâneos que atingem esse modelo de família presente nos materiais.

Nas letras dos *jingles* selecionados, o discurso faz referência a um candidato comprometido com os valores conservadores e que está disposto a lutar em defesa da família dos eleitores. Nos vídeos, as imagens exploram a figura do candidato junto à família da população, como também com a deles mesmos. Em outros momentos, veiculam imagens que remetem a uma composição familiar tradicional patriarcal, símbolo defendido por esse grupo de candidatos. Alguns vídeos apresentam legendas reafirmando as letras dos *jingles*.³

Para melhor compreender a dinâmica das campanhas que produziram os materiais audiovisuais selecionados, apresentamos, além dos *jingles* oficiais, os elementos mais relevantes da trajetória de cada candidato, contendo informações sobre a filiação partidária, o vínculo religioso, a vivência política e profissional, além de outros detalhes que dizem respeito à constituição subjetiva e sua campanha eleitoral. Também buscamos destacar as características e conteúdo de outros materiais recorrentes em tais campanhas, como os tipos

³ Segundo a Lei n. 12.034, de 29 de setembro de 2009 a qual diz “A propaganda eleitoral na internet poderá ser realizada nas seguintes formas: [...] IV- por meio de blogs, redes sociais, sítios de mensagens instantâneas e assemelhados, cujo conteúdo seja gerado ou editado por candidatos, partidos ou coligações ou de iniciativa de qualquer pessoa natural.” mudou as perspectivas do marketing político-eleitoral no modo em como os candidatos trabalhavam seu plano de carreira pessoal na política e entre seus pares mas, principalmente, na maneira como passou a comunicar-se com maior intensidade com seu público-eleitor. Sendo assim, decorrentes das transformações na esfera do marketing político devido o advento da web 2.0, passamos a ter a visualização da imagem como elemento mais relevante do que o conteúdo em si do material produzido para as campanhas.

de postagens nas redes sociais, as pautas defendidas e os apoios recebidos. A apresentação dos candidatos será por Igreja a que se vinculam e seguindo a ordem alfabética dos nomes de urna. Dois candidatos estão vinculados à Igreja Assembleia de Deus (IAD) e um candidato na Igreja Batista Renovada (IBR), na Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS (IAD)

Dois candidatos foram oficialmente lançados pela IAD, sendo eles: a Cantora Mara Lima, filiada ao Partido Social Cristão (PSC), que foi reeleita ao seu terceiro mandato, e Misael Junior, filiado ao mesmo partido da cantora, o qual conquistou a vaga como suplente.



Candidata Cantora Mara Lima	
<i>Cantora de música cristã, apresentadora de televisão e empresária do setor gospel</i>	
Partido:	PSC
Votos:	33.866
Denominação religiosa:	Igreja Assembleia de Deus
Vinculação:	Cantora
Situação:	Suplente

Fonte: Dados da pesquisa

Marilei de Souza Lima que se apresenta com o nome de Cantora Mara Lima, deu início à sua carreira política nas eleições de 2006 como candidata a deputada estadual, não sendo eleita. Em contrapartida, nas eleições municipais de 2008, foi eleita vereadora em Curitiba e considerada a mulher mais votada da história da capital paranaense. Nos pleitos de 2010 e 2014, a candidata se apresentava como a representante do “povo de Deus” em busca de uma vaga na ALEP, sendo eleita como deputada estadual em ambos os pleitos. Entretanto, na eleição de 2018, ficou como primeiro suplente, assumindo posteriormente a cadeira devido à nomeação de dois deputados para cargos no novo governo do estado.

Em relação às suas pautas de campanha, a candidata se posicionava a favor dos princípios cristãos e, principalmente, na apresentação de pautas que fossem referentes a questões familiares. Com o *slogan* “A deputada da família”, condenava a legalização do aborto e a ideologia de gênero. Quanto à ampliação do seu eleitorado, buscava destacar suas atividades desenvolvidas e seus projetos aprovados durante seus mandatos anteriores, como também em apresentar novas pautas com uma abrangência de público maior, como o combate às drogas, à pedofilia e à violência doméstica.

Durante o período eleitoral de 2018, Cantora Mara Lima utilizou-se do mesmo perfil pessoal e página no *Facebook* onde divulgava sua carreira para realizar publicações de materiais de campanha. Além de convites para shows e videoclipes com seus louvores, passou a publicar imagens oficiais da campanha acompanhadas com versículos bíblicos, pregações que realizava na Igreja AD e o videoclipe de seu *jingle*, comumente acompanhados pelas seguintes *hashtags*: #CandidataDeputadaEstadual #PSC #20123.

Imagem 1: Publicações referentes ao *jingle* da candidata Cantora Mara Lima



Fonte: Página oficial de Mara Lima no *Facebook*⁴

Fonte: Página oficial de Mara Lima no *Facebook*⁵

O *jingle* da candidata em questão possui quase um minuto e o videoclipe apresenta uma sequência de imagens com referências ao seu trabalho enquanto deputada e ao modelo familiar tradicional, com homens, mulheres e crianças, fortalecendo a alcunha de “Deputada da família”. Quanto à divulgação do *jingle* como material de campanha, verificamos a recorrência de duas publicações realizadas em setembro de 2018 (Imagem 1). Ambas foram veiculadas acompanhadas das *hashtags* #adeputadadafamilia e #obomtrabalhocontinua, frases recorrentes na composição do *jingle*. Quanto ao alcance desse material, as publicações mantiveram uma média semelhante de curtidas, compartilhamentos e visualizações, o que aponta para um fluxo regular de visitantes em sua página.

⁴ Disponível em <https://www.facebook.com/cantoramara Lima/videos/1895535297409096/>. Acesso em 10 de maio de 2021.

⁵ Disponível em <https://www.facebook.com/cantoramara Lima/videos/914754355383343/>. Acesso em 10 de maio de 2021.



Candidato Misael Junior	
<i>Pregador, formado em Direito e Teologia</i>	
Partido:	PSC
Votos:	12.195
Denominação religiosa:	Igreja Assembleia de Deus
Vinculação:	Pregador
Situação:	Suplente

Fonte: Dados da pesquisa

Esse começou sua participação nas disputas eleitorais em 2008, mas somente em 2016 conquistou seu primeiro cargo político como vereador de sua cidade, Cascavel. Em 2018, concorreu pela primeira vez ao legislativo paranaense.

Misael Junior contou com o apoio de inúmeros pastores e membros da AD, porém, a principal força para sua campanha veio do apoio oficial que o candidato recebeu da Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus do Estado do Paraná (CIEADep). Durante todo o período de campanha, registrava as visitas realizadas nas diversas Assembleias de Deus pelo Paraná e publicava as fotos onde aparecia recebendo orações dos pastores e fiéis da igreja. Com base no material analisado, é possível perceber que o espaço de fala cedido pela IAD ao candidato acabou tornando o meio religioso um de seus principais espaços para realização de campanha eleitoral.

Em relação às suas pautas, Misael Junior assumiu uma postura moralmente conservadora durante a campanha. O logotipo do candidato era veiculado em várias de suas publicações juntamente com a frase “Em defesa dos princípios da família”. Um dos seus principais projetos era combater a ideologia de gênero e o uso de dinheiro público que ameaçasse a moral das famílias. O candidato também se declarava cristão, patriota e ficha limpa em busca da decência das famílias.

No *Facebook*, possuía dois perfis onde se descrevia como “advogado, cristão, esposo e pai”. Os materiais de campanha ali publicados eram, basicamente, constituídos por vídeos, *flyers*, santinhos e fotos. Em seu material divulgado *online*, Misael Junior recorria com frequência a elementos religiosos, em especial a passagens bíblicas. Inclusive, fazia uso da própria bíblia, que o acompanhava em diversos momentos, atribuindo a construção de sua imagem a este que é um dos maiores símbolos do cristianismo.

Imagem 2: Publicação referente ao *jingle* do candidato Misael Pereira

Fonte: Página oficial de Misael Pereira no *Facebook*⁶

O *jingle* do candidato Misael Junior possui um minuto de duração e o videoclipe apresenta imagens do candidato em visita à sua igreja, sendo recebido pelo público frequentador e realizando um pronunciamento no púlpito do local. Os versos do *jingle* giram em torno do comprometimento do candidato com a família e a renovação do campo político. Sobre a divulgação do *jingle* como material de campanha, identificamos apenas uma publicação realizada durante o período das campanhas eleitorais (Imagem 2). A mesma foi acompanhada por uma legenda em agradecimento a todos que estavam presente na noite do lançamento de sua candidatura, que ocorreu na IAD a qual frequenta. Quanto ao alcance desse material, a publicação teve poucas curtidas e compartilhamentos, ocasionando um baixo alcance, com menos de 500 visualizações.

IGREJA BATISTA RENOVADA (IBR)

Como único representante da IBR nesta pesquisa, temos o Pastor Sandro Martins, filiado ao Partido Verde (PV). O candidato encerrou a eleição com pouco mais de 5 mil votos, o que lhe rendeu a uma vaga como suplente nessa gestão.

⁶ Disponível em <https://www.facebook.com/misaeljunioroficial/videos/294241611388531/>. Acesso em 10 de maio de 2021.



Candidato Pastor Sandro Martins	
<i>Pastor e auxiliar de escritório</i>	
Partido:	PV
Votos:	5.148
Denominação religiosa:	Igreja Batista Renovada
Vinculação:	Pastor
Situação:	Suplente

Fonte: Dados da pesquisa

Sua primeira participação em eleições foi em 2016 quando concorreu a uma vaga na Câmara Municipal de Maringá. Em 2018, lançou sua pré-candidatura a deputado estadual na sede mundial da IBR de Maringá. Em ambas as disputas eleitorais não alcançou votos suficientes para a conquista de uma cadeira política.

O pastor acabou recebendo o apoio de importantes líderes religiosos conhecidos da comunidade evangélica de sua cidade, Maringá. Entre pastores e cantores gospel, o nome mais importante que declarou apoio ao candidato e o apresentou como representante de sua comunidade foi o Apóstolo Celso Santos, líder das Igrejas Batista Renovada. Em outros momentos, também recebeu orações e a aprovação por parte de líderes evangélicos de outras denominações religiosas, como a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Suas pautas eram baseadas em seu *slogan* de campanha “Em defesa da família” e nos valores cristãos. Pastor Sandro Martins se posicionava contra o aborto e contra o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, fazendo a defesa do modelo familiar patriarcal (pai, mãe e filhos) defendido por grande parte do seu eleitorado.

Sua campanha eleitoral *online* foi discreta. O candidato possuía apenas um perfil pessoal onde costumava apresentar sua agenda de campanha, as atividades realizadas durante o pleito, sua participação em passeatas e em cultos. Nos materiais de campanha veiculados em suas redes sociais, era frequente a presença de elementos que remetiam à religiosidade cristã evangélica, como a frase “Quero ser usado cada vez mais por ti meu Deus” e versículos bíblicos. Também era comum a publicação de imagens do candidato participando de momentos de celebrações cristãs, como cultos e batismos. Foi recorrente a postagem de fotos do candidato presente em celebrações evangélicas em diversas cidades do estado.

Em outros casos, suas postagens foram convites ao público eleitor, para que colaborassem na divulgação de sua campanha, compartilhando as publicações, marcando os amigos nas postagens ou adesivando os carros particulares.

Sobre o *jingle* do candidato Pastor Sandro Martins, temos um videoclipe com duração de um minuto, no qual são apresentadas imagens de visitas realizadas pelo candidato nas casas da população de sua cidade, Maringá (PR). Os versos do *jingle* trazem referências à renovação do campo político a partir da eleição do mesmo, o qual também se posiciona como defensor dos princípios da família. A veiculação do *jingle* como material de campanha ocorreu na página oficial do candidato. Porém, após o fim das eleições, seu perfil foi excluído da rede social *Facebook*, impossibilitando posteriormente uma análise do alcance que tal material teve durante o período eleitoral.

IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR (IEQ)

Enquanto único representante da IEQ, temos o Pastor Gilson de Souza, filiado ao Partido Social Cristão (PSC). Para a eleição de 2018, o candidato contou mais uma vez com o apoio oficial de sua Igreja durante todo o período eleitoral, sendo reeleito ao seu terceiro mandato como deputado estadual para a ALEP.



Candidato Gilson de Souza	
<i>Pastor e graduado em Teologia</i>	
Partido:	PSC
Votos:	46.116
Denominação religiosa:	Igreja do Evangelho Quadrangular
Vinculação:	Pastor
Situação:	Reeleito

Fonte: Dados da pesquisa

Em 2018, o candidato foi reeleito para o terceiro mandato como deputado estadual. Na ALEP desde 2010, é presidente da Comissão de Finanças e componente de outras duas comissões, a de Constituição e Justiça (CCJ) e de Assuntos Metropolitanos, Orçamento e Cultura. Além das comissões, o candidato compõe a Bancada Evangélica e é líder da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família.

O candidato recebeu o apoio de líderes religiosos, como o Pastor Eduardo Castilho, coordenador do Movimento REAGE (Rede Cristã de Agentes em Proteção e Prevenção às Drogas) e do Pastor Flavio Sauerbronn, presidente do Núcleo de Pastores de Curitiba, sendo o apoio de Damares Alves, Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos no Governo do presidente Jair Bolsonaro, o mais importante.

Em busca de público eleitor para além dos fiéis vinculados à IEQ e ao seu discurso religioso, o candidato relembra frequentemente em sua campanha o fato de ter sido autor de 51 projetos de lei durante sua vida política, como também buscava trazer novas propostas ao futuro mandando, entre elas estavam melhorias na segurança pública e na saúde, a valorização dos idosos e das pessoas com deficiência, dos professores e da educação, a prevenção e combate às drogas.

Sua campanha *online* foi realizada através de um perfil pessoal e uma página referente à sua vida enquanto político. Os materiais compartilhados nas redes sociais eram variados: vídeos, textos, *flyers* e fotos, e praticamente todos vinham acompanhados por versículos bíblicos e a *hashtag* #PromessadoDia. Em meio às publicações nas redes sociais estavam presentes com frequência as suas pautas de campanha. O *slogan* e a temática com maior destaque da campanha do candidato foram em defesa da família. O mesmo afirmava em seus discursos que seus mandatos futuros, assim como os anteriores, seriam visando a defesa da família, da vida e a preservação dos valores cristãos. Na ALEP, por meio da frente que lidera, vem se posicionando e lutando contra a descriminalização do aborto e a ideologia de gênero.

Imagem 3: Publicação referente ao *jingle* do candidato Gilson de Souza



Fonte: Página oficial de Gilson de Souza no *Facebook*⁷

⁷ Disponível em <https://www.facebook.com/deputadogilsondesouza/videos/1909869575714926>. Aces-so em 10 de maio de 2021.

Quanto ao *jingle* do candidato Gilson de Souza, temos uma letra que busca apresentá-lo de maneira íntegra e honesta aos eleitores, citando diversas características positivas quanto ao candidato em sua vida pessoal e profissional. Enquanto profissional que busca a reeleição, o candidato também apresenta, como uma de suas principais bandeiras, a defesa da família e da ética cristã, ambas reafirmadas por meio de imagens exibidas no videoclipe. O *jingle* foi publicado apenas uma vez em sua página oficial do *Facebook*, tendo conseguido um número significativo em alcance, aproximando-se das quatro mil visualizações.

IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS (IIGD)

A IIGD trouxe apenas uma candidata oficial, Dra. Andreza Albuquerque, filiada ao Partido Social Democrático (PSD). Mesmo contando com o apoio de sua Igreja durante a eleição de 2018, a candidata encerrou a disputa com pouco mais de 11 mil votos, ficando apenas como suplente nessa gestão.



Candidata Andreza Albuquerque	
<i>Advogada e Líder do Ministério Mulheres que Vencem da IIGD</i>	
Partido:	PSD
Votos:	11.166
Denominação religiosa:	Igreja Internacional da Graça de Deus
Vinculação:	Líder
Situação:	Suplente

Fonte: Dados da pesquisa

A candidata se apresentou durante a campanha como “Cristã, esposa, mãe e advogada”. Em 2018, concorreu ao seu primeiro cargo político como deputada estadual e acabou ficando como suplente ao legislativo paranaense. Dra. Andreza recebeu o apoio de inúmeros pastores de sua comunidade religiosa, sendo o mais importante para sua campanha o do Missionário R.R. Soares, fundador e líder da IIGD, que concedeu seu apoio oficial à candidata. Por isso, era frequente a publicação do vídeo gravado por R.R. Soares, no qual ele afirmava a ter escolhido como representante política no estado. Seu material impresso também trouxe a mesma afirmação através de uma carta assinada pelo Missionário.

Para cumprir o “sonho que iniciou no coração do Missionário R. R. Soares”, a candidata visitou diversos templos da IIGD. Dra. Andreza possuía espaço de fala nos púlpitos, onde recebia oração das lideranças locais e aprovação dos demais membros da comunidade. Além

disso, ela também realizou reuniões com obreiros da igreja e encontros com os núcleos regionais do Ministério do qual era líder. Todas as visitas eram registradas em fotos e publicadas em suas redes sociais.

As principais pautas da candidata eram voltadas para os valores morais cristãos. Sua luta na ALEP seria em combater a descriminalização do aborto, a legalização das drogas, a pedofilia, a ideologia de gênero e a destruição dos valores da família.

Sua campanha virtual aconteceu por meio de uma página no *Facebook* onde eram publicados os materiais de campanha como o videoclipe com seu *jingle*, vídeos de apoio de lideranças religiosas e pregações. As fotos postadas eram acompanhadas de elementos próprios do cristianismo, como a imagem da Bíblia junto a versículos. O uso frequente desses dois itens associados levava a chamar a atenção do eleitor quanto ao envolvimento da candidata com sua igreja e seu compromisso com a religião.

Imagem 4: Publicação referente ao *jingle* da candidata Andreza Albuquerque



Fonte: Página oficial de Andreza Albuquerque no *Youtube*⁸

⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Ap5DPg728Ww>. Acesso em 10 de maio de 2021.

O *jingle* oficial da candidata Andreza Albuquerque possui um videoclipe com duração de aproximadamente um minuto e meio, o qual exibe uma sequência de montagens feitas sobre a mesma foto da candidata, acompanhada do seu número de urna. A monotonia do vídeo é quebrada com os versos do *jingle*, que narra diversos projetos e princípios da mesma caso eleita, inclusive destacando as suas principais bandeiras, que são referentes à defesa da família e à renovação do campo político. Com o fim do período dedicado às campanhas eleitorais, a página oficial da candidata foi removida da rede social *Facebook*, nos restando apenas o acesso ao *jingle* pela plataforma do *Youtube*.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (IURD)

Como único candidato pela IURD para a eleição de 2018, Alexandre Amaro, filiado ao Republicanos, contou com o apoio oficial de sua Igreja durante todo o período eleitoral, sendo eleito com quase 50 mil votos ao seu primeiro mandato como deputado estadual para a ALEP.



Candidato Alexandre Amaro	
<i>Pastor, radialista, apresentador e palestrante</i>	
Partido:	PRB
Votos:	49.565
Denominação religiosa:	Igreja Universal do Reino de Deus
Vinculação:	Pastor
Situação:	Eleito

Fonte: Dados da pesquisa

Há mais de 20 anos o candidato realiza trabalho voluntário na área social em busca da recuperação de dependentes químicos junto a suas famílias. O início de sua carreira política aconteceu nas eleições de 2018, onde se candidatou e foi eleito deputado estadual no Paraná pelo Republicanos. Além do partido, também recebeu o apoio oficial de sua denominação religiosa, a IURD.

Durante o período de campanha, recebeu o apoio de importantes líderes da IURD, como o do Bispo Leno e o Bispo Rogério Formigoni, um dos maiores nomes da IURD no Brasil. Além desses, o Pastor Edson Prackzyk, ex-deputado estadual no Paraná e tutelado pela IURD, também declarou seu apoio Alexandre Amaro.

As principais pautas apresentadas pelo candidato durante o período de campanha eleitoral envolviam questões morais, como a defesa da família, a luta contra a legalização

das drogas e a ideologia de gênero. Quanto a outros pontos defendidos por Alexandre Amaro, estavam as “10 metas para amaroparaná” onde cada item tratava de uma pauta.

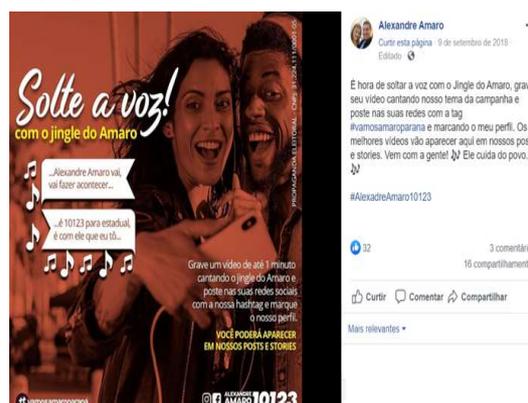
Além da campanha veiculada em horário eleitoral gratuito, a campanha *online* foi basicamente realizada através do *Facebook*, por meio de dois perfis pessoais e uma página criada durante o período eleitoral, onde o fluxo de publicações era diário. Em busca de atingir o eleitorado cristão, Alexandre Amaro fazia uso de inúmeras passagens de versículos bíblicos e frequentes ciclos de orações. Já na tentativa de alcançar o eleitorado para além do público religioso, o candidato divulgava montagens descontraídas de sua imagem acompanhada com personagens da Marvel, como também gravou um videoclipe com o *jingle* oficial baseado em uma música sertaneja de sucesso nacional. Todo conteúdo publicado nas redes sociais do candidato era acompanhado da *hashtag* #VamosAmaroParaná, na intenção de aumentar a interação com o público eleitor através de postagens no *Facebook*.

Quanto ao *jingle* do candidato Alexandre Amaro, observamos um videoclipe repleto de imagens do mesmo cantando junto à população, jogando futebol com crianças, conversando com idosos, comerciantes e até policiais. Essas imagens estão atreladas à narrativa do *jingle*, que apresenta em seus versos, projetos amplos que o candidato promete colocar em ação caso fosse eleito como deputado estadual. Entre os 06 candidatos selecionados, esse foi o que teve maior número de publicações e alcance referente a tal material na página oficial do *Facebook*.

Imagens 5, 6, 7 e 8: Publicações referentes ao *jingle* do candidato Alexandre Amaro



Fonte: Página oficial de Alexandre Amaro
*Facebook*⁹



Fonte: Página oficial de Alexandre Amaro
*Facebook*¹⁰

⁹ Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=1992926127441268>. Acesso em 10 de maio de 2021.

¹⁰ Disponível em <https://www.facebook.com/aamaro10/phtos/a.1300752343350754/1891066960985953>. Acesso em 10 de maio de 2021.



Fonte: Página oficial de Alexandre Amaro
Facebook¹¹



Fonte: Página oficial de Alexandre Amaro no
Facebook¹²

A primeira publicação (Imagem 5) teve quase oito mil visualizações e cerca de 500 compartilhamentos. Já as outras três publicações, possuem conteúdo e legendas que remetem ao *jingle* sem ser o material de fato e, mesmo assim, tiveram uma média de 800 visualizações.

ANÁLISE DOS JINGLES POLÍTICO-RELIGIOSOS

O tema família ganhou maior notoriedade após a mesma ter sido pronunciada mais de 100 vezes por parlamentares durante a votação do processo de impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff, em abril de 2016. Devido à repercussão de escândalos políticos que atingiram membros de grandes partidos por todo Brasil, na disputa eleitoral de 2018 os candidatos utilizaram estratégias partidárias ao destacarem sua vida particular em família e discurs-

¹¹ Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=553751765079784>. Acesso em 10 de maio de 2021.

¹² Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=528336557610983>. Acesso em 10 de maio de 2021.

sarem em sua defesa com o objetivo de garantirem votos, principalmente, da ala mais conservadora do eleitorado. Apesar de ser uma pauta recorrente no discurso de políticos da direita, o tema encontrou eco entre uma parcela expressiva de eleitores, o que garantiu a vitória de muitos candidatos no pleito em questão.

Para políticos religiosos que expressam sua fé no campo onde atua, a família desempenhou um papel importante dentro das estratégias utilizadas durante uma campanha eleitoral. Além de ela ser capaz de criar vínculos afetivos entre o candidato e seu eleitor, a pauta da família tem ganhado cada vez mais representatividade no campo político. Sendo um dos principais valores e ideais de interesse corporativo na atuação de políticos religiosos (Mariano, 2009), a defesa da família tem sido invocada, constantemente, em debates públicos, entrevistas e proposições legislativas. No Brasil, entre as mais conhecidas, tramitam projetos contrários ao aborto legalizado e à legitimação de famílias homoafetivas (Machado, 2017; Santos, 2018).

A intenção seria instituir a família estruturalmente patriarcal como configuração legítima em detrimento de outros arranjos familiares existentes. As discussões entre os candidatos religiosos em torno do casamento homoafetivo, direito conquistado em 2013 e que visa a garantia de liberdades individuais, caracterizam a prática como uma forma de deslegitimar as relações heterossexuais, já que, para os chamados “defensores da família”, as relações familiares devem se manter alinhadas ao Evangelho, permanecendo iguais até mesmo quanto as normativas impostas pela heterossexualidade (Santos, 2018).

Mesmo que a sociedade contemporânea contemple tantas diferenças e complexidades, os poderes políticos concedidos ao candidato eleito determinará como o mesmo irá gestar seu mandato, com pautas segundo os próprios interesses. Sendo assim, os processos de decisão no campo político demonstram que quem irá decidir em benefício da manutenção da família tradicional, também será responsável em combater possíveis práticas contrárias aos ideais pregados pelas doutrinas religiosas de determinado grupo de eleitores. Nesse sentido, observamos que, junto com a força da opinião pública revertida em possíveis votos, esses candidatos tornam-se uma opção viável para exercer o poder como meio de contribuir na estruturação de um sistema político (Rioux, 2003) em defesa dos princípios da família.

Conforme Machado (2012), a disputa de sentidos em torno da sexualidade humana entre as ideologias cristãs e as progressistas existem desde o início do século XX, porém,

notamos um agravamento desta disputa nos últimos anos, devido à ascensão dos movimentos feministas e pela diversidade sexual, pautas defendidas, principalmente, por partidos considerados de esquerda. Sendo assim, candidatos religiosos utilizam a defesa da família como pauta prioritária que o vincula ao seu eleitorado, mas, também, como discurso de ataque aos concorrentes de partidos que defendem a diversidade sexual.

A ideia de defesa da família foi recorrente no discurso de candidatos religiosos nas eleições de 2018, não sendo diferente entre os candidatos paranaenses Gilson de Souza e Misael Junior (Quadro 02) que desenvolvem atividades de liderança na Igreja à qual são vinculados, sendo um pastor e outro pregador, respectivamente. Em razão da ampliação nas políticas públicas e dos direitos a favor da união homoafetiva, grupo de pessoas estereotipadas negativamente pela maioria daqueles que adota o estilo de vida pregado no Evangelho, houve a necessidade de que esses elessem políticos que trabalhassem a favor da ordem a qual julgam ser a mais apropriada a todos (Almeida, 2018). Por isso, foi tão empregada nos materiais de campanha desses candidatos a estratégia que consistia em exibir a própria família, ao mesmo tempo em que a letra dos *jingles* assegurava ao público que eles seriam defensores dos valores que regem a sua própria vida familiar como também a do eleitor cristão.

Quadro 02: *Jingles* dos candidatos Gilson de Souza e Misael Pereira

Candidato Gilson de Souza	Candidato Misael Pereira
	
	

<p>É gente boa, é homem trabalhador</p> <p>Ele é pai de família</p> <p>Ele também é pastor</p> <p>É gente nossa, é gente da nossa terra</p> <p>É sério e competente,</p> <p>Eu vou votar, eu vou,</p> <p>É nele que eu vou votar, eu vou votar</p> <p>Eu vou, que maravilha</p> <p>Vote em Gilson de Souza</p> <p>Em defesa da família</p> <p>Pra Deputado Estadual</p> <p>Vote em defesa da família</p> <p>Vote Gilson de Souza, 20044</p> <p>Em defesa da família</p>	<p>É Misael, chegou para estadual, chegou</p> <p>Eu vou com Misael Junior</p> <p>Eu vou votar</p> <p>Pro bem do meu Paraná</p> <p>Compromisso com a família, chegou</p> <p>Eu vou com Misael Junior</p> <p>Eu vou votar</p> <p>Para o bem do meu Paraná</p> <p>Renovação com qualidade, chegou</p> <p>Eu vou com Misael Junior</p> <p>26180</p> <p>Eu vou votar para o bem do meu Paraná</p>
<p>Fonte: Página oficial de Gilson de Souza no <i>Facebook</i>¹³</p>	<p>Fonte: Página oficial de Misael Junior no <i>Facebook</i>¹⁴</p>

Nas imagens dos videoclipes de ambos os candidatos, observamos um padrão. No caso, foram exibidos banners como os dados de urna juntamente com as frases “em defesa da família” e “em defesa dos princípios da família”. Em seguida, outro padrão chama atenção quando os candidatos apresentam suas famílias, na formação tradicional a qual defendem: juntos com suas respectivas esposas e próximos aos filhos. Ainda assim, nos versos do *jingle* do Gilson de Souza, o candidato ainda evidenciou com objetividade o fato de ser pai de família e pastor.

Os candidatos do Quadro 03, Pastor Sandro Martins e Andreza Albuquerque, também são diretamente ligados a suas Igrejas, sendo um pastor e a outra líder de grupo. Esses candidatos utilizaram de estratégias semelhantes para alcançar o público cristão. O primeiro destacou repetidamente a frase “em defesa da família” na letra do *jingle*, assim como no banner e nas imagens do candidato junto à família de eleitores. Já a segunda, aproveitou a sequência de promessas de campanha descritas durante o *jingle*, para afirmar a defesa da família como uma de suas pautas prioritárias caso fosse eleita.

¹³ Disponível em <https://www.facebook.com/deputadogilsondesouza/videos/1909869575714926/>. Acesso em 10 de maio de 2021.

¹⁴ Disponível em <https://www.facebook.com/misaeljunioroficial/videos/294241611388531/>. Acesso em 10 de maio de 2021.

Quadro 03: Jingles dos candidatos Pastor Sandro Martins e Andreza Albuquerque

Candidato Pastor Sandro Martins	Candidata Andreza Albuquerque
	<p data-bbox="925 459 1308 515">DEFENDE OS PRINCÍPIOS</p>
	<p data-bbox="925 806 1308 862">E VALORES DA FAMÍLIA</p>
<p data-bbox="311 1048 734 1713"> Pra Deputado Estadual Vote Pastor Sandro Martins, 43333 Em defesa da família Com Deus na frente E a força da nossa gente Faremos um Paraná bem melhor e Diferente com renovação Ele tem projeto e a gente confia Pra Deputado Estadual Vote Pastor Sandro Martins Em defesa da família 43333, digite confirma Pastor Sandro Martins é 43333 Vote Pastor Sandro Martins Em defesa da família 43333, digite confirma Pastor Sandro Martins é 43333 </p>	<p data-bbox="885 1048 1340 1792"> 55300, Doutora Andreza Pro Paraná, mudança já Agora sei que vai melhorar Se você quer mudança Não perca a sua fé E nem mesmo a esperança Com ela vai mudar Doutora Andreza! Defende os princípios E os valores da família Atenção e assistência Aos idosos e deficientes É preciso eleger representantes Que pensem coletivamente E façam a diferença Na política, as mulheres São apenas 10% E isso precisa mudar Ética, respeito e coragem para mudar </p>

Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder

Fonte: Página oficial de Andreza Albuquerque no Youtube¹⁵

¹⁵ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Ap5DPg728Ww>. Acesso em 10 de maio de 2021.

Independente da vinculação religiosa desses últimos candidatos, percebemos que os interesses, segundo o pertencimento social de cada um deles, influenciou diretamente nas estratégias de marketing utilizadas para a produção dos materiais audiovisuais em questão, pois “seria ingênuo acreditar que o político escapa das determinações externas, das pressões, das solicitações de todo tipo” (Rémond, 2003, p. 445), ainda mais em torno de uma temática tão relevante e delicada entre a comunidade cristã do país.

Já o candidato Alexandre Amaro (Quadro 04) aproveita do tema defesa da família enquanto pauta política em voga entre os deputados paranaenses eleitos nos últimos anos (Sexugi; Mezzomo; Pátaro, 2018) e também a empregaram em seus *jingles*, porém, de forma mais discreta.

Quadro 04: *Jingle* do candidato Alexandre Amaro

	<p>Ele cuida do povo, luta pela família Pela gente ele vai trabalhar Todos os dias</p> <p>Educação com ele é mais Segurança prioriza E pra saúde ter mais É que o Paraná dele muito precisa Por isso que eu falo para todos Meu candidato luta pelo povo Vamos Amaro Paraná E investir no novo Alexandre Amaro vai Vai fazer acontecer É 10123 para Estadual É com ele que eu tô Vamos Amaro Paraná Vamos votar 10123</p>
---	---

Fonte: Página oficial de Alexandre Amaro no *Facebook*¹⁶

Nos versos, é afirmada uma disposição para “lutar pela família” de todos se porventura fossem eleitos à ALEP. No caso, mesmo que tal candidato não tenha como foco principal o tema família em seus materiais, o cenário político daquele momento e o público-alvo dele indicavam o assunto como relevante, então, não seria interessante desconsiderar a temática

¹⁶ Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=1992926127441268>. Acesso em de 10 maio de 2021.

enquanto estratégia durante o período destinado as campanhas. Deste modo, percebemos que, conforme algumas pautas ganham repercussão social, elas podem se tornar determinantes na disputa, por isso notamos que esses candidatos acrescentaram novas informações à sua imagem pública, alterando suas estratégias de marketing segundo uma demanda, e passaram a configurar como opção entre os eleitores que simpatizam com este comportamento.

Quadro 05: *Jingle* da candidata Cantora Mara Lima



Pela minha família e pela minha fé, 20123

Já decidi, é assim que é, 20123

O trabalho vai continuar pelo nosso Paraná, 20123

Deputada Estadual Mara Lima

Eu vou mais uma vez. O bom trabalho continua

Fonte: Página oficial de Cantora Mara Lima no *Facebook*¹⁷

Temos o *jingle* da candidata à reeleição que se autodenomina como “a deputada da família”, Cantora Mara Lima (Quadro 05). O videoclipe com menos de um minuto de duração apresenta uma sequência de imagens, as quais exibem casais e famílias que seguem um mesmo padrão quanto a sua configuração. Todas as famílias ali representadas são consideradas tradicionais, aos moldes patriarcal, da qual a candidata é uma férrea defensora. Esse

¹⁷ Disponível em <https://www.facebook.com/cantoramaralima/videos/1895535297409096/>. Acesso em 10 de maio de 2021.

modelo foi determinado como regra a ser seguida e as Igrejas cristãs mantiveram esse ensinamento como intocável até os dias de hoje: o da moral sexual e familiar (Coutrot, 2003) e, graças a uma interpretação do Evangelho e seus seguidores dominando cada vez os espaços públicos, tal estilo de vida tem sido imposto a todos, desrespeitando os limites das liberdades individuais.

De toda forma, a candidata em questão está colocando seu mandato mais uma vez ao serviço da defesa dos princípios da família e seria uma combatente das pautas progressistas que visam a modificar essa referência bíblica, pois, para agentes defensores desta bandeira, “as relações e as práticas familiares não podem ser desafiadas e transformadas, tendo que permanecer iguais – com as desigualdades de gênero, a divisão sexual do trabalho, a heterossexualidade” (Santos, 2018, p. 131).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao empreendemos uma observação sobre os *jingles* de 06 candidatos, onde metade deles foram eleitos (Cantora Mara Lima, Gilson de Souza e Alexandre Amaro), encontramos similaridades e especificidades em relação às representações e instrumentalização da temática família durante os pleitos eleitorais. Por meio de aspectos em comum nas produções dos *jingles* oficiais (versos e videoclipes), tal tema expressa enquanto conteúdo, um dos assuntos mais frequentes no discurso de candidatos religiosos, a defesa da família, e que desejavam transmitir aos seus eleitores. Assim, os *jingles* tinham como foco, tanto nos versos quanto nas imagens do videoclipe, a manutenção e a defesa da família tradicional segundo os princípios do Evangelho.

Os 06 *jingles* analisados foram constituídos com o foco em uma imagem pública conservadora, fundamentada em conflitos ideológico-partidários e/ou opiniões controversas relacionadas a questões delicadas na sociedade contemporânea, tais como a legalização do aborto e à legitimação de famílias homoafetivas no Brasil. Partindo do pressuposto de que a imagem pública é constituída, principalmente, pela opinião pública, os candidatos utilizaram estratégias de marketing político que valorizaram o discurso e a imagem de determinados grupos religiosos, por meio do uso de simbolismos interligados a costumes e práticas cristãs.

Foram utilizadas determinadas representações familiares com o objetivo de reproduzir conteúdo cristão e princípios morais próprios do candidato e da doutrina religiosa a qual pertence. Também notamos que, através desses materiais audiovisuais, tais candidatos instigaram um ideal de modelo familiar que contribuiu para a polarização no campo político e da sociedade, a partir do seu posicionamento contra pautas progressistas e grupos políticos de esquerda favoráveis à diversidade (Santos, 2018), desse modo, mantendo os ensinamentos pregados a séculos por igrejas cristãs no que se trata de moral sexual e familiar (Coutrot, 2003).

Devido à intensa presença da religião no campo político, tal lugar tornou-se um espaço propício para afirmar e incentivar identidades e práticas cotidianas que estruturam a vida de grupos cristãos (Cunha, 2019). Nesse sentido, por serem integrantes dos grupos dominantes na política durante as eleições de 2018, ao combaterem pautas progressistas relacionadas a partidos da esquerda, esses padrões de constituição familiar aparecem como imposição da visão de mundo. Portanto, entre os *jingles* identificados, observamos a presença de um discurso em que os candidatos se colocavam dispostos a lutarem por todas as famílias, mas, principalmente, por aquelas que além de seguirem os padrões patriarcais definidos pelo conservadorismo, também acreditavam nesse modelo como único exemplo possível a ser seguido pela sociedade.

Teoricamente, ao se posicionarem em favor da família tradicional, os candidatos cujos materiais analisamos neste artigo, buscam construir a própria imagem pública baseados em ideais que os configurariam enquanto políticos conservadores, os quais provavelmente não iriam contemplar em seus projetos a parcela da população que não se enquadrasse neste modelo. Porém, devido às forças que trabalham na restrição e retrocessos referentes a determinados direitos garantidos com a promulgação da Constituição desde 1988 e que dominou o cenário político dos últimos anos, a conhecida “onda conservadora” (Almeida, 2017), utilizaram-se dessa estratégia tendo conhecimento que uma parcela considerável dos eleitores sinalizava a favor dessa ideologia em articulação aos valores cristãos.

Podemos afirmar que a representação política a qual os candidatos em estudo intencionavam construir publicamente foi estabelecida sob as preferências de um estereótipo conhecido como conservador diante da popularidade que tal perfil ganhou nos últimos anos no campo político. Com o objetivo de conquistar votos, a partir do momento que o conteúdo desses materiais, os quais possuíam forte apelo à defesa da família tradicional, fosse internalizado pelo público-alvo, pressupomos que a imagem pública à qual buscavam construir

durante a campanha seria transformada no modelo real desse tipo de político, caso eleito. A tomar como base as eleições proporcionais à ALEP em 2018, é possível afirmar das estreitas ligações entre os evangélicos pentecostais e os interesses seculares, em particular aqueles relativos ao campo da política formal.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Juniele Rabêlo; ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira (org.). *Introdução à História Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. In: *Caderno Pagu*, Campinas, n. 50, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. p. 163-193.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O Projeto Político de “Governo do Justo”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 18, 2010. p. 39-82

CHRISTI, Rafaela. *O uso de jingles político-religiosos nas eleições à ALEP: uma abordagem da comunicação política a partir da História Pública Digital*. Dissertação (Mestrado em História). Campo Mourão: Universidade Estadual do Paraná, 2020.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003. p. 331-364.

CUNHA, Magali do Nascimento. Os processos de midiaticização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. In: *Revista FAMECOS*, v. 26, n. 1, 2019. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/30691/18534>. Acesso em 26 de abril de 2023.

CUNHA, Magali do Nascimento. Construções imaginárias sobre a categoria “gênero” no contexto do conservadorismo político religioso no Brasil dos anos 2010. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, 2017, p. 253-276. Disponível em https://www.academia.edu/62003687/Constru%C3%A7%C3%B5es_Imagin%C3%A1rias_Sobre_a_Categoria_G%C3%AAnero_No_Contexto_Do_Conservadorismo_Pol%C3%ADtico_Religioso_No_Brasil_Dos_Anos_2010. Acesso em 26 de abril de 2023.

GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (ed.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung; Bolívia: Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018.

HOOVER, Stewart. Mídia e religião: premissas e implicações para os campos acadêmico e midiático. In: *Comunicação & Sociedade*, v. 35, n. 2, 2014, p. 41-68. Disponível em <https://>

www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/CSO/article/view/4906. Acesso em 26 de abril de 2023.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 7, 2012, p. 25-54. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/PTHwmQfBxGnZ6H4LQ7tp8Dc/abstract/?lang=pt>. Acesso em 26 de abril de 2023.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no congresso nacional. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, 2017, p. 351-380. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ha/a/zJ6NMkstvqztVLRfWfk4bF/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 26 de abril de 2023.

MALERBA, Jurandir. Os historiadores e seus públicos: desafios ao conhecimento histórico na era digital. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 74, 2017, p. 135-154. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbh/a/LHTGChGvyDBCdzDk33k4WgM/abstract/?lang=pt>. Acesso em 26 de abril de 2023.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 112-138.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas*, v. 11, n. 2, 2011, p. 238-258. Disponível em <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>. Acesso em 26 de abril de 2023.

MATOS, Eliane Bragança de; ALMEIDA, Fernando Ferreira de. Estudo sobre a utilização do Facebook por igrejas evangélicas. In: *FACEF: Pesquisa Desenvolvimento e Gestão*, Franca, v. 20, n. 3, 2017, p. 251-265.

NOIRET, Serge. História Pública Digital. In: *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2015, p. 28-51. Disponível em <https://revista.ibict.br/liinc/article/view/3634/3098>. Acesso em 26 de abril de 2023.

RÉMOND, René. Do político. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003. p. 441-454.

RIoux, Jean Pierre. A associação em política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003. p. 99-140.

RODRIGUES, Nelson Lellis Ramos. Evangélicos e a sociedade em rede: as eleições de 2018 e o impacto das redes sociais no Brasil. In: *Reflexus*, Vitória, ano XIII, n. 21, 2019, p. 165-183. Disponível em <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/962/970>. Acesso em 26 de abril de 2023.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. História pública: a comunicação e a educação histórica. In: *Revista Observatório*, Palmas, v. 3, n. 2, 2017, p. 41-65. Disponível em <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/3465/9604>. Acesso em 26 de abril de 2023.

SANTOS, Rayani Mariano dos. Conservadorismo na Câmara dos Deputados: discursos sobre “ideologia de gênero” e Escola sem Partido entre 2014 e 2018. In: *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, 2018. p. 118-134.

SEXUGI, Fábio; MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. À imagem e semelhança: simulacro e hagiografia nas propagandas eleitorais de políticos religiosos. In: *Todas as Letras*, São Paulo, v. 20, n. 1, 2018, p. 1-12. Disponível em <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tl/article/view/10483>. Acesso em 26 de abril de 2023.

SILVA, Lucas Alves. “A família em primeiro lugar”: campanha de candidatos evangélicos à Assembleia Legislativa paranaense em 2018. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Sociedade e Desenvolvimento. Campo Mourão: Universidade Estadual do Paraná, 2020.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira. Religião e Política no Brasil. In: *Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, v. 64, 2017, p. 223-256. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/640/64052713009.pdf>. Acesso em 26 de abril de 2023.

ABSTRACT:

This paper analyzes the participation of religious groups in the political field of Paraná state, on the occasion of the proportional elections to the Legislative Assembly of Paraná state (ALEP) in 2018. We seek to problematize the defense of the so-called traditional Brazilian family, based on elements of the trajectories of religious candidates and their campaign jingles. We have used political-religious jingles published on Facebook by 06 candidates for ALEP, linked to 05 different Pentecostal evangelical denominations. We have identified the instrumentalization of religious representations in the public sphere, based on a position in relation to the traditional family defense, promoting changes in other fields of Brazilian society, which go beyond the religious one.

Keywords: Religion; politics; political marketing; jingles.

Recebido em 08/04/2021

Aprovado para publicação em 21/05/2021



O TEMPLO COMO SÍMBOLO DE PODER: PERCEPÇÕES SOBRE O SEGUNDO TEMPLO E RELAÇÕES COM O PROCESSO POLÍTICO BRASILEIRO

The temple as a symbol of power: perceptions of the second temple and relations with the Brazilian political process

Mateus Guedes*

DOI: 10.29327/256659.14.1-5

RESUMO:

O presente artigo se propõe a partir de um método qualitativo, observar e descrever como o segundo templo é construído sob aspectos sociais e religiosos que lhe permitem ser observado não somente como um símbolo religioso, mas também como símbolo de poder, concedendo aqueles que possuíam ligação com ele, posições aristocráticas. A partir dessa percepção entendemos uma relação desse símbolo com os aspectos da política brasileira atual, procurando observar como a figura do templo, por si mesma, faz com que ele esteja intrinsecamente ligado aos processos políticos brasileiros.

Palavras-Chaves: Segundo Templo; Política; Poder; Igreja.

* Mestre em Tradições e Escrituras Sagradas pela Faculdades EST. E-mail: mateussguedes@outlook.com

INTRODUÇÃO

Um dos símbolos religiosos mais perceptíveis e que são um ponto de conexão entre múltiplas religiões, é a figura do templo. O templo (prédio), possui um significado expressivo para todos os que o visitam ou o frequentam, o entendendo como um ponto de conexão com o divino, um ponto de ajuda espiritual e até mesmo física e como o lugar sagrado.

Essas visões sobre o templo é uma perspectiva real e presente dentro do cristianismo. A imagem do templo é importante para os cristãos em todas suas vertentes. Não é incomum ao participar de um culto cristão escutar: “sejam bem-vindos a casa de Deus”; ou se você faz ou fez parte de um contexto cristão já ter escutado: “na casa do Senhor é preciso reverência”. Assim, a imagem do templo é tida no cristianismo como um aspecto de extrema importância e sacralidade.

Gerd Theissen, observa a religião como um “sistema cultural de sinais” (Theissen, 2009, p. 13). Partindo dessa concepção, é possível entender o templo como parte desse conjunto de sinais, ou de forma mais específica, como um símbolo. Dentro do aspecto religioso, Theissen define símbolo como parte de uma percepção simbólica do mundo, a qual, por meio de elementos reais, adquirem um caráter de referência a outras coisas, podendo ter dimensões muito profundas (Theissen, 2009, p. 28).

É a partir desse aspecto que queremos analisar o templo. Contudo, partimos de um pressuposto que os símbolos são ressignificados ou reinterpretados devidos as condições sociais as quais ele está inserido. De tal modo percebemos uma criação do templo como símbolo da presença de Deus e prosperidade de Israel no Antigo Testamento, sendo transformado a um símbolo de poder e autoridade a partir do Império Persa (o denominado segundo templo), chegando até o momento da crítica de Jesus ao templo como símbolo de poder.

Max Weber observa que a definição de poder é sociologicamente amorfa (Weber, 2000, p. 33), possibilitando considerá-lo em diversas circunstâncias. A partir disso, observaremos poder como “a capacidade de controlar indivíduos, eventos ou recursos sejam eles reais ou simbólicos” (Pereira, 2009, p. 81). Assim, o artigo pretende observar como aqueles que estão ligados ao templo podem exercer influência e autoridade pelo simples fato de estarem ligados ao templo.

Partimos da hipótese que tais aspectos podem ser encontrados na análise do simbolismo e aspectos sociais no período do segundo templo. Além disso, observando o templo no tempo presente, pressupomos que um significado a mais permeou a simbologia do templo, tornando-o não somente um projeto de poder e autoridade, mas uma fonte eleitoral para aqueles que querem exercer tais papéis de dominação na política brasileira.

Dessa forma, pretendemos analisar o segundo templo, observando os aspectos que foram cruciais para a ressignificação de sua imagem como uma imagem de poder. A partir dessa análise, procuramos analisar as implicações dessa simbologia do templo, para a “participação” da imagem do templo no processo eleitoral no contexto brasileiro.

HISTÓRIA E SIGNIFICADO DO SEGUNDO TEMPLO

Para observar o templo e sua simbologia como ordem de poder e para compreendermos a figura do templo atualmente, limitaremos a análise desse templo ao judaísmo e de maneira mais específica as narrativas *dos evangelhos sinóticos* nas quais Jesus está dentro de uma controvérsia envolvendo o templo. Diante disso, nos propomos a uma análise restrita do segundo templo, tendo como foco seu desenvolvimento intertestamentário.

Johann Maier chama a atenção para a existência de reais motivos para uma diferenciação entre uma distinção de Israel antes e depois do exílio (Maier, 2005, p. 39). A partir da observação e leitura sobre a passagem de Israel pelo exílio babilônico e até seu retorno pós-exílio sob o império persa, é possível perceber, de fato, importantes mudanças que envolvem Israel em vários aspectos, mas, entre eles, é possível destacar o templo.

A importância do templo no contexto de Israel é percebida desde o seu início. Steins demonstra que desde a construção do templo preparada por Davi até Salomão estabelecendo a ordem do culto e a inclusão de toda Israel na responsabilidade pela construção do templo, tem por objetivo compreender o templo como continuação do “santuário original” instituído por Deus e ser o meio de mediação das misericórdias de Deus para o povo (Steins, 2003, p. 221).

Um segundo relato sobre o templo, encontra-se no livro de Crônicas na fala de Deus após a construção dele:

Ouvi sua oração e escolhi para mim este lugar para casa do sacrifício. Se eu fechar o céu de modo que não haja chuva, ou se ordenar aos gafanhotos que consumam a

terra, ou se enviar a peste entre o meu povo, se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, orar, me buscar e se converter dos seus maus caminhos, eu ouvirei dos céus, perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra. Os meus olhos estarão abertos e os meus ouvidos estarão atentos à oração que se fizer *neste lugar* (2Cr 7.12-15 NAA).

A partir destes dois relatos, tanto de Stein como do texto de crônicas, é possível perceber que o templo desde o seu início possuía não somente um significado, mas também, uma importância teológica e social (algo que envolvia a prosperidade da nação de Israel).

Contudo, no decorrer da história de Israel, é notável que diante das crises do povo, especialmente nos períodos próximos ao exílio, e com a própria destruição do templo, foi necessária uma ressignificação teológica. John Bright chama a atenção que nas mais tenebrosas horas que a nação de Israel enfrentava, mais desesperadamente eles se apegavam ao templo (Bright, 2003, p. 399), a partir do significado religioso dele. Contudo, essa esperança enfraqueceu-se com o fato do saqueamento do templo, e com a prisão do legítimo descendente de Davi.

Esse fato levou a alguns profetas como Jeremias e Ezequiel desenvolverem suas profecias afirmando que a nação de Israel estava sofrendo como consequência do castigo de Deus, de tal modo que ele “cancelara sua escolha e já não estava mais em sua casa” (Bright, 2003, p. 405). É mediante isso que Ezequiel descreve a imagem em que a presença de YHWH levanta-se do seu trono, sai do templo, sobrepára sobre ele e parte (Ez 9.3; 10.15-19).

Obviamente, em meio aos próprios ressignificados do templo no período das crises em que o povo de Israel passava, tais ressignificações estavam junto a reconstrução do templo. Assim, embora Israel voltasse a ter um templo, é preciso observar que tal templo é construído não mais por uma ordem direta de Deus, e com os recursos levantados pelo próprio povo, mas sim, com os tesouros reais de uma outra nação (Bright, 2003, p. 432). Assim, as próprias circunstâncias da construção do segundo templo, denotam uma diferença importante, ressaltando a fala de Meier: “A distinção, pois, entre a “antiga religião de Israel” e a “religião judaica” tem sentido sem nenhuma dúvida” (Maier, 2005, p. 39).

Dessa forma, portanto, ao tratar sobre o segundo templo, queremos observar o templo sobre o “judaísmo”, isto é, o templo diante das construções religiosas, mas sobretudo, histórico-sociais e políticas, que envolveram os judeus após o período babilônico. Destarte, chamamos a atenção para uma das principais diferenças que envolvem o segundo templo e embasam a tese deste artigo: Jerusalém foi reconstruída como “Estado-Templo”.

TEMPLO DIANTE DA PERSPECTIVA DE ESTADO-TEMPLO

Helmut Koester chama a atenção para a reconstrução de Jerusalém como um típico Estado-templo sob o domínio (Koester, 2005, p. 211). Tais tipos de cidade não eram novidade para os persas, já que muitas de suas cidades assim eram construídas. Destarte, o fato de uma Jerusalém como Estado-Templo acarreta implicações e significados importantes para o segundo templo e para o povo de Jerusalém. “A lei desse Estado não era uma lei civil, mas a lei religiosa dada por Deus, e o sumo sacerdote era a autoridade maior” (idem).

Diante dessa reconstrução, o Templo de Jerusalém passa a ter não somente um sentido religioso mesmo que, segundo Theissen, estivesse nele todo o sistema religioso do povo judeu (Theissen, 2009, p. 124). Assim, o templo passa a exercer também uma função de poder sobre o povo. Embora o templo estivesse debaixo de um sistema definido por aqueles a quem a região da Palestina estava sob domínio, é perceptível que o templo exercia uma função de poder, especialmente por aqueles que faziam parte da Aristocracia do templo.

É mediante essa visão de Jerusalém como Estado-Templo, e conseqüentemente o segundo templo possuindo uma função política e de poder, que podemos compreender toda a disputa e crises envolvendo o templo no período após a morte de Alexandre, o Grande, isto é, a disputa da Palestina por Ptolomeus e Selêucidas. Toda a disputa pelo território da Palestina entre os Ptolomeus e Selêucidas envolvia especialmente aqueles a quem eram *sumo sacerdotes* do templo. John Bright chama a atenção para como Jerusalém estava agitada por rivalidades envolvendo especialmente o cargo de sumo sacerdote (Bright, 2003, p. 500).

Ao observar toda a disputa ptolomaica e selêucida, é evidente que o papel do sumo sacerdote, e aquele a quem era nomeado como tal, exerceu forte influência sobre qual grupo dominava a Palestina, especialmente a cidade de Jerusalém. Nomes como Onias III e Jasão demonstram a importância que o cargo de sumo sacerdote e conseqüentemente o templo exercia sobre a forma de governo e vida para os palestinos da época (cf. Koester, 2005, p. 212-217).

A partir de todo esse panorama de disputa de poder entre dois partidos diferentes, é preciso considerar que na construção do judaísmo do segundo templo, portanto, o templo não possui somente um significado religioso, mas ele se forma dentro do *etos* judaico como um símbolo religioso, mas é reconstruído como símbolo de poder. Tal poder é percebido e

usado pela aristocracia do templo, tanto no período Asmoneu, proveniente da revolta dos Macabeus, como também sob o domínio romano, embora neste com um importante diferencial.

DESENVOLVIMENTO DO TEMPLO NO PERÍODO ROMANO

Embora Theissen expresse que na Palestina do tempo de Jesus, e conseqüentemente sob o domínio Romano uma diferença entre religião e estado pudesse ser mais evidenciado, sendo a religião institucionalizada no templo e o estado plenamente ligado ao domínio romano (Theissen, 2008, p. 23), ainda assim é preciso observar que o templo não deixa de possuir um interessante aspecto de poder especialmente pela relação entre império romano e templo.

No período intertestamentário, especialmente na disputa entre ptolomeus e selêucidas, é possível perceber, como visto anteriormente, que na disputa entre esses dois grupos aquele que exercia o papel de sumo sacerdócio tinha um certo poder de definição sobre que grupo dominava a Palestina.

De tal modo, o império Romano sabendo do espírito revolucionário judaico da época, não deixaria de se envolver e exercer influência na escolha do sumo sacerdote. Isso é visto inicialmente com Herodes, o grande, o qual possuía uma estreita relação com a aristocracia do templo, inclusive reformando-o objetivando agradar tal aristocracia; e depois visto com o exercício do prefeito que governava a região da Judeia¹. Koester chama a atenção para que a escolha do sumo sacerdote na Judeia, sob o período dos prefeitos, era feita por escolha de tal prefeito (Koester, 2005, p. 396).

Esse fato liga o templo ao exercício de poder do império romano. O templo em si, não era somente um aspecto religioso, mas a sua imagem religiosa era utilizada para fundamentação do poder e da aristocracia na época da Palestina. Koester demonstra que "As famílias dentre as quais o sumo sacerdote era escolhido constituíam a aristocracia do país" (Koester, 2005, p. 231). Assim, uma divisão entre poder e religião não pode ser vista na Palestina na época do segundo templo.

Diante disso, é possível perceber que aqueles que estavam associados ao templo, embora não exercessem o poder maior, algo que pertencia ao império romano, estavam in-

¹ Para uma boa compreensão da sucessão do reinado de Herodes para a transição dos prefeitos, ver Koester, 2005, p. 391-398.

trinsecamente associados aos que exerciam poder na região, logo, sendo também portadores de tal poder. Isso nos ajuda a percebermos a reconfiguração da imagem do templo não somente como aspecto religioso.

Richard Hosley, chama a observa que "Os reis dependentes e os sumos sacerdotes que governavam a Judeia e a Galileia no tempo de Jesus era assim partes integrantes da ordem romana recém-estabelecida do Oriente Médio" (Horsley, 2004, p. 40). O templo, portanto, está marcado por uma imagem de poder iniciada desde a reconstrução de Jerusalém como Estado-Templo.

Esse fato fica claro ao observar o quadro social da Palestina na época de Jesus. Usaremos o conceito de *Estrato social* para observar a Palestina e como aqueles que estão ligados ao templo exercem uma função de poder, ressignificando a imagem do templo não somente como aspecto religioso. Wolfgang Stegmann define *estrato social* como "todas as pessoas de uma sociedade que, em razão de sua participação em *poder, privilégios e prestígios*, se encontram em posição social semelhante" (Stegemann, 2012, p. 320).

A partir deste conceito, Stegmann faz uma divisão entre estrato superior e estrato inferior. De acordo com ele, o estrato superior se refere ao grupo de pessoas que fazem parte da elite da sociedade, isto é, aqueles que de certa forma, especialmente pelas condições financeiras, exerciam poder na sociedade. Faziam parte do estrato superior três tipos de aristocracia: imperial romana, provincial e a cidadina. Os cidadãos da Palestina que faziam parte dessa elite são os da casa herodiana, o sumo sacerdote e saduceus, membros do sinédrio, e um pouco abaixo, contudo ainda fazendo parte do estrato superior, sacerdotes e mestres da lei (Stegemann, 2012, p. 322).

Richard Hosley exemplifica essa estratificação ao afirmar que "a principal divisão na Palestina na época de Jesus dava-se entre os governantes, romanos, herodianos e sacerdotais, de um lado, e o povo comum, os camponeses e a população de Jerusalém e de outras cidades, de outro" (Horsley, 2004, p. 64). Dessa maneira, é possível perceber que aqueles que estavam ligados ao templo exerciam uma função aristocrática, exatamente por sua ligação com o templo. Gerd Theissen enfatiza que essa perspectiva estava presente na estrutura do povo judeu, de tal modo que diferente das demais cidades greco-romanas baseadas na *polis*, o povo judeu era uma etnia a qual seu topo encontrava-se o sumo sacerdote e o sinédrio (Theissen, 2008, p. 300).

