

Estudos de Sociologia

nº 51



Revista Semestral do Departamento de Sociologia e
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
FCL – UNESP – Araraquara – v.26 – n.51 – 2º semestre de 2021

EXPEDIENTE

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Reitor: Prof. Dr. Pasqual Barretti

Vice-reitora: Prof. Dra. Maysa Furlan

FCLAR – Faculdade de Ciências de Letras de Araraquara

Diretor: Prof. Dr. Jean Cristtus Portela

Vice-diretor: Prof. Dr. Rafael Alves Orsi

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Chefe: Prof. Dr. Carlos Gileno

Vice-chefe: Profa. Dra. Ana Lucia de Castro

Secretária: Cleusa Nery

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenadora: Profa. Dra. Ana Lúcia de Castro

Vice-coordenador: Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto

Estudos de Sociologia / Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. – Vol.1 (1996)-, - Araraquara: UNESP/FCLAR, Laboratório Editorial, 1996-

Semestral

Resumos em português e inglês

A partir de 2008 versão online pelo Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER)

ISSN 1414-0144

1. Sociologia 2. Política 3. Antropologia 4. Ciências Sociais 4. Ciências

Assistente Editorial: Rafael Afonso Silva

Normalização: Claudete Camargo Pereira Basaglia

Diagramação: Eron Pedroso Januskevictz

Revisão: Claudete Camargo Pereira Basaglia

Revisão para o espanhol: Livia Valili

Versão para o Inglês: Jussara Úngari

Capa: Paulo José de Carvalho Moura

Indexada por / Indexed by:

GeoDados – <http://www.geodados.uem.br>; ClaseCich-Unam; DOAJ – Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org>; IBZ – International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities and Social Sciences; IBR – International Bibliography of Book Reviews on Scholarly Literature on the Humanities and Social Sciences; IPSA – International Political Science Abstracts; Sociological Abstracts

Redação e Contatos

Depto. de Sociologia FCLAr/UNESP

Rod. Araraquara-Jaú, km 1 – CP 174 – CEP 14800-901 – Araraquara – SP – Brasil Fone: (16) 3334-6219

E-mail: estudosdesociologia@fclar.unesp.br; <http://periodicos.fclar.unesp.br/estudos>

MISSÃO

A revista Estudos de Sociologia é uma publicação vinculada ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Ar e tem como missão publicar artigos e ensaios nacionais e internacionais na área da Sociologia e afins, buscando contribuir para o debate disciplinar e interdisciplinar das questões sociais clássicas e contemporâneas.

EDITORA

Maria Aparecida Chaves Jardim UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

EDITORA EMÉRITA

Lucila Scavone UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

CONSELHO DE REDAÇÃO

Ana Lúcia Castro UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

João Carlos Soares Zuin UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

Maria Teresa Miceli Kerbauy UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Bebiano UC – Instituição Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

Anete Brito Leal Ivo UFBA – Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, Brasil

Anita Simis UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

Annie Thébaud-Mony INSERM – Instituto Nacional de Saúde e de Pesquisa Médica, Paris, França

Carmen Junqueira PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil

Eduardo Garuti Noronha UFSCar – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil

Francisco Rüdiger	PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil
Frederic Lebaron	UVSQ – Universidade de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, Versailles, França
Gabriel Cohn	USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil
Gerard Mauger	EHESS – Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais, Paris, França
Irllys Alencar Firmo Barreira	UFC – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza/CE, Brasil
István Mészáros	US – Universidade de Sussex, Brighton, Reino Unido
José Antonio Segatto	UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil
José Vicente Tavares dos Santos	UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil
Joseph Yvon Thériault	UQUAM – Universidade de Quebec em Montreal, Montreal/QC, Canadá
Klaus von Lampe	CUNY – Universidade da Cidade de Nova York, Nova York, Estados Unidos da América
Lourdes Maria Bandeira	UnB – Universidade de Brasília, Brasília/DF, Brasil
Magda Maria Bello de Almeida Neves	PUC-MG – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, Brasil
Marcelo Siqueira Ridenti	UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, Brasil
Maria Arminda do Nascimento Arruda	USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil
Maria Orlanda Pinassi	UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil
Maria Ribeiro do Valle	UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil
Mariano Fernandez Enguita	USAL – Universidade de Salamanca, Salamanca, Espanha
Marie-Blanche Tahon	uOttawa – Universidade de Ottawa, Ottawa/ON, Canadá
Marta Araújo	UC – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	UFPB – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, Brasil
Meryl Adelman	UFPR – Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, Brasil

Michael Löwy	CNRS – Centro Nacional de Pesquisa Científica, Paris, França
Pablo Gonzáles Casanova	UNAM – Universidade Nacional Autônoma do México, Cidade do México, México
Philippe Steiner	PARIS IV – Universidade Paris-Sorbonne, Paris, França
Raimundo Santos	UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Roberto Grün	UFSCar – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil
Russell Parry Scott	UFPE – Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil
Sérgio França Adorno de Abreu	USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil
Tânia Pellegrini	UFSCar – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil

Pareceristas do v.26, nº 50 e nº 51 (2021)

A Revista Estudos de Sociologia agradece a colaboração dos seguintes consultores que emitiram pareceres no ano de 2021:

Adriana Gomes	UNIVERSO, Niteroi/RJ, Brasil
Aiane de Oliveira Vieira	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Alexandre de Jesus dos Prazeres	UFSE, São Cristóvão/SE, Brasil
Alexndre Aparecido dos Santos	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Ana Carla Oliveira Pinheiro	UENF, Campos dos Goytacazes/RJ, Brasil
Andréa Barbosa Osório	UFF, Niteroi/RJ, Brasil
Antonio Ianni Segatto	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Antonio Pedroso Neto	UFT, Palmas/TO, Brasil
Arthur Silva	UFPE, Pernambuco/PE, Brasil
Carla Giani Martelli	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Cíntia Pinheiro Ribeiro de Souza	UNILA, Foz do Iguaçu/PR, Brasil
Claudio Penteado	UFABC, São Bernardo do Campo/SP, Brasil
Cristina Maria de Castro	UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil
Daniela Ribeiro de Oliveira	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Daniela Silva Neves	UFPR, Paraná/PR, Brasil
Éder Rodrigo Gimenes	UEM, Maringá/PR, Brasil
Ednaldo A. Ribeiro	UEM, Maringá/PR, Brasil
Edson Silva Farias	UnB, Brasília/DF, Brasil
Eliana Tavares dos Reis	UFMA, Maranhão/MA, Brasil
Eloisa de Souza Amaral	UEM, Maringá/PR, Brasil
Emerson U. Cervi	UFPR, Paraná/PR, Brasil
Ernesto Seidl	UFSC, Florianópolis /SC, Brasil
Felipe Freitas de Souza	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Felipe Rangel	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Gabriel Ávila Casalecchi	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Gabriel Papa Ribeiro Esteves	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Gabriela Lanza Porcionato	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Gustavo Di Santo	UNICAL, Rende – CS – Itália
Igor Gastal Grill	UFMA, Maranhão/MA, Brasil
Joscimar Silva	UFMG, Minas Gerais/MG, Brasil

Jose Vilani de Farias	IFRN, Canguaretama/RN, Brasil
Julian Borba	UFSC, Florianópolis/SC, Brasil
Kátia Alves Fukushima	UFES, Vitória/ES, Brasil
Laysmara Carneiro Edoardo	Unioeste, Cascavel/PR, Brasil
Leandro Durazzo	UFRN, Natal/RN, Brasil
Lidiane Rodrigues	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Lígia Lüchmann	UFSC, Santa Catarina/SC, Brasil
Luana Taborda	UFSC, Santa Catarina/SC, Brasil
Luís Paulo Soares	UNB, Brasília/DF, Brasil
Luiz Pereira	PUC Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil
Marcela Purini	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Marcelo Domingos Sampaio Carneiro	UFMA, São Luís/MA, Brasil
Marcelo Pereira de Almeida Ferreira	UFPA, Castanhal/PA, Brasil
Márcio Rogério da Silva	UFGD, Dourados/MS, Brasil
Martin Mundo Neto	Fatec São Carlos, São Carlos/SP, Brasil
Mateus Tobias Vieira	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Mércia Alves	UFSCAR, São Carlos/SP, Brasil
Míriam Costa Toyama	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Neide Liamar Rabelo de Souza	UNINI, Campeche, México
Olívia Cristina Perez	UFPI, Teresina/PI, Brasil
Paulo Gracino Junior	IUPERJ/UCAM, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Rafael da Silva	UEM, Maringá/PR, Brasil
Ramon José Gusso	IFB, Brasília/DF, Brasil
Renato Augusto Silva Monteiro	UFRJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Roberto Dutra	UENF, Macaé /RJ, Brasil
Rogério de Oliveira Araújo	UFPI, Teresina/PI, Brasil
Silvio Eduardo Alvarez Candido	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Taylor de Aguiar	UFRGS, Porto Alegre/RS, Brasil
Thais Joi Martins	UFRB, Cruz das Almas/BA, Brasil
Tiago Magaldi Granato Silva	UFSCar, São Carlos/SP, Brasil
Wagner Romão	Unicamp, Campinas/SP, Brasil
Wania Amélia Belchior Mesquita	UENF, Macaé/RJ, Brasil
Wilson José Ferreira de Oliveira	UFS, São Cristóvão/SE, Brasil
Yan de Souza Carreirão	UFSC, Florianópolis/SC, Brasil
Zuleika de Paula Bueno	UEM, Maringá/PR, Brasil

SUMÁRIO

RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E POLÍTICA: NOVOS DESAFIOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS METODOLÓGICOS

DOSSIÊ: RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E POLÍTICA: NOVOS
DESAFIOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS METODOLÓGICOS

Apresentação..... 573

Edson Farias e Moacir Carvalho

*O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura
na “divinização” da memória de um tata*..... 581

Edson Farias e Moacir Carvalho

*Laços sem nós – mercado, racionalidade e adesão religiosa a partir da
teoria de Mark Granovetter*..... 619

Paulo Gracino Junior, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Carlos
Henrique Pereira de Souza

*O Islã e a laïcité: apontamentos sobre uma abordagem pós-secular nos
estudos sobre o terrorismo religioso*..... 645

Luiz Pereira

Religião, moralização e política: um diagnóstico sistêmico 663

Roberto Dutra

Mais “Reino”, menos “religiosidade”: um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público? 687
Taylor de Aguiar

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais..... 705
Gustavo Di Santo e Alexandre Ribeiro Leichsenring

O medo dos muçulmanos: o inóspito espaço para migrantes 743
Felipe Freitas de Souza

Ações sociais e mediação política na periferia: as dinâmicas religiosas da Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo” 767
Wania Amélia Belchior Mesquita e Ana Carla de Oliveira Pinheiro

Do império à república: a influência do ultramontanismo de Joseph de Maistre no pensamento conservador católico brasileiro..... 785
Carlos Gileno e Rodrigo Dantas de Medeiros

Crime contra a tranquilidade e a saúde pública na primeira república: o espiritismo em processos criminais 805
Adriana Gomes

ARTIGOS

Judeus messiânicos em Belo Horizonte-MG: alianças e tensões entre crentes em Yeshua/Jesus 829
Cristina Maria de Castro

Amor blindado por Deus: a manutenção da convivência amorosa pelo mercado dos encontros de casais pentecostal..... 849
James Washington Alves dos Santos

VARIA

O povo enquanto categoria filmica: análise sociológica de Terra em Transe (1967) e Manhã Cinzenta (1969)..... 871

Tulio Rossi

A noção bourdieusiana de hexis corporal em teses e dissertações brasileiras..... 895

Darbi Masson Suficier, Alexandre Aparecido dos Santos, Mateus Tobias Vieira e Luci Regina Muzzeti

Interculturalismo, imigração e consumo: modificações corporais em imigrantes em Portugal e Espanha..... 915

Marcelo Ennes e Natália Ramos

Weber contra Luhmann: por uma heurística da (in) diferenciação...939

Lucas Trindade da Silva

Requalificação urbana e dinâmica criminal: estudo de caso do programa Centro Vivo em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil..... 961

Bruna Hausemer, Nayara de Amorim Salgado e Braulio Figueiredo Alves da Silva

Diretrizes e contradições da Doutrina De Segurança Nacional expostas no arquivo de documentos do Serviço Nacional De Informações do Paraná (1964-85)..... 705

José Wilson Assis Neves Júnior

RESENHA

Movimentos cruzados e histórias específicas: estudo comparativo das práticas sindicais e de greves entre metalúrgicos e canavieiros1011

Giovana Gonçalves Pereira

Etnografias policiais em perspectiva internacional: desafios do método e aprendizados do campo..... 1015

Julia Maia Goldani

ENTREVISTA

<i>Entrevista com Renato Ortiz</i>	1011
Edson Farias e Moacir Carvalho	

TABLE OF CONTENTS

RELIGION, PUBLIC SPACE AND POLITICS: NEW HISTORICAL AND THEORETICAL METHODOLOGICAL CHALLENGES

DOSSIER: RELIGION, PUBLIC SPACE AND POLITICS: NEW HISTORICAL AND THEORETICAL METHODOLOGICAL CHALLENGES

Foreword..... 573

Edson Farias and Moacir Carvalho

The patrimonialization of “Goméia”: crossings between religion and culture in the “divinization” of the memory of a tata 581

Edson Farias and Moacir Carvalho

Knotless Ties – market, rationality and religious adhesion based on Mark Granovetter’s theory..... 619

Paulo Gracino Junior, Fabrício Roberto Costa Oliveira and Carlos Henrique Pereira de Souza

Islam and the Laïcité: notes on a post-secular approach on studies regarding religious terrorism..... 645

Luiz Pereira

Religion, moralization and politics: a systemic diagnosis..... 663

Roberto Dutra

More “Kingdom”, less “religiosity”: a new paradigm for evangelical youth in public space? 687
Taylor de Aguiar

Religious affiliation and economic development in Brazil: factors associated with the constitution of a progressive mentality among Catholics and Pentecostal Evangelicals 705
Gustavo Di Santo and Alexandre Ribeiro Leichsenring

The fear of Muslims: the inhospitable social space for migrants 743
Felipe Freitas de Souza

Social actions and political mediation in the periphery: the religious dynamics of the Assembly of God “Ministry Nascer de Novo” 767
Wania Amélia Belchior Mesquita and Ana Carla de Oliveira Pinheiro

From the empire to the republic: the influence of Joseph de Maistre’s ultramontaniam on Brazilian catholic conservative thought 785
Carlos Gileno and Rodrigo Dantas de Medeiros

Crime against the tranquility and public health in the First Republic: the spiritism in criminal lawsuits 805
Adriana Gomes

ARTICLES

Messianic Jews in Belo Horizonte: alliances and tensions between believers in Yeshua/Jesus 829
Cristina Maria de Castro

Love armored by God: the maintenance of loving coexistence by the market of Pentecostal couples’ meetings 849
James Washington Alves dos Santos

VARIA

The people as a filmic category: a sociological analysis of Land in Anguish (1967) and Grey Morning (1969) 871

Tulio Rossi

The Bourdieusian notion of body hexis in Brazilian thesis and dissertations 895

Darbi Masson Suficier, Alexandre Aparecido dos Santos, Mateus Tobias Vieira and Luci Regina Muzzeti

Interculturalism, immigration and consumption: body modifications among immigrants in Portugal and Spain 915

Marcelo Ennes and Natália Ramos

Weber against Luhmann: for a heuristic of the (in) differentiation..... 939

Lucas Trindade da Silva

Urban requalification and criminal dynamics: case study of the Centro Vivo program in Belo Horizonte, Minas Gerais, Brazil..... 961

Bruna Hausemer, Nayara de Amorim Salgado and Braulio Figueiredo Alves da Silva

Guidelines and contradictions of the National Security Doctrine exposed in the Paraná National Information Service Documental Archive (1964-85)..... 705

José Wilson Assis Neves Júnior

REVIEW

Cross moves and specific histories: comparative study of union practices and strikes among steelworkers and sugarcane employees 1011

Giovana Gonçalves Pereira

Law enforcement ethnographies in international perspective: challenges of the method and field learning 1015

Julia Maia Goldani

INTERVIEW

Interview with Renato Ortiz..... 1011
Edson Farias and Moacir Carvalho

TABLA DE CONTENIDO

RELIGIÓN, ESPACIO PÚBLICO Y POLÍTICA: NUEVOS DESAFÍOS HISTÓRICOS Y TEÓRICO-METODOLÓGICOS

DOSIER: RELIGIÓN, ESPACIO PÚBLICO Y POLÍTICA: NUEVOS
DESAFÍOS HISTÓRICOS Y TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Presentación..... 573

Edson Farias y Moacir Carvalho

El Tombamento da “Goméia”: entrecruzamientos entre religión y cultura en la “divinización” de la memoria de una tata 581

Edson Farias y Moacir Carvalho

Lazos sin nudos: mercado, racionalidad y adhesión religiosa a partir de la teoría de Mark Granovetter 619

Paulo Gracino Junior, Fabrício Roberto Costa Oliveira y Carlos Henrique Pereira de Souza

Islam y Laïcité: apuntes sobre un enfoque postsecular en los estudios sobre el terrorismo religioso..... 645

Luiz Pereira

Religión, moralización y política: un diagnóstico sistémico 663

Roberto Dutra

Más “Reino”, menos “religiosidad”: ¿un nuevo paradigma para la juventud evangélica en el espacio público?..... 687
Taylor de Aguiar

Afiliación religiosa y desarrollo económico en Brasil: factores asociados a la constitución de una mentalidad progresista entre católicos y evangélicos pentecostales..... 705
Gustavo Di Santo y Alexandre Ribeiro Leichsenring

El miedo de los musulmanes: el espacio social inhóspito para los migrantes..... 743
Felipe Freitas de Souza

Acciones sociales y mediación política en la periferia: la dinámica religiosa de la Asamblea de Dios “Ministerio Para Nacer de Nuevo”..... 767
Wania Amélia Belchior Mesquita y Ana Carla de Oliveira Pinheiro

Del imperio a la república: la influencia del ultramontanismo de José de Maistre en el pensamiento conservador católico brasileño..... 785
Carlos Gileno y Rodrigo Dantas de Medeiros

Delitos contra la paz y la salud pública en la primera república: el espiritismo en los procesos penales..... 805
Adriana Gomes

ARTÍCULOS

Judíos mesiánicos en Belo Horizonte: alianzas y tensiones entre creyentes en Yeshua/Jesús..... 829
Cristina Maria de Castro

Amor armado por Dios: el mantenimiento de la relación amorosa a través del mercado de encuentros matrimoniales pentecostales 849
James Washington Alves dos Santos

VARIA

El pueblo enquanto categoría filmica: análisis sociológica de Tierra en Trance (1967) y Mañana Gris (1969) 871

Tulio Rossi

La noción bourdieusiana de hexis corporal en las tesis y disertaciones brasileñas 895

Darbi Masson Suficier, Alexandre Aparecido dos Santos, Mateus Tobias Vieira y Luci Regina Muzzeti

Interculturalidad, inmigración y consumo: modificaciones corporales en inmigrantes en Portugal y España 915

Marcelo Ennes y Natália Ramos

Weber contra Luhmann: por una heurística de la (in) diferenciación 939

Lucas Trindade da Silva

Recalificación urbana y dinámica delictiva: un estudio de caso del programa Centro Vivo en Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil 961

Bruna Hausemer, Nayara de Amorim Salgado y Braulio Figueiredo Alves da Silva

Directrices y contradicciones de la Doctrina De Seguridad Nacional expuestas en el archivo documental del Servicio Nacional De Información de Paraná (1964-85) 705

José Wilson Assis Neves Júnior

RESEÑA

Movimientos cruzados e historias específicas: un estudio comparativo de las prácticas sindicales y de las huelgas de los trabajadores del metal y de la caña de azúcar 1011

Giovana Gonçalves Pereira

Etnografías policiales en una perspectiva internacional: desafíos del método y aprendizajes de campo 1015
Julia Maia Goldani

ENTREVISTA

Entrevista con Renato Ortiz..... 1011
Edson Farias y Moacir Carvalho

Dossiê:
**Religião, espaço público
e política: novos desafios
históricos e teóricos
metodológicos**

APRESENTAÇÃO

PRESENTACIÓN

FOREWORD

*Edson FARIAS**
*Moacir CARVALHO***

Não só a segunda metade do século XX, como os últimos anos têm sido palco de intensa efervescência religiosa no Brasil bem como em diversas partes do mundo. Nesse contexto, as variadas versões das teorias da secularização de matriz weberiana que propunham ao modo de Peter Berger uma separação crescentemente irreversível entre religião e espaço público e, ainda mais particularmente, entre religião e política sofreram um abalo em relação ao qual se vem discutindo de formas renovadas nos últimos anos. Principalmente, a partir do amplo e diversificado debate, sob influência das teorias da globalização, pós-modernidade e pós e decolonialismo que, questionando os limites das categorias rigidamente orientadas pela suposição de estados socioculturais fixos, ou mesmo pelas narrativas totalizantes sobre a realidade, a classe ou a nação, propõem imagens mais relacionais e multideterminadas de mundo. Também, as recentes pautas políticas do feminismo, movimentos étnico-identitários, diversidade sexual e reconhecimento das minorias em geral, modificaram a sensibilidade sobre o fazer pesquisatório no campo das humanidades e, logo, têm reverberado nos estudos sobre religião.

* Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.

** Universidade do Recôncavo da Bahia – (UFRB), Cachoeira – BA Brasil. Realiza pesquisa de estágio pós doutoral no Programa de Pós Graduação da UFRB. Doutor em Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

No mesmo compasso, desenvolveu-se um debate sobre mercados religiosos no seio do qual não só a religião passa a ser considerada como um tipo de serviço dependente de uma relação dinâmica entre ofertadores e consumidores, igualmente, a própria condição do praticante se tornou suscetível de uma análise relacional em que as trajetórias espirituais são apreendidas como marcadas por diversas mudanças e nomadismos ao longo de uma biografia. Ou seja, tem sido desvalorizada uma imagem de religião pouco mediada e definida por controles autoritativos rígidos, em proveito de uma reflexividade e autonomia crescentes diante de sentidos abstratos do sagrado.

Na verdade, a suposição sobre a qual assenta não só a Sociologia, como também a própria ideia de modernidade, foi em grande medida a da separação crescente entre essas instâncias – religioso e temporal, esse último entendido em sentido liberal como político e econômico enquanto lugares de confronto de interesses – mediante a expulsão da religião e, portanto, do “irracional”, duplamente, do espaço decisório, da economia e da interpretação última da realidade humana. Para a Sociologia, sobretudo, tratou-se então de compreender tal religião como, no melhor dos casos, etapa transitória e, no pior, empecilho à modernização.

Sociólogos/as da religião, no Brasil, muito se interessaram, até a década de 1980 pelo Catolicismo, por exemplo, pelo seu potencial institucional enquanto religião majoritária e politicamente engajada, em levar adiante mudanças de caráter progressista na sociedade brasileira que ora se modernizava. Ao mesmo tempo em que o Catolicismo estava sendo focalizado centralmente no dilema entre religião, sociedade e Estado-Nação. Caminho distinto seguiria a Antropologia. Esta disciplina, se por um lado pode reconhecer na religião um fator simbolicamente dignificante nas sociedades não europeias, ao mesmo tempo, no caso brasileiro, buscou entendê-la como uma componente importante à composição das lealdades e à integração culturalizante dos subalternos no concerto nacional originariamente antilusitano. Por outro lado, teve dificuldades em integrar os microcosmos revelados pelas etnografias às dinâmicas e interdependências de maior monta.

Ao contrário desses encaminhamentos, nas últimas duas décadas parece haver um esforço crescente em vários campos das ciências sociais no sentido de responder dilemas históricos, a exemplo do impressionante crescimento neopentecostal, o qual se inscreve no exame de aspectos próprios à dinâmica sócio-histórica caracterizado por tópicos à maneira de mercado, trânsito e pluralismo religioso: questões de gênero, biopolítica, economia religiosa, participação política de grupos e desinstitucionalização religiosa. Multiplicidade de questões estas reveladoras de imagens muito menos reificadas, tanto das organizações religiosas, quanto dos praticantes e suas práticas inseridas em contextos concorrenciais complexos. Ideias como as de adesão, comunitarismo, ascetismo ou desinteresse, bem como a própria noção de religião vêm sendo desconstruídas, recebendo tentativas de renovação das

abordagens sobretudo a partir de trabalhos de ampla repercussão internacional como os Daniele Hervieu-Leger, Robert Sharf, Casanova, Pierre Bourdieu, Talal Asad; no Brasil, reflexões como as de Paula Montero, Joanildo Burity e Emerson Giumbelli, entre outros, são inspiradoras de outras temáticas, mas no andamento mesmo em que propõem novas abordagens socioantropológicas.

Significa dizer que as proposições normativas que supunham uma separação irreversível ou um desenvolvimento natural de afastamento entre religião e secular precisam ser interrogadas; não podem ser universalizadas e só puderam extrair seu significado a partir de experiências históricas particulares em que a própria noção de religioso e secular se constituíram como fronteiras mutuamente referentes entre si. Com isso, se quer também dizer que a pergunta sobre o que significa o ser religioso? – bem como a própria noção de secularidade – poderia hoje nos auxiliar na reflexão não apenas sobre o como as expressões religiosas realmente existentes contribuiriam para a constituição das instâncias não estritamente submetidas ao controle e representação religiosa, mas também, como as próprias discursividades, representações e sensibilidades tidas como religiosas vão sendo atravessadas por instâncias não controladas em absoluto pelo praticante, havendo aí dinâmicas que precisam ser melhor apreendidas em sua unidade enquanto dinâmicas simultaneamente expressivas, simbólicas, estruturais e economicamente condicionadas. Isto é, como a partir da atenção ao que não é tido como intrinsecamente religioso, pode-se melhor apreender as mutações nas próprias fronteiras entre sagrado e profano, público e privado em constante reformulação, alterando-se mesmo o sentido do público, privado, sagrado e profano.

Diante do cenário acima esboçado, neste dossiê “Religião, espaço público e política: novos desafios históricos e teóricos metodológicos”, a proposta é problematizar as fronteiras e com isto voltar ao dueto diferenciação e desdiferenciação no que toca às instâncias não religiosas do fazer religioso, mas de acordo com a finalidade de explorar possíveis relações entre aspectos religiosos e não-religiosos da vida. Ou seja, o que haveria de não especificamente religioso no trabalho e vida religiosa? O que de não propriamente religioso seria fundamental à tais instâncias, sobretudo em condições contemporâneas? A expectativa estar, ao longo dos 10 artigos, em examinar a economia religiosa e a circulação de símbolos mágico-religiosos em contextos partilhados nos quais o sentido do religioso está em disputa, política dentro da “igreja”, relação entre religião e Estado, mídias e tecnologias, ciência, entre outros. O critério de seleção/inclusão dos textos, para o dossiê pautou-se pelas análises voltadas às dinâmicas nunca acabadas entre as definições do religioso e seus “limites”; revolvendo, sobretudo, entendimento do profano, secular, público e privado na medida em que são problematizados como instâncias não definitivamente demarcadas. Assim, tomando tais limites enquanto instâncias constantemente em negociação e conflito, ao mesmo tempo que se tem

a meta de traçar um panorama dos rumos ora tomados pelas pesquisas, estudos e reflexões, quer-se levar a objeto do pensado os usos e potencialidades atuais das concepções sobre religião e o religioso nas pesquisas nas Ciências Sociais e áreas afins das humanidades.

O artigo “O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata”, assinado por Edson Farias e Moacir Carvalho, cumpre a função de sintetizar a proposta do dossiê. O texto aborda relações contemporâneas entre religião e cultura, mas focalizando o episódio de tombamento como patrimônio cultural fluminense do terreno onde se situou o Terreiro da Goméia, no município de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro. São considerados, então, posicionamentos inseridos em circuitos e instâncias de produção simbólica que contracenam na montagem do atual enquadramento de memória relativo à biografia do lendário *Tata* Joãozinho da Goméia. Em pauta estão os agenciamentos e condicionantes sócio-históricos que resultam no equacionamento atual da figura de Joãozinho da Goméia como signo de uma agenda afirmativa da diversidade cultural, porque parece condizer com a divinização da própria diversidade como valor irredutível na qualificação da humanidade e seus atos.

A partir de então, o dossiê se divide em duas partes. Durante a primeira, prevalecem as abordagens que priorizam a reflexão teórico-metodológica dos seus respectivos temas.

“Laços sem nós – mercado, racionalidade e adesão religiosa a partir da teoria de Mark Granovetter”, de Paulo Gracino, volta às controvérsias em torno de um dos pilares da sociologia da religião: o paradigma da secularização. O artigo parte da observação de que, a persistência de movimentos sociais religiosamente orientados na América Latina, a expansão global do pentecostalismo, a Maioria Moral nos EUA e o crescimento da comunidade islâmica na Europa, pareciam apontar para obsolescência de programas de pesquisa que tomavam como base alguma das versões da teoria da secularização. Nota o autor que algo assim promoveu, entre pesquisadores estadunidenses, desde o início da década de 1980, um salto para fora não só do paradigma da secularização, mas da teoria sociológica. A finalidade estava em superar o que chamaram de “velho paradigma”, substituindo-o por um “novo paradigma” calcado nas teorias econômica e da escolha racional. A luz deste cenário intelectual, o artigo propõe reflexões sobre os limites das concepções da teoria da escolha racional da religião, recuperando proposições fundamentais de autores da sociologia econômica. Sem negar a tradição sociológica, a linha de argumentação desenvolvida no texto tem o objetivo de sustentar que há contribuições da sociologia econômica capazes de somar no equacionamento de questões que giram em torno da escolha e do mercado religioso.

“O Islã e a laicidade: apontamentos sobre uma abordagem pós-secular nos estudos sobre o terrorismo religioso”, texto de Luiz Pereira, tem como objetivo

abordar o terrorismo islâmico, no contexto da *laïcité* francesa, a partir de uma perspectiva pós-secular. De acordo com a proposta de uma abordagem pós-secular e interdisciplinar das Relações Internacionais no estudo do terrorismo religioso, o autor retoma o problema do terrorismo religioso, mas do ângulo da relação entre política e religião. Argumenta-se que a separação entre política e religião no modelo francês, cujas raízes têm como base a tradição liberal moderna europeia, diferentemente da tradição islâmica, pode ser considerada como um fator que contribui para a perpetuação do terrorismo religioso (islâmico) naquele país.

Roberto Dutra, em “Religião, moralização e política: um diagnóstico sistêmico”, investe na reflexão teórica na medida em que discute a validade do diagnóstico de Niklas Luhmann sobre a moralização da política. A tese é que o crescimento de fenômenos de moralização da concorrência pelo poder se alimenta de oportunidades criadas pela crise programática dos partidos políticos. Combinando argumentos sobre diferenciação entre política, religião e moral, sobre a condição secular do mundo social e o protagonismo moderno da religião no espaço público e na política, busca-se demonstrar que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social.

A segunda parte do dossiê é composta artigos cujos objetos de conhecimento, de um lado, revelam diferentes fenômenos contemporâneos das pressões sobre delimitações estabelecidas e recomposições de fronteiras entre o espiritual e o mundano; de outro, remontam a episódios históricos que tanto embasam delineamentos já consolidados quanto se tornam alvo de contestações em meio às disputas que ora colocam em xeque divisões consagradas discernindo planos a princípio definidos como religiosos e não-religiosos.

Escrito por Taylor de Aguiar, “Mais reino, menos religiosidade – um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público” discute a presença, entre juventudes evangélicas de Porto Alegre-RS, de um ideário eclesiológico conhecido como “cultura do Reino”, que se contrapõe ao que jovens participantes de diferentes denominações consideram um modelo negativo de “religiosidade”. No artigo, enfatiza-se como a noção de “Reino” constitui o ponto de partida de uma mudança de paradigma nas relações evangélicas juvenis “com a “cultura” e o secular. Para isto, demonstra-se que o “Reino” impõe novos desafios teóricos às investigações sobre a presença evangélica no espaço público, demandando uma análise que leve em consideração as múltiplas escalas do que se entende nativamente por “Reino”, e que ambicione, simultaneamente, compreender o acionamento da categoria “religiosidade” a partir de um empreendimento descritivo das articulações do conceito. As reflexões se estendem ao caráter geracional do movimento da

“cultura do Reino”, com a finalidade entendê-lo como uma manifestação associada a jovens evangélicos que vivem o “espírito do tempo” presente.

A relação entre religião e um conjunto de valores e atitudes, batizado por Lawrence Harrison de “mentalidade progressista”, considerado favorável ao desenvolvimento econômico, é o objeto de “A filiação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais”. Gustavo Di Santo e Alexandre Ribeiro Leichsenring usam dados de pesquisa conduzida na cidade do Rio de Janeiro-RJ, para examinar a relação entre afiliação religiosa e essa mentalidade. Mediante o emprego de técnicas de análise de dados multivariados, na pesquisa, buscou-se identificar associação entre atitudes e afiliação religiosa. Dos resultados obtidos, conforme o texto, chama atenção do fato de que indivíduos religiosos sem instituição e aqueles com religiosidade baixa ou latente sem filiação mostram-se mais orientados por comportamentos que dão centralidade ao indivíduo visto em sua singularidade, enquanto membros de grupos religiosos demonstraram atitudes mais socialmente orientadas. Resulta a sugestão de que há convergência no padrão de comportamento de Católicos carismáticos e Evangélicos pentecostais (*Renewalists*), embora os carismáticos demonstrem maior afinidade com um sistema socioeconômico de tipo capitalista-democrático, combinando virtudes sociais e individuais específicas de uma mentalidade progressiva.

Ao constatar que o espaço social contemporâneo, nas grandes cidades ocidentais, recebe muçulmanos que estão em situação de refúgio e migração, Felipe Freitas de Souza se debruça sobre a islamofobia enquanto discurso e prática sobre essas populações, integrando às transformações globais acarretadas por diferentes dinâmicas. O objetivo de “Medo dos muçulmanos: o inóspito espaço para migrantes” é discutir as representações sobre os muçulmanos em situação de refúgio, tomando-se como representativos quatro eventos recentes na década de 2010. Episódios que envolvem a direita e a extrema direita: o atentado de Anders Breivik na Noruega; a manifestação do grupo Direita São Paulo na capital do estado; a manifestação do grupo Geração de Mártires no Rio de Janeiro-RJ; e o atentado terrorista contra uma mesquita na cidade de Christchurch, na Nova Zelândia. Rastreando postagens na internet enquanto meio de projeção dos discursos anti-Islam e anti-refugiados, a argumentação se encerra ao concluir que a islamofobia se constitui numa mentalidade socialmente estimulada mais do que resultante exclusivamente de processos psicológicos individuais.

Wania Amélia Belchior Mesquita e Ana Carla de Oliveira Pinheiro, em “Ações sociais e mediações políticas na periferia: as dinâmicas religiosas da assembleia de Deus ‘ministério do novo’”, apresentam as abordagens exploratórias de uma pesquisa sobre religião e mediações políticas, desenvolvida em uma periferia de Campos dos Goytacazes, cidade do interior do estado do Rio de Janeiro. De

natureza qualitativa, e a partir de uma perspectiva etnográfica, o estudo analisa a forma como uma igreja de periferia consegue se sustentar e manter o engajamento de seus membros em suas atividades e como se desenvolve a mediação de uma liderança da “Assembleia de Deus Ministério Nascer de Novo” no processo político eleitoral, no apoio a uma candidatura à vereança.

“Do império à república: a influência do ultramontanismo de Joseph Maistre no pensamento conservador católico brasileiro”, de Carlos Gileno, atenta à relevância do ultramontanismo no pensamento conservador católico brasileiro. A argumentação se calca na centralidade exercida pelo filósofo francês Joseph-Marie de Maistre (1753-1821), quem fundamentou as teses práticas e teóricas do ultramontanismo partidário da prevalência do poder espiritual sobre o temporal, expondo a ortodoxia católica para preservar a civilização ocidental do desenvolvimento do processo histórico que abrangia os movimentos revolucionários comunistas e liberais. Na sequência, o texto focaliza os desdobramentos do movimento ultramontano europeu, no Brasil, no século XIX, observando a atuação do bispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) durante a Questão Religiosa (1872-1875). Ao acompanhar as ações e as condutas de alguns atores a autores políticos vinculados à ortodoxia católica, em especial a militância intelectual católica do paulistano Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), conclui-se sobre a presença relevante da corrente ultramontana no país do século XX, sem perder de vista sua extensão no século atual.

Segundo um tratamento associando a pesquisa documental histórica com a análise socioantropológica, em “Crime contra a tranquilidade e a saúde pública na primeira república: o espiritismo em processos criminais”, Adriana Gomes se propõe discutir a atuação da Federação Espírita Brasileira através do seu periódico *Reformador*, diante de alguns processos criminais em que cidadãos espíritas se envolveram por adotarem práticas consideradas antissociais e anômicas. Observa-se como os cidadãos passaram a ser inseridos pelas autoridades políticas, policiais e médicas no que juridicamente ficou denominado de charlatanismo e curandeirismo. Ainda, observa-se que práticas espíritas foram criminalizadas tendo por respaldo os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. Em tal contexto, aos agentes sociais envolvidos nos processos criminais, sobretudo advogados e juizes, coube a tarefa de diferenciar conceitualmente, o que era religioso e o que era magia. Assim como o que era crença e o que era exploração, num emaranhado de práticas e representações subjetivas do que se compreendia como sendo Espiritismo.

A entrevista com o professor Renato Ortiz, no encerramento do dossiê, se faz oportuna em um momento em que a pluralidade deste mercado religioso brasileiro é desafiada por contínuos episódios de intolerância e mesmo de racismo religioso.

**O TOMBAMENTO DA “GOMÉIA”:
ATRAVESSAMENTOS ENTRE RELIGIÃO E CULTURA
NA “DIVINIZAÇÃO” DA MEMÓRIA DE UM TATA**

***EL TOMBAMENTO DA “GOMÉIA”: ENTRECruzAMIENTOS
ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA EN LA “DIVINIZACIÓN”
DE LA MEMORIA DE UNA TATA***

***THE PATRIMONIALIZATION OF “GOMÉIA”:
CROSSINGS BETWEEN RELIGION AND CULTURE IN
THE “DIVINIZATION” OF THE MEMORY OF A TATA***

*Edson FARIAS**
*Moacir CARVALHO***

RESUMO: A partir do recurso à perspectiva figuracional, este artigo aborda relações contemporâneas entre religião e cultura, mas focalizando o episódio de tombamento como patrimônio cultural fluminense do terreno onde se situou o Terreiro da Goméia, em Duque de Caxias no Rio de Janeiro. Para isso, são considerados posicionamentos inseridos em circuitos e instâncias de produção simbólica que contracenam na montagem do atual enquadramento de memória relativo à biografia do *Tata* Joãozinho da Goméia. O objetivo é discutir os fatores

* Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.

** Universidade do Recôncavo da Bahia – (UFRB), Cachoeira – BA Brasil. Realiza pesquisa de estágio pós doutoral no Programa de Pós Graduação da UFRB. Doutor em Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

sócio-históricos que resultam no equacionamento atual da figura de Joãozinho da Goméia como signo de uma agenda afirmativa da diversidade cultural, porque parece condizer com a divinização da própria diversidade como valor irredutível na qualificação da humanidade e seus atos.

PALAVRAS-CHAVE: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Patrimônio Cultural. Divinização.

RESUMEN: *Desde el recurso de la perspectiva figurativa, este artículo aborda las relaciones contemporáneas entre la religión y la cultura, pero centrándose en el episodio de la voltereta como patrimonio cultural fluminense de la tierra donde se encontraba el Terreiro da Goméia, en Duque de Caxias en Río de Janeiro. Para ello, consideramos las posiciones insertadas en los circuitos e instancias de producción simbólica que desempeñan un papel en el montaje del actual encuadre de la memoria en relación con la biografía de Tata Joãozinho da Goméia. El objetivo es discutir los factores socio-históricos que resultan en la actual equiparación de la figura de Joãozinho da Goméia como signo de una agenda afirmativa de la diversidad cultural, pues parece coincidir con la divinización de la propia diversidad como valor irreductible en la calificación de la humanidad y sus actos.*

PALABRAS CLAVE: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Patrimonio cultural. Divinización.

ABSTRACT: *Based on the use of the figurative perspective, this article addresses contemporary relations between religion and culture, but focusing on the historic event of nomination as a Fluminense cultural heritage of the land where Terreiro da Goméia was located, in Duque de Caxias, Rio de Janeiro. In order to do this, positions are inserted in circuits and instances of symbolic production which act in the assembly of the current framework of memory related to the biography of the "tata" Joãozinho da Goméia. The objective is to discuss the socio-historical factors which result in the current equation of the figure of Joãozinho da Goméia as a sign of an affirmative agenda of cultural diversity, because it seems to match the deification of diversity itself as an irreducible value in the qualification of humanity and its actions.*

KEYWORDS: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Cultural heritage. Divinization.

Não foi acontecimento isolado a tão ampla quanto positiva repercussão (por conta da transmissão televisual com alcance nacional e internacional, e também junto às redes sociais na internet) obtida pela apresentação da Escola de Samba Grande Rio, no desfile-torneio do Grupo Especial, no Sambódromo do Rio de Janeiro, em fevereiro de 2020. Tal acontecimento somou-se à série de episódios que, iniciada por volta de 2014, quando da comemoração do centenário de nascimento de João Alves de Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia¹ ou João Pedra Preta, abriu um novo ciclo de rememoração desse personagem, no qual aqui nos deteremos. Pode-se dizer, a motivação do atual artigo tem a ver com o que se explicita a partir desse momento que culminou no tombamento, pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, em março de 2021, do Terreiro da Goméia, localizado no município de Duque de Caxias-RJ, como patrimônio cultural fluminense. A mesma casa legislativa também aprovou o projeto de lei nº 3814/2021, pelo qual se prevê a inclusão de 27 de março como o dia estadual de conscientização contra o racismo religioso – denominando exatamente de “Dia Joãozinho da Goméia”. Com esse ciclo propiciam-se novos deslizamentos do lugar desse que, já em vida, mostrou-se hábil no acionar os diversos recursos que dispunha, bem como no mover-se entre instâncias não apenas diversas, mas normativamente consideradas antinômicas da vida pública.

Sacerdote candomblecista – de acordo com a designação de autoridade místico-espiritual dos candomblés *bantu*, sua “dígina”² era *Tata*³ Londirá –, morto por complicações cardíacas em setembro de 1971, da Goméia nasceu na cidade baiana de Inhambupe, em 1914. De origem humilde, com formação católica, migrou para a capital do Estado nos anos vinte, período especialmente delicado para as práticas espirituais dos dominados em todo o país. Tal fora o contexto no qual Joãozinho se torna adepto da espiritualidade de matriz afro-brasileira. Mais que isso, ainda muito jovem vê-se com a responsabilidade de comandar um terreiro no acirrado e exigente mercado soteropolitano, no que toca à imensa gama de ofertas de bens espirituais entre as cadeias de dependência duplamente étnicas e familiares em relação às quais João da Goméia era um estranho, jogavam considerável peso. O terreiro era localizado na Goméia, parte baixa do bairro de São Caetano, à época região semiurbana, e ainda hoje considerada parte da periferia de Salvador (BA); seria lá que Joãozinho incorporaria o caboclo Pedra Preta.

¹ Ao longo do texto, empregaremos esta grafia quando nos referirmos tanto à denominação do sacerdote quanto do seu terreiro. Optamos por essa grafia em razão dela constar da identificação de ambos nos documentos oficiais. Manteremos, porém, as diferentes grafias do mesmo termo que aparecem nas fontes aqui citadas diretamente.

² Corruptela do termo de origem kimbundu “*rjijina*”, o mesmo que “nome” em português.

³ Termo de origem kimbundu que designa posição e/ou autoridade paternal. No caso, de Joãozinho da Goméia, o *Tata* designa sua autoridade de pai espiritual – vale observar, nesse sentido, que a expressão *Mam’etuse* refere à mesma autoridade, mas em referência à mãe.

Todavia, a discussão desenvolvida nesse artigo não se deterá nas minúcias dessa trajetória, aliás, já bastante explorada numa série de trabalhos bem mais competentes nesse aspecto, e que aqui nos virão em auxílio (LODY, 2006; LODY, SILVA, 2002; SILVA, ROCHA, 2013; GAMA, 2014, 2013; MENDES, 2014; NASCIMENTO, 2004; NORONHA E ROCHA, 2017; NOBRE, 2017). Ao contrário, buscaremos, a partir de toda essa riqueza e complexidade biográficas, apontar para determinados encadeamentos entre tal biografia e seus desdobramentos nem sempre premeditados, sobretudo, partindo-se das variadas formas de apropriação e reelaboração criativas desse legado, agora tornado memórias, ocorridas a partir da década de 2010. Sendo assim, quando tomamos a existência de uma pessoa à maneira de uma dinâmica sócio-histórica cujos sentidos são apreendidos retrospectivamente e, levando-se em conta os avanços, recuos e, igualmente, os mútuos engendramentos do anterior com o posterior, bem como as vicissitudes geradas em tais atravessamentos, a tendência é depararmos com um adensamento contínuo das malhas de interdependências sociofuncionais em que se desenrola uma trajetória. Algo assim se desprende da espiral esticada de episódios que se sucederam desde a saída de João Torres de Inhambupe-BA, até o estágio atual dos investimentos feitos em favor do seu legado espiritual, em particular o tombamento da área do antigo terreiro em Duque de Caxias como patrimônio cultural do estado do Rio de Janeiro.

A já aludida celebração do seu centenário de nascimento aproximou facções distintas da família de santo Goméia e suas ramificações das iniciativas tomadas por historiadores/as, museólogos/as, pedagogos/as, antropólogos/as, e também de dramaturgos e atores/atrizes, além de cineastas e artistas plásticos (BEZERRA, 2020). Tal reciprocidade se vem tecendo em torno da representatividade de Joãozinho como liderança de uma expressão religiosa subalternizada e racialmente referida, e que ao mesmo tempo é caracterizada como parte constituinte fundamental do próprio sentido do nacional e sua cultura. Ou seja, se sua trajetória se inscreve num movimento mais ambíguo de culturalização das religiões dominadas, afro-brasileiras, trazendo elementos novos à composição das representações públicas dos fazeres populares nesse contexto bastante especial, é também verdade que os limites e possibilidades das apropriações póstumas a seu respeito não seguiram necessariamente às mesmas semânticas que em vida teriam ora aumentado, ora depreciado sua estima pública.

Não por acaso, o adensamento numa só pessoa de dois dos principais símbolos de brasilidade apareceria no centro desse tensionamento, em coordenação às críticas concernentes à sua sexualidade: o Candomblé, sobretudo por sua versão de origem baiana, e o carnaval enquanto marcador de uma estética moderna sediada em sua maior exuberância na cidade do Rio de Janeiro. Ambas componentes fornecem sabor todo especial a essa biografia que parece se efetivar, como indicado, enquanto síntese nunca acabada dos contraditórios e ranhuras inscritas nas próprias mitologias brasileiras em competição, e que em todos os casos colocam o popular no centro das

narrativas, seja como fonte de amparo de uma suposta totalidade, seja como causa de degradação. Este fato parece potencializar em muito as possibilidades de – mesmo mais contemporaneamente e, já mais distanciados das narrativas nacionalmente centradas – que seu nome seja exaltado em sua autoridade de detentor de saberes populares. Pois, de fato seu nome é atualmente celebrado como um dos ícones culturais da diáspora negra nas Américas e, mais especificamente, da presença nordestina no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que é identificado como símbolo dos modos de vida periféricos emersos da mancha metropolitana carioca, mas sobre o território da Baixada Fluminense (BEZERRA, 2013).

Diante dessa dinâmica, pode-se especular sobre o vínculo entre condições sócio-históricas de reposição das lembranças concernentes à biografia de João da Goméia, e os imaginários teóricos que reivindicam atenção às batalhas morais em nome do reconhecimento de grupos humanos silenciados, ou mesmo aniquilados pelos rumos da história oficial. Não sem motivo, os círculos envolvidos com o tombamento apelaram à metáfora pela qual o terreiro da Goméia é comparado a um quilombo urbano. Pela trama dos discursos que circulam dispondo o célebre pai santo como objeto de fala, ecoam vozes pós-coloniais e aquelas que sublinham, ou a micro história com sua ênfase no cotidiano e interações intersubjetivas, ou que se manifestam contrárias à visão eurocêntrica da história da arte e ainda atribuem ao território o status de fator com impacto sobre e capacidade de retenção da historicidade das experiências socioculturalmente vivenciadas. O denominador comum seria aqui a defesa da bandeira pró-democrática contida na luta contra a intolerância religiosa, desde que reconhecida como espécie de catalisador dos combates tendo por alvo as investidas identificadas a grupos ultradireitistas de negação da agenda da diversidade cultural. Parece reverberar nessas interpenetrações a intervenção de quadros sociais de memória entretidos à expansão dos contextos sociomorfológicos dos domínios culturais nas últimas décadas. A princípio, a modulação da memória de Joãozinho da Goméia na agenda da diversidade interligaria pautas que, em um primeiro momento identificadas ao espaço social religioso, tornam-se crescentemente complexas em sua ligação com os circuitos da cultura laica urbana. Circuitos estes acrescidos em contingentes não somente de pessoas e grupos, mas também de temáticas, repertórios conceituais, linguagens e prioridades artísticas e políticas. Isso é algo que ocorre no compasso da desconcentração, ainda que tímida, de práticas, instituições, e equipamentos das áreas já consolidadas em termos socioeconômicos da metrópole carioca (DINIZ, 2009; SIMÕES, 2011).

Ante o sumário até aqui descrito, despontam traços da problemática envolvendo a relação entre religião e cultura na medida em que a divisão mesma parece estar atenuada, em função dos muitos episódios e gestos que concretizam borrachamentos de fronteira. Movimento, não por acaso, que dialoga com outras dinâmicas socioculturais. Melhor dizendo, que as reivindicações de tais borrachamentos por parte

dos quadros contemporâneos de memória teriam, conforme analisaremos, como condição uma formulação simbólica de Joãozinho como alguém particularmente marcado em sua biografia por certa disposição para tais reivindicações. Algo no mínimo inquietante quando se considera os esforços das lideranças dos candomblés, e do próprio Joãozinho, ao longo do século XX, visando estabelecer um espaço protegido e autônomo de vida espiritual para seus cultos (CAPONE, 2004; PARES, 2006; CHEVITARESE, PEREIRA, 2006). Ao mesmo tempo, deixa-se aqui para trás aquela perspectiva crédula do iluminismo em sua promessa de diluição incontornável de tudo quanto ultrapasse a palpabilidade do secular; o debate nas Ciências Sociais vem lidando, em busca de alternativas analíticas e interpretativas, com manifestações várias de divinização, muitas das quais excedem as consagradas delimitações herdadas do repertório conceitual durkheimiano, quanto à oposição, divino versus mundano (DURKHEIM, 1989). Entre esses tantos fenômenos, não se trata apenas da via de mão única que conduziria do sagrado ao profano. A esse respeito é bem ilustrativo o equacionamento atual da figura de Joãozinho da Goméia como signo de uma agenda afirmativa da diversidade cultural, porque parece condizer com a divinização da própria diversidade como valor irredutível na qualificação da humanidade e seus atos.

O propósito de realizar uma análise figuracional respalda o objetivo deste artigo de perscrutar as condições sócio-históricas referentes ao cruzamento das esferas religiosa e cultural no enquadramento contemporâneo da memória de Joãozinho da Goméia. Duas partes darão sequência a este texto⁴. Primeiro, focalizamos a sincronia estabelecida entre distintos pontos reunindo representantes do sagrado e dos domínios mundanos da cultura no modo como é posicionado o sacerdote candomblecista como baluarte multicultural. Em seguida, a proposta é examinar o processo de divinização da memória da biografia do pai de santo e seus legados, em um momento no qual têm prevalecido feixes de narrativas com pretensões normativas, nas quais se fazem recíprocas visões globais de mundo, entretendo o ideário dos direitos humanos à perspectiva multicultural.

Vozes celebram o corpo duplo do “rei” negro

Localizado no bairro de São Bento, em Duque de Caxias-RJ, o Museu Vivo de São Bento (MVSb) foi constituído em 2008 a partir da iniciativa conjunta de professores – em grande medida da área disciplinar da História. Vinculado à Secretaria de Educação municipal, seu objetivo é o de resgatar para preservar

⁴ Baseado no levantamento documental (material jornalístico e vídeos postados na plataforma YouTube) e bibliográfico (artigos, dissertações e teses acadêmicas, além de livros).

uma história local, ou seja, inscrita no território daquele município da Baixada Fluminense. Definido como um “ecomuseu de percurso”, a sua finalidade consiste em fomentar a ressignificação da maneira como a paisagem local é percebida. Mas na medida mesma em que se pretende promover a autoestima de uma população acostumada a repudiar as suas condições experienciais. Concebido à luz dos modelos da “nova museologia” e da “museologia social” (GOMES, 2016; LEITE, 2016), tal princípio de musealização e patrimonialização “articula a defesa do patrimônio, à intervenção na realidade social, ambiental, econômica e cultural do território e o envolvimento das comunidades locais nessas questões, afirmando e confirmando, portanto, o sentimento de pertencimento e as ações dos sujeitos construtores do seu tempo”. (MVSb, 2021, n.p.).

Coerente com essa finalidade, na comemoração da “Primavera dos Museus”⁵, em setembro de 2020, a direção do Museu Vivo de Santo Bento (MVSb) realizou o Seminário Comemorativo aos 100 anos de Joãozinho da Goméia, mediante a série de *lives* transmitida em seu canal na plataforma de vídeos YouTube, na internet. Embora ocorresse seis anos após a data de celebração do centenário⁶, o webnário foi motivado pela reivindicação de tombamento do terreiro da Goméia como patrimônio cultural do estado do Rio de Janeiro, iniciativa da comissão de preservação e tombamento interna à Associação dos Descendentes da Ndanji Goméia (DENGGO), presidida pela herdeira espiritual de Joãozinho da Goméia, Mãe Kitala Mungongo, ou Mam’etu (Sandra dos Reis Santos) e coordenada pelo Tata Lêmba Dyala.

Extraído do texto de apresentação do vídeo de abertura da série do webnário, no YouTube, o trecho abaixo é enfático quando sublinha as diferentes facetas do “Pai João”. No compasso mesmo em que é ratificada a sua autoridade sacerdotal e o status de ancestral americano inscrito na linhagem africana, mediada pela grande diáspora negroafricana promovida pela escravidão, ressalta-se o reconhecimento da contribuição de Joãozinho à “cultura” e ao “patrimônio afro-brasileiro”. Aspectos

⁵ Instaurada, diz respeito à temporada cultural, anualmente coordenada pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) com os seguintes propósitos: promover, divulgar e valorizar os museus brasileiros; aumentar o público visitante; intensificar a relação dos museus com a sociedade. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus>. Acesso em: 20 jan. 2021.

⁶ As comemorações em deferência ao centenário do babalorixá se estenderam de novembro a dezembro de 2014, articulado órgãos dos três níveis de estado e entidades da sociedade civil. O evento mais concorrido foi o encontro *Memória e Identidade: 100 anos de Joãozinho da Goméia*, organizado por iniciativa da Fundação Cultural Palmares (FCPO) do Ministério da Cultural, associada ao Centro de Referência Patrimonial e Histórico (CRPH) de Duque de Caxias-RJ. Na mesma ocasião, entre os dias 19 e 20 de novembro de 2014, foram organizadas atividades no MVSb: o lançamento de livros historiográficos: *Vestidos de Realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*, de Andrea Mendes (2014a), *Homossexual e Macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971)*, de Elizabete Castelano Gama (2014). Ainda se deu a inauguração nos jardins no terreno da sede da entidade do memorial em reverência a Joãozinho, seguida de uma programação cultural com feijoada e regada à cerveja.

estes que têm sido arrojados tanto para se reclamar contra a decisão inicial da então administração municipal (2017-2020) de transformar o terreno onde estava sediado o Terreiro da Goméia, depois de o tê-lo desapropriado, em uma creche, quanto para dar respaldo à iniciativa de patrimonialização do mesmo terreiro por parte do poder público do Estado do Rio de Janeiro.

A série de *lives* “Joãozinho da Gomeia” (*sic*) promovida pelo MVSb tem por objetivo debater com estudiosos, militantes, artistas e religiosos temas para uma Educação antirracista através da trajetória e das múltiplas histórias possíveis nas memórias de um rei do Candomblé, mas que também é das artes e do Brasil.

Joãozinho da Gomeia (*sic*) foi o mais famoso sacerdote do Candomblé do Brasil. Suas memórias e heranças imateriais para o patrimônio cultural brasileiro são incontáveis. Além disso, tornou-se um grande artista que transformou a estética da própria religião e das artes, incorporando muitos aspectos das tradições afro-brasileiras no cinema, no teatro de revista, na música, entre outros. Apesar das contradições do tempo presente, ele ainda é uma das maiores referências da cultura e do patrimônio afro-brasileiro em nossa sociedade (...). (MVSb-CRPH, 2020, n.p.).

Organizada no formato de mesa redonda, apesar dos participantes falarem de locais distintos, ao que parece, a distribuição das temáticas do webinar on-line e suas respectivas composições por participantes procurou ser coerente com a aclamada trajetória multifacetada de João da Goméia. Foram os seguintes temas arrolados, a partir do título das mesas: “Memórias da Gomeia: memórias e legados da religiosidade afro-brasileira”; “Joãozinho da Gomeia: história, memória e patrimônio”; “O Museu e a Goméia: memórias centenárias”; “A Gomeia de Caxias: patrimônio e poder local”; “Joãozinho da Gomeia: memória, patrimônio e carnaval”; “Conversas com a Gomeia: Mam’etu Kamurici”; e “Tombamento e Preservação do Patrimônio”. Logo, ainda que sejam muitos os tópicos abordados, mesclaram-se as falas dos membros da família de santo da Goméia e de candomblecistas de outras linhagens a de representantes de órgãos públicos devotados à preservação do patrimônio imaterial fluminense, como também a de pesquisadores/as acadêmicos/as e artistas em torno da díade memória e patrimônio.

Embora não haja o compromisso de lhe conferir tratamento etnográfico, priorizarmos a empiricidade da série de *lives* referente ao webinar comemorativo dos 100 anos de vida de Joãozinho da Goméia, em nossa análise, pelo fato de se constituir no episódio mais recente em que aspectos longevos da sua biografia são retomados sob a chancela de patrimonializar o terreiro legado pelo sacerdote. Levando em conta as reiterações temáticas nas falas apresentadas ao longo do even-

to, o recurso à análise de conteúdos discursivos presentes em diferentes momentos dessa série obedece, como já indicado, ao propósito de identificar a conjunção de significados arrolados aos condicionantes histórico-sociais que tanto servem de referentes quanto jogam decisivo poder na qualificação dos mesmos desempenhos semióticos. Deste ponto de vista, justamente, privilegiamos a já aludida evocação do nexo entre patrimônio, território e memória no modo como se dá a discursivização da biografia e do legado de Joãozinho da Goméia nas *lives*.

A patrimonialização corresponde ao ato de instituir um espaço de exceção e, portanto, porta já de partida algo de um ritual de consagração, de separação e purificação religiosa, mas sem se reduzir completamente a este. O perímetro do local, a princípio, imerso na banalidade do cotidiano cidadão, é convertido em bem simbólico, o que lhe atribui status de irredutibilidade valorativa, contrapartida do prestígio lastreado em sua diferencialidade, pela capacidade expressiva de significar. Função significativa calcada no acionamento de processos hermenêuticos que retomam o pano fundo de significados que perpassam as compreensões comuns que concluem sobre o valor daquele objeto de visibilidade (NOGUEIRA, 2007). A diferencialidade/legitimidade resultam, então, da relação estabelecida por aquele *locus* com as demais partes da paisagem que, embora lhe sejam contíguas ou próximas, passam a estar distantes a partir do tombamento patrimonial. Nos efeitos rituais deixados pelas lutas em favor da instauração do ato institucional, este torna imperiosa a preservação do espaço, por lhe reconhecer a autenticidade como domínio onde estão concentradas lembranças de episódios, conhecimentos e pessoas com notável importância para a vida e história comunitária.

A concepção de território mobilizada, portanto, extrapola a determinação fiscalista do espaço. Em consonância com o entendimento propagado na Geografia, quando esta se aproxima da virada linguística e dos estudos culturais ingleses, a espacialidade é concebida como dimensão fenomenológica, porque considera experiências pessoais, levando em conta imaginação, sentimentos, e agenciamentos individuais e coletivos (CLAVAL, 2008; SERPA, 2008). O entendimento comporta ainda imaginários e sistemas de significação (SAHR, 2008). É em meio a esse rearranjo conceitual do espaço que a problematização em torno da memória se incorpora à semântica do território. Ela compreende a forma (hábito mental e artefato simbólico de comunicação/orientação) que se impõe como necessária ao estabelecimento das relações entre episódios, divisando-os entre o “antes” e o “depois”, mediante o recurso à triagem e articulação das lembranças atualizadas e esquecidas (FARIAS, 2011).

Nesse sentido, não se trata apenas de recortar uma realidade já pronta, preconcebida, mas sim, o de propiciar formas distintas e próprias de existir. Processo, portanto, nunca acabado de “apropriação” do presente pelo passado e vice-versa, aliás, como foi a trajetória de Joãozinho, se a pensarmos no interior de seus dilemas, afetos

e intrigas biográficas de maneira prospectiva, e não retrospectivamente. Na conversa com a diretora do MVSB, a historiadora Marlúcia Souza Santos, durante a já citada *live* “Memórias da Gomeia: memórias e legados da religiosidade afro-brasileira”, Mam’etu Ceci Caxi lembrou o porquê ter se decidido pelo tombamento depois de muitas frustrações envolvendo as propostas, fossem de retomar as atividades do Terreiro da Goméia, fossem de transformar a área em centro cultural. Segundo o relato da sacerdotisa, o tombamento surgiu como um modo de equacionar pressões persistentes e ameaçadoras de apagamento da memória do terreiro. As pressões, de um lado, correspondem aos efeitos das discontinuidades nos compromissos assumidos pelas administrações municipais com o encerramento dos mandatos dos prefeitos que foram se sucedendo. De outro, haveria os desencontros entre herdeiros espirituais de Joãozinho da Goméia; rivalidades e conflitos que, em última instância, remeteriam às disputas pelo espólio espiritual – inclusos objetos e lugar sagrado – que resultou no encerramento das atividades do terreiro após a morte do pai de santo (PEREIRA, 2015). Exatamente, ao considerar a disposição do homem João para enfrentar dificuldades e contradições surgidas ao longo da sua vida, mediante a ousadia de propor e executar novas concepções para o culto dos orixás, mas também em termos de costumes, um traço definidor da biografia de quem se sagrou o “Rei do Candomblé”, Mam’etu Ceci Caxi ratifica o seu compromisso em perpetuar a memória dele, por ser exemplar “à” e “da” “comunidade da Goméia”, e mesmo, exemplar de um ideal elevado de ser humano para além de quaisquer considerações a respeito de sua religião, origem socioeconômica, cor da pele ou sexualidade:

Pai João era uma pessoa que, além de ter uma grande postura, ele conseguiu ter muitos filhos de Santo em Salvador. E ele começou assim a modificar as roupas [dos orixás]. Ele não escondia que era *gay* – que muitos eram na época, não falavam, até casavam para poder disfarçar, né. Ele era um homem assumido. Na época tinha um ferro quente. Ele achou que tinha que passar aquele ferro na cabeça dele. Então, começou aquela guerra entre eles. E, como a minha mãe falou, que ele veio para o Rio de Janeiro para fazer a diferença dentro do Candomblé e ele fez, na época. E mostrou que ele podia modificar. Ele teve o meio dele artístico. Ele tinha a profissão dele. Ele não vivia do Candomblé, ele ajudava demais as pessoas. E foi assim que ele fez a diferença dele, fazendo a história dele, que nós estamos aqui hoje falando. (Mam’etu Ceci Caxi *in* MVSB/CPPRH, 2020a).

A narrativa que se depreende das falas de Mam’etu Ceci Caxi ressalta o fundo emotivo do seu vínculo com o espaço do terreiro da Goméia e, a partir dele, com Joãozinho. Suas reminiscências voltam à chegada da sua mãe sanguínea ao terreiro em Duque de Caxias, ao lado de tantos/as outros/as filhos e filhas de santos provenientes de Salvador-BA. A iniciação precoce no Candomblé depois de uma

complicação de saúde, ainda tão pequena. Pontua seu relato com imagens da infância passada no cotidiano com muitos afazeres, mas também as brincadeiras junto às demais crianças que viviam naquele local. A fenomenologia pautada nas vivências internas à sua corporeidade, recorda dos cheiros exalados das comidas e da intensa cromaticidade das vestes e da decoração no barracão, como também dos cânticos no andamento dos batuques percutidos pelas mãos dos *alabês* nas grandes festas de santo, quando seus sentidos também eram provocados pelo fremir dos/as convidados/as anônimos/as e ilustres (NASCIMENTO, 2020).

Lembra que “Pai João” foi quem, até morrer, custeou os seus estudos e a permitiu ingressar nas aulas de balé. Um sentimento de gratidão parece lhe tomar. Ela resgata a lembrança de Joãozinho, talvez, como o visse na sua meninice: bem mais que um provedor, porque o tem como um parâmetro moral, a um só tempo, distante e próximo, austero e afetuoso, com quem permanece em diálogo nos tormentos decorrentes dos impasses gerados pela desagregação da comunidade da Goméia, provocada pelas lutas sucessórias. Cita as descontinuidades no exercício da orientação espiritual dos filhos de santo dela, em razão da perda de um espaço de referência e com as mudanças de endereço no Rio de Janeiro-RJ e, mais tarde, com a mudança para o estado de Goiás com a transferência do local de atuação como servidora pública. Também, o drama experimentado durante o período em que ela esteve sob o diagnóstico médico de depressão; a volta para a Baixada Fluminense e os novos desafios postos na tentativa de não faltar ao compromisso com suas obrigações de sacerdotisa, por ter sido eleita a sucessora de Joãozinho pelos orixás e/ou *inquices*, ou ainda os caboclos, tal como teria mostrado o jogo de búzios. Retoma também as esperanças de ver atingida a finalidade de dar um lugar de destaque ao nome do grande mestre; esperanças que, de início infladas por promessas de “políticos”, se tornaram fontes de desalento. A necessidade de reunir forças para se colocar de pé uma vez mais e seguir em busca da realização desse objetivo só fez crescer, dia a dia, quanto mais as ruínas do terreiro sumiram embaixo de um metro e meio de aterro⁷. Assim, no encaminhamento da sua elocução, a presença de “Pai João” está frequentemente referida a sentimentos despertados em experiências da sua vida. O “temor” e o “respeito” da menina diante daquele adulto; a admiração pela generosidade dele em ajudar os desassistidos ou pela perspicácia em saber encontrar alternativas para situações difíceis de elucidar

Embora também reverencie o nome e a lembrança do sacerdote mestre, no relato de *Tata Lêmba Dyala*, durante a *live* “Tombamento e Preservação do Patrimônio”, o tom emocionado, corporificado, é substituído pelo enfoque impessoalizado já que, segundo o seu enunciado, não haveria espaço para os próprios

⁷ Os dados resultaram da pesquisa arqueológica realizada entre 2015 e 2016, pela equipe composta de arqueólogos, estudantes de arqueologia e história da mesma da UFRJ, além de voluntários (PEREIRA, 2017).

anseios. Afinal, ele ali falaria como representante da Comunidade da Goméia, a qual é “gigante, plural, pensada de várias formas”. Ainda que não tenha frequentado o terreiro da Goméia, pois sua idade não permitiu alcançá-lo funcionando, a participação na comunidade-família decorre de ser neto consanguíneo de *Tata Biolé*, o qual foi iniciado no Candomblé por *Mam’etu Nana Covi*, já ela fora iniciada por Joãozinho da Goméia. Ciente da sua posição nessa linhagem espiritual e categórico quando se trata de aclamar a concordância da Comunidade da Goméia com as tantas facetas, muitas das vezes contraditórias, do sacerdote, Lêmba Dyala ressalta o seu compromisso com a memória do ancestral responsável pela cosmogênese da comunidade da qual hoje ele é representante, no posto de coordenador da comissão de preservação e tombamento do que chama de “útero” da família extensa da Goméia. O ato de patrimonialização é justificado na maneira como ele equaciona tal compromisso com esse antepassado, apreendido como sintético da trajetória histórica e mítica dos povos bantu no Brasil. Para ele, a reivindicação pelo tombamento expressa a conciliação de memória e tradição sob entendimento do Terreiro da Goméia como “território cultural”. Definida, a seu ver, a partir da indissociável cumplicidade estabelecida com a imanência do divino na experiência terrena, a seu ver, traço da originalidade civilizacional africana. Na sua fala, a tradição corresponde ao entrosamento das temporalidades pela antecedência rememorativa do costume (o passado, a ancestralidade) no norteamento do presente, com isso, na domesticação das circunstâncias.

Para *Tata Lêmba Dyala*, esse território se faria o espaço em que se aninham bens simbólicos (indo da culinária aos saberes “secretos” da comunicação mística com entes divinos e ancestrais) a serem preservados. Isso, por seu valor derivar do fato de reter o passado exemplar. Igualmente, o território compreenderia o local de resistência política em que subsidiadas por esse legado espiritual, as descendências afro-brasileiras se reuniriam fazendo-se coesas frente às perseguições raciais expostas nos atuais episódios de intolerância religiosa por parte de grupos evangélicos contra as “espiritualidades africanas”. Fazendo uso de perspectivas inscritas no pensamento africano das últimas décadas (SILVA, 2016; MIGLIAVACCA, 2016), ele argumenta que, por estar frontalmente à contramão da teologia judaico-cristã, a cosmologia africana favoreceria aqueles atos em que, sem perder a consciência da particularidade das circunstâncias, compromete-se coletivamente com o curso intergeracional no qual se herda os saberes com quais se segue na tocada da existência:

As perseguições às religiões de matrizes africanas se dá, exclusivamente, porque são uma espiritualidade de pessoas pretas, africanas. Aí sim eu falo de preconceito, porque não tem o conceito formado do que é aquela espiritualidade. E aí se cria, dentro do eurocentrismo, da religiosidade cristã. Eu digo assim: nós não temos medo de demônio, porque não cultuamos o demônio, nós não corremos

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

do demônio, sabe. Nós não buscamos o céu, porque nós não temos céu. Nós não acreditamos em céu. Nós acreditamos no que nós praticamos aqui. E como nós vamos ser lembrados. A nossa espiritualidade não é uma espiritualidade de temor, que a gente precisa ter medo ou tenha uma divindade que nos vai punir por algo. Nós só precisamos construir o legado aqui e retransmitir o que nossos antepassados deixaram para que nós também possamos um dia estar na comunidade dos antepassados. Porque é essa a comunidade que nós ansiamos. Nós não ansiamos chegar no céu ou ir para o inferno e ser perseguido. O nosso anseio é que nossa comunidade lembre de nós, assim como nós lembramos dos nossos antepassados e transmitidos. Este é o momento, esta é a história que a família Goméia está construindo. Os mais velhos, antepassados, estão a todo tempo com a gente, porque estão em nós. É o futuro da espiritualidade africana, a memória de um povo que não pode ser apagada, a memória de uma comunidade inteira. A mensagem que eu deixo no final é: que nós vencemos! Eu vou colocar agora: nós vencemos! A comunidade da Goméia e Joãozinho da Goméia serão eternizados, né? Agora, naquele espaço, para permitir que as futuras gerações saibam quem foi esse grande homem, quem é essa família. (Tata Lemba Dyala, *in* MVSB/CRPH, 2020c).

Também, o empenho de discursivização da memória de Joãozinho na fala de uma e outra autoridade da Comunidade da Goméia sinaliza atravessamentos nas relações de gênero. Ou seja, ambas traduzem em seus gestos e enunciados as convenções acerca de certos marcadores sociais do masculino e do feminino, tal como estes compreendem enquadramentos de significativo alcance e regularidade quanto à regulação dos comportamentos no tocante a mulheres e homens em específicos contextos sócio-históricos (BUTLER, 2014). Desse ponto de vista, a intimidade emotiva de Mam’etu Ceci Caxi, no expor as recordações de suas vivências, contrasta com a impessoalidade solene de Lêmba Dyala, quando este prioriza os “anseios da comunidade”. Se ele elide na sua fala a condição homossexual de Joãozinho, ela faz questão de explicitar a posição de “assumido” do pai de santo, dando ênfase à sua postura transgressora, por ter declinado a opção de tomar “atitudes hipócritas” em relação à própria sexualidade (GAMA, 2014) Ele dá ênfase ao exercício do “intelectual orgânico” pela capacidade de Joãozinho para apreender a realidade, sabendo tanto traduzi-la quando dela se apropriar, apesar de jamais ter sentado em bancos acadêmicos. Teria contado, sim, com a posse criativa dos saberes legados pelos antepassados para torná-lo cognitivamente apto em conectar, graças as suas habilidades políticas, âmbitos que talvez jamais se comunicassem. Por exemplo, do encontro da pobre vizinhança de Duque de Caxias-RJ com os representantes dos setores sociais de poder, fama e dinheiro. Sem abrir mão do enquadramento de gênero, porém, não se deve perder de vista que, além da formação educacional de

Dyala congregar áreas como a economia, as ciências sociais, a filosofia e a teologia, este ostenta o título de sacerdote da Ordem do Leopardo. Honraria concedida pela rainha Diambi Kabatusuila Mukalenga Mukaji de Nkashama, da República Democrática do Congo. O status nobiliárquico se soma à posição que ele ocupa no Brasil de porta-voz do Instituto Bantu Kimpa Vitta – organização panafricana. A tônica no comedimento nas atitudes em público por parte do *Tata* Lambê parece responder às interseções estabelecidas, no seu comportamento, entre o perfil do marcador social de gênero e cargos por ele desempenhados⁸.

As duas elocuições convergem, no entanto, no sentido de subjetivar o antepassado espiritual como um herói, protagonista de uma odisseia que viabilizou não somente a legitimação do Candomblé no Rio de Janeiro e no país, mas que, sobretudo, avançou em direções diferentes da vida artística e cultural, seja em Duque de Caxias-RJ seja no estado do Rio e no Brasil, angariando o respeito da sociedade. Uma característica dessa conversão heroica da biografia de Joãozinho está em transformar as contradições entre diferentes momentos do seu comportamento em sinais positivos da sua personalidade, signos de autenticidade. Por exemplo, se os seus detratores entendiam que, entrecruzar, nos cultos, aspectos místicos referentes às cosmologias *Ketu*, Angola e ao Caboclo, denunciava o desconhecimento por parte de Joãozinho dos fundamentos do Candomblé, nas narrativas que o celebram, isso corresponde à prova da sua ousadia para, de posse dos segredos, ultrapassar limites e possibilitar novos delineamentos religiosos. Por outro lado, silenciam ante a veemência com que o sacerdote denunciou a Umbanda por não possuir o que ele denomina de “africanidade verdadeira”. Ou, então, quando ele teria procurado a legendária Mãe Menininha do Gantois para ser iniciado outra vez, agora, numa celebrada casa jejê-nagô soteropolitana, a mesma que lhe teria preterido por ser ele representante da descendência *bantu* e ainda comandar um culto caboclo, definido pela mescla entre memórias africanas e ameríndias (PEREIRA, 2018). Ainda, ressignificam o que fora classificado como rebaixamento folclorizante das matrizes culturais afro-brasileiras para atender interesses de comércio turístico (GAMA, 2014; SPIRITO SANTO, 2014). Nas versões apresentadas durante as *lives*, se enaltece a capacidade de Joãozinho para encontrar alternativas sagazes para visibilizar o Candomblé, tirando-o das sombras do estigma. O tombamento e o soerguimento de um memorial no terreno do antigo terreiro corresponderiam, portanto, o celebrar de toda a luta pelo reconhecimento da sua contribuição, pontapé inicial de novos desdobramentos à perpetuação da memória do “ancestral vivo” que não cessaria de fazer deslizar sentidos não restritos à prática candomblecista.

⁸ Com a finalidade de propor homologias nos padrões comportamentais, cabe fazer um paralelo como argumento sobre nobres cortesões, desenvolvido por Norbert Elias (1987). Ele chama atenção para os elevados gabaritos de autocontrole desses grupos submetidos às pressões em materializar um código de aparência definido pela impessoalidade, restringindo ao máximo a exposição pública de emoções.

Parece-nos cabível, aqui, fazer um paralelo com o que o historiador Ernst Kantorowicz (1998, p.10) denomina de o “duplo corpo do ‘rei’” – operação simbólico-discursiva que na Inglaterra absolutista apropriara-se de formulações teológicas medievais no escopo doutrinário no qual o corpo do monarca é desmembrado numa parcela mortal e outra mística, estendida na atemporalidade do eterno. Aclamada por ser a guardiã da paz, segundo a interpretação de Kantorowicz (1998), na corporalidade real, equilibrar-se-iam governo do povo e representante terreno dos desígnios divinos. De natureza igualmente simbólico-discursiva, diríamos que as narrativas celebratórias da memória de Joãozinho da Goméia instauram também um duplo corpo do sacerdote. Isto, quando intervém em sua biografia, selecionando, no instante mesmo em que os enaltece e os faz transcender a banalidade, episódios contidos na ordinariedade do homem comum, mas que seriam ilustrativos do destino de glória que lhe coube cumprir. As narrativas rememoram o vulgar para festejar a biografia, totalizando-a como expressiva do transcurso vivencial de alguém fadado ao lugar de herói.

A narrativa heroizante do nome de Joãozinho da Goméia não parte somente da iniciativa dos seus descendentes espirituais. Muitas outras vozes, durante a série de *lives* do MVSB perfilaram o candomblecista pelos seus feitos internos à religião, sem deixar de lembrar e exaltar o que realizou no plano da cultura mundana. A mesma Marlúcia, na conversa com Mam’etu Ceci Caxi, reitera a positivação, antes observada, do que teria sido a condução estratégica de João quando, à contramão de outras lideranças, resolveu levar a público alguns dos segredos do Candomblé (MENDES, 2014a). Sua contribuição viria, de acordo com a diretora do museu, do ato de visibilizar a grandeza de um culto afro-brasileiro que abarcaria uma cultura e arte que lhe eram intrínsecas. Como outros, acentuou a capacidade dele em circular por diferentes âmbitos, interagindo no teatro, balé, música, popular, cinema e, sobretudo, no carnaval.