É possível considerar tal fato como um fenômeno, e o observando-o como tal, consideramos que o aspecto religioso se tornou também um aspecto de poder. Assim, observa-se que a ligação com o templo permitiu que aqueles que estivessem envolvidos com ele, sobretudo em cargos de autoridade, exercessem uma função de autoridade e poder sobre a população. Tal fato, é evidenciado a partir da informação de Joachim Jeremias, quando observa que o comandante do templo, além de fiscalizar o culto, tinha também sobre seu comando uma “força policial”, a qual ele poderia utilizar para prender pessoas.

Neste caso, percebemos um quadro em que as elites religiosas judaicas (destacam-se os saduceus), exerciam domínio (mesmo que não o domínio majoritário) sobre o estrato inferior judaico, a partir de sua relação com o templo. Assim, o templo não deve ser entendido somente como um aspecto religioso: lugar de culto, sacrifício e benção de Deus como proposto pelo cronista (2Cr 7), na época do primeiro templo.

O segundo templo, envolto de todas as situações demonstradas anteriormente (desde a reconstrução por parte dos persas, passando pelas revoltas e batalhas sob domínio grego, e chegando ao domínio romano, o qual recebe inclusive melhoria por Herodes), possui um forte aspecto político, sendo assim um lugar de “poder”. Esse aspecto pode ser evidenciado ainda em torno do movimento de Jesus e seus conflitos com o templo. De tal modo, procuraremos analisar a relação de Jesus com o templo, e a reação dos líderes judaicos a atitude de Jesus em relação ao templo.

CONTROVÉRSIA DE JESUS ENVOLVENDO O TEMPLO

Para observar o significado do templo no período de Jesus, utilizaremos como objeto de análise o texto de Mc 11.15-19. Neste texto é apresentado um panorama das atividades do templo, a “purificação” que Jesus faz e a reação dos líderes judaicos ali presentes, é neste último que nos dedicaremos.

Martin Volkman apresenta um panorama das atividades do templo a partir desta passagem. Segundo ele a representação do texto dos que vendiam, compravam e dos cambistas (Mc 11.15) é uma representação social da prática de compra e venda de animais para os sacrifícios, e cobrança da dracma (Volkman, 1990, p. 245,246). Assim, Volkman chama a atenção para como o templo não exercia somente uma função religiosa, mas também comercial. Um segundo ponto observada por ele envolve a função bancária do templo. Segundo ele, os valores recebidos na prática de compra e venda no templo, além de outros

valores e materiais que chegavam a ele baseados na lei, ficavam acumulados em grande quantidade no templo (Volkman, 1990, p. 247).

Observando as afirmações de Volkman, é possível asseverar e fundamentar outras funções do templo além de sua função religiosa. Afirmarmos, diante disso, que tais elementos comerciais e bancários ressaltam o aspecto político do templo, especialmente a partir das atividades de sua aristocracia. A administração de todo esse complexo estava nas mãos dos sumos sacerdotes. Estes representavam um grupo restrito de pessoas — a elite sacerdotal — proveniente de algumas famílias, que ocupavam os principais postos na administração do Templo, ou seja, as chefias sobre o culto, a vigilância e as finanças do Templo” (Volkman, 1990, p. 247).

Um segundo aspecto a ser analisado nesta passagem, é a reação dos líderes judaicos à atitude de Jesus. Somente o texto de Marcos apresenta essa reação,² definindo-a como “medo/ temor”. Duas considerações precisam ser levantadas para compreender o temor da elite judaica no contexto da purificação do templo. 1. Considerando a pessoa de Jesus em seu contexto social, é inviável que o temor da elite judaica seja um temor da pessoa em si. É preciso lembrar que Jesus era um camponês, pertencente a baixa estratificação social. Devido sua posição e atividade, os líderes judaicos não tinham motivo para o temer; 2. O texto apresenta o temor relacionado a multidão, assim, observarmos que o medo das elites judaicas estava voltado muito mais para o público que seguia Jesus, do que o próprio Jesus.

Dentro do contexto sociocultural e religioso dos judeus, um temor do povo traz mais sentido a esse temor, do que o medo da pessoa de Jesus em si. Isso ocorre devido ao fato de os judeus terem sido conhecidos por suas revoltas comandadas por líderes “messiânicos”, tal qual era Jesus³. Gerd Theissen coloca o movimento de Jesus dentro de uma onda de movimentos de renovação iniciados pela revolta dos Macabeus como uma defesa contra a cultura helenística (Theissen, 2008, p. 143). Herodes, o grande, por exemplo, enfrentou resistências por parte do povo judaico por pelo menos três anos, e até mesmo após sua morte as resistências continuaram (Horsley, 2004, p. 42).

Um exemplo das revoltas judaicas, é vista na personagem de Judas Galileu. Segundo Hosley, ele era filho do chefe dos bandidos, Ezequias, e liderou os camponeses das aldeias

² Que se cala a respeito da reação dos líderes judaicos diante da atitude de Jesus.

³ Pensamos Jesus aqui como um candidato messiânico.

próximas num ataque à fortaleza herodiana⁴ em Séforis (Horsley, 2004, p. 42). A motivação de tais revoltas, eram os tributos cobrados dos galileus, e, baseado no mandamento de adoração exclusiva a Deus, Judas entendeu ser uma afronta a Deus tais pagamentos (Theissen, 2008, p. 148). Além de Judas Galileu, outro exemplo a ser concedido é Simão, criado de Herodes, que após a sua morte, se considerou realeza, incendiou o palácio real em Jericó, com o apoio de vários outros homens (Horsley; Hanson, 1995, p. 108). Dessa forma, percebemos que a mensagem de um líder, e sua oposição a algo, eram fatores influentes para que os seguidores judeus daquele líder defendessem sua causa.

Dentro deste contexto, é perceptível a motivação que levou os líderes judaicos a temerem o povo e procurar com empenho tirar a vida de Jesus. Tendo o povo judaico um espírito de revolta, e existindo um líder messiânico procurando repensar o templo, aqueles que exerciam poder baseados nesse templo, logicamente, se revoltariam contra tal líder. Destarte, eles precisavam matar Jesus porque ele constituía um perigo a ordem política do templo. O movimento de Jesus poderia desencadear uma nova revolta, e consequentemente, ao ver o líder do movimento atentando contra a sua fonte de poder, os líderes judaicos necessitavam de uma rápida ação.

O movimento de Jesus se encontrava em tensão com a aristocracia do templo, responsável pela acusação de Jesus perante Pilatos. É compreensível a preocupação dela com o novo movimento quando pensamos na atitude crítica ao templo por parte do movimento de Jesus, na purificação do templo, na relativização da importância do templo para reconciliação e juramento e na profecia sobre o templo. Quem tornava relativos templo e lei atentava assim contra os privilégios da aristocracia sacerdotal (Theissen, 2008, p. 305).

Dentro do contexto da controvérsia entre Jesus e o templo, percebe-se que assim como nos períodos históricos anteriores, no tempo do movimento de Jesus, o templo era ainda percebido como uma fonte de poder, a qual o movimento de Jesus se opôs. Os líderes judaicos, especialmente os saduceus, exerciam seu poder pela sua posição no templo; lucravam pela sua posição no templo; possuíam autoridade por sua posição no templo. De tal modo, o templo desde sua reconstrução no período persa não é uma simples imagem religiosa, mas tornou-se uma fonte de poder político e autoritário, a qual era exercida com ênfase por aqueles que o administravam.

⁴ É preciso ressaltar: a ação de Judas Galileu ocorre após a morte de Herodes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da perspectiva do templo como imagem política e de poder, é possível perceber que tal fenômeno existente na cultura judaica, perpassa o próprio início do cristianismo. Aqueles que estão à frente do templo, possuem assim um lugar superior aos demais. Isso pode ser observado no próprio Novo Testamento em relação a posição dos apóstolos de Jesus em seus papéis na chamada “igreja primitiva”, também, no trabalho exercido por Paulo de fundar igrejas em diversos lugares especialmente da Ásia Menor, e colocar pessoas de “autoridade” em tais lugares⁵. É importante observar também que tal fenômeno vai perpassar a história da igreja e se desenvolver até os dias de hoje, onde, ainda é possível observar que aqueles que estão em posição de autoridades no templo possuem um aspecto de poder.

Tal fato ocorre no cristianismo baseado no etos e tradições herdadas do judaísmo. Gerd Theissen observa que o cristianismo em seu desenvolvimento precisou romper em diversas questões com o judaísmo, e responder perguntas cruciais que existiam no judaísmo e que agora Jesus como homem divino seria base para essas respostas (Theissen, 2009, p. 41-64). Contudo, Theissen ainda observa que o *etos* e *símbolos* judaicos não foram plenamente deixados de lado pelo cristianismo. “O etos cristão primitivo está situado entre o judaísmo e paganismo. [...] Ele se diferencia do etos judaico apenas de forma gradual” (Theissen, 2009, p. 98).

Dessa maneira é possível compreender que a ligação do cristianismo a um etos judaico permite que os cristãos se utilizem de aspectos do judaísmo, os interpretando e reinterpretando a suas próprias maneiras⁶. De tal modo, no ambiente brasileiro é possível perceber as igrejas em uma crescente utilização de aspectos e símbolos do judaísmo. Como observa Marta Topel, é crescente o número de igrejas no Brasil que se tem voltado para o Antigo Testamento e se utilizado de seus símbolos para chegar a seus objetivos (Topel, 2011, p. 37).

Diante deste fenômeno Volkmann produz uma crítica séria a igreja. Segundo a tese de Volkmann (1990, p. 252), a igreja é responsável pela reconstrução do templo tanto inter-

⁵ Não nos propomos aqui a observar a teologia que envolve a questão dos líderes da igreja. O objetivo é apenas expressar que no NT é possível perceber que aqueles que estão à frente da igreja ou do seu trabalho possuem “naturalmente” uma posição elevada aos demais.

⁶ É preciso ressaltar que a problemática percebida não envolve o judaísmo em seu *etos* e *símbolos*. Mas a problemática envolve as interpretações feitas por líderes religiosos desses aspectos para utilização em seus benefícios próprios.

namente como externamente. Para Volkmann, a igreja seria inclusive responsável (olhando para a atividade externa da igreja) pela reconstrução de estruturas de poder dominadoras (Volkman, 1990, p. 252). A partir da tese de Volkmann e das considerações de Topel sobre o crescente número de igrejas baseadas nos aspectos do judaísmo, é possível aprofundar a ideia da reconstrução do templo tendo o como símbolo de poder. Para isso, observaremos especialmente sob uma perspectiva política que pode ser vista no Brasil nos últimos tempos.⁷

O templo não fora reconstruído somente nos aspectos de centralidade religiosa, mas é possível aferir que dentro da cultura judaico cristã brasileira, a imagem do templo é reerguida como símbolo de poder, concedendo assim as bases para uma “aristocracia” daqueles que estão ligados ao templo. Esse aspecto é visível sobretudo na política nos dias de hoje, embora também possa ser percebido anteriormente.

Não é própria dessas eleições, por exemplo, a participação de presidenciáveis em templos e cultos promovidos pelas mais diferentes denominações e igrejas tendo destaque ao pentecostalismo e neopentecostalismo. Roberto Zwetsch e Hans Trein chamam a atenção para o fato que no Brasil, historicamente, encontramos entre os candidatos a cargos políticos a menção do nome de Deus, utilizando inclusive para suas campanhas eleitorais (Zwetsch;Trein, 2020, p. 143).

De tal modo, observamos desde muito cedo os movimentos cristãos presentes na política brasileira. Por exemplo, como explica Sandro Coelho, desde 1945 é possível ver um partido Cristão (PDC) se tornando visível no Brasil com ambições de ampliar sua influência no âmbito nacional (Coelho, 2003, p. 201-202). Para dar um outro exemplo, nas décadas de 70 – 80, como explica Benjamin Cowan, é possível perceber uma ascensão dos evangélicos no Brasil baseados no discurso da crise moral que, segundo eles, o país passava. É dentro desse período, por exemplo, que os evangélicos se preparavam para trazer a existência a bancada evangélica, assumindo um “dever” de estarem envolvidos com a política e as questões morais do país (Cowan, 2014).

A partir destes dois breves exemplos, é possível perceber como as igrejas adentraram no processo político brasileiro, especialmente, percebendo a existência de uma bancada

⁷ Embora Volkmann, toque no assunto dos parlamentares evangélicos, procuramos observar como isso é possível a partir do símbolo “templo”. Sem tal simbologia e sua imagem permeada pelo “poder”, talvez não existisse uma bancada evangélica no Brasil.

evangélica. Diante disto, é preciso observar que boa parte daqueles que estão envolvidos nesta relação “política-igreja”, exercem um papel de liderança/poder em suas respectivas igrejas, e, conseqüentemente, em seus templos.

É preciso observar ainda, sobretudo, que nos tempos presentes, e no processo eleitoral recente, a participação de homens e mulheres que estão ligados ao contexto religioso, e que usam isso para se promoverem por já terem uma simbologia de autoridade/poder, algo que o seu papel de liderança no templo lhe concede, ficou escancarado. Assim podemos afirmar junto a Gilberto Nascimento (2019) que

no tempo presente, alcançam proporções inéditas a influência ideológica e o poder estritamente político de grandes organizações pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus de Edir Macedo e Marcelo Crivella, mas igualmente a Assembleia de Deus de Marco Feliciano, de Silas Malafaia e do pastor Everaldo Dias. Ademais, mostra-se de forma patente a sua articulação com as demandas dos oligopólios multinacionais e seus associados locais.

Dessa maneira, percebemos que a cultura política brasileira possui aspectos semelhantes com as ordens de poder da Palestina e sua relação com o segundo templo. Da mesma maneira como aqueles que estavam ligados ao templo não exerciam simplesmente uma função política, em muitos templos em nosso país, seus líderes não possuem apenas um aspecto religioso, mas sobretudo um aspecto de poder, tornando-se influentes e participantes nas decisões políticas e de ordem no Brasil.

Esse aspecto é visível no tempo presente em seus processos e jogadas políticas, tendo como base um presidente que, como observa Zwetsch e Trein, utiliza-se do nome de Deus sem qualquer ressalva (Zwetsch; Trein, 2020, p. 146-148), abrindo espaço para uma atividade clara daqueles que estão ligados aos templos. De tal modo, os holofotes foram lançados sobre a jogada de poder que envolve alguns pastores, igrejas e denominações em nosso país. Estes, portanto, são comparadas as elites religiosas do segundo templo; exercem sua função de poder devido a sua ligação ao templo.

Para dar um exemplo desse aspecto podemos recorrer aos recentes eventos envolvendo o ex-ministro da educação Milton Santos, no escândalo do repasse de verbas do fundo do FNDE. Segundo a fala do próprio ministro, as verbas eram passadas para municípios indicados por dois pastores (G1, 2022). A partir desse evento, podemos perceber como a ima-

gem do líder religioso ligado ao templo, passou a exercer uma função de influência, autoridade e poder.⁸

A partir da ótica do templo, percebemos assim que tais funções de poder são proporcionadas pela própria ligação com o templo. Destarte, a figura do templo possui um aspecto de poder, concedendo aos seus líderes tal função. Da mesma forma como os líderes persas, romanos e palestinos procuraram exercer influência sobre o segundo templo, os políticos brasileiros procuram uma aproximação com os líderes dos templos, concedendo a esses a continuidade do poder visto pelos líderes judaicos do segundo templo.

Por fim, é preciso observar que o problema não se encontra no templo em si ou na própria religião. Percebemos dois problemas que acarretam o templo como aspecto de poder. Primeiramente, aqueles que exercem de fato poder político e se usam da imagem do templo e da religião com o propósito de alcançar apoio de forma fácil. Em segundo lugar, os líderes religiosos que deixam suas funções religiosas no templo, serem usadas com o objetivo de um projeto de poder.

O desafio da sociedade e da igreja brasileira, portanto, envolve aquilo que foi proposto por Jesus em sua controvérsia envolvendo o templo, uma reconstrução da figura do templo: Também os ensinava e dizia: — Não é isso que está escrito: "A minha casa será chamada 'Casa de Oração' para todas as nações"? Mas vocês fizeram dela um covil de salteadores (Marcos 11:17). De tal forma, é preciso perceber e reconstruir a imagem do templo no Brasil como uma imagem de ajuda espiritual, ajuda ao próximo e devoção a Deus, como proposto pelo próprio Jesus.

O caminho para tal reconstrução talvez necessite partir dos próprios líderes, reencontrando o caminho real da laicidade de Estado, e entendendo que o templo é um aspecto religioso e de ajuda espiritual e humanitária, não um projeto de poder a ser usado por gananciosos, sejam eles políticos ou os próprios líderes religiosos.

REFERÊNCIAS

BRIGHT, John. *História de Israel*. Trad. de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2003.

⁸ Outros exemplos poderiam ser citados e analisados, contudo, decidimos conceder apenas este exemplo compreendendo que tal acontecimento concede bases para a discussão e objetivos deste artigo.

COELHO, Sandro A. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964). In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 46, 2003, p. 201-228. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbh/a/gGv5SVwvvsbsHCndFvGNVVg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 29 de setembro de 2022.

COWAN, Benjamin A. “Nosso terreno”: crise moral, política evangélica e a formação da “nova direita brasileira”. In: *Varia História*, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, jan/abr. 2014, p. 101-125. Disponível em <https://www.scielo.br/j/vh/a/PXDGNyTGFbCvRs7z46k35rm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 29 de setembro de 2022.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard; HANSON, JOHN. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: 1. história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005 (Volume 1).

MAIER, Johann. *Entre dois Testamentos: História e religião na época do Segundo Templo*. Trad. de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2005.

MINISTRO da Educação diz em áudio que, a pedido de Bolsonaro, repassa verba a municípios indicados por pastores. *G1*, 2022. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/03/22/ministro-diz-em-audio-que-a-pedido-de-bolsonaro-repassa-verba-a-municipios-indicados-por-pastores.ghtml>. Acesso em 23 de junho de 2022.

NASCIMENTO, Gilberto. *Escalando montanhas: aspectos políticos e sociais da ascensão da igreja de Edir Macedo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 269-273. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rs/a/3wZWK3btxFk5PfGs8V7Tyss/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 23 de junho de 2022.

PEREIRA, José C. Religião e poder: os símbolos do poder sagrado. In: *CSONline*, n. 3, 2009, p. 80-107. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17055>. Acesso em 06 de julho de 2022.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e Seu Tempo*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

STEINS, Georg. Os Livros das Crônicas. In: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. de Fuchs Werner. São Paulo: Loyola, 2003. p. 210-222.

THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus: História social de uma revolução de valores*. Trad. de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

TOPEL, Marta F. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 10, Maio 2011, p. 35-50. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30382/15962>. Acesso em 29 de setembro de 2022.

VOLKMAN, Martin. Jesus “destruiu” o templo: a igreja o reconstruiu? In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, n. 3, 1990, p. 244-255. Disponível em http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1043. Acesso em 04 de maio de 2022.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

ZWETSCH, Roberto E.; TREIN, Hans A. Teologia e Política: uso e abuso do nome de Deus. In: *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, jan./jun. 2020, p. 143-166. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/20937/16852>. Acesso em 07 de julho de 2022.

ABSTRACT:

This paper proposes, from a qualitative method, the observation and description of how the second temple is built under social and religious aspects that allow it to be observed not only as a religious symbol, but also as a symbol of power, granting those who had a connection with it, aristocratic positions. From this perception we understand a relationship of this symbol with the aspects of current Brazilian politics, trying to observe how the figure of the temple, itself, makes it intrinsically linked to Brazilian political processes.

Keywords: Second Temple; Politics; Power; Church.

Recebido em 07/07/2022

Aprovado para publicação em 29/09/2022



CATÓLICOS CATÓDICOS: APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, SOCIEDADE Y ESTADO EM LAS PRIMEIRAS DÉCADAS DE LA TELEVISION ARGENTINA

Católicos catódicos: Notas para o estudo das relações entre religião, sociedade e Estado nas primeiras décadas da televisão argentina

Fernando Ramírez Llorens*
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)
DOI: 10.29327/256659.14.1-6

RESUMEN:

El trabajo reconstruye el modo en que el catolicismo y la televisión se imbricaron en las primeras décadas del medio en Argentina. Su objetivo es analizar la relación del mundo católico con el Estado y el empresariado de la televisión, y el rol de laicos y religiosos en la producción y conducción de programas, la creación de instancias de consagración y la vigilancia moral del medio. La hipótesis sostiene que el clero y laicado católico que ya participaba en experiencias de comunicación católica en otros medios vieron a la televisión como un nuevo espacio público mediatizado que había que conquistar para la religión, en continuidad con la lógica del catolicismo integral. Al mismo tiempo, los debates de época sobre la relación del mundo católico con la modernidad secular dieron marco al esfuerzo de los religiosos y laicos por comprender y adaptarse a las lógicas institucionales que ya presentaba la televisión en los países pioneros y, particularmente, en Estados Unidos. La reconstrucción fue realizada a partir del análisis de las memorias del padre Héctor Grandinetti, publicaciones periódicas católicas y de espectáculos y el archivo personal del periodista Horacio Carballal. Palabras clave: Televisión; Catolicismo; Argentina; Medios de comunicación.

* Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario posdoctoral CONICET en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Profesor de Historia de los medios en la UBA. *Apuntes para una historiografía en construcción* (Buenos Aires: IIGG/FIC-UDELAR, 2021). E-mail: framirezllorens@unsam.edu.ar

INTRODUÇÃO

CATÓLICOS Y CAMPO DE LA COMUNICACIÓN EN EL CONTEXTO DE SURGIMIENTO DE LA TELEVISIÓN ARGENTINA

Nuestro conocimiento sobre los vínculos históricos entre el catolicismo y la televisión en Argentina es prácticamente nulo. Esto contrasta con la cotidianeidad que tuvo durante décadas la presencia de sacerdotes en la pantalla chica. Es posible que la frecuencia en que aparecían los católicos en el medio y el desinterés por su problematización sean dos caras de la misma moneda: la de la impresión de que se trataba de un fenómeno marginal en la programación, “curas en trasnoche”, sin mayor influencia en la experiencia global del medio.

De cualquier modo, el conocimiento de la relación de los católicos con otros medios nos puede brindar pistas para imaginar el interés que pudieron desplegar por la televisión. Si observamos la participación católica en la prensa escrita y el cine en las décadas de fundación (1950) y expansión (1960) de la televisión argentina, podremos formular hipótesis y delinear dimensiones analíticas para abordar la cuestión.¹ Los esfuerzos frustrados por modernizar al diario católico *El pueblo* en la segunda mitad de la década de 1950, para adaptarlo a las exigencias del mercado de la prensa masiva (Lida, 2012) y la creación a principios de 1960 del semanario *Esquiú* como un nuevo proyecto editorial masivo (Fabris, 2013), ponen de relieve el interés por exceder a la militancia religiosa, para alcanzar con medios propios a públicos ampliados.

En la época también encontramos sacerdotes respondiendo el correo de lectores de publicaciones masivas como *Para Ti* y *Siete días*, lo que expresa voluntad de participar también en espacios no católicos. La creación en 1954 de la Dirección Central de Cine y Teatro de la Acción Católica Argentina (ACA) refuerza lo que ya resultaba evidente en *El Pueblo* y *Esquiú*: que la intención de influir en medios no fue patrimonio exclusivo, ni siquiera principal, de clérigos. Esta experiencia estaba orientada a la difusión de criterios morales para la población católica, pero sobre todo pretendía influir en la política de censura estatal (Ramírez Llorens, 2016). La actividad de los censores católico-estatales contrastó – y hasta entró en abierto conflicto en oportunidades puntuales – con un conjunto extenso de experiencias de grupos acotados pero influyentes de curas, monjas y laicos que, en sintonía con el clima reformista conciliar, difundían obras y modos de apreciación asociados a la valoración del cine como un medio artístico de expresión personal y de visibilización de problemas sociales

¹ La falta de cualquier conocimiento sistemático sobre la radio argentina luego de 1958 impide estudiar el lugar de los católicos en este medio en la época de la expansión de la televisión.

y políticos.² Esto nos abre a la pregunta sobre el lugar de los católicos en procesos de control, pero también de expansión y modernización de los medios, así como las articulaciones y tensiones con el Estado.

En síntesis, algunos de los interrogantes que abre el contraste con las experiencias que ya conocemos apuntan a la problematización de la participación de laicos católicos en televisión, las asociaciones y conflictos con el Estado y el empresariado, el modo en que se conjugó la doctrina católica con la masividad del medio y el aporte del catolicismo a la consolidación institucional y estética de la televisión.

INTEGRISTAS MODERNOS

En las páginas que siguen, reconstruyo el modo en que el catolicismo y la televisión se imbricaron en las primeras décadas del medio en Argentina. El objetivo es analizar la relación del mundo católico con el Estado y el empresariado de la televisión, y el rol de laicos y religiosos en la producción y conducción de programas, en la creación de instancias de consagración y en la vigilancia moral del medio. Mi hipótesis es que la lógica del catolicismo integral, que proponía una experiencia religiosa que trascendiera la esfera privada para abarcar la vida pública, también permeó la televisión a partir de las figuras clave del empresario y el periodista católicos, quienes entendieron la televisión como un espacio público mediatizado que había que conquistar para la religión. Al mismo tiempo, los debates producidos a partir de la década de 1950 sobre la relación del mundo católico con la modernidad secular (Sarlo, 2007) dieron marco al esfuerzo que hicieron los religiosos y laicos que se interesaron en el nuevo medio por comprender y adaptarse a las lógicas institucionales que ya presentaba la televisión en los países pioneros y, particularmente, en Estados Unidos.³

Por otra parte, la participación de los católicos en televisión implicó que se vieran inevitablemente involucrados en las tensiones que, desde finales de la década de 1930 y durante cincuenta años, se entablaron respecto al rol del Estado y del capital privado en los medios de comunicación (Ramírez Llorens; Sticotti, En prensa; Rosales; Sticotti, 2021). En

² Entre estas experiencias, las más destacadas son el cineclub católico Núcleo y las diversas experiencias de cineclubismo parroquial, el Instituto Filmológico de la Universidad del Salvador, el Festival de Cine Experimental y Documental de la Universidad Católica de Córdoba y la distribuidora cinematográfica Sampablo Films (Autor, 2014).

³ Aunque excede el alcance de este trabajo, resulta relevante destacar que en el contexto de “norteamericanización de los consumos católicos” (Lida, 2015, p. 212) el trabajo de algunos sacerdotes de radio y televisión estadounidense era conocido dentro de la cultura católica argentina.

diálogo con el principio de subsidiariedad del Estado defendido por la doctrina social de la Iglesia, el catolicismo asumió una postura notoriamente privatista respecto a la televisión, a pesar de la mutua legitimación de jerarquías eclesiásticas y políticas en la época, la influencia que producía la participación en los gobiernos de numerosos funcionarios católicos y hasta la exitosa creación de organizaciones confesionales para la formación de cuadros políticos (Ghio, 2007). El revés de la trama fue el perjuicio a los intereses católicos que conllevaron indirectamente los impulsos estatales por ampliar su influencia en televisión.

PERIODIZACIÓN Y FUENTES

Me propongo hacer énfasis en tres momentos puntuales de la relación entre católicos y televisión. El primero, de expansión de la televisión privada, tiene su punto de partida en el proceso licitatorio de señales lanzado por el dictador Pedro Aramburu [1955-1958] en 1957, pero se cristalizó cuando efectivamente estos nuevos canales comenzaron a operar (1960-1961), durante la presidencia de Arturo Frondizi [1958-1962]. El segundo pone el foco en el período que va del golpe de Estado de 1966 hasta el estallido popular conocido como Cordobazo en 1969, un momento doblemente caracterizado por un amplio dominio privado del medio, con un empresariado consolidado y que comenzaba a obtener una firme rentabilidad, al tiempo que el Estado autoritario empezaba a intentar poner un freno a este crecimiento por medio de la ampliación de la influencia estatal. El tercero abarca la última dictadura militar, en la que el Estado era el principal propietario de señales, pero sobre el final del período se ensayan algunos intentos de privatización, en un contexto de apertura cultural y de relajamiento de la censura oficial. Respecto a un punto específico del análisis (la asignación de licencias a la Iglesia por parte del Estado), ofrezco un breve apartado sintético adicional que llega hasta el año 2009, por entender que existe una continuidad que conviene respetar.

He reconstruido cada uno de los períodos con fuentes disímiles (la autobiografía del padre Héctor Grandinetti para el primer período, el relevamiento sistemático de las revistas *Canal TV* y *Gaceta de los espectáculos* para el período 1966-1969 y el relevamiento sistemático de la revista *Esquiú* para los años 1980-1983, así como una cantidad de fuentes complementarias). A estos períodos los he podido articular entre sí a través del archivo personal del periodista Horacio Carballal, un importante conductor y productor que trabajó profusamen-

te en radio y televisión durante las décadas de 1960 y 1980.⁴ La inexistencia casi absoluta de archivos audiovisuales me impide en muchos casos arribar a interpretaciones concluyentes sobre el contenido de la programación.

El trabajo se concentra en la ciudad de Buenos Aires. Entiendo que esto no impide hablar de Argentina, en la medida en que la televisión “porteña” resultó de mucha importancia para los canales del interior. De todos modos, no obsta tener claro que quedan en la sombra las experiencias subnacionales.

ACTORES, ESPACIOS Y LÓGICAS DEL CATOLICISMO EN TELEVISIÓN ENTRE LAS EXPECTATIVAS DE AUTONOMÍA ESTATAL Y LA DEBILIDAD EMPRESARIAL

En el año 1957 el presidente Aramburu sancionó una ley regulatoria que daría marco al proceso de licitación de cinco señales televisivas privadas – tres de ellas en la ciudad de Buenos Aires – (Mastrini, 2009), que complementarían a la hasta entonces única existente, estatizada luego del golpe de Estado de 1955.⁵ Unos meses antes, el mismo gobierno había intentado concretar, a través del impulso de funcionarios de gobierno católicos, el reconocimiento oficial de universidades privadas.⁶ La aspiración de la jerarquía eclesiástica por oficializar y expandir casas de estudio confesionales privadas era la máxima expresión del quiebre de la confianza de un extenso espacio del catolicismo respecto del Estado, luego de la estrecha connivencia que habían mantenido durante el peronismo (Zanca, 2006). En este contexto abierto luego del golpe de 1955, existían condiciones para que el anuncio de que el Estado abría el juego al control privado de las emisoras de radio y televisión pudiera aumentar grandes expectativas en el mundo católico.

⁴ He podido acceder al archivo de Carballal gracias a la enorme generosidad de Daniel Luirette. El relevamiento del archivo correspondiente al período de la última dictadura fue realizado por Joaquín Sticotti, los que me permitió avanzar en la elaboración de este trabajo durante el período de aislamiento provocado por la pandemia. También me facilitó su relevamiento de la revista *Siete días*.
⁵ LR3 Radio Belgrano Televisión (posteriormente Canal 7) surgió en 1951 como un canal estatal pero gerenciado por empresarios de extensa trayectoria en radio. En 1954 fue privatizado y quedó en manos de un grupo empresario con fuertes vínculos con el gobierno del presidente Juan Domingo Perón (Lindenboim, 2020). La licitación de 1957 contemplaba diez señales, pero se asignaron solo cinco.

⁶ La intensa controversia desatada fue conocida como el debate “Laica o libre”. En términos legales, se trataba de la autorización para que entidades privadas emitieran títulos universitarios oficiales, pero en concreto se buscaba habilitar el funcionamiento de universidades católicas (Manzamo, 2009).

Si bien no existió vínculo directo entre universidades y televisión, las confluencias revelan una matriz común de aspiraciones por aumentar la influencia social del catolicismo a través de la cultura. La figura del jesuita Héctor Grandinetti condensaba estos impulsos. Al tiempo que participaba en el espacio de los medios de comunicación católicos a través de la dirección de la revista *Estudios*, ese mismo rol lo comprometía inevitablemente a involucrarse en el debate sobre la reconfiguración de las relaciones entre religión, sociedad y Estado.⁷ A la vez, colaboraba con la expansión de la flamante Universidad del Salvador, donde había creado el Instituto Filmológico.

Así, el crecimiento de la actividad universitaria confesional era vehículo de la ampliación de la influencia católica en la cinematografía. Por último, Grandinetti fue el principal responsable de construir vínculos con el gobierno de Aramburu para lograr que los jesuitas obtuvieran la licencia de uno de los canales de televisión.⁸ En síntesis, los distintos impulsos por expandirse por fuera de la influencia del Estado confluían dentro de un mismo clima de época y estaban enmarcados en un mismo proyecto autonómico de expansión social.

Grandinetti creía que el proyecto más sólido de los presentados a licitación, en cuanto a calidad de la propuesta y avales económicos, era el de los jesuitas. Con independencia de que efectivamente haya sido así, esto pone de relieve la debilidad del empresario mediático argentino de 1958. Los propietarios de medios escritos y radios expropiados en 1955 luego del golpe de Estado estaban vedados de participar del concurso, y el resto no tenía la experiencia, vínculos ni capital para montar una estación de televisión y sostenerse a pérdida por algunos años, hasta que se consolidara el mercado televisivo. En este contexto, una orden religiosa podía disputar un concurso mano a mano con grupos empresariales competidores.

La licencia del Canal 11 de Buenos Aires fue otorgada a una sociedad en la que la Compañía de Jesús poseía inicialmente el 20% de las acciones. Grandinetti, que desde 1955 viajaba de manera asidua a Estados Unidos para vincularse con “el mundo del espectáculo y

⁷ Zanca afirma que *Estudios* “fue la publicación que con más ahínco se dedicó a lo largo del gobierno de la Revolución Libertadora a enfrentar a quienes le reprochaban a la Iglesia su complicidad con el régimen depuesto” (Zanca, 2006, p. 30).

⁸ El propio Grandinetti asoció temporal y conceptualmente la tarea de creación de universidades confesionales y canales de televisión privados católicos: “Grandinetti desde la cátedra y desde su actividad pública defendió con vigor la libertad de enseñanza, lo cual era perfectamente compatible con su proyecto de hacer de la televisión un vehículo que – además de entretener y autofinanciarse sin un peso de las arcas pública – fuera una verdadera *escuela abierta* al servicio de una comunidad libre de elegir de acuerdo a sus convicciones” (Grandinet, 1994, p. 72).

de la comunicación social” (Grandinetti, 1994, p. 46), concretó el apoyo económico de la cadena norteamericana ABC. Sus memorias dejan claro que tenía plena conciencia de la necesidad de imbricar intereses con el empresariado – al que percibía particularmente receptivo a apoyar la misión de la Iglesia – para poder financiar el costoso proyecto.

La confianza en el mundo privado llevó a los jesuitas a decidir no participar directamente del directorio del canal, delegando esa tarea en laicos de confianza. Sin embargo, esa abstención les haría perder rápidamente capacidad de decisión e influencia. Así, si bien la señal era conocida popularmente como “el canal de los curas” (Varela, 2005), lo cierto es que era más bien el canal de los empresarios católicos.⁹ Sin embargo, esto no diferenciaba sustancialmente al Canal 11 de algunas otras señales. El propio Grandinetti menciona haber colaborado posteriormente con empresarios en la creación del Canal 5 de la ciudad de Rosario y del Canal 12 de Montevideo (Uruguay), lo que abona la idea de un empresariado televisivo católico que desbordaba la experiencia de la señal creada por los jesuitas. Por su parte, Orbe (2021) presenta un testimonio que ubica a “los cubanos” (el grupo de gerentes que el empresario televisivo Goar Mestre había convocado desde Cuba para que colaboren con él en la puesta en marcha del Canal 13 y de la productora asociada Proartel) como responsables de haber introducido al país los Cursillos de Cristiandad.¹⁰ Ulanovsky (1976) menciona el compromiso de al menos algunos miembros de peso del directorio de Proartel para difundir el evangelio por televisión.¹¹ Resultan indicios parciales, pero no ambiguos: apuntan de modo claro en la dirección de concebir al “empresario católico” como un actor muy relevante de la época de expansión y consolidación de la televisión argentina.¹² Desde esta perspectiva, la presencia católica se presentaba extendida y transversal a los directorios de algunas de las principales señales y productoras de la época.

⁹ Por caso, en una presentación del canal del año 1968 se expresa con claridad esta idea de empresariado católico: “Su núcleo fundador estuvo integrado por un destacado grupo de empresarios y profesionales, muchos de ellos estrechamente vinculados con la Compañía de Jesús” (Quién Es Quién, 1969, p. 1169).

¹⁰ Los cursillos de Cristiandad tenían como objetivo crear núcleos de cristianos bajo el modelo de las comunidades cristianas primitivas (Giorgi Y Mallimaci, 2012).

¹¹ La cita textual de las declaraciones del vicepresidente de Canal 13 y gerente de la productora Proartel, Juan Pallí, es: “Con unas charlas que el padre [Héctor] Ogletti daba los domingos alcanzábamos tres puntos de rating. Pero eran 75 mil hogares y cerca de 300 mil personas. Era nuestra manera de acercar el mensaje de Dios a la gente: ¿cuántas iglesias se necesitarían para juntar 300 mil personas?” (Ulanovsky, 1976, p. 104–105).

¹² Sirvén, biógrafo de Goar Mestre – presidente de Proartel desde su fundación hasta 1974 –, expresa que “Mestre cree en Dios, pero se siente más cómodo en su condición de ‘católico a media máquina’” (1996, p. 273). De ser precisa la referencia, resulta expresiva la aclaración de que Mestre en particular

La pretensión de influencia del catolicismo no se limitaría al control gerencial de los canales, sino también a la formación de sus técnicos. A principios de 1966, continuando la preocupación que llevó a los jesuitas a adquirir Canal 11 y basados en la experiencia previa del Instituto Filmológico, la Universidad del Salvador creó la Escuela de Televisión, dirigida por el padre Grandinetti. Se trató de la primera carrera de producción televisiva en Argentina (y según el propio Grandinetti, en América Latina). Imitaba las experiencias de algunas universidades jesuitas norteamericanas – por ejemplo, los cursos que desde fines de la década de 1940 dictaba el *Department of Communication Arts* de la Universidad de Fordham – y estaba a tono con el decreto vaticano *Inter Mirifica*, publicado el año anterior.¹³ De todos modos, no es claro en qué consistía en concreto la orientación católica de los estudios en televisión de El Salvador. Es posible que la apuesta central fuera reforzar un lugar gravitante dentro del campo de la televisión. Manteniendo esa posición, la expansión de la televisión implicaría de suyo el fortalecimiento de la influencia religiosa en el medio.

CURAS CON RATING

Desde muy temprano aparecieron en pantalla los sacerdotes. En 1951 —el año de la inauguración de las transmisiones regulares en Argentina— el cura Héctor Mandrioni ya experimentaba con la prédica sacerdotal a distancia. Otro pionero fue el padre Manuel Moledo. Pero le cabe al sacerdote Carlos Gardella el consolidar el primer programa católico perdurable. Desde 1957, y – con intermitencias – durante las décadas de 1960 y 1970 condujo los sábados al mediodía *El Gran Festival del Padre Gardella*, orientado mayormente a la infancia. El primer éxito de audiencia de un sacerdote resultó *Trampolín a la vida*, conducido por el padre Alejandro Mayol en 1961 y emitido por Canal 9 (Del Prado, 1981). Sin embargo, una innovación de importancia ocurrió ese mismo año. Canal 11 puso en pantalla un programa que abordaba temas vinculados a moral y religión, pero dándoles un tono polémico. *Cuál es su duda* (posteriormente renombrado *El abogado del diablo*) era un ciclo en el que un sacerdote debatía con un periodista que operaba como un “antagonista secular”, esto es, alguien que cuestionaba desde una mirada aparentemente escéptica.¹⁴ Con diversos cambios

no fuera un militante católico.

¹³ *Inter mirifica* establecía la importancia de que se crearan facultades católicas para la “formación íntegra, imbuida de espíritu cristiano, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina social de la Iglesia” (Pablo VI, 1963) de periodistas, guionistas, actores y críticos.

¹⁴ En sus inicios, el rol del sacerdote fue cubierto por el padre Joaquín Adúriz (que había trabajado con Grandinetti en la revista *Estudios*). El rol de periodista siempre fue cubierto por Raúl Urtizberea.

en el puesto del religioso que componía la dupla, y seguramente también en la estética y los contenidos, el programa continuó durante varios años y volvió a la pantalla a principios de la década de 1980.¹⁵ En sus inicios, sin dudas se trató de una búsqueda por poner en el aire preocupaciones y debates del catolicismo, pero en una clave polémica que pudiera resultar atractiva para la audiencia.

El abogado del diablo puso de relieve el terreno que se abría en pantalla para los laicos. En la misma línea, en 1963 irrumpió un programa que continuaría con intermitencias durante el resto de la década de 1960 y principios de la de 1970: *Mesa de credos*.¹⁶ Consistía en un panel conformado por un sacerdote católico, un rabino y un pastor protestante que debatían temas religiosos, completado por un animador que cumplía un rol de distancia respecto a las tres religiones.¹⁷ Al no contar con archivos que permitan observar la dinámica de las emisiones, solo cabe hipotetizar que la polémica también fuera un eje estructurador del programa, pero ahora en clave ecuménica.

En el período de masificación de la televisión, los sacerdotes también aparecieron en pantalla como personajes de ficción. *Ellos visten de negro* fue una telenovela que Canal 9 puso en pantalla en horario central en 1963. Sus personajes principales eran cuatro sacerdotes. La crónica de la época destaca que los curas “hurgan en problemas que van desde las villas de emergencia hasta la *dolce vita*, y no se arredran ni ante el homosexualismo, tratado en una secuencia que incluye un *strip-tease* masculino” (“Credos en TV”, 1963, p. 19), expresando la intención de captar la atención de la audiencia con emociones fuertes. De hecho, el propio guionista de la serie manifestaba que apelaba a estos recursos por la necesidad de competir con uno de los programas más importantes de la época, que se emitía por otro canal a la misma hora.¹⁸ Sin embargo, la apuesta sensacionalista no generaba necesi-

En una entrevista televisiva muy posterior, Urtizberea expresa que en el momento de inicio del programa estaba atravesando una crisis personal en su fe católica. Al margen de la precisión del recuerdo, esto refuerza la idea que el programa buscaba, en línea con el concepto de “abogado del diablo”, enfrentar a un clérigo desde una posición crítica y hasta inquisidora.

¹⁵ En la edición de *Esquiú* del 2 de noviembre de 1980 (“Un tema agudo: Iglesia y marxismo”, 1980) se puede leer la transcripción de diálogos de un programa de Urtizberea y el padre Aníbal Fosbery, y en la edición del 8 de mayo de 1983 (“¿Para qué sirven los curas?”, 1983) se puede apreciar una emisión de Urtizberea con el padre José María Lombardero.

¹⁶ En 1984 volvió al aire por radio (“Desprejuiciando desde el aire”, 1984).

¹⁷ Originalmente el programa era conducido por el teniente retirado Reynaldo Tettamanti, quien se declaraba públicamente agnóstico. Posteriormente asumió la conducción Mariano Perla, un exiliado español de pasado comunista, mientras que Tettamanti continuó como productor.

¹⁸ Se trataba de *Viendo a Biondi*. Según Ulanovsky (1999) este programa estuvo al tope del *rating*

riamente tensiones: la telenovela contaba con el asesoramiento, respecto a los temas religiosos, del padre Grandinetti. Esto refuerza una vez más la idea de que existía un grupo de sacerdotes católicos que desde los inicios de la televisión comprendían, aceptaban y estaban dispuestos a adaptarse a las lógicas mediáticas de competencia por captar audiencias masivas. El reverso es que los canales reconocían el monopolio sacerdotal de la doctrina católica, autolimitándose en cuestiones de dogma.

INTEGRISMO MEDIÁTICO

Entre los periodistas que se reconocían católicos al punto de hacer de la intersección de esas dimensiones una posición singular, destacó por décadas la trayectoria de Horacio Carballal.¹⁹ Entre los años 1960 y 1969 Carballal se desarrolló de manera permanente como productor y animador de televisión, y según sus propios cálculos, en esos años condujo o co-condujo 21 programas en los cuatro canales de televisión de la ciudad. Carballal era claramente un hombre de la radio y la televisión argentina.

Carballal se hizo definitivamente reconocido por su programa *Teleclub*, emitido por primera vez en el año 1961. Se trataba de un espectáculo de variedades que aspiraba a ser reconocido como cultural, en la medida en que mezclaba música, crítica de cine, artes plásticas, temas diversos de actualidad y deportes. También se daba un espacio relevante a la promoción de instituciones y obras benéficas. Lo más notable del show es que proponía el establecimiento de nexos directos con asociaciones de la sociedad civil (clubes, parroquias,

durante toda la primera mitad de la década de 1960.

¹⁹ Carballal se inició laboralmente como profesor de Religión y Moral en escuelas secundarias estatales durante la presidencia de Perón. Él mismo expresa haber tenido un desempeño muy destacado como cineclubista durante las décadas de 1940 y 1950. Allí debió forjar necesariamente lazos estrechos con el también periodista Julián Roberto Bonamino, con quien se reencontraría en el diario católico *El pueblo* (donde Bonamino fue director en la época en que Carballal era corresponsal en España). En 1950 comenzó a colaborar como guionista en Radio El Mundo. Fue colaborador de la revista católica *Estudios* en la época en que la dirigió Grandinetti. Carballal fue designado jefe de la división radial de la Secretaría de Prensa de la Nación luego de la caída de Perón, durante el breve período presidencial del dictador Eduardo Lonardi. Se desempeñó como redactor de la página de espectáculos de la revista del Consejo Superior de Educación Católica. Desde 1959 era funcionario de la Subsecretaría de Cultura de la Nación y en la misma época se desempeñó en el departamento artístico de Canal 7. En la segunda mitad de 1950 y la primera de 1960 trabajó en las radios estatales El Mundo, Nacional, Argentina, América y Splendid, así como en la privada Libertad. Los datos han sido recolectados de distintos *currículums* elaborados por el propio Carballal.

teatros independientes, etc.). El vínculo se basaba en el intercambio epistolar entre el programa y las asociaciones, y la participación de miembros de las instituciones en el programa, en carácter de participantes de juegos, concursos, etc.²⁰

De lo que es posible reconstruir de la experiencia de *Teleclub*, así como del conjunto de los programas producidos y conducidos por Carballal, puede advertirse que, si bien la intención de captar la atención de la audiencia estaba presente, esto se intentaba conjugar con objetivos de tipo cultural, educativo, social o moral. En este marco, la cuestión religiosa se integraba como parte constitutiva del conjunto, y no como un elemento adicional. Por caso, entre los papeles de Carballal podemos encontrar un proyecto de teleteatro titulado *La casa es chica, pero...* En el texto se puede leer:

Teleteatro de 30', tres veces por semana, en horarios de 17.30 a 20.
Las peripecias diarias de la familia Vilches tratadas en forma amable y hogareña.
Una familia argentina y cristiana *común*, que va viviendo sus problemas propios al par (sic) que se desarrollan los acontecimientos de la vida argentina.
Un programa destinado a auditorios numerosos, concebido en forma ágil, risueña por momentos y dramática en ocasiones. (Carballal, s. f. – el destacado me pertenece –).

La visión del rol de los católicos en los medios que sostenía Carballal era inevitablemente integral. El propio periodista lo explicitaba:

Todo cristiano debe dar testimonio, cualquiera sea su profesión. Considero un gran privilegio el tener acceso a una cámara de televisión o a un micrófono. Es una responsabilidad que debe ser ejercida con idoneidad pero también con sentido trascendente. Hay muchas maneras de encarar las cosas: yo siempre busco el ángulo de lo sobrenatural, que es desde donde se ven mejor las cosas y se advierte cómo se integran en una totalidad (...) creo, con San Pablo, que debemos esgrimir la espada de la palabra permanentemente (Brihuega, 1978, p. 20).

LA ADMINISTRACIÓN DE LA CONSAGRACIÓN SIMBÓLICA Y LA DESPREOCUPACIÓN CENSORA

A los vínculos con el empresariado, los técnicos y los conductores, se sumó un temprano interés por disputar el espacio de la consagración simbólica. En 1964 la revista católica

²⁰ En los papeles personales de Carballal se encuentran varios guiones de emisiones de *Teleclub*. Sin embargo, no alcanzan para advertir con precisión cuál era la apuesta respecto al intercambio por carta con las asociaciones, uno de los aspectos que Carballal más destacaba en las entrevistas que se le realizaban.

Esquiú creó los premios Cruz de Plata a las mejores producciones televisivas, que otorgó durante los siguientes 20 años. Al año siguiente, la Liga de Madres de Familia hizo lo propio con el premio Santa Clara de Asís, que se entregaba a los programas "de interés espiritual, cultural y artístico destinados a la familia argentina". Ambas propuestas vinieron a complementar – o a disputar – con los premios Martín Fierro, que desde 1959 otorgaba la Asociación de Periodistas de la Televisión y Radiofonía Argentinas (APTRA). Así, de los tres grandes premios que se entregaban a la producción televisiva, dos eran católicos. En publicaciones de la época se reseña la presencia de los directivos de canales y conductores de programas en las premiaciones católicas. Incluso los canales contrataban publicidades gráficas en las que señalaban los premios que habían recibido. Todo esto pone de manifiesto la importancia que el mundo de la televisión daba a los premios católicos.

La idea de que los objetivos comerciales podían coexistir con otros morales se reafirma al observar las premiaciones. Los canales líderes de audiencia de la ciudad durante la década de 1960 – primero el 13, segundo el 11 – acaparaban la mayoría de los premios católicos. Esto no necesariamente implica que los mismos programas que las organizaciones católicas destacaban como valiosos fueran los de más *rating* de cada emisora, pero sí que los canales privados eran capaces de conjugar el liderazgo económico con una oferta televisiva percibida, desde trincheras católicas, como educadora y difusora de valores morales. Parecía posible que la televisión educara, moralizara, entretuviera y fuera un buen negocio, y los católicos tenían mucho que ver con habilitar esa imagen.

Respecto al control de los contenidos de la televisión, llama la atención que los católicos no tuvieran – ni al parecer disputaran – ningún espacio, en contraste con su incisiva participación en la censura oficial de cine y de publicaciones impresas en la misma época (Ramírez Llorens, 2016; Eidelman, 2015). Entre los años 1960 y 1965 se creó y consolidó el Consejo Nacional de Radio y Televisión (CONART) organismo oficial encargado de llamar a licitación y asignar las licencias de emisoras, así como de supervisar que los concesionarios respetaran el cumplimiento de la ley de radiodifusión, incluyendo disposiciones difusas (pero, por eso mismo, amplias) respecto a la vigilancia de la moralidad de las transmisiones y el mantenimiento del orden público. El CONART era una puerta abierta para controlar el contenido de la programación televisiva. Sin embargo, no se observan reclamos públicos del clero ni el laicado por participar en el organismo, ni se destacó particularmente la presencia de algún miembro católico en ningún período. Más allá de polémicas puntuales que hacían

foco en el medio, pero no en la producción de programas,²¹ la cuestión de la moralidad de la televisión no estuvo presente en la agenda de las muy activas organizaciones católicas de moral durante la década de 1960. En su conjunto, las instancias de consagración y la ausencia de actividad censora católica abonaron la idea de conformidad con un proyecto de televisión que se vivenciaba como propio.

PROYECTO CATÓLICO Y EXPANSIÓN ESTATAL

LA NECESIDAD DE APOYO ESTATAL ANTE LA CONSOLIDACIÓN DEL MERCADO TELEVISIVO

Al momento del golpe de Estado de junio de 1966 la televisión se encontraba en pleno proceso de expansión por las principales ciudades del interior del país. Había 21 canales privados, uno estatal nacional, tres estatales provinciales y dos estatales universitarios (Ramírez Llorens, En prensa).²² En este marco de inauguración de nuevas señales, la Compañía de Jesús volvió a la carga para obtener una nueva licencia de televisión (Grandinetti, 1994). Sin dudas los animaba la estrecha relación entre la jerarquía eclesiástica y el nuevo gobierno dictatorial, así como más puntualmente la presencia de numerosos jesuitas como asesores de ministerios y del propio primer mandatario (Ghio, 2007). Sin embargo, la trama real entre gobierno e Iglesia se presentó mucho más compleja y conflictiva (Zanca, 2014) y ello ofrece un marco para comprender las dificultades de los católicos para encontrar eco en el aparato estatal.

En principio, el panorama empresarial había cambiado radicalmente en comparación a los años precedentes. Si en 1958 los religiosos habían competido de igual a igual con el capital privado por una de las tres licencias que se concursaron en la ciudad de Buenos Aires,

²¹ De manera puntual, existía un malestar dentro de la militancia católica de la moral respecto a dos cuestiones: las películas de cine que se proyectaban por televisión y las publicidades. Un ejemplo expresivo de lo primero es una nota del noticiario cinematográfico *Sucesos Argentinos* de 1962 que hace referencia a este tema <https://youtu.be/SLn5EPwWJU>. En respuesta a las críticas, en 1965 la reglamentación de la Ley de radiodifusión estableció el horario de protección al menor y definió que la autorización para exhibir películas por televisión se deduciría a partir de la calificación que le había asignado la censura cinematográfica católico-estatal en ocasión de su estreno en cines (las películas prohibidas para menores de 18 años estaban prohibidas en televisión, las prohibidas para menores de 14 debían pasarse fuera del horario de protección al menor). Desde 1966 el gobierno de Onganía comenzó a hacer respetar con rigor esta disposición. Respecto a los cuestionamientos a las publicidades para televisión, en respuesta las dos cámaras de anunciantes de la época y la asociación de empresarios de televisión sancionaron en 1968 un código de ética para autorregular la actividad (Piñeiro, 1974).

²² El dato corresponde a principios de 1967. La estadística omite los circuitos cerrados de televisión, experiencias estrictamente locales pero que fueron la forma en que la televisión llegó a muchas ciudades del país en la época (Bulla, 2009).

ahora solo quedaba una frecuencia vacante: la del Canal 4.²³ Para colmo, la televisión se iba haciendo más rentable año a año – al punto que en 1968 por primera vez los tres canales privados porteños presentaron ganancias netas (“1968, un año clave para futuras cadenas de TV en la Argentina”, 1968) – y existían empresarios de radio y prensa consolidados, con capacidad económica y sin vínculos con el catolicismo, interesados en entrar en el negocio.²⁴ En ese marco, la Compañía necesitaba evitar la competencia si quería hacerse de la frecuencia, por lo cual solicitó la asignación directa por el gobierno de la licencia del Canal 4, mecanismo no contemplado en la ley de radiodifusión de 1957.

Los gestos de la dictadura de Juan Carlos Onganía [1966-1970] fueron inequívocos: a pesar de que en 1967 se modificó la ley en cuanto a las reglas de los llamados a licitación, no se habilitó ninguna concesión para la Iglesia.²⁵ Aún más, al mismo tiempo se encaró una reforma global de la norma – que recién se terminaría sancionando en 1972 – y allí tampoco se contempló ningún tratamiento especial.²⁶ De hecho, en 1971 el dictador Alejandro Lanusse [1971-1973] finalmente asignaría la frecuencia del Canal 4 al Estado nacional, sepultando definitivamente cualquier esperanza eclesial.²⁷

DISPUTAS POR LA PANTALLA ESTATAL

En una primera etapa, el golpe de Estado produjo un crecimiento importante de la influencia católica en el canal oficial. Pero pronto se manifestaría un desinterés u hostilidad respecto a la relación con las propuestas televisivas católicas, en diálogo con lo sucedido con la solicitud de asignación de una nueva señal.

Antes del golpe de Estado, Carballal conducía dos programas en simultáneo en Canal 7: *Concierto de nuevos valores* y *Ateneo 7*. Luego del golpe el periodista se mantuvo en la conducción de *Concierto...* (no así de *Ateneo 7*, que cambió de conductor), y sumó dos nue-

²³ En Argentina los canales de televisión se desplegaron en la banda VHF, un segmento de frecuencias limitado que habilita la creación de canales en el rango del 2 al 13. Como el Canal 2 (de la vecina ciudad de La Plata), 7, 9, 11 y 13 estaban operativos, solo quedaba técnicamente disponible el 4 o el 5 (pero no ambos).

²⁴ Por caso, Héctor Ricardo García, propietario del diario *Crónica* y de la radio Colonia de Uruguay, que producía programas en televisión desde 1964 y que terminaría comprando la productora Telerama y Canal 11 entre 1970 y 1971 (García, 1993).

²⁵ Ver ley 17.282.

²⁶ Ver ley 19.798.

²⁷ Finalmente, el canal nunca saldría al aire.

vas propuestas: *Telecine debate*, un “cine debate” televisado, co-conducido con Julián Roberto Bonamino (que inevitablemente recuperaba las experiencias del cineclubismo católico de las décadas previas, en la que ambos habían participado), y *Entre todos*, una emisión de actualidad política que se presentaba a sí misma como colaboradora del nuevo tiempo abierto por la dictadura.²⁸ Los tres programas de Carballal iban los sábados, lo que reforzaba la imagen del conductor como una de las figuras centrales del canal. Al mismo tiempo, conducía por Canal 11 *La voz de la universidad*, un programa sobre la Universidad del Salvador. Así, el conductor se movía atravesando las fronteras entre democracia y dictadura y entre emisoras estatales y privadas, mostrando que podía pendular entre los intereses políticos del nuevo gobierno, los de la Iglesia y los de los empresarios.

Antes del golpe, Canal 7 no poseía ciclos diarios dedicados explícitamente a la difusión del culto católico.²⁹ Para febrero de 1967 – y de la mano de Carballal, que lo producía – finalmente incorporó el micro diario *Hasta mañana con Dios* como cierre de transmisión. Hacia mitad de año, el canal sumó *La llama de la fe* en la apertura del día, un micro que a diferencia del resto, estaba conducido por laicos. La presencia de programas abiertamente religiosos crecía en el canal estatal, equiparándose a los privados, y puntualmente al 11 y el 13.

Sin embargo, en junio de 1967 Onganía creó una nueva oficina de medios estatales: la Secretaría de Difusión y Turismo. El organismo pasó a concentrar el canal de televisión y 38 radios estatales, 4 talleres gráficos, una agencia de noticias y todo el presupuesto de publicidad de organismos y empresas del Estado. Era un verdadero monstruo de la comunicación estatal, que rememoraba a la antigua Subsecretaría de Informaciones del peronismo (Ramírez Llorens, En prensa).

Al frente del poderoso organismo fue designado Federico Frischknecht, un influyente docente universitario y empresario que inmediatamente prometió que haría de la señal estatal un canal educativo y cultural (“El secretario de difusión habló con los periodistas”,

²⁸ La publicidad del programa en la prensa convocaba a los espectadores con la siguiente propuesta: “Únicamente entre todos solucionaremos los problemas del país... solamente entre todos podremos construir una Argentina pujante y moderna!” (“Entre todos”, 1966).

²⁹ El Canal 9 tampoco. En cambio, Canal 11 cerraba sus transmisiones con un micro llamado *Palabras de vida*. El 13 dedicaba sus aperturas y cierres de transmisiones a la audiencia católica con dos micros, denominados respectivamente *Danos este día* y *Un momento de meditación*. Los domingos a la mañana el 7 y el 11 televisaban la misa, mientras que el 13 emitía – además de *Danos este día* – un programa de media hora de “charlas espirituales” conducido por un sacerdote (*El evangelio y la actualidad*). Este es el programa al que hacía referencia Juan Pallí en la nota al pie 11.

1967). En este contexto, el gobierno canceló todos los programas que producía Carballal en la emisora, incluyendo *Hasta mañana...* Aún peor le fue a *Teleclub* – que había recommenzado en mayo de 1967 –, que fue directamente levantado del aire mientras se estaba emitiendo en vivo. Carballal no dudó en protestar públicamente y señalar como responsable a Frischknecht, un funcionario sin vínculos con ningún grupo católico (“Carballal después del corte”, 1967).