Semelhante percepção é compartilhada por Leon Araújo, técnico do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac), responsável pelo acompanhamento do processo de tombamento do Terreiro da Goméia no órgão estatal fluminense. Na mesma *live* “Tombamento e Preservação do Patrimônio” (MVSB/CRPH, 2020c), embora faça questão de sublinhar a pouca experiência com o tema do tombamento, pois teria se dedicado ao “registro” do chamado patrimônio imaterial, ele expressa a empolgação em fazer parte da equipe que acompanha o processo. Leon explica a motivação ao recordar que, quando participou de um grupo de trabalho sobre os terreiros de Candomblé e Umbanda do Rio de Janeiro, no Centro de Referências Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (NETTO, 2012), tivera a oportunidade de ouvir entrevistas gravadas com dezenas de lideranças religiosas, e o nome de Joãozinho fora uma evocação constante. O acontecido é exemplar, para ele, da importância desse personagem histórico e, logo,

a urgência de preservar o seu legado espiritual. Compreensão que seria comum ao corpo técnico do Inepac envolvido com o processo de tombamento do Terreiro da Goméia. Todos estariam cientes da demanda popular contida na luta em preservar aquele espaço. O fato de se constituir em uma “demanda por memória”, isto é, “por história, por não apagamento/silenciamento” daria suporte ao apreço gozado pelo tombamento da Goméia entre os especialistas do órgão estatal.

A intervenção de Leon destaca o que para ele torna o processo de tombamento do Terreiro da Goméia “exemplar”. A seu ver, o desafio a ser enfrentado em Duque de Caxias – sua fala antecedeu ao tombamento – subsidiará a reorientação metodológica dos processos afins quando se tem por alvo grupos sociais “formadores” do povo-nação brasileiro postos às margens da história oficial e das formas consagradas de museificação e patrimonialização (CUNHA, 2005). Para ele, em razão de não haver o devido preparo técnico-institucional para lidar com as especificidades desses segmentos socioculturais postos na subalternidade, haveria uma lacuna cognitiva a ser preenchida com a finalidade de tornar factível a extensão do que consta do artigo 216 da Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 1988) – que legisla sobre o patrimônio cultural. O tombamento da Goméia acrescentará, subentende, subsídios à adequação dos meios de patrimonialização dos institutos públicos estatais de preservação e guarda para atingir símbolos, imóveis, territórios e práticas significantes que, a princípio, não se inseriam na concepção canônica nacional de bens culturais:

A gente sabe que os institutos responsáveis pela gestão dos patrimônios não foram pensados para fazer a proteção dos quilombos, a proteção dos terreiros, a proteção dos vários espaços, não apenas negros, mas também populares das comunidades ribeirinhas, das favelas. Eles não foram pensados para realizar tombamentos desse jeito. A própria instituição do tombamento teve como objeto algo muito específico, que era algo o tombamento material, a edificação. A gente sabe que muitos dos povos, que nos formaram como sociedade, foram impedidos de construir ou manter suas edificações e os seus objetos. A primeira coleção que diz sobre religiosidade africana, no Brasil, foi tombada mais porque ela já tinha sido usurpada, ela já tinha sido sequestrada dos terreiros de Candomblé e umbanda do Rio de Janeiro⁹. (Leon Araujo *in* MVBS//CRPH, 2020c).

A condução do raciocínio de Leon Araújo, à maneira das duas outras falas, se encaminha na direção de identificar no Terreiro da Goméia uma ruína cujos vestígios testemunham como ali se teceu a malha de significados na reciprocidade estabelecida

⁹ Para uma melhor contextualização desse primeiro episódio de museificação e também dos desdobramentos da estratégia de preservação de memória e luta simbólica de legitimação cultural e afirmação identitária por parte de matrizes religiosas africanas, ver GAMA, 2018; SÖRENSEN, 2015; DE SOUZA, 2018.

entre os planos sagrados e mundanos. No seu entendimento, aquele local em Duque de Caxias contém elementos de lembrança que o sagram representativo das lutas populares contra estigmas e preconceitos de diversas ordens. Referindo-se ao texto que ele próprio escreveu para compor o processo do tombamento, Leon reitera as qualidades “intelectuais” de Joãozinho, às quais estariam manifestas na sua capacidade de mapear as circunstâncias das quais participava para conceber e executar maneiras de visibilizar a si e ao seu culto religioso. Algo assim explicaria, para o historiador, o porquê dele ter mobilizado recursos referidos a outros espaços e fazeres culturais, interligando-os à espiritualidade candomblecista, no esforço de garantir o respeito a essa religião e aos seus adeptos. Com base na experiência acumulada no seu curso de vida, conclui, o sacerdote soubera aliar formação e acolhimento como características daquele lugar de culto, onde se elevavam os valores de tolerância e respeito a distintos modos de ser e proceder:

Tem o texto do meu departamento cultural, que está justamente falando dessa influência cultural do Joãozinho da Goméia. Como ele foi um grande intelectual negro. Como ele articulou: o Terreiro da Goméia, além de terreiro, era um espaço cultural vivo no Estado do Rio de Janeiro. Vivo para além das atividades culturais de terreiro. Ele era espaço de arte para fora. Ele era aberto para receber para artes, para receber visitantes. Ele tinha outras funções, era um terreiro com funções de interlocução e não de espetacularização. Eu acho que o João da Goméia utilizou as ferramentas dos estudos de folclore, as ferramentas da arte cênica (ele era um bailarino), instrumentos das artes visuais (ele tinha uma concepção visual). Utilizou isso tudo como estratégia para levar o terreiro a uma aceitação, a um respeito. Quando a gente vê o desfile da Grande Rio, a comissão-de-frente falar assim: “Respeite o meu axé!”, lembra entrevistas do Joãozinho da Goméia em 1933, falando: “Paguei cem mil para fazer uma festa. Qual é a diferença que existe entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” É uma questão que permanece. É um passado que o Joãozinho construiu nas ferramentas que ele tinha, nas possibilidades, nos empecilhos devidos aos impedimentos que ele tinha. Porque ele tinha muitos impedimentos como homem, negro e homossexual. Ele tinha muitos impedimentos. Ele utilizou aquilo que ele possuía para criar um terreiro respeitado como terreiro, mas também expandiu aquilo para outros terreiros, expandiu aquilo para uma comunidade candomblecista no Rio de Janeiro. Entender a importância que ele teve também para outros terreiros, não somente para os descendentes dele, mas para os jovens líderes pais e mães de santo que vieram da Bahia, do Espírito Santo, de outros lugares, e tiveram acolhida na sua casa. Então era um espaço de cultura, era um espaço de contato com o sagrado, um espaço onde o sagrado estava ali. Mas era também um espaço de respeito e acolhimento social. (Leon Araujo *in* MVBS//CRPH, 2020c).

A tônica depositada na conciliação entre religião e cultura na trajetória de Joãozinho da Goméia, com implicações nas lutas morais contra o racismo, a intolerância religiosa, a exclusão socioeconômica, o desrespeito às posições de gênero e de orientação sexual, é enaltecida em outros momentos da série de *lives* do webinar promovido pelo MVSB, como a do cineasta Rodrigo Dutra e do ator Átila Bee durante a *live* “Joãozinho da Gomeia: memória, patrimônio e carnaval”. Este último, em 2018, encenou o poema cênico performático musical *Joãozinho da Goméia: de filho do tempo a rei do Candomblé* no galpão Goméia – centro cultural instalado onde antes funcionava uma igreja neopentecostal, com explícito propósito de abarcar a diversidade cultural de Duque de Caxias. Ele também representou o sacerdote no desfile da Escola de Samba Grande Rio, em 2020. Dutra, ao lado de Janaina Oliveira, dirigiram o filme de curta-metragem *Joãozinho da Goméia – o Candomblé*, protagonizado pelo mesmo Átila Bee. Concorrente em um dos mais prestigiados festivais cinematográficos do país – o de Gramado –, o filme faz a biografia de Joãozinho interagir com a conjuntura sociopolítica brasileira contemporânea. De acordo com o cineasta e o ator, no filme (como na peça teatral) enfatiza-se o fato de se tratar de um corpo negro, homossexual e de periferia que, no seu atrevimento, fez uso da irreverência no enfrentamento do que teriam sido as interpelações moral e culturalmente conservadoras dentro e fora do Candomblé. Como assegura o cineasta, o paralelo entre a vida de João e o contexto atual se faz em referência aos episódios de invasão de terreiros de religiões de matrizes afro-brasileiras por pastores e fies de denominações neopentecostais e grupos milicianos em nome do monoteísmo cristão (OLIVEIRA, DUTRA, 2014). O ator e o cineasta observam que a mesma justificativa é igualmente empregada pelas vozes que, em nome dos valores da família heterossexual, hoje se levantam contra o direito das comunidades LGBTQI+¹⁰.

Integrante da mesma *live*, o *doble* de professor universitário e carnavalesco Leonardo Bora faz coro com a representatividade da memória de Joãozinho da Goméia para relacionar diferentes bandeiras das lutas por reconhecimento identitário-culturais sintetizadas no posicionamento de veemente combate à intolerância religiosa. Coincidente com o que diz Leon Araújo sobre ter a demanda pelo tombamento do Terreiro da Goméia partido de clamor popular, Bora ressalta que, ao serem contratados – ele e o parceiro de trabalho Gabriel Haddad – para conceberem e comandarem a execução do enredo da Escola de Samba Grande Rio, apresentado no carnaval de 2020, receberam sugestões por parte de membros da diretoria da escola, mas também de torcedores da agremiação e pessoas vinculadas à vida sociocultural caxiense, para focalizarem o célebre pai de santo. Acolhida a sugestão, formularam o enredo: *Tata Londirá – O Canto do Caboclo no Quilombo*

¹⁰ O liame da trama narrativa do filme se estabelece na sequência do curta na qual o personagem principal percorre uma feira livre no centro de Duque de Caxias-RJ, travestida de Arlete, sob os olhares dos transeuntes.

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

de Caxias. Se a proposta repõe, em termos literários, o gênero biográfico, a estrutura narrativa obedece à intenção dos autores de evitar um desenho linear de uma história cronológica de vida. Assim, optou-se por remontar o traçado biográfico de João a partir de um deslocamento mítico (circular) que, de antemão, já estaria definido no momento em que, ainda criança, ele passou a ter visões do Caboclo Pedra Preta – entidade indígena-africana que incorporou, com sua iniciação candomblecista – e se equacionou na ascensão sociorreligiosa que conheceu, tendo por cume a obtenção do status de “Rei do Candomblé”, grande liderança do “Quilombo de Caxias”. Na sinopse do enredo, a figura de Exu! Aquele que porta e transporta a energia vital (o *axé*), viabilizando a comunicação entre os vivos, os antepassados e os entes divinos, pontua a narrativa “abrindo os caminhos” do homenageado e, no reverso, constituindo-se na energia materializada no canto/dança do samba (SODRÉ, 1998) – porta-voz estético-cultural que, no desfile de carnaval, encena a trama de vida de Joãozinho da Goméia:

O samba é o dono do corpo. Exu, o pó das estradas: Laroyê! Clareia, Dindinha. As noites sem-fim da Bahia, já dizia Jorge Amado, guardam os sonhos daqueles que ousam varrer o mundo. Fumaça, perfume, poeira no redemunho. No fundo, no escuro da casa, as aparições teciam destinos emaranhados. Causos, sopros, quebrantos. Olhos pretos de carvão! Rede que balançava a Lua nas lamparinas. Um clarão e o vulto ali: era homem? Era bicho? Voo de vaga-lumes, raízes tão retorcidas. As vozes dos devaneios indicavam o desenredo: deixar para trás os medos, nos passos do Conselheiro; seguir em direção ao mar e reinar no Trono de Angola. João Alves Torres Filho, menino, vestiu-se em asas de pássaro. (HADDAD, BORA, 2020, p.264).

No desfile das escolas de samba, entendido como um texto plurisemiótico, as suas divisões dramáticas são chamadas de “setores”. Os setores em que se desdobraram o enredo da Grande Rio, em 2020, seguiram-se em coerência com a ideia de homenagear a complexidade da vida de Joãozinho da Goméia como alguém que aliou os mundos sagrados e profanos (da arte e do carnaval). Ao mesmo tempo, consistiria num “grande ato contra a intolerância religiosa; uma festa que a comunidade de Caxias preparou em prol da liberdade e da diversidade”¹¹. Nesse sentido, o curso dramático do desfile é orientado pela encenação da comissão de frente em que as coreografias interpretadas pelos bailarinos sintetizam o trajeto que leva das saias brancas das iaôs (noviças pós-iniciação) e das palhoças (roncós) em que se recolhem os iniciados no Candomblé, até o momento em que o menino João

¹¹ Comentário de Gabriel Haddad na transmissão televisual do desfile da Grande Rio, pela Rede Globo de Televisão. GRANDE RIO 2020 - DESFILE COMPLETO. Enredo e Samba. 24 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QAYpe6cT4hQ&t=3s>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Alves Torres se depara com visões místicas de “encantados da floresta”, em especial o caboclo Pedra Preta, todos tendo sido cruciais ao drama de conversão do menino católico em adepto do Candomblé. Intitulada de *O Ponto Riscado*, porque remete a uma grafia sagrada (assinaturas dos “guias” e “orixás” e santos”) com poder de evocação das divindades, a encenação evidenciou o conceito contido na proposta do enredo, já que materializou a ideia de estar o destino de João comprometido com o desbravamento das lutas contra os muitos preconceitos. O desfecho da encenação se dava, exatamente, numa carreta cênica na qual o bailado dos encantados sobre um espelho d’água tinha ao fundo a abertura de um grande leque contendo o brasão da Grande Rio, encimado pela frase: “Respeita o meu Axé” – (ver figura 1). Mantendo-se a tônica litúrgica dos rituais da matriz afro-brasileira, vestido em reverência a Exu e Pomba Gira, o casal de mestre-sala e porta-bandeira, cercado por guardiões carregando a oferenda (*ebó*), veio na sequência dando “licença” ao desenrolar do trajeto profano. O encadeamento dos seis setores do enredo acompanha o percurso do personagem Joãozinho da Gomeia, guiado pelo Mutalombô¹²: “A noite: visões ancestrais, caminhos abertos”; “O terreiro: a magia dos orixás na Gomeia de Salvador”; “A aldeia: candomblé de caboclo na Gomeia de Caxias”; “A rua: carne de carnaval”; “O palco: candomblé-espetáculo”; e “O quilombo: resistência e re-existência, respeito e eternidade”.

Figura 1: Respeita o meu Axé.



Fonte: Brasil de Fato, 24 de fevereiro de 2020. Foto de Raphael David/ Riotur Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/24/a-mulher-selvagem-o-carnaval-e-o-fim-do-bolsonarismo>. Acesso em: 30 jul. 2021.

¹² Entidade do Candomblé de Caboclo, é a inquite da caça, fartura e abundância, guardiã das florestas, é aproximada de Oxóssi ou Logunedé no Candomblé Keto.

No último setor do desfile, as respectivas indumentárias (“Capoeira Angola”, “São João na Gomeia”, “Festa Popular”, “Folia de Reis”, “Raio de Iansã, vento de Matamba”, “Ibejada”, “Sementes do quilombismo”, “Herdeiros da Gomeia – povo do axé”) das seis alas representaram as festas organizadas por Joãozinho no terreiro em Duque de Caxias, ao mesmo tempo em que reverenciavam aquele como um espaço de comunhão interracial e intercultural. Encerrando o cortejo da escola, o carro alegórico “Revoar da Liberdade” consistiu num altar, tendo à frente uma enorme cabeça de búfalo, em alusão à Iansã – uma das entidades das quais o sacerdote era filho espiritual. Ao centro da alegoria, sentada num trono vermelho, estava Mam’etu Ceci Caxi. Ali, também foram reunidas lideranças religiosas das mais diversas vertentes, representantes de movimentos sociais (negro, LGBTQI+, feminista, entre outros) e intelectuais (como Conceição Evaristo), numa espécie de altar do culto ecumênico para saudar a “paz de Zambi” – o ente maior entre os povos bantu e o título conferido ao guerreiro comprometido com a causa da liberdade dos escravos na condição da diáspora na sociedade escravocrata.

O título do setor do enredo foi inspirado no diagnóstico do poeta, artista plástico, dramaturgo e ativista negro Abdias do Nascimento (2019) de que Duque de Caxias iria se tornar um grande quilombo, pela concentração de negros, de terreiros de Candomblé e Umbanda, mas, igualmente, de outras manifestações culturais afro-brasileiras no município em meados da década de 1950. Os autores do enredo retomam a profecia do líder negro e, ao fazer um paralelo com Ganga Zumba, o mito heroico do famoso Quilombo de Palmares, a quem Joãozinho interpretou no carnaval, reverenciam o pai de santo como inquestionável aguerrida liderança¹³. Ele seria expoente da consciência quilombola, pois mobilizaria a afirmação da cultura popular como arte de combate diante da sobrevivência ao colonialismo, entendendo-se este como violência e desrespeito impostos por forças vinculadas à exploração socioeconômica e apagamento simbólico dos grupos não-brancos, do ponto de vista etnicorracial (RUFINO, 2020). A mensagem final era afirmativa, ou seja, Joãozinho é exemplo a ser seguido por ter se indisposto contra as modalidades de opressão dirigidas a tantos matizes de crenças e modos ser e viver, os quais sempre acolheu no seu terreiro (BORA, PORTO, NATAL, 2020, p. 224-252). Do documento descrevendo e explicando o enredo da Grande Rio, e entregue ao corpo de jurados dos concursos-desfile das Escolas de Samba, consta a seguinte justificativa para a escolha do tema:

No dia 26 de dezembro de 2019, o editorial do jornal O Globo, intitulado “Sinais de agravamento da intolerância”, foi iniciado com a seguinte passagem: “O samba-enredo da Acadêmicos do Grande Rio para 2020 — sobre o Pai de Santo

¹³ O retorno mítico-lendário ao episódio de Palmares e aos feitos heroicos de Zumbi são recursivos em narrativas diaspóricas acerca das lutas políticas negroafricanas no Brasil (ANDERSON, 1996).

Joãozinho da Gomeia — tem versos aos quais as autoridades, a despeito da descontração do carnaval, deveriam prestar atenção: “Pelo amor de Deus/ Pelo amor que há na fé/ Eu respeito o seu amém/ Você respeita o meu axé”. Enredos sobre religiões de matriz africana são comuns, mas não se tem notícia de registrarem de forma tão clara os conflitos com religiosos fundamentalistas como desta vez. A regra sempre foi louvar os orixás, sem necessidade de mandar recados ou reagir a ataques, referindo-se eventualmente ao catolicismo, mas no contexto do sincretismo com o Candomblé e a Umbanda. É um sinal dos tempos, pois indica que o país já não é mais tão sincrético assim. Pelo contrário, a convivência entre diferentes credos é cada vez mais difícil. A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa recebeu em torno de 200 denúncias este ano no Estado do Rio até aqui, mais do que o dobro de 2018. Até setembro, 176 terreiros fecharam após ataques de fanáticos ou ameaças de traficantes.” (...).

Nos últimos anos, algumas iniciativas culturais e artísticas trouxeram à tona o nome do Pai de Santo (...). Nesse mesmo fluxo, o GRES Acadêmicos do Grande Rio se propõe a apresentar uma leitura de tão complexa figura, utilizando como palco a Passarela do Samba. O nosso enredo faz parte, então, de uma rede não intencional de iniciativas que buscam dar visibilidade à figura de Pai João, liderança que projetou o nome de Caxias para o Brasil e que reunia em si, em um mesmo corpo híbrido, uma amálgama de identidades – negro, homossexual, candomblecista, nordestino, os rótulos se sobrepõem e complexificam a importância política de se revisitar a memória do personagem homenageado. João Alves Torres Filho se mostra enquanto esfinge travestida de incontáveis vivências, figura que tensionou os limites da fantasia e tocou o universo mítico – religioso, carnavalesco, das boates e dos cassinos, dos jornais e das revistas – nas suas mais controversas dimensões. Escavar tal passado não é uma tarefa fácil: antes um exercício com sucessivas mudanças de rumo, a exemplo das escavações realizadas pelo Museu Nacional, no ano de 2015, lideradas pelo arqueólogo Rodrigo Teixeira, que reviraram o chão de barro batido da Gomeia caxiense e resgataram fragmentos, objetos, indagações. Memórias subterrâneas, oclusas pela poeira do tempo e pela ingerência do colonialismo – projeto de poder historicamente comprometido com o apagamento das memórias afro-ameríndias que constituíram (e constituem!) a(s) cultura(s) brasileira(s). (...). (HADDAD, BORA, 2020, p.267-268).

Pierre Bourdieu (1992; 1991) argumenta que o empenho de situar a interação simbólica promovida pela interlocução linguística no âmbito das disputas de um mercado, envolve o poder simbólico, o qual diz respeito às lutas por distinção a partir da posse e a disponibilidade de uso de recursos socialmente valorizados de classificar/nomear, identificar/reconhecer. Ambos os fatores, para o autor, decidem

a possibilidade de imputação do sentido legítimo. Portanto, o vínculo entre conhecimento e reconhecimento está na contrapartida da mútua dependência entre diferença e desigualdade. Parece não restar dúvida sobre o quanto as “iniciativas culturais (...) [que] trouxeram à tona o nome do Pai de Santo” compõem um concerto de vozes – a maioria presente às *lives* do webinar do MVSb – que celebra Joãozinho da Goméia. Nas relações intersubjetivas face a face ou mediadas pelas ecologias sociotécnicas informacionais, tal concerto se define como encadeamento de circunstâncias no qual se desenrolam autoapresentações expressivas. Nelas, manifestar/emitir valores são partes indissociáveis dos atos de fala pelos quais se fazem constar objetos de um mundo de significados comuns. Ratificam o status concedido a sacerdote em meados das décadas de 1950 e 1960 pela imprensa, de “Rei do Candomblé”; rei de origem plebeia e popular cuja grandeza biográfica conteria os elementos justificadores de sua consagração. Mas na atual ratificação, agora feita memória, a silhueta de Joãozinho é ampliada, ou melhor, à sua função sacerdotal são agregadas e destacadas outras facetas, em especial às artísticas. O que antes eram consideradas contradições inerentes à sua história de vida, no atual enquadramento da memória do babalorixá são sistematizadas para sublinhar como o perfil desse homem o faz expressão antecipada da cena multicultural contemporânea. Se for certo estar essa ampliação na percepção de Joãozinho respaldada na biografia do agente histórico, a projeção que põe o sacerdote na posição de liderança multicultural resulta da performatização linguística que o situa nesse lugar discursivo quando lhe reclassifica. Agora, é afirmado ícone da diáspora negroafricana, articulado à pauta sociomoral dos direitos humanos, mas em acordo à chave da convivência respeitosa entre as diferenças. O Terreiro da Goméia seria a antecipação visionária dessa agenda de deferência às múltiplas formas humanas de vida. Resta-nos, para encerrar, examinar as condições sócio-históricas de possibilidade à obtenção de rentabilidade simbólica por parte desse concerto de vozes, o suficiente para distinguir – quando o reconhece – o pai de santo como baluarte da diversidade cultural.

A divina diversidade

O embate entre as percepções acerca da extensão planetária das interdependências sociofuncionais, talvez, se constitua no objeto mais recente dos limites de cognição nos desempenhos dos/as cientistas sociais, quando se trata de compreender formas sociais que escapam aos seus meios de entendimento já consagrados. Em especial, somos incitados a indagar até que ponto o estoque conceitual das nossas disciplinas não se impõe como obstáculo para o entendimento da complexidade do presente. Complexidade devido às múltiplas possibilidades dispostas no anverso do conglomerado de valências sociais. Desde a última virada de século, muitas inter-

pretações vocalizam a percepção de que a multiplicação de planos e perspectivas acentuam os limites da equação entre a primazia do mesmo (a modernidade) e os diversos étnico-históricos. Em termos da pesquisa e da reflexão sociais contemporâneas, entraram em xeque os desígnios afirmativos da narrativa cosmológica em que a civilização moderna, ou a modernidade, consiste no desfecho de um longuíssimo movimento civilizatório sócio-humano. Com a duplicação da matriz sociocivilizatória da modernidade europeia pelos quatro cantos do mundo, assinalou-se impossível o retorno dos múltiplos ao uno, dos diversos ao mesmo. E não pela incompetência dos múltiplos diversos na realização plena dos pontos fundantes da matriz; antes, pelas evidências incontornáveis de que as assimetrias socioeconômicas e culturais se dirigem a linhas infinitesimais, desautorizando qualquer crença num possível encontro unificador capaz de redimir ou evitar o desfecho da história universal em uma desfiguração do projeto europeu de modernidade.

A biografia e a atual modulação da memória de Joãozinho da Goméia, neste artigo, concedem a oportunidade para retornar ao problema sobre as correlações entre formas sociais e interdependências sociofuncionais no tocante às esferas da experiência, quando se trata de perscrutar dinâmicas e contextos sócio-históricos em que colonialismo, escravidão e modernidade (HALL, 2016) compuseram uma tríade fundamental aos rumos tomados pelo nexa Estado-mercado, mas também no delineamento dos ramos alocados nos planos estético, moral e cognitivo, ao longo do século XX. Não é demais observar que estiveram situadas as tão hoje saudadas ousadias do candomblecista – antes comentadas – em um período histórico no qual o binômio industrialização-urbanização começava a repercutir sobre os diversos âmbitos de socialidades no Brasil. De um lado, como observa Giumbelli (2008), as transformações da representação pública das religiões de matrizes africanas – Candomblé e umbanda, em especial – estivera indissociável do movimento pelo qual a concepção de laicidade se impusera um valor normatizador de procedimentos em parcelas significativas do ordenamento estatal de poder, como os setores jurídicos. A legitimação dessas práticas como religiões se favoreceu das recomposições doutrinárias com alcance sobre as deliberações que separaram os institutos e as posturas estatais dos posicionamentos dos desígnios católicos. Por outro lado, a mesma ênfase na laicidade contribuiu para maior circulação, inclusive em âmbitos do Estado, daquelas formulações e modos de raciocínio vinculados à positivação dos saberes que dispensam o suporte metafísico e, na mesma medida, defendiam a tese de não haver relação automática entre os planos biológicos e psíquicos da humanidade. Exemplos a esse respeito, as etnografias antropológicas realizadas nos terreiros baianos, a partir dos anos de 1930 tiveram participação na construção da já aludida legitimidade religiosa da espiritualidade afro-brasileira. Isso, à contramão do que defendiam os argumentos evolucionistas, já sob égide da noção de cultura, pressionando-se em favor da classificação de práticas rituais, desenroladas

nos terreiros, enquanto obedientes a complexos sistemas simbólicos, e não somente gestos pragmáticos da venda de serviços mágicos. No reverso da medalha, ao ser consagrado objeto de intervenção jurídica e de pesquisa/reflexão científica, as mesmas práticas deixaram seus efeitos no movimento de solidificação da crença tanto em relação ao Estado laico como na ciência social empírico-positiva no país.

Outro aspecto importante na construção da mútua legitimidade das esferas da religião e da cultura, como já observamos, diz respeito à inclusão de Joãozinho da Goméia em muitos dos domínios lúdico-artísticos, num momento contemporâneo à expansão do entretenimento e da cultura laica mundana, em particular, na cidade do Rio de Janeiro. A ampliação das margens ao recrutamento de agentes e de conteúdos para este setor favoreceu o trânsito de símbolos candomblecistas para os palcos, às páginas de jornais e revistas, às avenidas dos desfiles das escolas de samba, aos salões carnavalescos, para os estúdios de rádio e TV. Aquele era um período, como demonstra Renato Ortiz (1988), em que a montagem de um parque industrial integrado para cultura demandava mão-de-obra e insumos à industrialização do simbólico. Também nos parece correto presumir que esteve a efetivação da esfera cultural laica implicada na legitimação religiosa dos sistemas de culto afro-brasileiros. O que nos leva a concluir não apenas sobre a autonomia relativa desses espaços sociais, mas, sobretudo, exige apreender as mediações históricas que os fazem, a um só tempo afins e diferenciadamente opostos.

À luz de igual exigência figuracional de análise, vimos que a tão elástica quanto variada gama de participantes, de proveniências distintas, ampliou o rol de interesses que os aproximam no contexto de fatores que ora condicionam os enquadramentos das lembranças de Joãozinho da Goméia. Algo assim, em um primeiro momento, sugere a existência do que Maurice Halbwachs (2004) denomina de quadros sociais de memória. Para o autor, se são os indivíduos que lembram, os estímulos para algo assim ocorrer é obra dos grupos sociais em que esses indivíduos se inscrevem. Estas espécies coletivas consistem nas instituições, classes e outros agrupamentos, à maneira da família. A participação dos membros em um senso comum mnemônico ocorre em função do liame das representações compartilhadas. Logo, tais unidades sociais de convivência constituem os meios aptos a requisitar e moldar as recordações, o que proporciona a reciprocidade entre as diferentes lembranças pessoais.

Quando se constata as muitas vozes participantes da série de *lives* comemorativas do centenário de Joãozinho da Goméia no evento promovido pelo MVSB, num primeiro momento, obtém relevo a heterogeneidade entre elas no que toca, sabemos, às suas respectivas inscrições na divisão entre “sagrado” e “profano”. Algo assim se aproxima da concepção de uma mediação poderosa exercida pelo sagrado emocionalmente celebrativo, moralizante, solidário e acolhedor (DURKHEIM, 1989). Seja como for, consideradas as específicas naturezas das faculdades e competências

de uma e outra dimensão, mais que justapostas, ambas estão em comunicação tensa entre si, afinal, distanciam-se pela interdição da segunda em relação à transcendência da primeira que, plena e contínua na sua excepcionalidade intransitiva, opor-se-ia à regionalidade das justificativas na qual se fragmentam finalidades e dinâmicas dos fazeres/saberes na vida ordinária. Na malha das interdependências referentes às pressões mútuas entre às funções exercidas pelas pessoas, próprias ao quadro social de memória relativo ao tombamento e preservação do Terreiro da Goméia, ao lado das vozes cujas coesão e representatividade estão enraizadas na transmissão oral hermética dos fundamentos próprios à religiosidade da tradição afro-brasileira (MOTTA, 2006), um leque amplo se abre. Vai-se de acadêmicos a artistas, passando por ativistas e outras funcionalidades embasadas nas faculdades ancoradas na matriz cognitiva laica erudita, e formuladas em grande medida pela universidade secular.

O tensionamento entre as dimensões sagradas e profanas nessa teia de pressões mútuas, diz respeito à diferença entre maneiras de acessar saberes que mobilizam e caracterizam as distintas faculdades, mas, da mesma forma, alcançam os meios também desiguais de avaliar os ramos de competência. Sabemos o quanto repercute nessa divisão cosmológica os equacionamentos sócio-históricos do projeto civilizatório moderno europeu. Devido à sua ampla repercussão na tradução e moldagem do intrincado de visões postas à contrapartida desse projeto, em linhas sumárias voltamos ao esquema kantiano que se ergue sobre a antropologia teórica, que identifica as potencialidades das destrezas humanas a partir das suas faculdades imanentes. Centradas na antecedência do eu epistêmico, ou seja, do sujeito do conhecimento, tais destrezas seriam obedientes ao primado crítico de esclarecimento das condições do conhecimento para produzir e veicular conhecimentos. A tarefa do esclarecimento se restringe à tarefa primaz do entendimento que, alicerçado na razão, estabelece o vínculo formal das representações mediante às leis que regem o encadeamento sequenciado das categorias que captam e convertem a multiplicidade das sensações em imagens mentais inteligíveis. A atividade predicativa da razão em seu exercício contínuo de investigação ocupa, enfim, a posição que designa os limites legítimos do que deve e como deve ser objeto de conhecimento. Inscrita nas plagas da crença, isto é, do assentimento cuja suficiência se restringe ao âmbito subjetivo, no esquema de Kant (2010), concebida como doutrina da sabedoria indissociável da letra cristã, a religião compõe uma das facetas da razão prática. Ela envolve, para o filósofo, o arquétipo da perfeição moral na figura de Jesus Cristo, à qual está disposta no espelhamento do dever-ser do “progresso até o infinito” (HERRERO, 1991, p. 99), movido pela busca de realização do bem por parte do indivíduo. Do esquema kantiano, depreende-se um estatuto cosmológico com ênfase na laicidade, que não apenas separa o plano epistêmico daquele ético-prático (TAYLOR, 2000), mas reserva ao fenômeno religioso uma localização referida às convicções embu-

tidas na subjetividade interiorizada (ASAD, 2003; 2010), ainda que goze de toda uma parafernália institucional.

A envergadura dessa arquitetura cosmológica civilizatória, sem dúvida, por obra da expansão imperial europeia, deixou marcas e se mantém dominante na normatização institucional das experiências sociais em amplas parcelas das socialidades humanas, em que, em graus diversos, o Estado nacional se impôs a outras unidades sociopolíticas. E assim se desdobram os seus impactos nos processos de individualização por meio do advento e funcionamento das esferas em que se desmembram as mesmas experiências, em razão das respectivas linhas de conduta abarcadas pelas faculdades que a um só tempo se opõem e se interligam. A possibilidade de fazer menção às ideias de esferas da cultura e da religião, no contexto empírico das interdependências relativas aos quadros de memória envolvidos com o Terreiro da Goméia, prende-se à continuidade dessa mesma cosmologia moderna no Brasil. Algo semelhante se pode dizer em relação ao tensionamento que seria provocado pelo conflito intrínseco à presença de tão heteróclitas faculdades na sua figuração.

O que chama atenção no caso aqui focado, no entanto, não é o distanciamento e sim, a convergência de interesses entre as competências e, deste modo, tornando cúmplices as esferas religiosa e cultural no episódio do tombamento e conservação patrimonial do Terreiro da Goméia.

De início importa observar que, na comparação com outras instâncias da experiência social, apesar de a divisão técnica das funções assinalar a irredutibilidade entre as competências religiosa e da cultura laica, ambas são afins à igual valência, ainda que passem a equacionar de maneiras diferentes e até mesmo contraditórias entre si o mesmo problema em torno do sentido. Um e outro domínio abarcam a produção, visibilidade/legitimação e circulação de significados mobilizados e modalizados nos agenciamentos (BOURDIEU, 1992). Outra vez, parece-nos heurístico retornar à arquitetura cosmológica depreendida do esquema antropológico kantiano sobre o potencial de adestramento contido nas faculdades humanas com a finalidade de focar a afinidade entre religião e cultura pelo problema do sentido no escopo do projeto moderno. Agora, porém, interagimos com esse construto intelectual por meio da apropriação weberiana da proposição sobre o hiato entre coisa e sentido. Nos rastros de Kant, para Weber (1992), há a cisão abismal entre a estrutura da alma e a estrutura das coisas, o que embasa sua concepção de que o mundo histórico se caracteriza pelo conflito de valores. A modernidade, enquanto condição histórica à experiência humana e estilo de vida, da qual seríamos contemporâneos, não mais comportaria um monoteísmo; diria respeito ao politeísmo desencantado, composto de tantos deuses despossuídos dos mantos místico-mágicos (SCHLUCHTER, 1985). Ainda assim, com Weber (1992), é fomentada a concepção de que a religião legaria as lutas e coalescências em torno do sentido legítimo, para isto, entendendo o sentido

como a malha de significados que, a um só tempo, subsidia as condutas humanas em termos de direção e nas possibilidades de avaliar, classificar e nomear (GEERTZ, 1989).

Assim, uma vez mais, tendo por horizonte os discernimentos da filosofia crítica kantiana entre as três faculdades da razão, a interpretação de Max Weber (1974a; 1974b) sobre como o processo de racionalização e desencantamento do mundo no Ocidente, resulta na proposição acerca do advento de grandes dimensões valorativas – política, econômica, moral-jurídica e estética. Isto, conduz à sua ilação sobre a diferenciação do que ele denominada de “esferas de valor”, às quais se institucionalizam e são dotadas de quadros próprios de especialistas profissionalizados ocupados nos respectivos sistemas de ação (HABERMAS, 1999, p.110). Deste modo, para além das coerções sociais na constituição subjetiva do agente, o autor se atém à temática da motivação/convicção para tratar do modo como a arquitetura cosmológica do mundo social, ao penetrar, se faz recurso de diferenciação e, logo, fator de estruturação da conduta. A discussão a respeito da tipologia das ações sociais, correlatas às tipologias das relações sociais, no seu esquema metodológico, tem pertinência quando procura elucidar como determinada orientação cósmica prevalece sobre outra na motivação de um ou em um conjunto de agentes. E, com isso, a conexão de sentido se impõe como ordem, ou seja, regularidade e objetividade. O triângulo conceitual dominação/motivação/convicção sintetiza esse encaminhamento analítico ajustando a reprodução social das condições de existência com os aportes de classificação e representação e, ainda, com as modalidades de subjetivação.

Weber (1974a; 1974b), em última instância, advoga um pluralismo de pontos de vista, todos permeados por crenças particulares, e pelo fato de as esferas – nas quais ocorrem as respectivas existências individuais – constituírem campos de interação autônomos, ainda que interligados pela própria conduta humana, mas que são também concorrenciais entre si. Ambas as características somadas, em lugar de propiciar uniformidade, para o autor, definem o horizonte contínuo de heterogeneidades, frente às quais cabe ao sujeito retomar as suas próprias convicções, para delas extrair o sentido (direção e significado) do conjunto dos seus atos e proceder a seleção (escolha) do caminho a seguir. Aqui ganha relevo a patente inviabilidade de uma referência estável como a dos “valores absolutos”. Sabemos, porém, que a operação lógica, na metodologia do autor, abdica das abstrações generalizantes, à medida que não as entende capazes de contribuir à compreensão singular do significado dos fatos sociais. Deste ponto de vista, no seu esquema analítico, as esferas se mantêm como tipo-ideais, já que, dado o seu caráter hiperbólico, correspondem somente um elemento de medição intelectual esclarecedor dos limites de importância de determinados fatores na compreensão de um acontecimento à luz da sua significação cultural.

A visada de Weber (1974a; 1974b) nos orienta, da perspectiva metodológica, para ir à contramão da reificação conceitual impondo a realidade dos modelos à inconstância dos múltiplos empíricos e, com isso, a sermos cautelosos quando do emprego da ideia mesma de esferas da experiência social – no caso aquelas com as quais identificamos a cisão diferencial entre cultura e religião. Também sob igual inspiração em termos de método, o retorno à sua interpretação da modernidade exulta considerar o estabelecimento das mediações sócio-históricas que elucidam as – para fazer recurso do vocabulário conceitual weberiano – afinidades eletivas entre as esferas religiosa e cultural no enquadramento da memória de Joãozinho da Goméia.

A reivindicação do tombamento do terreno onde funcionou o Terreiro da Goméia, por certo, repõe o que MAFRA (2011, p.608) – respaldada em Marshall Sahlins (1997) – denomina de a “arma cultura”, ou seja, a tipificação de agenciamentos caracterizada pela maneira como a categoria “cultura” é apropriada por lideranças e outros representantes que tiveram (e têm) ativa participação na objetivação do Candomblé como uma das faces da mestiça “cultura brasileira”. Mas a reivindicação de tombamento da Goméia agrega concepções de conservação e museificação que tem por pano de fundo normativo os direitos culturais, vimos, consagrados no texto constitucional brasileiro votado em 1988. Nessas conceituações se parte do reconhecimento da polifonia de vozes inscritas no bem simbólico. São essas vozes as mediações a serem ouvidas, porque seriam aptas em aproximar os muitos e diferenciados componentes culturais forjando, assim, uma identidade capaz de representar toda essa diversidade. Por serem partes do repertório de arquivo linguístico de uma mesma formação discursiva, tais concepções assinalam a extensão e amplo funcionamento do demiurgo narrativo e institucional fundado no ideário da diversidade como justificativa moral-normativa, o qual consiste também no objeto a ser mobilizado na operação de articular diferenças socioculturais na montagem dos cenários multiculturais contemporâneos (FARIAS, LINS, 2017).

A larga institucionalização, que atravessa planos locais, nacionais, internacionais, transnacionais e globais, e na qual convergem atores como organizações multilaterais, a exemplo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), Estados nacionais, Organizações Não Governamentais (ONG’s), coletivos artísticos e outros desenhos organizacionais, ampara o imaginário multicultural. Sendo este manifesto, em termos dos seus efeitos normativos, nos tratados e convenções internacionais em torno do respeito à diversidade cultural que, por sua vez, respaldam arcabouços jurídicos nacionais e de diferentes lugares. Direta e indiretamente, são tais aportes acionados por diferentes atores implicados em episódios cuja pauta tem por núcleo a conquista ou o asseguramento de direitos culturais, como no episódio de reivindicação do tombamento do Terreiro da Goméia. Em última instância, as vozes que ora enquadram as lembranças do famoso *Tata*

estão lastreadas nessa arcabouço discursivo-institucional em favor da diversidade para obter dividendos, a partir do investimento simbólico feito na luta pelo reconhecimento; solidariedade estabelecida entre aquele lugar e seu líder religioso como ícones, tanto territorial e humano, da diversidade cultural.

Para John Comoroff e Jean Comoroff (2000, p. tradução nossa), nos rastros das percepções sobre a globalização, no início deste século, essa tônica depositada sobre as identidades coletivas se inscreve no que denominam de “capitalismo milênio”. Com base em diferentes contextos etnográficos (na África do Sul e outras áreas africanas, nos Estados Unidos, no leste europeu e no Brasil), eles identificam um dos traços dessa etapa contemporânea da dinâmica do capital na institucionalização dos direitos com a ênfase sempre maior posta no problema do ser. Algo que para eles se faz manifesto no relevo obtido pelas lutas tendo por alvo a questão das identidades. Chama atenção dos autores, então, a afinidade entre o caráter salvífico atribuído ao sistema econômico e a “crescente importância de geração, raça e gênero como princípios de diferença, identidade e mobilização”¹⁴ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p. 293 – tradução nossa), em detrimento dos requisitos da classe social, isto, tanto na atuação e autopercepção dos agentes, quanto no exercício intelectual dos acadêmicos. Firmes na recusa em fazerem dueto com os “tropos ideológicos e as formas superficiais da cultura do neoliberalismo”¹⁵ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p. 334-335 – tradução nossa), com a finalidade de se aventurarem nos caminhos da histórica do século XXI, ambos evocam a necessidade do pensamento crítico estar atento às alternativas que emergem em meio ao “triunfo” global do mercado. Em especial, reclamam a favor de uma postura que, ciente da ineficácia de se insistir na depuração da condição de classe das demais marcações sociais, volta-se às vicissitudes das lutas relativas à produção e usos dos sentidos que possibilitam os desvios das “consequências arrebatadoras de pressões econômicas transnacionais”¹⁶ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p.335 – tradução nossa).

Parte das conclusões obtidas com a genealogia que realiza em busca da fundamentação dos direitos humanos, Joas (2013) se empenha à sociologia da orientação histórica visando o enlace entre gênese e disseminação – a partir de certo viés da matriz cristã – dos valores relativos à afirmação de valores universalistas e sua codificação jurídico-normativa em torno da figura do indivíduo. Nesse sentido, disposta sobre a cumplicidade entre a teoria da sacralidade e a genealogia afirmativa, a hipótese que orienta a argumentação do autor é de que a afirmação da crença nos

¹⁴ “*Like the burgeoning importance of generation, race, and gender as principles of difference, identity, and mobilization?*”.

¹⁵ “*Of a refusal, that is, to be seduced into treating the ideological tropes and surface forms of the culture of neoliberalism—its self-representations and subjective practices, identities and utilities—as analytic constructs*”.

¹⁶ “*Already there are signs of altered configurations, of fresh efforts to challenge the triumphal reign of the market, to turn aside the sweeping consequences of transnational economic pressures*”.

direitos humanos e na dignidade humana universal consiste em resultados do mesmo processo de sacralização (JOAS, 2013). Nos conteúdos arrolados no concerto de vozes que ora definem o quadro social de memórias de Joãozinho e do Terreiro da Goméia, a contestação o de filiação pós-colonial denuncia a opressão e os efeitos do “triunfo” do mercado acima aludido. Se a bandeira dos Direitos Humanos é hasteada, o é na ênfase ao direito das comunidades culturais se autossustentarem e, no anverso, terem autonomia para decidir sobre os seus destinos, na medida mesma em que possam preservar suas lembranças. Mediante o instituto dos Direitos Humanos, o objeto sacralizado é, portanto, a forma humana de vida que estaria encerrada no território da Goméia. Uma mão dupla se estabelece entre o atemporal e o laico no recurso feito junto ao repertório religioso. A noção de divino é mobilizada, evocando-se a totalidade intangível para identificar/classificar o ordinário, revestindo-o do status de sublime – a autenticidade do inigualável em sua singularidade.

No exame histórico-documental, realizado ao rastrear o problema da persistência do paraíso cristão após a ascensão cosmológica da astronomia galileana, Delumeau (2004) conclui que prevalece a concepção de que os meios humanos estariam aquém do empreendimento de alcance do paraíso. Este somente seria possível com as “beatitudes”, isto é, com a “reconciliação no além da humanidade com ela mesma, na luz e proximidade de Deus”. Coerente com a prerrogativa presentista da memória (BERGSON, 2006), a qual sempre acolhe e conecta as lembranças em resposta às pressões atuais, o movimento contemporâneo de enquadramento da biografia de Joãozinho da Goméia, quando a sublima, elevando-a a exemplar do encadeamento de atos de um baluarte *avant lettre* da agenda da diversidade, porque teria se antecipado na instauração de um território multicultural na Goméia, deflagra um processo de divinização. Neste caso, ao contrário da prescrição cristã observada por Delumeau (2004), a conquista do paraíso é obra imanente aos fins e meios humanos. Divinizada é, enfim, a própria humanidade na sua condição mundana, histórico-cultural.

REFERÊNCIAS

ANDERSON. R. O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana. *Afro-Ásia*, n. 17, 1996, p.99-119.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 19, n. 19, p.263-284, 2010. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>. Acesso em: 31 jul. 2021.

- ASAD, T. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BEZERRA, N. R. Memórias Centenárias: Joãozinho da Gomeia e o museu vivo do São Bento. **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p.154-174.
- BEZERRA, N. R. **Nas Sombras da Diáspora**: patrimônio e cultura afro-brasileira na Baixada Fluminense. Duque de Caxias: APPH-CLIO/INEPAC, 2013.
- BORA, L. A.; PORTO, G. H. G.; NATAL, V. F. Candomblé e carnaval: corpos desfilantes de Joãozinho da Gomeia. **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p. 224-252.
- BOURDIEU, P. **Language and Symbolic Power**. Harvard University Press, 1991.
- BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1992.
- BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988. Câmara dos Deputados. Brasília. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>. Acesso em: 31 jul. 2021.
- BUTLER, J. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, 2014, p.249-274.
- CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa – Pallas, 2004.
- CHEVITARESE, A. L.; PEREIRA, Rodrigo. O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IX, n. 26, Setembro/Dezembro de 2016, p.43-63.
- CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana, *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, p.13-32.
- COMOROFF, J.; COMOROFF, J. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. **Public Culture**, Volume 12, Number 2, Spring 2000, p.291-343.
- CUNHA, M. C. Patrimônio imaterial e biodiversidade. **Revista do IPHAN**, n.32, 2005, p.21-27.
- DE SOUZA, L. B. Os terreiros de matriz africana nos processos do IPHAN: debates no campo do patrimônio cultural. **X Congresso Brasileiros de Pesquisadores Negros**, 12 a 17 outubro, Uberlândia, 2018.
- DELUMEAU, J. O que sobrou do paraíso? **Varia História**, nº 31, Janeiro, 2004, p.141-158.

DINIZ, S.C. **Análise do Consumo de Bens e Serviços Artístico-Culturais no Brasil Metropolitano**. Dissertação de Mestrado em Economia. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2009.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIAS, N. **A Sociedade de Corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

FARIAS, E. Alguns Apontamentos sobre o Duetto Memória e Modernidade. In: ALVES, Elder P. Maia (org.): **Políticas Culturais para as Culturas Populares no Brasil Contemporâneo**. Maceió: EdUFAL, 2011.

FARIAS, E.; LINS, A. A. Diversidade, agendas de cultura e desenvolvimento e mediações no campo de poder global. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 7, n. 1, 2017, p.63-90.

GAMA, E. C. **Lugares de Memória do Povo de Santo**: patrimônio cultural entre museus e terreiros. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

GAMA, E. C. **Mulato, Homossexual e Macumbeiro**: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971). Duque de Caxias: APPH, 2014.

GAMA, E. C. Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. **Anais. XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal/Rio Grande do Norte, 22 a 23 de julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767_ARQUIVO_TextoAnp_uh.pdf. Acesso em: 22 nov. 2020.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLE, E. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. **Religião e Sociedade**, 28(2), 2008, p.80-101.

GOMES, M. T. **Patrimônios de Duque de Caxias**: história e memória no Museu Vivo do São Bento. Dissertação de Mestrado em Ensino da História. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

GRANDE RIO 2020 - DESFILE COMPLETO. Enredo e Samba. 24 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QAYpe6cT4hQ&t=3s>. Acesso em: 30 jul. 2021.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**. Vol. I. Madrid: Taurus, 1999.

HADDAD, G. e BORA, L. Tata Londirá – O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias. **ABRE-ALAS**. Rio de Janeiro: LIESA, fevereiro, 2020.

- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, S. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. **Matrizes**, v.10 - nº 3 set/dez., 2016 São Paulo, p.47-58.
- HERRERA, F.J. **Religião e História em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.
- IBRAM – INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. **Primavera dos Museus**. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- JOAS, H. **A Sacralidade da Pessoa: nova genealogia dos direitos**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2013.
- KANT, I. **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LEITE, P. P. Eco Museus e Museologia Social. **Informal Museology Studies**, nº 14, Summer 2016.
- LODY, R. **O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LODY, R.; SILVA, V. G. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. *In*: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2002, p.153-181.
- MAFRA, C. A “arma cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana** 17(3), 2011, p.607-624.
- MENDES, A. **Vestidos de Realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia**. Duque de Caxias: APPH-CLIO/MVSB, 2014a.
- MENDES, A. Candomblé angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou rei nagô. **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2014, p.289-312.
- MIGLIAVACCA, A. M. Wole Soyinka, da essência negra a um mundo africano. *In*: MACEDO, José Rivair de (org.): **O Pensamento Africano no Século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p.53-74.
- MOTTA, R. Religiões afro-ricifenses de classificação. *In*: CARUSO, Carlos; BACELAR Jeferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio Janeiro: Pallas/Salvador/CEAO, 2006, p.17-38.
- MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO. **Institucional**. Disponível em: <https://www.museuvivodosaobento.com.br/>. Acesso em: 30 jul. 2021.

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO e CRPH – CENTRO DE REFERÊNCIA PATRIMONIAL E HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS. **Joãozinho da Gomeia**: Memórias e Legados da religiosidade afro-brasileira. Mam’etu Seci Caxi. *Live* transmitida ao vivo em 27 de julho de 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zzC8KnuGQf0>. Acesso em: 30 jul. 2021.

MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO e CRPH – CENTRO DE REFERÊNCIA PATRIMONIAL E HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS. **Tombamento e preservação do patrimônio**. #MVSBLive Joãozinho da Gomeia. *Live* transmitida ao vivo em 21 de setembro de 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9RwDpMtSLvs>. Acesso em: 30 jul. 2021.

NASCIMENTO, A. Como as festas de terreiro ajudaram a construir o prestígio e o status do rei do candomblé Joãozinho da Goméia entre Salvador e Duque de Caxias (1948-1971). **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p.67-93.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**: Documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, A. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Baba lorixá Joãozinho da Goméia. **Mneme**: Revista de Humanidades. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Acesso em: 12 jan. 2021.

NETTO, M.F. Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira. **Anais**. XV Encontro Regional de História da ANPUH-RJ, 2012.

NOBRE, C. **Joãozinho da Gomeia**: a arte de tecer o invisível. Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017.

NOGUEIRA, A.G.R. Inventário e patrimônio cultural no Brasil. **História**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2007, p.257-268.

NORONHA, T. F.; ROCHA, J. G. Joaozinho da Gomeia – história e memória de um balalorixá. *In*: MARIATT, Dostoiowski de Oliveira Champangnatte; LIMA, Jacqueline de Cassia Pinheiro; OLIVEIRA, Rosane Cristina de; TEIXEIRA, Vanessa Ribeiro (Orgs.). **Interdisciplinaridade**: Trajetórias e Desafios. UNIGRANRIO, Duque de Caxias, 2017.

OLIVEIRA, J.S.; DUTRA, R.S. Roteiro do filme Joãozinho da Goméia – o rei do candomblé (sexto tratamento). **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2014, p.253-267.

OLIVEIRA, L.S.; ROSS, D.; ALCOFORADO, L.F.; LONGO, O.C. Estudo da desigualdade espacial de equipamentos culturais do Estado do Rio de Janeiro. IV **Seminário Internacional de Estatística com R. & PHYTON e as Tendências Colaborativas**. Niterói, 21 a 23 de maio, 2019.

- ORTIZ, R. **A Moderna Tradição Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PARES, L. N. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2006.
- PEREIRA, R. Memórias do Terreiro da Gomeia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(3), 2017, p.101-123.
- PEREIRA, R. Sucessão e liminaridade: o caso do Terreiro da Gomeia. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, jan./jun. 2015, p.372- 402.
- PEREIRA, R. Vozes, concreto e memórias. **NORUS**, vol. 6, nº 9, Jan/Jul/2018, p.434-469.
- RUFINO, L. Casa de caboclo: feitiço de brasilidade. **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2020, p.53-66.
- SAHLINS, M. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I e II). **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 3(1): 41-74; 3(2), 1997.
- SAHR, W.D. Ação e espaçomundos – a concretização de espacialidades na geografia cultural. *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.33-58.
- SCHLUCHTER, W. **The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s development history**. Los Angeles: Univ. of California Press, 1985.
- SERPA, Â. Como prever sem imaginar O papel da imaginação na produção do conhecimento geográfico. *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.59-71.
- SILVA, C. C. e ROCHA, J. G. Um rei baiano reina em Duque de Caxias: o brilho de Joãozinho da Goméia em solo carioca. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 18, Enc./Jun. 2013, p. 77-88.
- SILVA, R. J. Marcien Towa, da crítica aos pressupostos da negritude senghoriana à possibilidade da filosofia africana. *In*: MACEDO, José Rivair de (org.). **O Pensamento Africano no Século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p.53-74.
- SIMÕES, J. M. **Organizações, cultura e desenvolvimento: as contradições em torno da administração pública da cultura no estado do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado em Administração Pública e de Empresas. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2011.
- SODRÉ, M. **Samba, O Dono do Corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SÖRENSEN, S. **De tombamentos e museus**. Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal da Bahia, 2015.

*O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre
religião e cultura na “divinização” da memória de um tata*

SPIRITO Santo. **Joãozinho da Goméia chuta o balde**: Caboclos da Mata mais Candomblé d’Angola na espetacularização dos cultos afro no Brasil. Publicado em 30 de agosto de 2014. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2014/08/30/joaozinho-da-gomeia-chuta-o-balde>. Acesso em: 01 ago. 2021.

TAYLOR, C. Superar a epistemologia In: **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

WEBER, M. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. In: WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. Max Weber, Parte I. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992.

WEBER, M. A ciência como vocação In: GEERTZ, Hans; MILLS, Charles W. (Orgs.): **Max Weber – Ensaio de Sociologia**. RJ: Zahar Editores, 1974a.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GEERTZ, Hans; MILLS, Charles W. (Orgs.). **Max Weber – Ensaio de sociologia**. RJ: Zahar Editores, 1974b.

Submetido em: 07/05/2021

Aprovado em: 09/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**LAÇOS SEM NÓS – MERCADO, RACIONALIDADE
E ADESÃO RELIGIOSA A PARTIR DA
TEORIA DE MARK GRANOVETTER**

**LAZOS SIN NUDOS: MERCADO, RACIONALIDAD
Y ADHESIÓN RELIGIOSA A PARTIR DE LA
TEORÍA DE MARK GRANOVETTER**

**KNOTLESS TIES - MARKET, RATIONALITY
AND RELIGIOUS ADHESION BASED ON
MARK GRANOVETTER'S THEORY**

*Paulo GRACINO JUNIOR**
*Fabício Roberto Costa OLIVEIRA***
*Carlos Henrique Pereira de SOUZA****

RESUMO: Nas últimas décadas a sociologia da religião viu questionado o paradigma da secularização. A persistência de movimentos sociais religiosamente orientados ao redor do mundo, inclusive na Europa, pareciam apontar para obsolescência de programas de pesquisa que se baseavam em alguma das versões da teoria da secularização. Assim, pesquisadores estadunidenses ensaiaram, desde o

* Universidade Candido Mendes. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – (IUPERJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6764-4797>. E-mail: paulogracino@iuperj.br.

** Universidade Federal de Viçosa – (UFV), Viçosa – MG – Brasil. Departamento de Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5522-6192>. E-mail: fabriciooliveira@ufv.br.

*** Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro – (Seeduc RJ) e Grupo de Estudos do Cristianismo – (GEC-UERJ), Rio de Janeiro – RJ – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7877-8785>. E-mail: chenrique27@gmail.com.

início da década de 1980, um salto para fora não só do paradigma da secularização, mas da teoria sociológica. Por exemplo, Rodney Stark e William Bainbridge visavam justamente superar o velho paradigma, substituindo-o por um novo, calcado nas teorias econômica e da escolha racional. Este artigo reflete sobre os limites das concepções da teoria da escolha racional da religião, recuperando proposições fundamentais da sociologia econômica, especialmente, de Mark Granovetter. Argumenta-se que os pressupostos da sociologia econômica podem contribuir de forma consistente para as questões que giram em torno da escolha e do mercado religioso, sem, no entanto, negar a tradição sociológica.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Escolha racional. Sociologia econômica. Mercado religioso.

RESUMEN: *En las últimas décadas, la sociología de la religión ha cuestionado uno de sus fundamentos centrales: el paradigma de la secularización. La persistencia de movimientos sociales de orientación religiosa en todo el mundo, incluso en Europa, parecía apuntar a la obsolescencia de los programas de investigación que se basaban en cualquier versión de la teoría de la secularización. En esta línea, los investigadores estadounidenses han ensayado, desde principios de la década de 1980, un salto no solo del paradigma de la secularización, sino de la teoría sociológica. El programa de estudios inaugurado por Stark y Bainbridge apuntaba precisamente a superar lo que llamaron el “viejo paradigma”, reemplazándolo por un “nuevo paradigma” basado en teorías económicas y de elección racional. En este sentido, este artículo propone reflexiones sobre los límites de las concepciones de la teoría de la elección racional de religión, recuperando proposiciones fundamentales de autores de la sociología económica, especialmente Granovetter. Argumentamos que los supuestos de la sociología económica pueden contribuir consistentemente a los problemas que rodean la elección y el mercado religioso, sin por ello renegar de la tradición sociológica.*

PALABRAS CLAVE: *Secularización. Elección racional. Sociología económica. Mercado religioso.*

SUMMARY: *In recent decades, the sociology of religion has questioned one of its central foundations: the secularization paradigm. The persistence of religiously oriented social movements around the world, including in Europe, seemed to point to the obsolescence of research programs which were based on any version of the secularization theory. Thus, American researchers have rehearsed, since the*

beginning of the 1980s, a leap out not only of the secularization paradigm, but of sociological theory. The program of studies inaugurated by Stark and Bainbridge aimed precisely at overcoming what they called the “old paradigm”, replacing it with a “new paradigm” based on economic and rational choice theories. In this sense, this article proposes reflections on the limits of the conceptions of the rational choice of religion theory, recovering fundamental propositions from authors of economic sociology, especially Granovetter. It is discussed that the assumptions of economic sociology can consistently contribute to the issues surrounding choice and the religious market, without denying the sociological tradition, though.

KEYWORDS: *Secularization. Rational choice. Economic sociology. Religious market.*

1. Introdução

Nas últimas décadas a sociologia da religião viu questionado um de seus alicerces centrais: o paradigma da secularização. A persistência de movimentos sociais religiosamente orientados na América Latina, a expansão global do pentecostalismo e seu protagonismo político, o surgimento da Maioria Moral nos EUA e o crescimento da comunidade islâmica na Europa pareciam apontar para obsolescência de programas de pesquisa que tomavam como base alguma das versões da teoria da secularização. Foi nesta esteira que pesquisadores estadunidenses ensaiaram, desde o início da década de 1980, um salto para fora não só do paradigma da secularização, mas da própria teoria sociológica. Não se tratava de reformar!

O programa de estudos inaugurado por Rodney Stark e William Bainbridge (1985), na década de 1980, objetivava superar o que nomearam velho paradigma, substituindo-o por um novo paradigma fundado nas teorias econômica e da escolha racional (WARNER, 1993). Neste contexto, este artigo refletirá sobre os limites das concepções da teoria da escolha racional da religião, recuperando proposições fundamentais de autores da sociologia econômica. Parte-se do suposto de que argumentos da sociologia econômica podem contribuir, de forma consistente, para as questões que giram em torno da escolha e do mercado religioso, sem, no entanto, negar a tradição sociológica.

Por este turno, ainda que a teoria do mercado religioso tenha o mérito de contornar o já combalido paradigma da secularização – visto agora enquanto uma ideologia europeia, um dispositivo de poder que organiza subjetividades (MAHMOOD, 2006) –, ela opera um processo de esvaziamento do que há de propriamente sociológico em sua tentativa de contraposição ao conceito eurocêntrico de secularização. Contrariamente, o recurso à sociologia econômica, além de capturar importantes

dinâmicas do mercado religioso – ofertas, demandas, escolhas, maximização de vantagens, custos – pensadas a partir de redes sociais, suspende o juízo sobre um possível declínio ou revigoramento do religioso.

A teoria da escolha racional da religião tem como uma de suas motivações principais a explicação dos motivos pelos quais os atores sociais escolhem determinadas religiões em detrimento de outras. Os pressupostos desta teoria, grosso modo, são de que os indivíduos procuram manipular o sobrenatural, estabelecer **relações de trocas** com os deuses e, de forma ativa, obter recompensas evitando o que percebem como custos. A nova sociologia econômica tem uma abordagem que, diferente das proposições da escolha racional, enfatiza contextos e relações sociais que os sujeitos estão imersos como forma de explicar o comportamento.

Steiner (2006), um dos principais autores da sociologia econômica, critica a ideia de que exista, na prática, o agente econômico que busca o ganho máximo – ele enfatiza a importância das relações sociais no comportamento econômico. Apresenta críticas ao paradigma neoclássico que supõe a existência de um *homo economicus* em abstrato que orienta a ação pelo cálculo racional maximizador dos lucros.

Segundo Steiner (2006, p.8) o comportamento do agente econômico, tal como é apresentado pela abordagem teórica da escolha racional, “é excessivamente simples e repousa sobre hipóteses muito pesadas, em especial quando se supõe que o agente age conscientemente de acordo com um conhecimento quase infinito das consequências de suas ações”. Para o autor a ideia da sociologia econômica não é rechaçar o princípio do comportamento egoísta, mas estabelecer que ele não seja a principal explicação da ação nas Ciências Sociais.

Se no mercado econômico, espaço que, a priori, os atores deveriam maximizar seus ganhos racionalmente para obter maiores lucros, as ações se encontram relacionadas com a multidimensionalidade das práticas sociais e, conseqüentemente, se encontram grandes limites para se pensar neste ator “acumulador”, seria no espaço da religião que a escolha racional teria lugar de destaque?

O artigo em tela recupera as contribuições de Mark Granovetter para a sociologia econômica no intuito de entender alguns processos de pluralização dos mercados religiosos, bem como o sentido dos fluxos de adesão religiosa. Dito de outra forma, compreender o porquê de algumas agências disporem de mais recursos para a competição em um ambiente de extrema concorrência, angariando um número significativo de adeptos, ao passo que outras permanecem estagnadas ou assistem o declínio no quantitativo de fiéis.

Para organizar a discussão, começaremos por abordar as mudanças no campo religioso que levaram ao questionamento do paradigma da secularização, localizando-o em uma crise mais geral de paradigmas da própria Sociologia, especialmente em seu atrelamento ao projeto moderno. Em seguida, discutiremos brevemente os contornos da teoria da **escolha** entre os estudos que tiveram o Brasil como alvo,

para, finalmente, recuperar as contribuições de Granovetter, que ajudam a entender o movimento do mercado religioso no Brasil.

2. Rumo a uma teoria pós-secular?

A despeito de sua polissemia (DOBBELAERE, 1981; MARTIN, 1978; 2005), o conceito de secularização firmou-se como um eixo explicativo quase incontornável nas pesquisas em sociologia da religião até os anos recentes. De Max Weber – que, segundo alguns, preferiu o termo “desencantamento” ao tratar da evasão dos motivos mágico-religiosos como enredo para as histórias humanas, enquanto reservava o conceito de “secularização” para a perda da influência pública da religião (PIERUCCI, 1998; 2003) – a Peter Berger – que em seu *Dossel Sagrado* (1985 [1966]) acreditava na perda de plausibilidade da religião em meio à replicação e concorrência das estruturas que sustentavam essa plausibilidade –, a secularização se apresenta quase como um destino manifesto dos tempos modernos. Os matizes dessa fórmula povoaram a maioria das teses sobre a modernidade, sendo a secularização vista como condição *sine qua non* tanto para consolidar a modernidade nas sociedades avançadas quanto para arrancar da subalternidade os **povos intermediários**, que só se redimiriam de sua menoridade através do estabelecimento de um Estado laico baseado na razão.

Porém, longe do mundo europeu, a persistência dos Estados teocráticos no Oriente Médio (a Revolução Iraniana), a força dos movimentos políticos ligados ao catolicismo da libertação na América Latina (Revolução Sandinista) e o movimento de Maioria Moral nos EUA soaram o sinal de alerta de que algo não andava bem com a teoria da secularização, ao menos em suas versões mais ortodoxas.

Enquanto no Brasil, já na década de 1960 e 1970, os estudiosos faziam malabarismos para conciliar as teses desenvolvimentistas com o crescimento da visibilidade pública da religião (SOUZA, 1969; CAMARGO, 1973; ROLIM, 1976) e nos EUA se falava de reestruturação da religião americana (WUTHNOOW, 1988), na Europa, de modo geral, ainda se cavalgava firme na trilha da teoria da secularização. Embora Bryan Wilson tenha ensaiado um movimento contrário já na década de 1970, com seu *The Return of the Sacred* (1979), sua postura quanto à religião não parece dar margem à outra interpretação. Para Wilson a religião guarda pouca importância para o funcionamento da ordem social, o sistema social funciona plenamente sem a religião, uma grande parcela das pessoas, na Europa, procura na religião somente um apoio ocasional, e talvez, nem mesmo isso. (WILSON, 1982, p.64).

No entanto, os acontecimentos do final da década de 1980 e meados de 1990 transformaram de forma significativa a ordem mundial e, sobremaneira, a forma como imaginamos o mundo e o nosso lugar nele. O colapso do socialismo real, a

concretização da União Europeia e o incremento da tecnologia permitiram maior velocidade da informação e com ela um fluxo de capitais e pessoas nunca experimentado em épocas anteriores.

Se até bem pouco tempo a propagação dos chamados Novos Movimentos Religiosos na Europa era vista como mais um dos tantos efeitos colaterais da sociedade moderna – surtos emocionais, como aponta Hervieu-Léger, ainda na década de 1990 (HERVIEU-LÉGER, 1997) tributários do movimento de contracultura que, por serem **surtos**, poderiam ser passageiros e conduzidos à “normalidade” –, hoje o crescimento da população muçumana e a multiplicação das comunidades cristãs carismáticas (católicas e protestantes) levam pesquisadores a desconfiar que as coisas possam ser diferentes do que pensaram até aqui. Eventos como o caso Rushdie, em 1989, o aumento da massa de peregrinos que acorrem todos os anos a centros como Fátima, ou as grandes reuniões de jovens católicos em torno do Papa – que chegaram a congregar mais de um milhão e meio de pessoas na cidade de Czestochowa na Polônia em 1991 e mais de 4 milhões em Manila, nas Filipinas, em 1995 –, levaram a comunidade científica a relativizar as teses sobre a secularização.

A partir da década de 1990, ao invés de continuar compondo réquiens para a religião, os estudiosos tentaram reconsiderar as antigas teses; não é sem razão que neste período surgiram estudos como os de José Casanova (1994) e Peter Beyer (1994), que reavaliaram as razões da persistência, retomada ou transformação – dependendo do ponto de vista teórico – do papel da religião na esfera pública. Nesta esteira, mesmo pensadores seminais do pensamento moderno, herdeiros diletos do iluminismo, como Jürgen Habermas, deram passos no sentido de entender o fenômeno religioso e sua persistência nas sociedades liberais avançadas, não mais como resquício de tradições prestes a serem pulverizadas pelos desdobramentos da racionalização. Ao contrário, passaram a pensar o papel das ideias religiosas como fato constitutivo e até positivo para o desenvolvimento das democracias liberais, agora vistas como pós-seculares (HABERMAS, 2007, 2010; CASANOVA, 2013).

Muitos pesquisadores passaram a tomar o modelo da Europa como um caso excepcional ou como uma ilha de secularismo em meio a um mar em que a religião – institucional ou não – ocupa um papel preponderante tanto na esfera pública quanto na vida privada dos indivíduos (ARROYO MENÉNDEZ, 2005). Este é justamente o caminho seguido pela britânica Grace Davie em trabalhos recentes (2002, 2009), em que a autora se pergunta “*Is Europe an exceptional case?*” Utilizando a tese sobre as “modernidades múltiplas” proposta por Eisenstadt (2001), ela considera a Europa como um caso excepcional, uma entre tantas modernidades – nas palavras do próprio Eisenstadt – com um programa cultural único. Que neste caso envolveu uma ideia particular do lugar da religião na sociedade.

Neste sentido, a autora britânica está longe de endossar a tese da perda de influência pública e privada da religião. Apoiando-se em trabalhos anteriores, faz

uma interessante análise das transformações no cenário religioso europeu através de conceitos como *believing without belonging*, **crença sem pertença**, (1990) – que avalia a desinstitucionalização da crença religiosa na Europa – e *vicarious religion*, **religião vicária**, (2001), religião praticada por uma minoria ativa, mas em nome de um número muito maior, que não só compreende implicitamente, mas aprova o que a minoria está fazendo.

Em resumo, embora possamos encontrar os primeiros indícios de uma crítica à teoria da secularização dentro da sociologia europeia ainda na década de 1970, como em Daniel Bell (1971; 1977) ou, no já citado Wilson (1979), é mesmo nos trabalhos surgidos a partir da década de 1990 que pesquisadores **reformam** o paradigma, sem, contudo, abandoná-lo por completo. Ainda é interessante ressaltar que tais estudos quase sempre atrelam a mudança no *status* da religião na sociedade contemporânea a processos externos ao campo religioso, como na globalização (PACE, 1997), na crise das identidades e dos discursos modernos (HERVIEU-LÉGER, 1993; 2005) ou na superação da modernidade e conseqüente advento da pós-modernidade (CHAMPION, 1989; MARTELLI, 1995).

Se, por um lado, a persistência do discurso religioso – tanto como referencial para ação pública dos indivíduos quanto como metanarrativa de caráter existencial e ontológico – levou teóricos a afinarem seus antigos instrumentos de pesquisa. Por outro, lançou sobre o campo de estudos da religião certa crise de paradigmas explicativos, fomentando trabalhos que não só propunham reformas, mas também que apregoavam a obsolescência do modelo explicativo da secularização, bem como seu completo abandono.

Nesse sentido, enquanto a sociologia europeia se digladiava para pôr de pé versões reformadas, mas ainda calcadas nos clássicos; do outro lado do atlântico, pesquisadores estadunidenses ensaiavam desde o início da década de 1980 um salto para fora do paradigma da secularização. Não se tratava de reformar ou mitigar as teses clássicas. Como já dito, o programa de estudos inaugurado por Rodney Stark e William Bainbridge, quando publicaram *The Future of Religion*, em 1985, ou *A Theory of Religion*, em 1996, visava justamente superar o que chamaram de velho paradigma, substituindo-o por um novo calcado nas teorias econômica e da escolha racional.

3. “*Rational choice*”: inflexão da secularização ou do *homo sociologicus*?

Para Stark (1999) a demanda por religião sempre foi mais ou menos constante. Segundo o autor, os seres humanos necessitam de religião, uma vez que esta é a única fonte de recompensas indisponíveis neste mundo, como as explicações

ontológico-existenciais (sentido da vida e vida pós-morte). Assim, não faz sentido tentar compreender a variação dos níveis de religiosidade de uma sociedade apelando para fatores externos ao campo religioso, ou, nas palavras dos autores, “teorias irracionistas macro”, como crises financeiras ou mudanças culturais bruscas. (Stark y Finke 1993: 113, tradução nossa)¹.

Isto posto, é mister observar o grau de regulação do mercado religioso (FRIGERIO, 2008), uma vez que este é formado por uma infinita, constante e diversificada demanda por uma variedade de produtos religiosos (FINKE; STARK, 2003). Nesse sentido, devido à segmentação natural das preferências religiosas, a situação natural de uma economia religiosa é a de pluralismo, sendo a situação diversa, a do monopólio, somente sustentada pelo Estado, já que uma única firma religiosa jamais poderá corresponder à diversidade de demandas religiosas de uma determinada população (STARK; MCCANN, 1993).

Para esses autores, a teoria da secularização comete dois graves erros. Primeiro, postular que algum dia houve um dossel sagrado que moldou e ordenou toda a sociedade². Segundo, propor que a situação de pluralismo imerge a religião em uma crise de sentido, como propõe Berger (1985). Assim, a imagem do homem medieval subserviente ao poder supremo e atemporal da Igreja Católica é uma grande ficção histórica, pois, na verdade, o que reinava na Europa medieval era uma verdadeira indiferença quanto à religião institucional (STARK; MCCANN, 1993). Logo depois, a opressão do Estado para garantir o poder e o domínio cultural católico fazia com que todas as outras **firmas religiosas** operassem clandestinamente, formando um **mercado paralelo de crenças**.

Na mesma trilha, o paradigma do *marketing model* assevera que uma economia religiosa pluralista, ou melhor, não regulada – que seria o estado natural de qualquer economia religiosa –, fomenta maior participação e compromisso religioso, na medida em que aumenta a concorrência entre as firmas, levando ao oferecimento de um produto mais diversificado e adaptado aos diversos gostos dos consumidores. Portanto, esta nova proposta interpretativa, também chamada paradigma *supply-side model*³ (WARNER, 1993), enfatiza que a oferta religiosa é prioritária à demanda.

¹ “macro irrationalist theories”.

² Tal perspectiva encontra eco em diversos trabalhos de historiadores, não só na Europa, mas em outras partes, incluindo o Brasil. Trabalhos como do historiador Jean Bremmer (2010), demonstram o quanto a diversidade de crenças grassava na Europa, variando as noções de crença que se distanciavam de forma significativa do cânon católico.

³ Terminologia da macroeconomia que se refere a como o crescimento econômico pode ser mais eficaz se eliminadas as barreiras produtivas para o lado da oferta, *i.e.*, flexibilizando as taxas de juros e impostos, produzir-se-ia mais e melhor, sendo o consumidor beneficiado com a diversidade de produtos de melhor qualidade a preços mais baixos (BARTLETT, 2003).

Neste momento, convém não esquecer que a premissa básica do novo paradigma é: os indivíduos, em matéria de religião, “fazem escolhas da mesma maneira que fazem outras escolhas, pesando custos e benefícios” (STARK, 1999, p.265, tradução nossa)⁴. De acordo com esta ótica, os indivíduos consomem mercadorias que oferecem maiores benefícios antecipados, avaliando as recompensas propostas pelos compensadores religiosos em relação aos custos e riscos de estas promessas não se efetivarem.

Embora a teoria tenha ensejado algum debate já na década de 1980, quando foi proposta, foi mesmo a partir da década de 1990 que o modelo do mercado religioso ganhou terreno, como vimos, primeiramente sobre as cinzas dos paradigmas modernizantes e totalizantes em sociologia – abalados pela crise do marxismo e suas metástases –, depois, impulsionados pelos dados empíricos que encurralaram os defensores da teoria da secularização em intrincados exercícios teóricos, a fim de defender o **seu credo**.

É nessa esteira, do que parece ser uma crise geral de referência na teoria sociológica – do marxismo à teoria weberiana, passando pelo funcionalismo parsoniano –, que alguns cientistas sociais dão adeus a teorias propriamente sociológicas de explicação do fenômeno religioso e embarcam em modelos que buscam seus principais fundamentos na economia clássica (BAERT, 1997). Não parece inoportuno insistir que esse aparente esgarçamento de nossa “imaginação sociológica”, para lembrar Wright Mills (1965), segue *pari passu* a escalada hegemônica planetária do pensamento neoliberal economicista. De modo que, a virada teórica que estamos assistindo, antes de ser tributária de avanços empíricos, é parte de uma ferrenha batalha de ordem ideológica que está sendo travada no campo da sociologia *latu sensu* e da sociologia da religião em especial.

Embora o **paradigma da escolha** seja ainda pouco popular no Brasil, alguns trabalhos em sociologia da religião tiveram suas bases assentadas sobre tal campo teórico. Ainda na década de 1990, Guerra Sobrinho (1999) defendeu tese de doutorado que tentava demonstrar que, entre os fatores que influenciam a dinâmica da esfera religiosa, sobressaem-se os ligados à concorrência entre organizações religiosas. Neste sentido, viu o surgimento da Renovação Católica Carismática (RCC) como um processo reativo de racionalização da Igreja Católica, frente à perda de sua posição de monopólio no mercado religioso nacional.

Ricardo Mariano (2001), por sua vez, propõe como teoria explicativa que a desregulamentação do mercado religioso levada a cabo pela secularização – neste caso, entendida como separação entre Estado e Igreja – contribuiu de forma significativa para possibilitar a concorrência entre as novas agências religiosas.

⁴ “(...) people make religious choices in the same way that they make other choices, by weighing the costs against the benefits.”

O pesquisador, através da tese *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, aponta, grosso modo, que a oferta de produtos religiosos, em um mercado desregulamentado de bens religiosos (leia-se dessacralizado), condicionaria a demanda por esses bens. Ao utilizar esse paradigma ele desloca de forma bastante instigante a explicação do crescimento pentecostal para fatores de ordem interna ao campo religioso, como a capacidade de mobilização dos agentes religiosos (proselitismo).

Utilizando o mesmo arcabouço teórico e tendo como campo o Brasil, ainda temos os trabalhos de Frank Ursarski (2004) sobre o Budismo e Adrew Chesnut (1997) que aplica a teoria da **escolha** para compreender a competição entre o Pentecostalismo, a Renovação Católica Carismática (RCC) e as religiões da chamada “Díaspóra Africana” (Umbanda, Candomblé, Santeria e Vodú), que denomina como firmas espirituais.

Após vermos como a teoria da **escolha** se situa dentro da Teoria Social mais ampla, passaremos a considerar as críticas e propostas de Mark Granovetter como possibilidades de pensar o mercado e o trânsito religioso.