Carballal anunció inmediatamente que había recibido ofertas para trasladarse a Canal 11 y al Canal 2 de La Plata, lo que vuelve a visibilizar la importancia de los empresarios para habilitar la presencia de católicos en pantalla, con propuestas que no configuraban necesariamente los mayores éxitos de audiencia. Una semana después, la Liga de Madres de Familia entregaba a Carballal el Santa Clara de Asís por *Telecine debate*.³⁰ Las instancias de consagración operaban ordenando las jerarquías simbólicas: el diario *La Razón* informó del premio mientras subrayaba, irónicamente, que el programa había sido levantado por “razones culturales” (“Premiados en la TV”, 1967).³¹ En cuestión de días Carballal fue reincorporado a la pantalla de Canal 7.³²

CATÓLICOS Y ESPACIO PÚBLICO MEDIÁTICO

En este marco retornaron a la programación del canal estatal *Telecine debate*, *Teleclub* y *Hasta mañana con Dios*. A estos programas se agregó, como novedad, *Juicio a la familia*, conducido por Carballal y el sacerdote Héctor Oglietti (que también conducía *El evangelio y la actualidad* por Canal 13) y que según su publicidad se encargaría de abordar “problemas de estructuras morales en permanente crisis, carencia de sentimientos en la comunicación humana y el derrumbe de la institución familiar. Estos son los agudos y audaces temas que este programa de fecunda realidad denuncia”.³³ Carballal y Oglietti se montaban sobre un formato conocido y crecientemente reiterado, denominado en la época “tribunal”, y que buscaba en los mecanismos del juicio oral una referencia estética para vehiculizar debates

³⁰ Los premios se entregaban el 12 de agosto, día de Santa Clara, nombrada patrona de la televisión argentina.

³¹ Además de a *Telecine debate*, la Liga de Madres de Familia entregó también un premio a Norberto Zen por *Encuentro y Caldera mágica*, otros programas de Canal 7 levantados del aire por decisión de la SDT. Así, de los tres premios recibidos por Canal 7, dos correspondían a programas cancelados.

³² La eliminación de las coproducciones, motivo formal de su salida, se resolvió incorporándolo a la emisora como asesor artístico.

³³ Extraído de un recorte de una publicidad impresa, sin referencias, perteneciente al archivo de Carballal.

polémicos.³⁴ El importante proceso de cambio cultural en la época respecto a los roles de pareja y los modelos de familia debían enmarcar necesariamente el énfasis católico en la problematización de temas vinculados a la familia. Sobre todo, porque una de las características centrales de esa experiencia fue la fuerte presencia pública que asumieron los discursos modernizadores de la normatividad social respecto a los vínculos afectivos y los modos de organización familiar, en un contexto mayor en que la televisión había sido vehículo y vidriera de un selectivo pero profundo proceso de modernización de las costumbres (Varela, 2005).³⁵ En este marco, un tribunal católico debió implicar un esfuerzo por sumarse al debate público desde la posición propia. Más en concreto, enjuiciar a la familia en el año 1968 se revelaba muy oportuno, teniendo en cuenta que en ese momento la dictadura de Onganía produjo la mayor actualización del Código Civil desde su creación hacía un siglo (Giordano, 2015). El nuevo cuerpo legislativo reconocía por primera vez la capacidad jurídica plena de la mujer con independencia de su estado civil. Además, instauraba el divorcio por mutuo consentimiento —aunque sin posibilidad de contraer nuevas nupcias—lo que fue visto por parte de sectores católicos tradicionalistas como un modo concreto de promover las rupturas matrimoniales (Cosse, 2010). En este contexto, la televisión debió ser una oportunidad para editorializar y orientar críticamente la opinión pública con respecto a los cambios normativos. Si ese fue el caso, lo notable es que se hizo desde la señal oficial, lo que debía reforzar las tensiones entre catolicismo y Estado.

De todos modos, a fines de 1968 los programas de Carballal desaparecerían finalmente de la grilla de Canal 7. Es posible que en parte esto se haya debido a que el periodista

³⁴ Para esa época coexistían en la grilla de programación de los canales de la ciudad de Buenos Aires cuatro programas de tribunal: *Tribunal para mayores* (9), *Tribunal de apelación* (9), *El tribunal* (11) y *La sociedad juzga* (13) (“Los telenoticieros y el cine argentino con altos ratings”, 1969). En abril de 1969 el ministro del Interior Guillermo Borda llamó la atención por los temas que abordaban los tribunales y teleteatros, argumentando que no resultaban “apropiados a los horarios que actualmente utilizan” – esto es, dentro del horario de protección al menor –, en lo que resultó uno de los primeros grandes cuestionamientos morales a la programación televisiva argentina (“TV bajo la lupa oficial”, 1969).

³⁵ Por caso, la psicóloga Eva Giberti, una de las dinamizadoras más destacadas de estos debates – pero de ninguna manera la única – tuvo presencia regular en la televisión desde fines de la década de 1950 y por más de diez años, como conductora, panelista fija o invitada de diversos programas, y puntualmente de tribunales. Giberti debutó en televisión en 1958 con *Hablemos de niños* por Canal 7 (Ulanovsky; Sirvén; Itkin, 1999). En 1966 llevó a televisión *Escuela para padres* (Canal 2), que originalmente había sido una columna de diario y también había tenía una versión en forma de una serie de libros. A partir de 1968 se desempeñó como panelista fija de *Tribunal de apelación* junto al médico Florencio Escardó – otro destacado animador de los debates sobre la modernización de la familia –. El programa fue uno de los éxitos televisivos del año. En 1969 Giberti participaba de dos programas “tribunal” de manera simultánea.

fue designado Subsecretario de Cultura de la Provincia de Buenos Aires. Pero incluso *La llama de la fe* (programa con el que todo indica que Carballal no tenía ningún vínculo) se cancelaría poco tiempo después. El intento de erradicar de la grilla a programas y periodistas católicos ensayado en julio de 1967 se concretaba finalmente.

INTERLUDIO ENTRE DICTADURAS:

OPOSICIÓN ECLESIAL A LA ESTATIZACIÓN DE LOS CANALES DE TELEVISIÓN

La experiencia del gobierno de Onganía dejaba claro que no alcanzaba con que el propio presidente fuera un ferviente católico – incluso tratándose de un dictador que detentaba la suma del poder ejecutivo y legislativo – para que la Iglesia obtuviera licencias propias o espacios en los medios estatales. El Estado autoritario tenía proyectos concretos y ambiciosos de expansión en el sistema de medios, que colisionaban con las posiciones privadas —incluyendo las pretensiones de la Iglesia—. ³⁶

Desde 1969 el CONART analizaba la posibilidad de estatizar los canales privatizados en 1958 (Ramírez Llorens; Sticotti, En prensa). En 1974 esto se concretaría, haciendo explícita y tajante la opción católica por los empresarios privados. En esa ocasión ni siquiera los mismos propietarios de las licencias que se enajenaban se animaron a enfrentarse abiertamente a las posturas estatistas, abrumadoramente mayoritarias y fuertemente movilizadas. ³⁷ La única voz que defendió de manera contundente a la televisión privada provino de la Conferencia Episcopal Argentina. Dirigiéndose de manera pública y directa a la presidente María Estela Martínez de Perón [1974-1976], el episcopado sentenció:

A la autoridad pública corresponde orientar y coordinar la actividad privada, estimularla y protegerla pero no suplantarla. Y en el caso particular de los medios de comunicación social, se hace aún más necesario tutelar la libertad de confrontación de opiniones, así como la legítima autonomía de la cultura y la libertad de información (Tortolo, 1974).

CATÓLICOS, ESTADO Y TELEVISIÓN COMERCIAL

DE VUELTA A LA PANTALLA ESTATAL

³⁶ La última asignación de licencias televisivas había sido en 1964, durante el gobierno de Arturo Illia. A partir de allí y hasta entrada la década de 1980, las señales de aire que se autorizaron fueron todas estatales.

³⁷ En su lugar, abogaban por sistemas “mixtos” de propiedad, donde el Estado y los privados fueran socios, o por proponerse como gerentes de canales de propiedad estatal (Ramírez Llorens; Sticotti, En prensa).

Al momento del golpe de Estado de 1976 existían siete canales de aire estatales nacionales, 21 privados, 11 estatales provinciales y 2 estatales universitarios. Si bien los privados seguían superando por poco a la suma de todos los regímenes estatales (pero las estatizaciones e intervenciones continuarían), la estructura de propiedad se había modificado fuertemente. Ahora el Estado nacional poseía todos los canales de la ciudad de Buenos Aires, así como sus productoras asociadas, que distribuían material a las señales del interior del país. Esto los volvía dominantes en todo el territorio nacional.³⁸

A pesar de las disputas con el Estado, los católicos mantendrían un espacio importante en los canales ahora estatales, reeditando las articulaciones entre Estado, Iglesia y televisión. Carballal retornaría a la televisión en 1978, luego de una inactividad total en el medio de casi una década.³⁹ En esa época comenzó a trabajar en una propuesta que enlazaba al sacerdote Ricardo Maggi (coordinador eclesialístico de la estatal Secretaría del Menor y la Familia) y al Ministerio de Bienestar Social y que terminaría tomando forma como el programa *Esta puede ser su historia*, emitido por Canal 13. El programa no abandonaba la estructura básica de los tribunales y, de manera más general, de la estética de la polémica. Consistía en un panel de comentaristas que abordaban, en palabras de Carballal, “temas y problemas que agobian al hombre actual en su relación familiar y social” – como ejemplos el periodista mencionaba un abanico amplio de temas de orden diverso, que de todas maneras podían ser recorridos transversalmente desde un punto de vista moral: “aborto, relaciones prematrimoniales, divergencias generacionales, alcoholismo, lepra, orientación vocacional, drogadicción” (“‘Vivir’ la cultura a través de los medios de información”, 1978) –. Carballal recibió rápidamente el premio Cruz de Plata por esta propuesta.

En 1978 Carballal fue designado asesor cultural del también estatal Canal 9, desde donde desplegó una emisión “cultural” que tendría una continuidad notable, extendiéndose

³⁸ Un aspecto que no se ha tratado lo suficiente, aunque excede los alcances de este artículo, es la capacidad de los privados de influir en las emisoras estatales, sobre todo a través de los regímenes de compra de espacios de programación y de coproducción (Landi, 1987; Muraro, 1987).

³⁹ Carballal estuvo alejado de radio y televisión entre 1970 y 1977. En 1971 pasó de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires al mismo cargo pero a nivel nacional, donde se desempeñó hasta el final de la dictadura en 1973. Luego del golpe de Estado de marzo de 1976, fue designado Secretario de Prensa y Difusión de la Provincia de Buenos Aires, puesto que ocupó por un breve tiempo. Una carta fechada en junio de 1978 sugiere que Carballal se alejó de la gobernación en muy malos términos. En ella el interventor del Canal 8 de Mar del Plata, teniente Jorge Collazo, le expresa que el gobernador de la provincia de Buenos Aires había rechazado la posibilidad de que Carballal condujese un programa en la emisora. Esto refuerza la idea ya expresada de que la televisión estatal era un espacio donde los vínculos con sectores católicos resultaban posibles pero inestables.

hasta el último año de la dictadura: *Veladas de gala*. La emisión, que contaba con el auspicio de la Secretaría de Cultura de la Nación, era básicamente un programa musical que prestaba atención de manera privilegiada a la música clásica, pero daba espacio también al folklore, el tango y a géneros de otros países. En una emisión que se preserva puede observarse nuevamente la integración de referencias religiosas en universos que no presentan una asociación directa, generando el efecto de presentar al catolicismo como algo cotidiano y hegemónico. En este caso, en el contexto de un programa dedicado a la zarzuela en conmemoración del entonces denominado Día de la raza, Carballal realiza una presentación donde comienza hablando de la evangelización de España por parte del apóstol Santiago. Luego vincula ese hecho, a través de la figura de la virgen del Pilar —cuya festividad se celebra el 12 de octubre—, con la llegada de Colón a América. A partir de este recorrido, termina afirmando que la raza está compuesta por quienes “rezamos a Cristo en español” y de ahí da paso a la información sobre los intérpretes.⁴⁰

Además, en 1978 Carballal también conduciría *Los famosos* (Canal 7), *Temas y problemas* (Canal 9) y *La voz de las universidades* (Canal 11), logrando estar presente el mismo año en los cuatro canales de la ciudad, y siendo retransmitido a numerosas emisoras del interior del país. En *Temas y problemas* era acompañado nuevamente por Julián Roberto Bonamino, quien a su vez condujo *Planteo y respuesta* (un programa auspiciado por la Acción Católica y específicamente orientado a abordar temas de pastoral), lo que sugiere nuevamente que la presencia de laicos católicos era seguramente más amplia de lo que llega a cubrir esta reconstrucción.

CURAS COMERCIALES

En esta etapa, la presencia de los sacerdotes resultó notable, aunque por primera vez se hizo explícita una inquietud al interior de las jerarquías eclesásticas. Desde 1977, el padre José María Lombardero conducía el micro *Dios y los niños* por Canal 13. La breve emisión estaba inserta en la grilla de programación de un modo estratégico, entre el final de un programa infantil y el inicio del siguiente. El éxito fue de verdadero relieve.⁴¹ Sin embargo, levantó críticas de otros clérigos. Por caso, el padre Gardella, el pionero de los programas

⁴⁰ Puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=rrdFntssFUg> [última consulta 25 de mayo de 2021].

⁴¹ Según la revista *Esquiú*, en 1977 el micro duraba 5 minutos, y debido al éxito al año siguiente se duplicó la duración. El *rating* oscilaba entre 15 y 17 puntos (Brignac, 1978). Un indicador indirecto del éxito fue la edición, por la discográfica CBS, del disco con las canciones del microprograma.

infantiles religiosos, lo criticaba por la “llaneza de su vocabulario”, e insinuaba que era “demasiado comercial” (Delprado, 1981). Es difícil apreciar el alcance del disconformismo al interior de la Iglesia con Lombardero, pero de todos modos es notable que el rechazo a los objetivos comerciales de la televisión se colocara en un sacerdote católico antes que en otro tipo de propuestas televisivas.

Como reacción, en 1979 el arzobispado de Buenos Aires decidió designar un asesor eclesial en cada canal capitalino, cuyo objetivo era intervenir en la emisora en todo lo relacionado a la religión católica. En el canal en que actuaba Lombardero fue designado el padre Alberto Balsa, quien desde 1969 conducía la misa de los domingos de Canal 7.⁴² No deberíamos descartar la posibilidad de que la decisión haya sido un traje a la medida de Lombardero, y un modo de evitar que se multiplicase su ejemplo. Sin mencionarlo, Balsa expresaba que antes de la intervención de los asesores, aparecían en televisión “imágenes sacerdotales que no eran las más adecuadas para el medio que empleaban, y no me refiero a fallas doctrinales, de fe o contrarias a la disciplina de la Iglesia sino de tipo técnico” (“Sacerdotes en la TV”, 1980).⁴³

LA TELEVISIÓN ESTATAL: INMORAL Y HEREJE

Entrada la década de 1980, en el contexto del temor a que la apertura política deviniera en una apertura cultural que diera rienda suelta a un “destape” al estilo de la España posfranquista (Manzamo, 2019), la jerarquía eclesial comenzó a integrar a la televisión dentro de la preocupación moral tradicional por el cine y los medios impresos. En octubre de 1981 el cardenal Raúl Primatesta hizo pública una carta al presidente Roberto Viola [1981] en la que exigía su involucramiento personal para limitar el “permisivismo moral” en distintas producciones, entre las que incluía a las telenovelas (Primatesta, 1981). Poco más de un año después, la Comisión Episcopal Argentina para los Medios de Comunicación Social publicó un documento denunciando la inmoralidad reinante en cine y televisión (Romero; Zazpe; Villena, 1982). Resultaban expresiones novedosas de una jerarquía eclesial que, hasta entonces, no había planteado públicamente preocupaciones respecto a la moral de la televisión.

⁴² En el resto de los canales se nombró a Monseñor Daniel Keegan, y los sacerdotes Junor y Miras.

⁴³ En los primeros años de la década de 1980 *Dios y los niños* pasó al Canal 7, y el padre Lombardero sumó su participación en *El abogado del diablo*. En 1983 manifestaría haber sido obligado a apartarse de los programas infantiles, aunque continuó con *El abogado...* y con las aperturas de transmisión de Canal 9.

Los documentos expresaban la desconfianza del clero en las autoridades estatales (responsables, al fin y al cabo, de la gestión de los canales de televisión) y sin dudas, en su propia militancia laica de la moral del cine y los medios impresos, que era permeada por esa misma apertura.⁴⁴ Por su parte, en la revista *Esquiú* los reclamos por la supresión de contenidos televisivos considerados eróticos, y la defensa de la familia tradicional (contra el aborto, la infidelidad, el divorcio, la profilaxis) resultaban cada vez más insistentes. Las protestas generaron algún efecto. Mazziotti (2002) desarrolla las presiones, límites y censuras oficiales sobre la telenovela entre los años 1980 y 1982.

El mayor conflicto de estos años, sin embargo, se dio por una situación que combinaba la oferta televisiva para la infancia (uno de los segmentos de la programación donde los católicos habían demostrado un particular interés) con la tensión con la doctrina católica, ámbito en el que la Iglesia hasta entonces no había sido desafiada por las gerencias de los canales.

En 1979, en el ámbito de la presidencia de la nación se decidió que el Canal 7 (rebautizado ATC para la ocasión) rediseñara su programación para competir por el primer puesto de audiencia con el resto de los canales estatales (STICOTTI, 2017). En el contexto de ese esfuerzo por revigorizar la pantalla estatal, en agosto de 1980 ATC estrenó *Érase una vez... el hombre (Il était une fois... l'homme)*, BARILLÉ, 1978), una serie importada de dibujos animados para niños sobre la historia de la civilización. El vicepresidente de la Comisión Episcopal Argentina, obispo Vicente Zazpe, reclamó vehementemente por la perspectiva evolucionista que proponía el programa en su primer capítulo sobre el origen de la humanidad, así como de manera más general por la omisión del cristianismo dentro del relato histórico.⁴⁵ Para colmo, el estreno contemplaba la publicación de fascículos para su venta en kioscos de revistas, que reforzaban el contenido del audiovisual. Luego de varias emisiones, el conflicto

⁴⁴ No existen aún trabajos que aborden los últimos años de funcionamiento del Ente de Calificaciones Cinematográficas (ECC), organismo oficial de censura del cine controlado por grupos laicos vinculados a asociaciones católicas de protección de la familia. De todos modos, en una estadística que hemos realizado se observa un importante relajamiento desde el año 1977, en que la cantidad de películas prohibidas representó un 37,8% de las estrenadas, y 1979, donde ese porcentaje ha descendido a 19,7, y sigue en tendencia decreciente en los años siguientes. Como se dijo, en el Comité Federal de Radiodifusión no había presencia de representantes católicos, pero el relajamiento de la censura cinematográfica debía funcionar de caja de resonancia para las decisiones de este organismo.

⁴⁵ El capítulo 7 de la serie ("La pax romana") finaliza con una brevísima mención al nacimiento de Jesús y la presentación en imágenes de la simbología de la crucifixión. El 8 ("Las conquistas del Islam") hace una mínima referencia a la adopción del cristianismo por parte del Imperio Romano, para concentrarse inmediatamente en el Imperio Romano de Oriente.

finalmente se zanjó con el levantamiento del programa y con la preparación de un fascículo adicional producido exclusivamente para Argentina, que proponía una visión creacionista, titulado *El universo, obra de Dios*.⁴⁶

Como sucedió con las tensiones con el padre Lombardero, *Esquiú* adjudicaba el problema con *Érase una vez el hombre* a la exacerbación de la lógica comercial de los canales estatales. Así, curiosamente, para al menos un sector del catolicismo, algunos clérigos y autoridades estatales tenían a fines de 1970 y principios de 1980 un sentido del lucro mayor que el de los empresarios televisivos de la época de la televisión predominantemente privada.

EL LARGO PLAZO DE LA LUCHA POR LA RECUPERACIÓN DEL CANAL CATÓLICO: LA OPORTUNIDAD DE LA DEMOCRACIA

En 1980, en vísperas de la sanción de una nueva ley de radiodifusión que pretendió dar marco a un proceso de reprivatizaciones, la Conferencia Episcopal emitió un documento en el que básicamente reiteraba la exigencia de que se permita la asignación directa a la Iglesia de medios de comunicación electrónicos (Primatesta, 1980). Cuando resultó claro que esto no sucedería, *Esquiú* comenzó a poner en boca de distintos columnistas y entrevistados la prédica por la privatización de las señales. Sin embargo, la publicación hacía un fuerte énfasis en señalar la importancia de que el gobierno revisara cuidadosamente en manos de qué empresarios iba a dejar las radios y canales de televisión. La apuesta por el mundo privado era clara, así como la conciencia de que el panorama era mucho más heterogéneo que en los primeros años de expansión de la televisión, cuando los empresarios católicos de medios abundaban.

En 1986, y ante la imposibilidad de obtener una licencia de televisión de aire, el padre Balsa creó la productora televisiva Centro Televisivo Arquidiocesano. Por su parte, en 1987 el Obispado de Morón creó el Canal 4 “Telemisión”, que transmitía sin autorización oficial desde una parroquia de la localidad de Castelar (Cravenna, 2017). Se sumaba así a la expe-

⁴⁶ En rigor, el fascículo especial aborda una exótica versión que narra la evolución de las especies en un universo creado por Dios, para abruptamente dar paso a Adán y Eva. Luego de esto, se pasa a la narración de la historia de Jesús. A pesar de que el programa fue levantado, la colección de fascículos se continuó vendiendo.

riencia que en ese momento estaban desarrollando diferentes radios FM y canales de televisión denominados comunitarios (Vinelli, 2014), ocupando de hecho la frecuencia que Onganía y Lanusse le habían negado.

En 1990, en el contexto de las reprivatizaciones de los canales de televisión habilitadas por el gobierno del presidente Carlos Menem [1989-1999], el COMFER hizo una interpretación forzada de la ley 22.285 y por medio de la resolución 858/90 habilitó la asignación directa por parte del Estado de frecuencias de radio y televisión para la Iglesia. En 1994 el Poder Ejecutivo otorgó autorización de manera directa al Obispado de Morón para operar la señal 43 de la banda UHF (Decreto 1172/94). Para la misma época el obispado castrense obtendría la licencia para emitir en el canal 66. Sin embargo, ambos devolverían las autorizaciones. La frecuencia del canal 66 sería posteriormente transferida a la orden de los franciscanos y establecido en la señal 21 en 2001.⁴⁷ Finalmente salió al aire en 2006, bajo control del Centro Televisivo Arquidiocesano y con la dirección del padre Balsa, que para entonces contaba con cuatro décadas de experiencia en televisión abierta (Aica, 2017).

En 2009 la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual derogó la ley de radiodifusión de 1980. En la nueva norma finalmente se incorporó la potestad por parte del Poder Ejecutivo de asignar directamente, sin licitación, señales de radio y televisión para la Iglesia Católica.

CONCLUSIONES

Para cuando comenzó a discutirse la expansión de la televisión privada en Argentina, durante el gobierno de Aramburu, desde el mundo católico existían diversas experiencias en el campo de la comunicación que habilitaban a imaginar la posibilidad de participar del nuevo medio. De hecho, en buena medida existió una continuidad de personas entre las experiencias, dado que algunos de los más notorios protagonistas de las primeras décadas de la televisión que mencioné en este trabajo habían tenido un paso previo por el diario *El Pueblo*, la revista *Estudios*, el Instituto Filmológico y las experiencias de cineclubismo católico.

A la Compañía de Jesús le cabe un lugar destacado, no solo como experiencia pionera del vínculo entre el catolicismo y la televisión, sino como protagonista principal de la expansión del medio en Argentina. Pero sería un error otorgarles una influencia decisiva dentro

⁴⁷ Decretos 769/2000 y 1314/2001.

del mundo católico. Por un lado, porque se trató de un proyecto parcialmente fallido, en la medida en que lograron un canal orientado por valores morales religiosos, pero al costo de perder el control de su conducción. Por el otro, porque la presencia católica estaba mucho más extendida y atravesaba no solo al empresariado de otros canales, sino también a productores y conductores; a canales de televisión, pero también a escuelas e instancias de consagración. Pensar el lugar del catolicismo en la televisión argentina exige tener en cuenta este entramado de actores, posiciones y espacios.

La consigna histórica de la ofensiva católica integral había sido conquistar el espacio público. El proceso de mediatización de la sociedad que la expansión de la televisión vino a consolidar, permite comprender el interés en el nuevo medio, en la medida en que la comunicación masiva construye un espacio público mediatizado. En él, la religiosidad católica se presentó de manera naturalizada (por hegemónica) en tramas ficcionales y coberturas periodísticas televisivas. Al mismo tiempo, esto se imbricaba en no pocos casos con la capacidad de animadores y empresarios católicos de comprender y asumir como preocupación propia la necesidad de buscar la respuesta positiva de la audiencia para que sus propuestas fueran viables en el contexto de una televisión dirigida por objetivos comerciales. Así, las estéticas y formatos exitosos fueron imitados, y los temas de la agenda pública mediática fueron recuperados y reelaborados desde puntos de vista confesionales, antes que soslayados o reemplazados por una agenda propia. En suma, en las propuestas de las que participaron clérigos y laicos el mito de la nación católica se imbricó con una perspectiva secular y ecuménica, que admitía la existencia de una sociedad diversa (al menos hasta cierto punto) y en cambio.

Los desajustes entre los proyectos católicos para la televisión y las políticas televisivas de las dictaduras (la falta de espacio en la programación y el levantamiento de programas, el señalamiento de la inmoralidad de los espectáculos de la televisión estatal y las polémicas por el manejo de temas doctrinales) son susceptibles de problematizarse desde una doble perspectiva. Por un lado, puede enmarcarse en la discusión sobre la mutua legitimación entre la Iglesia argentina y los Estados autoritarios. Desde este punto de vista, el lugar de los católicos en la televisión estatal parece haber fluido sin inconvenientes cuando no existieron proyectos comunicacionales estatales fuertes.

En cambio, cuando los gobiernos se propusieron un uso más consciente de la televisión estatal, la relación se tensionó fuertemente, mostrando las divergencias y disputas. En la misma línea, hubo que esperar hasta la serie de gobiernos democráticos inaugurada en

1983 para que se tolerase primero, y autorizase después, la posesión de canales de televisión por parte de órdenes religiosas. Por el otro lado, la asociación tradicional entre una televisión privada con sentido comercial y una estatal con un sentido asociado a la promoción cultural de la población parece entrar en crisis, no solo respecto a lo que ya conocemos – que la televisión estatal fue fuertemente comercial en Argentina (Muraro, 1987) –, sino también respecto a su opuesto: que al menos en las primeras décadas algunos canales privados pudieron conjugar una programación que resultaba atractiva a los ojos de los católicos, con el éxito de audiencia y la búsqueda de rentabilidad.

REFERÊNCIAS

1968, un año clave para futuras cadenas de TV en la Argentina. *Gaceta de los espectáculos*, Buenos Aires, n. 75, 6 fev., 1968, p. 58.

Ayer fueron dados los premios Santa Clara, patrona de la TV. *Gaceta de los espectáculos*, Buenos Aires, n. 103, 13 ago. 1968, p. 370.

BRIGNAC, Michel. Temas y problemas. *Esquiú*, Buenos Aires, n. 943, 28 maio 1978, p. 31.

BRIHUEGA, Miguel. Horacio Carballal, periodista católico. In: *Esquiú*, Buenos Aires, n. 939, 30 abr. 1978, p. 20.

BULLA, Gustavo. Televisión argentina en los 60: la consolidación de un negocio de largo alcance. In: MASTRINI, Guillermo (Ed.). *Mucho ruido y pocas leyes*. Buenos Aires: La Crujía, 2009, p. 117-137.

Carballal después del corte. *Canal TV*, Buenos Aires, n. 474, 8 ago. 1967, p. 28-29.

CARBALLAL, Horacio. *La casa es chica*. s. f. Archivo personal de Horacio Carballal.

COSSE, Isabella. Una cultura divorcista en un país sin divorcio. In: COSSE, Isabella; FELITTI, Karina; MANZANO, Valeria (Eds.). *Los '60 de otra manera*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 131-168.

CRAVENNA, Alberto. *Providencia en los medios*. Buenos Aires: Edición del autor, 2017.

Credos en TV. Panorama, Buenos Aires, n. 7, dez. 1963, p. 16-19.

DEL PRADO, Horacio. *El santo rating*. *Siete días*, Buenos Aires, n. 743, 9 set. 1981.

Desprejuiciando desde el aire. Nueva Sión, Buenos Aires, n. 607, 1 dez. 1984, p. 22-23.

EIDELMAN, Ariel. Moral católica y censura municipal de las revistas eróticas en la ciudad de Buenos Aires durante la década del sesenta. In: D'ANTONIO, Débora (comp.). *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2015. p. 01-20.

El secretario de difusión habló con los periodistas. *La Prensa*, Buenos Aires, 1 ago. 1967, p. 01-10.

Entre todos. Canal TV, Buenos Aires, 9 ago. 1966, n. 422.

FABRIS, Mariano. De El Pueblo a Esquiú. Modernización y regresión conservadora frente a la crisis de la prensa católica. In: *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, v. 3, Buenos Aires, 2013, p. 153-170.

GARCÍA, Héctor Ricardo. *Cien veces me quisieron matar*. Buenos Aires: Planeta, 1993.

GHIO, José María. *La iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

GIORDANO, Verónica. La reforma del Código Civil: pasado y presente desde una perspectiva de género. *Mora*, v. 21, n. 1, Buenos Aires, 2015, p. 175-179.

GIORGI, Guido; MALLIMACI, Fortunato. Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970). In: *Cultura y religión*, v. IV, n. 1, Buenos Aires, 2012, p. 113-144.

GRANDINETTI, Héctor. *La otra cara de la televisión argentina*. Buenos Aires: Ignacio de la Torre, 1994.

LANDI, Oscar. Medios, procesos culturales y sistemas políticos. In: LANDI, O. (ed.). *Medios, transformación cultural y política*. Buenos Aires: Legasa, 1987. p. 89-133.

LIDA, Miranda. *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

LIDA, Miranda. *Historia del catolicismo en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

LINDENBOIM, Federico. La radio durante el primer peronismo (1943-1955). In: *Hegemonía y entretenimiento de masas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2020.

Los telenoticieros y el cine argentino con altos ratings. *Gaceta de los espectáculos*, n. 145, Buenos Aires, 3 jun. 1969, p. 269.

MANZANO, Valeria. *Las batallas de los "laicos":* movilización estudiantil en Buenos Aires, septiembre-octubre de 1958. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, n. 31, Buenos Aires, 2009, p. 123-150.

MANZANO, Valeria. *Tiempos de destape: sexo, cultura y política en la Argentina de los ochenta*. *Mora*, Buenos Aires, n. 25, 2020, p. 135-154.

MASTRINI, Guillermo. El antiperonismo como factor clave de los inicios de la televisión privada argentina. In: MASTRINI, Guillermo (ed.). *Mucho ruido y pocas leyes*. Buenos Aires: La crujía, 2009. p. 105-115.

MAZZIOTTI, Nora. La televisión en Argentina. In: OROZCO, Guillermo (ed.), *Historias de la televisión en América Latina*. Madrid: Gedisa, 2002, p. 23-63.

MURARO, Heriberto. La comunicación masiva durante la dictadura militar y la transición democrática en la Argentina. 1973-1986. In: LANDI, Oscar (ed.). *Medios, transformación cultural y política*. Buenos Aires: Legasa, 1987. p. 13-57.

ORBE, Patricia. El negocio de la televisión en el “pago chico”: política e intereses corporativos en Bahía Blanca (1965-1982). In: AUTOR, Fernando; MARONNA, Mónica; DURÁN, Sergio (eds.). *Televisión y dictaduras en el Cono Sur*. Apuntes para una historiografía en construcción. Buenos Aires: IIGG/FIC-UDELAR, 2021. p. 83-100.

PABLO VI. *Decreto Inter Mirifica sobre los medios de comunicación social*, 4 dez. 1963. Disponible em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html. Acceso em 29 de setembro de 2021.

¿Para qué sirven los curas? In: *Esquiú*, n. 1202, Buenos Aires, 8 de maio de 1983.

PIÑEIRO, Armando. *Breve historia de la publicidad argentina*. Buenos Aires: Alzamor, 1974.

Premiados en la TV. La Razón, Buenos Aires, 11 ago. 1967, p. 5.

PRIMATESTA, Raúl. *Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre el anteproyecto de ley de radiodifusión.*, 26 mar. 1980. Disponible em https://www.episcopado.org/DOCUMENTOS/12//1980-Radiodifusion_37.htm. Acceso em 29 de junho de 2021.

PRIMATESTA, Raúl. *Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal al señor Presidente de la nación, sobre el problema del permisivismo moral*, 6 out. 1981. Disponible em https://www.episcopado.org/DOCUMENTOS/12//1981-Moral_47.htm. Acceso em 29 de junho de 2021.

Quién es quién en Argentina. Buenos Aires: Quién es quién, 1969.

RAMÍREZ LLORENS, Fernando. So Close to God, So Close to Hollywood: Catholics and the Cinema in Argentina. In: *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 23, Londres, n. 4, 2014, p. 325-344.

RAMÍREZ LLORENS, Fernando. *Noches de sano esparcimiento. Estado, católicos y empresarios en la censura al cine en Argentina 1955-1973*. Buenos Aires: Librería, 2016.

RAMÍREZ LLORENS, Fernando. *Medios de comunicación y utopía autoritaria: la Secretaría de Difusión y Turismo*. Argentina, 1967-1969. Historia y política, En prensa.

RAMÍREZ LLORENS, Fernando; STICOTTI, Joaquín. Un largo camino al Estado: militares, políticos, empresarios y sindicatos en el corto, mediano y largo plazo de la estatización de la televisión argentina (1968-1974). In: *Quinto Sol*, En prensa.

ROMERO, Héctor.; ZAZPE, Vicente; VILLENA, Oscar. *Moralidad y medios de comunicación*. Comunicado de la Comisión Episcopal para los medios de comunicación, 26 dez. 1982.

ROSALES, Mariana; STICOTTI, Joaquín. Canal 9 frente al espejo: gobierno y empresarios en dos momentos de la historia de la televisión argentina (1973-1984). In: *Trabajos y Comunicaciones*, 2da Época Número 53, La Plata, 2021.

Sacerdotes en la TV. In: *Esquiú*, n. 1070, Buenos Aires, 26 out. 1980, p. 26–27.

SARLO, Beatriz. *La batalla de las ideas*. Buenos Aires: Emecé, 2007.

SIRVÉN, Pablo. *El rey de la TV. Goar Mestre y la historia de la televisión*. Buenos Aires: Clarín Aguilar, 1996.

STICOTTI, Joaquín. De Canal 7 a ATC: dictadura, renovación tecnológica y apuesta por la televisión comercial (1978-1979). *Revista brasileira de História da Mídia*, v. 6, n. 1, Teresina, 2017, p. 162-176.

TORTOLO, Adolfo. *Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina a la señora de Perón, presidente de la Nación, sobre el proyecto de ley nacional de radiodifusión*, 9 ago. 1974. Acceso em 10 de maio de 2021.

TV bajo la lupa oficial. *Gaceta de los espectáculos*, n. 139, Buenos Aires, 22 abr. 1969, p. 182.

ULANOVSKY, Carlos. *1951-1976. Televisión argentina 25 años después*. Buenos Aires: Hachette, 1976.

ULANOVSKY, Carlos; SIRVÉN, Pablo; ITKIN, Silvia. *Estamos en el aire: una historia de la televisión en la Argentina*. Buenos Aires: Planeta, 1999.

Un tema agudo: Iglesia y marxismo. In: *Esquiú*, n. 1071, Buenos Aires, 2 nov. 1980, p. 24-25.

VARELA, Mirta. *La televisión criolla. Desde sus inicios hasta la llegada del hombre a la Luna: 1951-1969*. Buenos Aires: Edhasa, 2005.

“Vivir” la cultura a través de los medios de información. In: *El país en la noticia*, Rosario, 4 mar. 1978.

ZANCA, José. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina – Universidad de San Andrés, 2006.

ZANCA, José. Más allá de la espada y el hisopo. Religión, política y sociedad durante el “Onganiato”. In: GALVÁN, Valeria; OSUNA, Florencia (eds.). *Política y cultura durante el Onganiato*. Rosario: Prohistoria, 2014. p. 29–46.

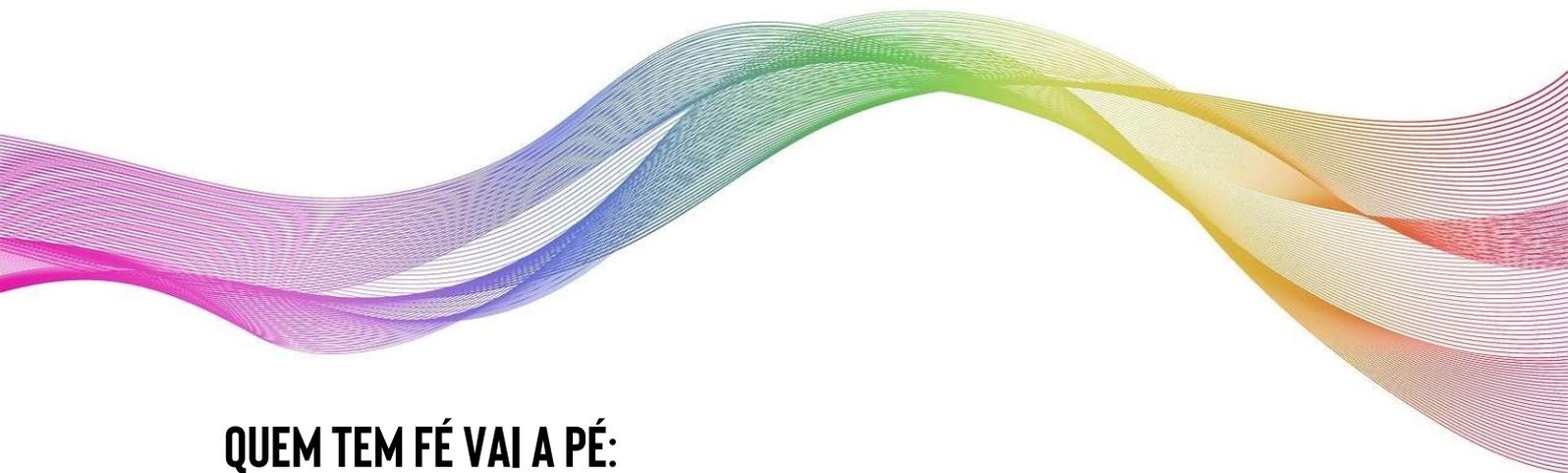
RESUMO:

Este trabalho reconstrói o entrelaçamento do catolicismo e da televisão nas primeiras décadas deste meio na Argentina. Seu objetivo é analisar a relação do mundo católico com o Estado e o empresário televisivo, bem como o papel desempenhado por leigos e religiosos na produção e condução de programas, na criação de instâncias de consagração e na vigilância moral do meio. A hipótese defende que os clérigos e leigos que já haviam participado de outras experiências midiáticas de comunicação católica consideravam a televisão como um novo espaço público mediado, que deveria ser conquistado pela religião, em continuidade com a lógica do integrismo católico. Ao mesmo tempo, os debates da época sobre a relação do mundo católico com a modernidade secular enquadraram o esforço de clérigos e leigos para compreender e se adaptar às lógicas institucionais de outros países pioneiros da televisão, notadamente os Estados Unidos da América. Para reconstruir a experiência, coletamos dados das memórias do padre Héctor Grandinetti, de periódicos e programas católicos e do arquivo pessoal do jornalista Horacio Carballal.

Palavras chave: Televisão; catolicismo; Argentina; Mídia.

Recebido em 22/12/2021

Aprovado para publicação em 04/04/2022



QUEM TEM FÉ VAI A PÉ: FESTA E DEVOÇÃO NA ROMARIA DO SENHOR DOS AFLITOS, NO POVOADO DO CANTINHO EM BARREIRAS, BAHIA

Those who have faith go on foot: feast and devotion at the Pilgrimage of the Lord of the Afflicted, at “Povoado do Cantinho”, in Barreiras city, Bahia

Wesley dos Santos Lima*
Universidade Federal de Tocantins (UFT)
DOI: 10.29327/256659.14.1-7

RESUMO:

A Romaria do Senhor dos Aflitos, organizada no Povoado do Cantinho, localizado no município de Barreiras-Bahia, ocorre anualmente há mais de 290 anos. O presente artigo busca, a partir da análise do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos”, ponderar acerca dessa celebração religiosa e do lugar sacralizado pelos devotos, objetivando interpretar as manifestações religiosas, os ritos de fé e o fenômeno dessa procissão. Nesse contexto, utiliza-se o levantamento bibliográfico, tendo como síntese a pesquisa qualitativa e o recorte de método fenomenológico. Dessa forma, a partir das análises, verificou-se que essa Romaria possui uma historicidade secular que demarca seu poder simbólico para os sujeitos da região e para os devotos do catolicismo e tornou-se um espaço de representação por meio de um itinerário simbólico entre fixos e fluxos.

Palavras-chave: Religião; Romaria do Senhor dos Aflitos; Barreiras (BA); identidade religiosa.

* Doutorando em Desenvolvimento Regional e mestre em Geografia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Graduado em História na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). E-mail: lima.wesley@uft.edu.br.

INTRODUÇÃO

O povoado do Cantinho, situado às margens do Rio Branco e localizado na zona rural da cidade de Barreiras-Bahia, preserva uma celebração religiosa histórica e secular. A romaria que ocorre anualmente no dia 02 de julho é dedicada ao Senhor Bom Jesus dos Aflitos, mais conhecido como Senhor dos Aflitos. Essa celebração é marcada pela devoção e pela fé dos romeiros que fazem anualmente a peregrinação de 18 quilômetros saindo do centro da cidade de Barreiras até o povoado do Cantinho (figura 1).

Figura 1. Trajeto realizado a pé pelos romeiros



Fonte: Diocese de Barreiras, 2018.

Nesse aspecto, considera-se destacar que as romarias no Brasil são uma tradição que surge juntamente com a invasão dos portugueses, sendo que a partir de 1743 e 1750 têm-se os primeiros registros de peregrinações religiosas. De acordo com Duarte (2010, p. 2), em meados de “1900, começaram as grandes romarias programadas, com o incentivo da Igreja católica, devotos, prefeituras das cidades próximas aos centros de peregrinações”. Essas práticas religiosas reúnem um grande contingente populacional, formado por pessoas que fazem da fé um motor existencial e que essas romarias, de modo geral, feitas a pé “são

enfrentamentos, feitos em direção a santuários ou para um lugar atribuído como sagrado, santificado em função de algum acontecimento miraculoso, um sinal, uma teofania” (Ibidem, p. 01).

Ao optar-se por analisar o fenômeno da Romaria do Senhor dos Aflitos, notou-se a ausência do estado da arte sobre a referida celebração, visto que essa celebração ocorre há mais de 295 anos, com o mesmo simbolismo e devotos fiéis. Faz-se necessário elaborar uma análise singular que aborde os aspectos entre o sagrado e o espaço de representação, como também a relevância social da romaria para o fortalecimento de identidades religiosas, dos ritos e das narrativas engendradas por meio desta.

Por conseguinte, devido à pandemia da Covid-19, Sars-Cov-2, essa celebração teve que ser reajustada, o que implicou em uma nova forma de praticar a fé e a devoção. O que antes era realizado a pé, nos últimos anos (2020 e 2021) tem-se realizado por meio de celebrações virtuais.

Com o exposto, nesta pesquisa propõe-se utilizar do levantamento bibliográfico e documental sobre o tema, analisando de modo particular o documentário audiovisual disponibilizado no Youtube, intitulado “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos”, sendo que a “vantagem deste método é o exame aprofundado do processo de análise, pois o vídeo nos permite visualizar quantas vezes for necessário o material gravado, possibilitando a descoberta de novos caminhos a serem trilhados” (Dias; Castilho; Silveira, 2018, p. 84). Além disso, considera-se metodologicamente a fenomenologia como uma abordagem fulcral para a investigação dos processos e movimentos engendrados a partir da romaria.

O movimento da fenomenologia parte inicialmente de alguns filósofos, sobretudo entre indícios no século XIX e o começo do século XX. E é nos trabalhos de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty que a fenomenologia como campo de investigação científica alcança demarcações (Cerbone, 2014). Por conseguinte, na fenomenologia “o conhecimento provém da interface entre o que o mundo entrega ao sujeito e o que o sujeito entrega ao mundo, numa relação dialética, hermenêutica, intencional e intuitiva” (Marchi, 2015, p. 44).

Por avaliar esse fenômeno da romaria, esta pesquisa faz uso do método qualitativo, este que “possui o poder de analisar com consideração de contexto [...] baseia-se em objetivos classificatórios utilizando de maneira mais adequada os valores culturais e a capacidade de reflexão do indivíduo” (Leite, 2008, p. 100).

Ademais, o estudo aqui elaborado está estruturado em três seções, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira seção, descreve-se a Romaria do Senhor dos Aflitos e analisam-se alguns relatos retirados do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” (2017). Na segunda seção, discute-se o papel das procissões e romarias na Bahia, contextualizando e identificando as aproximações entre estas e a Romaria do Senhor dos Aflitos. Já na terceira seção, pontua-se como esse espaço de representação, o Povoado do Cantinho, tornou-se um lugar sacralizado, e, para isso, desenvolve-se uma narrativa que versa sobre a espacialidade e territorialidade do sagrado. Por fim, têm-se as considerações finais e os apontamentos conclusivos que destacam a relevância histórica, cultural e religiosa dessa romaria para a continuidade e para a preservação desses ritos e práticas simbólicas no interior da Bahia.

ANÁLISE DO DOCUMENTÁRIO “ESPECIAL CANTINHO DO SENHOR DOS AFLITOS”: NARRATIVAS DE FÉ POR AQUELES QUE VÃO A PÉ

Em 2022 a Romaria do Senhor dos Aflitos completa 297 anos de tradição. São quase três séculos de uma celebração que, de acordo com as escassas fontes temáticas, teria iniciado a partir de 1725 com a vinda de uma imagem esculpida em madeira, remetida ao Senhor dos Aflitos. Na ocasião, os irmãos Francisco e José Ayres da Fonseca, oriundos de Portugal, trouxeram a imagem para esse local, situado na zona rural de Barreiras-BA e que popularmente é conhecido como “Cantinho do Senhor dos Aflitos”.

Figura 2. Imagem do Senhor dos Aflitos em crucifixo



Fonte: Diocese de Barreiras, 2022.

Figura 3. Povoado do Cantinho: Santuário Senhor do Aflitos



Fonte: Prefeitura de Barreiras – BA, 2018.

Neste local, foi erguido em 2016 o Santuário Diocesano do Senhor dos Aflitos (figuras 2 e 3), que anualmente no dia 2 de Julho recebe mais de 25 mil pessoas que percorrem durante a madrugada um trajeto a pé de 18 km. O percurso da peregrinação tem como ponto de encontro a Catedral São João Batista, localizada no centro de Barreiras, e percorre alguns trechos da cidade até a BR-135, para, por fim, adentrar na estrada que liga ao Povoado do Cantinho.

Durante o percurso, os romeiros celebram, cantam, bebem, rezam, manifestam sua fé de múltiplos modos. A Romaria torna-se um evento, no qual o sagrado e o profano se coalescem (Durkheim, 2003; Eliade, 1992).

Por várias razões, essa celebração mantém-se duradoura há quase três séculos. Para os romeiros assíduos, a procissão é um ato de renovação, um momento de agradecimento, uma forma de reconhecer as graças recebidas pelo Senhor dos Aflitos aos seus devotos. Entre os motivos para essa árdua caminhada, destacam-se algumas narrativas, retiradas do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos”.

Destarte, ao observar-se o discurso de Dona Eva dos Santos, compreende-se o potencial simbólico da romaria como uma manifestação de fé e de devoção, utilizada para retribuir o gesto da cura. Para esta devota, o percurso simboliza uma aproximação com o sagrado:

Eu faço meu café, pego minha água, ponho dentro de minha bolsa... que é a única coisa que eu não esqueço é minha água de eu beber na estrada... E eu tava com uma dor na perna, e eu pedi ao Senhor dos Aflitos, que foi bem na época, se eu ficasse boa da perna, eu ia, sempre eu iria. Eu tenho muita fé nele, que as coisas vai andando na minha vida. A gente vai rezando, vai cantando, vai conversando, conhecendo mais amigos. Eu volto com sentimento de alegria, sentimento de paz. Quem me dar força é Deus e o Senhor dos Aflitos¹ (*sic*) (Dona Eva, 17 jul. 2017, grifo nosso).

Nesse aspecto, destaca-se que o fenômeno da romaria se consagra como um ato de passagem. Isto é, referência um momento na vida dos peregrinos entre o antes da romaria e o depois desta. Dessa forma, há um remodelamento desse rito, que é sacralizado, simbó-

¹ Relato retirado do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” aos 6m30s/07m06s.

² Relato retirado do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” aos 07m08s/ 08m35s.

³ Relato retirado do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” aos 16m59s/17m16s.

⁴ Relato do Sr. Nezinho, retirado do documentário “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” aos Sr. Nezinho 17m 42s/19m00s.

lico, potente, quer dizer, “o devoto busca o sagrado nesse espaço fortemente impregnado das revelações do divino [...]. O devoto necessita deslocar-se para o lugar sagrado” (Rosen-dahl, 2012, p. 78). É a partir desse deslocamento que há a manifestação do poder milagroso, conforme aponta Eliade (1992). Sob o mesmo ponto de vista, menciona-se o relato da romeira Sirlei Rodrigues, para quem a celebração é tida como um momento importante na sua vida.

A Gabriela teve na verdade uma gravidez, que foi uma gravidez pélvica, né? Ela foi gerada sentada. Então, ela nasceu com displasia no quadril, uma perna maior e outra menor. Aí o médico me disse que ela tinha que fazer uma cirurgiaã. Fiz os exames lá em Salvador – BA com ela, a Gabriela. Voltamos. E no outro mês que eu tinha que voltar (pra Salvador), só que aí o pai dela sofreu um acidente, faleceu... Eu ia voltar num domingo e ele faleceu numa quinta-feira. Eu voltei pra Salvador e aí marcou a cirurgia dela, operação, no dia 02 de setembro. Ela fez a cirurgia, graças a Deus deu tudo certo. Só que aí, antes de tudo isso, o pai dela tinha me falado que tinha feito uma promessa para o Senhor dos Aflitos, que se desse tudo certo, o tratamento dela, a operação dela, ele iria levar ela (Gabriela) a pé, até o Senhor dos Aflitos pra assistir a primeira missa [...] É uma fé que... eu sei que foi por Ele que deu tudo certo [...]² (sic) (Sirlei, 17 jul. 2017, grifo nosso).

Nesse sentido, o ato da devoção interliga-se diretamente com a gratidão dada ao pacto firmado e, dessa forma, entendemos que o fenômeno religioso da peregrinação “assume formas e significados distintos e incorporam novos mediadores” (Carneiro, 2013, p. 135). Acrescente-se que, compreendendo que há múltiplos porquês que levam até a romaria, essa é “uma experiência que se constitui e se elabora a partir de diferentes universos de significado [...] que integram processos mais gerais de mudanças que atravessam a sociedade” (Ibidem, p. 135). Desse modo, ao observarem-se os discursos registrados nesse documentário, nota-se como o Povoado do Cantinho tornou-se um local no qual a hierofonia se apresenta. Nesses termos, entende-se por hierofonia aquilo:

[...] Que corresponde à própria revelação de algo sagrado e possui um quadro de referência abrangente, pois indica tanto a sacralização de todo e qualquer objeto como a manifestação do transcendente pessoal. Então, o sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma ordem diferente, de uma lógica que não pertence a este mundo, essa diferença contextualizada constitui o dilema pela qual percebemos o sagrado (Gil Filho, 2012, p. 15).

Ademais, nesse universo simbólico e sagrado a demarcação do espaço como um local distinto, constrói significados que só são apreendidos por indivíduos detentores da mesma fé e da mesma crença. É a experiência da caminhada, o fator da procissão, o sentido da promessa, que incumbem e transformam a romaria numa celebração secular, dando a esta uma longa duração, pertencimento e, culturalmente, um sentido religioso e identitário.

Por outro lado, entende-se também que o percurso dos romeiros qualifica-se nessa análise como um dos caminhos que levam até Deus. E nesse sentido, outro ponto importante é a noção da peregrinação como um ato de modificação do ser e do espírito. Assim, o caminho a ser percorrido, visto como uma *via crucis*, se encarrega do teor simbólico de “fomentar e potencializar a experiência religiosa individual” (Carneiro, 2013, p. 141). Como bem pontua o Pe. Verneson Souza, reitor do Santuário do Senhor dos Aflitos:

A gente tem visto então e percebido a manifestação de fé das pessoas com esse gesto. Primeiro a peregrinação, a romaria e caminhada. Chegar a caminhar durante quatro horas à noite, praticamente a noite toda. Chegar aqui e participar de uma missa de uma hora, uma hora e meia. Então, realmente é uma manifestação de fé (*sic*)³ (Pe. Verneson, 17 jul. 2017).

Diante do exposto, esta manifestação de fé, marcada pelo sacrifício, pela caminhada, pelo frio, corrobora para ratificar a crença e afirmar a identidade religiosa do povo católico, visto que identidade religiosa é entendida como “uma construção histórico-cultural e socialmente reconhecível do sentimento de pertença religiosa” (Gil Filho, 2012, p. 73), na qual a religião é materializada, representada e os indivíduos e o próprio grupo religioso possuem identificação e construção de uma memória coletiva. Por fim, destacamos o relato do Sr. Nezinho, para quem a romaria tornou-se uma prática prazerosa.

É a coisa que eu mais gosto na minha vida é isso daí. Negócio de rezar na rua com o pessoal. Me chama eu vou com muito prazer, canto, rezo, volto. Meu prazer é esse... Ai é minha vida. [Sr. Nezinho começa a cantar] “Senhor dos Aflitos é o Senhor de muita luz! Favoreça o povo todo, ó meu Senhor dos Aflitos! Quem quiser desse senhor merecer algum favor, se apegue com o Senhor dos Aflitos que é o nosso procurador, Senhor dos Aflitos é o Senhor de muita luz! Favoreça o povo todo, ó meu Senhor dos Aflitos, favoreça o povo todo, ó meu Senhor dos Aflitos!” Acho que é emoção [risos] e a alegria que eu sinto, o prazer que eu tenho de fazer essas coisas (*sic*)⁴ (Sr. Nezinho, 17 jul. 2017).

PROCISSÕES E ROMARIAS NA BAHIA

O Estado da Bahia possui uma dimensão territorial vasta, com quase 600 mil km². Dada sua dimensão, esse território abarca uma pluralidade de identidades, ritos e práticas religiosas, no qual o sincretismo religioso está presente na diversidade de manifestações e devoção de muitos baianos.

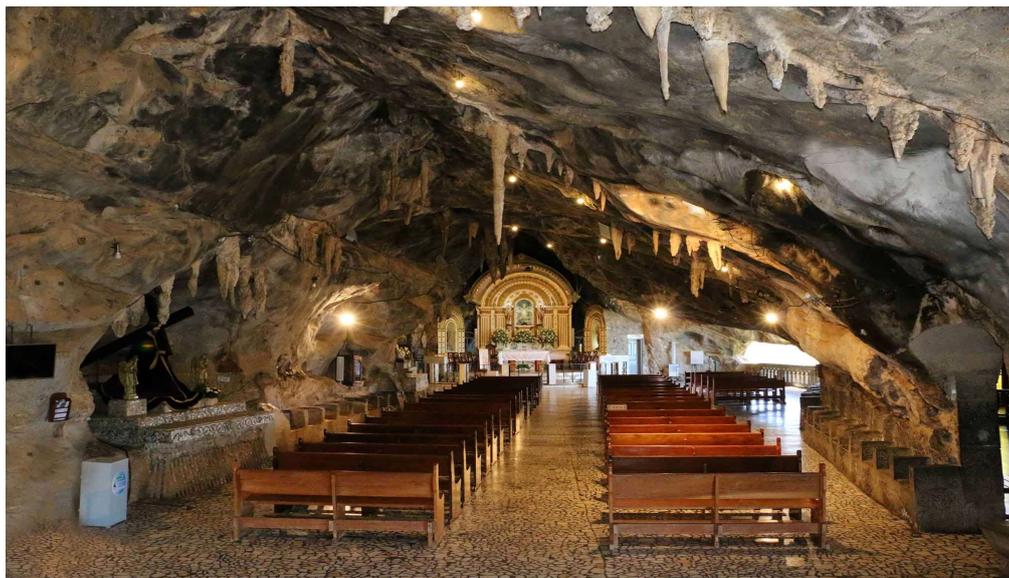
Assim, inicialmente cabe destacar uma pequena discussão terminológica entre a noção de procissão e a de romaria. Utilizando a definição destacada pelo antropólogo britânico Turner (2008, p. 161), peregrinação pode ser entendida como “uma viagem feita a um templo ou local sagrado para cumprir um voto ou para obter algum tipo de benção divina [...]”. Em contrapartida, Oliveira (2014, p. 28) nos adverte que o termo romaria “atualmente é comumente usado como sinônimo de peregrinação”.

Desse modo, tanto procissão como romaria, nesse texto, está sendo colocadas como complementares, sem distinção na nomenclatura. Para Rosendahl (2012), as romarias e peregrinações configuram-se como:

[...] uma demonstração de fé que adquire uma nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, deslocamento este que em muitos casos é marcado por uma periodicidade regular. Envolve, assim, espaço e tempo, fixos (os lugares sagrados) e fluxos (a peregrinação). As peregrinações constituem um fenômeno notável comum à maioria das religiões, inserindo-se assim em diversos contextos culturais (Rosendahl, 2012. p. 38).

Dentre essas práticas de procissões, romarias e peregrinações que demonstram a fé coletiva e/ou individual, destacamos a terceira maior romaria do país, que ocorre anualmente na cidade de Bom Jesus da Lapa-BA. Para o antropólogo Carlos Steil (1996, p. 200), esta romaria realizada no “Santuário do Bom Jesus da Lapa se constitui num dos mais importantes ícones do catolicismo no Brasil”. O santuário é um espaço ímpar, localizado no interior de uma Gruta formado a partir do maciço de calcário (figura 4).

Figura 4. Santuário do Bom Jesus da Lapa no interior da Gruta



Fonte: Santuário Bom Jesus da Lapa, 2020.

A produção intelectual sobre esta romaria é imensa e representa um acervo importante para as discussões no campo dos estudos culturais e da religião. Nesse sentido, além dos trabalhos de Steil (1996), salienta-se as contribuições de Castro (2008) e Dworak (2014).

Esses autores analisam a referida romaria a partir de óticas distintas, porém complementares. Enquanto Castro (2008) pondera acerca do lugar sagrado evidenciando a topografia do santuário do Bom Jesus, do morro e da própria gruta como um local devocional e sacralizado; Dworak (2014) argumenta em sua tese que o santuário do Bom Jesus é visto pelos romeiros como um espaço no qual ocorre, além dos encontros e da experiência com o mítico, a busca pelo chamado e pela resposta. Ou seja, nesse local de representação os devotos são movidos pela sensibilidade e pela experiência particular com o sobrenatural.