4. Laços sem nós: um enfoque em Granovetter

A forma como os comportamentos das pessoas e das instituições são afetados pelas relações sociais constitui uma questão fundamental da Teoria Social. Como dissemos, o pêndulo sempre oscilou entre valorizar o comportamento racional e auto-centrado, pouco influenciado pelas relações sociais e, de forma mais predominante, o suposto de que o comportamento das pessoas e das instituições são condicionados pelas relações sociais, não havendo uma ação tão puramente racional e autocentrada. A este expediente Granovetter (2003a, p.70) designou como “incrustação”.

Granovetter (2003a) argumenta que muitos autores acreditam que nas sociedades modernas as transações econômicas deixaram de ser determinadas pelas obrigações sociais ou familiares dos agentes envolvidos, e passam a se explicar pelos cálculos racionais do lucro individual. Segundo o sociólogo, os economistas conceberam as “influências sociais” como “processos através dos quais os actores adquirem costumes, hábitos e normas que seguem mecânica e automaticamente, em detrimento dos princípios da escolha racional” (GRANOVETTER, 2003a, p.73). Neste sentido os laços interpessoais descritos nestas teorias são extremamente estilizados, convencionais, “típicos” – desprovidos de conteúdo, a-históricos e não engendrados estruturalmente (GRANOVETTER, 2003a, p.75). Nesta concepção a atomização não teria sido eliminada, mas transferida para outro nível de análise. Por exemplo, o uso de uma concepção sobressocializada – que pensa atores agindo

exclusivamente de acordo com os papéis prescritos – pode, na verdade, esconder uma visão atomizada e subsocializada da agência (GRANOVETTER, 2007).

Desta forma, Granovetter (2003b; 2007) retoma o projeto já clássico na sociologia: unificar ação e estrutura, indivíduo e sociedade. Assim, as proposições do autor caminham na perspectiva de afirmar que os atores sociais não se comportam de modo totalmente racional na maximização dos ganhos e nem se comportam como átomos fora de um dado contexto social; nem aderem, como escravos, a um roteiro determinado por uma intersecção específica das categorias sociais que, por acaso, ocupam. Segundo o autor, as tentativas dos agentes de realizar ações com finalidade estão, pelo contrário, incrustadas em sistemas concretos e continuados de relações sociais (GRANOVETTER, 2003a). De outro modo, os comportamentos sociais se encontram profundamente incrustados em redes de relações interpessoais que, inclusive, emprestam-lhes sentido.

(...) concentrei-me aqui no comportamento econômico por duas razões: (i) constitui o caso típico de comportamento interpretado inadequadamente, devido ao fato daqueles que o estudam profissionalmente estarem fortemente ligados às teorias atomizadas da acção; e (ii) com poucas exceções, os sociólogos têm evitado análises aprofundadas de qualquer assunto abordado anteriormente pela economia neoclássica (GRANOVETTER, 2003a, p.95).

O desafio do conceito de “incrustação” é enfatizar o papel das relações pessoais concretas e das estruturas (“redes”) dessas relações pessoais (ou “redes”) “na origem da confiança e no desencorajamento da má-fé” (GRANOVETTER, 2003a, p.78). Assim, as análises econômicas dominantes ignoram a identidade e as relações anteriores dos negociantes individuais. O autor acredita, entretanto, que os indivíduos racionais decidem melhor com base nos conhecimentos recolhidos ao longo desses relacionamentos (GRANOVETTER, 2017).

O argumento de Granovetter (2003a) é de que mesmo as transações econômicas, tidas como essencialmente racionais não se encontram isoladas de outras transações. Ele cita como exemplo a forma com que comerciantes de diamantes se encontram “incrustados” numa comunidade fechada em que eles acabam controlando os comportamentos uns dos outros. De forma similar, outras redes de negócios, densamente interligadas de atores, estes negociantes criam padrões de comportamento claramente definidos e facilmente controlados pela rápida circulação de informação acerca dos casos de “má-fé” (GRANOVETTER, 2003a, p.81). Ou seja, mesmo sob risco, a ideia é de que os negociantes não agem cegamente em busca de lucros ou de riquezas ignorando as relações sociais nas quais estão imersos. Em diversos casos, buscam também reconhecimento e boa reputação junto aos grupos

sociais com os quais se relacionam, evidenciando um imbricamento entre relações sociais e de negócios.

Granovetter (2003a) avança com a ideia de que a hierarquia das empresas e suas decisões são permeadas por redes de relações pessoais, asseverando que a ideia dos modelos neoclássicos de um mercado anônimo é virtualmente inexistente na vida econômica. Para o autor as relações de amizade e confiança podem variar de características e afetar as relações de negócios. Como exemplo, no Japão, onde as relações sociais nos bares e clubes noturnos afetam os negócios, muitas vezes de forma decisiva.

Baseado nestas ideias, o sociólogo americano acredita que a distinção entre organização formal e informal é antiga e pouco rígida na prática. Ele afirma ser redundante repetir o fato de que os “observadores que assumem que as empresas são estruturadas no seu cotidiano pelo organograma oficial não passarem de bebês perdidos nos bosques da sociologia” (GRANOVETTER, 2003a, p.92). Assim, acredita que as instituições precisam ser estudadas, para além dos seus pressupostos formais e que se deva se concentrar esforços nas relações mais informais dos atores sociais.

Neste sentido, Granovetter (1973) escreveu um artigo interessante para ressaltar a necessidade de se estudar os vínculos entre os atores sociais, já que os vínculos entre eles são extremamente importantes para se pensar a circulação de informações, as oportunidades de mobilidade, bem como outras características que podem ser extremamente relevantes para se pensar os contextos sociais.

Reconhecendo que os postulados da ação racional pressupõem a necessidade de problematização intermitente, Granovetter (2003a) aponta-os como constituintes de uma boa hipótese de trabalho. Portanto, não devem ser abandonados. Mas, seu uso exige uma série de cuidados. Pois, o que parece ao analista um comportamento não racional pode se revelar, na verdade, bastante razoável quando os constrangimentos situacionais, sobretudo, os de incrustação, são plenamente considerados.

Dessa forma, as escolhas, as ambições e associações dos atores sociais no interior das empresas, ajudam na interpretação mais consistente das ações dos atores. Ademais, o fato desse comportamento ser racional ou instrumental é mais imediatamente perceptível quando consideramos que se orienta não somente por objetivos econômicos, mas, também, para a sociabilidade, a aprovação, o status e o poder (GRANOVETTER, 2003a). Neste sentido, chama atenção para se pensar na importância das relações entre os grupos e o quanto isso pode ajudar a analisar os segmentos da estrutura social. A ideia do autor é que se atente para o contexto de interação entre os atores, de modo que se consiga ir além dos objetivos mais puramente intencionais.

Granovetter (1973) procura mostrar que as interações entre os atores em pequena escala podem ajudar a relacionar com fenômenos macro como a difusão, a mobilidade social, a organização política e a coesão social de forma mais geral. O

estudo de Rogers (1962) sobre difusão de inovações mostrou o quanto os vínculos sociais são de suma importância para que os atores adotassem novas práticas. Granovetter (1973) já apontava que grande parte da literatura analisava os impactos das redes sociais sobre os indivíduos que estavam imersos nelas.

Os estudos dos vínculos sociais foram apontados como importantes ferramentas analíticas para o estudo das redes e dos grupos sociais. Por isso, Granovetter (1973) sugere que é relevante o estudo das redes de vínculos que envolvem a comunidade para saber quais facilitam e quais bloqueiam a formação de uma organização. Ele acredita que a grande proposta do seu artigo é supor que “a experiência pessoal dos indivíduos está estreitamente vinculada com os aspectos de maior escala da estrutura social, além do controle dos indivíduos particulares” (GRANOVETTER, 1973, p.1376, tradução nossa)⁵. Para Granovetter (2003a p.98) a perspectiva da incrustação “tem uma aplicabilidade muito geral, não apenas demonstrando que há lugar para os sociólogos no estudo da vida econômica, mas também afirmando que esse estudo requer urgentemente o ponto de vista dos sociólogos”.

Antes de prosseguirmos é importante ressaltar que, ao se focar nas relações sociais como principais responsáveis pela produção das relações de confiança, Granovetter (1973) se afasta das visões funcionalistas de ordem, ao reconhecer que a imersão nas redes é irregular, permitindo comportamentos anômalos à rede, tais como trapaçagens, oportunismos e desconfiança. No mesmo turno, assevera que as próprias redes podem ser fontes de má fé e lhes fornecer ingredientes. Em resumo, ainda que as redes sociais, sejam o local privilegiado da construção de confiança e de moral, prestam-se também à tecitura dos desvios, o que torna o modelo do autor, não-holístico. Portanto, dependente metodologicamente de expedientes hermenêuticos.

5. Pensando a adesão religiosa a partir de Granovetter: alguns casos empíricos

A abordagem de Granovetter (1990) investe mais na perspectiva de melhor localizar socialmente a ação. Ou seja, ressalta a necessidade de perceber a forma como os processos são socialmente construídos e como os atores agem e reagem nestes mesmos processos sociais. Neste sentido, o determinante mais importante (do que as características culturais ou religiosas) do comportamento observado reside na posição social ocupada pelo indivíduo na rede social. Com isto se quer dizer que é preciso levar em consideração a identidade, não apenas das pessoas que

⁵ “(...) la experiencia personal de los individuos está estrechamente vinculada con los aspectos de mayor escala de la estructura social, además de por el control de los individuos particulares.”

o indivíduo conhece e das relações que eles têm com elas, mas também do conjunto das pessoas que suas relações conhecem, e assim por diante. A estrutura e a dinâmica de tal rede, por difícil que seja sua análise, determina largamente que informação estará à disposição de um indivíduo que procura emprego e em que medida tal ou tal oportunidade se oferece a ele (GRANOVETTER, 1974, p.14-18).

Essa questão da rede social de que trata Granovetter (1974) é elemento fundamental não só para pensar a ação social no mercado econômico, mas fundamental para pensarmos no papel das redes sociais na participação religiosa dos atores sociais. Isso porque as pessoas normalmente participam de uma religião juntamente com os vizinhos, amigos de trabalho, parentes, familiares, etc.

A participação religiosa tem ligação efetiva com a rede de relações sociais que as pessoas compartilham. Pode-se perceber em diversos trabalhos que tratam do crescimento das religiões pentecostais (GRACINO JUNIOR, 2016) que elas acabam “recrutando” pastores das localidades em que funcionam as igrejas, já que estes têm suas redes de relações sociais formadas e isso facilita a agregação das pessoas às igrejas. Este é um exemplo bem prático da importância das redes de relações sociais para as ações e escolhas feitas pelas pessoas. Em outro exemplo de pesquisa realizada em igrejas evangélicas, ao serem entrevistados sobre a decisão pela denominação que congregavam, ainda que alguns apresentassem como motivação aspectos racionais como a proximidade do domicílio, em muitos dos casos a escolha da igreja se dava pelo perfil religioso (mais carismática ou mais tradicional), como também por já terem familiares ou laços de sociabilidades tecidos em outros períodos naquela denominação, ou dado por eventos marcantes da vida pessoal (GRACINO JUNIOR, 2016).

A dimensão das relações sociais nas escolhas e práticas adotadas pelos atores sociais carecem de atenção efetiva no estudo da religião. Afinal, as pessoas não estabelecem relações diretas com seus deuses, ou naquilo que acreditam como sendo sagrado. Estas escolhas não se dão de modo direto, mas, em geral, por meio de relações interpessoais e rituais, em que as pessoas compartilham crenças, ideias e interesses comuns.

Em trabalhos anteriores (GRACINO JUNIOR, 2011, 2013; 2016), sobre o processo de pluralização religiosa no Brasil e em Portugal, chamamos a atenção para a paulatina subjetivação nas escolhas e elaborações das formas religiosas, sem, contudo, acreditar que consistem em escolhas baseadas em decisões puramente racionais de um indivíduo subsocializado (GRANOVETTER, 2007). Naqueles casos, observamos que as escolhas religiosas estavam permeadas por muito mais que a busca por interesses individuais, imbricadas, muitas vezes, nas densas relações sociais. Constituindo-se como lugares privilegiados para se pensar não só processos de destradicionalização, mas as novas formas de vínculos sociais na atualidade.

Neste sentido, observamos como a entrada de Portugal na União Europeia incrementou o fluxo de imigrantes no país, consequentemente, ampliando a diversidade religiosa. No entanto, em algumas regiões do país, especialmente no Norte (na Região do Grande Porto), tal processo desaguou no adensamento dos laços entre parte da população local e o catolicismo, seja através de vínculos culturais da portugalidade – neste caso o catolicismo era visto como um patrimônio do país –, seja como religião a ser seguida. Foi no Porto que se deu, por exemplo, o evento que catalisou todo esse movimento. Tiveram lugar nesta cidade uma série de conflitos envolvendo movimentos sociopolíticos de resistência à implantação de templos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) durante a década de 1990, quando a igreja tentou, sem sucesso, a aquisição da sala de espetáculos Coliseu do Porto.

A malfadada tentativa de compra da casa de espetáculos reuniu uma multidão poucas vezes vista em manifestações públicas na cidade do Porto – segundo os jornais da época, mais de 10 mil pessoas se juntaram na estreita rua de Passos Manuel (GRACINO JUNIOR, 2013) – contra a compra da então decadente casa de espetáculos por uma “seita brasileira”. Os relatos dão conta que o movimento “Todos Pelo Coliseu” congregou uma miríade de pessoas, entre elas jovens estudantes, artistas famosos, idosos, políticos de diversos espectros ideológicos, num verdadeiro caleidoscópio de ideias que misturavam xenofobia, nacionalismo, debate sobre liberdade religiosa, globalização, preservação da casa de shows propriamente dita, etc. (GRACINO JUNIOR, 2016).

Os desdobramentos do Caso Coliseu do Porto reverberaram negativamente na tentativa de estabelecimento de templos da IURD em diversas cidades do norte de Portugal (ANDERS; RODRIGUES, 1999; MAFRA, 1999; GRACINO JUNIOR, 2013). Os eventos se tornaram tão agudos – envolvendo invasão de templos e violência física de seus membros, como na cidade de Matosinhos em 1995 – que levaram o então presidente Mario Soares a se envolver no caso, principalmente após o bispo da IURD, Marcelo Brayner, ameaçar apelar a tratados europeus sobre liberdade religiosa dos quais Portugal era signatário. “Isso só é bom para que o mundo veja o que é Portugal! Onde está a liberdade de culto?” disse ele⁶.

Se por um lado a imagem da IURD, muitas vezes importada do Brasil⁷, trazia dificuldades para a estabelecer laços de confiança que possibilitassem não só seu crescimento numérico, mas, até mesmo, seu reconhecimento enquanto religião legítima e, portanto, com direito de existir, ter um lugar de culto físico em Portugal. Tal cenário só começa a arrefecer à medida que a IURD passa a recrutar pastores de nacionalidade portuguesa e a realizar obras de caridade, como assistência social

⁶ Jornal de Notícias, 13/11/1995.

⁷ É bom lembrar que em 1995 é o ano do bastante conhecido “chute à santa”, episódio que envolveu o pastor Von Helder, da Igreja Universal, amplamente divulgado pela Rede Globo em seus diversos telejornais diários, sobejadamente conhecido em Portugal.

a idosos e crianças. Por outro lado, o contraste entre IURD e setores da população portuguesas trouxe o fato religioso para o centro do debate público, levando os meios de comunicação e a sociedade em geral a se questionar sobre o conceito de religião legítima, culminando com a ampliação da liberdade religiosas no país (GRACINO JUNIOR, 2016; 2011).

Em outros países da Europa, como os países escandinavos e bálticos, Steve Bruce (2000) mostra como, mesmo estando distantes das atividades institucionais religiosas, os dinamarqueses, por exemplo, atribuem valor positivo à manutenção, por parte do Estado, da igreja Luterana Nacional. Inquérito realizado nesse país revelou que essa valorização advém da crença de que a Igreja Luterana é fiel depositária de boa parcela do patrimônio histórico nacional. Nesse sentido, o autor observa que parte da população, mesmo pertencendo a alguma variante do luteranismo, realiza suas cerimônias cívico-religiosas na igreja Luterana oficial. Citando também o exemplo da Lituânia, ele mostra como a Igreja Católica Ortodoxa foi fundamental no apoio ao sentimento de identidade nacional. No século XIX, frente à tentativa da Rússia czarista de padronização da língua e no século XX, nos movimentos contra a “russificação” do país. Para o autor os laços que unem fiéis às igrejas ultrapassam as questões puramente religiosas, envolvendo identidade, nacionalismo e memórias familiares.

Em relação a Portugal, o estudo de Helena Vilaça (2008) nos mostra o papel importante que a Igreja Ortodoxa desempenha na integração dos imigrantes do leste europeu à sociedade portuguesa. Nesse estudo, a autora demonstra a importância da Igreja Ortodoxa para a manutenção e reestabelecimento dos laços sociais dos imigrantes em Portugal. No mesmo sentido, no caso da Igreja Filadélfia, de matriz eminentemente cigana (BLANES, 2008), a adesão dos ciganos não significou um processo de ruptura com o *ethos* grupal, como poderíamos supor, mas um reencontro com sua identidade cigana, abalada pelo estigma, pela pauperização e guetificação a que estão submetidos nas cidades, como podemos observar no interessante relato:

O bairro das pedreiras, construído pela câmara municipal de Beja em 2006 para realojar cerca de 50 famílias ciganas, veio mesmo a revelar-se como um dos grandes símbolos de práticas que há muito deviam ter sido extintas em Portugal. O muro e a vedação que inicialmente delimitavam o bairro não vieram acompanhados de outras infra-estruturas, há três quilómetros do centro da cidade o bairro não é servido por transportes públicos, os correios não entregam cartas, os contentores de lixo são esvaziados uma vez por semana e o canalizador só aparece com escolta policial. Em entrevista ao jornal Expresso o gerente da fábrica vizinha ao bairro, Gaspar Mendes Pinto, admite que a construção de muro de três metros de altura e um quilómetro de extensão, supostamente para delimitar o bairro e

feito em parceria com a câmara municipal, tinha como objectivo “tapar a vista aos clientes quando eles vinham de visita. (ESQUERDA, 2010, n.p.).

Neste contexto a igreja restaura um sentimento de pertença ao grupo através da ideia de que os ciganos são um povo eleito, traduzindo elementos da etno-história cigana para o interior do discurso religioso, expediente praticamente impossível em uma igreja que não fosse fortemente direccionada ao “povo cigano” (SANTOS, 2001). Enfim, o que queremos dizer é que a Igreja Filadélfia, de maneira nenhuma, cria uma demanda por identidade cigana, ela apenas capta esta demanda, negligenciada ou suprimida por outras instituições e procede a tradução para o discurso religioso institucional.

Voltando ao Brasil, observamos de que forma o que chamamos de “mineiridade” (GRACINO JUNIOR, 2008) reforçava os laços sociais dos habitantes do estado de Minas Gerais com o catolicismo, dificultando de forma significativa a penetração de modalidades religiosas estranhas ao catolicismo, especialmente os pentecostais. Naquela altura mostramos como os laços sociais mediados pela identidade mineira, ou “mineiridade”, era modulado de acordo com a região geográfica, sendo mais forte e valorado na região das cidades históricas de Minas e declinando à medida que se deslocava para o interior norte ou a Grande Belo Horizonte.

Neste sentido, é interessante observar que a inclusão das cidades mineiras em circuitos turísticos, com a inauguração de sofisticados hotéis e o investimento em propaganda, o catolicismo e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais. O que Canclini (2003, p.216) chama de “culturas populares prósperas”, revigorando e legitimando a memória religiosa deste culto, fortalecendo os vínculos mediados pela religião. Tal conjuntura levou as cidades do circuito histórico de Minas – como Ouro Preto, Mariana, São João Del Rei, Tiradentes etc. – e seu entorno a se apresentarem como uma das regiões brasileiras mais impermeáveis à expansão das igrejas pentecostais. Para se ter uma ideia, a Zona da Mata Norte e o Campos das Vertentes se mostram extremamente reticentes ao crescimento pentecostal – com números que não atingiam a casa dos 5%, como em Barbacena e São João Del Rei no último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) – ao passo que região do Vale do Aço mineiro apresentava um crescimento surpreendente, mesmo para os padrões brasileiros, com a cifra de 24,13%.

Esse também parece ser o caso de localidades igualmente impérvias ao pentecostalismo, como as regiões Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo se liga estreitamente à migração italiana para a região (ORO, 1996); e do interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte-CE.

Mesmo em cidades diversificadas do ponto de vista social e religioso, como o Rio de Janeiro-RJ, podemos encontrar manchas demográficas em que predominam uma ou outra religião, ou denominação religiosa. Por exemplo, mesmo sendo religiões extremamente minoritárias, o candomblé e a umbanda que não chegam a meio dígito no âmbito nacional (0,09% e 0,21%, respectivamente), mantêm nichos de concentração em regiões da cidade do Rio de Janeiro-RJ e, geralmente, alcançam número maior de adeptos nas circunscrições das quadras de escolas de samba, especialmente em Madureira, Tijuca e Vila Isabel (GRACINO JUNIOR, 2016).

Neste sentido, mesmo em regiões metropolitanas nas quais os pentecostais encontram significativa acolhida, como Rio de Janeiro-RJ (12,56%) ou Belo Horizonte-MG (11,31 %), os bairros de ocupação mais antiga como a região da Tijuca e Vila Isabel, Santa Teresa, Glória e partes do Centro, no Rio de Janeiro-RJ; ou Floresta, Santa Tereza e Barro Preto, em Belo Horizonte-MG, os pentecostais atingiam cifras bastante modestas, não alcançando a casa dos 6% em nenhum dos casos⁸.

Fixando-nos ainda nos exemplos, vemos que nem a distribuição das diversas denominações pentecostais era homogênea dentro do território de uma mesma cidade ou região metropolitana. Observando as regiões metropolitanas de Belo Horizonte-MG, São Paulo-SP, Salvador-BA ou Rio de Janeiro-RJ, podemos notar um interessante padrão na forma como os pentecostais se distribuem territorialmente. Enquanto a Assembleia de Deus ocupa a região da “periferia distante” e de menor renda, a IURD angaria a maior parte de seus adeptos na “periferia próxima”, formada por uma classe média de serviços. Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro-RJ vemos que, enquanto a IURD se concentra em bairros da Zona Norte e Zona Oeste, chegando a atingir 7,4% da população, a Assembleia de Deus tem seu crescimento mais significativo nos bairros distantes da Baixada Fluminense, nos quais chega a 18,8% (IBGE, 2010).

Em nosso entendimento a dispersão das religiões no território das cidades são positivamente influenciadas pelos vínculos que aquela determinada religião consegue estabelecer com a sociedade em seu entorno. Ainda que algumas igrejas invistam significativas cifras em propaganda, programas televisivos, jornais, parecem-nos que o determinante para o sucesso numérico de uma denominação religiosa são as conexões estabelecidas entre o discurso teológico, a cotidianidade e a sociabilidade dos indivíduos do seu entorno. Neste sentido, por exemplo, vemos que a IURD e sua Teologia da Prosperidade tem dificuldade de penetração em regiões extremamente pobres, ao passo, que a Assembleia de Deus e a Deus é Amor elegem justamente estas áreas como alvo preferencial de seu proselitismo. Como já dissemos

⁸ É interessante notar que os dados do IBGE remontam do último censo de 2010, portanto, é natural que os dados tenham se alterado sobremaneira de lá prá cá, principalmente com o incremento da população evangélica pentecostal.

a construção de uma membresia local e, principalmente, de uma liderança, no caso um pastor/pastora, que domine os códigos deontológicos locais, maneiras de ser e modos de agir, é de suma importância para estabelecer laços que possibilitem a atração de novos membros para as igrejas.

Em inúmeras entrevistas ouvimos relatos da dificuldade e/ou constrangimento em frequentar uma denominação religiosa porque a liderança se expressava de forma muito empolada ou muito descuidada, se vestia de forma muito ou pouco alinhada, ou mesmo, era negro ou branco (GRACINO JUNIOR, 2015).

Se ampliarmos nossa escala, observaremos que dos dez estados mais católicos do Brasil, apenas Santa Catarina e Paraná, não possuem altos índices de “população natural” (IBGE, 2010). Ou seja, pessoas que nunca se mudaram do seu município de nascimento. Embora o fator migração não seja o principal fator explicativo em nossa argumentação, acreditamos que locais com baixa dinâmica demográfica e de ocupação mais antiga favorecem a religião que fez parte da constituição histórica da região em questão. Em nosso entendimento, tal situação é tributária da intensidade dos laços sociais estabelecidos, que dificultam ou inviabilizam o trânsito para uma religião diversa da tradicionalmente estabelecida. Em diversos casos, não se trata de uma população que chamaríamos de “praticante”, mas que possui laços identitários com a religião tradicional. Em muitas situações, os lugares de memória da nação, da cidade, do bairro e mesmo a história familiar estão intimamente ligadas às festas e aos sacramentos religiosos.

Ao contrário do que acontece em regiões de ocupação mais antiga, em regiões de fronteira demográfica ou que receberam um fluxo populacional intenso em curto período de tempo, não há uma memória católica cristalizada a que se remeter. Nestes contextos, em que grande parte da população reside há no máximo uma geração, não há lugares de memória marcados pelo catolicismo, e as antigas práticas religiosas do catolicismo popular, embora sirvam de referência, não podem ser reconstruídas tais como eram. Neste novo cenário, sem o peso da tradição, a memória religiosa como entendida por (HERVIEU-LÉGER, 2005) serve apenas como um manancial que pode ser mobilizado, tanto pela própria Igreja Católica, quanto por novas agências religiosas, que cada vez mais disputam, em pé de igualdade, as atenções dos fiéis. Em meio a laços sociais mais frouxos, altos índices de diversidade religiosa ladeiam um número significativo de pessoas que se declaram sem pertença religiosa. Nestas circunstâncias, os indivíduos estão mais livres para encontrar em uma instituição nova a expressão dos seus desejos de transcendência ou não a encontrar em nenhuma instituição, como acontece com uma crescente leva de indivíduos que por se sentir atordoada em meio a um bombardeio de informações desencontradas, sobretudo, religiosas, ou por outras razões, não consegue associar-se com conforto a nenhuma instituição.

6. Considerações finais

Neste trabalho, procuramos questionar o projeto teórico filiado à escolha racional. Primeiro pelo peso excessivo que é dado ao egoísmo psicológico (KAVKA, 1985). Depois pelo enfoque unilateral no grau de regulação estatal dos mercados religiosos como principais fatores explicativos para um maior ou menor pluralismo religioso (JEROLMACK, 2004; MELLOR, 2000). Neste mesmo sentido, podemos imaginar que o fato de alguns indivíduos agirem abertamente de forma instrumental, no que diz respeito a suas pertencas religiosas, não nos habilita a acreditar que todas as formas de pertença religiosa são conduzidas tendo por base os frios cálculos de custos e benefícios.

Ainda, acreditamos ser pouco verossímil a ideia de que um poder supracomunitário exercido pelo Estado possa regular as condutas desviantes dos indivíduos. Se assim fosse, resolveríamos o problema do dissenso social através de um aumento no custo da ação desviante. Como bem nota Granovetter (2017), a resolução hobbesiana para o problema da ordem política reflete a coexistência de uma concepção subsocializada e superssocializada. Isto é, “cidadãos sitiados, oprimidos pela desordem, entregam todos os direitos a um poder autoritário e então se tornam dóceis e honrosos. Eles saltam de um estado subsocializado para um estado muito superssocializado” (GRANOVETTER, 2017, p.14, tradução nossa)⁹. No entanto, o que observamos é que, na maioria das vezes, um aumento na repressão não leva automaticamente ao recalque dos tipos desviantes, mas a conflitos, processos de resistência ou negociação de sentidos, tais como os que observamos no campo dos cultos afro, ou no dito catolicismo popular, para ficarmos apenas com exemplos do campo religioso.

Tal afirmação não quer dizer que desconsideremos o papel do Estado enquanto regulador e produtor. Porém, tentamos demonstrar que para além desses reguladores estatais, os laços gerados por contatos sociais mais intensos cumprem importante papel de limitadores ou impulsionadores dos fluxos religiosos. Acreditamos, não obstante, que a repressão estatal, a religião e, principalmente, sua significação (ou a religiosidade vivida), desloca-se para os interstícios do discurso estatal, ressemantizando os estímulos supracomunitários e reapropriando-se deles localmente.

Como encaminhamento, pensamos que a além da escolha racional, existem dinâmicas sociais que são atravessadas por demandas locais que refletem não apenas interesses utilitaristas e pragmáticos, mas também formas de agenciamento dos sujeitos que estão inseridos em contextos relacionais, dinâmicas comunitárias, conflitos de interesses e formas de afirmação identitária. Retomar essa discussão é poder

⁹ “(...) beleaguered citizens, overwhelmed by disorder, surrender all rights to an authoritarian power and then become docile and honorable. They lurch from an under-socialized to a very over-socialized state.”

repensar aspectos centrais para compreender a dinâmica da presença religiosa na sociedade e as formas como ela mantém sua importância enquanto fenômeno social.

Neste sentido, a abordagem de Mark Granovetter é uma alternativa para o entendimento dos laços sociais que estão por trás tanto da produção dos discursos e crenças religiosas, quanto da adesão numérica a uma determinada igreja, apresentando-se como uma alternativa tanto à teoria da escolha racional, quanto às teorias tributárias do funcional-estruturalismo.

REFERÊNCIAS

ANDERS, R.; RODRIGUES, D. **Deus, o demônio e o Homem: o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus**. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

ARROYO MENÉNDEZ, M. La fuerza de la religión y la secularización en Europa? **Iglesia Viva**, n. 222, Valencia, 2005.

BAERT, P. Algumas Limitações das Explicações da Escolha Racional na Ciência Política e na Sociologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 35, p.63-74, 1997.

BARTLETT, B. Supply-Side Economics: “Voodoo Economics” or lasting contribution? **Supply-Side Investment Research**, nov. 11, 2003. Disponível em: <http://web2.uconn.edu/cunningham/econ309/lafferpdf.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2009.

BELL, D. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. **British Journal of Sociology**, v. 28, n. 4, p.419-449, dec. 1977.

BELL, D. Religion in the Sixties. **Social Research**, v. 38, n. 3, p.447-497, 1971.

BERGER, P. L. **O Dossel do Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BEYER, P. **Religion and Globalization**. London: Sage, 1994.

BLANES, Ruy L. **Os aleluias – Ciganos evangélicos e música**. Lisboa: ICS, 2008.

BREMMER, J. N. **The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Hamack and Rodney Stark**. Groningen: Barkhuis, 2010.

BRUCE, Steve. The supply-side model of religion: the Nordic and Baltic States. **Journal for the scientific study of religion**, v. 39, n. 1, p.32-46, 2000.

CAMARGO, C. P. F. de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2013.

CASANOVA, J. Exploring the postsecular: Three meanings of “the secular” and their possible transcendence. *In*: CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Habermas and religion**. Polity Press: Cambridge, United Kingdom, 2013, p.27-48.

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

CHAMPION, F. Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique, **Archives des sciences sociales des religions**, n. 67/1, p.155-169, 1989.

CHESNUT, R. A. **Born again in Brazil: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty**. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.

DAVIE, G. Vicarious religion: a response, **Journal of Contemporary Religion**, 25, 261-267, 2010.

DAVIE, G. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. **Social Compass**, p.51-73, 2009. Disponível em: <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/51/1/73>. Acesso em: 15 abr. 2009.

DAVIE, G. **Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World**. London: Darton, Longman and Todd, 2002.

DAVIE, G. Believing without belonging. **Soc Compass**. 1990; 37: 455–469

DOBBELAERE, K. Secularization: A Multi-Dimensional Concept. **Current Sociology**, v. 29, 1981.

EISENSTADT, S. N. Modernidades Múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*. **ISCTE**, n. 35, p.139-163, abr. 2001.

ESQUERDA. Conselho da Europa recebe queixas sobre “guetificação” em Portugal. Publicado em 12 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.esquerda.net/artigo/conselho-da-europa-recebe-queixas-sobre-%E2%80%9Cguetifica%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D-em-portugal>. Acesso em: 15 ago. 2021.

FINKE, R; STARK, R. The dynamics of religious economies. *In*: DILLON, M. **Handbook of the sociology of religion**. United States of America: Cambridge University Press, 2003.

FRIGERIO, A. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso, tradução de Fernando Antonio Pinheiro Filho. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v.20, n. 2, p.17-39, nov. 2008.

GRACINO JUNIOR, P. **A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados doAtlântico**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.

GRACINO JUNIOR, P. “Do Reino de Deus às Portas do Inferno”: migração brasileira, liberdade religiosa e transnacionalização do pentecostalismo para Portugal. **Revista Migrações**, v. 11, p.185-212, 2013.

GRACINO JUNIOR, P. Para além da metáfora do Mercado: uma análise não utilitarista da competição religiosa a partir de duas regiões de Minas Gerais. **Ciencias Sociales y Religión**, v. 13, p.13-41, 2011.

GRACINO JUNIOR, P. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. **Cadernos CRH**, v. 21, p.145-162, 2008.

GRANOVETTER, M. **Society and economy**. Harvard University Press, 2017.

GRANOVETTER, M. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. **RAE** eletrônica, v. 6, n.1, jun. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-56482007000100006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 mar. 2021.

GRANOVETTER, M. Ação econômica e estrutura social: o problema da incrustação. *In*: MARQUES, R.; PEIXOTO, J. **A Nova Sociologia Econômica**: uma antologia. Celta Editora: Oeiras, Portugal, 2003a.

GRANOVETTER, M. A theoretical agenda for economic sociology. *In*: GUILLÉN, M. F.; COLLINS, R.; ENGLAND, P.; MEYER, M. (Eds) **The new economic sociology**. New York: Russell Sage Foundation, 2003b, p.35-60.

GRANOVETTER, M. The old and the new Economic Sociology: a history and an agenda. *In*: FRIEDLAND, R.; ROBERTSON, A.F. (Eds). **Beyond the marketplace**: rethinking economy and society. New York: Aldine de Gruyter, 1990, p.89-112.

GRANOVETTER, M. **Getting a job**: a study of contacts and careers. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

GRANOVETTER, M. The strength of weak ties. **American Journal of Sociology**. v. 78, n. 6, p.1360-1380, 1973.

GUERRA SOBRINHO, L. D. **Competição, Demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil**. Orientador: David Lehmann. 1999. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

HABERMAS, J. “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society.” Interview by Eduardo Mendieta. **Monthly Review Zine**. 2010. Disponível em: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html>. Acesso em: 04 ago. 2021.

HABERMAS, J. **Entre o naturalismo e a religião**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HERVIEU-LÉGER, D. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, D. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”. **Religião & Sociedade**, vol. 18, nº 1: 31-47, 1997.

INSITUTUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico do ano 2010**. IBGE, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/> . Acesso em: 18 ago. 2020

JEROLMACK, C. Religion, rationality, and experience: a response to the new rational choice theory of religion. **Sociological Theory**, v. 22, n. 1, p.140-160, 2004.

JORNAL DE NOTÍCIAS, Lisboa, 13/11/1995

KAVKA, G. S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

MAFRA, C. C. **Na Posse da Palavra**: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais. Orientador: Otávio Velho. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 1999.

MAHMOOD, S. Secularism, Hermeneutics and Empire: the Politics of Islamic Reformation. **Public Culture**, v.18, n.2, p.323-347, 2006.

MARIANO, R. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Orientador: Antonio F. de O. Pierucci. 2001. 253f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARTELLI, S. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, D. **On Secularization**: Towards a Revised General Theory. Aldershot/ Burlington,VT: Ashgate, 2005.

MARTIN, D. **A General Theory of Secularization**. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

MELLOR, P. A. “Rational choice or sacred contagion? ‘Rationality’, ‘nonrationality’ and religion”. **Social Compass**, v. 47, n. 2, p273-292, 2000.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

ORO, A. P. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PACE, E. Religião e Globalização. *In*: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.25-42.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p.43-73, jun, 1998.

ROLIM, F. C. **Pentecostalismo - gênese, estrutura e funções**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1976.

ROGERS, E. **Diffusion of innovations**. New York: The Free Press, 1962

SANTOS, A. P. dos. Ciganos evangélicos portugueses: a conversão ao pentecostalismo. **Anales de Historia Contemporánea**. Ediciones de la Universidad de Murcia. 17, p.531-540, 2001.

SOUZA, B. M. de. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STARK, R. Micro foundations of religion: a revised theory. **Sociology Theory**, v. 17, n.3, p.264-289, 1999.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **A theory of religion**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **The future of religion**: Secularization, revival, and cult formation. Berkeley: University of California Press, 1985.

STARK, R. & FINKE, R. “A rational approach to the history of American cults and sects”. **Religion and the Social Order 3A**: 109-125, 1993.

STARK, R. & MCCANN, J. “Market forces and catholic commitment: exploring the new paradigm”. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 32 (2): 111-124, 1993.

STEINER, P. **A sociologia econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.

USARSKI, F. Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. **Revista de Estudos da Religião**, v. 4, n. 4, p.73-95, 2004.

VILAÇA, H. **Imigração, etnicidade e religião**: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste. Observatório da imigração - Alto Comissariado para a imigração e diálogo intercultural: Lisboa, 2008.

WARNER, S. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. **American Journal of Sociology**, n. 98, p.1044-1093, 1993.

WILSON, B. **Religion in sociological perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

WILSON, B. "The return of the sacred". **Journal for Scientific Study of Religion**, 1979, v. 18, n. 3, p.268-80.

WUTHNOW R. Religious Discourse as Public Rhetoric. **Communication Research**. 15(3):318-338, 1988.

Submetido em: 24/06/2021

Aprovado em: 24/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**O ISLÃ E A LAÏCITÉ: APONTAMENTOS SOBRE
UMA ABORDAGEM PÓS-SECULAR NOS ESTUDOS
SOBRE O TERRORISMO RELIGIOSO**

***ISLAM Y LAÏCITÉ: APUNTES SOBRE UN
ENFOQUE POSTSECULAR EN LOS ESTUDIOS
SOBRE EL TERRORISMO RELIGIOSO***

***ISLAM AND THE LAÏCITÉ: NOTES ON A
POST-SECULAR APPROACH ON STUDIES
REGARDING RELIGIOUS TERRORISM***

*Luiz PEREIRA**

RESUMO: Abordando o problema do terrorismo religioso, este artigo propõe uma análise deste fenômeno a partir da relação entre política e religião. Usando como método o estudo de caso, o artigo tem como objetivo abordar o terrorismo islâmico, no contexto da *laïcité* francesa, a partir de uma perspectiva pós-secular. Argumenta-se que a separação entre política e religião no modelo francês, cujas raízes têm como base a tradição liberal moderna europeia, diferentemente da tradição islâmica, pode ser considerada como um fator que contribui para a perpetuação do terrorismo religioso (islâmico) no país. O autor propõe uma abordagem pós-secular e interdisciplinar das Relações Internacionais no estudo do terrorismo religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Terrorismo. Religião. Secularismo. Islã. Pós-secularismo. Dessecularização.

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – (PUC Minas), Belo Horizonte – MG – Brasil. Departamento de Relações Internacionais. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. Doutorando em Relações Internacionais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5135-1044>. E-mail: luizfdpereira@gmail.com.