Posto isso, a romaria de Bom Jesus da Lapa-BA representa um forte movimento religioso, principalmente entre os meses de julho e agosto, quando a cidade efervesce com inúmeros féis e devotos. Nesse local, encontram-se romeiros vindos de todo o país, no qual a fé e a devoção se imbricam numa relação entre o sagrado e a experiência. Nesse aspecto, “os romeiros do Bom Jesus da Lapa [...] eles se percebem como pessoas religiosas e, por isso, eles veem a sua romaria como um compromisso com o Bom Jesus ou como parte das relações de aliança” (Dworak, 2014, p. 34).

Diversos devotos partem de cidades próximas em pau de arara, a pé, ou de carroça. Estes utilizam o esforço e o cansaço para ratificar sua fé e agradecer ao Bom Jesus. Outros,

que surgem de outros estados, buscam pagar suas penitências subindo de joelhos até a entrada do santuário, por meio da longa escadaria que dá acesso ao santuário.

Dessa forma, a fé e o rito se configuram pela multiplicidade de ações. Castro (2008, p. 36) pondera que é comum “aparecer algumas pessoas carregando uma pesada cruz de madeira para pagar uma promessa, [...] acreditam que só com sacrifícios conseguirão o perdão dos pecados”. O esforço e sacrifício da peregrinação são ações que, na visão dos fiéis, o aproximam de Deus e das bênçãos.

O ato de carregar a cruz, num claro gesto de simulacro ao martírio de Jesus, valida que os devotos são detentores de uma fé para a qual todo suplício parece insuficiente. Sob o mesmo ponto de vista, ressalta-se que “a palavra sacrifício deriva do latim *sacra facere* que significa fazer o sagrado. É importante enfatizar que essas práticas são desaconselhadas pelo Catolicismo oficial” (Castro, 2008, p. 36). Contudo, tais práticas são comuns no Catolicismo popular e fazem parte da vida, da história e da identidade desses devotos.

Além da emblemática romaria do Bom Jesus, também no estado da Bahia, acontece a romaria que leva ao Santuário da Santa Cruz, localizado na cidade de Monte Santo no sertão baiano (Figura 5).

Figura 5. Escadaria que leva até o Santuário da Santa Cruz – Monte Santo - BA



Fonte: Prefeitura de Monte Santo, 2022.

Acerca desta romaria, Venâncio Filho (2020) argumenta que já no final do século XVIII, ela foi introduzida como novas práticas de fé e devoção, principalmente após a visita do Frei Apolônio de Todi na cidade de Monte Santo e com a chegada de capuchinhos italia-

nos com a proposta da difusão do cristianismo para as regiões mais afastadas do litoral, como o sertão baiano. O autor argumenta que, durante a passagem do Frei, aconteceu um milagre, este que ocorreu enquanto uma procissão era realizada e cruzeiros eram fincados no caminho do monte. Dessa forma, o local no qual ocorreu esta procissão, e conseqüentemente onde sobreveio o milagre, tornou-se um lugar sacralizado, sendo que este transformou aquele monte em Monte Santo. Assim, “no lugar das cruzeiros, nasceu o Santuário da Santa Cruz” (Venâncio Filho, 2020, p. 30).

A simbologia e a referência do Monte Santo são reconhecidas pela população local e pelos devotos que anualmente visitam este local. Assim, acerca do ordenamento territorial do Monte Santo, ressalta-se que “o caminho é ornado por vinte e cinco capelas e o percurso é de 1.969 metros [...], formado por uma escadaria de pedra bruta, seguida por degraus irregulares, feitos de acordo com a própria configuração da serra” (Venâncio Filho, 2020, p. 42).

Mesmo tendo essa localização, o Monte tem seus fiéis. Nota-se, portanto, que a prática de visitação é análoga à romaria do Senhor dos Aflitos em Barreiras- BA e à romaria do Bom Jesus da Lapa - BA.

Nesse aspecto, na cidade de Monte Santo e, sobretudo:

No Estado da Bahia, principalmente no sertão, os festejos religiosos têm um destaque importante. Em Monte Santo, esses festejos atraem anualmente muitos visitantes. São milhares de pessoas que se deslocam a partir de diversos lugares da Bahia e do Brasil, como por exemplo, de Salvador, Feira de Santana, Amargosa, Senhor do Bonfim, e de Estados como Paraná, São Paulo, Minas Gerais, Alagoas e Pernambuco. São atraídos pelo simbolismo, criado a mais de 230 anos, do Santuário da Santa Cruz. O local que é considerado, ainda hoje, como sagrado por conta de todo seu histórico, está relacionado a milagres e graças alcançadas, relatadas, comprovadas ou não, por aqueles que o visitam (Venâncio Filho, 2020, p. 30).

Ademais, a historicidade e a longa duração dessas práticas comprovam a perpetuação dessas práticas e representações religiosas que são capazes de perdurar no fluxo temporal. São manifestações de fé que abarcam elementos similares, entre eles a presença de um esforço exaustivo para chegar nesses locais, o deslocamento, como um carimbo da fé no qual a peregrinação é a prova a ser posta e superada.

Outro exemplo disso é a emblemática procissão do Senhor do Bonfim, que acontece na capital baiana, Salvador. Esta festa ocorre anualmente no mês de janeiro e, segundo registros, datam do período correspondente ao século XVIII.

[...] a Festa do Senhor do Bonfim se iniciam com um cortejo de fiéis às 10 horas da manhã na segunda quinta-feira do mês de janeiro, num percurso de aproximadamente 8 km que tem como ponto de partida a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia e como ponto de chegada a do Senhor do Bonfim – entre foguetes, sinos, preces e samba. Festa que anualmente atrai mais de um milhão de pessoas entre devotos do Santo, moradores da Cidade e turistas de outros estados brasileiros, assim como de outros países, que em sua maioria vestem-se de branco, cor que simboliza e identifica o Senhor do Bonfim na tradição católica e Oxalá nas tradições religiosas de matriz africana (Nunes Neto, 2014, p. 25).

Veja que nesta celebração o sincretismo religioso é mais evidente pela manifestação simbólica do uso das roupas brancas. Os devotos fazem uma caminhada sob o sol escaldante de Salvador e percorrem um trajeto de quase 8km até a escadaria da Igreja do Bonfim. Durante este percurso, os féis vão celebrando e festejando, expressando e ratificando a fé e a devoção que os levam ao local onde acontece a lavagem realizada pelas baianas. Este ato é simbólico e consiste em molhar as cabeças do devotos, santificando e abençoando-os sob as graças do Senhor do Bonfim e de Oxalá.

Seja no povoado do Cantinho, em Bom Jesus da Lapa, em Monte Santo, ou na procissão do Senhor do Bonfim, a fé reúne devotos que comprovam a máxima de que “quem tem fé vai a pé”.

ESPACIALIDADE E TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

A alteridade estabelecida entre um espaço comum e um espaço sagrado dá-se principalmente pelo sentido atribuído a este último. Por outro lado, a relação do sujeito com o mundo transforma sua percepção acerca do território e instala, a partir da experiência, uma gama significados e sentidos que fazem de um determinado local um espaço de representação religiosa e sagrado.

Acerca disso, Gil Filho (2012) tece ressalvas que apontam o espaço sagrado como uma junção de elementos e de relações. Para o referido autor, o espaço de representação está intrinsecamente relacionado ao sagrado, este que é mediado pela produção de discursos e símbolos que são visíveis e que envolvem “categorias centrais, entre poder, fenômeno religioso e a prática social, cujo movimento de interação deriva do conceito de espaço de representação” (Gil Filho 2012, p. 94).

É nesse universo elementar e simbólico que o sagrado é espacializado, numa clara relação de exteriorização das percepções internas dos indivíduos no mundo. Nesse aspecto,

os locais de procissões e romarias, além de se situarem espacializados como sacros, mostram-se por meio de itinerários simbólicos que se distinguem dos locais comuns da cidade.

Destarte:

Pode-se, contudo, definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência [...]. Trata-se de uma demonstração de fé expressa no catolicismo, em Roma, Fátima, Aparecida; no islamismo, em Meca, principal hierópolis de peregrinação; em Benares e Mandala, centros sagrados de hindus e de budistas, respectivamente; em Lhasa, que representa o espaço sagrado do lamaísmo; e em Kyoto, cidade sagrada para os devotos do xintoísmo (Rosendahl, 2012, p. 76).

Outrossim, a espacialidade dos lugares sagrados, assim como nos aponta Rosendahl (2012), não é um marco referencial apenas do catolicismo e do cristianismo. Envolve, ademais, todo um campo religioso em que fixos e fluxos são utilizados para demonstração da crença e do compromisso dos fiéis. Nesse feito, frisa-se um ponto fulcral dessa análise, em que a Romaria do Senhor dos Aflitos e as demais romarias citadas estão estabelecidas tanto por fixos, os locais das manifestações (Santuário do Senhor dos Aflitos; Santuário do Bom Jesus; Santuário da Santa Cruz), como também por fluxos (a locomoção dos devotos, a procissão e os ritos de passagem).

Por fim, acerca da territorialidade do sagrado, pode-se pontuar que esta “seria, então [...] a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado” (Gil Filho, 2012, p. 97). Nesta perspectiva, na medida em que é observado um sistema simbólico de práticas e representações religiosas, mediados pela Igreja e por um grupo hierárquico, tem-se a territorialização do sagrado. Esta, pois, é produto das relações entre os atores sociais e o espaço.

Ainda em consonância com Gil Filho (2012, p. 97), a territorialidade do sagrado remete “[...] a percepção das limitações imperativas do controle e de gestão de determinado espaço sagrado por parte de uma instituição religiosa [...] cuja autoridade é atribuída ao transcendente [...]”, envolvendo elementos que perpassam os campos da temporalidade, da sacralidade, do poder religioso, do simbólico e do mítico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos apontamentos realizados, esta pesquisa buscou apresentar, descrever e refletir sobre o potencial simbólico e religioso da Romaria do Senhor dos Aflitos no povoado do Cantinho, em Barreiras-BA. Contribuiu-se, assim, para as discussões no campo interdisciplinar e, de modo mais objetivo, no campo da Geografia da Religião. A inexistência de trabalhos acadêmicos sobre essa celebração comprova a necessidade da discussão teórica-descritiva sobre a romaria. Desse modo, observou-se que durante quase três séculos essa romaria mantém a tradição viva, já que realizada anualmente no dia 02 de julho.

Os devotos e os fiéis utilizam essa data para celebrar, agradecer, suplicar ao Senhor dos Aflitos. Por meio de um percurso árduo de 18km, a devoção é manifestada e expressada. Destarte, esse itinerário realizado os conduz para um lugar no qual o sagrado está espacializado, de modo que o Santuário do Senhor dos Aflitos, como um lugar sagrado, reúne milhares de devotos que exteriorizam seus anseios mais profundos e buscam conexão com o transcendente.

Em síntese, a Romaria do Senhor dos Aflitos apresenta-se como uma manifestação simbólica religiosa, portadora de um amplo sentido de pertencimento para seus fiéis, conforme as descrições apresentadas. Essa celebração demanda, ainda, uma profunda análise etnográfica para tecer apontamentos detalhados, que só podem ser apreendidos pela vivência desse fenômeno religioso no interior do oeste baiano.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Sandra de Sá. Espaço e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia cultural: uma antologia, volume II*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 133-146.
- CASTRO, Jânio Roque Barros de. A topografia do sagrado e a natureza mítica das cidades-santuários: uma leitura a partir da cidade de Bom Jesus da Lapa – BA. In: *Espaço e Cultura*. UERJ, Rio de Janeiro, n. 24, 2008, p. 33-43. Disponível em <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3572>. Acesso em 20 de março de 2022.
- CERBONE, David. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- DIAS, Amanda Regina Martins; CASTILHO, Katlin Cristina de; SILVEIRA, Viviane da Silva. Uso e interpretação de imagens e filmagens em pesquisa qualitativa. In: *Ensaios Pedagógicos (Sorocaba)*, vol.2, n.1, 2018, p.81-88. Disponível em <http://www.ensaiospedagogicos.ufscar.br/index.php/ENP/article/download/66/91>. Acesso em 05 de março de 2022.

DUARTE, Ana Helena Delfino. Romarias: experiência de fé e circularidade cultural. In: *Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade*. Franca: ANPUH/SP; UNESP-Franca, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DWORAK, Krzysztof. *As romarias da Lapa como experiência do encontro no contexto lítico do Santuário do Bom Jesus da Lapa: chamado e resposta*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

ESPECIAL CANTINHO DO SENHOR DOS AFLITOS. *Youtube*. 17 jul. 2017. 19m19s. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=fMnn6vD03KA&t=30s>. Acesso em 02 de março de 2022.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Inter-Saberes, 2012.

LEITE, Francisco Tarciso. *Metodologia científica: métodos e técnicas: monografias, dissertações, teses e livros*. Aparecida: Ideais e Letras, 2008.

MARCHI, Ligia Betim. *Pontes da passagem: por uma fenomenologia do lugar*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2015.

NUNES NETO, Francisco Antônio. *A invenção de uma tradição: a Festa do Senhor do Bonfim em jornais baianos*. Tese (Doutorado em cultura e sociedade). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2014.

OLIVEIRA, Jaqueline de Mendonça. *Caminhos que levam à Romaria*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 73-100.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

VENANCIO FILHO, Raimundo Pinheiro. Romarias e lugares sagrados no sertão da Bahia: leituras e memórias em Monte Santo. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XIII, n. 38, 2020, p. 37-58. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/download/54656/751375150680/>. Acesso em 04 de março de 2022.

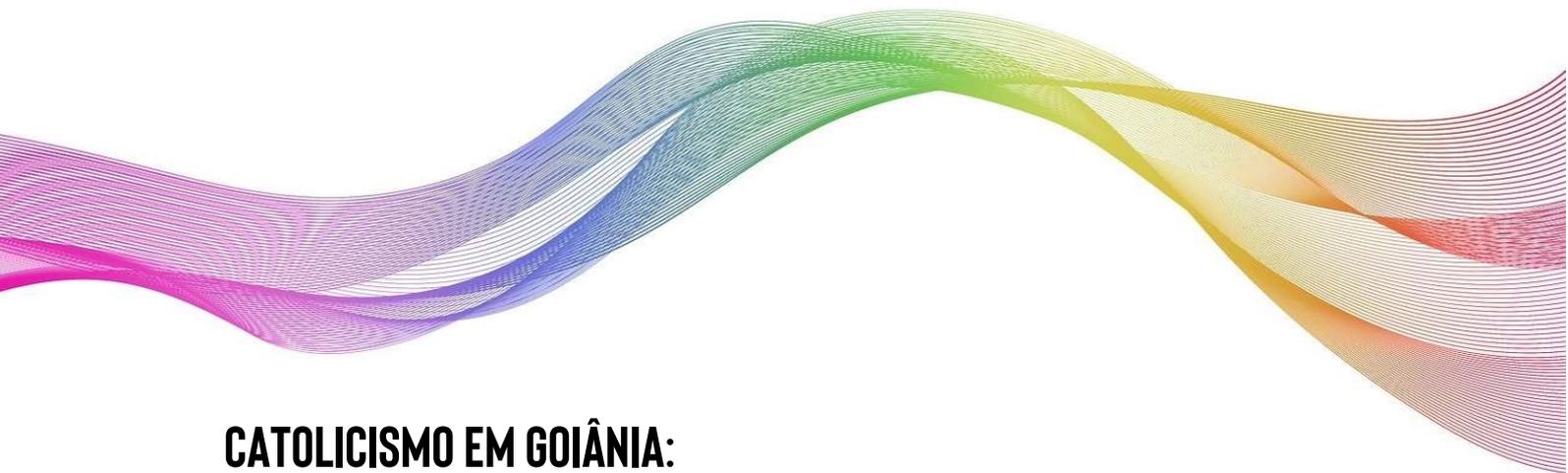
ABSTRACT:

The Pilgrimage of Senhor dos Aflitos, organized at “Povoado do Cantinho”, located in the city of Barreiras, Bahia state, has been held annually for over 290 years. From the analysis of “Especial Cantinho do Senhor dos Aflitos” documentary, this paper seeks to ponder about this religious celebration and the place sacralized by the devotees, aiming to interpret the religious manifestations, the rites of faith and the phenomenon of this procession. In this context, a bibliographic survey is used, with a synthesis of qualitative research and a phenomenological method of approach. Thus, from these analyses, it has been found that this pilgrimage has a secular historicity that marks its symbolic power for the subjects of the region and for the devotees of Catholicism and has become a space for the representation through a symbolic itinerary between fixed elements and flows.

Keywords: Religion; Pilgrimage of the Lord of the Afflicted; Barreiras (BA); religious identity.

Recebido em 30/04/2022

Aprovado para publicação em 31/05/2022



CATOLICISMO EM GOIÂNIA: NOTAS SOBRE EDUCAÇÃO RELIGIOSA A PARTIR DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA APARECIDA

Catholicism in Goiânia: notes about religious education from Our Lady Appeared parish

Flávio Munhoz Sofiati*

Marcus Vinicius de Sousa Silva Barbosa**

Lucinéia Scremin Martins***

Universidade Federal de Goiás (UFG)

DOI: 10.29327/256659.14.1-8

RESUMO:

Neste artigo analisa-se a catequese desenvolvida com jovens na Paróquia Nossa Senhora Aparecida, situada na cidade de Goiânia (GO). Através da etnografia, busca-se compreender a catequese como um espaço produtor de processos educativos não formais na instituição católica, vislumbrando identificar as representações sociais e identidades construídas desde a educação religiosa, especialmente no contexto de intensificação do pluralismo e do trânsito religioso. A proposta é mapear as estratégias acionadas pelo catolicismo goianiense para ressignificar práticas e se apropriar de múltiplos signos visando manter a pertença, difundir tradições e evitar a perda de fiéis. Constatou-se que, por meio da catequese, a instituição aposta na negociação com os interesses juvenis e na realização de concessões que operam de modo a enfrentar a desinstitucionalização.

Palavras-chave: Religião; Catolicismo; Juventude; Educação não formal.

* Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor associado da Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG). Membro do Núcleo de Estudos de Religião “Carlos Rodrigues Brandão” (NER), UFG e Bolsista Produtividade do CNPq. E-mail: sofiati@gmail.com

** Desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo CNPq durante dois anos e foi bolsista PIBID/CAPES. Em 2019 recebeu menção honrosa como um dos melhores trabalhos apresentados na premiação “Sociólogos do Futuro” durante o XIX Congresso Brasileiro de Sociologia. Mestrando em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás (UFG) E-mail: vmarcus@discente.ufg.br

*** Doutora em educação e professora associada da Faculdade de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: luascremin@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Com a modernidade e seu processo de individualização, o campo religioso sofreu transformações que comprometeram a reprodução social das instituições religiosas, que são vivamente representantes da tradição, como a Igreja Católica no caso brasileiro. O advento do pluralismo e a intensificação do trânsito religioso são algumas características do atual contexto de secularização. Carlos Rodrigues Brandão e Jadir Pessoa (2005) apontam que, nos tempos hodiernos, cada pessoa que fosse potencialmente senhora de seu próprio destino religioso transitava entre diferentes sistemas de sentidos em busca de bens de salvação.

Brandão (2013) identifica a existência de uma forte *comunidade na diáspora* capaz de ressignificar a realidade do catolicismo contemporâneo, uma vez que os números de indivíduos que se consideram pertencentes à religião, sem estarem necessariamente comprometidos com a instituição, elevam-se cada vez mais. Assim, o autor demonstra a existência de uma grande quantidade de *católicos na diáspora*, muito mais do que nas paróquias propriamente. Nossa proposta é entender como a paróquia tem respondido a esse desafio.

Com a multiplicação das possibilidades de adesão, a liberdade de transitar entre as mais diversas denominações religiosas tornou-se demasiadamente recorrente. Na perspectiva de Ronaldo Almeida e Ariana Rumstain (2009) há não só a mobilidade de pessoas entre esses segmentos religiosos, mas também um trânsito dos mais diversificados bens de salvação dentro das próprias instituições.

Em pesquisa sobre a pluralidade do catolicismo, Almeida e Rumstain (2009) oferecem uma série de elementos para compreender como ocorre o trânsito religioso. Um deles é a saída da religião de origem para uma segunda religião (e desta para outras). O antropólogo informa que 90% das pessoas que se consideram católicas na vida adulta nasceram e vieram de famílias católicas praticantes, enquanto os não praticantes foram os que mais mudaram de religião, já que não existia essa preocupação nem a necessidade pujante de transmitir o ensino religioso desde a infância. Esses dados indicam o papel fundamental da educação religiosa e demonstram que esse processo educativo é um dispositivo imprescindível para a permanência dos fiéis na instituição, da mesma forma que a ausência dessas raízes e o investimento na educação para a fé favorecem a mobilidade.

Os dados do último Censo Demográfico (IBGE, 2010) indicam o decréscimo de pessoas que se declaram católicas, em especial no meio juvenil (no que tange ao segmento

social) e no Centro-Oeste (ao pensar as regiões do país), principalmente em Goiânia. Em vista disso, procura-se entender, tomando o caso particular de uma paróquia, como uma religião altamente difundida no Brasil, desde sua colonização, (re)cria processos e institui outras dinâmicas para manter sua posição e disputar – com os cada vez mais copiosos segmentos – possibilidades de consumir bens de salvação e experienciar o sensível, que surgem no interior do campo religioso brasileiro.

Assim, o presente artigo empreende uma tentativa de analisar a catequese desenvolvida com jovens na paróquia Nossa Senhora Aparecida, situada na região Norte da cidade de Goiânia, Goiás. O principal objetivo aqui é compreender analiticamente a catequese enquanto um espaço fundamental da instituição católica na elaboração de um complexo sistema de ensino-aprendizagem que pode ser situado no interior de processos educativos não formais (Gohn, 2006). Processos esses cujo objetivo é constituir comportamentos caracterizados por múltiplos aspectos. Com isso, o que se vislumbra é perceber e identificar como representações sociais e identidades se constroem através da educação religiosa, bem como o lugar que esta última assume no contexto de intensificação do pluralismo e do trânsito religioso.

Por esse caminho, a proposta é, também, mapear as estratégias adotadas pela Igreja Católica (IC) no sentido de (re)significar suas práticas e acionar outros signos, inclusive aqueles considerados seculares, como táticas para envolver, difundir suas tradições e assegurar o compromisso religioso ante a crescente tendência de desinstitucionalização de fiéis, especialmente os mais jovens. A partir disso, a intenção do texto é de colaborar com a compreensão da realidade do catolicismo na cidade de Goiânia/GO, e assim refletir sobre o demasiado interesse da IC em fortalecer a educação religiosa desde a base e a sua entrada no jogo de negociações com os interesses juvenis como caminho para frear a adesão às múltiplas pertencas.

UM MAPA DO CATOLICISMO GOIANIENSE

Apesar de defasados, os dados do Censo são as fontes mais seguras para a quantificação do campo religioso brasileiro. Os dados nacionais acerca das religiões foram amplamente debatidos no campo das ciências sociais da religião. Por esse motivo, segue abaixo somente um quadro dos dois últimos censos que ilustram a diminuição de católicos e o aumento do número de evangélicos no país.

No que se refere aos católicos e evangélicos, em Goiás o crescimento das igrejas evangélicas – que se ramificam em não determinadas (111.756), missionária (43.890) e pentecostal (266.806), conforme o Censo Demográfico de 2010 – é ainda maior se comparado aos dados do cenário nacional. As estatísticas apontam, ainda, um declínio incisivo na quantidade de indivíduos que se declaram católicos em todo o estado: em 2000 eram 68%, sendo que em 2010 esses números sofreram uma queda de cerca de 10%, totalizando 58,9%.

Em um recorte local, esses números se reduzem ainda mais na capital estadual onde 50,7% (662.570) da população considera-se pertencente ao espectro da religião católica, e 32,3% (422.455) se declaram evangélicos conforme o censo de 2010. Segundo dados levantados pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), Goiás aparece em 6ª posição entre os estados brasileiros com mais evangélicos pentecostais e em 20ª colocação em relação aos católicos. Goiânia é a capital brasileira com a maior proporção de evangélicos de igrejas pentecostais (266.806) em todo o país.

No que concerne à realidade da Arquidiocese de Goiânia, em Goiás, realizamos um levantamento das pastorais (19), movimentos (18), congregações e comunidades de vida (68) presentes na cidade de Goiânia, sede da Arquidiocese. Esse mapeamento permite visualizar quais grupos estão presentes nas organizações da Igreja Católica e a forma com que atuam os católicos no espaço eclesial, assim como identificar os aspectos comuns presentes entre eles. A análise do texto é centrada no caso específico de uma paróquia, mas é importante ilustrar como o catolicismo se articula na cidade, visto que a estrutura apresentada perpassa as várias paróquias da cidade.

Essas pastorais e movimentos se estendem e integram as paróquias e comunidades, estando presentes por toda a territorialidade da cidade de Goiânia/GO sob jurisdição da Arquidiocese e, inclusive, em espaços como a Rodoviária de Goiânia, caso do Serviço Pastoral dos Migrantes. Dentro da organização da Arquidiocese de Goiânia/GO, no ciberespaço, no que se refere às congregações, existe uma (re)afirmação da bifurcação de gênero (masculino/feminino) normalizada ao longo dos séculos que acompanha os preceitos da instituição religiosa e orienta à divisão de funções entre os gêneros dentro do corpo eclesiástico (bispos, padres, diáconos e freiras). Nessa esteira, o sítio da sede da Arquidiocese separa de forma sistematizada as congregações masculinas (16) das congregações femininas (48).

Essa forma de dispor as informações sobre seus grupos é orientada pela divisão institucionalizada e normativa da Igreja católica sobre os papéis de gênero, que se reafirmam

desde o site institucional, passando pela esfera pública e chegando às outras dimensões da vida social, como a vida privada, influenciando nas ações sociais de seus membros. Essa dicotomia apresentada no ciberespaço pode ser visualizada no mapeamento das congregações vinculadas à Arquidiocese de Goiânia/GO.

Diante do contexto apresentado nos últimos dados do Censo Demográfico (Ibge, 2010), que indica a diminuição do peso da religião tradicional, tal como mencionado antes, abre-se espaço dentro do mercado religioso para o trânsito, as múltiplas pertencas e a busca de bens de salvação. Desse modo, a instituição católica passa a utilizar esses movimentos, pastorais, associações e congregações existentes dentro da Arquidiocese (mapeados nas duas tabelas), uma vez que possuem *lógicas próprias* de atuação como alternativa para frear o processo de desinstitucionalização da fé e como tática de disputa com outros segmentos religiosos que crescem em todo o estado, como o neopentecostal, por exemplo.

Nesse sentido, as ações religiosas dos fiéis católicos são orientadas por diferentes pontos de partida e experiências subjetivas com o sensível e com esses movimentos, que produzem essa multiplicidade de culturas católicas na cidade de Goiânia/GO. Diante disso, buscamos identificar e entender como essas ações religiosas (Weber, 1994) classificam essas culturas por meio da investigação qualitativa, da observação direta e do acompanhamento das atividades dos grupos católicos, que se percorreu durante a pesquisa de campo, tomando como referência o caso específico de uma paróquia e sua catequese.

CATEQUESE PAROQUIAL ENQUANTO EDUCAÇÃO NÃO FORMAL

Acerca da descrição do processo da catequese na paróquia estudada, a narrativa de um dos responsáveis, constatada por meio de entrevista, procura demonstrar o esforço em ampliar a compreensão de catequese e não a conceber com o fim último de alcançar apenas os sacramentos. Os responsáveis procuram entender as pessoas como sujeitos de suas histórias, os auxiliando a dialogar com o mundo. Nas palavras do então padre vigário, 52 anos, pertencente a congregação passionista e alinhado com as perspectivas da Teologia da Libertação:

A compreensão de padre da igreja hoje, em relação a catequese, que que é, nós compreendemos a catequese como processo permanente de educação da fé, o que que é isso, não é mais ter aquele perfil daquele catequista, daquele orientador, que

ele transmite um conteúdo ao sujeito, que é o catequizando, né, então aquele catequizando que não sabe e tem que ter alguém que ensina. Quando nós falamos e compreendemos a catequese como um processo permanente de educação na fé, é pensando esse sujeito na vida toda. Esse sujeito que tem algo a dizer, esse sujeito que tem uma experiência de Deus e quer ampliar isso no processo catequético. (...) um dos objetivos da catequese, é também, desenvolver um processo com as pessoas para que elas tenham condições de dialogar com essas diferenças de manifestações religiosas, né, porque hoje você percebe que tem um grau elevado muito grande de intolerância, né, as pessoas partem do princípio, “não a minha igreja é a certa”, não, eu costumo dizer assim, olha: quando bem vividos e vividas, todas as religiões, o princípio dela, é ajudar as pessoas a desenvolver um processo de maturidade na fé, o princípio é este. Agora, são caminhos diferentes, mas que ajudam as pessoas a irem até Deus. Para mim esse é o princípio básico. E a catequese ela precisa ajudar as pessoas a desenvolver um processo de tolerância, um processo de diálogo, não processos de disputas e um processo que ajude as pessoas a compreender sua vivência de fé (Entrevista Pároco, Paróquia Nossa Senhora de Aparecida, Goiânia-GO, 14 de maio de 2019).

Antes de darmos sequência a apresentação dos elementos que surgem da pesquisa de campo, recorreremos aos estudos que colaboram com o entendimento acerca da educação e da religião. Começamos com Aníbal Ponce (1989), ele é quem descreve a construção dos processos educativos desde as chamadas comunidades primitivas. O autor evidencia que a igreja sempre estabeleceu relações estreitas com a educação, sobretudo na Idade Média. No contexto do feudalismo, as escolas religiosas eram os únicos meios de instrução e cultura letrada. A classe popular deveria se contentar com o acesso limitado a uma educação *alienada*. A essas pessoas não era permitido “ler e nem a escrever, a finalidade dessas escolas não era instruir a plebe, mas familiarizar as massas camponesas com as doutrinas cristãs e, ao mesmo tempo, mantê-las dóceis e conformadas” (Ponce, 1989, p. 91).

Peter Berger (2017) define, em referência à teoria de Arnold Gehlen, que as instituições são “um programa de comportamento que, quando adequadamente interiorizado, faz o indivíduo agir espontaneamente e sem muita ou nenhuma reflexão no setor relevante da vida social” (Berger, 2017, p. 77). No mesmo sentido, o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2011) nos ajuda a pensar, através de sua elaboração do conceito de *habitus*, a instituição religiosa e os processos educativos que se configuram de modo a produzir sujeitos católicos em seus espaços. Na compreensão desse autor, o *habitus* nada mais é que a assimilação de práticas, a apreensão da vivência e a interação do indivíduo em determinado campo e estrutura de uma instituição reguladora.

Nas palavras do sociólogo, “os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas” (Bourdieu, 2011, p. 22); ou seja, é a construção de perfis e representações sociais que se baseiam em classificações que já eram existentes e que se tornam inteligíveis quando absorvidas durante essa vivência. De tal modo, o *habitus* se apresenta enquanto uma estrutura estruturada e estruturante, isto é, um conjunto de práticas e discursos elaborados desde uma série de regras, valores e dinâmicas que se tornam mais que próprias desses espaços. Elas se revelam produtoras dos agentes e das relações a partir de um feixe de princípios e expertises que instituem um saber-ser-fazer, ou seja, um sistema que é estruturante não só das práticas e representações, mas dos processos de subjetivação, funcionando de modo a estruturar e a reger, quando incorporada nos agentes suas ações, consciente e inconscientemente.

Com essa pesquisa buscamos compreender analiticamente os espaços da catequese – práticas litúrgicas, entre outros – como processos educativos. À guisa de Bourdieu, sugere-se ser a propagação desse saber-ser-fazer numa forma específica de se posicionar e olhar para o mundo social e o *ethos* católico convencionado, no qual a práxis dos indivíduos passa a ser moldada. Os recursos metodológicos qualitativos utilizados apontam que a produção de uma identidade e um modo específico de ser no mundo são possíveis mediante o processo de ensino-aprendizagem da catequese, que possibilita a incorporação do *habitus* católico por meio de um programa de comportamento, conforme a acepção de Berger, estabelecido pela instituição reguladora, ou seja, em última instância, a Paróquia.

Para pensarmos na catequese paroquial e seus desdobramentos enquanto educação não formal, partimos da perspectiva de Gohn (2006), socióloga que define a educação não formal, bem como os processos que dela são provenientes, como aquela que se efetiva em espaços que fogem da formalidade e da tutela estatal, tendo como norte a difusão por meio do diálogo, interação e experiência – práticas emancipatórias que, antes de tudo, priorizem a transformação da realidade social.

A categoria elaborada pela autora nos é importante, pois foi ela a responsável por orientar estrategicamente, *a priori*, a etnografia realizada junto à catequese, e por evidenciar que uma teoria se mostra robusta quando se permite ser fraturada. Desde o primeiro contato e nossa inserção direta em campo, entendemos a inevitabilidade de relativizar e partir de categorias êmicas ao analisá-lo, ao invés de concentrar-nos em um viés teórico

previamente adotado. A intenção, com isso, foi a de conduzirmos a experiência etnográfica tendo em vista o que Malinowski (1978) nomeia enquanto *sinceridade metodológica*, isto é, evitar a elaboração de conclusões autoritárias acerca do campo, *manipular fatos* ou torná-los *como que extraídos do nada*. Isso ocorre sobretudo ao realizar inferências categóricas e afirmativas no que tange à identificação de um tipo de educação que produz, ou não, um ensino que realiza um movimento inverso (de conservação do *status quo*) do que é concebido como educação não formal por Gohn (2006).

O chão etnográfico indicou que os pontos de partida das pessoas que compõem esses espaços são outros. As histórias de vida demonstraram que elas tiveram, em algum momento, experiências extraordinárias com o sensível ou outros acontecimentos que as levaram a estar e a se denominarem como pertencentes à religião. Mesmo que seja uma imposição familiar e/ou cultural, já que a identidade religiosa do catolicismo é herança colonial no país que dificulta que as pessoas anunciem uma segunda religião, trata-se de uma experiência subjetiva cuja trajetória individual que as fizeram estar ali as auxilia a encontrar sentidos.

Diante disso, o conceito de educação não formal foi desestabilizado e mobilizado como ponto inicial e não determinante na análise do fenômeno social. Assim, foi percorrido a trajetória e agências individuais dos sujeitos inseridos nessa estrutura, buscando mostrar como esses atores a entendem. Na ótica das pessoas inseridas nesses espaços, de fato é um processo de transformação e produção de mudança na realidade social desses indivíduos.

Durante as observações foi possível percebermos que esses jovens atribuem a fé ao ser católico, que opera na (re)construção e fortificação da identidade de um sujeito específico dentro desses espaços a partir dos processos de ensino-aprendizagem, quais sejam: o papel de discernimento, de crescimento espiritual, direcionamento de vida e conjunto de conhecimentos a serem colocados em prática, transformando suas realidades sociais e as emancipando naquilo que querem e se propõem emancipar.

Nas aulas destinadas à catequese, não há exigência de avaliações e testes, pois se supervaloriza o espiritual em detrimento do científico-racional, além de não estar sob tutela do Estado. Apresenta, em seus espaços, uma maior abertura e aproximação com os *outsiders*, diferente do caráter restritivo que a escola por vezes assume. Essa aproximação é um investimento, um meio de evangelizar e trazer a maior parcela possível da sociedade para

dentro. Contudo, mesmo sendo possível enxergar a catequese de uma paróquia a partir da categoria não formal da educação, é necessário pontuar um outro resultado em relação a esse aspecto. É expressiva a tentativa de aproximar a estrutura física e simbólica da instituição escolar formal, principalmente na catequese infantil. A organização espacial é composta por elementos significantes que são historicamente atribuídos à escola convencional, tais como quadro para exposição do conteúdo, giz, materiais didáticos e ocupação dos espaços.

Além desses aspectos organizacionais, institucionalmente existe um sistema de progressão hierárquico que se assemelha à seriação básica da escola. São divididas em fase inicial, intermediária e final, com conteúdo específico para cada uma, cuja elaboração é cuidadosa e preparada pedagogicamente pela Diocese e Paróquia. O objetivo é a incorporação total por parte dos catequizandos dos fundamentos religiosos para obtenção dos sacramentos e, para além da doutrina, uma visão de mundo e postura partindo dos princípios cristãos.

Observamos, ainda, a existência de uma hierarquia organizacional. Ela se configura como um departamento muito importante dentro da instituição. É ele o responsável pela inculcação da doutrina e do *ethos* da denominação religiosa. Esse departamento funciona e se configura de maneira sistematizada, com funções definidas de cada ator nesse setor, possuindo coordenação, professores e auxiliares. Seus processos educativos, e inclusive pedagógicos, são construídos tendo como referência a forma de ensino tradicionalista e sistemático da educação formal.

A experiência etnográfica permite apontar que todo esse esforço de se aproximar do sistema formal, do saber historicamente sistematizado e consolidado, é uma alternativa concreta de conferir sentido, seriedade, e de tornar tudo conteúdo, legítimo, passando-o a quem está na posição de educando, principalmente na fase inicial.

A inserção na catequese e a transmissão dos ensinamentos do catolicismo se iniciam em uma determinada faixa etária, quando é entendido que o indivíduo pode ser ensinado de forma mais efetiva, na qual se inicia o processo de institucionalização ou a tentativa de fazê-lo. Os questionários propostos à turma de catequese apresentam como resultado os pais que nasceram em lar católico e seguiram praticantes na vida religiosa, a troca intergeracional da tradição, os ensinamentos daquilo que acreditam e a educação religiosa são mais eficazes e assumem formas mais rígidas e sólidas.

Os espaços da paróquia e seus processos educativos desde a base, com crianças em período de pré-catequese até a morte, reverberam em questões econômicas, sociais, culturais e comportamentais, como sinaliza o padre na entrevista ao dizer que essa identidade é produzida durante toda a vida. Bourdieu (2011) aponta que um campo sofre interferências e se reconfigura a partir de outros. Essas influências de diferentes campos, como o político, por exemplo (notório, sobretudo, durante o período de trabalho de campo espaços da instituição que ocorreram na ocasião do processo eleitoral nacional), implicam diretamente no tom das homilias e dos ensinamentos da catequese. Os sujeitos interpretam os acontecimentos que envolvem as questões que escapam da ordem religiosa a partir do *habitus*, que incorporam durante a vida religiosa, das experiências com o sensível e das relações estabelecidas dentro da igreja.

Isso ocorre uma vez que a adesão aos princípios do fundador, Jesus, por meio da catequese, é o caminho para a inserção na vida cristã, no *pedaço* católico e princípio distintivo frente ao mundo. Magnani (2002) concebe o *pedaço* como sendo uma rede peculiar de relações que transcendem laços de parentesco, responsáveis por instaurar códigos capazes de distinguir e classificar. Esses símbolos emergem do reconhecimento de signos partilhados que são responsáveis por construir identidades pautadas nesses códigos, já que este é um fenômeno produzido em referência e a partir de critérios de aceitabilidade. Desse modo são os critérios religiosos apreendidos durante o processo de ensino-aprendizagem que são colocados em prática e passam a reger a atuação e a distinguir os sujeitos.

Paulo Freire (2005) destaca que é por meio da utilização desses signos gerados na dialogicidade que acontece o refinamento da condição humana. As aulas são repletas de diálogos e construídas em conjunto dentro do que é planejado. Logo, é a partir da transmissão dos ensinamentos e caminhos considerados corretos que a instituição católica desde os primórdios produz, objetiva e subjetivamente, a pessoa católica. Dessa maneira foi possível perceber a dialética da estrutura eclesial: ora se constrói de forma objetiva, ora é construída subjetivamente. Nesse processo há a tentativa de transposição da tradição e dos dogmas da instituição para a consciência, como aponta Berger (2017).

A entrevista com uma mulher, mãe de 5 filhos que estão e passaram pelo processo da catequese – uma professora de 42 anos, casada e católica praticante desde sua concep-

ção –, deixa mais evidente e ajuda a pensar essa subjetividade que é manuseada pela instituição. Segundo ela, a educação na fé católica tradicionalista e espiritual, que seus dois filhos jovens tiveram desde a infância, asseguram-lhe que pode “soltá-los em qualquer lugar do mundo” que “eles [seus filhos] organizarão o domingo, independente se tiverem uma festa para ir com os amigos ou outro compromisso, para saber em que horário irão à missa” (Entrevista Mãe, Goiânia-GO, 05 de fevereiro de 2019).

Da mesma forma, a mãe garante que essa base sólida foi essencial no preparo para o enfrentamento de diversas questões. A cristã aciona em sua memória os relatos de intolerância religiosa sofrida por seus filhos no período escolar por parte de colegas de outras denominações do cristianismo que recusam a devoção a imagens e a outras práticas do catolicismo. Segundo ela, seu filho “sempre chegava [da escola] falando que os colegas diziam que ele iria para o inferno”, mas reforçando seu argumento no que tange à formação religiosa que ele teve, acrescenta que “nunca nada disso o abalou, pois a educação dele foi muito sólida e nós o ensinamos a estudar a religião e colocar esses ensinamentos na vida” (Entrevista Mãe, Goiânia-GO, 05 de fevereiro de 2019).

No interior do campo é possível perceber uma troca pontual com elementos da modernidade ao se apresentarem de forma inclusiva, pluralista e disposta a fazer concessões. Esse traço, chamado por Michael Löwy (2000) de tendência orgânica modernizadora-conservadora, foi uma forma de manter seus jovens institucionalizados e assíduos às atividades paroquiais. É enfatizada a figura do fundador da religião, Jesus, como uma personagem que de fato é amor e perdão, tal qual é utilizado como argumento por agendas e movimentos sociais que foram marginalizados e perseguidos pelo cristianismo durante muito tempo. Trata-se de uma forma de positivar e retirar o julgamento moral no que concerne à sexualidade, às práticas, ao corpo e às diversas outras questões dessa ordem.

Apesar da abertura à diversidade e à inclusão, esses ensinamentos sempre são seguidos de conjunções adversativas que reforçam que Ele é de fato amor, mas que isso não o torna permissivo. São acionadas passagens que reafirmam tudo isso, mesmo tendo sido criada uma narrativa desconstruída referente ao Evangelho para torná-lo mais atraente. É justamente nesse ponto que se observa o movimento da instituição no sentido de mantê-los associados ao edifício de ritos religiosos, conforme relata em entrevista uma catequista de 33 anos, mãe, casada, bióloga, mestre em educação e à frente da turma de jovens/adultos na catequese formalizada no interior da paróquia:

Jesus quer que a gente aja de maneira correta, que a gente não faça isso e não faça aquilo, não porque ele é rígido. Deus não é um Deus que impõe e que castiga, Ele não é isso. Ele quer que a gente aja dessa forma porque ele quer o nosso bem, a nossa felicidade. [...] Deus é um Deus de perdão. Não podemos pensar que não vamos pecar porque Deus vai nos castigar, vai nos punir. Não podemos ter medo de Deus. Ele não é o Deus do castigo. Temos que procurar não pecar porque amamos a Deus e eu não queremos ofendê-lo, eu não quero me afastar de Deus. Jesus é perdão e de amor. Todos os ensinamentos são de amor e ele quer o seu bem (Entrevista catequista, Goiânia-GO, 14 de dezembro de 2019).

Como é possível perceber, é pelo fato de não ensinar um conjunto de doutrinas, regras e padrões de conduta permissivos que a instituição tem conseguido persistir. Trata-se de uma instituição que não fez trocas pontuais com a modernidade e, apesar de esboçar um movimento nesse sentido, não almeja de fato a possibilidade de produzir um sujeito autônomo, já que a chamada *comunidade na diáspora* e as múltiplas pertencas tendem, de fato, a se intensificar.

Existe um esforço em docilizar corpos desde a fase inicial com discursos morais e práticas dotadas de emoção e encantamento. A visão de que corpos juvenis tendem a ser considerados rebeldes, atribuindo a esses sujeitos o sinônimo de subversão, mostra como é concebido não só dentro desses espaços, mas no imaginário social, a noção construída historicamente do que é ser jovem e como esses corpos devem ser controlados.

Em um contexto pluralista, a instituição disputa com uma gama de afazeres que tendem a diminuir o compromisso religioso, principalmente do jovem. Nesse sentido, tem reagido dentro desses espaços, por meio do fortalecimento da narrativa que reforça a necessidade de o sujeito estar na igreja, missas e catequese, por exemplo, para absorver e integrar às atitudes diárias os princípios que ali são transmitidos. De acordo com uma das interlocutoras desta pesquisa (uma das catequistas da paróquia), é necessário enfatizar durante as aulas que o ser católico não é produzido apenas a partir da adesão à religião, mas sobretudo por meio da produção e incorporação cotidiana do conjunto de saberes transmitidos, algo zelado de perto, que deve se manifestar nas atitudes frente ao círculo social.

A narrativa dos responsáveis acerca dos espaços catequéticos, constatada por meio da entrevista com um dos líderes da paróquia, destaca-se em relação às outras. Segundo ele, existe um esforço entre os responsáveis em ampliar a compreensão da catequese e não

a conceber com o fim último de alcançar apenas os sacramentos. Os responsáveis procuram entender as pessoas como sujeitos de suas histórias, auxiliando-as a dialogar com o mundo. Nas palavras do então padre vigário, 52 anos, pertencente à congregação passionista e alinhado com as perspectivas da Teologia da Libertação:

A compreensão de padre da igreja hoje, em relação a catequese que é: nós compreendemos a catequese como processo permanente de educação da fé. O que que é isso? Não é mais ter aquele perfil daquele catequista, daquele orientador, que ele transmite um conteúdo ao sujeito, que é o catequizando, né, então aquele catequizando que não sabe e tem que ter alguém que ensina. Quando nós falamos e compreendemos a catequese como um processo permanente de educação na fé, é pensando esse sujeito na vida toda. Esse sujeito que tem algo a dizer, esse sujeito que tem uma experiência de Deus e quer ampliar isso no processo catequético. [...] um dos objetivos da catequese, é também, desenvolver um processo com as pessoas para que elas tenham condições de dialogar com essas diferenças de manifestações religiosas, né, porque hoje você percebe que tem um grau elevado muito grande de intolerância, né, as pessoas partem do princípio: “não a minha igreja é a certa”. Não, eu costumo dizer assim, olha: quando bem vividos e vividas, todas as religiões, o princípio delas é ajudar as pessoas a desenvolver um processo de maturidade na fé, o princípio é este. Agora, são caminhos diferentes, mas que ajudam as pessoas a irem até Deus. Para mim esse é o princípio básico. E a catequese ela precisa ajudar as pessoas a desenvolver um processo de tolerância, um processo de diálogo, não processos de disputas e um processo que ajude as pessoas a compreender sua vivência de fé (Entrevista Pároco, Paróquia Nossa Senhora de Aparecida, Goiânia-GO, 14 de maio de 2019).

Em sua análise sobre os cenários da Igreja Católica, Libânio (2012) indica o advento de um novo cenário chamado por ele de *igreja plural fragmentada pós-moderna*, que trata sobre a junção de todos os cenários e tipos de catolicismo dentro de uma paróquia e/ou comunidade, onde as fronteiras entre um e outro são fluídas e bricoladas. Nesse contexto de religiosidade na contemporaneidade há diálogo e convivência com uma realidade repleta de múltiplas vias, caminhos de existência e modos de ser católico. Essa prática se expressa por meio da mistura de diferentes aspectos, como: religiosidade tradicional, secularização, militância, modos de ensino e sabedoria, compromisso social, carismatismo e pentecostalismo, glossolalia, presença fervorosa do Espírito Santo e existência de fiéis institucionalizados e não institucionalizados.

O autor afirma que o catolicismo brasileiro é, por assim dizer, uma colcha de retalhos que não apresenta um único tipo, tendência, face, cenário ou modelo. Como assinalado, existem transferências de um para o outro. Transferências essas que tornam possível falarmos em uma bricolagem que ganha contornos a partir das trocas entre cenários, onde as fronteiras borradas e não delimitadas, de modos de ser católico, salientam não só a realidade social do catolicismo brasileiro como um todo, mas também colaboram na compreensão da realidade do catolicismo em uma cidade, como Goiânia/GO, paróquia ou comunidade.

Desse modo, buscando identificar um desses modelos dentro da Paróquia pesquisada, o resultado encontrado foi esse tipo bricolado de catolicismo. Todavia, contrariando a hipótese de que o aspecto heterogêneo era enxergado positivamente, percebemos que esse caráter pluralista com capacidade de reconhecer o diverso incomoda aqueles autodenominados praticantes e apegados aos preceitos e à tradição romana da instituição. Inclusive, é algo que tem provocado a mobilidade desses fiéis que defendem a primazia da transmissão dos conhecimentos ditos *puros*, defendendo como cerne da IC a tradição e o espiritual em detrimento do social e da acolhida, caso destacado por pais interlocutores, sobretudo da mãe entrevistada.

Nesse caminho, o tipo de catequese proposta, mais aberta a experimentações em relação a outras, leva os pais que se identificam com a vertente definida por Libânio (2012) como *Igreja da Instituição* a migrarem para outras, onde a educação alicerçada nos princípios tradicionalistas é difundida de maneira inflexível. Essa preferência se refere há um sentimento de que é apenas por meio do ensino rígido da doutrina, de um espaço uniforme, hierarquicamente organizado, e de disseminação de uma *verdadeira* fé que o sujeito católico se produz com efetividade e solidez. A visão é ilustrada pela mãe entrevistada: “foi dessa forma que a igreja [católica] se manteve por mais de 1.500 anos, somente repassando a tradição e essa abertura para o âmbito social não pode ser central” (Entrevista Mãe, Goiânia-GO, 05 de fevereiro de 2019).

No que tange ao contexto juvenil da instituição especificamente, existe um grande fluxo transitório de jovens nos ambientes da igreja. As passagens e trocas intergeracionais se adelgamam cada vez mais. Nesse sentido, os sociólogos Flávio Sofiati e Alberto Moreira (2018), ao construírem um painel que versa sobre o contexto contemporâneo da IC e do catolicismo no Brasil, defendem que:

[...] o fato de a própria Igreja Católica, por conta da crise da socialização católica e da individualização das crenças, além do surgimento de novos especialistas midiáticos do sagrado (Moreira, 2008), haver perdido muito o controle sobre o processo social de interpretação de seus próprios códigos fundantes. Os variados agrupamentos internos ao catolicismo (bem com os externos a ele) apropriam-se do capital simbólico da instituição e o desenvolvem ou aplicam conforme interesses específicos. As adesões são buscadas sem que os discursos obedeçam a uma forma única de organização ou controle, tornando de fato a atuação católica cada vez mais fragmentada no cenário contemporâneo (Sofiatj; Moreira, 2018, p. 278).

Assim, existe um espaço marcado por critérios de aceitabilidade (Magnani, 2002) bem delimitado de jovens. Esse espaço é constituído por um circuito que compreende outras paróquias e atividades (grandes encontros da juventude católica promovidos pela Renovação Carismática, por exemplo) que se dispõem a negociar com o múltiplo e apresentam uma forma renovada de vivenciar o catolicismo, oferecendo outros elementos para o indivíduo expressar sua fé de acordo com seus interesses.

Um exemplo bastante acionado em campo para dizer sobre esse movimento diligente em (re)criar e frear as múltiplas pertencas é a Paróquia Nossa Senhora Assunção. Ela está localizada geograficamente próxima ao contexto desta pesquisa e é administrada por um pároco que, ao longo dos anos, se consolidou enquanto uma figura conhecida em todo o estado pelo tom entusiasta e midiático de transmitir os ensinamentos da religião, mesmo contrariando a Arquidiocese de Goiânia/GO. Há quem responde hierarquicamente, transformando-a em um modelo paroquial que tem se fortalecido como tendência dentro do catolicismo, qual seja, aquela que está se esforçando em absorver os interesses da juventude, buscando reagir à perda de seus fiéis, sobretudo, da parcela juvenil. Nessa direção, notamos, no contexto do catolicismo goianiense, a disposição em realizar concessões dentro da estrutura tradicionalista quando se deparam com o declínio de fiéis, em especial entre os jovens, o que os leva a elaborar táticas que abalam o elevado trânsito religioso e a desinstitucionalização.

Entretanto, a principal estratégia que se pôde mapear para reagir ao enfraquecimento da pertença religiosa foi o investimento da paróquia na educação religiosa, por meio de todos os seus ambientes, faixas etárias e público que estabelecem relação com a igreja. E, além disso, o fato de conceber os espaços catequéticos e da comunidade em geral de forma mais dinâmica e menos rigorosa mostrou-se também como artifício para evitar a cres-

cente desinstitucionalização da experiência religiosa. Essa preocupação e foco nos processos educativos possibilitam aproximá-la da visão de educação popular, proposta por Paulo Freire, contra a educação bancária e passiva. Vimos, por exemplo, nas palavras do padre:

Quando você apresenta um espaço que é bom para conviver, que você não anula esse sujeito, que ele alimenta a sua fé, ele permanece. O que talvez, hoje, esteja acontecendo, e isso a igreja católica precisa fazer um exercício para sua avaliação, é que ninguém aguenta, sobretudo a juventude, quando tem uma comunicação que na verdade não comunica, né? Que tem uma apresentação de um Deus que não é cativante, de um Deus que é muito mais vingativo do que amoroso, de um Deus que é muito mais punitivo do que misericordioso... Não... *essa forma de apresentação, as pessoas não aguentam, elas não ficam, não é? Elas vão ficar em um espaço em que elas vão se sentir bem, né?* (Entrevista Padre, Goiânia-GO, 14 de maio de 2019, grifo nosso).

Essa fala vai ao encontro do dinamismo e da interatividade que as catequistas e auxiliares assumem tanto na fase inicial quanto na turma de jovens-adultos. De forma efusiva e espontânea, durante as aulas e homilias, são acionados signos da tradição religiosa que operam e oferecem ao sujeito novos elementos que se articulam e estruturam a estrutura estruturada, o *habitus* e a identidade católica produzida através dos processos de ensino-aprendizagem elaborados e colocados em curso.

É um dado importante o lugar que as/os catequistas (professores/as) ocupam nesses espaços. Mesmo que inconscientemente é assumida a responsabilidade por meio do processo de ensino-aprendizagem de docilizar os corpos dos sujeitos que estão na posição de educandos. É por meio deles que a instituição enxerga e reconhece de maneira cuidadosa cada catequizando. Todos os gestos e palavras devem e são cuidadosos por parte desse/dessa agente que é incumbido/a de transmitir os dogmas e ritos que compõem a identidade católica, uma vez que suas atitudes e ensinamentos são vigiados e apreendidos. Isso se torna ainda mais evidente na base – ou seja, com as crianças – na qual a igreja desprende mais esforço, energia e preocupação. Existe o reconhecimento e uma autoridade eclesial que tornam o/a catequista um modelo.

Desse modo, de uma maneira descontraída e didática, sempre são acionados elementos na tentativa de reforçar a necessidade de retomar os valores tradicionais e conservadores, pertencer a uma instituição, comungar, ir às missas, institucionalizar-se. Para, de fato, ser como Jesus e viver de acordo com o que é considerada como a grande matéria-

prima e o direcionamento da vida em todos os âmbitos: a Bíblia. É importante pontuar que as sagradas escrituras possuem uma larga agência e papel central não só dentro desse campo, como também na vida em geral do cristão.

São utilizados, ao lado da Bíblia, conteúdos e atividades pré-determinadas pela Diocese, da revista católica *Querigma*, utilizando a linguagem dogmática da instituição, que não oferece espaço para questionamentos. De certa forma, é por meio desses discursos autorizados e reconhecidos como verdadeiros/legítimos que o processo de ensino-aprendizagem da instituição tem efeitos e produzem a partir da experiência (Bondía, 2002), das sociabilidades (Nascimento; Hetkowski, 2009) e na negociação, corpos específicos.

Em diálogo com Pierucci (2009), Sofiati e Moreira (2018, p. 295) ressaltam ainda que, nos tempos hodiernos, nos quais se verifica uma intensificação do individualismo e um amplo acesso às redes de comunicação, o catolicismo tende – e a experiência em campo na paróquia estudada valida o argumento – a se tornar cada vez mais plural, sendo que suas redes de controle e dominação se encontram menos marcadas e aparentes, apesar da estrutura apresentada na catequese. Segundo o então padre da Paróquia Nossa Senhora Aparecida, as estruturas eclesiais não permitem a utilização da potencialidade dos espaços da comunidade e impõem à hierarquia uma série de obstáculos:

Hoje, qual a tendência que está crescendo muito? Tem pessoas que conseguem viver a sua mística, cultivar a sua mística ou a sua fé, sem necessariamente estar em um grupo instituído. Eu vou em um espaço que eu quero, quando eu quero, da forma que eu quero e com a sequência que eu quero, né? Talvez nós pensamos assim numa pessoa que para ela desenvolver bem a sua fé então ela precisa ter uma sequência de participação, um lugar de participação... e hoje, existem diversos amigos e frequentadores assim, as pessoas começam a cultivar sua mística sem necessariamente estar ligada a um espaço institucionalizado e aí essas pessoas não são fiéis? Eu acho que não. (Entrevista Padre, Goiânia-GO, 14 de maio de 2019).

Contudo, como assinalado pelo Padre, na grande Goiânia os circuitos de comunidades e paróquias, que mesmo contrariando as estruturas eclesiais rígidas da arquidiocese, se apropriam da cultura midiática, de outros códigos e possibilidades como uma estratégia eficaz para angariar pessoas e se manterem nesse contexto. Assim, é possível se alinhar ao que Sofiati e Moreira (2018, p. 295) destacam: “estaríamos diante da análise de Pierucci (2009) que sentenciava o seguinte: ‘a igreja católica exige muitíssimo de uns poucos (monges e

freiras, bispos e padres) e pouco, bem pouco dos muitos”’. Diante do trânsito e crise vivida pelo catolicismo, essa abertura, ainda que se mostre tímida, é tida como um remédio a ser ministrado.

A pesquisa apontou para a presença intensa da lógica dos *católicos na diáspora*, principalmente entre os jovens, por se tratar de uma paróquia que também se insere, pela Renovação Carismática Católica (RCC), no circuito de comunidades que realizam trocas simbólicas com elementos e aspectos da cultura juvenil secular. Essa abertura é resultado do despertar da instituição para a fragilização da tradição e a rigidez do catolicismo institucional, assim como se atentou para o aumento da procura – e por consequência ofertas – de múltiplas opções para vivenciarem sua fé.

Entendemos, portanto, que é nesse movimento de negociação, de ceder em alguns aspectos e se apresentar de forma mais aberta para o público jovem, tal qual em sua tentativa de reconhecer o diverso, desde experiências locais, como a da Paróquia Nossa Senhora Aparecida, que “o catolicismo brasileiro mostra como tal diversificação contribui para a manutenção ou, em alguns casos, para o fortalecimento do catolicismo na atualidade” (Sofiati; Moreira, 2018, p. 278).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A etnografia, método principal utilizado neste trabalho, cuja ênfase foi dada às estratégias interativas e à observação participante, viabilizou a compreensão analítica e as reflexões sobre a realidade do catolicismo na cidade de Goiânia/GO desde os espaços da Paróquia Nossa Senhora Aparecida, sua juventude, redes de sociabilidades, significações e processos educativos no contexto de intensificação do pluralismo e do trânsito religioso evidenciado pelo Censo Demográfico (IBGE, 2010).

No decorrer da pesquisa de campo, muito mais que observar se a catequese e seus elementos se enquadravam e poderiam ser considerados um tipo de educação, qual seja, a não formal, a etnografia buscou perceber e localizar os sujeitos e suas perspectivas. Esse movimento resultou na compreensão de como se relacionam e agenciam espaços e processos, negociando com a instituição a construção das suas representações e identidades, desde suas histórias e experiências subjetivas com o sensível.