RESUMEN: Abordando el problema del terrorismo religioso, este artículo propone un análisis de este fenómeno desde la relación entre política y religión. Utilizando como método el estudio de caso, el artículo pretende abordar el terrorismo islámico, en el contexto de la laicidad francesa, desde una perspectiva postsecular. Se argumenta que la separación entre política y religión en el modelo francés, cuyas raíces se basan en la tradición liberal europea moderna, a diferencia de la tradición islámica, puede considerarse como un factor que contribuye a la perpetuación del terrorismo religioso (islámico) en el país. El autor propone un enfoque postsecular e interdisciplinario de las Relaciones Internacionales en el estudio del terrorismo religioso.

PALABRAS CLAVE: Terrorismo. La Religión. Secularismo. Islam. Postsecularismo. Desecularización.

ABSTRACT: Approaching the problem of religious terrorism, this article proposes an analysis of this phenomenon, starting from the relation between politics and religion. The article's objective is to analyse Islamic terrorism in the context of French laïcité. It is argued that the separation between politics and religion in the French context, whose roots have origins in the modern liberal European tradition differently from the Islamic tradition, can be considered as a factor which contributes to the perpetuation of religious (Islamic) terrorism in the country. The author proposes a post-secular and an interdisciplinary approach of International Relations to the study of religious terrorism studies.

KEYWORDS: Terrorism. Religion. Secularism. Islam. Post-secularism. Desecularization.

1. Introdução

O presente artigo parte do seguinte questionamento: de que forma as abordagens do pós-secularismo e da dessecularização podem contribuir para os estudos sobre o terrorismo religioso? O argumento central deste artigo é de que essas abordagens não devem ser negligenciadas em debates sobre esse fenômeno. A inclusão de concepções sobre o secularismo (isto é, diferentes modelos ou configurações da relação religião e política e/ou vida pública) podem contribuir para os estudos nesse campo, na medida em que se relacionam com outras questões que envolvem o fenômeno do terrorismo religioso (como a tolerância, inclusão social, migração, entre outras).

Não se trata, contudo, de considerar esses elementos como soluções ou condições necessárias para a erradicação do terrorismo religioso, tendo em vista a complexidade deste fenômeno, mas sim de demonstrar como essas categorias podem enriquecer análises empíricas e discussões teóricas. Propõe-se, assim, uma perspectiva pós-secular do terrorismo religioso (islâmico), incluindo também uma perspectiva pós-secular das relações internacionais. O método utilizado para exemplificar a relação entre secularismo e terrorismo religioso foi o estudo de caso (francês, considerando os problemas do país com o fundamentalismo islâmico no contexto da *laïcité*).

Para tanto, o artigo apresenta uma breve discussão sobre o que é o secularismo, a dessecularização e o pós-secularismo, assim como o problema terrorismo religioso. O debate teórico sobre o secularismo conta com contribuições como *Uma Era Secular* de Charles Taylor (2010), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, de Talal Asad (2003). Contudo, buscou-se aqui trabalhar com as definições de secular, secularismo e secularização propostas por José Casanova (2011), uma vez que esses conceitos dialogam com o modelo analítico proposto por Karpov e Svensson (2020). Tanto as categorias propostas por Casanova (2011) quanto a definição de dessecularização de Karpov e Svensson (2020) estão associadas à possibilidade de diversas manifestações desses fenômenos em diferentes contextos. No final, são apresentadas algumas conclusões sobre o caso e sugestões para futuros estudos.

2. Secular, secularização, secularismo

Tratando-se da relação entre política e religião, é importante, em primeiro lugar, definir três conceitos relevantes: o secular, o secularismo e a secularização, que, embora sejam similares, possuem significados analíticos distintos. Por secular, entende-se uma categoria moderna, que se refere a um plano ou realidade que seja distinta ao que se entende como religioso. Essa distinção se faz presente de várias formas e pode ser expressa de diversas formas – isto é, sua institucionalização – em diversos contextos modernos, sendo que as ideias de secular e religioso se completam (CASANOVA, 2011).

A secularização, por sua vez, ainda que seja relacionada à ideia de secular, possui outro sentido específico. Esse processo diz respeito a padrões de separação entre as esferas institucionais religiosa e secular em sociedades modernas e/ou contemporâneas. Casanova (2011) propõe uma divisão da teoria da secularização em três “sub teses” por propósitos analíticos, sendo estas:

(a) a teoria da diferenciação institucional das chamadas esferas seculares, tais como Estado, economia e ciência, de instituições e normas religiosas; (b) a teoria do declínio progressivo de crenças e práticas religiosas como concomitante aos níveis de modernização; e (c) a teoria da privatização da religião como uma pré-condição de política moderna, secular e democrática (CASANOVA, 2011, p.60, tradução nossa)¹.

Esses processos ocorreram de forma simultânea e conectada no contexto europeu, porém os mesmos podem ser analisados como desenvolvimentos particulares, e não como sendo parte de um processo singular de secularização. É importante notar que o próprio conceito de secularização deriva da teologia cristã ocidental: o conceito de “secular” é baseado nesta, enquanto o “religioso” tem origem na modernidade secular ocidental. Segundo Casanova (2011), considerar esse paradoxo é fundamental para se analisar a secularização em contextos não ocidentais, pois reconhecer essa particularidade do caso europeu pode possibilitar uma análise menos eurocêntrica de outras sociedades.

Não obstante, duas observações devem ser levadas em conta. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que a categoria religião, embora utilizada de forma geral em diversos contextos, é entendida de formas diferentes em cada sociedade, ou seja, tratam-se de conceitos localizados em diversos discursos diferentes. Considerando que diferentes percepções sobre o próprio significado da religião são identificadas em contextos diferentes, a secularização também se manifesta de diversas formas. Nesse sentido, os fenômenos que podem ser classificados como reações fundamentalistas à secularização em nível global também são respostas a modelos específicos de separação entre política e religião (CASANOVA, 2011).

Por fim, o secularismo pode ser entendido como uma visão de mundo. No contexto moderno, assume a forma de diferentes modelos de separação entre religião e política, tendo como expressão, por exemplo, a separação entre o Estado (e o direito) e a religião, ou seja, o termo pode se referir tanto a ideologias e percepções modernas acerca da religião, quanto projetos ideológicos ou normativos que definem os limites da religião e do Estado (CASANOVA, 2011). Realizando uma distinção analítica, Casanova (2011) separa o secularismo enquanto estatismo e o secularismo enquanto ideologia. No primeiro caso, o secularismo diz respeito a princípios como a proteção da liberdade de crença, a neutralidade do Estado em relação às religiões. No segundo sentido, pode-se identificar duas expressões do secularismo enquanto ideologia:

¹ (a) *The theory of the institutional differentiation of the so-called secular spheres, such as state, economy, and science, from religious institutions and norms; (b) the theory of the progressive decline of religious beliefs and practices as a concomitant of levels of modernization; and (c) the theory of privatization of religion as a precondition of modern secular and democratic politics.*

O primeiro tipo são teorias secularistas da religião baseadas em algumas filosofias estaduais progressivas da história que relegam a religião a um estágio superado. O segundo tipo são teorias políticas secularistas que pressupõem que a religião é uma força irracional ou uma forma não racional de discurso que deveria ser banida da esfera pública democrática. Eles podem ser chamados, respectivamente, secularismos “filosóficos-históricos” e “políticos”. (CASANOVA, 2011, p.66-67, tradução nossa)².

Ambas as formas de ideologias seculares mencionadas por Casanova (2011) possibilitam um entendimento do secularismo como uma visão de mundo no contexto da modernidade. Consoante às definições citadas, pode-se classificar os diversos tipos de secularismos em arquétipos. Um destes, segundo Ahmed (2017), é o chamado secularismo forte, ou *laïcité*, arquétipo que corresponde ao caso francês.

2.1. A *laïcité* francesa

O modelo francês de relações entre Estado e Igreja tem como premissa a proteção dos direitos de crença dos cidadãos na esfera privada, rejeitando a ideia de expressões de religiosidade na esfera pública. O Estado possui um *ethos* que é arraigado na sociedade por meio de instituições como, por exemplo, a escola, tendo como objetivo a igualdade de todos os franceses no que se refere à cidadania, independentemente de suas religiões. Uma característica peculiar da relação entre Estado e Igreja na França é a proibição de símbolos e de qualquer tipo de manifestação religiosa em locais públicos. É possível afirmar, portanto, que o secularismo francês não busca erradicar a religião da sociedade, mas fornecer um ambiente de neutralidade e igualdade entre diversas tradições religiosas (AHMED, 2017).

As bases ideacionais da *laïcité* podem ser resumidas a partir da observação de Ahmed (2017):

Crianças deveriam ter permissão para portar insígnias religiosas óbvias (e.g. um crucifixo, um véu) em escolas públicas? A *laïcité* francesa diz que não: a escola pública não é local para tais coisas. É um local secular, consagrado pela república: seus valores são os valores da república expressos na constituição.

² *The first type are secularist theories of religion grounded in some progressive stadial philosophies of history that relegate religion to a superseded stage. The second type are secularist political theories that presuppose that religion is either an irrational force or a nonrational form of discourse that should be banished from the democratic public sphere. They can be called, respectively, “philosophical- historical” and “political” secularisms.*

Professores não devem fornecer qualquer indicação de suas convicções religiosas ou políticas durante as aulas e alunos não podem usar sua fé para desafiar regras ou ensinamentos (AHMED, 2017, p.10, tradução nossa)³.

A lei de 9 de dezembro de 1905, que define a relação entre Estado e Igreja na França, pode ser considerada como a base da *laïcité* (CHELINI-PONT; FERCHICHE, 2015). No artigo 2 consta que:

A República não reconhece, paga ou subsidia nenhuma religião. Consequentemente, a partir de 1 de janeiro que se seguirá à promulgação desta lei, todas as despesas relativas ao exercício do culto serão retiradas dos orçamentos do Estado, departamentos e comunas.

§ As despesas relativas aos serviços de capelania e destinadas a garantir o livre exercício do culto em estabelecimentos públicos como colégios, escolas, hospícios, asilos e prisões podem, contudo, ser contabilizadas nos referidos orçamentos.

§ Os estabelecimentos de culto públicos são extintos, observadas as disposições do artigo 3º. (LÉGIFRANCE, 2021, n.p., tradução nossa)⁴.

Nesse sentido, é possível afirmar que o modelo secularista francês privatiza a religião, tornando o espaço público isento de sua influência. Pode-se dizer que há, no caso francês, um controle ou regulação do exercício da religião, promovendo uma imposição da *laïcité* na sociedade (CASANOVA, 2006). É importante mencionar que a *laïcité* é um elemento da identidade nacional francesa, sendo associada à própria noção de cidadania (CHELINI-PONT; FERCHICHE, 2015). Levantadas as premissas básicas do secularismo francês, a discussão aqui apresentada será retomada na seção dedicada à presença do Islã na França.

³ *Should children be permitted to wear obvious religious insignia (e.g. a cross, a headscarf) in public schools? French-style laïcité says no: the public school is no place for such things. It is a secular place, consecrated to the republic: its values are the values of the republic as expressed in the constitution. Teachers must not give any indication of their religious (or political) convictions during lessons and that pupils cannot use their faith as a reason for challenging rules or teaching.*

⁴ *La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3.*

2.2. Pós-secularismo

Em *Notes on a post-secular society*, Jürgen Habermas (2008) utiliza o termo pós-secular para se referir a mudanças em sociedades modernas que outrora foram seculares. Uma mudança na consciência de uma sociedade secular está associada a três fenômenos. Em primeiro lugar, entende-se que conflitos globais de caráter religioso têm a capacidade de alterar a consciência de uma sociedade na medida em que muda a percepção de um processo irreversível de secularização mundial. Outro fator que colabora para essa mudança de consciência de sociedades seculares é o ressurgimento da influência religiosa em nível doméstico, onde comunidades religiosas fornecem contribuições para algumas questões sociais, tendo a capacidade, portanto, de influenciar a opinião pública (HABERMAS, 2008).

Finalmente, imigrantes e refugiados podem ser considerados como um terceiro impulso que configura uma mudança de consciência de uma sociedade secular, em uma transição para um pensamento pós-secular. A simples presença de grupos religiosos estrangeiros também pode influenciar no aumento dos níveis de religiosidade em nível doméstico, despertando o interesse religioso de comunidades locais, sendo comunidades muçulmanas um exemplo disso. A do Islã, na forma de comunidades estrangeiras, pode influenciar subjetivamente no aumento da religiosidade por parte dos cristãos. Em uma sociedade pós-secular, a convicção de que a influência da religião tende a desaparecer no contexto da modernidade já não é tão forte (HABERMAS, 2008).

O pós-secularismo é um objeto relativamente recente nos estudos sobre o internacional. Mavelli e Petito (2014) argumentam sobre uma mudança de paradigma na política internacional, que aponta para a necessidade de se superar a divisão ocidental entre o secular e o religioso. Segundo os autores:

Até recentemente, estudiosos de Relações Internacionais têm sido relutantes em engajar com a possibilidade de que a ordem secular também possa ser um referencial de exclusão, controle e violência, uma vez que isso desafiaria uma das suposições centrais (e controversas) da disciplina, isto é, a ideia de que a secularização (a privatização e a marginalização das crenças religiosas) é essencial para a possibilidade da política internacional moderna (MAVELLI; PETITO, 2014, p.3, tradução nossa)⁵.

⁵ *Until recently, international relations scholars have been reluctant to engage with the possibility that the secular order may also be a framework of exclusion, control, and violence, as this would challenge one of the central (and contentious) assumptions of the discipline, namely, the idea that secularization (the privatization and marginalization of religious belief) is essential for the possibility of modern international politics.*

Nesse sentido, as premissas pós-seculares questionam as bases da política internacional como se entende de modo convencional. Essas premissas serão retomadas posteriormente no tópico do terrorismo religioso no caso francês.

2.3. O terrorismo religioso

O terrorismo religioso possui elementos característicos que permitem sua distinção em relação ao terrorismo secular. Dentre esses elementos, é possível citar os “sistemas de valores radicalmente diferentes, mecanismos de legitimação e justificação, concepções de moralidade e visão de mundo maniqueísta” (HOFFMAN, 1995, p.272, tradução nossa)⁶. O terrorismo religioso possui uma dimensão transcendente, sendo que o uso da violência é justificado pela necessidade de uma resposta divina em determinado contexto. Diferentemente do terrorismo secular, os terroristas religiosos consideram a violência não somente como justificável, mas também como necessária para o alcance de seu objetivo, não sofrendo constrangimentos morais (HOFFMAN, 1995).

Além disso, terroristas com motivações religiosas se encontram em um estado de “guerra total”, o que significa que praticam suas ações visando não à atração de possíveis simpatizantes, mas cometem os atos terroristas para si mesmos (HOFFMAN, 1995, p.273, tradução nossa)⁷. Ademais, é importante destacar que terroristas religiosos direcionam o uso da violência para indivíduos pertencentes a outros grupos que não são aqueles cujos primeiros fazem parte. Outra peculiaridade do terrorismo religioso consiste na diferença em relação ao utilitarismo do terrorismo secular: enquanto neste há o propósito de provocar uma mudança que beneficie o maior número de pessoas, os terroristas religiosos praticam os atos de violência visando ao benefício de seus próprios correligionários (HOFFMAN, 1995).

Outro ponto a ser considerado diz respeito à diferença entre terroristas religiosos e seculares em relação às suas percepções de seus próprios atos. O terrorismo secular está associado à ideia de transformação ou criação de um novo sistema por meio de suas ações. Já os terroristas religiosos, por outro lado, não possuem sentimento de pertencimento ao sistema em questão e, portanto, não buscam atingir pequenas alterações, mas impor grandes mudanças e, por esse motivo, o terrorismo religioso se apresenta como mais destrutivo (HOFFMAN, 1995). Dentre as especificidades do terrorismo religioso estão as ideias de sacrifício (i.e., sacrificar uma pessoa inocente tendo em mente um propósito religioso) e martírio (ou seja, a

⁶ *Radically different value systems, mechanisms of legitimization and justification, concepts of morality and Manichean world view.*

⁷ *Total war.*

destruição causada pelo ato terrorista, na verdade, enobrece o indivíduo em termos religiosos) (SCHMID, 2004).

Entendendo terrorismo como “a ameaça ou uso da força com o propósito de influenciar ou coagir governos e/ou populações em direção a objetivos religiosos salientes” (GREGG, 2014, p.39, tradução nossa)⁸, Gregg (2014) propõe três objetivos gerais do terrorismo religioso: a ideia de promover o apocalipse, a criação de um governo religioso e a limpeza religiosa em determinada área. Essas categorias podem auxiliar na diferenciação entre os terrorismos secular e religioso, colaborando para uma melhor compreensão acerca das motivações e objetivos de terroristas com motivações religiosas.

O primeiro objetivo pode ser considerado como um estereótipo no que se refere ao propósito do terrorismo religioso, ou seja, a proposta de trazer destruição ao mundo, provocando um cenário apocalíptico. Dentre as modalidades de terrorismo associadas a cada um dos objetivos mencionados, o terrorismo apocalíptico pode ser considerado o perigoso, uma vez que a proposta de destruição do mundo dificulta qualquer tentativa de negociação, dificultando, conseqüentemente, medidas de contraterrorismo. Não obstante, deve-se considerar que esse propósito apocalíptico também está relacionado à possibilidade de uso de armas de destruição em massa por parte desses grupos. (GREGG, 2014).

No segundo cenário, o objetivo da criação de um governo religioso, ainda que esteja presente em diversas tradições religiosas, o caso mais comum é o do Islã, que tem como base o estabelecimento de um governo com base na *Shari'a*. Ainda que os grupos terroristas que tenham esse tipo de objetivo estejam localizados no território de um Estado, eles também possuem laços com outros grupos em de caráter transnacional. Portanto, outras possibilidades são a criação de “regiões religiosas ou supra-Estados” (GREGG, 2014, p.41, tradução nossa)⁹, sendo que, no contexto Islâmico, alguns grupos buscam transcender as fronteiras estatais por meio da criação de uma entidade pan-islâmica. (GREGG, 2014).

Não obstante, o objetivo de se criar um governo religioso se apresenta como um problema de segurança em ambos os níveis doméstico e internacional, uma vez que a forma com que se trata tanto movimentos religiosos quanto grupos seculares pode ser entendida como “um problema em governos que adotam e promovem uma interpretação particular de uma religião, e pode levar a violações dos direitos humanos básicos e desencadear instabilidade” (GREGG, 2014, p.41, tradução nossa)¹⁰. Também é fundamental ressaltar que a percepção da criação de um governo religioso

⁸ *The threat or use of force with the purpose of influencing or coercing governments and/or populations towards saliently religious goals.*

⁹ *Religious regions or supra-states.*

¹⁰ *Is a problem under governments that embrace and promote a particular interpretation of a religion, and could lead to basic human rights violations and spark internal instability.*

também leva em conta como objetivo a abolição do Estado secular. Em relação ao terceiro objetivo, que caracteriza o terrorismo religioso como sendo diferente do secular, alguns grupos buscam exterminar membros de outras religiões ou que possuem diferentes interpretações de uma mesma tradição religiosa (GREGG, 2014).

Uma vez estabelecidas essas características do terrorismo religioso, é importante mencionar outra distinção fundamental para uma melhor compreensão acerca das estratégias e dos próprios objetivos de grupos terroristas religiosos. A partir de uma análise dos tipos de estratégias do terrorismo religioso, é possível observar uma distinção entre alvos em nível doméstico e no nível internacional. Segundo Gregg (2014), em ambos os níveis há alvos específicos e abstratos. Em nível doméstico, o terrorismo religioso tem como alvos específicos a autoridade do Estado, além de ataques na infraestrutura, incluindo também o assassinato de líderes. Em termos de alvos abstratos, o terrorismo religioso tem como alvos instituições culturais, arte e intelectuais seculares, além de locais ou artefatos religiosos e culturais. Já no nível internacional, são alvos específicos do terrorismo religioso “Estados que apoiam regimes”¹¹, “presença/exércitos de governos estrangeiros”¹², turistas internacionais”¹³ (GREGG, 2014, p.46, tradução nossa), enquanto os alvos abstratos são “cultura ‘secular’ ou ‘Ocidental’”¹⁴ e “globalização”¹⁵ (GREGG, 2014, p.46, tradução nossa).

Levando em conta a diferença entre os terrorismos secular e religioso, também é relevante especificar algumas características do terrorismo islâmico. Dentre estas, é possível mencionar:

O terrorismo islâmico rejeita todas as ideologias contemporâneas em suas várias formas; ele se vê como um forasteiro total, sem opção a não ser assumir o controle ou cair com a arma na mão ... 2. É claramente concebida e conduzida como uma forma de Guerra Santa que só pode terminar quando a vitória total for alcançada ... 3. Ele compõe a base de toda uma teoria da conduta individual e da política do Estado. Matar os inimigos de Alá e oferecer aos infiéis a escolha entre se converter ao Islã ou ser condenado à morte é o dever de cada crente, bem como a suprema - senão a única - tarefa do Estado islâmico. (TAHERI *apud* HOFFMAN, 1995, p.273, tradução nossa)¹⁶.

¹¹ *States that support regimes.*

¹² *Foreign government presence/militaries.*

¹³ *International tourists.*

¹⁴ *“Secular” or “Western culture”.*

¹⁵ *Globalization.*

¹⁶ *1. Islamic terrorism reject all the contemporary ideologies in their various forms; it sees itself as a total outsider with no option but to take control or to fall, gun in hand...2. It is clearly conceived and conducted as a form of Holy War which can only end when total victory has been achieved...3. It forms the basis of a whole theory both of individual conduct and of state policy. To kill enemies of Allah and to offer the infidels the choice between converting to Islam or being put to death is the duty of every individual believer, as well as the supreme - if not the sole - task of the Islamic state.*

As premissas supracitadas são essenciais para uma análise do terrorismo islâmico no que diz respeito às motivações religiosas de terroristas. Levar em conta essas motivações pode auxiliar na compreensão da relação entre os vários terroristas islâmicos e o modelo de secularismo francês.

3. O terrorismo islâmico no contexto da *laïcité*

Segundo pesquisa do *Pew Research Center*, os muçulmanos correspondem a 8,8% da população francesa, com previsão de aumento desse número para 12,7% até 2050, em um cenário que ignora as migrações. Nos cenários em que se considera níveis moderado e alto de migrações, o percentual de muçulmanos na França pode chegar a 18% da população francesa (PEW RESEARCH CENTER, 2017). Sabe-se que há, hoje, um fenômeno social que consiste na expansão concomitante do secularismo e do Islã na França. Esses dois movimentos políticos, de alguma forma, se retroalimentam, isto é, uma leitura conservadora do Islã e da própria identidade islâmica colabora para que o secularismo francês se torne ainda mais forte (SENIGUER, 2020). A análise proposta nesta seção tem como ponto de partida essas premissas e, portanto, buscar-se-á demonstrar como essa relação entre (pós) secularismo e o radicalismo religioso podem contribuir para a perpetuação do terrorismo religioso na França.

A França adotou uma série de políticas de restrição no que concerne ao uso de símbolos e/ou vestimenta religiosa em locais públicos. Em 2004, houve a proibição de ostentação de símbolos religiosos nas escolas públicas. Em 2014, houve uma tentativa de proibição do uso de símbolos religiosos em uma região de lazer (*Wisconsin-Plage*) que, posteriormente, foi revogada. Outro exemplo do problema do Islã no contexto francês é a proibição do “uso do *niqab* (que apenas mostra os olhos) ou da *burqa* (véu que cobre toda a face)” (FUNDAÇÃO AIS, 2018, p.307), determinada por lei aprovada em 2010, sendo a França o primeiro país a adotar tal medida.

Em relação à situação dos muçulmanos na França atualmente, também é importante mencionar que o cenário religioso (islâmico) atual é produto de migrações das antigas colônias francesas, sendo que, mais recentemente, formas radicais do Islã chegaram ao país. Estas podem ter chegado ao país de diversas formas, sendo alguns meios a internet e a propaganda do Daesh (FUNDAÇÃO AIS, 2018). Atentados como o ataque ao escritório do jornal *Charlie Hebdo* e o ataque na cidade de Van em 2016 são produto do terrorismo religioso por parte de cidadãos franceses. (HAUTH, 2019).

Hauth (2019) argumenta sobre a existência de um fator de radicalização que favorece a disseminação do terrorismo religioso doméstico francês, sugerindo que

esse fenômeno pode ser explicado por fatores como “desvantagem socioeconômica nas comunidades árabe e muçulmana na França, políticas de identidade e externalização social e agentes externos além do alcance da sociedade francesa” (HAUTH, 2019, p.18, tradução nossa)¹⁷. Concordando com esse argumento, propõe-se aqui que o fenômeno do fortalecimento da *laïcité* diante de episódios de radicalização, nos termos de Seniguer (2020), deve ser adicionado a esses fatores.

Sabe-se que, dos países ocidentais, a França foi o maior alvo do terrorismo islâmico no contexto pós 11 de setembro, sendo que, entre 2000 e 2019, os casos de terrorismo islâmico no país aumentaram em 1000% (HAUTH, 2019). De acordo com o relatório do *Institute for Economics & Peace*, relacionado ao *Global Terrorism Index* e referente ao ano de 2020, no período entre 2014 e 2019, a França foi o país ocidental com o maior número de mortes relacionadas ao ISIL (*Islamic State of Iraq and the Levant*) (INSTITUTE FOR ECONOMICS & PEACE, 2020). Em novembro de 2015, a França declarou estado de emergência diante dos ataques que resultaram em 130 mortos em Paris. Em 2017, o estado de emergência foi substituído por uma lei que permite que autoridades da lei investiguem locais religiosos e a movimentação de possíveis jihadistas (NORDSTROM, 2017).

Em 2020, o presidente francês Emmanuel Macron, em discurso sobre a necessidade de se acabar com um suposto separatismo islâmico no país, defendeu a *laïcité*, condenando o surgimento de uma sociedade paralela que se distancia dos valores republicanos franceses. Macron também afirmou que o Islã é uma religião que, atualmente, passa por uma crise, tanto na França, quanto no resto do mundo. Além disso, o presidente também o plano de criação de um “Islã do Iluminismo na França” (FRANCE DIPLOMACY, 2020, n.p., tradução nossa).¹⁸ A respeito desse tópico, Macron disse que:

Podemos falar de um Islã específico da França. Não quero entrar em um debate sobre semântica porque vi que, quando faço isso, um número enorme de comentários é gerado. Então não, eu não acho que tem que haver um “Islã gaulês! Mas devemos ajudar esta religião a se estruturar em nosso país para que seja parceira da República em assuntos de interesse comum. E isso é normal. Outras religiões são estruturadas de forma semelhante, primeiro por causa de sua história, e às vezes, eu diria, porque faz parte de sua constituição, e aprendemos a viver juntos, mas aqui também, devemos ter uma visão clara. (FRANCE DIPLOMACY, 2020, n.p., tradução nossa)¹⁹.

¹⁷ *Socioeconomic disadvantage in the Arab and Muslim community in France, identity politics and societal externalization, and external agents beyond the reach of French society.*

¹⁸ *Enlightenment Islam in France.*

¹⁹ *We can speak of an Islam particular to France. I don't want to get into a debate on semantics because I've seen that when I do that, it fuels an enormous number of comments. So no, I don't think there has to be a "Gallic Islam." But we must help this religion to structure itself in our country so that it is a partner*

A partir do discurso do presidente, é possível observar como a *laïcité*, para além de uma configuração de relações entre Estado e Igreja, se constitui como parte da identidade nacional francesa. Hoje, muçulmanos na França se encontram sob pressão do governo para adotar valores considerados como franceses. Por solicitação do governo, o Conselho Muçulmano Francês deve aceitar um novo texto relativo à “carta dos valores republicanos”²⁰, que deve ser assinado por todos os *imams* do país. No texto, deve-se incluir “reconhecimento dos valores republicanos da França, rejeição do Islã enquanto movimento político e uma proibição da influência estrangeira” (WILLIAMSON, 2020, n.p., tradução nossa)²¹. Retoma-se aqui, novamente, a tese de Seniguer (2020) sobre as dinâmicas do secularismo e do radicalismo religioso na França. É possível argumentar sobre um movimento de resistência do secularismo diante de tendências radicalistas islâmicas no contexto francês atual.

4. Religião, terrorismo e pós-secularismo: reflexões sobre a dessecularização

Com base nos pontos mencionados, o autor deste artigo propõe duas contribuições para o dilema relativo à relação entre a *laïcité* e o terrorismo religioso: o primeiro diz respeito à perspectiva pós-secular da política e das Relações Internacionais. O segundo se refere à inclusão do conceito de dessecularização como fator fundamental para estudos relacionados ao tema aqui abordado. Por meio de uma visualização do caso francês, é possível inferir que os entendimentos ocidentais acerca da separação entre política e religião ainda se mantêm firmes. Ainda que as categorias de secular e secularismo estejam presentes na sociedade francesa, a secularização, em especial o processo de privatização da religião, como proposto por Casanova (2011), é um dos pilares da república francesa, como defendido pelo presidente Macron.

O referencial analítico proposto por Karpov e Svensson (2020) em relação à dessecularização, similar à ideia de secularização de Casanova (2011), pode fornecer premissas para análises sobre o terrorismo religioso. Segundo Karpov e Svensson (2020), entende-se como dessecularização processos relacionados a:

of the Republic on matters of shared concern. And that's normal. Other religions are similarly structured, first because of their history, and sometimes, I'd say, because it's part of their make-up, and we have learned to live together, but here too, we must be clear-sighted.

²⁰ *Charter of republican values.*

²¹ *Recognition of France's republican values, rejection of Islam as a political movement and a ban on foreign influence.*

(a) uma reaproximação entre instituições anteriormente secularizadas e normas religiosas; (b) um ressurgimento de crenças religiosas e práticas de retorno da religião à esfera pública (“desprivatização”); (d) um renascimento do conteúdo religioso em uma variedade de subsistemas culturais (artes, filosofia, literatura e outros) e em um declínio da posição da ciência em relação a um papel ressurgente da religião na construção e manutenção do mundo (mas não necessariamente um declínio da ciência em termos absolutos); (e) mudanças relacionadas à religião no substrato da sociedade (por exemplo, mudanças demográficas inspiradas religiosamente, redefinição de territórios e populações ao longo de linhas religiosas, [re]construção de estruturas materiais relacionadas à fé, participação crescente de bens relacionados à religião na economia e em breve) (KARPOV; SVENSSON, 2020, p.20-21, tradução nossa)²².

A definição de Karpov e Svensson (2020) não se limita à simples constatação de que a religião é uma força relevante na contemporaneidade, mas também aponta para a possibilidade de mudanças estruturais específicas, tais como redefinições sociais, demográficas e territoriais. Esses podem ser pontos de partida para análises teórico-empíricas relacionadas ao fenômeno do terrorismo religioso, considerando as possibilidades de propostas que considerem que a religião não apenas deve ser levada em conta em análises sobre a política – seja esta doméstica ou internacional – mas também que seu retorno à vida pública deve ser considerado ao se analisar fenômenos como o fundamentalismo e o radicalismo religioso.

Partindo de uma perspectiva pós-secular, é relevante reconhecer que há, atualmente, como apontam Mavelli e Petito (2014) e Habermas (2008), uma mudança na percepção de qual seria o papel da religião na sociedade. A lei francesa de 1905 é produto de outro contexto histórico, e no atual cenário, banir totalmente a religião do espaço público pode ser uma forma de exclusão social e, até mesmo, de violência, como propõem Mavelli e Petito (2014). Além disso, a perspectiva pós-secular chama a atenção para o fato de que essa mudança de consciência, como propõe Habermas (2008), também é afetada por fatores externos aos Estados (i.e., conflitos religiosos e comunidades religiosas externas), que colaboram para a percepção de que a religião ainda possui relevância na vida cotidiana, caracterizando, assim, uma sociedade pós-secular.

²² (a) *a rapprochement between formerly secularized institutions and religious norms; (b) a resurgence of religious beliefs and practices return of religion to the public sphere (“de-privatization”); (d) a revival of religious content in a variety of culture’s sub-systems (arts, philosophy, literature, and others) and in a decline of the standing of science relative to a resurgent role of religion in world-construction and world-maintenance (but not necessarily a decline of science in absolute terms); (e) religion-related changes in society’s substratum (e.g., religiously inspired demographic changes, redefinition of territories and populations along religious lines, [re]building of faith-related material structures, growing shares of religion-related goods in the economy, and so on).*

O pós-secularismo pode contribuir para os estudos sobre o terrorismo religioso na medida em que oferece uma visão crítica do pressuposto relativo à divisão entre religião e política, que pode ser considerado como inquestionável, como no caso da *laïcité*. Romper com essa visão pode abrir novos horizontes para estudos que não considerem o secular, o secularismo e a secularização como categorias fixas e primordiais para a manutenção da vida política. Argumenta-se aqui, desta forma, que essas duas abordagens devem estar presentes em estudos sobre o terrorismo religioso, possibilitando análises que questionem a marginalização da religião ou de contextos de secularismo extremo, como no caso francês.

5. Conclusão

Buscou-se, neste trabalho, incluir uma perspectiva pós-secular do terrorismo religioso, demonstrando de que forma o secularismo francês pode ser analisado a partir de um referencial analítico que questione a própria necessidade da separação entre religião e política. Questionando esse pressuposto, tornam-se possíveis novas formas de se analisar o terrorismo religioso, levando em conta, por exemplo, a possibilidade de inclusão (ou retorno) da religião à vida pública. Essas abordagens não são soluções para esse fenômeno, mas podem ser perspectivas teóricas e condições empíricas que colaborem para os estudos sobre o terrorismo religioso.

REFERÊNCIAS

AHMED, Dawood. **RELIGION–STATE RELATIONS**: International IDEA Constitution-Building Primer 8. 2017, 44 p.

ASAD, Talal. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

CASANOVA, J. Religion, European secular identities, and European integration. In T. Byrnes & P. Katzenstein. **Religion in an Expanding Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, (p. 65-92).

CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. CALHOUN, Craig Jackson; JUERGENSEMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (org). In: **Rethinking Secularism**. Nova Iorque: Universidade de Oxford/Oxford University Press, 2011. p.54-74.

CHELINI-PONT, Blandine; FERCHICHE, Nassima. **Religion and the Secular State**: French Report. Religion and the Secular State: National Reports. Publicaciones facultad derecho Universidad Complutense, 2015, p.309-331.

FRANCE DIPLOMACY. Fight against separatism – the Republic in action: speech by Emmanuel Macron, President of the Republic, on the fight against separatism (Les Mureaux, 02 Oct. 2020). Disponível em: <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/coming-to-france/france-facts/secularism-and-religious-freedom-in-france-63815/article/fight-against-separatism-the-republic-in-action-speech-by-emmanuel-macron>. Acesso em: 01 mar 2021.

FUNDAÇÃO AIS. **Relatório 2018**: Liberdade religiosa no mundo. Nov. 2018. Disponível em: https://religious-freedom-report.org/wp-content/uploads/2018/11/RLRM_2018.pdf. Acesso em: 28 fev. 2021.

GREGG, Heather S. Defining and Distinguishing Secular and Religious Terrorism. **Perspectives on Terrorism**, v. 8, n. 2, p.36-51, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Notes on Post-Secular Society. **New Perspectives Quarterly**. 25. p.17-29, 2008.

HAUTH, Carson. **Laïcité and the Rise of Radical Islamic Terrorism in France**: How an Exclusionary National Identity Pushes French Muslims towards Extremism. 2019.

HOFFMAN, Bruce. “Holy Terror”: The implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative. **Studies in Conflict and Terrorism**, United Kingdom, v.18, p.271-284, 1995.

INSTITUTE FOR ECONOMICS & PEACE. **Global Terrorism Index 2020**: Measuring the Impact of Terrorism. Nov 2020. Disponível em: <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2020/11/GTI-2020-web-1.pdf>. Acesso em: 28 fev 2021.

KARPOV, Vyacheslav; SVENSSON, Manfred. Secularization, Desecularization, and Toleration: Toward an Agency-Focused Reassessment. In: KARPOV, Vyacheslav; SVENSSON, Manfred. **Secularization, Desecularization, and Toleration**: Cross-Disciplinary Challenges to a Modern Myth. Cham: Springer International Publishing, 2020.

LÉGIFRANCE. Droit National en Vigueur. Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l’Etat. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000508749/>. Acesso em: 25 jul. 2021.

MAVELLI, L.; PETITO, F. Towards a Postsecular International Politics. In: MAVELLI, L.; PETITO, F. (org). **Towards a Postsecular International Politics**: New forms of Community, Identity, and Power. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014. p.1-26.

NORDSTROM, Louise. In numbers: Behind France’s two-year state of emergency. **France 24**. 31/10/2017. Disponível em: <https://www.france24.com/en/20171031-france-anti-terror-law-numbers-record-long-state-emergency-macron-civil-liberties>. Acesso em: 25 jul. 2021.

PEW RESEARCH CENTER. **Europe’s Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration**. Dez 2017. Disponível em: <https://www.pewresearch.org>.

*O Islã e a laïcité: apontamentos sobre uma abordagem
pós-secular nos estudos sobre o terrorismo religioso*

org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/. Acesso em: 28 fev 2021.

SCHMID, Alex P. Frameworks for conceptualising terrorism. **Terrorism and Political Violence**, v. 16, n. 2, p.197-221, 2004.

SENGUER, Haoues. **L'ISLAM DE FRANCE: LAÏCITÉ, REPRÉSENTATION, POLITISATION ET CONTESTATION**. 2020. Disponível em: https://egale.eu/wp-content/uploads/2020/11/LIslam_en-France_Haoues_Seniguer.pdf. Acesso em: 01 mar 2021.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WILLIAMSON, Lucy. France Islam: Muslims under pressure to sign French values charter. **BBC Paris**. 1 December 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-55132098>. Acesso em: 01 mar 2021.

Submetido em: 14/04/2021

Aprovado em: 05/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**RELIGIÃO, MORALIZAÇÃO E POLÍTICA:
UM DIAGNÓSTICO SISTÊMICO**

**RELIGIÓN, MORALIZACIÓN Y POLÍTICA:
UN DIAGNÓSTICO SISTÉMICO**

**RELIGION, MORALIZATION AND POLITICS:
A SYSTEMIC DIAGNOSIS**

*Roberto DUTRA**

RESUMO: Este artigo é de natureza teórica e discute a validade do diagnóstico de Niklas Luhmann sobre a moralização da política. A tese é que o crescimento de fenômenos de moralização da concorrência pelo poder se alimenta de oportunidades criadas pela crise programática dos partidos políticos. Combinando argumentos sobre diferenciação entre política, religião e moral, sobre a condição secular do mundo social e o protagonismo moderno da religião no espaço público e na política, busca-se demonstrar que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social.

PALAVRAS-CHAVE: Diferenciação funcional. Sistema político. Moral. Religião. Crise programática.

* Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – (UENF), Campos dos Goytacazes – RJ – Brasil. Professor Associado do Laboratório de Gestão e Políticas Públicas (LGPP). Doutor em Sociologia (Humboldt-Universität Zu Berlin, HUB, Alemanha). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7854-1139>. E-mail: robertodtj@gmail.com.

RESUMEN: Este artículo es de naturaleza teórica y discute la validez del diagnóstico de Niklas Luhmann sobre la moralización de la política. La tesis es que el crecimiento de los fenómenos moralizantes en la competencia por el poder se alimenta de las oportunidades creadas por la crisis programática de los partidos políticos. Combinando argumentos sobre la diferenciación entre política, religión y moral, sobre la condición secular del mundo social y el moderno protagonismo de la religión en el espacio público y en la política, buscamos demostrar que la moralización religiosa de la política no surge de procesos de desecularización, sino de problemas de desempeño funcional de la política democrática, asociados a la crisis de los partidos en la oferta de programas y en la producción de políticas públicas capaces de cumplir con las expectativas de inclusión del estado de bienestar.