Como procuramos demonstrar através da breve retomada histórica da relação da IC com a educação, as grandes potencialidades dos processos educativos para transformação ou reprodução do *status quo* são fortemente reconhecidas. No que tange à educação não formal, apesar desses espaços supervalorizarem o espiritual em detrimento do científico-racional, entre outros elementos, a experiência etnográfica permite dizer que o esforço de se aproximar, física e simbolicamente, refere-se a uma tentativa da Igreja de tornar suas práticas legítimas e inteligíveis, atribuindo sentido e importância aos conteúdos para os agentes que assumem a posição de educandos. Não obstante, como responsáveis pela educação e agentes centrais neste processo inicial de institucionalização, os pais que narraram nascer em lar católico e seguiram praticantes na vida religiosa demonstraram que desde a base transmitem com rigidez os ensinamentos do catolicismo e a educação religiosa, logo, mais efetivos, tornando exitosos os processos de institucionalização, ou a tentativa de fazê-lo mais facilmente.

Por outro lado, os dados produzidos durante a pesquisa indicaram que esse perfil tradicionalista e com compromisso religioso ortodoxo tem se tornado escasso, e essas passagens intergeracionais tendem a se adelgaçar cada vez mais. Os jovens interlocutores que se declaram não praticantes e que transitam entre diferentes denominações do espectro religioso cristão expressam justamente a fragilidade da transmissão da tradição dos mais velhos para os mais novos, justificando a importância e a preocupação da paróquia em fortalecer as bases religiosas de seus jovens na catequese desde a primeira infância. Isso porque a maior parte daqueles que foram inseridos tardiamente na instituição e na catequese com o objetivo de obter os sacramentos, *a priori*, pertenceram e/ou transitaram por outras denominações religiosas. Esse cenário ilustra a expressiva quantidade de jovens desinstitucionalizados e sem raízes que os prendem necessariamente ao catolicismo e que, apesar de frequentarem esporadicamente, não sentem a necessidade da vinculação institucional para exercer a fé.

As aprendizagens no interior desses espaços pretendem ser distintivas. Buscam gerar uma nova consciência do que se é, da forma de se portar e de agir, tendo como diretriz educativa os dois paradigmas extremos do cristianismo aprendidos com a Bíblia nos espaços da Igreja: o céu e o inferno. É durante esse processo de ensino-aprendizagem que a instituição procura estabelecer uma ruptura abrupta com os fluxos contínuos exteriores já internalizados e entram no jogo de disputa com outros campos sociais, tal como a escola.

É a partir desse jogo de disputa que os espaços da paróquia e seus processos educativos desde a base passam a reverberar na atuação dos agentes inseridos nesses espaços em questões econômicas, sociais e culturais. A doutrina, o *saber-ser-fazer* e o *ethos* convencionalizado pelo habitus, produzidos e fortalecidos no interior da instituição, ganha o lugar de bússola na vida dos sujeitos. É esse o conjunto de conhecimentos utilizados para atuar no mundo, transformando material e subjetivamente suas realidades sociais.

Por esse caminho, concluímos que os processos educativos transcendem o repasse da doutrina e dos dogmas. São, acima de tudo, a difusão da identidade católica e dos valores frente à sociedade, a produção de sociabilidades e as reconfigurações das relações sociais que passam a serem pautadas pelos signos do catolicismo. Apesar da tentativa de homogeneizar, por parte da instituição em uma única identidade frente ao mundo (a católica), o campo apresentou a multiplicidade e a fluidez das identidades dentro desses espaços. Os sujeitos não são papéis em branco que recebem a grafia paroquial passivamente. Pelo contrário, essa imagem, que procura ser construída por meio dos processos brevemente descritos, ao passo que é coercitiva, como é característico das instituições, é negociada. Negociam-se os interesses, negociam-se as opiniões, negociam-se os espaços e os elementos que são permissíveis.

A pesquisa de campo permite dizer que o fato de não inculcar um conjunto de doutrinas, regras e padrões de condutas permissivas é o que tem possibilitado a instituição perdurar nos tempos hodiernos. Apesar das trocas pontuais realizadas com a modernidade, a instituição tem tentado minimamente realizar um movimento de equilíbrio nesse sentido, mas não a ponto de produzir um sujeito livre, já que, para a instituição, é sabido que a chamada *comunidade na diáspora* e as múltiplas pertencas tendem a se intensificar ainda mais na contemporaneidade.

A igreja é uma estrutura constitutiva que produz, objetiva e subjetivamente, o habitus. Desse modo, conclui-se que a instituição tem feito, como alternativa de enfrentamento à desinstitucionalização, concessões dentro da estrutura eclesial ao ser confrontada com uma crescente fragilização da tradição, reagindo à perda de fiéis por meio de um modelo menos engessado, capaz de oferecer outras formas de vivenciar o catolicismo, de modo a se adequar melhor aos interesses dos indivíduos. Trata-se de uma estratégia para contornar o declínio ao catolicismo. É por meio do investimento naquilo que a instituição sempre apos-

tou – a educação religiosa – que a Igreja busca sua manutenção no campo religioso, evitando o trânsito religioso e almejando a conquista dos *senhores de si mesmo*.

REFERÊNCIAS

- RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo. Os católicos no trânsito religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 31-56.
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BONDÍA, Jorge Larossa. Nota sobre a experiência e o saber da experiência. In: *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, jan./abr. 2002, p. 19-28.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 2011.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; PESSOA, Jadir de Moraes. *Os Rostos de Deus do Outro*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Catolicismo. Catolicismos? In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o CENSO de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 89-110.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. In: *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, v. 14, n. 50, 2006, p. 27-38.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico de 2010 – Características Gerais da População e Instrução 2010 (resultados da amostra)*. Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 2010.
- LIBÂNIO, João B. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, 2002, p. 11-29.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. (Vol. XLIII – Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NASCIMENTO, Antônio Dias; HETKOWSKI, Tânia Maria (org.). *Educação e contemporaneidade: pesquisas científicas e tecnológicas*. Salvador: Edufba, 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. É fácil ser católico. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 15-16.

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. 9ª ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.

SOFIATI, Flávio Munhoz; MOREIRA, Alberto da Silva. Catolicismo contemporâneo: à guisa de introdução. In: *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, v. 16, n. 1, 2018, p. 4-13.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. (Vol. 1). 3ª ed. Brasília: UnB, 1994.

ABSTRACT:

The paper analyzes the catechesis developed with young people in Our Lady Appeared parish, situated in Goiânia city (GO). Through ethnography, we seek to understand catechesis as a space that produces non-formal educational processes in the Catholic institution, aiming to identify the social representations and identities built from religious education, especially in the context of the intensification of pluralism and religious transit. The proposition is to map the strategies triggered by Catholicism in Goiás state to re-signify practices and appropriate multiple signs in order to maintain the feeling of belonging, the diffusion of traditions and the avoidance of the loss of believers. We have found that, through catechesis, the institution bets on negotiation with youth interests and on the realization of concessions that operate in order to face deinstitutionalization.

Keywords: Religion; Catholicism; Youth; Non-formal education.

Recebido em 01/09/2022

Aprovado para publicação em 20/10/2022



A ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA PUNITIVO DO BRASIL NA MUDANÇA DE REGIME E AS DISCUSSÕES SOBRE A CRIMINALIZAÇÃO DO ESPIRITISMO ENTRE OS MAGISTRADOS

The organization of Brazil punitive system at the regime change and the discussions on the criminalization of Spiritism among magistrates

Adriana Gomes*

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO)

DOI: 10.29327/256659.14.1-9

RESUMO:

Discutiremos neste artigo o decurso da elaboração do Código Penal de 1890 desde as discussões iniciais para a substituição do Código Criminal de 1830, perpassando por sua promulgação no Governo Provisório republicano até a receptividade entre os magistrados. Ao longo de toda a nossa análise, daremos destaque ao Artigo 157 das leis punitivas de 1890 por ele ter criminalizado o Espiritismo. Mediante a análise de fontes históricas, discutiremos como foi organizado o anteprojeto de 1889 escrito por João Vieira de Araújo para substituir o Código Criminal de 1830 e a refutação desse anteprojeto; a produção do Código Penal de 1890 por João Baptista Pereira e a ausência de receptividade das novas leis penais entre os profissionais do Direito; a tentativa de substituição do sistema punitivo em um novo anteprojeto de Vieira de Araújo em 1897; o posicionamento da Ordem dos Advogados Brasileiros com a participação de Baptista Pereira; as considerações do legislador do Código Penal em defesa de seu trabalho; e a nova tentativa de substituição do Código Penal de 1890 por Galdino Siqueira em 1913.

Palavras-Chave: João Baptista Pereira; João Vieira de Araújo; Código Penal de 1890; Artigo 157; Espiritismo.

* Pós-doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e professora da Secretaria de Estado de Educação (SEEDUC/RJ). E-mails: adriana.gomes@nt.universo.edu.br e adri.gomes.rj@outlook.com.

INTRODUÇÃO

Em 1890 foi legislado por João Baptista Pereira um novo código penal para o Brasil a fim de substituir o Código Criminal de 1830, que perdurou ao longo de todo o Império. Entre as novas leis penais criadas, o Artigo 157¹ foi considerado um dos mais polêmicos da recente república brasileira, seja para os simpatizantes e adeptos do Espiritismo, seja para os magistrados. Os últimos se viram diante de processos criminais em que tiveram que lidar com fé, crença, religiosidade, cura por meio da mediunidade, problemas de saúde pública, cerceamento da liberdade religiosa e de pensamento de cidadãos espíritas para poderem sentenciar os réus.

Como nos anos finais do oitocentos era recorrente espíritas atuarem na arte de curar além da possibilidade de serem enquadrados réus no Artigo 157, também poderiam ser penalizados nos Artigos 156² e 158.³ No artigo 156 por exercerem ilegalmente a medicina e no Artigo 158 por prescreverem medicamentos sem terem habilitação para a ação. Os Artigos

¹ Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles (*Código Penal de 1890*. Disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em: 8 de dezembro de 2021).

² Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos (*Código Penal de 1890*. Disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em 08 de dezembro de 2021).

³ Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos (*Código Penal de 1890*. Disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em 08 de dezembro de 2021).

156, 157 e 158 se encontravam no Livro III referente aos crimes contra a tranquilidade pública em seu capítulo 3 sobre os crimes contra a saúde pública.

As nossas investigações foram realizadas mediante a análise de fontes históricas. Ao longo do artigo discutiremos como foi organizado o anteprojeto de 1889 escrito por João Vieira de Araújo para substituir o Código Criminal de 1830 e a refutação desse anteprojeto; a produção do Código Penal de 1890 por João Baptista Pereira e a ausência de receptividade das novas leis penais entre os profissionais do Direito; a tentativa de substituição das leis penais em um novo anteprojeto de Vieira de Araújo em 1897; o posicionamento da Ordem dos Advogados Brasileiros com a participação de Baptista Pereira; as considerações do legislador do Código Penal em defesa de seu trabalho; e a nova tentativa de substituição das leis punitivas de 1890 por Galdino Siqueira em 1913.

A SUBSTITUIÇÃO DA LEGISLAÇÃO PENAL DO BRASIL NO OITOCENTOS

A substituição do Código Criminal de 1830 começou a ser debatida no cenário político brasileiro após a abolição da escravatura. Em discussões legislativas incrementadas pelo Deputado Joaquim Nabuco (1849-1910) foi proposto em 4 de outubro de 1888 a substituição das leis penais sob a argumentação de que havia a necessidade de serem retiradas as menções aos escravizados e as penalidades relacionadas a eles por insubordinação e desobediência. Como a relação de trabalho no país havia se tornado livre desde a promulgação da lei 3.353 de 13 de maio de 1888, não havia mais sentido a existência de leis sem autoridade e valor. Além disso, Nabuco evidenciou outra motivação para a criação de uma nova legislação penal, “a necessidade de incluir-se no código disposições avulsas contidas em várias leis” (Araújo, 1910, p. 121-122), que necessitariam de regulamentação mais incisivas por meio de medidas repressivas que estivessem integradas em código. Ele entendia que para se assegurar a ordem pública deveria se aprimorar as prescrições já existentes.

Os deputados aprovaram as justificativas de Nabuco e um novo código penal começou a ser elaborado pelo professor da Faculdade de Direito do Recife e deputado pernambucano João Vieira de Araújo (1844-1922), que apresentou um anteprojeto em 12 de julho de 1889 com a intenção de substituir o Código Criminal de 1830 (Canton, 2012, p. 48; Sontag, 2014, p. 17; Araújo, 1910, p. 131).

Em suas considerações, a fim de adquirir reconhecimento e aceitabilidade de seu anteprojeto, Vieira de Araújo empenhou-se em constatar que o “regime excepcional im-

posto [...] [pelo] Direito Criminal fere mais profundamente os sentimentos comuns de justiça e de humanidade”. Também ressaltou que uma “lei viva não deve permanecer partes mortas, que representam como triste lembrança os resíduos de uma instituição condenada que já desapareceu” (Araújo, 1910, p. 2), em menção direta ao regime de escravidão.

Para Vieira de Araújo, por seu texto ter as “modificações [...] necessárias” para o país, o anteprojeto atenderia às urgências do “governo do rei”, visto que ampararia as demandas da sociedade por contemplar as “modificações que entender necessárias” (Araújo, 1910, p. 3) para o ordenamento penal de forma a responder às exigências da nova estrutura social do Brasil.

Mas, para ser implementado pelo governo imperial, o anteprojeto teria que ser apresentado a uma comissão de pareceristas que apresentariam as suas considerações sobre a legislação criada. A comissão de pareceristas foi formada por Cândido José Maria de Oliveira (1845-1919), Antônio José Rodrigues Torres Neto (1840-1904), Visconde de Assis Martins (1839-1903) – presidente da comissão – e pelo Conselheiro João Baptista Pereira (1835-1899) – futuro legislador do primeiro Código Penal Republicano (Araújo, 1910, p. 130).

No preâmbulo do anteprojeto entregue para análise dos pareceristas em julho de 1889, João Vieira de Araújo evidenciou a inclusão de numerosos regulamentos administrativos instituídos como lei após a vigência do Código Criminal de 1830. Esses regulamentos haviam sido criados a partir das demandas e necessidades da sociedade para a sua organização e ordenação (Araújo, 1910, p. 130).

Entretanto, mesmo com a exigência da incorporação de todos os regulamentos, Vieira de Araújo refutou uma série deles por colocar em xeque a legalidade e pelas polêmicas que provocariam nos tribunais de justiça. A proposta do professor de Direito foi criar leis operacionais, por isso recusou-se em criar dispositivos penais que poderiam ser questionadas “na execução, com prejuízo da autoridade e eficácia” da legislação. A intenção seria prover um código penal que não tornasse a “jurisprudência caótica” (Araújo, 1910, p. 4-5).

A rejeição por determinados regulamentos foi motivada pela cautela em evitar imbróglis na elaboração das sentenças em que juízes se deparariam com questões polêmicas a serem interpretadas e julgadas pela insustentabilidade de regulamentos que, ao serem confrontados com o ordenamento jurídico do país, acabariam em deferimento (Araújo, 1910, p. 4).

Nessa linha, mesmo não fazendo qualquer referência aos regulamentos considerados ineficazes nos tribunais de justiça, podemos presumir que o Decreto nº 9554 de 3 de

fevereiro de 1886⁴, que em seu capítulo IV dedicou-se em estipular normas para o exercício da medicina, da farmácia, da obstetrícia e da arte dentária, foi interpretado como um problema, pois Vieira de Araújo o desconsiderou em seu anteprojeto de Código Penal.

Acreditamos que o Decreto de 1886 não foi incorporado ao texto penal por sua ineficácia em impedir o exercício ilegal da medicina pelos não habilitados academicamente, assim como não inibiu a prescrição e o aviamento de remédios de qualquer natureza⁵ por curandeiros e médiuns espíritas curadores. Punir os que exerciam a medicina ilegalmente não era uma tarefa fácil de ser cumprida, mesmo o regulamento tendo a sua escrita clara sobre quem poderia exercer a arte de curar no país: os médicos habilitados academicamente. O Decreto foi um daqueles imbróglios que recaiam nas mãos dos juízes que pouco podiam fazer nos tribunais (Gomes, 2020, p. 176-177).

A nossa hipótese é que João Vieira de Araújo considerou o Decreto nº 9.554 inoperante quando ia a juízo. E realmente era. Não se tratava de não querer regulamentar o monopólio do exercício da medicina aos habilitados e tampouco considerar os problemas relacionados à saúde pública sem importância, a objeção pela dificuldade em se estabelecer separação respeitável entre o exercício da medicina, a liberdade religiosa e de consciência das pessoas.

A refutação de Vieira de Araújo à legislação relacionada à saúde pública, ao exercício ilegal da medicina e, por conseguinte, a imposição de limites aos espíritas e aos curandeiros de todas as ordens não passou despercebida pela comissão de pareceristas. Ela considerou a justificativa do professor de Direito sem propósito, pois excluir no “corpo do Direito” determinados crimes por não terem repreensões nos tribunais deixaria a sociedade brasileira “ameaçada da vagabundagem que cresce todos os dias nas cidades e no campo”, e todos os brasileiros se tornariam reféns das “ciladas de boa fé” pela legislação penal do país permitir a exploração da “confiança alheia e credulidade pública” (Araújo, 1910, 129-130).

⁴ O Decreto nº 9.554, de 3 de fevereiro de 1886 reorganizou o serviço sanitário Império. Ele foi assinado pelo Barão de Mamoré (1825-1870), Senador do Império e Ministro de Estado dos Negócios do Império. Decreto 9.554 de 1886. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9554-3-fevereiro-1886-543197-publicacaooriginal-53270-pe.html>. Acesso em 08 de dezembro de 2021.

⁵ As curas realizadas por curandeiros iam da “curandagem” à feitiçaria e pelos espíritas iam da homeopatia e passes realizados por meio de intervenção mediúnica (Weber, 1999, p. 115; Gomes, 2020, p. 109).

A comissão compreendeu que o país necessitava de um código penal que atendesse aos “reclames sociais” em favor “da família” e ignorasse uma série de regulamentos, inclusive o decreto que regulamentou o serviço sanitário do Império, não podia acontecer. A sociedade brasileira precisava ser considerada uma “civilização adiantada”, e para que isso acontecesse deveria ser mais repressiva, mais previdente e mais aperfeiçoada” (Araújo, 1910, 129-130).

Com a ideia de que, para o país ser considerado “civilizado”, deveria ter uma legislação mais repressiva e austera, o anteprojeto de Vieira de Araújo foi rejeitado e a elaboração do novo código penal do Brasil coube a um dos membros da comissão de pareceristas, já mencionado, João Baptista Pereira. O trabalho do jurisconsulto não foi contínuo. Em meio a sua escrita o país mudou de regime político e as atividades foram interrompidas. Mas o Ministro da Justiça do Governo Provisório, Manoel de Campos Sales (1845-1913), renovou o compromisso para que o trabalho de reforma das leis penais do país continuasse (Canton, 2012, p. 49; Batista, 2011, p. 445).

A comissão verificadora do projeto de Baptista Pereira foi nomeada e presidida pelo próprio Ministro da Justiça Campos Sales, que contou com a colaboração de José Júlio de Albuquerque Barros - Barão de Sobral (1841-1893), Francisco de Paula Belfort Duarte (1841-1913), Antônio Luiz dos Santos Werneck (1858-1914) e o próprio autor, João Baptista Pereira, que ao realizar esclarecimentos sobre o seu projeto mencionou que ele foi aprovado “na sua quase totalidade, pois muito poucas foram as alterações que sofreu, sem falar nas emendas de mera redação” (Pereira, 1898, p. 266).

O projeto foi apresentado ao governo no dia 20 de setembro de 1890, e os trabalhos da comissão iniciaram no dia 29 de setembro. Em 11 de outubro de 1890 foi instituído o Decreto nº 847, que regulamentou a nova legislação penal do Brasil. A Comissão Verificadora fez todo o trabalho de análise, verificação e revisão em apenas 12 dias, a contar da data da primeira reunião. Certamente, não houve tempo hábil para ocorrerem discussões profícuas entre os membros e, tampouco, o estabelecimento de diálogo com outros espaços do Direito e no parlamento brasileiro. Na realidade, não houve qualquer interesse para que isso acontecesse (Canton, 2012, p. 49; Sontag, 2014, p. 173; Batista, 2011, p. 445).

Tanto que, como ressalta Hédio da Silva Júnior (1999, p. 30), a situação instaurada no Brasil nesse recorte temporal foi singular. Houve empenho do governo em decidir rapida-

mente as novas leis penais do país sem que fosse estabelecida previamente uma Constituição para a recente república. Os representantes do novo regime instaurado voltaram as suas atenções para a obediência da ordem para que, depois, o legislativo se ocupasse com que ordem estaria estabelecida na Carta Magna brasileira.

O governo tinha clareza quanto ao fato de que o ordenamento jurídico do país poderia ficar comprometido com o estabelecimento das leis penais antes das leis constitucionais. No texto que apresentou o Código Penal de 1890, Campos Sales justificou a especificidade da atitude pela necessidade de se reconhecer as autoridades políticas emergentes no Brasil em decorrência da mudança de regime. Em seu entendimento, era indispensável o estabelecimento de novas intervenções penais para assegurar a legalidade do próprio governo, mesmo que pudesse causar estranheza e gerar dissonâncias de legitimidades preceituais (Código Penal de 1890).

A permanência de João Baptista Pereira na escrita do novo código penal, a possibilidade de comprometimento no ordenamento jurídico brasileiro sob a justificativa da necessidade de se assegurar a ordem e, de alguma maneira, proteger o novo regime, seriam aspectos de uma peça de engrenagem muito maior para a inalterabilidade da organização social.

Revela-nos, seletividade do que deveria ou não ser mudado na instauração da República. A preocupação em preparar um sistema punitivo para fins de preservar e regular ainda mais a disciplina com o propósito de manter sob controle uma sociedade tensionada pela desigualdade e diversidade cultural que poderia, em algum momento, postular tentativas de ‘ajustes’, cujas consequências seriam imprevisíveis. Como analisou o historiador José Murilo de Carvalho (2009, p. 83), a cidadania no Brasil nesse recorte temporal foi uma “cidadania negativa”, pois não ocorreu qualquer espaço de ação para a maioria da população no sistema político, tanto no Império quanto na República. Não houve possibilidade de discussão para a introdução de direitos, sobretudo os sociais.

Nesse sentido, compreendemos como chave de leitura para o entendimento desse momento histórico, a emergência das culturas políticas autoritárias presentes ao longo da História do Brasil. Os autoritarismos podem ser identificados no decurso de nossa trajetória por intermédio de atitudes, de construções e de usos de determinados conceitos que, mesmo em diferentes intertextualidades, as suas inferências reaparecem ou acentuam-se com adequação à prática política do momento.

A apreensão que fazemos de culturas políticas vai ao encontro das percepções de Serge Berstein (1998, p. 350-351; p. 362). As suas considerações nos possibilitaram compreender a análise de um processo histórico dispondo das “culturas políticas” como arcabouço teórico. As suas percepções nos possibilitaram analisar a identidade dos indivíduos de uma sociedade por intermédio de elementos que os mantêm em estreita relação uns com os outros, que pode ser identificado em discursos codificados, argumentações, palavras-chave, fórmulas repetitivas, ritos e símbolos, gestos, representação visual e comportamentos que revelam significância na organização política do Estado.

Mesmo o fenômeno sendo individualizado, as culturas políticas tornam-se um fenômeno coletivo produzido por grupos inteiros de uma mesma geração que vivenciaram e compartilharam experiências análogas. No que lhe concerne, às gerações subsequentes também compartilharão os mesmos comportamentos associativos diante de novos acontecimentos. Assim, podemos pensar em culturas políticas como uma visão comum que, por meio de uma leitura partilhada do passado e de uma perspectiva similar de futuro, nos impressiona em comportamentos e ações na esfera política (Berstein, 1998, p. 354-356).

Em vista disso, podemos sustentar que as pressuposições sobre os desdobramentos da política brasileira que resultaram na instituição do Código Penal de 1890 foram contingências para a emergência das culturas políticas autoritárias do Brasil. Essa afirmação se confere pelas ações, pelas representações e pelos comportamentos das autoridades administrativas do país. As dinâmicas autoritárias se irrompem em nossa História desde o período colonial e decorrem pelos anos com maior ou menor significância de acordo com o processo histórico, como o ocorrido no Brasil na ocasião da mudança de regime e ao longo dos anos na Primeira República.

A REJEIÇÃO AO CÓDIGO PENAL DE 1890

A ausência de discussões na implantação das novas leis penais do país promoveu a falta de receptividade entre os juízes. Os motivos para as discordâncias foram inúmeros e diferenciados, mas o que ficou evidenciado nos debates foi que o Código Penal de 1890 estava aquém do Código Criminal de 1830.

Segundo Sontag (2014, p. 174; 207), o olhar teórico que se interpretassem e analisassem as leis penais, a depender das escolas jurídicas não fizeram diferença na rejeição à nova legislação. Tanto juristas que seguiam a escola do Classicismo Jurídico quanto aqueles

que se apropriavam das proposições da Nova Escola Penal/Escola Positiva do Direito, consideraram o Código Criminal de 1830, mesmo ultrapassado pelo tempo, mais prestigioso que o código republicano de 1890.⁶

Entre as inúmeras ponderações contrárias à legislação de Baptista Pereira, destacamos as considerações dos bacharéis em Direito João da Costa Lima Drummond (1865-1914) e João Pereira de Monteiro (1845-1904). Lima Drummond expôs em inúmeros discursos a necessidade de serem realizadas reformas no Código Penal de 1890 para que houvesse receptividade junto à sociedade e nos próprios meios jurídicos. A convicção do magistrado ficou registrada em um de seus impressos no qual destacou “tamanho magnitude” ao jurista que se debruçasse em elaborar outra legislação penal e sua ação seria entendida como um “ato de patriotismo” ao Brasil. A depreciação ao trabalho do legislador penal não era piedosa (Drummond, 1898, p. 5).

Já o jurista João Pereira de Monteiro mostrou o seu descontentamento com a legislação penal quando expressou as suas apreensões ao meio jurídico mediante a significativa frase – “o pior de todos os códigos conhecidos” –, em sua avaliação sem rodeios. João Monteiro impactou com a proposição em meio a um discurso que nos mostrou, mais uma vez, a desconsideração ao código penal do país (Noronha, 2009, p. 59-61; Sontag, 2017, p. 189-190).

⁶ As ‘escolas penais’ seriam corpos doutrinários com relativa coerência a respeito de problemas relacionados com o fenômeno do crime em especificidade aos fundamentos e aos objetos do sistema penal. O Classicismo Jurídico tem Cesare Beccaria (1738-1794) como referência. Ele delineou uma metodologia de reformulação das leis criminais que se harmonizassem com as concepções liberais do Iluminismo que possuíam uma concepção própria de Estado e, também, à política social que se impusera em decorrência da Revolução Francesa que permitiu a sedimentação de princípios jurídicos fundamentais do homem e do cidadão. Ao passo que, a Escola Positiva do Direito estabeleceria outra possibilidade de se olhar o crime, cujo foco foi redirecionado para o criminoso, por conseguinte, viabilizando uma nova concepção de entendimento do delito. A Escola Positiva também recebeu outras denominações ao longo da discussão de suas concepções, podemos também designá-la como Nova Escola Penal, Criminologia, Escola Determinista, Escola Antropológica, Escola Italiana, Antropologia Criminal e Sociologia Criminal que, em muitos aspectos apropriavam-se de especificidades entre si, mas que acabaram, sobretudo no cenário jurídico brasileiro, por constituir as novas elaborações acerca do crime e do criminoso de modo quase análogo. Essas ideias foram estabelecidas inicialmente pelo italiano Cesare Lombroso (1835-1909) no advento da publicação de seu livro *L'uomo Delinquente* em 1876 (Galvão, 2007, p. 121; Bruno, 2009, p. 16; Alvarez, 2003, p. 47; Ribeiro, 1956, p. 3; Ribeiro, 1973, p. 54).

Entre as principais insatisfações uníssonas pelos magistrados do oitocentos foi a rapidez da escrita do Código Penal. Mas essa análise foi relativizada pelo professor de Direito Nilo Batista (2011, p. 445-449). Em seu entendimento, o tempo da escrita não foi problema, porque ela foi revisionista tendo como escopo o Código Criminal de 1830 com o acréscimo dos regulamentos independentes. Outro ponto que também precisa ser considerado é a produção da legislação ter dado início ainda no regime monárquico.

O revés foi a ausência de diálogo na construção do texto pela rapidez de sua implementação, cuja responsabilidade não pode ser lançada totalmente em Baptista Pereira. Havia uma Comissão Verificadora que aprovou um projeto importantíssimo para o ordenamento jurídico do país no brevíssimo intervalo de tempo (Batista, 2011, p. 445; Pereira, 1898, p. 258).

E essa rapidez teve um preço: a falta de reciprocidade. Ao longo da Primeira República, foram inúmeras as modificações no texto original com a criação de leis extravagantes que buscam cercear para mais as liberdades individuais daqueles considerados indesejáveis ao regime por transgredirem a tranquilidade pública. Assim, se a situação já estava complicada para os espíritas, conseguiu ficar ainda pior na virada do século, pois tanto eles quanto os anarquistas, as prostitutas, os capoeiras, os cáftens, os imigrantes inoportunos, entre outros considerados transtornos para a sociedade, tiveram as suas liberdades ainda mais cerceadas (Batista, 2011, p. 442).

A situação dos espíritas, especificamente, ficou mais delicada com a criação do Regulamento Sanitário de 1904 – Decreto n 5.156 de 8 de março de 1904. O Artigo 251⁷ deliberou uma norma específica aos serviços sanitários a cargo da união para a fiscalização do exercício dos serviços médicos e de farmácia. O dispositivo reafirmou a punibilidade àqueles que exercessem a arte de curar por meio de práticas do Espiritismo.

Apesar das críticas à ineficácia da legislação criminal republicana em comparação ao Código Criminal de 1830, precisamos evidenciar que muitos expedientes considerados eficazes no código do império foram os mesmos deliberados no código da república, mas a

⁷ Art. 251. Os médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras que cometerem repetidos erros de ofício serão privados do exercício da profissão, por um a seis meses, além das penalidades em que puderem incidirem no art. 297 do código penal. Parágrafo único: Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis, incorrerão nas penas do art. 157 do código penal, além da privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, se forem médicos, farmacêuticos, dentistas ou parteiras (Decreto 5.156 de 1904).

crítica só verificava ausência de eficiência ao código de Baptista Pereira. Nilo Batista (2011, p. 443-446) atribuiu a aversão e o desprestígio das leis penais ao insucesso no combate aos problemas relacionados à ordem social e à tranquilidade pública.

A contrariedade ao Código Penal de 1890 não foi somente por razões técnicas, foi muito mais pela necessidade do aumento da repressão que, asseguradamente, oportunizou a criação de inúmeras leis extravagantes que pretendiam a todo custo impor a exclusão de cidadãos para a obtenção da suposta tranquilidade pública. Eram as nossas culturas políticas autoritárias em processo de ebulição, pois se compreendia que as leis criadas na legislação penal estavam aquém da necessidade para disciplinar a sociedade brasileira.

AS TENTATIVAS DE SUBSTITUIÇÃO CÓDIGO PENAL DE 1890 E AS CONSIDERAÇÕES SOBRE O ARTIGO 157

Tivemos duas investidas concretas para a substituição do Código Penal de 1890. A primeira tentativa foi com a elaboração de um novo anteprojeto de João Vieira de Araújo nos anos finais do oitocentos. Já a outra tentativa foi com o trabalho de Galdino Siqueira (1872-1961) no início do século XX.

Em 1893, somente três anos após a implementação das novas leis penais, João Vieira de Araújo apresentou um novo anteprojeto para substituir o Código Penal de 1890, que ficou totalmente revisto em 1897 (Araújo, 2004a, p. 3; Batista, 2011, p. 456; Siqueira, 1913, p. 6-7).

O anteprojeto passou por inúmeras apreciações críticas, inclusive de professores das Faculdades de Direito de Recife e São Paulo. Ao longo das intervenções os profissionais da área do Direito realizaram uma série de considerações que foram incorporadas ao texto final. Após anos de discussões e releituras, o projeto foi aprovado pela Câmara dos Deputados em 1897 (Araújo, 2004a, p. 3; Batista, 2011, p. 456; Siqueira, 1913, p. 6-7).

Após a aprovação na Câmara dos Deputados, o projeto foi para o Senado onde também passaria por processos de discussões e seguiria para votação. Mas as discussões não ocorreram e muito menos a votação. A proposta de substituição do Código Penal de 1890 não teve continuidade no Senado (Araújo, 2004a, p. 3; Batista, 2011, p. 456; Siqueira, 1913, p. 6-7).

O anteprojeto de Vieira de Araújo além de ter conseguido aprovação no campo jurídico brasileiro, também foi reconhecido internacionalmente. Uma série de revistas estrangeiras como *Revista Penale* e *Archivos di Psichiatria, Scienge Penali ed Antropologia Criminale* divulgaram as suas proposições de substituição do código republicano. Mas em auto-crítica, o jurista tinha percepção que o seu projeto estaria longe da “reforma radical” que deveriam passar as leis penais, apesar de já existirem significativos avanços em relação ao Código Criminal de 1830, ao código de Baptista Pereira e de seu próprio anteprojeto de 1889 (Araújo, 1895, p. 43).

Nas discussões do anteprojeto, ocorreram debates em relação à criminalização do Espiritismo e João Vieira de Araújo nos evidenciou interpretações diferenciadas as de Baptista Pereira. A primeira crítica sub-repticiamente pontuada referiu-se à organização do Código Penal de 1890, sobretudo na inclusão de um capítulo voltado exclusivamente à saúde pública que, em seu entendimento, pareceu-se mais com uma compilação de regulamentos do que a normatização de leis penais (Araújo, 2004a, p. 194).

E indo ao encontro de suas considerações na ocasião da apresentação do anteprojeto de 1889, ele continuou a defender a ideia de que a proposta de legislação penal deveria ter um texto que estabelecesse meios para que “todas as dúvidas que possam embaraçar o juiz diante das invenções da rabulice” pudessem ser refreadas. Por isso, o seu projeto se debruçava em dedicar-se às “figuras essenciais” e deixaria de lado temáticas que acreditasse dispensáveis de estarem em um código de leis penais como o Artigo 157 (Araújo, 2004a, p. 194).

Especificamente em consideração ao Artigo 157, o jurista compreendeu ser inadmissível que uma legislação penal, no apagar das luzes do século XIX, pudesse fazer qualquer referência à feitiçaria e afins e, mais agravante, apresentar dispositivos penais diretamente relacionados aos feiticeiros. No entendimento de Vieira de Araújo, a atitude de João Baptista Pereira teria provocado uma série de considerações imprecisas ao promover uma ordem de penalidades que não conseguiriam ter receptividade nos tribunais de justiça. Por isso, em “homenagem a nossa cultura jurídica”, ele iria eliminar as leis penais que não se sustentam juridicamente (Araújo, 2004a, p. 195).

Mas Vieira de Araújo pontuou que as suas divergências ao pensamento de Baptista Pereira foram os relacionados à feitiçaria e outras situações afins. Quanto ao exercício da medicina, as suas ideias coadunam com as dele. Tanto que mesmo se apropriando da lei

constitucional que garantiria a liberdade profissional⁸ e que isso poderia trazer discussões na justiça e impossibilitar a receptividade de seu entendimento nos meios jurídicos, o exercício da medicina deveria caber somente aos médicos habilitados na academia (Araújo, 2004a, p. 197).

Já em relação ao Artigo 157, as considerações de Vieira de Araújo foram fundamentadas por meio das apreciações de quatro juízes que se defrontaram com processos criminais de pessoas enquadradas no dispositivo penal e apresentaram experiência em lidar com os imbróglios judiciais, a saber: Gabriel Ferreira (1848-1905), Subprocurador no Distrito Federal; Miranda Ribeiro (1854-1907); Lima Drummond (1865-1914); e Francisco José Viveiros de Castro (1862-1906) (Araújo, 2004a, p. 198; Gomes, 2020, p. 226-228).

Gabriel Ferreira compreendia que “a simples prática do Espiritismo não constitui crime” por se tratar de uma manifestação da liberdade de consciência garantida pela Constituição do país, portanto o Artigo 157 seria improcedente. Já os juízes Miranda Ribeiro e Lima Drummond entendiam que a ambição e a ganância de algumas pessoas poderiam levá-las a enganar outras pela boa-fé. Nessas situações, como em qualquer outra natureza, as ações deveriam ser consideradas falsificações. Em suas interpretações, seriam como a ocorrência de usurpação de um nome ou de uma firma social com o propósito de iludir o comprador. E, pelo Código Penal de 1890, o criminoso nessa situação deveria ser enquadrado nos Artigos 353 e 355, que eram relacionados à falsificação e ao estelionato, e não por intermédio de um artigo na qual a referência seria de uma confissão religiosa (Araújo, 2004a, p. 198-199).

De Viveiros de Castro, o jurista apropriou-se de suas considerações quanto ao entendimento que a prática do Espiritismo poderia ser interpretada como um crime contra a personalidade e a propriedade em situações específicas. As transgressões contra a personalidade ocorreriam em situações nas quais o “chefe da seita espírita” promovesse algum tipo de dano à saúde ou que pudesse induzir as pessoas à morte mediante práticas de ritos provenientes de cultos sob o pretexto de serem religiosos (Araújo, 2004a, p. 198-199).

⁸ A Constituição dos Estados Unidos do Brasil, a lei maior do país, consentia que as profissões pudessem ser exercidas por qualquer pessoa. Por meio de seu Artigo 72 parágrafo 24, era concedida a garantia de livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial sem a exigência de capacitação por meio de graduação. Porém, o Código Penal de 1890 em seus Artigos 156 e 158 tornou crime o exercício da medicina e a prescrição de medicamentos de qualquer ordem por não habilitados em medicina (Coleção de Leis do Brasil).

Quanto ao crime contra a propriedade, foi sustentada a ideia de que o delito aconteceria quando ocorressem fraudes e encenações que pudessem promover a esperança ou temor nas pessoas por meio do recurso de algum suposto “acontecimento quimérico”. Dessa maneira, a prática do Espiritismo seria somente um pretexto para os delituosos praticarem o crime com evidências de estelionato (Araújo, 2004a, p. 198-199).

Sobre a questão de o exercício da feitiçaria ser crime, Viveiros de Castro também inspirou Vieira de Araújo em suas percepções. O juiz compreendia que ser ‘feiticeiro’ não poderia ser considerado uma ocupação profissional. Nessa interpretação, não poderia subsistir qualquer argumentação que tentasse assegurar o exercício da função de ‘feiticeiro’ como um ofício. E, sem essa argumentação, não poderia existir qualquer tipo de acautelamento sob a legitimação na Constituição, que assegurava o livre exercício profissional, uma vez que ‘feiticeiro’ não se encontraria em qualquer relação de profissões praticáveis (Araújo, 2004a, p. 198-199).

Com essas considerações, Vieira de Araújo estruturou a sua interpretação de que o Artigo 157 não poderia continuar a existir porque a prática do Espiritismo por si mesma não poderia ser considerada crime. Mas não negligenciou a hipótese que alguns indivíduos mal-intencionados poderiam se sustentar em práticas ditas espíritas para promoverem dissimulações que poderiam enganar e ludibriar outros indivíduos. Nesses casos específicos, os praticantes desse simulado Espiritismo poderiam e deveriam ser julgados para terem as punições cabíveis pelos delitos cometidos contra a personalidade e/ou contra a propriedade, enquadrados nos artigos penais coerentes aos crimes cometidos (Araújo, 2004a, p. 198-199).

Da mesma maneira que Vieira de Araújo propôs um anteprojeto de substituição ao Código Penal de 1890, o paulista Galdino Siqueira (1872-1961) também submeteu um anteprojeto⁹ de revisão às leis penais em 1911 com concordância estabelecida em 1913 por meio da autorização do Ministro da Justiça Esmeraldino Bandeira (1865-1928). O procedimento nos mostrou o inquestionável incômodo gerado pela legislação penal por sua insuficiente receptividade, mas sequer foi analisado no legislativo brasileiro (Batista, 2011, p. 456).

Sobre o controvertido Artigo 157, Galdino Siqueira também se debruçou em evidenciar as suas percepções a respeito. O legislador paulista compreendeu em seu projeto que

⁹ O anteprojeto de Galdino Siqueira sequer foi analisado pelo Poder Legislativo (Batista, 2011, p. 456).

fraudes e embustes ocorridos por meio de pretextos de procedimentos do Espiritismo deveriam ser enquadrados nos crimes de estelionato, de tal maneira que seus comentários a respeito dos Artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 estavam em análise no capítulo que ele se debruçou a analisar os crimes de falsificação (Siqueira, 1913, p. 125).

Para ele, aquele que se autointitulasse curandeiro e cometesse dissimulação e iludisse a boa-fé de outrem, responderia pelos atos delituosos que praticasse, como qualquer outro profissional que cometesse irregularidades e ludibriasse as pessoas (Siqueira, 1913, p. 125).

Quanto especificamente ao Artigo 157, Galdino Siqueira considerou-o uma “figura delituosa” nas leis penais do país, uma vez que seria incapaz de “subsistir em face da Constituição Republicana”. Para ele o Espiritismo seria uma religião com práticas específicas que estariam no “ramo das ciências ocultas cultivadas em todos os países” e, por isso, deveria ter liberdade para ser praticado, visto que o próprio direito estaria assegurado constitucionalmente no Artigo 72¹⁰ e em seus respectivos parágrafos (Siqueira, 1913, p. 125).

Quanto aos ‘feiticeiros’, Galdino Siqueira foi ao encontro das considerações de Vieira de Araújo e considerou inaceitável que o Código Penal brasileiro se dispusesse de um dispositivo dedicado a punir a “feitiçaria e seus processos” (Siqueira, 1913, p. 125).

Nas análises que realizamos entre os magistrados, ficou evidente que não havia reciprocidade em relação ao Artigo 157 e ao Código Penal de 1890 como um todo. Mas precisamos levar em consideração que mesmo sem ter reconhecimento de seus pares, a legislação penal de Baptista Pereira, com a inclusão do Artigo 157, vigorou por toda a Primeira República. Os debates, os questionamentos, os posicionamentos e as apresentações de projetos não foram suficientes para que ele fosse substituído.

¹⁰ Art 72 – A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:
§ 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei.
§ 2º - Todos são iguais perante a lei. A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho. § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum [...] § 28 - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.
§ 29 - Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecoração ou títulos nobiliárquicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos [...] (Constituição de 1891).

REAÇÃO DE JOÃO BAPTISTA PEREIRA AO ANTEPROJETO DE VIEIRA DE ARAÚJO

Apenas em 1898 que João Baptista Pereira se pronunciou sobre as suas percepções e suas motivações para a criação do Código Penal Republicano. Podemos considerar tardia as suas manifestações, tendo em vista que as críticas de seus pares eram sucessivas e austeras. Também podemos considerar que o jurisconsulto foi moroso em se posicionar quando comparamos a réplica proferida por ele às declarações adversas promovidas por Adolpho Bezerra de Menezes (1831-1900) e a Federação Espírita Brasileira diante da promulgação do Artigo 157, que mereceram as suas apreciações em menos de dois meses da instituição das leis penais, por intermédio de publicações realizadas no *Jornal do Commercio*.¹¹

Baptista Pereira, sob a chancela do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, atuou como relator do *Parecer sobre o Projecto de Reforma do Código Penal*, em que uma comissão formada por ele, João da Costa Lima Drummond, José Cândido de Albuquerque Mello Mattos (1865-1924) e João Martins de Carvalho Mourão (1872-1951) deram as suas apreciações ao projeto de substituição do código penal proposto por João Vieira de Araújo (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 25).

A comissão do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros questionou a legitimidade da reforma da legislação penal de 1890, cujo escopo não atenderia às necessidades sociais de maneira tão diferenciada quanto ao código vigente. Foi afirmado que o projeto de reforma de Vieira de Araújo não resistiria a um confronto direto com o Código de Baptista Pereira que, por certo, “não teria de que vexar-se no confronto” (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 25).

No parecer, foi afirmado que não bastava criticar as leis penais por conter equívocos de doutrina e imperfeições na redação, era necessário conseguir escrever um sistema punitivo mais assertivo. Ademais, para a comissão, ninguém poderia se “considerar autorizado a condenar em absoluto um código penal [...] mesmo entre os que fazem a glória no nosso tempo, se conhece que tenha escapado a essa lei da contingência humana” (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 25).

A comissão teceu a opinião de que se o “código penal vigente não é perfeito, os projetos apresentados em substituição dele são imperfeitíssimos”. Por isso, o anteprojeto

¹¹ Sobre as discussões do legislador João Baptista Pereira, o político e médico Adolpho Bezerra de Menezes e a Federação Espírita Brasileira ler: GOMES, 2018.

de Vieira de Araújo não poderia ser convertido em lei pela incapacidade em atender as diversas demandas da sociedade. Entre elas, a ausência daquelas que se ocupavam das necessidades relacionadas à proteção da saúde pública do Brasil pela complacência na atuação dos espíritas e de suas práticas de cura (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 25).

Quanto especificamente ao Artigo 157, a comissão do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros compreendeu como afronta Vieira de Araújo dar mais importância à reprodução ao exercício do “ofício de capoeira”¹² do que ao exercício do ofício de “curandeiro”, uma vez que os dois casos seriam “crimes indígenas”, isto é, transgressões inatas do território brasileiro que decorreriam da incivilidade, “atraso” e da indisciplina social, que tanto refulava o regime republicano (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 8).

Assim sendo, por serem “dois casos de endemia” na sociedade, as transgressões precisariam dispor de atenção em equidade, como fora realizado no código de 1890. Eram crimes que revelariam a “idiossincrasia moral do nosso meio”, portanto deveriam ser coibidos vigorosamente, sem a possibilidade de justificativas e pretextos (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 8).

Para a comissão, o Espiritismo deveria continuar a ser crime sem qualquer circunstância para precedentes. E não seria somente continuar a ser uma transgressão penal, ainda o concedeu uma nova classificação: “crime indígena” junto à capoeira¹³. No entendimento

¹² A capoeira foi criminalizada no Código Penal de 1890 em seus Artigos 402, 403 e 404 inserido no Capítulo XIII, intitulado, *Dos Vadios e Capoeiras*. Os artigos prescreviam: “Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal: Pena: de prisão celular por dois a seis meses. Parágrafo único. É considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro. Art. 403. No caso de reincidência, será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400. Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. Art. 404. Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes” (Código Penal de 1890).

¹³ Os Artigos 402, 403 e 404 inseridos no Capítulo XIII, intitulado, *Dos Vadios e Capoeiras* no Código Penal de 1890, criminalizam a capoeira. A saber: “Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou

da comissão, o Espiritismo era associado ao “atraso”, à incivilidade, ao retrocesso, à indisciplina, às nossas contradições como sociedade, além de uma doença de difícil erradicação. Por isso, o considerou uma endemia de nosso meio social que para ser erradicado somente a repressão com a prisão poderia produzir algum resultado.

No relatório da Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros (1897, p. 8-9), foi evidenciada a necessidade de se neutralizar com impetuosidade a atuação dos curandeiros de qualquer ordem que, por meio de “máscaras”, especulariam a credulidade das pessoas e fomentariam superstições sob o pretexto de promover a cura mediante prescrições terapêuticas “vindos de além-túmulo”.

Além disso, a relação do mundo visível com o invisível por meio da mediunidade ainda favoreceria uma série de dinâmicas para impressionar os indivíduos que acreditariam em supostas comunicações provenientes do mundo invisível, sejam elas por meio de adivinhações, pela cartomancia, pelo uso de talismãs, em que os “feiticeiros” se empenhariam em fascinar e em subjugar a credulidade pública, proporcionando à sociedade a perturbação de seu “sossego e a paz das famílias e ameaçando a saúde e a vida da população” (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 8-9).

Com essas argumentações, a comissão do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros refutou a ideia de suprimir o Artigo 157 e considerou inconcebível que o projeto de Vieira de Araújo não tenha considerado as necessidades de proteção à sociedade ao tentar descriminalizar o Espiritismo. A atitude do magistrado abriria precedentes para que o “crime indígena” pudesse ocorrer sem a punição que lhe era necessária para a imposição de autoridade pelo poder público (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 8-9).

Entretanto, como tivemos a oportunidade de constatar, as interpretações de Vieira de Araújo não eram permissivas às práticas do Espiritismo fraudulento, assim como a qualquer outra forma de estelionato. A condescendência era pela liberdade religiosa e de cons-

desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal: Pena: de prisão celular por dois a seis meses. Parágrafo único. É considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro. Art. 403. No caso de reincidência, será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400. Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. Art. 404. Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes” (Coleção de Leis do Brasil).

ciência, da mesma forma como compreendeu Galdino Siqueira anos depois. O professor de Direito não reconhecia a necessidade de se ocupar com a punibilidade de ‘feiticeiros’ em um código penal no limiar do século XX. As análises da comissão do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros foram muito mais defensivas ao Código Penal de 1890, do que realmente a efetivação de um parecer imparcial, e o Artigo 157 ficou no meio das disputas interpretativas e ainda ganhou o destaque ao ser caracterizado e conceituado como um “crime indígena”.

Certamente, a presença do próprio legislador na comissão não poderia tornar a apreciação totalmente isenta de intervenções para a causa própria. Outra situação que nos pode assegurar a ausência de imparcialidade foi o assentimento de Lima Drummond às pressuposições sobre o “crime indígena” e a total intolerância à prática do Espiritismo. O próprio jurista havia sido mencionado por Vieira de Araújo como uma de suas referências a fim de elaborar considerações sobre o Artigo 157 do código penal.

Como constatamos, Lima Drummond compreendia que era procedente a existência de manobras e farsas por meio de práticas espíritas. Mas estes deveriam ser analisados judicialmente sob a configuração de estelionato como qualquer outra ação que iludisse, dissimulasse e afrontasse a boa-fé da pessoa. A atuação do juiz nos tribunais foi diferenciada do parecer do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros.

Nessa ordem, como os membros da comissão eram conhecedores das inúmeras críticas ao Código Penal de 1890, diga-se de passagem, algumas elaboradas pelo próprio Drummond, ficou definido que as lacunas da legislação penal aconteceram pelas circunstâncias históricas do Governo Provisório em 1890 que concentrou poderes em suas mãos, e a aprovação das leis penais de forma sumária foi constatação disso. A comissão interpretou que o governo simplificou o processo para que seus propósitos de austeridade pudessem “chegar mais depressa ao seu fim” (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 3-4).

Por essas razões, não foram sistematizadas discussões parlamentares sobre as leis penais e, muito menos, ocorreu um diálogo entre os profissionais do campo jurídico que atuavam em Faculdades, Institutos e até cientistas de direito criminal que tivessem influência nas áreas de conhecimento da antropologia, medicina legal e psiquiatria (Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros, 1897, p. 3-4).

Como as críticas ao Código Penal de 1890 foram numerosas, e Baptista Pereira ainda não havia se pronunciado diretamente aos seus pares sobre os seus propósitos e métodos

empregados na construção da legislação penal, o jurisconsulto decidiu esclarecer as indagações e revelar as suas motivações, os seus pressupostos e finalidades ao redigir o código penal da república por meio de um artigo publicado em revista da área do Direito.

O impresso escolhido por Baptista Pereira para publicar suas *Notas Históricas* sobre a codificação penal do país foi a *Revista Jurisprudência* e a publicação ocorreu em 1898.

Como Baptista Pereira demorou certo tempo para se pronunciar sobre o código penal, considerou oportuno justificar a sua postergada atitude sob a alegação de que não existia tempo algum estipulado para ocorrência de explicações aos juristas e à sociedade. Por isso, somente o fez quando compreendeu necessidade e por considerar a circunstância oportuna e conveniente, tendo em vista que na ocasião estava em discussão no meio jurídico a reforma do Código Penal por meio do projeto impetrado por Vieira de Araújo (Pereira, 1898, p. 376).

O codificador se posicionou com a intenção de “confrontar o que temos com as novidades com que se nos quer felicitar”, em referência direta ao anteprojeto que estava em discussão em diferentes espaços jurídicos do país. Para tanto, iniciou as suas considerações investindo críticas implacáveis ao Código Criminal de 1830 por muitos de seus pares terem acreditado ser uma legislação penal mais razoável do que o código republicano. Não obstante, ele considerou que o apreço ao código do Império era “porque o que tínhamos antes era péssimo, era simplesmente detestável”. Não havia como comparar o Código Criminal com as leis oriundas de Portugal. Qualquer legislação criada no Brasil seria muito mais aprazível do que as leis estipuladas pela metrópole portuguesa (Pereira, 1898, p. 376).

Em relação à rapidez com que o seu projeto foi aprovado, Baptista Pereira evidenciou que a proposta inicial para a autoria do código penal, ainda no Império, era que na finalização de seus trabalhos haveria a apresentação do código ao Conselho de Estado que realizaria as “observações, alterações e emendas, que fossem indicadas e sugeridas pelos censores”. Porém, com a mudança de regime político, as análises realizadas pelos especialistas foram suprimidas em decorrência de questões inerentes ao contexto histórico (Pereira, 1898, p. 177-266).

Nesse processo, as alterações realizadas foram mínimas e o código foi “adotado na sua quase totalidade [...] com emendas de mera redação” (Pereira, 1898, p. 177- 266) sem que houvesse desdobramento de discussões entre os juristas.

Entre os supostos avanços de seu Código Penal, Baptista Pereira destacou as relacionadas à proteção à saúde pública, na qual o Artigo 157 estava inserido. Mesmo com o passar de oito anos da promulgação das leis penais e com sucessivas ponderações contrárias à criação do dispositivo penal, ele reiterou o avanço na legislação do país com a criação do sobredito dispositivo penal (Pereira, 1898, p. 226-231).

Baptista Pereira no pronunciamento aos seus pares, seja sob a chancela do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros ou na publicação de artigo em revista jurídica, em momento algum fez autocrítica sobre o seu trabalho no Código Penal. Pelo contrário, só procurou se justificar quanto a possíveis equívocos provenientes de problemas políticos da centralização do Governo Provisório, que acarretaram a falta de diálogo com diferentes esferas.

O legislador também desconsiderou qualquer interpretação diferente da sua em relação ao Artigo 157, tampouco se preocupou em verificar como o dispositivo penal estava sendo argumentado nos tribunais de justiça após quase uma década de implementação das leis punitivas. Em sentido contrário, Baptista Pereira reafirmou a necessidade da existência do artigo que punia com prisão aqueles que praticassem o Espiritismo.

Com o acréscimo em uma nova observância do crime ao conferir a ele uma perspectiva que compreendeu como depreciativa, ao afirmar que praticar o Espiritismo seria cometer um ‘crime indígena’ com o agravante de ter um caráter disfuncional. Isso porque ao associar as práticas espíritas a ‘uma endemia’, o considerou uma enfermidade com significativa incidência e de difícil erradicação.

Essa leitura permitiu que Baptista Pereira concebesse que permitir a liberdade de praticar Espiritismo seria o mesmo que permitir que as ‘incivilidades’, as contradições, as indisciplinas e as mazelas sociais específicas do território brasileiro se projetassem ainda mais e se intensificassem. Para ele, a criminalização da atuação de espíritas curadores por meio da mediunidade era fundamental.

Baptista Pereira com o Artigo 157 pretendia que as práticas espíritas fossem contidas a todo custo. Independente do Espiritismo ser originário da França, apresentar-se como “síntese entre a revelação divina e a ciência” e dispor de adeptos de diversificados segmentos sociais, inclusive pessoas mais favorecidas no meio intelectual, político e econômico. Isso não faria a mínima diferença. Para o legislador, o Espiritismo precisava ser refreado pelas leis penais com punições. Somente com um sistema punitivo repressor que se poderia ser

inibida a ação de médiuns curadores que recebiam receitas do “além”. Essa atitude era considerada uma incivilidade e indisciplina social, por isso deixa de existir no Brasil (Damazio, 1994, p. 24; Giumbelli, 1997, p. 56; Isaia, 2008, p. 149; Gomes, 2020, p. 233-234).

Como já pudemos constatar, o Espiritismo tinha entre as suas práxis a relação entre o visível e o invisível por intermédio da mediunidade. As curas proibidas nas leis penais eram realizadas por médiuns curadores mediante a passividade mediúnica. Essa vinculação de relação entre os mundos pela mediunidade se assemelhava às práticas das religiões afro-brasileiras, que, terminantemente, não faziam parte do projeto “civilizatório” republicano.

As suas leituras foram ao encontro das percepções de José Murilo de Carvalho (2009, p. 83) sobre a transição do regime monárquico para o republicano. Os brasileiros viveram a “cidadania negativa” por não haver lugar para a introdução de direitos aos considerados indesejáveis. E, na discussão sobre a saúde pública, os espíritas e suas práticas de cura médiuns curadores não poderiam ter espaço por adotarem ações consideradas prejudiciais à tranquilidade pública e à “civildade”, por essa razão a lei penal deveria silenciá-los.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A emersão das culturas políticas autoritárias brasileiras fez-se presente em diversos momentos da Primeira República e não foi diferente na construção do Código Penal de 1890. Desde o início de sua elaboração até as discontinuidades nos processos de tentativas de substituições, as atitudes autoritárias puderam ser constatadas em ações austeras, na ausência de estabelecimento de diálogo ou mesmo nos silêncios para que as leis estabelecidas fossem preservadas.

A necessidade de se determinar regras e punições aos brasileiros que de alguma maneira não se enquadravam às diretrizes engendradas para a ordem pública que se pretendia organizar para o país possibilitou uma série de descontentamentos. As insatisfações iam daqueles que tiveram os cerceamentos de suas liberdades, como ocorreu com os espíritas, até os profissionais do Direito. Os últimos foram excluídos do processo de organização das leis penais e tiveram que passar pelas experiências de trabalhar em meio a imbróglis e a ausências de reciprocidades por problemas na disposição hierárquica das leis que levaram a uma série de discussões sobre o ordenamento jurídico brasileiro para os tribunais de justiça.

Destacamos que em relação ao Espiritismo havia discussões da refutação de sua criminalização por renomados homens do Direito do período, cujas interpretações tivemos a oportunidade de pontuar ao longo do artigo e algumas jurisprudências acabaram sendo criadas para se interpretar o enquadramento dos réus no Artigo 157. Estas jurisprudências ganharam fôlego com a intensificação das perseguições após o estabelecimento do Regulamento Sanitário e mais espíritas foram réus criminais.

Entendemos que o dispositivo penal 157 foi refutado por muitos juristas, mas não podemos deixar de ressaltar que uma parcela considerável dos magistrados não era contra o Código Penal de 1890 por suas investidas em reduzir liberdades. Pelo contrário, diversos magistrados consideraram a legislação de João Baptista Pereira vulnerável, débil e fraca por não atender as demandas repressivas, que entendiam como necessárias, para que o país saísse da situação considerada de desordem pública. Havia uma aspiração por leis penais mais repressoras.

Assim, um país que construía a sua República com uma “cidadania negativa” dando as costas para a sua própria composição cultural, social e racial, além de excluir a maioria da população de seus direitos, a não legitimação de práticas que reportassem aquilo que se tentava contrapor estava coerente com o que se queria produzir para o país.

Embora o Espiritismo tivesse origem francesa, e muitos de seus adeptos fossem intelectuais, profissionais liberais e indivíduos influentes na política e na sociedade brasileira, a “relação entre os mundos” por meio da mediunidade, não era conveniente. As religiões que tivessem relações com o “além-túmulo” não estavam no rol dos costumes, das religiosidades e das tradições culturais que se compreendia como ideal para o Brasil republicano.

Por essas razões, Baptista Pereira considerou a prática do Espiritismo um “crime indígena” junto à capoeira. Um crime traçado, em sua apreciação, nas imperfeições das terras brasileiras com todas as suas especificidades, problemas e “atrasos” que seriam fundamentados por nossa composição social e histórica. A exclusão física do espaço social pela punição com prisão seria um caminho possível para a disciplinarização da religião e religiosidade.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Marcos César. *Bacharéis, Criminologistas e Juristas: saber jurídico e Nova Escola Penal no Brasil*. São Paulo: IBCCRIM, 2003.
- ARAÚJO, João Vieira. *Código Penal commentado theorica e prática*. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editora, 1896.
- ARAÚJO, João Vieira. *Nova Edição do Código Criminal Brasileiro de 1830: anteprojeto elaborado em 1889*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.
- ARAÚJO, João Vieira. *O Código Penal Interpretado I*. Brasília: Senado Federal – STJ, Ed. fac-similar, 2004 a.
- ARAÚJO, João Vieira. *O Código Penal Interpretado II*. Brasília: Senado Federal – STJ, Ed. fac-similar, 2004 b.
- BATISTA, Nilo. *Direito Penal Brasileiro I*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François (org.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 349-363.
- BRUNO, Aníbal. *Direito Penal*. Rio de Janeiro: Forense, Tomo II, 1967.
- BRUNO, Aníbal. *Direito Penal: pena e medida de segurança*. Rio de Janeiro: Forense, Tomo III, 2009.
- CANTON FILHO, Fábio Romeu. *Bem Jurídico Penal*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- CÓDIGO PENAL DE 1890. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em: 31 de agosto de 2018.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL DE 1891. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em 26 de agosto de 2018.
- DECRETO 9554 DE 1886. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9554-3-fevereiro-1886-543197-publicacaooriginal-53270-pe.html>. Acesso em 29 de junho de 2019.
- DECRETO 5.156 DE 1904. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 29 de junho de 2019.
- DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1994.

DRUMMOND, João da Costa Lima. *Estudos de Direito Criminal*. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1898.

GALVÃO, Fernando. *Evolução da Teoria do Delito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Adriana. O enfrentamento pelas penas dos tinteiros: a dissensão nos impressos cariocas sobre a liberdade religiosa dos espíritas. *Revista do Arquivo Geral do Rio de Janeiro*. n.14, p. 263-296, 2018.

GOMES, Adriana. *A judicialização do espiritismo: o crime indígena de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2020.

INSTITUTO DA ORDEM DOS ADVOGADOS BRASILEIROS. Parecer do Projecto do Código Penal em Discussão na Câmara dos Srs. Deputados ao Congresso Nacional. Rio de Janeiro: Typografia do *Jornal do Commercio* de Rodrigues e Comp., 1897.

ISAIA, Artur César. Espiritismo: religião, ciência e modernidade. In: MANOEL, Ivan Aparecido; ANDRADE, Solange Ramos (org.). *Identidades Religiosas*. São Paulo: Civitas Editora, 2008. p. 137-164.

NORONHA, Edgard Magalhães. *Direito Penal I*. São Paulo: Riddel, 2009.

PEREIRA, Baptista João. Notas Históricas – O código Penal de 1890. *Revista de Jurisprudência*. Rio de Janeiro: janeiro-abril, ano II, 1898.

RIBEIRO, Leonídio. *Enrico Ferri e a Doutrina Lombrosiana*. Rio de Janeiro: Separata do *Jornal do Commercio*, 1956.

RIBEIRO, Leonídio. *Reforma do Código Penal*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1973.

SIQUEIRA, Galdino. *Projecto de Codigo Penal Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphs. Do *Jornal do Brasil*.

SILVA JR., Hédio. Direito Penal em preto e branco. In: *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo, ano 7, n. 27, 1999, p. 327-338.

SONTAG, Ricardo. *Código Criminológico: ciência jurídica e codificação penal no Brasil: 1888-1899*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

ABSTRACT:

We shall discuss in this paper the elaboration of 1890 Penal Code since the initial discussions for the replacement of 1830 Criminal Code, passing through its promulgation in the Provisional Republican Government to the receptivity among the magistrates. Throughout our analysis, we shall highlight Article 157 of 1890 punitive laws because it criminalized Spiritism. Through the analysis of historical sources, we shall discuss how the 1889 draft written by João Vieira de Araújo was organized to replace the 1830 Criminal Code and the refutation of this draft; the production of 1890 Penal Code by João Baptista Pereira and the lack of receptivity of the new penal laws among Law professionals; the attempt to replace the punitive system in a new draft by Vieira de Araújo in 1897; the positioning of the Brazilian Bar Association with the participation of Baptista Pereira; the considerations of the legislator of the Penal Code in defense of his work; and the new attempt to replace 1890 Penal Code by Galdino Siqueira in 1913.

Keywords: João Baptista Pereira; João Vieira de Araújo; 1890 Penal Code; Article 157; Spiritism.

Recebido em 18/05/2022

Aprovado para publicação em 22/06/2022



A GUERRILHA DO ARAGUAIA SOB A PERSPECTIVA DO POVO SANTO

Araguaia Guerrilla from "povo de santo" perspective

Maria Leal Pinto*

Sariza Oliveira Caetano Venâncio**

Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT)

Dernival Venâncio Ramos Júnior***

Universidade Federal do Tocantins (UFT)

DOI: 10.29327/256659.14.1-10

RESUMO:

Neste trabalho apresentamos Osvaldo Orlando da Costa, mais conhecido como Osvaldão, e sua relação com a Guerrilha do Araguaia a partir das memórias do povo de santo da região em que ocorreu o conflito, o Bico do Papagaio. Através da história oral encontramos relatos mágicos sobre os feitos do guerrilheiro e sobre sua capacidade, assim como de outras pessoas, de se encantarem, de se metamorfosearem. Os relatos ouvidos e tantos outros lidos na literatura sobre o tema nos dão indícios do protagonismo dos afro-religiosos locais e como eles se inseriram na história que marca o fim do guerrilheiro e, por consequência, o desfecho da Guerrilha.

Palavras-chave: Guerrilha do Araguaia; Povo de Santo; Memória.

* Mestre em Estudos de Cultura e Território pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) e doutoranda em letras pela Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). E-mail: mariazozimo2016@gmail.com

** Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e professora do colegiado de História e do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Norte do Tocantins. Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Religião e Cultura Popular no Tocantins (GPEnCANTO). E-mail: sarizacaetano@uft.edu.br

*** Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB). Professor adjunto da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: dernivalramos@uft.edu.br

INTRODUÇÃO

Oswaldo Orlando da Costa, além de ser um dos mais importantes personagens negros da luta contra o regime militar brasileiro no norte do país, é um dos mais lembrados pelas pessoas da região em que ocorreu a Guerrilha do Araguaia, sejam aquelas pertencentes ao campo, à cidade, ao serviço militar ou ao povo de santo.

A Guerrilha do Araguaia foi um movimento armado organizado pelo PCdoB (Partido Comunista do Brasil), partido que surge do racha com o PCB (Partido Comunista Brasileiro) em 1962, após o PCB se alinhar à política revisionista de Kruschew. Essa nova ala nasce com o ideal de guerra popular prolongada contra a Ditadura militar que se instalou no país com o golpe de 1964 e se estendeu até o ano de 1985. O PCdoB organizou a Guerrilha do Araguaia aos moldes daquela proposta por Mao Tsé-Tung. A região escolhida foi o Bico do Papagaio, compreendida entre os estados do Maranhão, Pará e Goiás (hoje Tocantins). Uma região marcada pelas desigualdades sociais e disputas fundiárias, com grande manancial hídrico e muitas riquezas naturais e minerais. Guerrilheiros e guerrilheiras se instalaram, especialmente, na região sul paraense afim de deflagrar o conflito armado que sairia do campo para as cidades. Todavia, as forças armadas logo descobriram o foco guerrilheiro e entre os anos de 1972 até 1974 empreenderam três grandes campanhas militares que não só liquidaram o movimento revolucionário, como também marcaram definitivamente a vida e a memória camponesa na região.

A adesão popular foi muitas vezes questionada devido às recorrentes negativas em se falar sobre o assunto por parte da população. É certo que esse silêncio tinha uma razão de ser, era a violência física e psicológica infligida pelos militares sobre aqueles que tinham ou se supunha terem tido contato com os guerrilheiros. A dirigente Diamantina¹, de Brejo Grande do Araguaia, Pará, recorda com tristeza o que seu esposo sofreu:

Nesse tempo eu não sabia de nada disso, fazia era sofrer [se referindo às primeiras sensações de mediunidade]. O sofrer do meu velho foi porque eles diziam que o Osvaldão tinha ido lá em casa para me curar. Só mentira, mulher, só mentira, para condenar o meu marido, e ele entrar no sofrer do que ele sofreu, só mentira. [...] Aí por causa dessa guerra, dessa doença minha [a mediunidade] o povo inventou que

¹ Assim como Diamantina, todos e todas as entrevistadas dessa pesquisa tiveram seus nomes alterados por ainda temerem represálias, visto que Curió ainda está vivo e a presença dos militares é frequente ainda na região.

o Osvaldão estava lá em casa fazendo cura em mim ... e sem nunca ele tinha ido lá em casa. [...] É mentira, mulher. É que tem gente que é danado pra mentir, não é? Faz mentira e ainda prejudica os outros. Isso aí me prejudica, porque eu nunca conversei uma coisa dessa. Não prejudica, porque eu ... as pessoas acreditam em mim. Se eu disser que não, não, não é? E o que eu digo é que meu velho sofreu muito, não prestou pra mais nada, não teve cabeça pra trocar nada, pra comprar nada, botar as coisas dentro de casa. Era eu, enfrentei. [...] ele ficou pegado, preso doze horas da noite, lá debaixo de taca e ele foi pego três mês. Porque tinha um bate-pau do delegado que disse pro policial, pro soldado que nós tinha o Osvaldão lá em casa pra me tratar. Sem vergonha, mentiroso.²

Assim, com uma narrativa marcada de raiva e pesar pelo ocorrido, Diamantina nega ter tido contato com Osvaldão. Não é de estranhar que qualquer relação que a população tenha tido com os guerrilheiros, ainda que na forma de ajuda alimentar ou medicinal, tenha sido silenciada como estratégia de sobrevivência por parte dos locais. Não raro é atualmente encontrar moradores da região que falam sobre o ocorrido com ressalvas e em voz baixa em decorrência das memórias traumáticas que o Exército deixou em seus corpos e mentes.

A memória e a presença dos guerrilheiros, e em especial de Osvaldo, na memória social da região se dão devido à aparência física dele – “era um homem agigantado” –, pelo fato de ter sido um dos primeiros guerrilheiros instalados na região do Araguaia, o que ocorreu em 1966, e pela boa relação que ele construiu com a população local, demonstrando lutar por justiça social. Outro fator que fez com que Osvaldão entrasse nas narrativas futuras era sua relação com as religiões de matriz africana. Das pesquisas já escritas sobre ele, lê-se e ouve-se histórias sobre sua capacidade de encantamento, de transformação, de metamorfose em seres diversos da natureza.

De início, buscamos averiguar a suspeição da presença de Osvaldão nos terreiros visitados; ou seja, procurávamos saber se ele estava “baixando”³ como entidade encantada ou espírito nos centros religiosos afro-brasileiros. Vale ressaltar que os encantados e os espíritos são entidades distintas no panteão das religiões afro-brasileiras no norte e nordeste do país. Se as entidades espíritos são pessoas que viveram nesse plano e aqui morreram, ou seja, espírito de mortos, os encantados são aqueles que não experimentaram a morte quando passaram para o plano espiritual (Venâncio, 2013).

² Entrevista Oral concedida por Diamantina em 23/07/2017.

³ Baixar, descer, baiar, receber são verbos usados pelo povo de santo como sinônimos de incorporar.

Assim, a pesquisa de campo em busca das pistas sobre essa possibilidade nos levou a muitas viagens, encontros e desencontros; um total de 28 viagens, entre idas e voltas nas cidades de Araguaína (TO), Tocantinópolis (TO), Imperatriz (MA), Brejo Grande do Araguaia (PA), Palestina (PA) e Marabá (PA). Das muitas informações, evidências e indícios, o que encontramos ia muito além da narrativa do encantamento; aos poucos foi se desnudando a forte participação do povo de santo no desfecho do conflito instalado no Bico do Papagaio. Ou seja, não se encontrou Osvaldão como entidade do panteão da Umbanda⁴ ou do Terecô;⁵ encontramos narrativas e memórias sobre o protagonismo do povo de santo no desenrolar e nas ações que culminaram para o fim da Guerrilha.

Ficou evidente com as entrevistas, como veremos, que o conflito armado teve seu local de combate travado no campo, nas florestas, nos rios. Contudo, a luta também adentrou outros espaços, como é o caso dos terreiros. É certo que não necessariamente de forma física, mas os saberes da espiritualidade afro-brasileira foram demandados por todos os lados, de guerrilheiros a militares. Assim, um conflito de caráter, inicialmente, do plano material, adentrou outros planos exigindo protagonismos e desavenças de um grupo até então invisibilizado.

A GUERRILHA DO ARAGUAIA E SUAS MEMÓRIAS

Para problematizar esse tema, lançamos mão do diálogo entre a literatura especializada sobre a Guerrilha do Araguaia e a literatura regional. Essa relação foi fundamental para a compreensão de categorias importantes sobre a cosmogonia amazônica, uma vez que os relatos sobre as transformações de Osvaldo em cachorro, porco, toco, cupim, lobisomem entre outros são mencionados nas diversas obras produzidas sobre a Guerrilha do Araguaia. Da revisão feita durante o desenrolar da pesquisa foram verificadas essas transformações em Fernando Portela (1986), Janaína de A. Teles (2014), Regina Sader (1990), Leonencio Nossa (2012), Hugo Studart (2013; 2018), entre outros.

É preciso ressaltar que os trabalhos de Studart (2013; 2018) foram relevantes para esta pesquisa no sentido de que orientou as coordenadas no campo, nos levou à compre-

⁴ Religião afro-brasileira surgida inicialmente no Rio de Janeiro em 1908. Ela sintetiza elementos do catolicismo, kardecismo e religiões africanas.

⁵ Religião afro-brasileira de grande recorrência em Codó no Maranhão. Também conhecida como Tambor da Mata, sintetiza elementos do Tambor de Mina, da Umbanda e da Pajelança.

ensão das categorias apresentadas em seu trabalho e apontou rumos para as transformações metamórficas de Osvaldão. No entanto, salientamos que a íntegra da sua obra nem sempre caminha na mesma perspectiva da pesquisa empreendida. Ou seja, nós não compactuamos com a suavização das atrocidades cometidas por militares no Araguaia, e nem com o desrespeito às vítimas e suas famílias. Assim, mais que tratar as obras de Hugo Studart como revisão bibliográfica, buscamos tratá-las como fontes históricas que são analisadas e contextualizadas a partir do tempo e dos sujeitos que as produzem.

Dos referenciais pesquisados, a relação da encantaria com a Guerrilha somente foi constatada no trabalho de Teles (2014). Nele buscou-se compreender as narrativas sobre “Osvaldão como alguém encantado ou imortal” a partir da literatura da encantaria. Nesse sentido, ela busca compreender onde se situa as categorias usadas pelas pessoas quando descrevem a capacidade de Osvaldão em se transformar em outras formas que não a sua, avançando, assim, na explicação clássica de que era um artifício usado tanto para fugir como para confundir seus adversários.

Além dos trabalhos realizados por Mundicarmo Ferretti (2001) no campo da encantaria, encantados e fadistas, ainda encontramos pesquisas feitas por Raymundo Maués H. (2005), Jerônimo Silva e Silva e Agenor Pacheco (2015), Sariza O. C. Venâncio (2013; 2019), entre outros que destrincham os conceitos e categorias a partir do universo religioso afro-indígena no norte e nordeste brasileiro. Foram seus trabalhos que nos permitiram desvelar e compreender as narrativas ouvidas sobre Osvaldão e sua relação com o povo de santo nas viagens de campo realizadas em 2018.

A memória social da Guerrilha, seja ela acessada através do que já se foi escrito ou narrado, está sempre mediada por uma disputa por quem detêm a verdade sobre os fatos. Até muito recente, a versão dita oficial foi escrita e contada pelo Estado na figura do Exército Brasileiro e seus parceiros. Michael Pollak (1989, p. 3), fala sobre essa “disputa pela memória”, em um contexto em que predominou por muito tempo a “memória oficial e dominante”, e como as “memórias subterrâneas” encontraram alternativas e meios de continuarem a serem perpetuadas através das narrativas transmitidas nas “redes familiares e de amizades de forma cuidadosa”.

Com o advento e expansão das pesquisas em História Oral no Brasil foi possível confrontar essa versão oficial com outras, e contribuir para a perpetuação dessas narrativas que

até então estavam restritas a determinados grupos.

Como assevera Paul Thompson:

A história oral não é necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, a história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história – seja em livros, museus, rádio ou cinema – pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras. (Thompson, 2002, n.p.).

Assim, compreendemos que as memórias aqui obtidas através da História oral estão partindo dos terreiros como referência e espaço de produção e, também, de lugares e pessoas a partir dos quais se pode construir a sua compreensão. Buscamos também colocar em evidência sujeitos pouco visibilizados no movimento guerrilheiro, mas que participaram e carregam consigo as marcas e histórias de um tempo “sofrido, difícil” – termos comumente usados para falar sobre o tempo da guerrilha pelas pessoas da região. Como veremos, muitas delas viram nos rituais religiosos uma forma de tornar mais amena e suportável as memórias “daquele tempo”.

Por conta da quase ausência de fontes orais, escritas e bibliográficas que transmitam a história do povo de santo e sua relação com o conflito no Bico do Papagaio, o uso da História oral nos possibilitou a obtenção de informações não somente sobre o protagonismo vivido por esse grupo, como também relatos sobre Osvaldão e seus saberes com o mundo afro-religioso. Assim, com o intuito de investigar a existência do encantado Osvaldão nos terreiros de religiões de matriz africana nos locais e proximidades onde se desencadeou a Guerrilha do Araguaia. Partimos, inicialmente, por aqueles terreiros indicados nos trabalhos sobre o tema; posteriormente, fomos guiados pelas informações que o campo ia nos oferecendo.

Em cada lugar que chegávamos as pessoas diziam da possibilidade do encantamento de Osvaldão, mas sempre negavam que ali ele era “recebido” e nos direcionavam para outra localidade afirmando que em determinado salão era possível encontrá-lo “baixando”. Contudo, nas 28 viagens de campo realizadas a fim de entrevistar dirigentes espirituais e assistir

seus rituais, não foi possível encontrar Osvaldão como encantado em um terreiro de Umbanda, Terecô ou de qualquer outra vertente afro-indígena-religiosa. Apesar de circular oralmente pela região, o famoso guerrilheiro nos pareceu estar sempre em uma espécie de além, de devir; é sempre em outro terreiro que ele desce e incorpora.

Mesmo não encontrando o que procurávamos, acabamos ouvindo afirmações do povo de santo sobre os conhecimentos espirituais que Osvaldo tinha; inclusive que ele sabia de forma memorizada o Livro de São Cipriano e a Oração da Cabra Preta. A obra atribuída a São Cipriano consiste em uma coletânea de orações e ensinamentos mágicos, escritos aproximadamente entre os séculos XVII e XIX.

A obra é um grimório: livro de conjurações e feitiços com instruções para produzir amuletos e talismãs, invocar espíritos, anjos e demônios, encontrar tesouros escondidos por meio de magia, adivinhar o futuro e produzir remédios e feitiços. A palavra grimório deriva do francês *grimmaire*, que significaria “texto escrito em latim”, que por sua vez tem origem no italiano *gramair*, origem da palavra em português gramática. Grimórios, então, são uma espécie de gramática voltada ao aprendizado da linguagem da magia. (Barreto, 2021, p. 6).

O Livro de São Cipriano vai além da possibilidade de ser um conjunto de diferentes feitiços, magias e orações:

Além das receitas de feitiços, o livro traz orações, exorcismos, formas de ler o futuro nas cartas e nas palmas das mãos (cartomancia e quiromancia) e orientações para achar tesouros escondidos. Esses itens são ilustrados por supostas passagens da vida do santo, contadas em uma série de episódios, com foco especialmente na história da sua conversão de feiticeiro a mártir cristão, servindo como uma espécie de aviso ou guia moral. (Barreto, 2021, p. 6).

Inês Teixeira Barreto (2021, p. 1) explica que “esse personagem [São Cipriano] foi base para a criação de um livro de magia que leva seu nome, muito popular nas práticas de feitiçaria brasileira e que, no século XX, foi transportado para a Umbanda e a Quimbanda”. Desta forma, a Oração da Cabra é parte desse conjunto de textos mágicos que compõe o grimório⁶ e cuja finalidade varia de acordo com a intenção. A oração não é feita

⁶ Em Barreto (2021, p. 6) encontramos a seguinte definição para grimório: A palavra grimório deriva do francês *grimmaire*, que significaria “texto escrito em latim”, que por sua vez tem origem no italiano *gramair*, origem da palavra em português gramática. Grimórios, então, são uma espécie de gramática voltada ao aprendizado da linguagem da magia.

de forma isolada e aleatória, e sim precedida de um ritual que demanda uma preparação e conhecimento prévio acerca do uso mágico dela.

Outra habilidade de Osvaldão recorrentemente memorada nas entrevistas, nas conversas informais e na literatura sobre a Guerrilha era o fato dele se transformar em qualquer coisa que desejasse. Tais transformações se davam geralmente no intuito de fugir das emboscadas ou mesmo para não ser apreendido ou morto. As transformações mais comentadas e que marcam bastante a memória sobre o guerrilheiro são as de que conseguia se transformar em cachorro, cupim, entrar na terra, virar cipó, toco de árvore, ficar invisível etc.

É interessante observar que ainda que as pessoas indicassem possíveis localidades para se encontrar Osvaldão como encantado, a afirmação da morte dele com a ajuda de trabalho espiritual realizado por dirigentes de terreiros da região era sempre retomada nas entrevistas. Esse conjunto de informações levantou o seguinte questionamento: teria Osvaldo se encantado, como muitos afirmam, ou não? Vale ressaltar que os encantados são entidades de pessoas que não passaram pela experiência da morte e, logo, a ausência de corpo é fundamental (Maués, 2005; Venâncio, 2013; 2019). Com base nos entrevistados, e de acordo com Nossa (2012), Portela (1986), Studart (2013; 2018) e Teles (2014), Osvaldo teria sido morto: “Coube ao guia da equipe, o camponês Arlindo Piauí, acertar com um tiro o peito aberto de Osvaldão. Ele teria urrado antes de tombar ao chão” (Studart, 2013, p. 93).

Antes de questionar a possível contradição, percebemos que ali havia uma disputa memorial que estava emergindo. Pollak (1989) relembra que:

Em vários momentos, Maurice Halbwachs insinua não apenas a seletividade de toda memória, mas também um processo de “negociação” para conciliar memória coletiva e memórias individuais: “Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum”. (p. 1-2).

Assim, compreendemos que para além do que se fala do guerrilheiro de modo específico, havia uma memória em questão: a memória da participação do povo de santo na Guerrilha. Essa memória está entrelaçada com a história de guerrilheiros e guerrilhei-

ras que lutaram na região, como é o caso das transformações de Osvaldo Orlando; mas não somente, pois existem outras narrativas de transformações que incluem entre outras pessoas a guerrilheira Dina,⁷ que virava borboleta, ficava invisível, virava vento.

Desse modo, ao analisar as entrevistas e conversas, percebemos que os dirigentes umbandistas entrevistados estavam narrando a memória compartilhada nos terreiros sobre a Guerrilha, e não aquela dita oficial. Essas narrativas entravam de certa forma em conflito com a versão institucionalizada ao trazer um caráter afro-religioso para o desfecho da luta.

Certamente a grande região denominada por Olívia M. M. Cormineiro (2010) como os Vales do Rio Araguaia e Tocantins e sua gente nunca mais foram os mesmos com e depois da Guerrilha. Mudou-se a geografia, a dinâmica organizacional, a vida, a rotina e a sua história. Como testemunhas vivas de um passado que encobre seus vestígios, a população local ainda é constantemente chamada para contribuir na tarefa de reconstituir e de trazer à tona fragmentos que ajudem na compreensão do que aconteceu no que pode ser considerado um dos maiores levantes populares da história recente, gestado e organizado por uma organização política, o PCdoB.

A Guerrilha do Araguaia foi um movimento armado em resistência à ditadura militar brasileira que ocorreu entre os anos de 1972 e 1974, especificamente na região conhecida por Bico do Papagaio situada entre os estados do Pará, Maranhão e Goiás (hoje Tocantins). Todavia, os primeiros guerrilheiros e guerrilheiras começaram a se instalar na região a partir de meados da década de 1960.

Por sua atuação social na região, os chamados guerrilheiros criaram laços com a população em pouco espaço de tempo, ganhando a amizade, o respeito, a confiança e a credibilidade de todos. Esses laços afetivos foram se rompendo com a chegada dos militares e suas táticas pautadas na truculência e tortura para que os camponeses delatassem o para-

⁷ Dinalva Oliveira Teixeira (Dina), nascida no estado da Bahia, formou-se geóloga pela Universidade Federal da Bahia. Participou ativamente dos movimentos estudantis dos anos 1966/1968. Trabalhou no Rio de Janeiro no Ministério de Minas e Energia e foi sócia da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Chegou ao Araguaia no ano de 1970, atuando na região como camponesa e professora. Também muito referenciada como enfermeira e parteira, chegou a ser vice-comandante do Destacamento C das Forças Guerrilheiras do Araguaia (FORGA). Mas ficou marcada na região, assim como Osvaldão, por suas capacidades de transformações e seus dons sobrenaturais. É contado que, assim como Osvaldão, Dina se transformava em borboleta, vento, ficava invisível.

deiro dos militantes. Temendo problemas e a própria existência, a população local foi aos poucos rompendo relações com o grupo de militantes, o que contribuiu para que o grupo de combatentes ficasse ainda mais em desvantagem.

Sobre os pormenores da guerrilha, há atualmente uma vasta produção acadêmica que demonstra as muitas nuances desse fato social, histórico e político. O que nos interessa aqui, porém, é perceber como por anos o silêncio se fez presente na região. Naurinete F. I. Reis (2017, p. 180) afirma que a população local, após findado o conflito, foi coagida pelo Estado a silenciar o que “viveu, viu, testemunhou ou mesmo participou”. Ainda com certo temor, muitos resistem e narram; e nesse fazer inserem a si mesmos nos acontecimentos, mesmo quando chamados a narrar sobre outros sujeitos. Na eminência de sofrer retaliações mediante a afronta da desobediência e observando o que afirma Pollak:

[...] O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 3).

É, assim, tecendo, urdindo, reelaborando, reconstituindo, narrando, entrelaçando e transmitindo nas redes familiares e institucionais locais, como os terreiros, que vão sendo registradas as memórias dos grupos. O povo de santo ao contar ora as transformações de Osvaldão, ora as de Dina, ora as mandingas e rezas de tantos outros, está contando também suas histórias, o protagonismo e a participação do grupo sociorreligioso no conflito mais famoso da região.

Mesmo que o povo de santo não tenha feito parte do escopo da literatura acadêmica sobre a Guerrilha do Araguaia em sua totalidade, enquanto sujeitos históricos, suas memórias estão registradas em Portela (1986), Sader (1990), Bernardo Joffilly (2008), Nossa (2012), Studart (2013), Teles (2014) e tantos outros. Geralmente, os grupos são mencionados a partir de termos como Terecô e/ou terecozeiros, sem um aprofundamento analítico de cunho antropológico e sociológico dos conceitos para a região. Assim, o povo de santo, assim como suas práticas e epistemes são inseridas em um registro exotizante e fragmentado. Apesar de tudo, são narrativas e registros que mesmo margeando a trama, conseguiram estar lá e fazer parte da historiografia sobre o tema.

Por fim, evidenciamos que essas memórias subterrâneas vão emergindo e se contrapondo à memória oficial do Estado Nacional; elas mostram outro caminho para a compreensão dos fatos. É preciso, pois, compreender esses fragmentos publicados em outros trabalhos sobre a Guerrilha reinserindo-os em sua cadeia narrativa, em seu lugar social e institucional.

O PROTAGONISMO DO POVO DE SANTO

Entre o povo de santo e especificamente na nossa pesquisa não foram encontrados elementos suficientes para que pudéssemos categorizar o guerrilheiro Osvaldão como uma entidade encantada nos moldes definidos pela Umbanda, Terecô e as demais religiões afro-brasileiras do Norte e Nordeste do Brasil. Contudo, sempre foi possível encontrar pessoas que constatavam a capacidade transformativa dele, o que nos deu indícios para perceber seu trânsito nas diversas categorias usadas pelo povo de santo e a sua relação de familiaridade com o grupo.

José da Prata, nome fictício de um dos entrevistados, nos disse que “ele [Osvaldão] não incorporava, ele sabia das orações [...], nas orações dele se tivesse o Sete Breve, aí ele se encantava mesmo, de corpo e alma e tudo”.⁸ Apesar da ênfase na poderosa reza, José da Prata não menciona conhecê-la, mas é enfático ao dizer que aquele que detiver o conhecimento da oração e se valer dela terá acesso ao encantamento. José da Prata ainda descreve acerca das muitas transformações de Osvaldo Orlando e afirma que “sim, ele transformava em barrão,⁹ pedaço de madeira, qualquer coisa que ele quisesse [...]”,¹⁰ como cachorro, cupim, cipó, onça etc.

Percebemos que quando os entrevistados falam sobre encantamento, eles não estão necessariamente falando daquele encantamento que ocorre quando a pessoa passa do plano físico para o espiritual. Eles estão tomando as transformações físicas dos guerrilheiros como algo do universo do encantado que pode ser explicado a partir das rezas especiais e a partir das características próprias daqueles que vivem na encantaria. Segundo Venâncio (2019), as entidades encantadas têm a capacidade de se apresentar no plano físico de forma

⁸ Entrevista oral concedida por José da Prata em 01/09/2017.

⁹ Barrão: um porco grande.

¹⁰ Entrevista oral concedida por José da Prata em 01/09/2017.

material de duas maneiras: incorporando em algum médium ou em algum animal (cobra, peixe, boto etc.). Desse modo, quando os entrevistados falam que Osvaldão “se encantava mesmo”, querem dizer que assim como as entidades encantadas ele podia se transformar, se encantar, em qualquer forma que quisesse.

As narrativas de encantamento encontradas se referem especificamente a Osvaldo e Dina. Contudo, é de conhecimento do povo de santo da região do Araguaia que do lado dos militares havia também comandantes experientes que conheciam sobre questões relacionadas à espiritualidade e seus poderes.

Diamantina nos conta que durante a guerrilha e mesmo após era possível encontrar militares visitando terreiros:

O exército andou curiando meu salão muitas vezes. Encostava com o carro cheio de exército. No tempo que eles estavam aqui cavando os ossos [...] eles encostaram aqui. Tenente, capitão, cujo um dia eles chegaram eu estava com os tambor ligado, aí eles entraram tudo dentro. Tinha até uma mulher procurando o marido dela, cunhado dela e a irmã. Tinham matado nesse tempo, aí eu estava com meus guias, eu estava incorporada, o que me contaram. Aí ele [o guia] tirou o rosário aqui do pescoço meu e botou no pescoço dela e disse: “Seja tua para achar a sepultura, mas eu vou te contar onde ela está”. Aí contou, aí depois um dos soldados voltou aqui para me contar que foi certinho no lugar que ela disse.¹¹

Assim, parece que partindo desse conhecimento da espiritualidade afro-religiosa, os militares perceberam que pegar Osvaldão só seria possível com a colaboração do povo de santo. Então, segundo José da Prata, dirigente de terreiro de Marabá, os militares passaram a coletar informações com os umbandistas da região sobre as características espirituais de Osvaldo Orlando, assim como de seu Odu.

Vale lembrar que o Odu indica o caminho, o destino de alguém, e que ele está relacionado com o orixá de quem recebe proteção. Na Umbanda amazônica, os orixás são representados por linhas de entidades, sejam espíritos ou encantados; e esses são os guardiões de maior proximidade das pessoas. É comum muitos dirigentes manterem segredo sobre seu guia-chefe e ponta-esquerda a fim de resguardarem sua vida espiritual e física (Venâncio, 2019). Assim, no caso de Osvaldão, os militares sabendo do seu Odu, saberiam de seu orixá de cabeça e de seus guias, e começariam a trabalhar para afastar o anjo da guarda dele. E foi isso que fizeram.

¹¹ Entrevista Oral concedida por Diamantina em 23/07/2017.

José da Prata conta que esses comandantes teriam atraído o anjo da guarda de Osvaldo Orlando, o que facilitou encontrá-lo. Fragilizado pelo afastamento do seu guardião, já estando sozinho e afastado da população local, Osvaldo foi se tornando cada vez mais enfraquecido. Somando-se a todo esse contexto desfavorável, faminto e sem muitas alternativas de sobrevivência, Osvaldo ainda precisou atravessar uma gruta para chegar até uma roça de milho:

Para matar ele foi um pessoal que foi atraindo o anjo de guarda dele. Aí ele vivia pendurado na linha negra, aí os outros vão na linha branca. A linha branca é a corrente astral, aquela linha ela é de luz, aí essa outra linha aqui ela não tem luz, a luz de lá que alumia ela, aí que enxerga, por aquela luz, de lá da linha branca que são os espíritos de luz. Aí se juntarão todo mundo. [...] O Piauí, ele preparou para ele a bala, mas eles prepararam a bala com a Oração de São Cipriano, a mesma que ele tinha, aí com a Oração de São Cipriano ele não pode aguentar.¹²

Ao atravessar o veio de água, o guerrilheiro tornou-se ainda mais vulnerável espiritualmente. Na religiosidade africana, em consonância com a Física, a água é condutora universal de energia, seja ela elétrica ou espiritual. As águas, especialmente na Amazônia, são também compreendidas como portais de acesso ao mundo espiritual, ao mundo da encantaria. Assim, estar na água de rios, igarapés, cachoeiras torna as pessoas propícias ao encontro com seres encantados e até mesmo a se encantar.

Nos diálogos com os locais foi, por diversas vezes, sugerido que atravessar a água acabou por dificultar as transformações, o encantamento, e as fugas de Osvaldo: Osvaldo foi pego porque cortou a água, atravessou a gruta. A água enfraqueceu seu corpo, facilitando, com isso, a penetração das balas benzidas preparadas exclusivamente para ele: “sua munição foi preparada em terreiro; a bala foi benzida”.

Assim, dentro da água, Osvaldo não teve tempo de se transformar; cortou a água, a água o cortou. Os entrevistados atestam que ele teve seu anjo da guarda sequestrado, ficou vulnerável; dizem que a bala que o matou era de prata e que, de forma certa, ela o derubou. Seu corpo foi metralhado, chutado, espancado e pendurado no helicóptero de cabeça para baixo. Foi ultrajado durante toda noite e no acampamento militar houve festa. Por fim, seu corpo foi separado da cabeça; uns dizem que foi enterrado não se sabe onde, outros que ele não foi morto na região do Araguaia, mas levado para Brasília, onde teria sido interrogado, morto e enterrado.

¹² Entrevista oral concedida por José da Prata em 05/10/2018.

ENCANTADOS, FADISTAS E A ORAÇÃO DA CABRA PRETA

Na tentativa de compreender as diversas categorias e termos que as pessoas utilizavam para explicar o universo encantado em que estavam inseridas, nos debruçamos nas entrevistas realizadas e na bibliografia sobre a religiosidade no norte e nordeste do Brasil. Apesar das muitas referências, sempre encontramos explicações para as transformações de Osvaldão ou de qualquer outra pessoa no contexto dos terreiros. Por isso, empreendemos a busca por compreender as categorias usadas pela Umbanda, Terecô, Tambor de Mina¹³ e Pajelança¹⁴ na região.

Da perspectiva do encantamento foi possível verificar em Maués (2005) que os encantados são:

Ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem certamente origem européia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. Dois exemplos de encantados muito populares na Amazônia servirão para ilustrar essas crenças: Cobra Norato, popularizado nos meios intelectuais de todo o Brasil graças ao poema famoso do gaúcho Raul Bopp, e o rei Sebastião, um encantado que habita em várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, e que é entidade comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão. (Maués, 2005, p. 262).

Considerando, pois, que as narrativas registradas dão conta da morte de Osvaldo Orlando e que inclusive se tem a informação de que a bala que feriu mortalmente o guerrilheiro foi preparada em terreiro, a possibilidade de ele estar entre o panteão dos encantados é baixa. Os três dirigentes umbandistas, as narradoras e os narradores ouvidos durante a pesquisa não o referenciam, assim, como encantado, no sentido descrito acima, mas não excluem de suas narrativas as transformações, metamorfoses, encantamento de Osvaldão. Assim, antes de o compreender dentro de uma chave clássica de encantamento das religiões

¹³ Religião afro-brasileira muito praticada no litoral maranhense e paraense. A presença de Voduns e de entidades encantadas em seu panteão é uma das características fortes da religião.

¹⁴ Manifestação religiosa voltada para o tratamento de doenças físicas e espirituais, que engloba elementos do catolicismo popular, Tambor de Mina e das culturas indígenas.

afro-brasileiras da região, nossos interlocutores parecem nos indicar outra leitura para o termo encantar.

Esse termo estaria mais próximo à categoria de fadista que Studart (2018) fala em sua obra “Borboletas e lobisomens”. Segundo ele, “reza a lenda, cantada em verso e prosa lá pelas bordas das selvas amazônicas, que Dina virava borboleta e Osvaldão lobisomem” (Studart, 2018, p. 27); essa descrição aproxima Osvaldão mais à categoria de fadistas, e o distancia daqueles encantados descritos acima.

Maués (2005) também nos auxilia na compreensão do que são os fadistas:

Uma outra crença muito forte na região do Salgado, que parece ser bastante disseminada, pelo menos em parte, em outras regiões da Amazônia, é a que diz respeito aos chamados “fadistas”, isto é, pessoas que têm o fado (destino ou sina) de se transformar em animais. Esses fadistas são a matintaperera e o “labisônio” (lobisomem), conforme sejam mulheres ou homens. A matintaperera pode transformar-se, à noite, em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe (p. 267).

Aparentemente o termo fadista é o que mais se aproxima da proposta das transformações de Osvaldo quando ele era vivo. Seja nas narrativas ouvidas ou lidas, é constante a menção das transformações do guerrilheiro em diversos formatos. Maués (2005) explica que se em alguns lugares as histórias de homens que se tornam lobisomens são recorrentes, acaba havendo uma adaptação na Amazônia Oriental uma vez que não existe lobos na região; assim, o “lobisônio” se metamorfoseia em porco, ou também pode vir na forma do cachorro preto citado por Sader (1990) e Teles (2014). Assim descreve Teles (2014):

[...] Um dia, os federais tocaiaram ele na mata. Ia passando um bando de macacos e ele se transformou num deles e conseguiu fugir pulando por cima da cabeça dos federais que nem desconfiaram. Mas no que ele mais se transformava era em cachorro. (Sader, 1990, p. 119 *apud* Teles, 2014, p. 470).

Teles (2014), conta ainda que a população local percebe as dificuldades de pesquisadores e pesquisadoras em lidar e compreender algumas categorias locais, assim como a desconfiança e o receio deles em serem vistos como ingênuos ou mentirosos.

Ao final de cada uma das entrevistas, incitava os moradores que lutaram na mata junto aos guerrilheiros a se manifestar em relação à crença de que os combatentes

em perseguição transformavam-se em animais, despistando os militares. As respostas eram, via de regra, ambíguas; enquanto alguns riam discretamente, outros tergiversavam, deslocando a conversa em sentido às dificuldades encontradas para se andar na mata com fome, na época das chuvas, sem deixar rastros. Ninguém posicionou-se sobre a percepção do suposto caráter sobrenatural destas ocorrências, a despeito de salientarem a astúcia e conhecimento da mata que alguns guerrilheiros possuíam (Teles, 2014, p. 468).

A própria descrição de Teles (2014) já nos dá indícios de como a autora hierarquiza os saberes e falas de seus interlocutores. Ao falar sobre a relação dos moradores com a “crença de que os combatentes em perseguição transformavam-se em animais” não podemos deixar de problematizar o termo “crença”, visto que este tem sido tratado, especialmente na academia, como uma oposição ao saber científico, à razão. Assim, o que nos parece é que a timidez, o tangenciar a conversa dos locais antes de ser analisado à luz do não saber ou da discrição por questões de segredo, deve ser lido como uma busca por aceitação do outro que vem da cidade, da universidade e da dita “civilização”, como uma busca por ser inserido em uma conjuntura que se quer moderna e que não reconhece os saberes e experiências locais como válidas.

No que se refere à dificuldade de compreensão do pesquisador, nos vimos algumas vezes tateando entre um termo e outro, tentando entender pelo contexto ou mesmo questionando depois o significado para os entrevistados. Foi entre conversas e entrevistas que percebemos que as explicações vinham do universo afro-religioso, aquele mesmo vivenciado e frequentado por Osvaldo Orlando. É com base na sua proximidade com a religiosidade popular e de terreiro que muitos afirmam a valentia do guerrilheiro. Rubi foi enfática em dizer que era “verdade, ele tinha uma oração, a oração da Cabra Preta. Diz que ele tinha o livro de São Cipriano, aquele da capa de aço, da capa preta. O homem mais valente que tinha naquele São Domingos era aquele Osvaldão”.¹⁵

As informações que relacionavam Osvaldo com os terreiros não falavam apenas sobre sua morte, mas da vida e vivência espiritual dentro dos terreiros da região. Atestavam que ele trabalhava nos terreiros, que tinha muito “conhecimento de oração”, era homem “experiente e sabido” tanto nas artes de fazer amizades, fazer a guerra e no mundo das magias, dos trabalhos. Foi a partir desses saberes que Osvaldo teria tido seu “corpo fe-

¹⁵ Entrevista oral concedida por Rubi em 19/09/2017.

chado”. Studart (2018, p. 27) diz que “de acordo com o imaginário popular, certa feita o compadre Chico Piauí, grande terecozeiro, iniciado nas artes da feitiçaria pelo Demônio em pessoa, teceu reza braba para fechar o corpo de Osvaldão”

Sobre o corpo fechado, Airton dos Reis Pereira (2013) recorda que muito tem-se ouvido sobre a relação de pessoas ligadas ao mundo do crime e essa prática. É por conta dela que muitas narrativas justificam determinadas pessoas não terem morrido em emboscada, ou demorado a serem pegos, ou ainda ficar invisível aos olhos do inimigo.

Além de ser considerado um homem de “corpo fechado”, tinha a fama de se esconder, mesmo no meio de uma multidão, virando um tronco de uma árvore ou algum animal ou simplesmente desaparecendo sem deixar sinal. “O Salu tinha o corpo fechado”. Dizem que virava cachorro, virava cobra, virava porco, galinha etc. (Pereira, 2013, p. 165).

Situações semelhantes, mas com Osvaldo como protagonista, foram ouvidas e lidas por nós. Desde Portela (1986) até as mais recentes e diversas publicações, a ligação de Osvaldão com os terreiros, com o encantamento e com sua morte tem sido abordada com maior ênfase ou como um mero detalhe. Em Joffily (2008, p. 10) encontramos a assertiva de que “[...] nos terreiros de terecô, a umbanda local, mestiça de índio, todo espírito da mata que baixa diz que Osvaldo é imortal”. E assim em boa parte da literatura especializada, aqui e acolá, aparecem sinais, vestígios dessa aproximação.

A apreensão das categorias locais, bem como de parte da cosmogonia da região e da vivência da população com os terreiros, nos dá indícios do universo de fé e de experiências diárias que compõe o cotidiano dos moradores da região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins. É somente a partir dessa apreensão que podemos compreender os signos, significantes e significados dos ritos e da vida daqueles que ainda narram em primeira pessoa o momento histórico da Guerrilha.

O PROTAGONISMO DO POVO DE SANTO NO FIM DO CONFLITO

“Pegar” Osvaldão pode ser considerado um marco no desfecho do conflito, pois além de ser uma das peças centrais do movimento guerrilheiro e ser também um dos mais temidos, foi um dos últimos guerrilheiros a ser pego. Porém, cabe ressaltar que a bibliografia especiali-

zada da guerrilha aponta que a última morte registrada foi de Walquíria Afonso Costa¹⁶ (Moraes; Silva, 2012, p. 582).

O assassinato de Osvaldo, no entanto, é registrado, contado e recontado tanto em fontes escritas como orais, com pequenas variações de alguns detalhes. Como afirma Stuardt (2018, p. 28), “na primeira bala que lhe atingiu o peito, Osvaldão abriu os braços e urrou. Seu grito foi escutado a quilômetros de distância, segundo o imaginário dos camponeses. Na segunda, saltou a mais de dois metros de altura”. Já o senhor Francisco nos conta:

Quem matou o Osvaldão foi o finado Arlindo Piauí, certo? Quem preparou a munição pra matar o Osvaldão foi o finado velho pai dele mais a velha mãe dele, do finado Arlindo. Aí o velho Piauí disse pra ele que ele fosse lá pra aquele setor da Bacaba, pro Brejo Grande, ali para detrás, ali daquele lado sul, que tal hora ele topava com o Osvaldão. Aí ele chamou o policiamento e foi. Lá em um certo lugar ele deixou a polícia, o exército. Aí ele disse pra eles: “se vocês ouvirem o tiro é no homem, que só descarrega a espingarda no homem”. [...] E ele ia passar lá na frente das palhas da bacaba. O tempo de inverno tinha derrubado a bacaba. Aí ele chegou, subiu em cima da haste da bacaba, ficou por ali, assim em pé, devagarinho. Aí ele assuntou assim, rasga o mato, assim do lado de uma moita de banana braba. Aí ele escutou assim o mato chiar. Aí vem vindo, vem vindo, o Osvaldão foi saindo assim, fico assim quieto, assuntando. Porque o Osvaldão era um homem muito experiente, muito sabido. Aí ele foi e detonou a espingarda dele, aí ele caiu, aí a polícia veio e pegou ele.¹⁷

Na narrativa de seu Francisco, assim como naquelas contadas por outros, apesar dos detalhes que as diferenciam, sempre encontramos a convergência de que teria sido Arlindo Piauí o mateiro responsável por desferir a famosa bala enfeitiçada que seria a única possível de atravessar seu corpo fechado.

Osvaldão só seria abatido quando atingido por duas balas de prata, enfeitiçadas pelo mesmo terecozeiro, Chico Piauí, e disparadas por seu filho Arlindo, que trocara de lado, abandonara os guerrilheiros para se tornar guia do Exército. Na primeira bala

¹⁶ Walquíria Afonso Costa, nascida em Uberaba (MG), foi estudante de Artes na Faculdade de Artes e Educação da UFMG. Fazia parte da militância estudantil e em 1971 abandonou o curso e foi se instalar na região do Gameleira, no estado do Pará, e foi a última guerrilheira morta no Araguaia. Todavia o referencial consultado atesta que Walquíria foi capturada com vida, desnutrida e debilitada, foi levada para a base de Xambioá - TO, no final de outubro de 1974, permanecendo presa por algum tempo, sendo interrogada. Mesmo depois de presa e já sob custódia do estado brasileiro, Walquíria foi morta, sendo considerada como a última guerrilheira presa e depois assassinada na prisão.

¹⁷ Entrevista Oral concedida por Francisco em 01/09/2017.

que atingiu seu peito, Osvaldão abriu os braços e urrou. Seu grito foi escutado a quilômetros de distância, segundo o imaginário dos camponeses. Na segunda, saltou a mais de dois metros de altura. Assim que caiu no chão, o demônio que o habitava pulou para o corpo de Arlindo Piauí. O mateiro babava e se contorcia. Teria logo depois morrido de epilepsia (Studart, 2018, p. 28).

Assim como consta na obra de Studart (2018), no decorrer das entrevistas foi se construindo coletivamente a versão de que os militares precisaram recorrer ao povo de santo para conseguir pegar Osvaldão. José da Prata, um dos entrevistados, conta que entre os militares “havia os comandantes sabidos que sabiam dessas coisas” e precisaram recorrer aos “umbandistas”. É interessante como Seu José denomina o povo de santo – os umbandistas – porque aparentemente ele toma de empréstimo uma nomenclatura da atualidade para denominar um grupo nos idos da década de 1970.

De acordo com pesquisas recentes (Venâncio, 2019), o conceito de Umbanda só teria chegado e ganhado força na região do Bico do Papagaio justamente em 1980. Assim, era possível que naquele período eles se autoidentificassem com outros termos como terecozeiros ou pajés. Contudo, com o advento da Umbanda e sua institucionalização em federações, tornou-se comum o uso do termo umbandista para definir aqueles que trabalhavam com gira e transe mediúnico, independente da real aproximação com a Umbanda.

Antes de compreender suas histórias como confusas ou anacrônicas, convém entender as razões que levam essas pessoas a recorrer a termos do presente para explicar o passado. Uma tradição de juremeiros, terecozeiros, pajés e outras manifestações afro-indígenas-religiosas é silenciada ou “esquecida” nas histórias ouvidas. Venâncio (2019) nos conta que o que ocorreu entre os dirigentes,

foi a apropriação local de uma categoria que ali chegou trazida por instituições como a federação umbandista. Umbanda se tornou, na região, uma categoria hegemônica usada por cientistas e religiosos do centro-sul para se referirem a um tipo de manifestação religiosa específica legitimada pelas federações e — por que não dizer? — pela universidade. Ocorreu apropriação por duas razões, acredito. Em parte, pela autoproteção. Afinal, a Umbanda se torna religião institucionalizada e com prestígio social no centro-sul, que a protege da perseguição policial e religiosa. Em parte, pelo próprio prestígio social. Afinal, dentro dessa Umbanda os mitos e os ritos provenientes de outras matrizes afro-indígenas ganharam mais legitimidade. (Venâncio, 2019, p. 21-22).

Assim, é preciso compreender que diferentes pontos de referência estruturam a memória. Os silêncios, os não ditos e as apropriações linguísticas são moldados “pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (Pollak, 1989, p. 8). Desse modo, compreendemos que é por razões como estas que, ao narrarem suas histórias e as de outros, os dirigentes e demais entrevistados se apropriam de termos do presente e relegam ao “esquecimento” outros.

É a partir dessa lógica que teremos termos como umbandista surgindo de forma anacrônica e categorias como feiticeiro, terecozeiro e outras “desaparecendo” nas narrativas. Mas independente do nome usado, o certo era que práticas e saberes vinculados aos terreiros eram comumente vivenciadas pelas pessoas da região. Não somente Osvaldo se encantava em vida em outros seres; outro episódio ilustra o que dizemos. José da Prata nos contou que os militares fizeram um cerco para capturar o velho Piancó,¹⁸ que além de ser do povo de santo era muito famoso na região do Araguaia por seus trabalhos espirituais e por todo conhecimento que acumulou ao longo de sua existência. A intenção do exército era fazer com que todos os “umbandistas” da região trabalhassem com eles para capturar Osvaldo. Contudo, para fugir do cerco, Piancó teria se transformado em sapo.

O soldado disse: “dá aí o seu sinal, o seu ponto”.

Aí ele disse: “então vira as costas”.

Aí os soldados viraram.

Aí ele falou: “pronto”.

Quando o soldado virou tava lá um sapão.

Aí o soldado falou: “cadê o nego véi?”.

Um disse: “desapareceu”.

Aí o outro disse: “ó um sapão aí”.

Ele armou o parafal 82.

O comandante disse: “num atira não que é o nego véi”.¹⁹

O fato narrado nos mostra que antes de ser compreendida como uma prática sobrenatural, ou seja, algo que transcende a realidade, o fato de ter pessoas que se encantam, no sentido de se transformarem em outros seres, é visto como parte do cotidiano. E antes que seja atribuído somente ao camponês ou ao povo de santo essa perspectiva de mundo, José

¹⁸ Na região se ouve muito o termo feiticeiro ao se referir a Piancó. A dirigente Rubi, de uma das tendas umbandistas, se refere a ele ao mesmo como bruxo e o maior feiticeiro que já existira na região.

¹⁹ Entrevista oral concedida por José da Prata em 01/09/2017.

da Prata deixa claro que os militares, ainda que muitos fossem da região, também compartilhavam do mesmo saber, e dele dependiam para capturar Osvaldo. Em Maria Leal Pinto (2018), verifica-se a busca empreendida por militares para encontrar entre o povo de santo alguém que os auxiliasse na tarefa de encontrar e findar com o “gigante negro”. Assim assevera a autora ao apontar essa relação:

Seu José afirma com veemência que Osvaldo foi morto por bala batizada, mas o espírito dele está vagando. E ainda acrescenta que seria difícil dar conta de Osvaldo senão pelo Povo de Santo, justificando que para dar conta dele precisava de um comandante sabido. Afirmando “[...] tem uns comandantes sabidos também [...]”. E assim seu José explica a sabedoria de alguns comandantes (Pinto, 2018, p. 101).

José da Prata nos narrou a forma como alguns comandantes, também conhecedores um pouco das leis da espiritualidade, agiam na busca por Osvaldo Orlando. Segundo o entrevistado, eles sabiam que para facilitar a empreitada era necessário estabelecer uma relação com o mundo espiritual e trabalhar justamente nas fragilidades do inimigo, ou seja, acertar justamente o “calcanhar de Aquiles” do guerrilheiro. José da Prata assim narra o que entendeu sobre o acontecimento da época:

O comandante espera o policiamento passar todinho, aí ele sente, ele recolhe e fica bem para atrás. Aí quando ele chega lá onde tá o outro, ele bate na cabeça dele, aí fala com ele, aí ele vem embora pra trás. [...] Para matar ele foi um pessoal que foi atraindo o anjo de guarda dele, atraindo o anjo de guarda dele. Aí ele vivia pendurado na linha negra, aí os outros vão na linha branca. A linha branca é a corrente astral, aquela linha ela é de luz, aí essa outra linha aqui ela não tem luz, a luz de lá que alumia ela, aí que enxerga, por aquela luz, de lá da linha branca. Que são os espíritos de luz. Aí se juntaram todo mundo [...] O Piauí ele preparou pra ele a bala, mas ele preparou a bala com a Oração de São Cipriano. A mesma que ele tinha, aí com a Oração de São Cipriano ele não pode aguentar.²⁰

Vemos na narrativa de José da Prata, agora de uma forma mais completa, algo que é recorrente na região quando se trata da disputa pelo campo entre o povo de santo. A forma como ele se refere à “linha negra” em oposição à “linha branca” é emblemático de como elas são marcadas pela dicotomia cristã entre bem e mal, luz e escuridão, certo e errado, bem como a uma linguagem racista-cristã, em que o branco está ligado ao bem e o negro ao mal.

²⁰ Entrevista oral concedida por José da Prata em 05/10/2018.

São poucos os dirigentes que afirmam abertamente trabalhar com a “linha negra” e, entre aqueles que o fazem, procura-se sempre explicar o porquê de seu uso e sob que circunstâncias. Assim, nos parece que José da Prata, ainda que não de forma direta, responsabiliza Osvaldão pela sua captura, uma vez que ele estava “pendurado na linha negra”, quando os militares se valem da linha branca, da luz, do bem para capturar aquele que andava nas trevas e na escuridão. Seria esse o pensamento que as pessoas da região tinham de Osvaldão? Alguém que trazia problemas e que devia ser detido? Se essa era a compreensão dos militares e de alguns civis, não nos pareceu a mesma ao ler os diversos trabalhos sobre a Guerrilha que tem como metodologia a História oral e que traziam, ainda que muitas vezes indiretamente, as falas da população local. Os camponeses contam sobre um guerrilheiro que era amigo, parceiro e prestativo como já vimos.

Independente do modo como a população o via, os militares se empenharam em capturar aquele que, segundo eles, trazia desordem para a região. Foi, assim, que com a ajuda do povo de santo, o exército conseguiu pegar um dos maiores nomes da Guerrilha do Araguaia. Os “umbandistas” saíram do papel de coadjuvantes e passaram para o protagonismo histórico, uma vez que a morte do comandante Osvaldão pode ser considerada um dos momentos finais do embate.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que do mesmo modo como as narrativas da capacidade de Osvaldão em se metamorfosear, as histórias que contam sobre sua emboscada e morte também estão envoltas de explicações que encontram respaldo no universo afro-religioso. Em nenhuma das margens do Araguaia e nem do Tocantins foi verificada a existência de Osvaldão como encantado, no sentido de uma entidade que mudou do plano físico para o espiritual sem experimentar a morte. O fato de o corpo do guerrilheiro ter sido exposto pelo exército após seu assassinato inviabilizou que narrativas sobre seu encantamento fossem sustentadas. E o povo de santo sabia disso; talvez por isso não se tenha encontrado quem afirmasse de forma categórica o Osvaldão como encantado e presente em festas de seu próprio terreiro.

Por outro lado, o mesmo não se pode dizer quando se trata dos poderes de encantamento do guerrilheiro enquanto estava vivo. Todos afirmam que ele se transformava em “cachorro, onça, cupim, toco, fumaça, lobisomem, tinha o corpo fechado, sabia a Oração da

Cabra Preta e tantas outras mais, era protegido do Saci, Mãe d'água, Curupira" (Joffily, 2008, p. 25) e todos os seres encantados e espíritos da floresta. Osvaldão é lembrado como amigo dos dirigentes do povo de santo da região e como alguém que trabalhava e zelava das suas próprias entidades.

Dizem que era respeitado pela população por ter muita sabedoria, ser alegre, bom companheiro de lida, festas e lutas. É um dos personagens mais falados da Guerrilha e, com raras exceções, sempre mencionado como uma pessoa íntegra e que soube transitar nos diversos espaços que permeou entre as margens dos dois rios. Sua memória se tornou uma das mais vivas e latentes às margens do Araguaia, pois foi ali que viveu a sua última década de vida.

O corpo de Osvaldo Orlando e de seus companheiros e companheiras, com exceção de Maria Lúcia Petit,²¹ se tornou um mistério e quiçá, como afirma Palmério Dória (2014, p. 11), "a mata engoliu os cadáveres", e ainda acrescentamos que o mesmo fez o exército brasileiro. Mas a memória sobre eles não foi enterrada, ainda que o Estado assim quisesse. Encontramos uma memória de um grupo em construção, a do povo de santo que chama para si a participação fundamental em um evento histórico para a região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins.

Quando salientamos a relevância da afinidade de Osvaldão com o povo de santo, e porque não dizer do exército também, referimo-nos ao episódio de sua morte, que como consta em Studart (2013), se deu com a contribuição desse grupo religioso. Contudo, vale ressaltar que os indícios encontrados, e que abrem precedentes para futuras pesquisas, dão conta de que essa "contribuição" do grupo, como boa parte da colaboração da população local, não se deu por desejo deles, mas ao que parece por investidas de coação e ameaças.

Ainda que as ameaças tenham se dado à época, e através de relatos sabemos que permanecem ainda hoje em uma tentativa de silenciamento da população local sobre o ocorrido, as memórias vão deixando seus rastros a cada conversa, entrevista e pesquisa. Com elas vamos conhecendo as categorias locais que constituem a história dos diversos grupos imbricados nos eventos da região e conhecendo mais sobre os saberes e práticas do viver amazônico.