PALABRAS CLAVE: Diferenciación funcional. Sistema político. Moral. Religión. Crisis programática.

ABSTRACT: This article comprises the theoretical nature and discusses the validity of Niklas Luhmann's diagnosis on the moralization of politics. The thesis is that the growth of phenomena of moralization of competition for power is nourished by opportunities created by the programmatic crisis of political parties. Gathering arguments about the differentiation between politics, religion and morality, about the secular condition of the social world and the modern protagonism of religion in the public space and in politics, it seeks to demonstrate that the religious moralization of politics does not result from processes of desecularization, but from problems of functional performance of democratic politics, associated to the crisis of the parties in offering programs and producing public policies capable of realizing expectations of inclusion of the welfare state.

KEYWORDS: Functional differentiation. Political system. Moral. Religion. Programmatic crisis.

Introdução

Este artigo aborda um antigo problema da sociologia e da teoria política a partir do diagnóstico de Niklas Luhmann sobre a moralização da política: o problema da diferenciação da política enquanto esfera social com lógica própria e estruturada pela necessidade funcional de certo distanciamento em relação a moralidades externas à esta esfera. Na teoria sociológica, este problema é tratado a partir das teorias da

diferenciação da sociedade em esferas de valor (Weber), subsistemas funcionais (Luhmann) e campos sociais (Bourdieu). Na teoria política o tema da relação entre política e moral, embora nem sempre tratado por teorias da diferenciação da sociedade, acaba recorrendo indiretamente a argumentos típicos destas teorias sociais. O mesmo pode ser dito em relação ao tema da secularização na sociologia da religião.

Neste artigo, proponho articular estes dois temas de sociologia da religião (secularização) e teoria política (relação entre moral e política) com base na teoria da sociedade de Niklas Luhmann, cuja base é exatamente a noção de diferenciação. Com base na teoria da sociedade de Niklas Luhmann, argumentei (DUTRA, 2016) que o conceito de secularização é inseparável do conceito de modernidade. Demarca o tipo de relação entre religião e sociedade característica da era moderna. O consenso básico em torno do conceito diz respeito à transição para a modernidade: o mundo moderno rompe com o monopólio religioso de instituir uma visão de mundo totalizante, capaz de abarcar todo o conjunto das esferas sociais. No entanto, o significado e as consequências dessa ruptura para a relação entre religião e sociedade no desenvolvimento subsequente da sociedade moderna não têm sido matéria consensual. Se, no alvorecer da modernidade, a sociologia herdou a tese iluminista do declínio da religião, a evolução da modernidade refutou-a. Seja porque o conceito de modernidade não pode mais ser reduzido ao Ocidente, seja porque o próprio ocidente não confirma a tese do declínio da religião, o fato é que o desenvolvimento da modernidade desafiou e continua desafiando o conceito de secularização.

A teoria da diferenciação das esferas sociais, por muito tempo o núcleo inquestionável da tese da secularização, hoje também é bastante criticada, especialmente as variantes que afirmam uma progressiva diferenciação entre as esferas e seu convívio crescentemente pacífico como *telos* convergente da evolução social. Na tentativa de reagir a essas críticas, a concepção de “modernidades múltiplas”(EISENSTADT, 2000, tradução nossa)¹, ponto de partida para o conceito de “múltiplas secularidades” (WOHLRAB-SAHR & BURCHARDT, 2012, tradução nossa)², enfatiza as múltiplas formas assumidas pela diferenciação das esferas sociais. No foco estão as diferentes formas regionais e nacionais de diferenciação e integração entre a religião e a sociedade.

Ao abandonar qualquer viés teleológico, a teoria da diferenciação funcional de Luhmann também se revela capaz de nos fornecer uma compreensão mais ampla da condição secular moderna, que leve em conta as diferentes formas assumidas pela diferenciação entre religião e sociedade e as relações específicas entre religião e política que se desenvolvem em cada contexto regional e histórico. Em vez de, por exemplo, seguir o caminho pré-fixado de uma retirada crescente da religião

¹ *Multiple Modernities*

² *Multiple Secularities*

do espaço público como consequência da diferenciação entre religião e política, a abordagem luhmanniana deixa em aberto como a religião pode ou não assumir formas mais ou menos potentes na vida social moderna: não há *telos*, seja este entendido em termos de declínio, de privatização, seja de desinstitucionalização; há sim evolução comandada por dose incontornável de contingência e acaso, mas também por estruturas e dependências de trajetória. Portanto, diferenciação funcional e secularização, ao contrário de serem tratadas como ponto de chegada (*telos*) e modelo convergente para a relação entre religião e política, são o ponto de partida para se compreender as diferentes formas e tendências (muitas vezes contraditórias) assumidas pelo desenvolvimento da religião na modernidade.

O paradigma weberiano fornece também a possibilidade de uma abordagem não teleológica sobre a relação entre diferenciação da sociedade e secularização capaz de levar em conta a variedade da modernidade religiosa (SCHLUCHTER, 2017; SELL, 2017). Enquanto Pierucci (2008) faz uma leitura mais restrita da sociologia da religião de Weber, restringindo o fenômeno da secularização à diferenciação entre Igreja e Estado, a abordagem weberiana compartilhada por Schluchter (2017) e Sell (2017) se aproxima da perspectiva luhmanniana: ambas enfatizam que, com a diferenciação funcional, esferas como educação, medicina, comunicação de massas, artes, etc. também integram o mundo secularizado, ou seja, o mundo ordenado por racionalidades autonomizadas da religião.

Para Luhmann (2002a) o conceito de secularização tem no próprio sistema da religião sua referência constitutiva. Secularização designa a forma como o mundo social funcionalmente diferenciado aparece na perspectiva da religião (LUHMANN, 2002a). Enquanto o conceito de religião registra uma demarcação entre o universo religioso e o universo mundano, o conceito de secularização serve para caracterizar o universo mundano como ordenado por lógicas diferenciadas da visão de mundo religiosa. A secularização não é um processo de privatização, desinstitucionalização ou simples declínio da religião (LUHMANN, 2002a). O conceito não afirma nenhuma tendência de declínio em relação ao destino da religião no mundo moderno. Designa os desafios que a religião encontra porque é obrigada a operar em um ambiente que não é ordenado pela lógica religiosa.

Neste quadro teórico, é preciso considerar a existência de “múltiplas secularidades” (SELL, 2017): a multiplicidade de contextos e formas de configuração da religião na sociedade funcionalmente diferenciada e secular. A universalidade da condição secular é a unidade de referência a partir da qual relações variadas e múltiplas entre religião e sociedade podem se desenvolver. A presença e protagonismo crescentes de organizações e atores religiosos na esfera pública e na política é uma destas possíveis relações entre religião e sociedade. A moralização religiosa da política é uma destas relações. Fenômenos de moralização da política se definem pela colonização da política pelo código binário da moral (bem/mal), isto

é, pela transformação semântica de causas coletivas em causas morais, pelo foco na acusação de pessoas e grupos como os causadores do mal e pela identificação de heróis capazes de promover a vitória do bem como solução necessária para todos os problemas (MACHADO; MISKOLCI, 2019).

Meu argumento é que a moralização religiosa da política não decorre de processos de dessecularização, mas sim de problemas de desempenho funcional da política democrática, associados à crise dos partidos em ofertar programas e produzir políticas públicas capazes de realizar expectativas de inclusão do Estado de bem-estar social. A tese defendida é que a moralização da política a partir da religião se alimenta de oportunidades que resultam de problemas nas relações do sistema político com outros sistemas funcionais da sociedade, particularmente com a economia.

Para desenvolver o argumento, o artigo está estruturado em três seções. Na primeira seção discuto a diferenciação funcional entre religião e moral na constituição da modernidade emergente na Europa com seu pluralismo moral característico. Na segunda seção discuto a diferenciação funcional do sistema político e suas relações com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política. Na terceira seção discuto como esta crise programática, encadeada com uma crise de legitimação do sistema político, se torna oportunidade para o florescimento de fenômenos de moralização da política. Busco demonstrar como este diagnóstico sobre a correlação entre crise programática, crise de legitimidade e moralização da política reforça a validade da sociologia política luhmanniana para a compreensão dos eventos e estruturas da política contemporânea como um todo.

Diferenciação funcional, religião e pluralismo moral

Na Europa, a relação entre religião e sociedade foi marcada, entre os séculos XI e XVIII, ainda em uma sociedade pré-moderna feudal e estamental, por avanço inicial na diferenciação da religião como esfera social própria. Esta diferenciação inicial, ao mesmo tempo em que é contida pela estrutura estamental, vai também incentivar a diferenciação de outras esferas, como a economia, a política, a arte e a ciência (LUHMANN, 2002a). A religião – e nisto Weber (1989) e Luhmann estão de acordo – foi a primeira esfera de valor (ou sistema funcional) a se diferenciar do restante do mundo social. No entanto, essa diferenciação não levou à formação de um conjunto de esferas de valor autônomas, o que só ocorreria na transição para a modernidade, especialmente depois da reforma protestante. Em vez de se afirmar como uma esfera de valor entre outras, a religião pré-moderna impôs-se

como a esfera central de toda a ordem cosmológica, abarcando, por meio de uma interpretação unitária de mundo, também as demais esferas sociais. Neste sentido, a autonomização dessas outras esferas (como a política, a ciência, a economia, a esfera erótica e a esfera artística) vai ser conquistada como uma autonomização em relação à religião, sendo esta, no processo de transição para a modernidade, muito mais vítima do que protagonista do processo de diferenciação da sociedade. O protestantismo ascético, ao radicalizar a tensão entre religião e mundo e ao pretender reconstruir a regulamentação da conduta de vida nas esferas de valor mundanas com base em motivações e normas religiosas, já evidencia esta condição da esfera religiosa enquanto vítima do processo de diferenciação da sociedade. Trata-se de um esforço para retomar o terreno perdido para o mundo. No entanto, ao construir um sentido religioso que sacraliza o valor moral do engajamento com profissões e atividades mundanas, o protestantismo ascético acaba (como aponta Weber com sua fórmula do paradoxo das consequências) por favorecer o processo de diferenciação das esferas de valor que queria evitar.

No caso da Europa, a religião vai desenvolver mecanismos simbólicos e institucionais para garantir a integração religiosa da conduta de vida em todos os âmbitos sociais, especialmente naqueles que mais entravam em choque com a racionalidade específica da religião: a economia, a política, as artes e a ciência (SCHNEIDER, 2011). Um destes mecanismos é a moderação da tensão entre religião e mundo na regulamentação da conduta de vida dos leigos, criando formas variadas de acomodação entre as exigências religiosas e as exigências mundanas, as quais, como se pode ver no exemplo paradigmático das indulgências, vão permitir neutralizar constante e ininterruptamente os riscos que a conduta de vida orientada por valores e interesses mundanos poderia trazer para o destino religioso (a salvação ou a condenação) dos indivíduos. A radicalização entre a ética religiosa e exigências mundanas fica restrita à conduta de vida de uma minoria de virtuosos, sendo o ascetismo extramundano monacal sua expressão típica. As massas, especialmente as massas do mundo rural e feudal, não vivenciavam a religião racionalizada e, por conta disso, colocada em tensão com o mundo, o que foi indispensável para permitir a integração religiosa da conduta de vida. Com a Reforma religiosa ocorre justamente o oposto. O protestantismo ascético, ao radicalizar a rejeição ética do mundo e acentuar a tensão entre imanência e transcendência, acaba contribuindo para a diferenciação da religião em relação às outras esferas de valor.

No nível macrosociológico, o resultado evolutivo é que, da perspectiva religiosa, a sociedade se bifurca entre um lado religioso e outro não religioso. Neste sentido, o conceito de secularização marca a tentativa da religião de se recolocar em um ambiente social diferenciado em esferas que não seguem valores religiosos, mas sim suas legalidades próprias. Um grande equívoco no uso do conceito de

secularização foi deduzir da diferenciação entre religião e sociedade no nível macro das esferas de valor assertivas sobre o desaparecimento do religioso tanto no nível meso das organizações e agrupamentos religiosos (e sua perda de influência, como no caso da Europa) como no nível micro das interações cotidianas e da religiosidade individual.

O aprofundamento da diferenciação entre religião e sociedade e a crescente incompatibilidade entre as expectativas e exigências de conduta religiosas e mundanas representam um desafio para a religião. Ocorre, por exemplo, a partir do século XVIII – o “século da teodiceia” (GEYER, 1982, tradução nossa)³ –, uma radicalização do problema da teodiceia, culminando em um questionamento moral da justiça divina. A religião é confrontada com métricas e valores não religiosos. Neste sentido, o problema da teodiceia deve ser entendido como historicamente contingente, e não como uma questão constante de todas as religiões (como parece ser o caso em Weber): trata-se de um questionamento da justiça divina a partir de moralidades seculares, diferenciadas da religião, um fenômeno correlato da diferenciação funcional da sociedade. A emergência destas moralidades seculares envolve um conjunto variado de concepções com níveis distintos de institucionalização nos sistemas sociais, incluindo as visões laicistas ou religiosas sobre a solidariedade nacional institucionalizadas nos direitos de cidadania, as ideologias políticas e suas concepções de justiça social, as visões laicistas e religiosas sobre a dignidade humana universal e também as moralidades fundamentalistas de fonte religiosa que constituem grande parte dos fenômenos de moralização da política e da esfera pública atualmente.

A relação entre diferenciação funcional e moral é ambivalente. Por um lado, a diferenciação de sistemas funcionais está correlacionada ao distanciamento moral das operações sistêmicas codificadas binariamente. Por outro lado, a própria codificação binária dos sistemas funcionais adquire um valor moral positivo, diante do qual interferências externas nas operações sistêmicas são percebidas como corruptas. De fato, Luhmann (1997) é muito claro em afirmar que a diferenciação funcional requer um desacoplamento dos sistemas funcionais de qualquer moralidade social unitária. No entanto, em diálogo com outras propostas de análise da crítica social imanente a partir de uma teoria da diferenciação da sociedade como Axel Honneth (2003) e Michael Walzer (1983), podemos falar da constituição de moralidades intrasistêmicas, à medida que a própria diferença entre os códigos binários que constituem os sistemas funcionais é remoralizada (LUHMANN, 1997). A própria amoralidade dos sistemas funcionais adquire, em cada um destes subsistemas, um caráter moral já que esta amoralidade também implica uma valoração negativa das interferências internas enquanto corrupção sistêmica (LUHMANN, 1997).

³ *Das Jahrhundert der Theodizee*

A ideia de corrupção sistêmica, embora seja também utilizada pela sociologia para observar a realidade social, é em primeiro lugar uma categoria semântica que orienta boa parte das comunicações críticas que apelam à moralidade da diferenciação funcional: comprar o amor, comprar decisão jurídica, comprar o resultado no esporte são apenas situações extremas entre tantas outras criticáveis a partir de perspectiva imanente constituída pela valoração positiva da própria diferenciação funcional. Esta valoração positiva imanente é a referência para observar a influência direta ou indireta de uma lógica sistêmica sobre outra como desvio e anormalidade. Embora a sociologia possa também relativizar este tipo de crítica com suas próprias valorações, cabe a ela reconhecer o caráter factual das comunicações intrasistêmicas que recusam normativamente certos tipos de interferência de um sistema funcional sobre outro.

Da perspectiva interna dos sistemas funcionais, estes tipos de interferência são observados como um problema moral, como escândalo que coloca em contradição normatividades imanentes de cada um destes sistemas com seus desenvolvimentos estruturais. Neste sentido, Nassehi (2016) identifica uma normatividade implícita na teoria da diferenciação funcional de Luhmann, sem a qual ele não poderia falar em corrupção sistêmica. Trata-se de uma normatividade que valora positivamente o pluralismo moral, factualmente incontornável até mesmo para as moralidades fundamentalistas que buscam extrapolar as fronteiras dos sistemas funcionais. A diferenciação funcional da sociedade e a unidade da condição secular que obriga a todas estas visões morais a lidar com sua própria contingência formam o quadro imanente incontornável no qual surgem e se desenvolvem o fundamentalismo e a moralização religiosa da política.

Como explicar as teocracias islâmicas e o crescimento dos mais diversos fundamentalismos religiosos também no judaísmo, no cristianismo e no hinduísmo à luz dos conceitos de diferenciação funcional e secularização? Para a historiadora Karen Armstrong (2001) os fundamentalismos religiosos, que sempre estiveram na vanguarda das formas religiosas de moralização da esfera pública e da política, são uma reação moderna aos efeitos desagregadores da modernidade e da secularização. Na teoria de Luhmann, a secularização, definida como a necessidade histórico evolutiva de a religião se adaptar a um mundo social ordenado por lógicas estranhas à religião, está na base de movimentos fundamentalistas: aproveitam as inseguranças modernas advindas da diferenciação funcional e da secularização como uma oportunidade de oposição fundamentalista e absolutista em termos morais. As condições e o desenrolar dos movimentos fundamentalistas são estruturalmente condicionados pela sociedade funcionalmente diferenciada e secular que negam: a negação fundamentalista é um fenômeno moral internalizado pela própria sociedade.

A correlação entre adesão a fundamentalismos e a vivência mais intensa e frequente de inseguranças sociais é um indicador de como a moralização fundamen-

talista é um fenômeno moderno, que se alimenta das oportunidades de elaboração e difusão de descrições moralizantes (em termos da oposição bem/mal) dos problemas e das soluções relacionados à vivência destas inseguranças. A pretensão de absolutismo, da qual resultam prescrições de eliminação do mal (corrupção, comunismo, depravação, egoísmo, opressão) como solução para tudo, torna-se ela própria observável e criticável enquanto variante específica inventada nos tempos de insegurança moderna.

Nesse sentido, o fundamentalismo surge como uma espécie de contracultura engendrada por religiosos que tentam negar a condição moderna e secular, mas que acabam por reproduzi-la dentro de seus movimentos (ARMSTRONG, 2001). Com base nesse diagnóstico, Armstrong (2001) restringe sua análise aos fundamentalismos judaico, em Israel, islâmico sunita, no Egito, e xiita, no Irã, e cristão protestante, nos EUA. Ela vê semelhanças em todos esses movimentos religiosos de trajetórias históricas diferentes: os medos, as incertezas, as ansiedades, e as dificuldades acompanhavam os seres humanos nas mudanças de um mundo tradicional para um moderno secular.

O fundamentalismo protestante, por exemplo, tem sua base nos movimentos pré-milenaristas do século XIX, movimento escatológico que nutria um pessimismo com a modernidade (ARMSTRONG, 2001). Os pré-milenaristas objetivavam criar uma religião clara para todos (ARMSTRONG, 2001, p.166) e defender a fé cristã do pensamento racional, científico, e da própria teologia e sua “crítica superior” da bíblia. O que esses religiosos tinham em comum é que sentiam isso tudo como uma ameaça a sua fé (ARMSTRONG, 2001).

As formas pré-modernas de religião mantinham relações estruturais de interdependência com a diferenciação estratificada. Na passagem à modernidade, essas relações estruturais assumem outro sentido, e a religião não é mais obrigada a recrutar seus especialistas na nobreza. Com o fim do primado da estratificação, a religião deixa de estar ontologicamente vinculada à ordem social hierárquica. Além disso, no nível da semântica cultural, esta transição afirma-se com a destruição dos correlatos cósmicos da sociedade ontologicamente hierarquizada (em estamentos): a sociedade não se concebe mais como um sistema sustentado pela ordem natural do mundo. Os sistemas parciais que emergem com a diferenciação funcional não se deixam mais descrever como partes de um mundo unificado por uma cosmologia açambarcante de essências; eles criam, ao contrário, seus próprios mundos. Enquanto no mundo pré-moderno, a religião concebia monopolisticamente o mundo para todos os sistemas sociais (LUHMANN, 1996a), na sociedade moderna funcionalmente diferenciada o mundo é fragmentado pelas diferentes perspectivas sistêmicas, e a religião reage a isso descrevendo a sociedade e o mundo como secularizados. Secularização é a representação que a religião faz de um mundo cujo ordenamento e interpretação não é mais seu monopólio (LUHMANN, 2002a).

Diferenciação funcional e secularização significam também que a filiação e o grau de engajamento com a religião se tornam matéria de decisão. Decisão é uma forma de atribuição e autodescrição da ação religiosa que consolida, no plano das identidades individuais e coletivas, as condições modernas da fé, ou seja, o “quadro imanente” no qual crer e praticar uma religião aparece como opção. Com isso, todo e qualquer vínculo social de natureza religiosa (incluindo aí o status de membro de uma organização religiosa) assume a condição de um vínculo contingente. A vida religiosa não pode mais ser fundamentada na natureza humana ou em qualquer forma de pertença coletiva definida de modo essencialista; agora a garantia última da convicção religiosa é a vivência individual (LUHMANN, 2002a). Não se trata, porém, de uma individualização unilateral da inclusão religiosa. Esta individualização, na medida em que representa também a destruição dos suportes ontológicos da fé, é acompanhada pela necessidade crescente e constante de suporte e apoio social. Compartilhar convicções de fé não é mais algo dotado de uma existência espontânea, que se pode pressupor a partir da essência ontológica das pessoas.

Nem mesmo os fenômenos religiosos fortemente engajados com um discurso de negação da condição secular e da própria diferenciação funcional, como os fenômenos de moralização fundamentalista da esfera pública e da política, podem escapar à necessidade de construir suporte social para a fé religiosa em uma sociedade que não é ordenada exclusivamente pela religião. Na dimensão das práticas sociais, a diferenciação funcional e a condição secular impõem-se mesmo àqueles que no plano discursivo se voltam contra elas:

Fundamentalismos de diferentes tipos, revivalismos, renovação da fé por meio de encenações sagradas, novos misticismos, etc., podem ser explicados a partir da intensidade do engajamento que produzem: condicionados pela secularização, estes diferentes movimentos e organizações religiosas voltam-se contra a secularização. Eles estão baseados menos nas próprias fontes históricas, que atualizam de modo fundamentalista, do que nas condições modernas que lhes oferecem a oportunidade de uma oposição (LUHMANN, 2002a, p.295-296, tradução nossa)⁴.

A condição secular não consiste na convergência de trajetórias regionais de desenvolvimento em direção a um mesmo modelo de estruturar a relação entre religião e sociedade, mas sim no ponto de partida comum para a formação de diferentes tipos de relação entre a esfera religiosa e as outras esferas sociais. Desse ponto de

⁴ *Fundamentalismen der verschiedensten Art, revivalism, Erneuerung des Glaubens an sakrale Inszenierungen, Remystifikationen usw. könnten in der Intensität der Zuwendung darin eine Erklärung finden, daß sie, durch Säkularisierung bedingt, sich gegen Säkularisierung wenden. Sie beruhen denn auch weniger auf den eigenen historischen Quellen, die sie fundamentalisieren, als vielmehr auf den modernen Bedingungen, die ihnen die Möglichkeit einer Opposition bieten.*

partida resulta uma modernidade religiosa marcada pela variação das formas de organizar tanto a esfera religiosa propriamente dita como sua relação com as demais esferas sociais. Algumas dessas formas têm se mostrado especialmente vigorosas. É o caso, por exemplo, do pentecostalismo evangélico (LUHMANN, 2002a). Para Luhmann (2002a), essa forma de religião é grande candidata a desdobrar a potência social da religião na sociedade moderna.

Na próxima seção discuto a diferenciação funcional do sistema político e suas relações com outros subsistemas da sociedade como a religião, e economia e o direito, destacando a crise programática da política e do Estado de bem-estar social como oportunidade para o florescimento de fenômenos crescentes de moralização da política.

Diferenciação funcional do sistema político e suas relações com a sociedade

A diferenciação do sistema político está baseada na constituição de um meio de comunicação simbolicamente generalizado⁵, o poder, e de papéis sociais complementares definidos pelo acesso e uso do poder. Em sociedade estamentais, governados e governantes não percebiam a hierarquia entre eles como uma hierarquia de poder, mas sim como uma hierarquia ontológica natural entre seres superiores e seres inferiores. A ordem política, assim como a ordem religiosa, era uma derivação da ordem estamental mais ampla. Com a formação de um meio de comunicação simbolicamente generalizado específico, a política passa a contar com um recurso propriamente político para constituir assimetrias de mando baseadas na capacidade de sanção negativa. A ameaça do uso da violência física é a principal forma de sanção negativa que assegura a probabilidade de aceitação das ações políticas de quem está em posição superior de poder. Desta forma, o monopólio estatal do emprego da violência física é um pré-requisito para a diferenciação da política como sistema funcional que opera com o meio do poder. Mas esta ameaça não é a única fonte de sanção negativa capaz de sustentar relações de poder. A ameaça de demissão e de humilhação pública são exemplos de fontes alternativas.

A diferenciação funcional do sistema político também depende da diferenciação de papéis sociais complementares vinculados ao exercício do poder: a diferença entre papéis de governante e governado (SCHNEIDER, 2010). Somente quando esses papéis se distinguem de outros papéis sociais, sobretudo dos hierárquicos da

⁵ No sistema político, o poder é o meio simbolicamente generalizado de comunicação. Em uma configuração funcional de diferença de poder, torna-se provável que a ação selecionada por quem está em posição superior de poder (Alter) seja seguida pela ação de quem está em posição inferior (Ego). (BARALDI; CORSI; ESPOSITO, 1997).

sociedade estamental, reforçando a centralização e a monopolização do uso legítimo da violência física como garantia material dessa distinção binária especificamente política entre quem governa e quem não governa, é que se pode, segundo Luhmann (1989), falar da política como um subsistema diferenciado do restante da sociedade. O subsistema político não deve ser confundido com o Estado, que é apenas a organização central das unidades segmentares do subsistema (os territórios nacionais), isto é, a organização que concentra a responsabilidade de produzir decisões coletivamente vinculantes dentro desse território (LUHMANN, 2002b).

A função da política é a produção de decisões coletivamente vinculantes. Para realizar essa função, é necessário não apenas garantir o monopólio da violência física como também desenvolver diferentes formas de sensibilidade para o ambiente societal de interesses, demandas e visões de mundo. Esta sensibilidade para o ambiente social assumiu a forma de compromisso normativo com demandas de inclusão política, especialmente, mas não apenas, pela expansão do direito ao voto. Ao passo que as relações do sistema político-administrativo com o ambiente societal circundante tornam-se mais complexas e passam a envolver a inclusão crescente de grupos sociais e demandas dos mais diversos tipos, como ocorre com o desenvolvimento do Estado de bem-estar social, as organizações políticas e administrativas precisam desenvolver combinação de redundância e variação (LUHMANN, 2002b). Enquanto as organizações do Estado produzem redundância, partidos produzem variação de interesses, visões de mundo, grupos sociais e demandas representados.

A diferenciação do sistema político foi historicamente marcada pela consolidação da razão de estado em substituição à moralidade religiosa no esforço de monopolizar e centralizar o uso legítimo da violência física em um determinado território. Em Maquiavel (1996 [1532]), este problema fundamental aparece formulado como paradoxo moral do príncipe que, para alcançar o fim moralmente justificado de assegurar a ordem, a paz e a justiça, precisa agir de forma moralmente reprovável, assassinando ou deportando potenciais usurpadores do poder. Uma vez assegurada a diferença entre governantes e governados (povo) por meio da concentração do poder e da violência, o problema deixa de ser esta necessidade de afirmar a autonomia das exigências funcionais da atividade política diante das exigências da moral religiosa. No lugar do problema da razão de estado, entra o problema do controle do uso arbitrário do poder. O exercício do poder, uma vez que não pode mais estar baseado no cheque em branco constituído pela fórmula da razão de estado, vai então precisar ser legitimado pela observação dos direitos do cidadão e do sistema de freios e contrapesos/divisão de poderes. Trata-se aqui da passagem da monarquia absolutista para o Estado constitucional.

É precisamente este processo de “constitucionalização do poder” (NEVES, 2008, p.481, tradução nossa)⁶ que resulta na formação de direitos políticos iguais – a serem exercidos segundo procedimentos eleitorais juridicamente controlados – como expressão da noção de soberania popular, concebida como fonte última de legitimação do poder. Na medida em que o acesso e o exercício do poder são regulados por procedimentos jurídicos destinados a garantir tanto a expressão da vontade popular como o uso constitucional do poder, espera-se neutralizar a influência direta do poder social sobre o poder político, assim como o uso arbitrário deste a fim de obter vantagens e corromper o funcionamento de outras esferas sociais – como a esfera privada, a econômica, os meios de comunicação etc. Neste contexto, a semântica teórica da política (teorias de reflexão no jargão de Luhmann) vai se ocupar primariamente dos problemas relativos à (insuficiente) universalização dos direitos do cidadão e ao controle do uso arbitrário do poder (a divisão de poderes e os freios e contrapesos). Como sintetiza Luhmann (1997, p.968, tradução nossa): “a teoria política torna-se teoria do Estado constitucional”⁷.

Acontece que, ao se tornar teoria do Estado constitucional, a teoria política perde de vista a dimensão não constitucional da política, exercida especialmente no que Luhmann (1981, p. tradução nossa) chama de “circuito informal do poder”⁸. Ao trabalhar com a distinção entre poder formal e poder informal, Luhmann (1981) aborda a política não só para além do Estado e sua dimensão oficial, mas também para além do ideal constitucional de um poder político plenamente imune ao poder social desigualmente distribuído.

O poder formal que o cidadão transfere pelo voto ao governante é, por definição, normatizado, já que expressa a própria constitucionalização do poder. Já o poder informal não é alcançado pela normatização constitucional, estabelecendo-se como um espaço que contrasta com a igualdade política normativamente esperada no espaço do poder formal. Trata-se de um circuito de poder que se tornou parte do dia a dia dos sistemas políticos modernos e no qual,

[...] a política não pode funcionar sem as orientações da administração. Assim como o público torna-se dependente da pré-seleção de pessoas e programas dentro da política e a administração passa a depender, na medida em que se expande para campos de forças mais complexos, da atuação voluntária do público, sendo obrigada a concedê-lo alguma influência. (LUHMANN, 1981, p.164, tradução nossa)⁹.

⁶ *Konstitutionalisierung der Macht.*

⁷ *Die politische Theorie wird Theorie des konstitutionellen Staates.*

⁸ *Informaler Machtkreislauf*

⁹ *[...]kann die Politik kaum ohne Entwürfe der Verwaltung arbeiten. Das Publikum ist auf Vorsortierung der Personen und Programme innerhalb der Politik angewiesen. Die Verwaltung bedarf, in dem Maße,*

As relações de poder informais referem-se especialmente aos vínculos seletivos e particularistas que se criam entre a administração e setores do público de cidadãos, sobretudo setores organizados. Como as organizações de interesse (as quais nem sempre se apresentam enquanto tal) são o meio mais importante de exercício do poder informal sobre a administração, o público, no espaço do poder informal, acaba se dividindo entre um setor organizado e outro não organizado. Isto costuma resultar em enormes e estáveis assimetrias de poder, as quais, ao serem replicadas e reforçadas nas chances de influenciar a produção de decisões coletivamente vinculantes, podem até mesmo levar a uma exclusão política estável do segmento desorganizado do público.

O crescimento e o adensamento das estruturas organizacionais envolvendo a administração e o público, incentivados pela expansão do Estado de bem-estar social, elevam a complexidade das situações de decisão com as quais a administração se vê diariamente confrontada em função de suas relações informais com o público. Em geral, isto faz com que a administração se torne cada vez mais dependente da cooperação dos segmentos organizados do público. Isto porque estes segmentos possuem uma margem de atuação e influência sobre a implementação de políticas públicas que não se deixa controlar pela cadeia de mando estatal juridicamente fixada, ou seja, pelo poder constitucionalizado e pelos programas decisórios oficiais:

Na medida em que o estado de bem-estar social vai se desenvolvendo, a administração, por razões políticas, é cada vez mais incumbida de programas cuja execução depende da cooperação do público. Esta dependência, por sua vez, não pode ser mais controlada pelo direito ou por obrigações jurídicas; e também nem sempre está afinada com os interesses daqueles de cuja atuação conjunta depende a administração. Esta dependência refere-se mais a parceiros organizados com os quais se vai lidar novamente em outras constelações do que a indivíduos dotados de direitos subjetivos [...]. Na prática, isto cria uma complexa articulação de interesses à margem da legalidade e até mesmo para além de seus limites. Aquele de cuja cooperação depende a administração pode sempre exigir uma contrapartida. (LUHMANN, 2002b, p.260-261, tradução nossa).¹⁰

als sie in komplexe Wirkungsfelder expandiert, der freiwilligen Mitwirkung des Publikums, muß diesem also Einfluss konzedieren.

¹⁰ *In dem Maße, als sich der Wohlfahrtsstaat entwickelt hat, werden der Verwaltung aus politischen Gründen mehr und mehr Programme zugewiesen, für deren Durchführung sie auf Kooperation ihres Publikums angewiesen ist. Diese Angewiesenheit läßt sich nicht immer auf Rechte und Rechtspflichten zurückrechnen; und sie deckt sich auch nicht immer voll mit dem Eigeninteresse derer, auf deren Mitwirkung die Verwaltung angewiesen ist. Sie bezieht sich mehr auf organisierte Partner, die man in anderen Konstellationen wiedersehen wird, als auf Individuen, die mit subjektiven Rechten ausgestattet sind [...] Auch hier führt das in der Praxis zu einem komplexen Interessengeflecht am Rande der Legalität und über ihre Grenzen hinaus. Diejenigen, auf deren Kooperation die Verwaltung angewiesen ist, können dafür etwas verlangen.*

A dependência informal do sistema político-administrativo em relação aos setores organizados do público, que podem boicotar as políticas públicas e comprometer o futuro político de governos, abre possibilidades variadas de poder para estes setores. A relação de dependência significa que os grupos organizados podem sancionar (punir) o governo, adquirindo posições de poder informal capazes de se opor ao curso do poder formal. A moralização religiosa da política representa uma destas oportunidades de sanção no “circuito informal do poder”¹¹. As negociações e ameaças de denominações religiosas a atores políticos geralmente envolve o componente da moralização, especialmente a ameaça de vincular determinado político ou partido a posicionamentos capazes de alimentar rejeição moral nos seguimentos religiosos da população. Os meios de comunicação de massa e sua capacidade de difusão são indispensáveis na configuração de um ambiente político interno (opinião pública) de ameaças e escândalos morais cotidianos (LUHMANN, 1996b) que prende a atenção e orienta a conduta dos atores políticos. Por causa de seu papel decisivo na moralização da política, a organização e o controle dos meios de comunicação de massa, que se altera profundamente com a emergência das ditas “redes sociais”, constitui um dos fatores mais importantes do poder informal, cujos efeitos se estendem rápida e ciclicamente para o poder formal, influenciando o processo eleitoral.

Como todo sistema funcional, a política também desenvolve relações variadas de interdependência com outros subsistemas da sociedade. Estas relações podem ser baseadas tanto no poder formal como no poder informal. A constitucionalização do poder é um exemplo de relação de interdependência entre política e direito baseada no poder formal. As estratégias e formas de mobilização da religião na política eleitoral podem ser vistas como modalidades de interdependência informal entre estes dois subsistemas.

Em seu processo de constituição, o sistema político se diferencia do sistema social da religião. Mas é precisamente esta diferenciação entre os dois subsistemas que abre novas e modernas possibilidades de instrumentalização mútua. Ao olhar para a realidade brasileira, Luhmann identificou possibilidades de recolocação da religião na sociedade funcionalmente diferenciada. O desenvolvimento de acoplamentos estruturais entre religião e outros subsistemas como a família e a política confirmam de certo modo esta possibilidade.

A relação entre religião e política é complexa, e marcada pela contingência e abertura de sentido sobre a coletividade sociopolítica que políticos e partidos pretendem representar com seu perfil religioso. A contingência e abertura de sentido resultam do fato de que a construção de coletividades politicamente relevantes com base na religião, ou seja, da representação política de uma vontade coletiva associada

¹¹ *Informaler Machtkreislauf*

ao pertencimento religioso, não está dada pelo vínculo religioso do candidato ou do partido. A sociologia política de Niklas Luhmann (2002b) permite observar esta relação complexa entre os subsistemas funcionais da política e da religião, pois ela busca combinar diferenciação com acoplamento entre estes subsistemas. Em seus primeiros trabalhos de sociologia da religião (LUHMANN, 1977), ele afirma, com foco na Europa, que a religião tem encontrado dificuldades de estabelecer e estruturar relações de interdependência com outros subsistemas e isto explicaria, por exemplo, sua perda da relevância na esfera política em democracias competitivas. No entanto, ao olhar, no final de sua vida e obra, para o cenário religioso brasileiro, Luhmann (2002a) considerou a possibilidade de uma vitalidade religiosa especificamente moderna, exemplificada sobretudo pelo pentecostalismo em se adaptar a uma sociedade funcionalmente diferenciada e construir relações estruturadas com outros subsistemas da sociedade.

Inspirado nesta possibilidade apontada por Luhmann, Petzke (2013) ressalta o protagonismo pentecostal na construção de uma esfera religiosa global desde o fim do século XIX e ao longo do século XX. No entanto, as relações de diferenciação e interdependência entre religião pentecostal e política têm sido pouco trabalhadas do ponto de vista da construção teórica.

Armin Nassehi (2003) tenta desenvolver a premissa de Luhmann de que o povo é uma construção interna da política. Para ele, a construção de qualquer coletividade politicamente relevante é um processo de mobilização que é parte da própria função da política em prover a capacidade de tomada de decisões coletivamente vinculantes. Segundo ele, a definição de Luhmann sobre a função da atividade política precisa ser esclarecida em um aspecto fundamental: as coletividades que sustentam as decisões coletivamente vinculantes não podem ser vistas como um dado que precede à política. Pelo contrário, elas são produto do sistema político, um público que o sistema constrói para si mesmo e diante do qual a atividade política deve sempre legitimar-se (NASSEHI, 2003). Assim, a função da política não é apenas a produção de decisões coletivamente vinculantes, mas também a produção de coletividades visíveis e imputáveis, o que torna possível a natureza vinculante das decisões políticas.

Neste quadro, a instrumentalização da religião para a construção de coletividades e pretensões de representação política pode assumir um papel proeminente, já que a modernidade religiosa não significa necessariamente o confinamento da religião à esfera privada, mas sim a abertura de um horizonte de possibilidades variadas de organização e prática do religioso (DUTRA, 2016), entre as quais se destaca, para Luhmann (2002b), o papel moderno da religião na identificação coletiva de grupos e camadas sociais.

A produção de coletividades e decisões coletivamente vinculantes depende da sensibilidade do sistema político para seu ambiente social, no que se destaca a

responsividade da política para problemas de exclusão em outros sistemas funcionais (HOLMES, 2013). Para Luhmann (2002b), o Estado de bem-estar social pode ser definido como Estado mediador de inclusão, que desenvolve o compromisso crescente do sistema político em ampliar e intensificar a inclusão política (cidadania), desdobrando-a em múltiplas dimensões (civil, social, econômica etc.) que envolvem a inclusão em outros sistemas funcionais, como saúde, educação, economia e família. Para desempenhar esse papel, o Estado de bem-estar social recorre aos mecanismos do dinheiro e da lei, envolvendo, invariavelmente, economia e direito no processo de ampliação da inclusão social e buscando influenciar as premissas decisórias das organizações implementadoras de políticas públicas por meio de incentivos financeiros e jurídicos.