²¹ Maria Lúcia Petit possivelmente foi morta no ano de 1972, porém sua família só teve acesso aos seus restos mortais no ano de 1996.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Inês Teixeira. O livro de São Cipriano: uma circularidade entre Brasil e Portugal. In: *31º Simpósio de História*. Rio de Janeiro: Anpuh-Br, 2021.
- CORMINEIRO, Olívia M. M. *Trilhas, Veredas e Ribeiras: os modos de viver dos sertanejos pobres nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins (séculos XIX e XX)*. Dissertação (Mestrado em História). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.
- DÓRIA, Palmério. Prefácio. In: AMORIM, Carlos. *Araguaia Histórias de Amor e de Guerra*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barbara Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- JOFFILY, Bernardo. *Osvaldão e a Saga do Araguaia*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MAUÉS, Raymundo H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: *Estudos Avançados*, USP, v. 19, n. 53. 2005.
- MORAIS, Taís; SILVA, Eumano. *Operação Araguaia: os arquivos secretos da guerrilha*. São Paulo: Geração Editorial, 2012.
- NOSSA, Leonencio. *Mata! O Major Curió e as Guerrilhas No Araguaia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 03-15.
- PORTELA, Fernando. *Guerra de Guerrilhas no Brasil: Documentos inéditos e na íntegra*. 2ª ed. São Paulo: Global Ed., 1986.
- PEREIRA, Airton dos Reis. *A luta pela terra no sul e sudeste do Pará: migrações, conflitos e violência no campo*. 2013. Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- PINTO, Maria Leal. *Histórias que ouvi contar: a Guerrilha do Araguaia nas narrativas do Povo de Santo da região Araguaia – Tocantins*. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território). Araguaína: Universidade Federal do Tocantins/ Universidade Federal do Norte do Tocantins, 2018.
- SADER, Regina. Lutas e imaginário camponês. In: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 2, n. 1, 1990, p. 115 -125.
- REIS, Naurinete F. I.. Memória Camponesa e Guerrilha do Araguaia. In: Silva, Idelma S. (org.). *Culturas e dinâmicas sociais na Amazônia Oriental brasileira*. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2017. p. 169-199.
- SILVA, Jerônimo S. e; PACHECO, Agenor S. Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 21. n. 43, 2015, p. 129-156.

STUDART, Carlos Hugo C. *Borboletas e lobisomens: Vidas, sonhos e morte dos guerrilheiros do Araguaia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2018.

STUDART, Carlos Hugo C. *Em Algum Lugar Das Selvas Amazônicas: As Memórias dos Guerrilheiros do Araguaia (1966-1974)*. Tese (Doutorado em História). Brasília: Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

TELES, Janaína de A. Os segredos e os mitos sobre a Guerrilha do Araguaia (1972-1974). In: *Revista História Unisinos*, v. 18, n. 3, 2014, p. 464-480.

THOMPSON, Paul. A contribuição da história oral. In: THOMPSON, Paul. *A voz do Passado*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VENÂNCIO, Sariza O. C. *Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D'arc: a Umbanda em Araguaia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2013.

VENÂNCIO, Sariza O. C. *Encantados na umbanda no norte do Tocantins*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2019.

ABSTRACT:

The paper presents Osvaldo Orlando da Costa, known as Osvaldão, and his relationship with the Araguaia Guerrilla based on povo de santo's memories from the region where the conflict took place. The use of Oral History has made it possible to find magic reports about him and his and others' skills to get "enchanted", to metamorphose. The stories heard and many others read from the literature about this issue give us evidence of the leading role of local afro-religious people and how they were part of the history that marks the end of Osvaldo's life, and consequently the end of Araguaia Guerrilla.

Keywords: Araguaia Guerrilla; Povo de Santo; Memory.

Recebido em 07/04/2022

Aprovado para publicação em 05/06/2022



“O QUE DEUS UNIU, O HOMEM NÃO SEPARE”: UM OLHAR SOBRE A PERCEPÇÃO RELIGIOSA DE MULHERES E A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

“O que Deus uniu, o homem não separe”: a look at women's religious perception and domestic violence

Thais de Matos Barbosa^{*}
Rita Cristiana Barbosa^{**}
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
DOI: 10.29327/256659.14.1-11

RESUMO:

Este texto apresenta uma abordagem acerca da visão religiosa do casamento e da posição da mulher nessa união, com relação à violência doméstica (VD), a partir de uma análise da visão da mulher sobre a VD percebida em seus relacionamentos. Igualmente buscou-se entender como os seus líderes espirituais conduzem essa situação em seu local de culto, bem como tais mulheres enxergam a tomada de atitude destes sob uma óptica religiosa. Para esse estudo, foram aplicados questionários com 58 mulheres, possíveis vítimas de violência doméstica e possíveis religiosas. Para a geração dos resultados foi utilizada a análise estatística de média e desvio padrão dos construtos no programa estatístico SPSS, o qual mostrou resultados de grau de dispersão elevado e médias baixas, que deixaram evidente a não concordância dessas respondentes com os elementos em questão. Todavia foi encontrado várias contradições que sugerem algumas conclusões como: a maioria das mulheres não concebem determinados tipos de violências e muitas ainda creem na mudança de atitudes do outro por força da fé em Deus e da orientação de lideranças religiosas.

Palavras-Chave: Violência Doméstica; Violência Conjugal; Religião; Religiosidade.

^{*} Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: thais.m.barbosa@gmail.com

^{**} Professora do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: rcrisbarbosa@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Considerada um fenômeno que não distingue classe social, raça, etnia, religião, orientação sexual, idade e grau de escolaridade, a violência doméstica/conjugal é um dos problemas sociais vivenciados entre os relacionamentos humanos e que, devido à pandemia da Covid-19, ganhou ainda maior destaque no Brasil. Até a década de 1980, era tida como uma questão da intimidade do casal, o que legitimava o poder masculino sobre o feminino, ganhando evidência após o destaque dado a denúncias de assassinatos, utilizando-se a justificativa de “legítima defesa da honra” (Bicalho, 2001).

Dentro desse contexto, a violência conjugal é considerada um problema de saúde pública que traz sequelas ao desenvolvimento afetivo, cognitivo e social da vítima e sua família; sendo, na verdade, uma agressão complexa, com aspectos sociais, psicológicos e legais (Angelim, 2004).

A violência contra as mulheres não se resume apenas a agressão física: agressões psicológicas, patrimoniais, sexuais, morais são comuns nesse universo antes da agressão física propriamente dita, sendo que a maioria delas ocorre no contexto familiar e doméstico, onde as vítimas possuem algum tipo de parentesco com os agressores, caracterizando-as como tal (Vilhena, 2009).

Dentro de uma construção patriarcal de sociedade, é mister que se perceba a necessidade de mudança de um contexto social. Ao olharmos para a transição histórica da mulher, várias foram as conquistas alcançadas nos últimos anos: o direito ao voto, ao divórcio, a trabalhar sem a autorização do marido, mas, no concernente à violência doméstica, ainda não houve grandes avanços.

As relações abusivas apresentam diversas sintomatologias que são ignoradas e as consequências disso são mulheres com traumas não só físicos, mas psicológicos, sociais, financeiros, patrimoniais e sexuais. Segundo Nakamo e Lettiere, (2011, p.3), “a violência doméstica ou de gênero afeta a integridade biopsicossocial da vítima”, podendo causar transtornos do desenvolvimento e reações físicas como desordens menstruais, problemas gástricos e circulatórios, ansiedade, depressão, suicídio, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT), entre outros.

Esse tópico ganhou maior visibilidade no Brasil a partir do caso de Maria da Penha que, após inúmeras agressões de seu companheiro e uma tentativa de homicídio, ficou paraplégica. Tal fato ocasionou a criação da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006), que

trouxe às mulheres significativas mudanças quanto ao olhar jurídico acerca do fato. A lei conceitua em seu artigo 5º como violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial (Brasil, 2006).

A noção de superioridade do homem baseada em sua força física tem sido, contudo, a base para um pensamento sólido na formação do machismo, gerando uma espécie de controle do homem sob as mulheres.

No que diz respeito à religião, estudos nessa área são relativamente recentes, sendo um dos maiores desafios o fato de a variável “religião” não ser considerada tão relevante, se comparada às demais, tais como gênero, sexualidade, raça, classe, nacionalidade, entre outras. Entretanto, consideremos a variável religião tão central quanto o gênero, no debate da violência doméstica, já que as religiões são um campo de investimento masculino com discursos e práticas marcados por essa dominação (Busin, 2011).

Nesse estudo, o tema da religião e a visão do feminino será trazido de maneira a esclarecer a visão judaico-cristã acerca da mulher, a partir de uma revisão de literatura apresentando um pouco de contexto histórico da mulher e das representações dela e do casamento a partir da religião.

Trata-se de uma pesquisa realizada através da aplicação de questionários estruturados com mulheres religiosas e vítimas de violência da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil, resultando em 58 respondentes válidas. Quanto aos procedimentos estatísticos empregados, utilizou-se uma análise exploratória descritiva da amostra e dos constructos. Tais procedimentos foram executados no *software* estatístico SPSS, na versão 18. Para esse texto, será considerado apenas 10 constructos, dentre os 28 do total, em que 18 trataram sobre Violência Doméstica (VD) e 10 sobre Religião (RLE). Dentre os escolhidos, 3 referem-se a VD e 7 a RLE.

A MULHER E A RELIGIÃO: UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

A discussão de gênero e religião, na cultura ocidental, tende a apresentar a mulher como a portadora do mal, cabendo a ela a submissão, o medo e a culpa, devendo-se ressaltar que, historicamente, na cultura patriarcal ocidental, não eram vistos como crimes os espancamentos e assassinatos a mulheres, mas sim como uma situação normal, e conforme supracitado, a prática era aceita e enaltecida (Assis et al., 2021).

A supremacia masculina se dá desde os primórdios da humanidade, a partir do momento em que o homem enxerga a sua função biológica reprodutora e surge, então, o casamento (Muraro, 2020). Nas sociedades ancestrais, a força física era algo necessário à sobrevivência, mas as mulheres possuíam “o privilégio dado pelos deuses de reproduzir a espécie” (Muraro, 2020, p. 5). Sendo assim, a “inveja do útero” é, nas sociedades patriarcais, suplantada pela “inveja do pênis”, visto que a mulher possuía o poder biológico, mas o homem, em contrapartida, foi desenvolvendo o poder cultural à medida que as tecnologias foram avançando.

Essas construções sociais foram, aos poucos, enfraquecendo a visão acerca do feminino e colocando a mulher em uma posição de inferioridade. O *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras), escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger, acentua essa óptica ao dizer:

Que há de ser mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade desejável, um perigo doméstico, um deleite nocivo, um mal da natureza pintado de lindas cores [...] As mulheres são, por natureza, mais impressionáveis [...] Possuidoras de língua traiçoeira, não se abstêm de contar às suas amigas tudo que aprendem através das artes do mal [...] As mulheres intelectualmente são como crianças [...] A mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis [...] Portanto, a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a hesitar na sua fé e, consequentemente, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que se conforma à raiz da bruxaria [...] As mulheres possuem também memória fraca; e nelas a indisciplina é um vício natural: limitam-se a seguir seus impulsos sem qualquer senso do que é devido [...] [São] mentirosas por natureza [...] Consideremos também o seu andar, sua postura e o seu hábito, onde reside a vaidade das vaidades (2020, p. 114-8, 120).

Como se vê, há a tendência de reincidir sobre a mulher uma tempestade de coisas danosas, não só a ela, mas a humanidade inteira por meio dela. Assim também, a Igreja Católica se baseia na ideia de um Deus-pai todo poderoso e um filho-homem carismático que vem salvar a humanidade do pecado original, cometido por obra de incontinência moral de uma mulher, demonstra que não há equidade entre os gêneros desde a criação do mundo (Busin, 2011).

A mulher passa a ser vista como um ser perigoso, defeituoso e facilmente corrompido através da reprodução de um discurso do patriarcado. No Gênesis, o Jardim das Delícias é a construção arquetípica da harmonia entre o ser humano e a natureza, que é quebrada a

partir do momento em que a mulher prova do fruto proibido da árvore do conhecimento e o oferece ao homem e, assim, Deus pune o homem e a mulher, trazendo à mulher o sofrimento no parto e, ao homem, o trabalho. Ou seja, ao colocar a mulher como responsável pela Queda Original e, a partir daí, submetida ao homem, define que a submissão da mulher se deu por culpa dela – é, portanto, merecida – e coloca as mulheres como responsáveis por todos os sofrimentos e males da humanidade (Busin, 2011).

Deve-se observar que a árvore do conhecimento representa também o bem e o mal. “O progresso do conhecimento gera o trabalho, e por isso o corpo tem que ser amaldiçoado, porque o trabalho é bom” (Muraro, 2020, p. 21). Entretanto, o homem só consegue acesso ao conhecimento a partir da transgressão às leis divinas – que lhe é oferecida pela mulher. Faz-se sentido, então, as punições do sagrado: ao conseguir o conhecimento, o homem tem que sofrer, pois o trabalho o escraviza, e por isso o homem escraviza a mulher. A relação homem-mulher-natureza perde o seu equilíbrio natural e se torna uma relação de dominação.

Muraro (2020) diz que duas observações merecem ser feitas: a primeira é que o pivô das duas tragédias, a individual e a coletiva, é a mulher; e a segunda, que o conhecimento dissociado e abstrato que daí por diante serão o conhecimento dominante, mas sim o conhecimento do bem e do mal, vem da experiência concreta do prazer e da sexualidade, o conhecimento totalizante que integra inteligência e emoção, corpo e alma, enfim, aquele conhecimento que é especificamente, na cultura patriarcal, o conhecimento feminino por excelência.

A opressão às mulheres é histórica, tanto em ações isoladas como coletivas e podem ser observadas em diversos momentos da nossa história. Russell e Alexander (2019) observam que o domínio do masculino na religião, na literatura e no direito criou um simbolismo e uma mitologia especiais acerca das mulheres, que se caracterizaram por uma ambivalência tripartite: a mulher pura e virgem; a mulher mãe e carinhosa; e a mulher megera maléfica e carnal. À mulher, só restava um caminho: a busca pela santidade através do espelho de Maria; aquelas que não estivessem dentro desse viés eram vistas como demoníacas e deveriam ser exterminadas – o espelho de Eva.

Devido a essa visão deturpada, milhares de mulheres foram queimadas e enforcadas durante a Idade Média, pelos tribunais civis (na Inglaterra) e eclesiásticos (no continente

européu). Católicos e evangélicos fizeram uma verdadeira temporada de “caça às bruxas” durante quatro séculos, e textos como o *Canon Episcopi*, de meados de 900 d.C, e o *Malleus Maleficarum*, do século XV, apenas reforçaram a imagem negativa que pairava sobre o gênero feminino. O *Canon Episcopi* dizia que:

Algumas mulheres pecaminosas são pervertidas pelo Diabo e desencaminhadas por ilusões e fantasias induzidas por demônios, pelo que acreditam que cavalgam à noite em animais na companhia de Diana, a deusa pagã, e de uma horda de mulheres. Acredita que no silêncio da noite percorrem distâncias enormes. Dizem obedecer às ordens de Diana e, em certas noites, são convocadas para servi-la [...] Muitas outras pessoas também acreditam ser isso verdade, embora seja um erro pagão crer na existência de qualquer outra divindade além do Deus uno [...] Tais fantasias são introduzidas nas mentes de pessoas sem fé, não por Deus, mas pelo Diabo. Pois Satã tem o poder de transformar-se na figura de um anjo de luz. Nessa forma, ele captura e escraviza o espírito de uma infeliz mulher e transforma-se em várias pessoas diferentes. Mostra ao espírito perturbado dessa mulher coisas estranhas e pessoas desconhecidas, e o conduz em fantásticas jornadas. Tudo isso acontece somente no espírito, mas pessoas sem fé acreditam que tais coisas aconteçam também no corpo (p. 76-77).

É importante observar que a mulher, nesse período, passa de “doadora da vida, símbolo da fertilidade para as colheitas e os animais” (Kramer; Sprenger, 2020, p. 16), a um simples objeto manipulável pelo homem. E como não bastasse dominá-la, teria que culpá-la pelas suas transgressões, sendo considerada como “a primeira e a maior pecadora, a origem de todas as ações nocivas ao homem, à natureza e aos animais” (Kramer; Sprenger, 2020, p. 16). Nesse período, devido à ausência de educação formal dada à população em geral, o conhecimento que seus descendentes apreendiam advinha do sistema patriarcal.

A MULHER E A MODERNIDADE

Com o advento do mercantilismo, a partir do século XVI, e sua intensificação, no século XVIII, com o surgimento da máquina a vapor, o modo de produção sofre alterações e, consequentemente, a estrutura social também passa por intensas transformações. Com a industrialização, os homens passam ao papel de “provedores do lar”, saindo de suas casas para às fabricas, deixando suas mulheres no lar. Segundo Muraro (1993), surge então a figura da dona-de-casa e da mãe dedicada e sofredora” (p. 1331). Novamente, as mulheres são “ra-

dicalmente excluídas do domínio público que se cria a infância com regras próprias de conduta, educação, vestuários e gestos que conhecemos hoje” (Muraro, 1993, p. 1331).

A mulher retorna ao seu papel de procriadora, e o lar se torna um ambiente em que o amor está sempre presente – ou deveria estar. Para Muraro (1993), a mulher virtuosa passa a ser a rainha. E os pilares da sua nova feminilidade são: a pureza, a piedade, a religiosidade e a submissão.

No século XIX, quando se iniciam os primeiros movimentos pelos direitos femininos, Silva (2021) explicita que o principal objetivo das reivindicações das mulheres era a supressão do patriarcado, iniciando-se, portanto, o primeiro movimento feminista. As sufragistas lutavam pelo fim da escravidão e, depois, uniram-se aos movimentos sindicais.

Segundo Muraro (1993), nesse período também surgiu novas classes de trabalhos para as mulheres “datilógrafas, telefonistas, professoras primárias, secretárias, balconistas, pequenas representantes da indústria de roupas femininas” (Muraro, 1993, p. 1476). As sufragistas incentivaram os sindicatos comandados pelas mulheres, isso porque, as classes sindicais que representavam as mulheres eram comandadas pelos homens.

Vale lembrar que, “após o final do período medieval formou-se um tipo de núcleo econômico familiar na qual as mulheres dividiam seu tempo entre trabalhar fora e dentro de casa”, mas tinham que manter seus afazeres domésticos em dia e o anonimato, daí o início da exploração da mão de obra feminina, desvalorizada e mal paga (Marcondes, 2021, p. 1).

Entretanto, ainda no século XX, o mundo passou por duas grandes guerras mundiais. Com isso, as mulheres precisaram ocupar os postos de trabalho deixados pelos homens. Durães (2009) alude que as mulheres “trabalhavam nas fábricas para sustentar a família e começavam assim a ter uma jornada dupla de trabalho: uma na fábrica outra em casa” (p. 138). Ao final da guerra, elas retornaram ao lar, deixando os seus empregos para os seus maridos.

Silva (2021) explica que:

Ademais, surge novamente na segunda metade do século XX, os movimentos feministas. Uma das causas do sucesso do feminismo é a sua desqualificação para o mercado de trabalho, problema esse gerado há anos. Isso faz com que as mulheres reivindiquem os seus direitos. Nos anos setenta, as mulheres iniciadas no mercado e recebidos seus salários, não se calam mais. Começam a levantar questões sobre a

qualidade de suas relações com os homens, passam agora a quer ter orgasmos e não serem consideradas mais como objetos (p. 24).

Infelizmente, também em pleno século XXI, mesmo com todas as evoluções conquistadas pelas mulheres, ainda há um longo caminho a ser percorrido em uma sociedade patriarcal, em que elas ainda sofrem devido à aspectos de submissão e são julgadas por suas decisões.

O CASAMENTO NA VISÃO RELIGIOSA

A luta das mulheres, ao longo da história, não há dúvidas, proporcionou-lhes muitas conquistas (Vilhena, 2009). Diversos foram os direitos conquistados por elas durante os séculos XIX e XX: direito ao voto, ao trabalho fora de casa, aos estudos, entre outros.

Entretanto, o casamento, enquanto instituição, ainda se perpetua fortemente na sociedade. Silva (2021) nos mostra que, com o passar dos anos e a modernização da sociedade, ainda se tem a institucionalização do patriarcalismo e a ideia da família tradicional (pai, mãe e filhos) e, nessa relação, a esposa e os filhos estão submissos a vontade do homem, denominado cabeça da casa por muitas religiões, pois o homem é considerado o guia da tomada de decisões e, assim tem sido desde que o homem tomou conhecimento da sua participação na reprodução humana, surgindo então o patriarcalismo.

A inferiorização da mulher através do discurso religioso – reforçado pela visão patriarcal – é fortalecido, visto que, durante a Idade Média, a mulher era vista como um ser que deveria ser dominado e que poderia levar o homem à perdição, e essa fala é mantida até os dias de hoje, em nossa sociedade, quando, por exemplo, em traições, as pessoas tendem sempre a culpabilizar a mulher em maior escala do que o homem que trai a companheira.

Gomes e Freire (2005) relatam que a mulher foi criada para fazer companhia ao homem, em um papel auxiliar e secundário, remetendo, ainda, à origem do homem e da mulher segundo a Bíblia e, reportando-se ao mito de Lilith, a qual seria a primeira mulher criada por Deus logo após criação de Adão, pontuando que ela fora expulsa do paraíso por não aceitar o domínio de Adão sobre si e seu corpo, questionando a ordem “natural” das coisas.

Souza (2019) diz que:

a concepção do casamento como união para a vida toda, haja o que houver, a noção de hierarquia familiar em que o homem manda e a mulher obedece, a socialização dos homens para a dominação e das mulheres para a sujeição, são alguns dos muitos

elementos que compõem a complicada equação da violência de gênero em nossa sociedade e que extrapola as paredes da casa. As mulheres são socializadas para a submissão, a obediência, a dependência, o cuidado com o outro, enquanto os homens são socializados para exercer poder, serem obedecidos, temidos e serem independentes. Nesse processo, enquanto os homens são objetivados como seres autônomos e com poder, as mulheres são objetivadas como seres dependentes e sem poder (p. 21).

Dessa forma, “o que se experimenta na casa é fruto de uma cultura que produz e naturaliza as hierarquias de gênero [...]” (Souza, 2013, p. 21). O patriarcado apenas ganha mais força e se consolida na sociedade através de uma diminuição do poder da mulher, que é reforçado pelo discurso da família, da escola, do Estado, da mídia e da religião, a partir do momento em que se reforça a ideia de o que ocorre dentro das casas é de foro íntimo e pessoal daqueles que lá vivem.

Faz-se interessante observar que as religiões, no geral, e mais especificamente as judaico-cristãs, apresentam o conceito do lar como local seguro e sagrado, devendo ser mantido acima de tudo (Krob, 2016, p. 209). Entretanto, é necessário afirmar que boa parte das agressões e violências de gênero ocorrem dentro da própria residência da vítima, o que diverge desse pensamento. Souza (2014) nos alude ao fato de que o inventário das formas de violência que se encerram na intimidade do lar permite desmitificar a casa como o lócus do amor, o lar doce lar, apregoado em inumeráveis contos de fada, novelas e filmes.

Sendo assim, o discurso do “*Até que a morte nos separe*” e “*O que Deus uniu, jamais o homem o separe*”, dito em diversas cerimônias matrimoniais, encerra uma concepção de casamento como união indissolúvel e que, em diversos casos no nosso país, terminam, infelizmente, em feminicídio.

AS PARTICIPANTES DA PESQUISA E A DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

As participantes da pesquisa se declararam, em maior quantidade, como sendo católicas, com 43,1%, seguidas pelas evangélicas, que totalizaram 27,6%, e pelas espíritas, que somaram 8,6%. As candomblecistas e umbandistas totalizaram 1,7% e, por último, as demais religiões, que equivalem a 19% da amostra. Nesse contexto, pode-se ressaltar que houve participação dos mais diversos grupos religiosos, sem qualquer restrição:

Tabela 1 - Descrição da variável religião

Religião	Frequência	Percentual
Católicos	25	43,1
Evangélicos	16	27,6
Espíritas	5	8,6
Candomblecistas / Umbandistas	1	1,7
Outras religiões	11	19,0
Total	58	100,0

Fonte: Dados da pesquisa (2021)

Esse resultado está em consonância com a afirmação de Busin (2011) de que o catolicismo, que se instaurou no Brasil em 1500, por herança da colonização portuguesa, e foi a religião oficial do país desde a sua primeira Constituição, em 1824, até 1890, quando a liberdade religiosa foi instituída por decreto, continua sendo a principal declaração religiosa no país. Igualmente pesquisa liderada pelo Datafolha, em 2019, constatou que 50% da população brasileira se declara católica (O globo, 2020).

Ainda sobre o perfil das participantes, a maioria das mulheres estão entre 30 e acima de 40 anos, o maior número afirma ter concluído o ensino superior, tendo, inclusive, algumas pós-graduadas como especialistas, mestres e doutoras, e, em maioria, não tem filhos. Algumas tem um ou dois filhos, não tendo havido nenhuma com mais de três filhos. Elas vivem, majoritariamente, em áreas urbanas, em imóveis próprios ou alugados.

ANÁLISE DOS CONSTRUCTOS “VIOLÊNCIA DOMÉSTICA (VD) 2, 3 E 5”

Quanto ao constructo *Violência Doméstica*, esse possuía 20 questões em que as respondentes teriam de relatar suas experiências quanto à vivência ou não da violência doméstica. Entende-se aqui que a violência doméstica vai além da violência física; fala-se de violência psicológica, patrimonial, moral, sexual e financeira:

Quadro 1 – Análise do construto *Violência Doméstica*

Dados sobre violência doméstica	
VD1	O autor já ameaçou você ou outro familiar usando faca ou arma de fogo?
VD2	Você já sofreu algumas dessas agressões físicas?
VD3	Você já sofreu algumas dessas agressões? (Patrimonial/psicológica...)
VD4	Já registrou ocorrências policiais anteriormente envolvendo essa mesma pessoa?
VD5	Você já sofreu algumas dessas agressões físicas? (PARTE 2)
VD6	O autor já usou de ameaças ou agressões para evitar a separação?
VD7	O autor já obrigou você a fazer sexo ou praticar atos sexuais sem sua vontade?
VD8	As ameaças ou agressões físicas têm se tornado mais frequentes ou mais graves nos últimos seis meses?

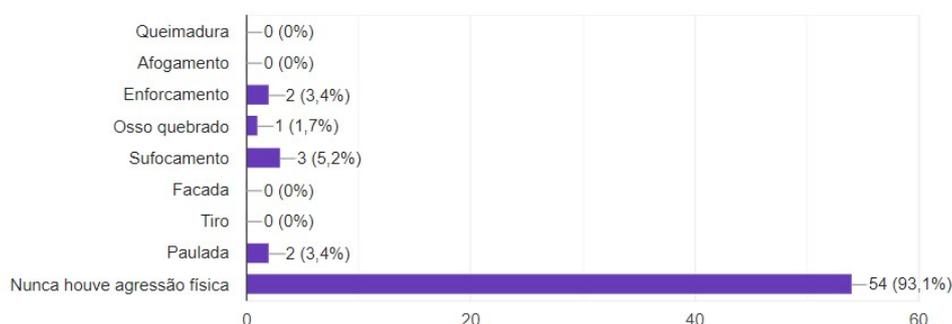
VD9	O autor já descumpriu medidas protetivas anteriormente?
VD10	O autor já ameaçou ou agrediu seus filhos, familiares, colegas de trabalho, pessoas desconhecidas ou animais de estimação?
VD11	O autor fica mais violento quando está sob efeito de álcool ou outras drogas?
VD12	O autor tem alguma doença mental comprovada por avaliação médica?
VD13	O autor já tentou ou ameaçou suicidar-se?
VD14	O autor está desempregado ou possui dificuldades financeiras graves?
VD15	O autor tem acesso a armas de fogo?
VD16	O autor já quebrou seus objetos pessoais ou objetos da casa?
VD17	O autor não reconhece os comportamentos agressivos dele contra você ou contra outras pessoas?
VD18	O autor faz uso de álcool ou outras drogas?
VD19	Os filhos já presenciaram as agressões?
VD20	O autor já ameaçou ou agrediu os filhos ou animais de estimação com a finalidade de atingi-la?

Fonte: Dados da pesquisa (2021)

Vale salientar, quanto à análise dos resultados, que não foram retiradas as médias e desvios-padrões dos construtos VD2, VD3 e VD5 por serem questões com mais de uma opção e serão estes o objeto de análise desse artigo.

A maior média se apresenta na variável VD1, mas, ainda assim, ela está abaixo de 7, constituindo um baixo grau de concordância com essa afirmação. As demais variáveis apresentam o mesmo comportamento, estando todas com um grau de concordância baixo para a amostra. Quanto ao desvio padrão, as variáveis VD1, VD6, VD7 e VD19 apresentaram grau de dispersão acima de 3, o que é considerado alto.

Figura 1 – Análise da variável VD2



Fonte: Dados da pesquisa (2021)

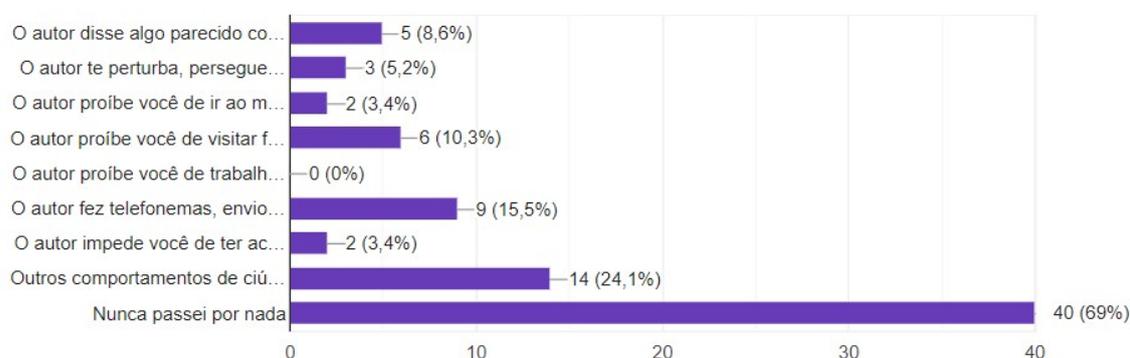
Ao analisar a variável VD2, percebe-se que a maioria revela nunca ter sofrido qualquer tipo de agressão física (54 respondentes). Entretanto, o número total de respondentes é de 58, sendo assim, foi feita a análise do constructo por respondente e percebeu-se que

três respondentes afirmaram que nunca sofreram agressões físicas, mas foram sufocadas, e uma delas além do sufocamento, sofreu pauladas, o que demonstra que o número de não-agredidas é ainda menor.

É percebido que formas de violência psicológica doméstica são difíceis de serem identificáveis pela vítima, pois estas podem não serem reconhecidas como tal. É comum serem “associadas a fenômenos emocionais frequentemente agravados por fatores tais como: o álcool, a perda do emprego, problemas com os filhos, sofrimento ou morte de familiares e outras situações de crise” (Silva; Coelho; Caponi, 2007). Contudo, parece que as respondentes desta pesquisa, também atribuem a mesma forma de pensar ao não conceber um ato de agressão corporal como uma forma de violência.

Outro fato que chama a atenção se remete à variável VD3: 40 respondentes afirmaram que nunca passaram por qualquer outro tipo de agressão – patrimonial, psicológica, moral e financeira. Entretanto, os dados mostram exatamente o oposto. Há um número considerável de respondentes (14) que ressaltam outros comportamentos de ciúme.

Figura 2 – Análise da variável VD3



Fonte: Dados da pesquisa (2021)

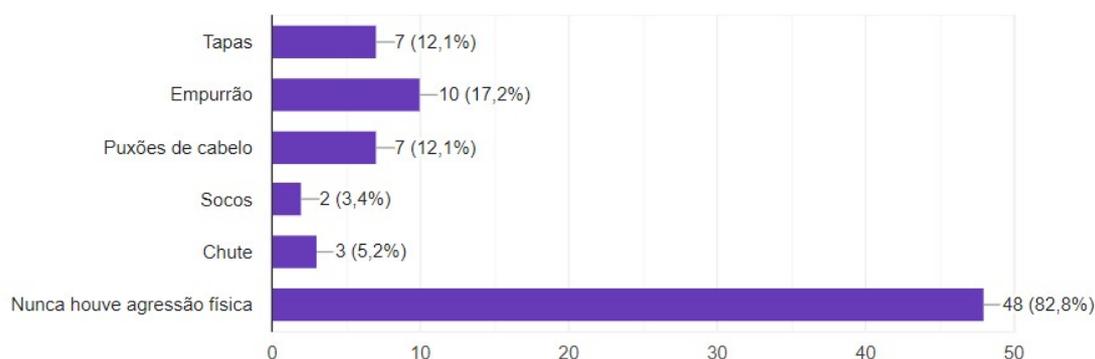
Há de se fazer uma ressalva aqui quanto a esses dados: muitas mulheres não enxergam esses sinais como violência e acham até saudáveis os sentimentos de ciúme, o que pode, de certa maneira, ter criado um viés nessa questão. Mas, ao analisar as questões seguintes, não há dúvidas de que mesmo as mulheres que relataram não sofrer qualquer tipo de violência, sofrem com envio de mensagens e ligações excessivas no trabalho, perseguição, proibição de visitas à família, proibição de ter acesso a contas bancárias e a dinheiro e o mais grave, a declaração de posse: “se você não for minha, não será de mais ninguém”.

Ou seja, o que se percebe nessa variável é que boa parte das respondentes não conseguem enxergar esses sinais como formas de violência doméstica e início (ou já instalado) de um relacionamento abusivo e tóxico, que pode, sim, levar à violência com danos físicos graves e ao feminicídio.

Silva, Coelho e Caponi (2007) chamam a atenção para o papel da mídia em ressaltar a violência doméstica apenas na sua forma mais aguda, com danos físicos graves ou óbito e que a ocorrência da violência física sempre vem com a presença da violência psicológica.

A variável VD5 tem resultado semelhante a VD2, em que 48 respondentes afirmam que jamais sofreram quaisquer tipos de agressão física, entretanto ao cruzar os dados, nota-se que há uma discrepância, visto que há, entre esses números, respondentes que sofreram agressões físicas, tais como puxões de cabelo, tapas, empurrões, socos e chutes.

Figura 3 – Análise da variável VD5



Fonte: Dados da pesquisa (2021)

É importante ressaltar, mais uma vez, o dado recorrente nessa variável, de que algumas mulheres, em alguns casos, não enxergam empurrões como uma agressão física, entretanto é um dos sinais iniciais referentes a um relacionamento abusivo e deve ser levado bastante em consideração.

ANÁLISE DO CONSTRUCTO “RELIGIÃO (REL)”

No constructo *Religião* foram feitas as perguntas conforme o Quadro 02. Aqui, buscou-se entender o grau de religiosidade das respondentes, bem como a frequência com que elas iam aos seus locais de culto. Além disso, verificou-se o grau de intimidade com seus líderes e a confiança nas suas palavras e no livro sagrado referente a fé professada.

Quadro 2 – Análise do construto *Religião*

Dados sobre religião	
REL1	Quantas vezes por semana frequenta a igreja?
REL2	Exerce algum cargo dentro da sua religião?
REL3	Caso não exerça nenhum cargo, participa ativamente da vida na comunidade?
REL4	Como a liderança da sua religião age acerca da violência doméstica?
REL5	Você busca o seu líder espiritual como confidente, para aconselhamento?
REL6	Você aceita tudo o que o seu líder espiritual diz?
REL7	Você acredita em tudo que o livro sagrado da sua religião diz?
REL8	Você acredita que a mulher deve ser submissa ao homem?
REL9	Você tem medo de separar e ser castigada por Deus?
REL10	Você tem medo de denunciar e ser castigada por Deus?

Fonte: Dados da pesquisa (2021)

Na tabela 1, verificou-se que tanto a média como o desvio padrão das variáveis foi abaixo de 7, o que gera o grau de concordância baixo às afirmações. Quanto às médias, faz-se interessante destacar alguns pontos importantes. As variáveis REL6, REL8, REL9 e REL10 apresentaram as maiores médias. Ao analisar a variável REL6, apenas 7 respondentes afirmam aceitar o que o líder espiritual diz. Isso pode ser reflexo do que encontramos na variável REL1, cujo desvio padrão é o mais alto, indicando um alto grau de dispersão da variável: nota-se que em REL1, um número significativo de respondentes relatou não frequentar a igreja/local de culto da sua religião.

As variáveis REL8, REL9 e REL10 apresentaram médias de baixa concordância, mas um desvio padrão considerado baixo, indicando um grau de dispersão pequeno. Dentro dessas três variáveis, analisando-as separadamente, percebeu-se que 8 respondentes acreditam que a mulher deve ser submissa ao homem, conforme indicam os preceitos bíblicos; essas mesmas respondentes também indicaram, na variável REL3, exercerem cargos religiosos dentro dos seus locais de culto, o que pode justificar, de alguma forma, essa resposta.

Tabela 1 - Descrição da variável *Religião*

Variável	Média	Desvio padrão
REL1*: Quantas vezes por semana frequenta a igreja?	1,72	0,83
REL2: Exerce algum cargo dentro da sua religião?	1,84	0,36
REL3: Caso não exerça nenhum cargo, participa ativamente da vida na comunidade?	1,93	0,52

* REL – Religião

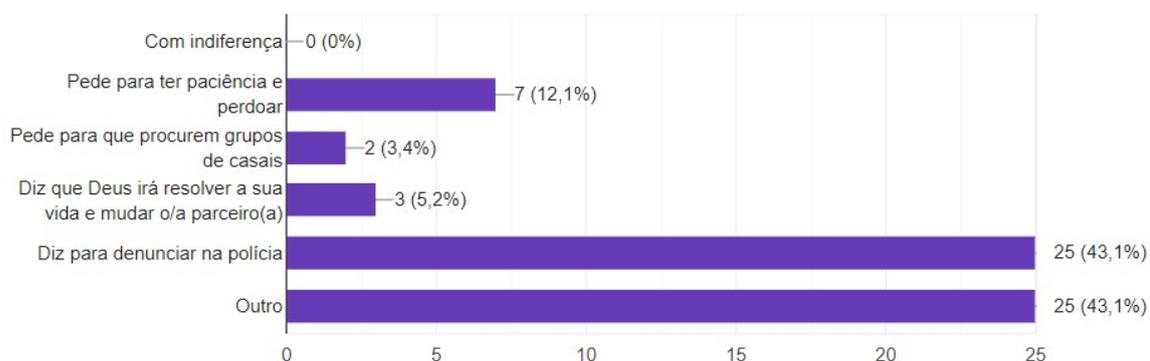
REL5: Você busca o seu líder espiritual como confidente, para aconselhamento?	1,72	0,45
REL6: Você aceita tudo o que o seu líder espiritual diz?	1,88	0,32
REL7: Você acredita em tudo que o livro sagrado da sua religião diz?	1,55	0,50
REL8: Você acredita que a mulher deve ser submissa ao homem?	1,86	0,34
REL9: Você tem medo de separar e ser castigada por Deus?	1,95	0,22
REL10: Você tem medo de denunciar e ser castigada por Deus?	1,98	0,13

Fonte: Dados da pesquisa (2021)

Um fato interessante nas variáveis REL9 e REL10 é que há respondentes que afirmam ter medo de denunciarem e serem castigadas por Deus, mas ainda é menor do que o medo de se separarem e serem castigadas por Deus, que obteve um maior número de respondentes. A maior parte das mulheres afirmaram não terem medo de denunciar nem de se separarem e serem castigadas por Deus. Faz-se importante observar esses resultados juntamente com a variável REL7, em que a maioria das respondentes afirmam não acreditarem em tudo o que o livro sagrado de sua religião diz, e com a REL6, em que afirmam não acreditarem em tudo o que o seu líder espiritual fala, o que pode reforçar o resultado das duas últimas variáveis.

Na variável REL4, perguntou-se as respondentes de que forma o seu líder religioso lida com as denúncias de violência doméstica e que atitudes que ele solicita que a vítima tome.

Figura 04 – Análise da variável REL4



Fonte: Dados da pesquisa (2021)

Analisando essa variável, a maioria das respondentes afirmaram que seu líder espiritual aconselha a denunciar à polícia ou outra forma (que pode ser desde sair de casa e buscar ajuda a qualquer outra ação de cunho religioso ou não).

Mas, é importante destacar a quantidade de mulheres que responderam que o líder pede para ter paciência e perdoar as agressões, bem como os que pedem que busquem grupos de casais e que dizem que Deus irá mudar a vida e o parceiro. Essa postura encontra ressonância nos estudos de Souza (2014) quando apresenta a história de duas mulheres que sofriam vários tipos de violência doméstica e só contavam para o padre, que nunca fez nada. Segunda a autora, ela “não foi ouvida e muito menos repercutida porque não foi considerada em sua condição de sujeito” (Souza, 2014, p. 6), algo já debatido nesse texto sobre a visão da mulher na religião e na sociedade ao longo dos tempos.

A questão atual é: se a religião chega a lugares que o Estado não alcança, que é o lar (Busin, 2011; Souza, 2014), por que a religião legitima a cadeia de dominação baseada no poder patriarcal cruzando os braços ou fechando os olhos para os casos de violência doméstica?

Ainda assim, faz-se interessante observar uma mudança de mentalidade dos líderes espirituais que, mesmo dentro da sua fé e crença, orientam as mulheres a fazerem o civilmente correto, que é procurar a polícia, sendo nenhum deles indiferente a situação. Isso demonstra alguma transformação nas atitudes de alguns líderes. Souza (2014, p. 7) alerta que, como a religião é o segundo lugar permitido para as mulheres, uma extensão de suas casas, lideradas por pessoas que em geral são as primeiras a conhecerem os ‘segredos de família’, a questão da violência doméstica “precisa ser levado a sério pelas instituições religiosas e pelo poder público, pois pode significar a diferença entre a vida e a morte”. E é preciso ainda a prestação de acompanhamento efetivo e apoio de tais líderes, caso as mulheres assumam seus conselhos.

CONCLUSÃO E OBSERVAÇÕES DE PESQUISA

A violência doméstica vem, há tempos, alijando mulheres e causando danos dos mais diversos em suas vidas, tanto no âmbito microssocial (sexual, físico, psicológico, moral e social), como no macrossocial. Durante séculos, elas vêm em processo de luta pelos seus direitos e pelo fim da submissão ao poder patriarcal.

Esses cruzamentos entre gênero, religiosidade, família e violência são bem abrangentes e precisamos abrir, cada vez mais, possibilidades para maiores investigações acerca desse fenômeno de complexa compreensão.

Uma das dificuldades dessa investigação foi o número ainda restrito de estudos sobre esses temas. Há estudos somente sobre religião ou somente sobre violência doméstica, mas ainda são poucos os estudos conectando esses dois temas relevantes. É importante ressaltar que, através da história, a religião foi um fator de destaque para o processo de submissão das mulheres e de fortalecimento da imagem do homem, inclusive reforçando discursos de violência através dos seus escritos sagrados e textos inquisitórios.

O estudo mostrou que muitas das respondentes não seguem à risca suas religiões, nem acreditam piamente em tudo o que o seu líder espiritual e seu livro sagrado dizem. Além disso, observou-se que os líderes religiosos, independentemente de suas crenças, orientam suas vítimas a denunciarem as agressões, mas que, ainda assim, há mulheres que têm medo de serem castigadas por Deus tanto se denunciarem como se buscarem a separação, certamente por não receberam nada a mais de seus líderes fora o aconselhamento. Algumas, inclusive, relatam serem ainda dependentes financeiramente dos seus maridos, o que dificulta a tomada de decisão, e quanto a isso, nem o Estado nem as instituições religiosas oferecem apoio efetivo.

Retomando ao estudo, um ponto interessante a ser investigado em pesquisas futuras é quanto à relação de agressão em grupos LGBTQIA+, pois os questionários apenas informam que as respondentes foram agredidas por quem chamamos de “autor”, não deixando claro se essas vítimas foram agredidas por companheiras. Faz-se interessante analisar, em estudos futuros, a possível relação entre religião e esses grupos.

O presente estudo buscou fortalecer as pesquisas nessa área ainda tão carente de aprofundamento científico e mostrou que ainda temos um longo caminho pela frente no enfrentamento da violência de gênero no país e da mudança de paradigma do patriarcado.

REFERÊNCIAS

ANGELIM, F. *Construindo novos discursos sobre a violência doméstica: uma articulação entre a psicologia clínica e a justiça*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Brasília: Instituto de Psicologia da UnB, 2004.

ASSIS (et. al.). Religião e o discurso de homens autores de violência doméstica. In: *REH – Revista Educação e Humanidades*, v. II, n. 2, jul-dez de 2021, p. 510-528.

BASTOS, I. J. *A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras*. Recife: Caos, 2009.

BICALHO, E. *A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2001.

BOURDIEU, P. *A Dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRASIL, Lei nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006 (*Lei Maria da Penha*).

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. In: *Rever*, ano 11. n. 01, jan/jun. de 2011. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/6032>. Acesso em 24 de agosto de 2021.

DURÃES, S. J. Mulher, Sociedade e Religião. In: Congresso de Teologia da PUCPR. Curitiba: 2009. *Anais eletrônicos...* Curitiba: Champagnat, 2009. p. 133-144.

GOMES, N. P.; FREIRE, N. M. Vivência da Violência Familiar: homens que violentam suas companheiras. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*, n. 58(2), mar/abr de 2005. p. 176-179.

KRAMER, H. SPRENGER, J. *O Martelo das Feiticeiras*. Trad. de Paulo Fróes. 30ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2020.

KROB, Daniéli Busanello. A Igreja e a Violência Doméstica Contra as Mulheres. In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. São Leopoldo: 2014. p. 208-216.

LETTIERE, Angelina; NAKANO; Ana Maria S. Violência doméstica: as possibilidades e os limites de enfrentamento. In: *Rev. Latino-Americana de Enfermagem*, USP, nov/dez. de 2011. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rlae/v19n6/pt_20.pdf. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e Violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. In: Mônica Raisa Schpun (org.). *Masculinidades*. São Paulo/Santa Cruz do Sul: Boitempo/Edunise, 2004. p. 35-78.

MARCONDES, Letícia. *A mulher no mercado de trabalho: uma linha do tempo que você precisa conhecer*. Safe.space, 2021. Disponível em <https://safe.space/conteudo/>. Acesso em 20 de janeiro de 2022.

MURARO, Rose Marie. *A mulher no terceiro milênio: Uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, H. SPRENGER, J. *O Martelo das Feiticeiras*. Trad. de Paulo Fróes. 30ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2020.

NASCIMENTO, C. L. *A relação entre a religião protestante (e suas variadas denominações) e a violência doméstica contra a mulher*. Monografia (Curso de Serviço Social). Departamento Interdisciplinar de Rio das Ostras, UFF, Rio de Janeiro, 2016.

O GLOBO. *Datafolha: 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião*. 13/01/2020. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/datafolha-50-dos-brasileiros-sao-catolicos-31-evangelicos-10-nao-tem-religiao-24186896>. Acesso em 31 de janeiro de 2022.

PRIORE, M. *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2011.

RUSSELL, J. B.; ALEXANDER, B. *A história das bruxas* (trad. Álvaro Cabral e William Lagos). 2ª ed. São Paulo: Aleph, 2019.

SILVA, J. S. P. *Quebrando o silêncio: Violência conjugal no contexto da Igreja Adventista de Manaus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Manaus: UFAM/Museu Amazônico, 2018.

SILVA, T. C. *A violência doméstica no Brasil e a visão religiosa: uma quebra de paradigma da submissão da mulher*. Monografia (Curso de Direito). Goiás: Escola de Direito e Relações Internacionais da PUC-GOIÁS, 2021.

SILVA, Luciane Lemos; COELHO, Elza Berger Salema; CAPONI, Sandra Noemi Cucurullo de. Violência silenciosa: violência psicológica como condição da violência física doméstica. In: *Interface* (Botucatu), n. 11 (21), abr 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/j/icse/a/9SG5zGMVt4VFDZtzbX97MkP/?lang=pt>. Acesso em 01 de fevereiro de 2022.

SOUSA, J. A. *Fatores associados à violência conjugal no município de João Pessoa – PB*. Dissertação (Mestrado em Modelo de Decisão e Saúde). Centro de Ciências Exatas e da Natureza, UFPB, João Pessoa, 2013.

SOUZA, Sandra Duarte de. “Eu não sou mulher”: violência doméstica e ética cristã. In: *Revista Caminhando*, v. 19, n. 2, jul/dez. 2014, p. 7-17.

VILHENA, V. C. *Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Faculdade de Humanidades e Direito, da Faculdade Metodista de São Paulo, 2009.

ABSTRACT:

This text presents an approach to the religious view of marriage and the position of women in this union, with regard to domestic violence (DV), based on an analysis of women's view of the DV perceived in their relationships. We have also sought to understand how their spiritual leaders handle this situation in their place of worship, as well as how these women see their attitude from a religious perspective. For this study, questionnaires have been applied to 58 women, possible victims of domestic violence and possible religious women. Average statistical analysis and standard deviation of the constructs in the SPSS statistical program has been used to generate the results, which shows results of a high degree of dispersion and low average rates, which makes it clear that these respondents did not agree with the elements in question. However, several contradictions have been found, suggesting some conclusions such as: most women do not conceive of certain types of violence and many still believe in changing the attitudes of others by virtue of faith in God and the guidance of religious leaders.

Keywords: Domestic Violence; Spousal Violence; Religion; Religiosity.

Recebido em 14/02/2022

Aprovado para publicação em 05/05/2022



A TEMÁTICA DA SOBREVIVÊNCIA DA ALMA E DA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS EM ESCRITOS JUDAICOS

The Theme of Soul Survival and the Resurrection of the Dead in Jewish Writings

Renato Somberg Pfeffer*

Fundação João Pinheiro de Minas Gerais (FJP)

DOI: 10.29327/256659.14.1-12

RESUMO:

O artigo pretende discutir a temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos a partir de escritos judaicos. Dada a multiplicidade de fontes milenares que tratam do assunto, o artigo se ateve às fontes primordiais do judaísmo (*Tanach* e Talmude), além de livros e pensadores posteriores considerados como pilares da filosofia, misticismo e religião judaica, sem ter a preocupação de esgotar estas fontes. O texto parte da necessidade humana de transcender a história e a mortalidade humana. A partir deste princípio, são discutidos, sinteticamente, os fundamentos da religião judaica de acordo com a visão tradicional. Posteriormente, são abordadas as visões tradicional e não ortodoxa da escatologia judaica. O texto se encerra com uma reflexão sobre a razoabilidade da crença na ressurreição dos mortos.

Palavras-Chave: Escatologia; Judaísmo; Ressurreição dos mortos.

* Doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Complutense de Madrid. Pesquisador em Ciência e Tecnologia da Fundação João Pinheiro de Minas Gerais. E-mail: renato.pfeffer@fjp.mg.gov.br

INTRODUÇÃO

A escatologia trata do destino do homem e do mundo. Em relação a este tema, o judaísmo aborda questões tais como a vinda do Messias, o reconhecimento universal de Deus como o Senhor da criação, a paz e a justiça universais, o fim do exílio, o juízo final, a imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos, entre outros. Não há dogmatismo nesta área, pois o a limitação da racionalidade humana é incapaz de prever este cenário. Como o judaísmo não tem uma autoridade formal, o resultado é uma série de crenças, inclusive com visões contraditórias nas declarações relativas à autenticidade ou heresia de uma doutrina.

As fontes judaicas primordiais (*Tanach*¹ e *Talmude*²) e as interpretações posteriores que se referem às questões escatológicas não são dogmáticas, pois este assunto não envolve a lei judaica (*halachá*). Em relação às questões legais, quase sempre é necessário chegar a uma conclusão para saber como agir em uma situação concreta. Por outro lado, questões como a idade do universo, a era messiânica e a ressurreição dos mortos, são passíveis de serem aceitas com base nas fontes clássicas. Este é um princípio referido em diversas passagens talmúdicas que evitam proferir opiniões finais onde não há consequências práticas. Um exemplo disso é o uso no *Talmude* da expressão “ambas são palavras do Deus vivo” (Kaplan, 2003, p. 18) que aparece nos debates entre os sábios talmúdicos da escola de Hilel (110 a.e.c. – 10 e.c.) e a escola de Shamaï (50 a.e.c. -?)³.

Levando a escatologia a sério, o *Tanach*, o *Talmude* e a liturgia judaicas são repletas de descrições de cenários escatológicos (Is 59.20; Zc 14.9). Mesmo judeus seculares foram influenciados pela escatologia, o que pode ser ilustrado pelas abordagens sionista e marxista

¹ A Bíblia Hebraica (*Tanach*) é composta por 24 livros. Ela é dividida em três partes: Pentateuco (*Torá*), Profetas (*Nevi'im*) e escritos diversos (*Ketuvim*).

² O *Talmude* é a interpretação da *Torá* e é considerado a transcrição da tradição oral de Israel. Ele orienta, ainda hoje, os rituais das sinagogas, a vida cotidiana e o pensamento dos judeus observantes. A redação inicial, nos séculos I e II da era comum, foi realizada em hebraico por Rabi Iehudá (135-217 e.c). Esta parte inicial é conhecida como *Mishná* e é composta por regras éticas, jurídicas e rituais. Posteriormente, esses textos conduziram a uma série de interpretações, normalmente em aramaico, chamadas de *Guemará*. As prescrições talmúdicas, com algumas variações, se mantiveram nos séculos seguintes e se tornaram um código para as práticas que estabeleciam um modo de vida religioso (Belkin, 2003).

³ Apesar de todas as controvérsias entre estas duas escolas talmúdicas, ambas integravam a estrutura tradicionalmente aceita no judaísmo. As disputas *haláchicas* entre elas prosseguiram por muitas gerações até que finalmente prevaleceram os pontos de vista da Casa de Hillel.

que possuem um claro viés de redenção futura; nacional no primeiro caso, universal no segundo. Também é inegável a influência da esperança escatológica judaica no nascimento e ressurreição de Jesus Cristo.

O presente artigo pretende discutir a temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos a partir do ponto de vista judaico. Dada à multiplicidade de fontes milenares que tratam do assunto, o autor se ateve às fontes primordiais do judaísmo e livros e pensadores posteriores considerados como pilares da filosofia, misticismo e religião judaica, sem ter a pretensão de esgotar essas fontes.

A primeira seção do texto trata da necessidade humana de transcender a história e a mortalidade humana, afinal a vida do homem é de setenta anos, ou para os mais fortes de oitenta anos (Sl 90.10). A partir deste princípio, são discutidos sucintamente na segunda seção os fundamentos da religião judaica de acordo com a visão tradicional. As seções três e quatro abordam, respectivamente, as visões tradicional e não ortodoxa da escatologia judaica. A quinta seção é uma tentativa de síntese sobre as duas grandes vozes escatológicas sobre a ressurreição dos mortos que predominaram ao longo dos séculos, em meio a doutrinas multifacetadas, no pensamento judaico. O texto se encerra com uma reflexão sobre a razoabilidade da crença na sobrevivência da alma e na ressurreição dos mortos.

EM BUSCA DE UM SENTIDO PARA VIDA: TRANSCENDENDO A HISTÓRIA

A busca de um relato que dê significado para vida é inerente à condição humana. Qual o papel e o propósito do ser humano em seus setenta ou oitenta anos de vida? A resposta a esta pergunta deve ser um relato que vincule a vida a algo maior que ela mesma e a um final aberto, mas não necessariamente infinito.

Alguns encontram esse significado em seu legado, sejam suas obras ou seus filhos. Outros o buscam na busca de sabedoria, no amor à pessoa amada ou no amor altruísta à humanidade. Ou seja, uma vida significativa pode ser alimentada por grandes paixões: “a anseio do amor, a busca do conhecimento e uma insuportável simpatia pela dor da humanidade” (Fraijó apud Marinas, 2016, p. 22. Tradução do autor). Sem dúvida, ser para o conhecimento, para alguém amado ou para outro ser humano são horizontes de sentido, inspiração, comunhão e esperança. Na Bíblia Hebraica, esse amor ao próximo é simbolizado pelo patriarca Abraão, cuja tenda estava sempre aberta aos visitantes e que estava disposto

a questionar Deus para salvar o povo de Sodoma (Gn 18). O patriarca Isaack, por sua vez, ao cavar poços (Gn 26) e se preocupar em abençoar seus filhos (Gn 27) parece simbolizar aqueles que buscam um significado para vida em suas obras e em seus filhos.

No entanto, concordando com a opinião de Manuel Fernández Del Riesgo (2020), esse amor oblativo deixa sem resposta uma necessidade humana, genuína e legítima, de compensação e afirmação definitiva, que é pessoal e intransferível. Sobreviver em obras realizadas ou na memória de pessoas amadas também parece ser insuficiente, pois o ser humano necessita dar, mas também precisa receber. É como se ele necessitasse de uma reconciliação e uma reabilitação final. “E é a religião que, precisamente, tem tentado dar resposta a esta enigmática exigência humana” (Riesgo, 2020, p. 243).

Por meio da religião, a humanidade se sente pertencente a algo maior que ela mesma e até mesmo nossos legados, sejam as obras ou os filhos, e o amor oblativo, seja pela pessoa amada, pelo conhecimento ou pelo outro, se tornam mais significativos.

A discussão sobre o enigma da finitude e insuficiência humanas não é simples e a esperança religiosa, muitas vezes, é tida como uma espécie de consolo que dissimula um autoengano. Diversos pensadores na esteira de Friedrich Nietzsche (1844-1900) aceitam a tragédia da vida, marcada pela ausência de uma solução final. Advogam uma vontade de viver fundamentada na coragem e valentia, rechaçando a metafísica. Essa ética refuta o consolo metafísico e o conceito de salvação religioso. Para essa vertente de pensamento “aceitar o pseudoconsolo da imortalidade é trair e perder a nossa vida” (Riesgo, 2020, p. 244. Tradução do autor). Este tipo de ateísmo insiste que o ganho do homem é sobrepor seu próprio medo e afirmar a vida com seu próprio esforço, resistência e audácia.

Tal visão, que enxerga o homem como um ser só que busca construir-se e transcender-se continuamente frente às intempéries e problemas da vida, deixa, ao fim, “um amargo sentimento de insuficiência e insatisfação” (Riesgo, 2016, p. 252. Tradução do autor). Será que a religião tem como origem semente o medo frente às incertezas da vida e ao medo da morte? Ela é apenas uma forma de alienação, autoengano ou infantilização do ser humano?

Se, por um lado Nietzsche pode ter acertado nas suas críticas ao individualismo burguês, ao perigo do niilismo, aos aspectos censuráveis do mundo religioso, por outro, parece que seu esforço titânico de valorizar o super-homem “nos recorda a obstinação voluntariosa de Sísifo” (Riesgo, 2016, p. 247. Tradução do autor) em sua inglória punição, recebida dos deuses, de empurrar uma pedra até o lugar mais alto da montanha, de onde ela rolava de volta.

Não se nega neste texto a possibilidade de uma ética sem Deus ou que as religiões, historicamente, possuem seu lado mórbido. Porém, afirma-se que o mundo religioso possui um lado luminoso que já aportou muito, e ainda tem a contribuir, para o homem contemporâneo. Esta contribuição vai além da difusão dos valores humanistas de dignificação da condição humana e da defesa da liberdade responsável. Frente a finitude e debilidade humanas, aquele que crê em Deus busca a salvação, a justiça e um significado para sua vida e para sua morte. O crente não aceita a contingência e o sofrimento humanos como respostas últimas.

As respostas dadas pela onipotência divina frente aos desafios e tragédias da história, e em especial em relação à morte, no entanto, remetem a uma vitória futura, a uma promessa de redenção. Ou seja, a religião dá somente esperanças frente às incertezas, pois nenhum Deus é suficientemente explícito para nos dar uma confiança ilimitada (Fraijó, 2016). Confiar na palavra de um Deus oculto exige do crente um ato de liberdade de escolha que envolve a razão, a imaginação, o desejo e a vontade. Na verdade, entre o intento autotransformador de Nietzsche e a redenção religiosa, cabe ao homem escolher em que acreditar. Se, então, estamos diante de uma escolha possível, o presente texto busca discutir, a partir de fontes judaicas, a crença em uma vida que não se encerra com a morte do corpo.

OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO JUDAICA DE ACORDO COM A TRADIÇÃO

De geração em geração, começando pelos patriarcas, passando pelos profetas, pelos sábios do Talmude, até os dias de hoje, os hebreus divulgaram o princípio religioso da existência de um Ser primário que fez todas as coisas existirem e continua sustentando-as. Deus é esse Ser. Ele é não tem começo nem fim, é perfeito e incompreensível para as suas criaturas.

Os hebreus ortodoxos acreditam que Deus se revelou no Sinai e ordenou à Moisés transmitir essa verdade para “teus filhos e aos filhos de teus filhos” (Dt 4.9, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 183). Mesmo que a historiografia contemporânea questione a veracidade desta revelação e considere-a um mito, esse “povo insubordinável” (Dt 9.13, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 189) crê que a existência de Deus é um imperativo, apesar da impossibilidade do ser humano sequer imaginá-Lo. O místico judeu Moshé Chaim Luzzatto (1707–1746) afirma que há seis princípios básicos na Torá (Pentateuco) sobre Deus: “o fato de Sua existência, a Sua perfeição, a necessidade de Sua existência, a Sua absoluta independência, a Sua simplicidade, a Sua unidade” (Luzzatto, 1992, p. 34).

Luzzatto considera que a finalidade da criação por parte de Deus foi dar o Seu bem, essencialmente perfeito, à humanidade. Por isso, foi dado às suas criaturas a oportunidade de unir-se a Ele. Mesmo não podendo emular a perfeição divina por si mesmas, os indivíduos podem unir-se a Ele e compartilhar Sua perfeição obtendo prazer. No entanto, a criatura deverá ganhar esse bem por si mesma e não acidentalmente e sem motivo. Sendo imperfeito, o homem deve ter por objetivo de emular Deus e evitar as próprias deficiências, na medida do possível. Para que que isso ocorresse e a criatura pudesse escolher o bem, Deus criou os conceitos de perfeição e deficiência.

É através dos mandamentos (*mitzvot*) positivos e negativos da Torá que Deus especificou os atos por meio dos quais a santidade poderia ser alcançada e a poluição mantida à distância. Mais que uma lei, como às vezes é traduzida para o português, a Torá é um ensinamento para o homem. Deus ensina ali como alcançar o verdadeiro bem e aderir-se a Ele. Esse é significado da passagem do *Zohar*, livro fundamental da Cabala⁴: as *mitzvot* que o homem faz atraem uma vestimenta da luz do esplendor supremo e contemplam a benevolência de Deus (*Zohar*, 29b. Tradução do autor).

Sendo o elemento fundamental da criação, o ser humano deve atuar no mundo físico escolhendo o bem e rejeitando o mal, buscando unir-se a Deus e gozar de Sua bondade. No mundo físico coexistem o bem e o mal, cabendo a homem escolher o caminho da santidade e se afastar da impureza que O oculta. Em síntese, o ser humano, por meio de seus atos, teria o poder de motivar as raízes supremas, tanto para obter luz como para gerar escuridão. Criada com um bom impulso (*yetzer tov*) e um mau impulso (*yetzer hará*), a humanidade pode inclinar-se para a direção que desejar.

A *Zohar* (163a) declara enfaticamente que o maior serviço do homem à Deus é subjugar o mal, as *Kelipot* e a *Sitrá Achará*,⁵ por meio do livre arbítrio. O mal, neste sentido, não

⁴ A Cabala é sistema filosófico-místico judaico de origem medieval (séculos XII-XIII) que integra elementos e preocupações da vida judaica do início da era comum. Ela compreende elementos práticos, especulações místicas, esotéricas e taumatúrgicas. O *Zohar*, por sua vez, é uma coleção de comentários místicos sobre a Torá. A visão tradicional religiosa afirma que ele é a parte não revelada da Torá oral, que teria sido redigida por rabi Shimeon Bar Yohai no século II. Os acadêmicos modernos teorizam que ele teria sido escrito posteriormente por Moisés de Leão (século XIII) e o caracterizam como um texto pseudepigráfico e apócrifo que tem um importante significado para o judaísmo moderno.

⁵ As *Kelipot* (cascas) são símbolos utilizados pelos cabalistas (místicos judeus) para descrever o mal, pois elas encobrem e ocultam o bem. *Sitrá Achará*, ou outro lado, é o oposto da santidade, pois nega a divindade.

é concebido como um acidente catastrófico na criação do mundo por Deus. Ao contrário, o mal foi uma criação intencional para dar ao homem a liberdade de escolha e ser recompensado por seu serviço divino.

A tarefa do homem, portanto, é retirar das *Kelipot* as faíscas de santidade que ela contém e restaurá-las ao plano da Santidade para ali serem absorvidas. Sem a vitalidade divina, o mal deixa de existir. “E essa é a tarefa do homem: liberar essa faísca de santidade. Isso se chama *Birur*, e esse é conceito de *Tikun*” (Schochet apud Zalman, 2016, p. 90). *Birur* significa libertar a faísca divina contida nas *Kelipot* provocando a sua reintegração, o *Tikun*, no Ser Supremo e a restauração da ordem cósmica. Por outro lado, os atos pecaminosos do homem sustentam a *Sitrá Achará* encarcerando ainda mais as faíscas de santidade contidas no mal.

Em outros termos, a maldade faz com que a presença divina imanente (*Shechiná*) mantenha-se exilada até o arrependimento do pecador. Cada ser humano tem uma cota de faíscas a liberar e refinar e esse seria o propósito da humanidade. “E quando todas as faíscas tiverem sido liberadas, a *Shechiná* será então liberada totalmente de Seu exílio e Israel ser redimido, introduzindo a era messiânica” (Schochet apud Zalman, 2016, p. 92).

A humanidade, mais do que mera receptora dos ensinamentos divinos, possui a capacidade de agir em toda a criação gerando santidade ou poluição. Ocorre, segundo Luzzatto (1992, p. 240), um paralelismo entre “as entidades abaixo (no mundo físico) e as forças supremas. Sempre que algo físico é movido, uma certa motivação atinge sua força de contrapartida no céu”. As forças que o homem coloca em movimento no mundo físico movimentam as forças de cima que, por sua vez, influenciam o mundo material. O ser humano se torna, então, um mestre, podendo fortalecer ou obscurecer a influência divina no mundo físico.

Corpo físico e a alma pura espiritual são os elementos essenciais da criatura humana. O primeiro é atraído pela matéria, o segundo tende ao espiritual. Esses elementos travam uma batalha. Quando a alma vence, o corpo se eleva. Quando o corpo predomina, a alma se degrada. Cabe ao homem submeter o impulso físico à alma no seu esforço em busca da perfeição. Para alcançar essa meta, o ser humano tem um limite de tempo. Por isso, Deus criou dois períodos distintos, um tempo de aquisição e outro de recompensa. O primeiro período é limitado no tempo, o segundo é eterno.

Sendo os períodos de aquisição e recompensa diferentes, o ambiente e as experiências humanas também são diferentes nestas duas fases. O primeiro período que ocorre neste mundo (*olam hazé*) é eivado de desafios e marcado pela luta entre a alma e o corpo em igualdade de condições. O oposto ocorre no período de recompensa, o mundo vindouro (*olam habá*): ali a alma prevalece sobre o físico permitindo ao homem enxergar a verdade.

Quando Deus criou o mundo, bem e mal estavam equilibrados, mas o pecado original de Adão alterou essa condição, aumentando a quantidade de mal tanto no homem como na criação como um todo. Rompeu-se, assim, o equilíbrio que permitia ao homem obter a perfeição apenas com seu próprio esforço. Ao pecar e causar o aumento do mal no mundo, o próprio homem tornou mais difícil alcançar a perfeição. Isto tornou necessário um esforço adicional de trazer a si mesmo e o mundo ao estado natural que existia antes do primeiro pecado. Somente depois disso seria possível almejar a perfeição.

A superação desta degeneração do homem e do mundo, pré-requisito da perfeição, passava por um estágio de destruição. “Assim, o homem precisava morrer, (e) tudo o mais que estava corrompido junto com ele, precisava ser destruído” (Luzzato, 1992, p. 43). Somente após a deterioração do corpo (e do mundo) e a composição de uma nova estrutura, a alma poderia realizar seu objetivo de purificação. Daí deriva-se o conceito de ressurreição dos mortos (*tehiat hametim*) e o dito talmúdico (Sanhedrin, 97a. Tradução do autor): “por seis mil anos existirá o mundo e durante um milênio ficará desolado. No final desse milhar de anos, Deus renovará Seu mundo outra vez”. Desta forma, a recompensa para o corpo e para alma, que será definida de acordo com os atos da pessoa no mundo atual, ocorrerá apenas após a ressurreição em um mundo renovado.

Enquanto a ressurreição não ocorre, corpo e alma permanecerão separados. O corpo se deteriora e volta ao pó. A alma, por sua vez, vai para o “mundo das almas” (Luzzatto, 1992, p. 45), onde seu nível é determinado por suas realizações no mundo atual, da mesma forma que ocorrerá após a ressurreição. No mundo das almas, a alma volta a brilhar e recupera o poder que havia perdido enquanto estava vinculada ao corpo e se torna mais qualificada para realizar sua função derradeira, qual seja, a purificação do corpo após a ressurreição.

Devido ao pecado de Adão, o estado de perfeição não foi alcançado desde o início da criação. O processo de retificação, iniciado pelos patriarcas, não foi suficiente para se

alcançar a redenção devido aos pecados reiterados da humanidade. Sem essa retificação, a transmutação do mundo para seu estado eterno, não poderá ocorrer.

A crença judaica tradicional afirma que Deus escolherá um descendente do rei Davi, o Messias, como instrumento para a retificação. Sua vinda aumentará o bem e eliminará o mal, afetando o mundo física e espiritualmente. A humanidade, então, poderá dedicar-se a servir a Deus e se fortalecer espiritualmente. Passo a passo, o homem atingirá a perfeição necessária e o universo será renovado. Quando isso ocorrer, todos que ainda estiverem vivos morrerão por um breve período até a ressurreição.

Serão ressurretos os justos e os maus e, no dia do julgamento, estes últimos receberão sua punição. Deus determinará, então, quem será aniquilado e quem viverá eternamente no mundo renovado. No dia do julgamento, “ele Me chamará por Meu Nome e Eu lhe responderei, dizendo: Ele é o Meu povo! – e ele responderá: o Eterno é meu Deus!” (Zc 13.9, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 606). Nesta realidade vindoura, “o mundo será deixado novamente num estado de desolação e vazio. Ele perderá todo aspecto de forma, e mais uma vez, será ‘água na água’, como era no começo da criação” (Luzzatto, 1992, p. 251).

SOBRE A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS NO JUDAÍSMO E SUAS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAIS

O rabino Arie Kaplan (1934-1983) advoga a tese, tendo como referência o último dos treze princípios de Fé de Maimônides (Moshê ben Maimon ou Rambam, 1138-1204),⁶ que uma das crenças fundamentais do judaísmo é a ressurreição, onde todos os mortos serão trazidos de volta à vida e o corpo e alma serão reunidos (Kaplan, 2003). As fontes bíblicas principais para tal crença estariam em algumas passagens do *Tanach* como Deuteronômio 32.39, Isaías 26.19 e Daniel 12.13.

O fato de o *Tanach* tratar a questão da ressurreição de forma reservada e oculta acabou provocando opiniões não unívocas relativas ao tema na tradição judaica. Segundo

⁶ 13 princípios da fé hebraica segundo Maimônides: 1. Deus Existe; 2. Deus é único; 3. Deus é espiritual e incorpóreo; 4. Deus é eterno; 5. A adoração é reservada somente para Deus; 6. Deus se revelou através de seus profetas; 7. Moisés foi o primeiro entre os profetas; 8. Deus entregou suas leis no Monte Sinai; 9. A Torá é imutável como lei de Deus; 10. Deus conhece as ações humanas antes delas acontecerem; 11. Deus recompensa o bem e pune o mal; 12. O Messias vai vir; 13. Os mortos vão ressuscitar (Maimônides, 1991).

Kaplan (2003), a maioria dos sábios, entre eles Saádia Gaon (Ben Josef al Faium, 882-942), Raavad (Abraham ben David, 1125-1198), Ramban (Moshe ben Nachman, 1194-1270) e os demais cabalistas, acredita que a ressurreição é o primeiro passo em direção ao mundo vindouro. Para esta corrente predominante, os mortos ressuscitados viverão eternamente em um plano físico, “onde corpo e alma estarão reunidos” (Kaplan, 2003, p. 47).

A segunda opinião sobre a ressurreição é defendida por Maimônides e pelo rabino lehuda Halevi (1075-1145), entre outros autores antigos. Para eles (Halevi, 2009; Maimônides, 1994), o mundo vindouro é essencialmente espiritual e a ressurreição apenas um estado transitório onde os mortos participariam da Era Messiânica e provariam o domínio de Deus sobre todas as coisas, posteriormente, o corpo experimentaria uma segunda morte. O argumento fundamental de Rambam é que milagres tem efeito apenas temporário. Os opositores de Maimônides, que acreditam que os ressuscitados viverão para sempre, contra-argumentam, por sua vez, que a ressurreição não altera as leis da natureza, pois essa ocorreria por um processo embrionário.

Essas opiniões levantam a questão fundamental sobre o porquê de o mundo vindouro necessitar da dimensão material, pois a recompensa do homem é, em última instância, espiritual. Na verdade, questões mais essenciais aparecem: qual a diferença entre o material e o espiritual? Por que Deus criou o mundo físico? A resposta à pergunta sobre a diferença entre matéria e espírito se relaciona ao conceito de espaço que só existe no mundo físico.

A proximidade no campo espiritual envolve apenas semelhança, e não espaço propriamente dito. Coisas espirituais opostas só podem estar agrupadas quando estão ligadas ao mundo físico. Em outros termos, apenas no mundo físico o bem e o mal podem ser reunidos. Da mesma forma, “é somente no mundo físico que Deus e o homem podem se reunir” (Kaplan, 2003, p. 50) e isso ocorre por meio do cumprimento dos mandamentos (*mitzvot*) divinos contidos na Torá. Essa diferença responde o motivo pelo qual Deus teria criado o mundo físico e porque o corpo terá um papel a desempenhar no mundo vindouro.

Tão complexa como o objetivo da ressurreição, mas que foge ao escopo deste artigo, é o modo como ela ocorrerá. A descrição vívida do profeta Ezequiel (capítulo 37) sobre esse processo é discutida intensamente no Talmude no que tange à sua veracidade ou ao fato de ter sido apenas uma metáfora. A escola do sábio talmúdico Shamai, defendendo ter sido este um acontecimento real, afirma que a carne e a pele cobrirão, por um processo mila-

grosso, os ossos dos mortos que, então, se levantarão exatamente como descrito pelo profeta. A alegoria da visão é defendida pela escola de Hilel. A ressurreição para esta corrente será semelhante ao processo de nascimento a partir de um embrião (Kaplan, 2003).

Israel Lipschitz (1782-1860), outra autoridade rabínica, sustenta que o princípio de fé da ressurreição abrange dois aspectos: 1. a persistência da alma após a morte; 2. A crença na ressurreição corporal. Isso é expresso em diversas preces diárias como, por exemplo, no hino litúrgico *ygdal* (2020), que é uma adaptação dos princípios de fé de Maimônides: “Deus ressuscitará os mortos em toda a sua bondade, que seu nome seja abençoado e louvado para sempre”. Somente os hereges declaram que não a alusão a isso na Torá, mesmo que ela não mencione esta questão, “mas isso está visível somente para os que têm olhos [para ver], [para os] que tem a capacidade de visão e desejam ver” (Lipschitz, 2003, p. 116). Corroborando suas afirmações, o rabino cita as punições previstas na Torá para os incircuncisos e suicidas, cujas almas deixaram de existir. Qual o sentido destes avisos, questiona, se a alma deixa de existir quando sai do corpo?

Inspirado no Talmude (Shabat 133a), Lipschitz defende que devemos sempre nos imaginar em nossa última hora e nos arrepender um dia antes da morte, mesmo não sabendo quando isso vai ocorrer. Isso traz ao ser humano, tanto ao corpo como a alma, diversos benefícios. O corpo minimizará sua dor ocasionada por necessidades materiais, colocará na perspectiva correta a honra ou humilhação não recebidas por outras pessoas nesse mundo, fortalecerá sua confiança em Deus e não será tomado pelo pânico. Como pode o corpo achar agradável comer, beber e ter outros prazeres se a pessoa sabe, no fundo da alma, que é como “como cordeiro que é levado para a matança, e como ovelha que fica muda ante seus tosquiadores” (Is 53.7, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 439)?

A alma, contudo, é a maior beneficiada: ao lembrar do seu destino, ela se afastará do orgulho e arrogância que leva ao pecado, abraçando, assim, a humildade e o temor que conduzem ao cumprimento dos mandamentos divinos. A sobrevivência da alma é uma luz no caminho da humanidade, pois há um lugar de recompensas e punições. Essa crença adoça o “amargor da morte” (Lipschitz, 2003, p. 100). Não há um benefício maior para a alma que vê “tudo durante os fúteis dias da vida; o justo que perece praticando o bem e o iníquo que tem vida longa, embora pratique o mal” (Ec 7.15, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 753).

O próprio mundo, como um todo, é uma evidência, pois toda partícula de decomposição e corrupção traz consigo uma nova criação.

[...] como é possível que a semente, depois de apodrecer e desaparecer, cresça como uma criança de colo, com o frescor de sua juventude, e que aumente dezenas de milhares de vezes em relação ao que era no começo? [...] Assim também nossas mortes acontecem para que voltemos para uma vida renovada mais brilhante e mais bela que nossa vida atual (Lipschitz, 2003, p. 106).

Na verdade, da natureza em geral é possível compreender que “tudo que Deus fez para ser eterno, nada lhe podemos acrescentar ou subtrair, e Deus assim o fez para impor Seu temor” (Ec 3.14, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 668). Sendo a alma, a coisa mais importante criada por Deus, não irá no final deixar de existir.

Se uma pessoa deixasse de existir depois da morte, o intelecto que Deus deu ao homem serviria apenas para humilhá-lo. Onde estaria, então, para aqueles que acreditam em Deus, Sua sabedoria? Além disso, muitos homens justos sofrem não sendo recompensados por sua justiça enquanto malfeitores são bem-sucedidos em seu malefício. Onde está, então, a onisciência e justiça divina se a recompensa e a punição não estão reservadas para a sobrevivência da alma (Lipschitz, 2003)?

Certamente, a crença na ressurreição do corpo é difícil de ser compreendida pela humanidade. Não porque é sobrenatural, afinal, há algo impossível para aqueles que creem no Deus bíblico? “[Se] aquilo que nunca existiu [foi trazido à existência], certamente algo que [já] existiu virá a existir!” (Sanhedrim 91a. Tradução do autor). Dúvidas de como será a vida do ressurreto, se ele comerá e beberá como agora e como a ressurreição ocorrerá, não tem respostas definitivas. Essas questões, como afirmado, não são o objeto desse artigo.

Interessa mais o propósito da ressurreição como um dos princípios da fé afirmados pelo Talmude e por Maimônides: “ela serve para aperfeiçoar a alma de uma maneira mais ampla, algo que é impossível no mundo presente, uma vez que a criação ainda não amadureceu o suficiente” (Lipschitz, 2003, p. 149). Em cada ciclo,⁷ o mundo se aperfeiçoa em um

⁷ A ideia cabalística de ciclos da criação é discutida no *Sêfer ha-Tenuma*, um trabalho atribuído ao mestre talmúdico do séc. I Nechunia ben Há-Cana. Esse livro fala de ciclos sabáticos de seis mil anos que serão destruídos no sétimo milênio. O mundo estaria destinado a passar por sete ciclos sabáticos até o jubileu. As autoridades rabínicas não têm uma opinião consensual sobre qual ciclo a humanidade se encontra hoje. Apesar de não reconhecido por escritos cabalísticos mais recentes, como os de Moisés Cordovero (1522-1570) e Isaac Lúria (1534-1572), a ideia de ciclos sabáticos é

grau superior ao anterior, tanto no aspecto material como no espiritual. Isso não é possível no mundo espiritual após a morte, pois este “não é um mundo de ‘fazer’ onde uma pessoa possa, por suas ações aperfeiçoar-se” (Lipschitz, 2003, p. 149). A purificação do corpo e alma só ocorrerá no mundo vindouro.

AS DIMENSÕES DA ESCATOLOGIA JUDAICA NO JUDAÍSMO NÃO ORTODOXO

Enquanto o judaísmo ortodoxo considera a veracidade absoluta dos cenários escatológicos, outras correntes judaicas contemporâneas, influenciadas pelo racionalismo Iluminista, tendem a considerá-las sob um ponto de vista mítico. Para o Rabino Neil Gilman (1933-2017), representante dessa segunda corrente, as afirmações da tradição judaica devem ser encaradas concepções poéticas e não previsões objetivas, pois não há como comprová-las ou refutá-las. Estes mitos “fazem o que os grandes mitos sempre fizeram: infundem significado em nossas vidas, geram emoção, mobilizam-nos para a ação, inspiram lealdade e revelam dimensões desconhecidas em nossa experiência (Gilman, 2007, p. 289).

Na busca de sentido para vida, os seres humanos temem que suas vidas sejam sem importância real, daí a necessidade dos mitos escatológicos: eles são “a arma mais eficiente contra o niilismo e o desespero” (Gilman, 2007, p. 289), fornecendo a vida uma importância transcendental.

Desde a era talmúdica, a escatologia judaica opera em três níveis: 1. o destino do indivíduo após a morte; 2. o destino do povo judeu e 3. o destino da humanidade. O destino do povo e da humanidade é abordado no *Tanach* de forma explícita, enquanto o destino do indivíduo é mencionado de forma alusiva e brevemente pelo profeta Daniel (12.2). Apesar de menções mais claras aparecerem em livros apócrifos do séc. II a.e.c, somente “na era rabínica, no século I e.c., é que o judaísmo diz algo significativo quanto à vida futura do indivíduo” (Gilman, 2007, p. 290).

Gilman levanta algumas especulações para esse desenvolvimento tardio da discussão sobre o destino individual na escatologia judaica. Entre eles, o fato de a Bíblia preocupar-se, fundamentalmente, com o destino comunitário. Outra questão importante é que so-

“bastante conhecida entre os *rishonim* (antigas autoridades), e é citado em fontes como Bahya, Recanati, Tsiyoni e *Sêfer ha-Chinuch*. Ele também é mencionado no livro ‘O Cuzari’ e nos ensinamentos de Raban e Ibn Ezara” (Kaplan, 2003, p. 22). Porém, com afirmado anteriormente, essa não é uma questão dogmática, pois não se trata de assuntos legais.

mente Deus é imortal e o destino do indivíduo na Torá se encerra com os eventos de sua vida. Nenhum personagem do *Tanach* sobrevive à morte. Há uma alusão em várias personagens bíblicas ao *Sheol*. Esse é um conceito não muito bem definido que se refere a um mundo subterrâneo para onde os mortos iriam e teriam uma existência obscura.

Ao contrário do destino do indivíduo que parece se encerrar com a morte, o *Tanach* é eivado de referências ao cenário escatológico da sobrevivência nacional de Israel e do destino da humanidade como um todo. Embora, de acordo com a visão não ortodoxa, o Pentateuco não seja explícito sobre esse assunto se encerrando com a entrada do povo hebreu na Terra Prometida, os profetas são loquazes nestas descrições (Am 5.15; Os 2.20-25; Isaías 2.12-21). Essas profecias ocorrerão nos dias por vir, sem uma especificação de data determinada.

Os profetas estavam tratando, na verdade, de situações concretas e históricas. Isaías, por exemplo, se refere à Assíria que foi designada por Deus para punir Israel por sua rebelião, mas se tornou arrogante. Também é Isaías que ensina que a nova era virá por um ungido da linhagem de David que encarnará a justiça (9.5-6; 11.1-5). Posteriormente, essas passagens serviriam como evidência para provar a noção pós-bíblica do Messias. Entretanto, ungir com óleo na Bíblia era simplesmente um ritual pelo qual passavam os reis e sumos sacerdotes.

O julgamento e a redenção divinas ocorreriam, portanto, na história e não além dela. A visão transcendental da vida após a morte e da era messiânica, segundo Gilman, só viria ocorrer com a evolução da escatologia judaica que caminhou para uma visão apocalítica após a destruição do primeiro templo de Jerusalém (586 a. e.c.). Esse evento e o posterior purgatório representado pelo exílio (Jr 24.1-10) foram um ponto de inflexão na história judaica. A redenção universal e a do povo passaram, então, a ser associadas ao fim do exílio e a reconstrução do templo. Quando isso ocorresse, diz Oséias (31.30-33), um novo pacto com Deus seria realizado transformando a natureza humana para sempre.

O final do primeiro exílio (539 a.e.c.) não realizou os sonhos proféticos. A nova realidade foi marcada pela terra empobrecida e ameaças constantes dos povos vizinhos, além do domínio persa e, posteriormente, helenista. Este distanciamento entre a profecia e a realidade histórica teria provocado uma extensão do cenário escatológico para a era vindoura (*olam habá*).

A profecia de Isaías dos dias do por vir após a dominação Assíria passaram a ser encaradas como o juízo final quando um Messias, com poderes sobre-humanos, surgiria. A luta contra Gog e Magog (Ez 38-39) torna-se a luta contra o mal per se que levaria ao estabelecimento da nova ordem social e natural. O segundo exílio, após o século I a.e.c, faz com que essas ideias escatológicas se consolidem, liberando o “tempo histórico das condições deste mundo conhecido” e libertando o “indivíduo das limitações do túmulo” (Gilman, 2007, p. 294). Só então o destino do homem e do mundo na visão judaica absorve as doutrinas da imortalidade da alma e da ressurreição do corpo, o que acabou provocando o surgimento do individualismo escatológico.

A ideia de que Deus se interessa pelo indivíduo reforçou o problema da teodiceia: como conciliar a justiça divina e o sofrimento de um indivíduo virtuoso? A solução bíblica que afirmava que o sofrimento era derivado dos pecados comunitários era cabível quando se pensava a comunidade como um todo, e não o destino individual. A solução encontrada foi ampliar a concepção do tempo de vida humana, ou seja, a vida terrena passou a ser encarada apenas como uma parte do compromisso do ser humano com Deus. Não sendo a morte o fim, a justiça e soberania divinas podem ser aplicadas ao longo da eternidade. Para Gilman (2007), essa modificação teológica tem origem, paradoxalmente, em duas doutrinas que não tem base na antiga tradição hebraica: a imortalidade da alma e a ressurreição do corpo na era messiânica.

A imortalidade da alma adentra no judaísmo por influência grega, porém, passando por uma profunda transformação. Os gregos possuíam uma visão dualista do ser humano e encaravam a alma como a pessoa verdadeira que, ao longo da vida terrena, ficava prisioneira do corpo. Após a morte, livre do invólucro material, a alma desfrutaria a felicidade ou o infortúnio eterno de acordo com seus atos enquanto estava unida ao corpo. Para Gilman, não há um embasamento bíblico para a distinção entre corpo e alma, no entanto, a literatura talmúdica vai reconhecer a alma como entidade distinta preexistente ao corpo e que sobreviverá a morte. Os rabinos do Talmude, porém, se distanciam do dualismo grego ao não condenar o corpo. Ambos, corpo e alma, são criações divinas, definem o indivíduo e deverão ser julgados conjuntamente.

A doutrina da ressurreição do corpo, por sua vez, é de origem persa, sendo citada explicitamente na Bíblia apenas em Daniel (12.2) no século II a.e.c. Essa doutrina consolida

um cenário escatológico judaico prometendo a salvação e recompensa àqueles que foram martirizados ao longo de suas vidas neste mundo.

Se a Torá não trata diretamente desse tema, o Talmude trata a ressurreição como uma crença cardinal judaica. Quem a negar ou negar que ela tenha raízes bíblicas não terá seu quinhão no mundo vindouro e não poderá ser associado ao judaísmo ou sua religião. (Sanhedrin 10.1). A *amidá*, oração central dos serviços religiosos judaicos, refere-se enfática e repetidamente à ressurreição, associando Deus aos adjetivos bondoso, misericordioso e fiel em cumprir suas promessas (Sidur, 2012). Provavelmente, essa doutrina era controversa nos tempos rabínico, daí a necessidade da ênfase litúrgica “como forma de estabelecer seu status peremptório” (Gilman, 2007, p. 297). Mesmo não havendo consenso sobre o que ocorrerá após a morte e como o corpo será revivido, os rabinos consideravam que o corpo e a alma eram inseparáveis.

A síntese entre sobrevivência da alma e ressurreição do corpo acabou gerando, como afirmado anteriormente, visões conflitantes sobre o mundo vindouro. Maimônides (1994), influenciado pelo dualismo grego, efetua essa conciliação fazendo um arranjo temporal: primeiramente, haveria a ressurreição do corpo e sua religação com a alma na era messiânica; posteriormente, haveria uma nova morte do corpo e apenas as almas receberiam a recompensa eterna. Essa posição de Maimônides foi duramente criticada por seu antagonista Abraham Ben Davi de Posquières (1120-1198) que o acusou de heresia.

O problema é que “os pormenores, que constam na literatura talmúdica, são tão variados e extravagantes que quase qualquer cenário poderia encontrar embasamento” (Gilman, 2007, p. 298). O certo é que mesmo sem ter uma base explícita nas escrituras, após a era talmúdica, a ressurreição do corpo e imortalidade da alma se tornaram aceitas no judaísmo. Neste contexto, o texto bíblico passou a ser reinterpretado e essas doutrinas passaram a ser “embasadas por vários textos-evidência, que estabelecem sua autenticidade” (Gilman, 2007, p. 298).

AS DUAS VOZES ESCATOLÓGICAS

Como visto ao longo do texto, doutrinas multifacetadas e, por vezes, contraditórias permeiam a discussão sobre a ressurreição no judaísmo. Isso leva Gilman (2007) a identificar duas grandes vozes escatológicas predominantes ao longo dos séculos no pensamento ju-

daico: o gradualismo evolucionário e o radicalismo revolucionário. O que as difere é a ênfase nas doutrinas que defendem ou ignoram em relação ao papel de Deus e dos homens no cenário escatológico, o relacionamento entre a era atual e a era por vir e, finalmente, a “matriz emocional que permeia a estrutura como um todo” (Gilman, 2007, p. 299).

O radicalismo revolucionário não crê na capacidade humana de resolver os problemas da história. Esta percepção pessimista leva essa corrente a acreditar em uma descontinuidade radical entre a atual ordem social e o mundo do por vir (escola de Shamai). Este mundo pós-histórico seria resultado de um evento cataclísmico que encetará uma nova ordem social e natural sobre as ruínas da antiga. O Messias, nessa concepção, é dotado de poderes sobre-humanos para iniciar o fim dos dias.

O gradualismo evolucionário, como o próprio nome indica, prevê uma evolução lenta para o mundo do por vir que seria o ápice natural de um processo histórico (escola de Hilel). Permeia essa visão um otimismo em relação à capacidade humana de alcançar a redenção por seu próprio esforço. As boas ações humanas do dia a dia são vistas como redenções parciais e significativas rumo a era messiânica. O Messias seria, nessa perspectiva, um ser humano extraordinário dotado de capacidade de alterar as estruturas políticas conhecidas.

A disputa fundamental entre essas correntes, ambas com raízes legítimas nos textos clássicos judaicos, se relaciona à maneira como relacionam o mundo atual e o futuro. Amós (5.18-20), profetizando os dias do por vir e as guerras contra Gog e Magog (Ez 38-39), descreve o cataclisma anterior à vinda do Messias. Os dias do Senhor de Isaías (2.2-4; 11.1-10), por sua vez, são muito mais suaves, assim como o verso do Cântico dos Cânticos (2.7) que parece descrever o gradualismo da era messiânica: “Filhas de Jerusalém, pelas gazelas e servas do campo eu vos conjuro: não desperteis, não acordeis o amor, até que ele queira!”. Essas especulações teológicas se consolidaram em contextos históricos bem definidos. O radicalismo tendeu a se fortalecer em períodos de conflito social e opressão, o evolucionismo em épocas de calma social.

A história judaica está pontuada por diversos movimentos messiânicos que embasaram o messianismo revolucionário. Frente ao desmoronamento da vida social ocasionado pela opressão e pobreza, o caminho lógico era recorrer a Deus. Daí os hebreus buscarem, com urgência, um Messias anunciador da era prometida. Dois destes movimentos são dignos de nota, pois se mostraram traumáticos e desagregadores para os judeus: o de Jesus de

Nazaré (séc. I e.c.) e o de Sabbatai Zevi (séc. XVII e.c.). Ambos os movimentos ocorridos em períodos de crise nas comunidades judaicas: o primeiro durante a opressão romana; o segundo no contexto da expulsão judaica da Península Ibérica. Esses movimentos, e outros semelhantes, geraram uma “desconfiança intuitiva” (Gilman, 2007, p. 302) quanto ao messianismo revolucionário. Acrescente-se a isso o fato de que a religião judaica havia produzido uma série de estruturas (sociais, comportamentais, comunitárias) que geravam um sentido de ordem e previsibilidade à vida que eram incompatíveis com visões radicais.

O impulso revolucionário do messianismo judaico se arrefeceu profundamente pela conversão de Sabbatai Zevi ao Islamismo em 1666, um ano após sua autoproclamação como o Messias dos judeus. Na prática, este movimento confirmou o poder anárquico do impulso revolucionário messiânico e marcou, “a transição do medievalismo para modernidade judaica” (Gilman, 2007, p. 305).

Ao analisar movimento sabbataísta, Gershom Scholem (1897-1982) o associa a um resultado previsível da teoria mística desenvolvida por Isaac Lúria (1534-1572) em Safed, em especial, de seu elaborado sistema analítico sobre o exílio e a redenção. Segundo Gilman (2007), o lurianismo é um mito complexo que deu à geração expulsa da Espanha em 1492 um sentido para lidar com a sensação de desenraizamento.

O exílio foi transformado em símbolo de todas as falhas e desarmonia que permeiam a criação de Deus, entre elas, os traumas históricos vivenciados pelos judeus. Mas não apenas os hebreus estão no exílio para Lúria, a própria *Shechiná* compartilha esse destino. Essa noção de exílio levou Lúria a atribuir ao povo hebreu a responsabilidade pela sua redenção, a redenção do mundo e, até mesmo, de Deus. Essa ação reparadora do mundo (*tikun olam*) seria realizada por meios dos mandamentos bíblicos, as *mitzvot*. Cada *mitzvá* possui um efeito redentor cósmico quando realizada com essa intenção e a vinda do Messias coroaria o processo do *tikun* (Scholem, 1992). Esse mito deu, aos judeus que o abraçaram, significado à dor individual, nacional e cósmica, atribuindo a cada pessoa a responsabilidade diária pela redenção de todo o universo. Esse foi o contexto que, segundo Scholem (1992), propiciou a adesão das massas judaicas ao messianismo de Sabbatai Zevi.

Se por um lado o mito revolucionário messiânico era sedutor, por outro, ele trazia em seu bojo a agressividade e a concretude histórica. Ao ser humano foi dado o perigoso poder de controlar os desígnios divinos; perigoso porque ilusório. A heresia de Sabbatai Zevi

retratou o conflito entre o mito de redenção e a história concreta. Os hebreus, em sua maioria, optaram por negar o mito e se afastaram do apóstata. Movimento inverso teria sido empreendido pelos seguidores Jesus de Nazaré: estes escolheram negar a história da morte de seu Messias e escolheram acreditar em sua ressurreição. Negando os fatos históricos, a Igreja racionalizou e remitificou os acontecimentos da vida de Jesus como Deus encarnado.

Para Scholem (1992) foi a negação do mito sabbataísta que provocou o surgimento do movimento chassídico⁸. O chassidismo retoma o messianismo mais gradualista da tradição normativa oferecendo uma experiência escatológica substituta por meio da aderência (*devekut*) a Deus passível de ser alcançada pela oração individual apaixonada. Scholem ainda discute como a negação do mito não teria significado o fim do messianismo, que nunca desapareceu completamente da história judaica e foi constantemente reformulado, inclusive com tendências distantes do tradicionalismo das doutrinas religiosas. Os movimentos sionista e reformista, ambos nascidos no bojo do Iluminismo, seriam exemplos desta ressignificação messiânica, o primeiro enfatizando a dimensão escatológica judaica, o segundo atentando à dimensão universal.

É inegável que o conflito entre essas duas vozes escatológicas persiste até os dias de hoje e a solução, para apaziguar o espírito revolucionário, tem sido anunciar a era vindoura por meio experiências antecipatórias. O *Shabat* se transforma em um antegozo do mundo do por vir, as preces reforçam as ideias da ressurreição, do messianismo, da restauração do Templo em Jerusalém, entre outros. Essas experiências enfraqueceram o ameaçador impulso revolucionário ao servirem “como antecipações, lembranças ou substitutas da realidade ainda por vir” (Gilman, 2007, p. 304).

REFLEXÃO FINAL: SOBRE A RAZOABILIDADE DA CRENÇA NA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS

O mal no mundo presente tem servido de justificativa para muitos objetarem a existência de Deus. Como pode um Deus onipotente, onipresente, onisciente permitir o mal? Parado-

⁸ O chassidismo é um movimento popular e místico nascido no século XVIII em pequenas cidades judaicas da Polônia e da Ucrânia. O chassidismo orienta seus seguidores para uma vida de fervor e de alegria entusiástica. Falando principalmente ao homem simples, esse movimento conclamava à superação dos maus instintos e ao cumprimento dos mandamentos divinos. Para que isso ocorresse era necessário que um tzadik (um homem santo) liderasse, iluminasse e fortalecesse os seus seguidores.

xalmente, a persistência da maldade também serve aos que creem: será possível não existir um Deus redentor frente a tanta maldade? A finitude humana impede uma resposta definitiva a estes questionamentos. A existência ou não existência de Deus deixam igualmente muitas dúvidas que carecem de respostas. É justamente a inverificabilidade de uma verdade absoluta sobre Deus e seus propósitos que torna possível à humanidade acreditar em hipóteses inconvenientes à racionalidade contemporânea como a sobrevivência da alma e a ressurreição dos mortos.

Dado que mal é uma necessidade estrutural do mundo criado, visto que este é finito e existe uma multiplicidade de possibilidades conflitivas, torna-se mister reconhecer que a racionalização do enigma do mal tem seus limites. Mesmo que o discurso sobre o mal não seja uma exclusividade das religiões, o que é comprovado pelas teses agnósticas ou ateias, a ideia de salvação religiosa, de uma mortalidade que não acaba com a morte, sana a questão do mal como condição inerente da criatura finita. Tudo aponta para o infinito quando se discute a coincidência última do humano, sua insaciabilidade, seu desejo de plenitude. Portanto, é possível postular a presença “do absoluto na mais profunda intimidade do ser humano” (Riesgo, 2020, p. 265. Tradução do autor).

No que tange ao fenômeno ontológico da ressurreição especificamente, ela se trata de uma transformação do mundo que eliminará a dor e o sofrimento, o que é próprio da salvação. Ela abre uma esperança de um porvir para o ser humano que estabelece um novo horizonte para a finitude e a temporalidade. Ao mesmo tempo, ela permite uma nova maneira de viver no presente na medida em que “assumimos nossa história no mundo e com o mundo como uma história de salvação que pode ter um final feliz” (Falque, 2017, p. 170. Tradução do autor).

Para Manuel Fraijó (2016), a ressurreição dos mortos é a condição transcendental que “permite que nosso ser não se frustre, não desembarque ao final no nada” (Fraijó, 2016, p. 131. Tradução do autor). A ressurreição dos mortos pretende “alterar os resultados da evolução cósmica, da história, e vencer a injustiça” (Riesgo, 2016, p. 256. Tradução do autor). Talvez, a transcendência utópica futura prometida pela ressurreição seja insuficiente para explicar todas as dores vividas pelo homem justo ou compensar as mortes prematuras ou cruéis. “O sofrimento vivenciado carece de uma compensação positiva” (Fraijó, 2016, p. 233. Tradução do autor), por isso, a distinção entre o bem e o mal seguirá em vigor na vida

futura. Neste futuro escatológico, o mal será derrotado e as vítimas reabilitadas, o que, ao menos, dá ao sofrimento da vida atual um caráter não definitivo. Isso torna a religiões “comunidades narrativas de acolhimento que ajudam a viver e morrer digna e esperançosamente” (Fraijó, 2016, p. 313. Tradução do autor).

Apesar da salvação religiosa ainda ser considerada por muitos uma fonte de alienação, ela persiste. Isto porque ela dá respostas à necessidade humana de ser reconhecido e afirmado frente ao fato inquestionável da finitude humana. Ao contrário do que afirmava Feuerbach (1804-1872), Deus não existe simplesmente porque o desejamos. A crença em sua existência decorre do fato de que “a vida humana sem transcendência religiosa, não deixa de ser um naufrágio que trivializa” (Riesgo, 2016, p. 268) e, por isso, o homem merece que a vida não termine com a morte.

Considerar a escatologia judaica uma possibilidade razoável significa acreditar que a vida individual é importante na sociedade e na história. Corpo e alma, conjuntamente, são responsáveis pelas ações humanas e são relevantes para toda a humanidade. A morte do corpo físico não significa, portanto, o fim absoluto, pois cada ser humano tem um papel a exercer na redenção do mundo. Existe um começo e um fim, um processo que culmina na realização das potencialidades inerentes à criação do mundo por Deus. Neste último julgamento a opressão e o orgulho são reduzidos; “os humildes são levantados e suas lágrimas são enxugadas. O que nos homens e seus atos é considerado digno aos olhos de Deus, é cumprido e completado; o que é mau e contrário à intenção divina, é purgado e destruído” (Gilman, 2007, p. 230). E de forma apaixonada conclui esse autor: “sem essas convicções ser-me-ia impossível viver” (Gilman, 2007, p. 313).

REFERÊNCIAS

BAVA BATRA 12a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em https://www.sefaria.org/Bava_Batra.12a?lang=bi. Acesso em 05 de julho de 2021.

BELKIN, Samuel. *A Filosofia do Talmud: o caráter sagrado da vida humana na teocracia democrática judaica*. São Paulo: Sêfer, 2003.

FALQUE, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud*. Madrid: ACCI, 2017.

FRAIJÓ, Manuel. Ética e religión: uma relación problemática. In: MARINAS, José Miguel (ed.). *El diálogo de las creencias*. Madrid: La Oficina, 2016.

- FRIDLIN, Jairo; GORODOVITZ, David. *Bíblia Hebraica*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2006.
- GILMAN, Neil. *Fragmentos do sagrado*. Recuperando a Teologia para o judeu moderno. São Paulo: Comunidade Shalom, 2007.
- HALEVI, Y. *The Kuzari: in defense of the despised faith*. New York: Feldheim, 2009.
- KAPLAN, Ariele. *Imortalidade, ressurreição e idade do universo: uma visão cabalística*. São Paulo: Ed. Sêfer; Exodus, 2003.
- LUZZATTO, Moshé Chaim. *O caminho de Deus* (trad. inglesa Aryeh Kaplan, vers. portuguesa Esther Eva Horowitz, orig. hebraico escrito entre 1730 e 1735). São Paulo: Maayanot, 1992
- LIPSCHITZ, Israel. *Derush or Hachaym: uma reflexão teológica sobre morte, ressurreição e a idade do universo*. In: KAPLAN, Ariele. *Imortalidade, ressurreição e idade do universo: uma visão cabalística*. São Paulo: Ed. Sêfer; Exodus, 2003. p. 93-196.
- MAIMÔNIDES. *Tariag Há-Mitzvoth: os 613 mandamentos*. São Paulo: Nova Arcádia, 1991.
- MAIMÔNIDES, Moses. *Tratado Sobre a Ressurreição*. São Paulo: Maayanot, 1994.
- RIESGO, Manuel Fernández Del. *Ética e religión*. La insuficiencia de la experiencia moral. Madrid: Escolar y Maio, 2016.
- RIESGO, Manuel Fernández Del. *La crisis del humanismo: inquietudes y esperanzas en el atardecer de la vida*. Madrid: editorial Dykinson, 2020.
- SANHEDRIM 10.1. *The William Davidson Talmud*. Disponível em https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.10.1?lang=bi. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SANHEDRIM 91a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.91a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SANHEDRIM 97a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.97a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SCHOCHET, Jacob Immanuel. *Conceitos Místicos em Chassidismo: uma Introdução aos Conceitos e Doutrinas Cabalísticas*. In: ZALMAN, Shneur. *Likutei Amarim. Tanya*. Iguerete HaCôdesh (capítulos 18-32) / Kuntres Acharon. V. 6. Comentado por Rabino Yosef Winberg. Rio de Janeiro: Editora Beith Lubavitch, 2016.
- SHABAT 133a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Shabat.133a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- SIDUR. *Sidur Tehilat Hashem*. Rio de Janeiro: Editora Beit Lubavitch, 2012.
- YGDAL. Texto completo de Ygdal. *My Jewish Learning*. Disponível em <https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=https://www.myjewishlearning.com/article/complete-text-of-ygdal/&prev=search&pto=au>. Acesso em 05 de julho de 2021.

ZOHAR. Table of contents. Kabbalah. *Zohar*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Zohar?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.

ABSTRACT:

The paper intends to discuss the theme of the survival of the soul and the resurrection of the dead from Jewish writings. Given the multiplicity of millennial sources that deal with the subject, the paper has focused on the primordial sources of Judaism (tanach and talmud), in addition to books and later thinkers regarded as pillars of Jewish philosophy, mysticism and religion, without having the concern of exhausting these sources. The text starts from the human need to transcend history and human mortality. Based on this principle, the foundations of the Jewish religion according to the traditional view are synthetically discussed. Subsequently, traditional and unorthodox views of Jewish eschatology are approached. The text ends with a reflection on the reasonableness of the belief in the resurrection of the dead.

Keywords: Eschatology; Judaism; Resurrection of the dead.

Recebido em 09/07/2021

Aprovado para publicação em 26/08/2021



UM MANUAL DE COMO NÃO PENSAR AS RELIGIÕES

A manual of how not to think about religions

BANON, Patrick. *Antimanual das Religiões: para acabar com as contraverdades*. Petrópolis: Vozes, 2022. 180 p.

Waldney de Souza Rodrigues Costa*

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

DOI: 10.29327/256659.14.1-13

Antimanuais estão por toda parte. Os mais conhecidos em língua portuguesa são o *Antimanual do Mau Historiador*, de Carlos Aguirre Rojas, e o *Antimanual de Criminologia*, escrito por Solo de Carvalho; mas há também o *Antimanual de Gestão*, organizado por Valquíria Padilha, o *Antimanual de Jornalismo e Comunicação*, de Antonio Cláudio Brasil, e o *Antimanual de Direito e Arte*, organizado por Marcílio França Filho, Geilson Leite e Rodolfo Pampolona Filho. Era questão de tempo até ganharmos um dedicado às religiões.

Mas se manuais são textos encadernados com orientações gerais que servem de guia para uma tarefa ou diretriz para uma disciplina, o que seria um antimanual? Por analogia, podemos deduzir um texto contra uma tarefa ou disciplina, algo como um manual do que não fazer, do que não pensar. É mais ou menos por esse caminho que seguem os citados anteriormente e também o *Antimanual das Religiões* de Patrick Banon, publicado em 2018 na França e traduzido para o português em 2022. Trata-se de informações e descrições cujo conjunto compõe uma espécie de guia de como não pensar as religiões.

Patrick Banon é fundador do Institut des Sciences de la Diversité (Instituto de Ciências da Diversidade) e pesquisador associado da instância responsável por investigações em

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

Gestão, Diversidade e Coesão Social do Mestrado em Gestão Intercultural da *Université Paris-Dauphine*, uma universidade reconhecida por seu ensino em finanças e estratégia empresarial. Tem atuado como consultor empresarial em questões de gestão na sua interface com temas como igualdade de gênero, diversidade religiosa, secularismo, relações interculturais... Esses também são os temas aos quais dedica artigos e livros. As obras já conhecidas no Brasil são *Para Conhecer Melhor as Religiões* e *Para Conhecer Melhor os Tabus e as Proibições*, da Editora Claro Enigma. Chega agora ao Brasil, através da Editora Vozes, um texto dentro desse escopo, mas especialmente dedicado a combater contraverdades em matéria de religião.

E o que são contraverdades? Ora, na era da disseminação de *fake news* pelas mídias sociais, talvez a melhor forma de explicar seja com uma metáfora advinda dos smartphones. Sabe quando começamos a escrever algo no celular e o dicionário automático começa a nos sugerir palavras ou até mesmo inserir algumas, muitas vezes nos fazendo dizer algo diferente da nossa intenção inicial? Contraverdades são como esse recurso autocompletar. Quando começamos a pensar sobre um assunto, elas logo se oferecem como atalhos para reduzir o esforço para classificar a enorme quantidade de dados que recebemos. É assim que muitas vezes nos induzem a tirar conclusões precipitadas, baseadas em estereótipos e preconceitos. Não nascem de mentiras que podem ser desmontadas, mas de informações truncadas ou incompletas que são de mais fácil acesso do que a complexa verdade. Sendo assim, mais do que nos fornecer afirmações verdadeiras contra afirmações mentirosas, ao combater as contraverdades, o autor quer “convidar cada um a se libertar do pensamento pronto” (p. 12).

Temos muitas “formas prontas de pensar” as religiões. No seu antimanual, Patrick Banon se encarrega de combater principalmente aquelas que geram desconfiança para com a laicidade, antissemitismo, sentimento anticristão e islamofobia. Escapar desses quatro “pensamentos prontos” ao mesmo tempo não é uma tarefa simples, mas o autor aposta que é possível. Por isso faz uma seleção de quarenta contraverdades, organizadas em quatro conjuntos de equívocos: onze sobre o religioso (1), oito sobre o judaísmo (2), dez sobre o cristianismo (3) e onze sobre o Islã (4). São os quatro capítulos do livro. Estão claramente ligados às formas de pensar e sentir a serem combatidas.

Embora os equívocos sejam variados, em cada capítulo é possível perceber a predominância de alguns temas. No primeiro, dedicado às religiões em geral, chamam a atenção

as contraverdades a respeito da secularização. E a laicidade, mesmo que também esteja presente no capítulo dedicado ao judaísmo e no capítulo dedicado ao Islã, acaba assumindo inicialmente um lugar mais central. Somos convidados a repensar impressões como as de que o mundo é cada vez menos religioso e de que a laicidade é um escudo contra as religiões, em uma espécie de síntese do que o autor desenvolveu em livros anteriores sobre o tema.

O segundo capítulo é dedicado às contraverdades mais comuns do judaísmo. Nele é mais recorrente o tema dos costumes. O autor enfrenta assuntos como circuncisão, uso do quipá e consumo de carne de porco. É um caminho bem diferente do adotado nos capítulos seguintes, que são mais centrados em figuras específicas. O capítulo do cristianismo é centrado em Jesus e o do Islã em Maomé. Problemas a respeito da própria existência do nazareno, a morte na cruz, a circuncisão e o idioma que falava são tratados no terceiro capítulo que, em alguns trechos, lembra um pouco o livro *Jésus, La biographie Non Autorisée* (Jesus, A Biografia Não Autorizada) que o autor publicou em francês e ainda segue sem tradução. Já o último capítulo enfrenta questões em torno da ida de Maomé para Jerusalém, a autoria do Corão, a possibilidade de representação do profeta, entre outras. É mais diversificado que o anterior, pois a centralidade de Maomé é dividida com a dos próprios muçulmanos, que muitas vezes são tomados como terroristas ou confundidos com árabes.

Além desses temas que percebi como mais centrais em cada capítulo, há várias outras contraverdades peculiares. É necessário proibir símbolos religiosos nas empresas? Judeus têm dinheiro? Uma mulher se passando por homem foi eleita Papa? O Islã está se tornando a religião mais seguida do mundo? São exemplos das questões mais avulsas que o leitor encontrará em discussão no livro.

Em todo caso, entre as contraverdades mais centrais e as mais avulsas, percebi a recorrência de dois aspectos. O primeiro é que muito do que se constitui como contraverdade, “pensamento pronto”, é uma espécie de exagero, caricatura. Tem alguma base real, mas superestimada. Quando não se está acostumado com a convivência com muçulmanos, qualquer grupo assim identificado é percebido como sendo bem mais numeroso do que é. São mecanismos desse tipo que geram percepções equivocadas da realidade. E o segundo aspecto recorrente no livro é a presença da globalização em meio aos argumentos do autor. Ela é tomada como um pano de fundo através do qual surgem as contraverdades, pois culturas desterritorializadas geram uma diversidade de tradições convivendo em um mesmo

espaço geográfico. Costumo dizer que pluralismo é bom, mas dá trabalho. O caminho do “pensamento pronto” sempre será mais fácil em um ambiente que nos desafia a todo momento com a difícil estabilização de uma moral coletiva, assim como de identidades individuais, cada vez mais voláteis.

Em um mundo assim, é útil manter um Antimanual das Religiões à mão. Que pena o livro se deter às tradições abraâmicas, pois também são muito recorrentes contraverdades a respeito das tradições asiáticas. Budistas são sempre serenos e nunca entram em guerra? Indianos têm as vacas como animal sagrado? Não há religião na China comunista? Ficamos na expectativa de um antimanual que toque em questões como essas. O caminho foi aberto por Patrick Banon. Ao combater o medo dos muçulmanos, o antissemitismo, o sentimento anticristão e a desconfiança da laicidade, o autor forneceu uma grande contribuição, tanto para o público geral não iniciado, quanto para quem se dedica à pesquisa sobre as religiões e o religioso, que em muitos casos acaba se dedicando a alguma tradição em particular e caindo no “pensamento pronto” sobre outras. Vale o aviso do autor: “contraverdades concernentes às religiões propagam-se mais rapidamente do que as certezas. Cuidado com os equívocos!” (p. 9). Ler o antimanual pode ser um importante passo em direção a esse cuidado.

Recebida em 05/04/2023

Aprovada para publicação em 10/04/2023



SANTOS MÁRTIRES PADROEIROS DO RIO GRANDE DO NORTE: HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA, TESTEMUNHO E DEVOÇÃO

Patron martyr saints of Rio Grande do Norte: history of resistance, testimony and devotion

ROCHA, Jaime Vieira; PAIVA, Antônio Murilo de (org.). *Santos mártires padroeiros do RN: história, testemunho, devoção*. Natal: Offset, 2022.

Marcos Saiande Casado *

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Manoel Honório Romão **

Grupo de Estudos de Práticas Educativas em Movimento (GEPEM)

DOI: 10.29327/256659.14.1-14

Santos mártires padroeiros do RN: história, testemunho, devoção é um livro que tem potencial para ultrapassar os limites delimitados por seus organizadores, isto é, o simples registro de reflexões feitas em duas *lives* pelas redes da Pastoral da Comunicação (PASCOM) da província Eclesiástica do Rio Grande do Norte, realizadas por ocasião da celebração dos quatro anos de Canonização dos Santos Mártires de Cunhaú e Uruaçu. O texto, cuja substância se forma no leito desse formato de comunicação massificado pelas medidas de distanciamento social adotadas para enfrentamento dos efeitos mortíferos da COVID-19, as *lives*, revela um exemplo de diálogo entre fé e razão ou, melhor, da fé que se mostra raciocinada.

O texto se constitui de duas partes e as reflexões são feitas por dois grupos de personagens. De um lado, os professores, pessoas associadas comumente ao cultivo da ciência,

* Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente é Professor Substituto do Departamento de Práticas Educacionais e Currículo da UFRN e Técnico de Apoio em Pesquisa e Desenvolvimento da Fundação Norte Riograndense de Pesquisa e Cultura (FUNPEC). E-mail: marcosscaiado@hotmail.com

** Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente é pesquisador da área de Educação em Saúde no Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde (LAIS), integra o Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM) e o Grupo de Estudos de Práticas Educativas em Movimento (GEPEM). E-mail: oiromao@gmail.com

das artes, das técnicas e da filosofia. De outro, as autoridades eclesiais, aqueles que buscam religar a consciência frágil, finita e provisória dos homens ao transcendental infinito que é Deus. O caminho da razão e do esclarecimento, de algum modo, se encontra com o terreno da fé religiosa nesse diálogo. Destaque-se que em muitas passagens as figuras professor e padre se misturam e é recorrente observarmos o professor evocar as orações e os cânticos a fim de emocionar a fria razão e, ao padre, reservar-se à tarefa de proferir o discurso que ordena racionalmente as emoções.

A primeira parte do livro registra em suas páginas a celebração ocorrida no monumento dos Santos Mártires em 03 de outubro de 2021. O mártir é apresentado como uma “testemunha qualificada” dos princípios estabelecidos pelo novo testamento, ou seja, aquele cuja vontade pessoal é literalmente obliterada e substituída pela vontade revelada e encarnada nos ensinamentos de Jesus Cristo. Essa rememoração dos mártires é acompanhada por um diálogo crítico ao contexto de turbulência social, política e econômica vivida pelo povo brasileiro.

A segunda parte do livro, um pouco mais longa, se constitui em núcleos com distintas finalidades sem perder de seus horizontes o aspecto fundamental do martírio e sua significação para renovação da fé. Além da apresentação da trajetória histórica dos eventos que levaram à canonização, em 15 de outubro de 2017, dos protomártires do Brasil, temas como os cuidados com a depressão, a fome, e os efeitos da pandemia da COVID-19 são objeto de reflexão e preocupação dos palestrantes.

Além disso, os atos de fé de Lindalva Justo de Oliveira, uma religiosa nascida nos arredores da Lagoa do Piató, Assú/RN, assassinada no exercício do seu ofício caritativo, são evocados como importante símbolo de uma fé abnegada e inabalável totalmente consonante ao flagelo sofrido pelos Protomártires. Enfim, trata-se de “[...] uma reflexão sobre a história da religião no Rio Grande do Norte” (p. 72). Nesse sentido, o livro significa mais do que o registro escrito de duas *lives*, mas se transforma em fonte de pesquisa aos interessados na história da religiosidade católica oficial e popular experimentada no Estado do Rio Grande do Norte.

Recebida em 27/12/2022

Aprovada para publicação em 30/12/2022



NOMINATA DE PARECERISTAS 2023.1

BAHIA

Universidade Federal da Bahia: Jocélio Teles dos Santos

Universidade Federal do Oeste da Bahia: Rubio José Ferreira

ESPÍRITO SANTO

Universidade Federal do Espírito Santo: Luiz Antonio Dagiós

GOIÁS

Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Carolina Teles Lemos

MATO GROSSO

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Mato Grosso: Ana Luíza Gouvêa Neto

MINAS GERAIS

Instituto Federal do Triângulo Mineiro: Anderson Claytom Ferreira Brettas

Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais: Angélica Aparecida Silva de Almeida

Universidade Federal de Uberlândia: Décio Gatti Júnior

Universidade Federal de Juiz de Fora: Réia Sílvia Gonçalves Pereira

PARANÁ

Universidade Estadual de Maringá: Ednaldo Aparecido Ribeiro

Universidade Estadual do Norte do Paraná: Maurício de Aquino

Universidade Federal do Paraná: Alice Vila Nova Procopiuk Walter

RIO DE JANEIRO

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro: Valéria Cristina Lopes Wilke

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro: Fábio Py Murta de Almeida

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro: Marcia Leitão Pinheiro

Centro Universitário de Valença: Lucimeri Mauricio Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Paulo Fernando Carneiro de Andrade

RIO GRANDE DO NORTE

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: Waldney de Souza Rodrigues Costa

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: João Bosco Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Maria Lúcia Bastos Alves

RIO GRANDE DO SUL

Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Carlos Alberto Steil

Universidade La Salle: Artur Cesar Isaia

SÃO PAULO

Universidade Metodista de São Paulo: Cláudio de Oliveira Ribeiro