A configuração das relações intersistêmicas com o direito e a economia não se caracteriza, em grande parte dos países, pelo equilíbrio e a harmonia entre os subsistemas estruturalmente acoplados. A relação com o sistema econômico tem sido mais decisiva para a capacidade da política e dos Estados de bem-estar social em mediar inclusão nos demais sistemas funcionais da sociedade. Processos de colonização da política pela economia induzem, quase sempre, também a colonização econômica do direito. A implementação dos direitos de cidadania, especialmente dos direitos sociais, depende fortemente dos instrumentos tributários e financeiros do Estado de bem-estar social. A fragilidade destes instrumentos bloqueia a capacidade estatal de garantir que as organizações formuladoras, implementadoras e avaliadoras de políticas públicas se orientem primariamente pelo direito dos cidadãos, e não pelas sanções econômicas que podem sofrer ou pelas limitações orçamentárias que inviabilizam a garantia generalizada do acesso a direitos. Trata-se de uma complexa configuração de relações intersistêmicas envolvendo política, economia e direito na legitimação e formulação de políticas públicas, e quase todos os outros sistemas funcionais na implementação destas políticas (DUTRA, 2020).

A dependência monetária das organizações, que implica uma maior influência de considerações econômicas sobre as possibilidades operativas de outros sistemas funcionais, estende-se às organizações do sistema político-administrativo e reduz o escopo de decisões coletivamente vinculantes que poderiam expandir as possibilidades operativas e, com isso, também a capacidade de inclusão de sistemas funcionais como a educação e os cuidados de saúde através de medidas de desmercantilização.

A fraqueza da política e do Estado de bem-estar social reside principalmente no fato de o domínio do seu acoplamento estrutural com a economia resultar numa colonização econômica do seu próprio horizonte de decisão. O sistema reage a problemas de financiamento, que são processados dentro do sistema como irritações recorrentes, instalando uma colonização econômica dos programas políticos. Esta colonização econômica da política bloqueia a expansão da capacidade de inclusão dos sistemas funcionais por meio de decisões coletivamente vinculantes, que

substituem o pagamento monetário como meio para o acesso a direitos básicos pelo financiamento estatal. Em suma, quanto maior for a dependência econômica da política, mais fraca será a sua dependência dos procedimentos democráticos legalmente regulados e da observância dos direitos de cidadania.

No entanto, isto não significa que a política e a economia sejam desdiferenciadas. As operações de pagamento ainda não são capazes de funcionar como decisões políticas. Trata-se antes de uma construção política da não politização de certos imperativos econômicos, ou seja, uma espécie de programa político invisível e interpartidário que antecipa a dependência econômica da política sob a forma de uma restrição factual sem alternativas. Este programa, que naturaliza os arranjos organizacionais vigentes e a distribuição desigual do poder não politizado, e que é definido pelo filósofo Roberto Mangabeira Unger (1999) como uma ditadura de falta de alternativas, não permite uma expansão da capacidade de inclusão, especialmente na própria economia e na política. A sua economia política afirma-se como necessária, como uma descrição da realidade sem alternativas, pretendendo que a contingência da organização e estruturação da política e da economia se tornem invisíveis.

Para a teoria dos sistemas, as relações assimétricas entre subsistemas, das quais resultam fenômenos como a colonização econômica da política e do direito, não podem ser entendidas como necessárias na evolução social. Mesmo que se possa admitir que o capitalismo representa uma tendência neste sentido, como podemos ver no caso do neoliberalismo, a colonização econômica não deve entendida como um fenômeno total, mas sim como algo que depende de certas circunstâncias que a expansão da lógica econômica nunca consegue controlar plenamente. Em resumo, a colonização econômica dos sistemas funcionais é contingente e a emergência do Estado de bem-estar social que em suas fases iniciais representou uma gigantesca transformação das estruturas sociais como requisito para a ampliação da inclusão evidencia isso.

No entanto, o Estado de bem-estar social vive há tempos uma crise programática que resulta da falta de alternativas para a condução da política econômica e das políticas de inclusão social como um todo. Os partidos deixam de oferecer programas efetivamente distintos em termos de organização e estruturação da economia a partir de decisões políticas, buscando em outras dimensões da vida social temas sobre os quais possam desenvolver controvérsias e linhas de ação capazes de demarcar diferenças políticas e conquistar apoio social e legitimidade. Como podemos ver na citação abaixo, esta crise programática é uma ameaça ao próprio futuro da democracia:

A democracia é normalmente entendida como significando que a escolha de um determinado partido político ou coligação envolve a decisão por um programa

político que difere do programa de outros partidos. Isso pressupõe uma correspondente programação partidária de oposição binária – por exemplo, conservador/progressiva ou, uma vez que isso não mais funcione, políticas restritivas/expansivas de Estado de bem-estar social ou, se a economia não permitir isso, recorre-se à dicotomia entre preferências ecológicas e econômicas. Só assim é que se pode escolher possíveis direções de rumo político. Os partidos, no entanto, parecem ter medo dos riscos envolvidos. (LUHMANN, 1990, p. 50-51, tradução nossa)¹².

Este diagnóstico da crise programática do Estado de bem-estar social toma os casos dos países europeus como sua referência empírica implícita. Porém, ele pode ser aplicado a outras regiões e países, como a América Latina e o Brasil. Na próxima seção, discuto como esta crise programática cria oportunidades para a moralização da política.

Crise programática, moralização da política e democracia

Na teoria dos sistemas, Anna Ahlers e Rudolf Stichweh (2019) propõem considerar a política moderna, funcionalmente diferenciada a nível global, como oscilando atualmente de modo bipolar entre alternativas democráticas e autocráticas de organização e exercício do poder. Com isso, a teoria dos sistemas não só transcende a idealização constitucional da política já realizada por Luhmann, como permite análises comparativas de fenômenos autocráticos e democráticos sem nenhum tipo de nacionalismo metodológico.

Essa concepção bipolar da política moderna a partir da teoria sociológica sistêmica nos permite um olhar mais nuançado sobre os processos de democratização ou de autocracia. Entre a possibilidade de retirar o rótulo de democrático e colocar o rótulo de autocrático há um leque de gradações e de avanços dos enclaves autocráticos. O próprio Estado democrático constitucional tem muitos elementos autocráticos que podem ser um fator de intimidação dos procedimentos democráticos. Democracia e autocracia são percebidas como dois equivalentes funcionais de que dispõe a modernidade política para realizar a função de construir decisões coletivamente vinculantes.

Para o argumento deste artigo, a concepção de bipolaridade da política moderna implica que fenômenos autoritários como a moralização religiosa da política

¹² *Democracy is normally understood to mean that the choice of a certain political party or coalition involves the decision for a political programme which differs from the programme of other parties. This presupposes a corresponding binary oppositional party programminge.g. conservative/progressive or, since that does not work any more, restrictive/expansive welfare state policies or, if the economy does not permit this, then ecological versus economic preferences. Only in this way can possible directions of the political course be put to choice. The parties, however, seem afraid of the risks involved.*

não devem ser vistos como elementos de uma tradição autoritária do passado que sobrevive no presente. O mesmo vale para fenômenos autoritários que resultam dos processos de colonização econômica da política e do direito e da crise programática dos partidos. Para Luhmann (1990), os processos de moralização se alimentam exatamente das oportunidades surgidas com a crise programática e a capitulação dos partidos em ofertar alternativas de política econômica. O predomínio de julgamentos morais sobre a pessoa global dos candidatos, a concentração em torno de pautas comportamentais e identitárias de direita e de esquerda e a demonização de partidos e elites políticas são tentativas de compensar a ditadura da falta de alternativas:

A controvérsia moral é colocada no lugar da controvérsia política. Parece haver uma lei política aqui: quando o dinheiro como meio de política escasseia, a moralidade como substituto aumenta. Em geral, os políticos aceitam o jogo de que se trata de ensinar ao povo quem deve e quem não deve ser respeitado – respeito ou desrespeito como sanção moral aplicada à pessoa ou ao partido como um todo (LUHMANN, 1990, p.51, tradução nossa)¹³.

No entanto, para Luhmann (1990), o moralismo não apenas é incapaz de compensar efetivamente a falta de alternativas programáticas, como também representa uma ameaça adicional à democracia: como uma de suas condições informais, a democracia exige a renúncia em moralizar o oponente político, em não colocar em questão a legitimidade da oposição e da alternância de poder. Os processos de moralização se alimentam das oportunidades geradas pela crise programática da democracia e agravam o problema, intensificando a busca por soluções autoritárias, pois a pretensão de superioridade moral tem afinidade constitutiva com estas soluções.

Em termos gerais, os fenômenos de moralização da política se caracterizam pela colonização da política pelo código moral – o binarismo bem/mal –, ou seja, pela tradução de causas coletivas em causas morais focadas na acusação de pessoas e grupos como os responsáveis pelo mal e na busca de heróis capazes de promover a vitória do bem como solução única e invariável para todos os problemas (MACHADO; MISKOLCI, 2019). A política e o debate público são transformados em polarizações sensacionalistas que absolutizam o código moral que “divide os adversários em binários maniqueístas que facilmente passam de uma pauta macrosocial para o foco na moral ou ética de um grupo ou indivíduo” (MACHADO; MISKOLCI, 2019, p. 958). A bifurcação estrutural do sistema político entre o

¹³ *moral controversy is staged in place of policy controversy. There appears to, be a political law here: when money as a means of politics grows scarce, morality as a substitute increases. Politicians today typically adopt the line that it is a question of teaching the people who is to be respected and who not-respect or disrespect as a moral sanction applied to the person or the party as a whole.*

circuito formal e o circuito informal do poder cria oportunidades de poder através da moralização religiosa da política, especialmente com a vinculação entre religião e meios de comunicação de massa que pode funcionar como recurso de poder informal através da sanção moral de políticos e partidos.

No entanto, é importante ressaltar que esta moralização comportamental não esgota as relações entre religião e política. Há uma variedade de relações entre o religioso e o político que se deve especialmente à estrutura complexa da esfera religiosa no Brasil. A fragmentação recente de nosso campo religioso (BRANDÃO; JORGE, 2019) potencializa a variedade e a complexidade das formas de instrumentalização política da religião e estimula a variação das estratégias e do cálculo político. Neste aspecto, é necessário ressaltar o primado da política na definição das estratégias e formas de utilização da religião em tempo de eleição. Não é a lógica da religião, mas sim a lógica da conquista e manutenção do poder político que comanda o cálculo político exitoso sobre como, quando e em que medida usar ou não usar politicamente elementos religiosos. Isso significa que o poder político das organizações religiosas não se constrói e se afirma no campo religioso, e sim, no campo político e de acordo com o primado da lógica de busca e manutenção do poder. No contexto deste primado da disputa pelo poder, o uso de recursos políticos (organizações, redes, identidades e semânticas) oriundos da religião pode ter maior ou menor proeminência, de acordo com a importância de outros recursos políticos ligados aos partidos ou a grupos políticos informais, suas redes, identidades e semânticas.

REFERÊNCIAS

AHLERS, Anna L.; STICHWEH, Rudolf. The bipolarity of democracy and authoritarianism: value patterns, inclusion roles and forms of internal differentiation of political systems. *Sociologia e Antropologia*, n. 3, v. 9, p.819-846, 2019.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARALDI, Claudio; CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena. **Glossar zu Niklas Luhmanns theorie sozialer systeme**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

BRANDÃO, André Augusto P.; JORGE, Amanda L. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. *Revista de Estudos Sociais*, v. 69, p.79-90, 2019.

DUTRA, Roberto. Sistema político-administrativo e interações na implementação de políticas públicas. *Revista brasileira de ciências sociais*, n. 102, v. 35, p. 1-21, 2020.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. **Religião & Sociedade**, n. 1, v. 36, p.151–174, 2016.

EISENSTADT, Shmuel. N. **Die Vielfalt der Moderne**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

GEYER, Carl-Friedrich. Das Jahrhundert der Theodizee. **Kant-Studien**, n. 1-4, v. 73, p.393-405, 1982.

HOLMES, Pablo. **Verfassungsrevolution in der Weltgesellschaft: Differenzierungsprobleme des Rechts und der Politik im Zeitalter der Global Governance**. Baden-Baden: Nomos, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LUHMANN, Niklas. **Die Religion der Gesellschaft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002a.

LUHMANN, Niklas. **Die Politik der Gesellschaft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002b.

LUHMANN, Niklas. **Die Gesellschaft der Gesellschaft** vol. 1 e 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

LUHMANN, Niklas. **Liebe as Passion: Zur Codierung von Intimität**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996a.

LUHMANN, Niklas. **Die Realität der Massenmedien**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996b.

LUHMANN, Niklas. The Future of Democracy. **Thesis Eleven**, n. 1, v. 26, p.46–53, 1990.

LUHMANN, Niklas. **Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft**. V. 3. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1989.

LUHMANN, Niklas. Machtkreislauf und Recht in Demokratien. **Zeitschrift für Rechtssoziologie**, n. 2, p.158-167, 1981.

LUHMANN, Niklas. **Funktion der Religion**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1532].

NASSEHI, Armin. Systemtheorie und Kritik. Ein Interview mit Armin Nassehi. In: MÖLLER, Kolja.; SIRI, Jasmin. (Hrsg.). **Systemtheorie und Gesellschaftskritik: Perspektiven der Kritischen Systemtheorie**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016, p.207-222.

NASSEHI, Armin. Der Begriff des Politischen und die doppelte Normativität der 'soziologischen' Moderne. In: NASSEHI, Armin.; Schroer, Markus (Hrsg.). **Der Begriff des Politischen**. Baden-Baden: Nomos, 2003, p.133-169.

NEVES, Marcelo. Verfassung und Öffentlichkeit: zwischen Systemdifferenzierung, Inklusion und Anerkennung. **Der Staat**. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte deutsches und europäisches öffentliches Rechts, n. 4, v. 47, p.477-509, 2008.

PETZKE, Martin. **Weltbekehrungen**: Zur Konstruktion Globaler Religion im Pfingstliche-Evangelikalen Bewegung. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

PIERUCCI, Antônio F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, n. 2, p.9-16, 2008.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? **Política & Sociedade**, n. 36, v. 16, p.20-43, 2017.

SCHNEIDER, Wolfgang. L. Religion und funktionale Differenzierung. In: SCHWINN, Thomas; KRONEBERG, Clemens; GREVE, Jens (Hrsg.). **Soziale Differenzierung**: Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion. Wiesbaden: VS Verlag, 2011, p.181-210.

SCHNEIDER, Wolfgang. L. Systemtheorie, hermeneutische Tradition und die Theorie sozialer Differenzierung. In: JOHN, René; HENKEL, Anna; RÜCKERT-JOHN, Jana (Hrsg.). **Die Methodologien des Systems**: wie kommt man zum Fall und wie dahinter? Wiesbaden: VS Verlag, 2010, p.203-224.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Política & Sociedade**, n. 36, v. 16, p.44-73, 2017.

UNGER, Roberto. M. **Democracia realizada**: a alternativa progressista. São Paulo: Boitempo, 1999.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books, 1983.

WEBER, Max. Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: WEBER, Max. **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen**: Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. Tübingen, 1989.

WOHLRAB-SAHR, Monika & BURCHARDT, Marian. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. **Comparative Sociology**, n 11, p. 875-909, 2012.

Submetido em: 25/02/2021

Aprovado em: 18/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**MAIS “REINO”, MENOS “RELIGIOSIDADE”:
UM NOVO PARADIGMA PARA AS JUVENTUDES
EVANGÉLICAS NO ESPAÇO PÚBLICO?**

**MÁS “REINO”, MENOS “RELIGIOSIDAD”:
¿UN NUEVO PARADIGMA PARA LA JUVENTUD
EVANGÉLICA EN EL ESPACIO PÚBLICO?**

**MORE “KINGDOM”, LESS “RELIGIOSITY”:
A NEW PARADIGM FOR EVANGELICAL
YOUTH IN PUBLIC SPACE?**

*Taylor de AGUIAR**

RESUMO: Este texto discute a presença, entre juventudes evangélicas de Porto Alegre-RS, de um ideário eclesiológico conhecido como “cultura do Reino”, que se contrapõe ao que jovens participantes de diferentes denominações consideram um modelo negativo de “religiosidade”. Enfatiza-se como a noção de “Reino” constitui o ponto de partida de uma mudança de paradigma nas relações evangélicas juvenis com a cultura e o secular. Demonstra-se que o “Reino” impõe novos desafios teóricos às investigações sobre a presença evangélica no espaço público, demandando uma análise que leve em consideração as múltiplas escalas do que se entende nativamente por “Reino”, e que ambicione, simultaneamente, compreender o acionamento da categoria “religiosidade” a partir de um empreendimento descritivo das articulações

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – (UFRGS), Porto Alegre – RS – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Núcleo de Estudos da Religião (NER). Doutorado em andamento em Antropologia Social (UFRGS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2734-4888>. E-mail: taylor.aguiar@ufrgs.br.

do conceito. Adicionalmente, ainda se encontram no escopo deste artigo reflexões sobre o caráter geracional do movimento da “cultura do Reino”, buscando entendê-lo como uma manifestação associada a jovens evangélicos que vivem o “espírito do tempo” presente.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura do Reino. Religiosidade. Juventudes evangélicas. Religião e espaço público. Sagrado e secular.

RESUMEN: Este texto discute la presencia, entre los jóvenes evangélicos de Porto Alegre/RS, de una ideología eclesiológica conocida como “cultura del Reino”, que se opone a lo que los jóvenes participantes de diferentes denominaciones consideran un modelo negativo de “religiosidad”. Se destaca cómo la noción de “Reino” constituye el punto de partida de un cambio de paradigma en las relaciones de los jóvenes evangélicos con la “cultura” y lo secular. Se muestra que el “Reino” impone nuevos desafíos teóricos a las investigaciones sobre la presencia evangélica en el espacio público, exigiendo un análisis que tenga en cuenta las múltiples escalas de lo que se entiende nativamente como “Reino”, y que simultáneamente se proponga comprender la activación de la categoría “religiosidad” a partir de un emprendimiento descriptivo de las articulaciones del concepto. Además, también está en el ámbito de este artículo la reflexión sobre el carácter generacional del movimiento de la “cultura del Reino”, buscando entenderlo como una manifestación asociada a los jóvenes evangélicos que viven el “espíritu de los tiempos” actuales.

PALABRAS CLAVE: Cultura del Reino. Religiosidad. Juventud Evangélica. Religión y espacio público. Sagrado y secular.

ABSTRACT: This text discusses the presence, among evangelical youth in Porto Alegre/RS, Brazil, of an ecclesiological ideology known as “Kingdom culture”, which is opposed to what young participants from different denominations consider a negative model of “religiosity”. It emphasizes how the notion of “Kingdom” is the starting point for a paradigm shift in youth evangelical relations with “culture” and the secular. It is demonstrated that the “Kingdom” imposes new theoretical challenges to the investigations on the evangelical presence in the public space, demanding an analysis which takes into account the multiple aspects of what is natively understood by “Kingdom”, and which seeks simultaneously, to understand the activation of the “religiosity” category from a descriptive undertaking of the articulations of concepts. Moreover, reflections on the generational character of the “Kingdom culture” movement are still within the scope of this article, seeking

to understand it as a manifestation associated with young evangelicals who live the present “spirit of the time”.

KEYWORDS: *Kingdom culture. Religiosity. Evangelical youth. Religion and public space. Sacred and secular.*

Introdução

Na esteira das transformações socioculturais que têm imprimido na sociedade brasileira marcas peculiares nestas primeiras décadas do século XXI, temos presenciado a ascensão dos evangélicos na cena pública ainda com uma certa estupefação. Se o crescimento numérico absoluto desse segmento religioso tem sido vertiginoso desde ao menos a década de 1980 (SANCHIS, 1997), não deixa de ser estranho que, no limiar do terceiro decênio do século corrente, continuemos a discorrer sobre temas relacionados aos evangélicos assumindo um tom francamente problemático e envolto por uma aura de novidade, exotismo e perplexidade. De onde, afinal, viria a força evangélica que se mostra diante de nós? Tudo se passa como se nos deparássemos, por volta deste início dos anos 2020, com um fenômeno-surpresa. Perguntamo-nos, sempre com muita curiosidade, sobre quem são os evangélicos, quais são as suas posições, quais são os seus sentimentos e quais são as razões que tornaram este grupo religioso um componente dos mais importantes no tecido social brasileiro contemporâneo.

Não é raro presenciarmos a reivindicação, frequentemente enunciada em nossos ambientes de discussão acadêmica e na mídia, da necessidade de se enfatizar a heterogeneidade evangélica no Brasil¹. Mas por qual razão tal afirmação é imperativa? Haveria, por pressuposto, uma homogeneidade entre os grupos, instituições e correntes evangélicas que em nosso país se instalaram e se desenvolveram, logrando êxito em se diversificar e em se expandir? Logicamente, não. Tanto na história passada mais longínqua quanto no cenário recente e atual, o panorama evangélico brasileiro nos obriga a colocar a questão em outros termos. Primeiramente, haveremos de nos perguntar o que significa dizer que alguém é evangélico e, em seguida, seremos levados a inverter a pergunta e nos indagar sobre o que significa alguém dizer que é evangélico, o que é uma segunda conjectura de natureza totalmente

¹ Ver, por exemplo, o artigo de Livia Reis (UFRJ) publicado no site Nexa Jornal sob o seguinte título: “Do voto evangélico ao cristão: o que as eleições de 2020 têm a nos dizer?” O texto insiste em sublinhar a diversidade interna existente no campo evangélico brasileiro, a propósito de posicionamentos políticos e eleitorais múltiplos. Reis também chama a atenção para a proliferação de candidaturas que reivindicam uma identidade cristã genérica, dissociada de nomenclaturas propriamente “evangélicas”. O cristianismo genérico também importa para meu argumento, mas em outra direção que não a análise das relações entre religião e política.

distinta da primeira. Ainda no século XVI, o reformador Martinho Lutero entendia o movimento protestante como “evangélico”. Mas ele tomava essa noção como um retorno ao Evangelho enquanto base da fé cristã (DREHER, 1999). Neste sentido, evangélico não seria mais que um termo equivalente a cristão. O certo é que a concepção de evangélico como todo cristão não católico está enraizada em um exercício de diferenciação que remete diretamente ao nosso contexto histórico atual, não deixando de ser uma generalização preocupante (MENDONÇA, 2011). Por certo, não há nada de ingênuo nas reiteradas afirmações da heterogeneidade evangélica no Brasil. Se ainda estamos às voltas tentando explicar o que exatamente pensamos quando falamos sobre evangélicos, é porque constatamos que esta categoria é problemática. Podemos considerar que protestantes históricos e pentecostais fazem parte do mesmo grupo? E os chamados neopentecostais? O que dizer das igrejas inclusivas ou de segmentos com marcações teológico-doutrinárias um tanto díspares, como os Testemunhas de Jeová?

Não precisamos buscar uma “pureza” terminológica ou classificatória para tratar de assuntos que envolvam o protestantismo ou os evangélicos brasileiros (GIUMBELLI, 2001). Até porque, se o fizéssemos, correríamos o risco de girar em círculos infinitos, resgatando e combinando tradições, práticas e teologias, para chegar aos dias de hoje e entender que transformações em níveis diversos seguem ocorrendo, desafiando nossas ortodoxias analíticas. Mas também não podemos jogar fora o bebê juntamente com a água do banho. Os jogos de categorias que se fazem presentes nas dinâmicas religiosas querem nos dizer algo a mais do que sugerem as “purezas”, identificações e delimitações que traduzimos com base em nosso próprio léxico. Diante de recenseamentos, questionamentos e pesquisas de qualquer gênero, como interpretar as respostas de quem se diz evangélico, ou cristão, ou desta ou daquela igreja? Existem desafios conhecidos quanto a lidar com classificações. Há quem se diga mesmo “sem religião” e não deixe de participar de alguma prática religiosa (NOVAES, 2011; RODRIGUES, 2012; CAMURÇA, 2017). Se bem que a digressão já vá longe, todo este fervilhar de reflexões inconclusas expostas nestes primeiros parágrafos tem o intuito de levantar a seguinte questão: a afirmação de categorias como evangélico, cristão, protestante, sem religião e outras várias mais não esconderia, para além daquelas “purezas” que já estamos alertados a não adotar, sentidos que se relacionam com formas específicas de viver a religião ou se posicionar diante dela? Ao rechaçar o caráter autorreferido de categorias que podem ser o motor de interpretações essencialistas, não estaríamos nos esquivando de dar atenção à relevância de seus sentidos?

Esta minha preocupação com a operação de categorias classificatórias é originária de reflexões acerca de dados de campo com os quais trabalhei em pesquisa de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tenho pesquisado há cerca de três anos a adoção, por grupos de jovens

Mais “Reino”, menos “religiosidade”: um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público?

evangélicos em Porto Alegre-RS, de uma tendência de culto e música cujas raízes estão situadas em *megachurches* dos Estados Unidos e da Austrália – modelo que, no Brasil, tem se tornado conhecido pelo termo anglicista *worship*, que significa “adoração”. A pesquisa abordou o universo específico dos cultos da Brasa *Church*, nome atribuído ao grupo de jovens da Igreja Brasa, uma igreja batista renovada e independente situada entre a zona sul e a região central da capital gaúcha. Mais além de uma análise das mediações que acontecem nos cultos dessa juventude², mobilizando materialidades e o que chamei de uma “estética da adoração” *worship* (AGUIAR, 2020a, p. 23), frisei a recorrência, em âmbitos e momentos variados nos quais acontece a vida daquela comunidade, de uma formação discursiva que é sintetizada na expressão “cultura do Reino”. Tanto nos sermões como nas músicas, quanto ainda nas conversas informais e nos materiais produzidos e distribuídos pela igreja, vê-se e ouve-se com muita frequência a ideia de que é preciso construir uma “cultura do Reino” a partir da experiência de vida cristã. Mas o que isso quer dizer? O que é mobilizado por essa expressão?

Em primeiro lugar, sublinhe-se que a “cultura do Reino” não se encerra como um simples discurso. Ela está associada à forma como os jovens da Brasa *Church* veem a si mesmos como cristãos. A ideia de “Reino” revela uma forte identificação com o que é apregoado, naquela comunidade religiosa, como uma postura ativa de transformação da cultura e como um paradigma alternativo à “religiosidade”. A noção adquire protagonismo no vocabulário religioso da juventude, indicando um caminho pelo qual se deve trilhar para ser um “verdadeiro cristão” e não apenas um “religioso”. Dessa forma, o cristianismo assume feições características com a “cultura do Reino”. Por um lado, percebe-se a afinidade entre o discurso da “cultura do Reino” e uma posição transformacionista em relação à cultura, categoria nativa que abarca um conjunto indefinido – e por isso mesmo suficientemente amplo para alcançar qualquer situação – de valores que norteiam a sociedade. Considerada como o espelho de um mundo essencialmente secular, não comprometido com os “valores do Reino de Deus”, a cultura seria um lugar orientado pelos valores do mundo. Enquanto na “cultura do mundo” seriam imperantes concepções profanas e potencialmente diabólicas, na “cultura do Reino” os valores espirituais cristãos é que seriam cultivados. Como prática de testemunho e evangelismo, os cristãos teriam a tarefa de conquistar a cultura para o Reino, transformando espiritualmente suas bases seculares e ganhando não somente almas, como também a cultura para Cristo.

² Tomo juventude no sentido bastante delimitado de um grupo de jovens atrelado a uma determinada igreja. Geralmente estes grupos são chamados de “ministérios” ou “departamentos” de jovens, sendo constituídos por pessoas em idades que variam de uma denominação a outra, mas que sempre abrangem desde a adolescência ou o final da adolescência até uma fase mais madura, de por volta de 30 anos; o que geralmente coincide com a formação, por esses jovens, de novos núcleos familiares. Os grupos de juventude costumam ter atividades, espaços e cultos próprios em suas igrejas. Mais adiante qualificaremos as diferenças entre alguns tipos de grupos.

Por outro lado, a promoção de uma “cultura do Reino” também acarretaria uma transformação qualitativa da própria igreja, entendida não como uma instituição religiosa específica, mas como o “corpo de Cristo”, ou o conjunto de pessoas que seguem a Cristo. Esse coletivo seria impactado por uma espécie de mudança de paradigma que implicaria em uma postura prática, em atividades religiosas e seculares, mais autêntica que a “religiosidade” cultivada pelo cristianismo há séculos. Tal modelo de “religiosidade” seria marcado por um excesso de padrões normativos e ritualísticos, por uma ênfase exagerada nos costumes, por uma valorização equivocada da tradição religiosa em detrimento da “liberdade” espiritual, por um apego às estruturas eclesiais e às doutrinas e/ou dogmas e por uma forma institucionalizada de praticar o cristianismo. Ao promover uma “cultura do Reino”, os cristãos estariam reinterpretando o cristianismo e vivendo uma experiência de fé tomada como mais genuína a partir justamente da superação dessa “religiosidade”. Um valor menor seria atribuído às pertencas institucionais e às obrigações com regras ou orientações baseadas em costumes e tradições, ao passo que se enfatizaria a possibilidade de se vivenciar um cristianismo “livre”, incorporado na experiência e na trajetória de fé subjetiva de cada cristão e diluído em dinâmicas e espaços não somente religiosos. De acordo com esta concepção, o “Reino” não estaria restrito unicamente ao universo da igreja, mas poderia estar presente em todos os lugares, devendo, para isso, se manifestar na vida de todo cristão. Assim é que se fala em “viver o Reino” na igreja, mas também em casa, no trabalho, na universidade, no clube, no trânsito, etc.

A passagem qualitativa de um modelo negativo de “religiosidade” para o paradigma da “cultura do Reino” poderia ser feita, de acordo com os dados que colhi, de maneiras diversas. Ao menos duas estratégias colaborariam para isso. Elas não são, no entanto, simétricas uma à outra em seus objetivos pré-definidos. Sugiro que, embora a categoria “Reino” seja fundamental para ambas as estratégias de superação da “religiosidade”, o termo tenha como referente escalas que não podem ser confundidas entre si. É com base nessa diferenciação de escalas que procurarei estabelecer uma reflexão sobre como o conceito de “Reino” pode nos ajudar a revisitar (e revisar) noções como cristianismo, cristão, evangélico e religiosidade. Os comentários que aqui teço a propósito do “Reino” têm como objetivo levantar um volume maior de reflexões possíveis, ao invés de meramente fechar questões. Sublinho, ainda, que não trato o “Reino” como uma categoria vazia, candidata a substituir a “religiosidade”, e sim como uma noção importante para entender dinâmicas entre juventudes evangélicas no Brasil atual.

O “Reino” fora da “Igreja”: uma “colonização da cultura”?

Prossigirei enfatizando o cenário da Brasa *Church* para ilustrar uma primeira estratégia de promoção da “cultura do Reino” pelos jovens cristãos. Abordei com

mais detalhes esta forma de conceber o “Reino” no artigo “Promovendo a “cultura do Reino”: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no Sul do Brasil” (AGUIAR, 2020b). O que lá eu procurava destacar era a conexão bastante evidente entre os discursos envolvendo a “cultura do Reino” e ações práticas que estavam vinculadas explicitamente a uma plataforma teológica conhecida como Teologia do Reino, ou Teologia do Domínio³. Segundo esta concepção, dentro da chave da narrativa bíblica, Deus teria criado o ser humano e lhe concedido o domínio sobre a natureza e tudo o que a compõe; característica que teria sido perdida após a entrada do pecado no mundo. Depois do sacrifício vicário de Jesus Cristo, este domínio deveria ser recuperado, pois, com a derrota de Satanás, o controle do mundo teria passado definitivamente para o Reino de Deus. Como cidadãos desse Reino, os cristãos deveriam reivindicar a liderança e o domínio da Terra para promover a expansão dos princípios que seriam inerentes ao Reino de Deus. Ou seja: seria desejo divino que os cristãos contemporâneos resgatassem o protagonismo e a liderança no seio dos diversos âmbitos da vida social, o que inclui a cultura, em situação atual de degeneração pelos valores do mundo.

A Teologia do Reino estabelece sete domínios ou esferas que seriam concernentes à cultura e que deveriam ser alvo de transformação pelos ideais do “Reino” desde a presença e a ação de cristãos nelas inseridos: família, religião, educação, governo, mídia, artes e economia⁴. Basta um exemplo relacionado à esfera do governo para demonstrar como essa transformação é operacionalizada, mobilizando um sentimento de que um “avivamento” espiritual está acontecendo quando os “valores do Reino” encontram eco na cultura. Em novembro de 2018, um proeminente pregador de uma organização paraeclesial denominada *Dunamis*, com atuação junto a jovens universitários, participou de um culto na *Brasa Church* e comemorou o “grande avivamento” que Deus estaria realizando no Brasil através da política. Ele entendia que os “valores do Reino” estariam adentrando o governo através de uma ação espiritual. Sua referência mais direta foi feita ao “Palácio do Planalto, em Brasília”, indicando que essa mudança em direção à afirmação do “Reino” estaria acontecendo até mesmo no comando do Executivo da República⁵. O pregador relaciona esse acontecimento ao fato de que, com o crescimento evangélico no Brasil, “o povo de Deus não é mais minoria”, e é justamente composto, em grande medida, por jovens que fazem parte de uma geração protagonista neste

³ O trabalho de Rosas (2015) demonstra de forma competente e acurada como essa elaboração teológica está articulada com outras ações e atores na cena evangélica brasileira, a exemplo da banda de louvor Diante do Trono.

⁴ Para um conhecimento mais aprofundado da Teologia do Reino e de sua argumentação propriamente teológica, sugiro que se vá diretamente à fonte de seu principal propositos: Peter Wagner (2008).

⁵ Quando a afirmação foi realizada pelo pregador, ainda não fazia um mês que o candidato Jair Bolsonaro havia vencido as eleições presidenciais de 2018, após ser apoiado por uma ampla aliança de setores evangélicos.

“avivamento” que “tem transformado a nação”. Os exemplos se repetem em outros âmbitos, como nas mídias, nas artes e na economia. Em todas as situações que os envolvem, a presença pontual de pessoas comprometidas com os “valores do Reino” é celebrada. A despeito de quais sejam estes valores, algo que imaginamos ser da ordem de um fundamentalismo religioso – posição que contestarei a partir da análise da segunda estratégia da “cultura do Reino”, apresentada mais adiante com a evocação de outros dados –, poderíamos falar em “avivamento” para o “Reino” ou em “cultura do Reino” como algo que possui consequências não somente espirituais, mas que também refletem uma espécie de “colonização da cultura” pelo “Reino”?

A provocação serve como um reforço dos fios de reflexão que têm nos trazido até aqui. Entretanto, nesta altura do texto eu gostaria de colocar em jogo a própria ideia do que sejam os valores do “Reino” a partir de vozes heterogêneas que encontramos presentes na Brasa *Church*. Uma delas é a de Kályton, importante liderança que atua na comunidade e é considerado um de seus jovens mais ativos. Em março de 2019, tive a oportunidade de conversar com Kályton sobre as suas concepções teológicas, e logo percebi que havia uma certa incongruência – que não pode ser confundida, ressalto aqui, com uma incompatibilidade – entre o seu entendimento e o de outros membros e lideranças da mesma juventude. Segundo suas palavras:

Graças a Deus, a nossa igreja não tem uma fundamentação teológica única. É uma igreja de Jesus Cristo. A gente se esforça muito pra isso. Então tem gente que é pentecostal, tem gente que não é pentecostal; tem gente que fala em línguas, tem gente que não fala em línguas; tem gente que é teólogo, tem gente que não é teólogo. E é essa diversidade, essa múltipla face que agrada a Cristo. Me orgulho 100% disso, de não termos uma fundamentação teológica única.⁶

Como se percebe, o jovem Kályton afirma com muita veemência não haver uma fundamentação teológica única na Brasa *Church*. A diversidade teológica interna é abrangente a ponto de haver “gente que é pentecostal e gente que não é pentecostal”. Da mesma maneira, nem todos os jovens concordam com os pressupostos da Teologia do Reino, que inicialmente havia me parecido um fundamento evidente das ações e discursos da Brasa *Church*. Kályton pontua que, pelo contrário, muitos chegam a demonstrar aversão a essa plataforma teológica, porque entendem que ela reflete uma concepção bastante conservadora e pouco crítica em seu apelo proselitista. Mas isso não significa que a “cultura do Reino” seja menos importante para os críticos da Teologia do Reino do que para seus defensores. O *modus operandi* da transformação da cultura pelos seguidores do “Reino” parece ser o mesmo na sua origem em ambas as situações, mas os objetivos são bem distintos. Enquanto para

⁶ Entrevista com Kályton, jovem participante da Brasa Church, em 23 mar. 2019.

Mais “Reino”, menos “religiosidade”: um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público?

uns se trata de conquistar a cultura e retomar um protagonismo social e espiritual outrora perdido, para outros significa cumprir com o “chamado para fora” da igreja a fim de combater desigualdades e injustiças na sociedade. Em outro momento, Kályton explica sucintamente a sua posição teológica particular:

Você sabe que igreja significa *ekklesia*, né? E *ekklesia* significa ‘chamados para fora’. A gente vem aqui pra igreja e se reúne. Mas a gente é mandado pra fora, pras nossas casas, pro Uber, pro padeiro, pra universidade, pro nosso trabalho. Por isso que a nossa igreja não tá na rua entregando panfletinho. A gente tá no nosso trabalho, tá no hospital, tá nos nossos lugares de influência. E a gente tem que trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem desigualdade social, a gente quer trazer o Céu pra Terra lutando contra a desigualdade social. Se no Céu não tem racismo, a gente quer trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem homofobia, a gente quer trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem fome, então a gente vai ter que lutar contra ela [a fome]⁷.

O trecho acima acrescenta vários pontos de interrogação às nossas reflexões sobre o que a “cultura do Reino” quer dizer. Afinal, levar o “Reino” para todos os lugares em que um cristão pode estar inserido significa mesmo (ou somente) colonizar a cultura? Em que sentido, em quais situações e sob quais condições? Um país como o Brasil não seria suficientemente “cristão” em termos de representação numérica e tradição social para que jovens cristãos do século XXI estivessem empenhados em promover o “Reino”? Por que levar o “Reino” para fora da igreja é tão importante para uma juventude que quer construir uma “cultura do Reino”? Kályton também deixa claro que existem pessoas na Brasa Church que, discordantes dos pressupostos da Teologia do Reino, não deixam de ver no “chamado para fora” uma atividade missionária indispensável. Não obstante, assim como entre jovens que demonstram afinidade com tal discurso teológico, há uma recusa dos (ultrapassados?) “panfletinhos” em prol de uma nova estratégia evangelística: imergir no mundo com os valores do “Reino”. Valores heterogêneos? Estratégias heterogêneas? E juventudes, pois, heterogêneas em seu cristianismo?

Para além da “colonização da cultura”: o “Reino” em escalas

Talvez tivéssemos que separar as concepções e ações em torno do “Reino” em escalas, porque, afinal de contas, não podemos tratar o “Reino” ou a “cultura do Reino” como elaborações que possuem um significado único e universalmente

⁷ Entrevista com Kályton, jovem participante da Brasa Church, em 23 mar. 2019.

compartilhado. Insistir no lugar-comum da afirmação da heterogeneidade faz novamente todo o sentido, uma vez que o “Reino” não é uma categoria autoevidente. Na tradição bíblica, pode-se detectar muitas variantes: Reino de Deus como lugar majestoso e eterno, Reino dos Céus como paraíso esperado dos redimidos, Reino de Israel como lugar sociopolítico, Reino de Cristo como a sistematização dos ensinamentos de Jesus. Escalas históricas, sociais, teológicas e geracionais muito provavelmente nos permitiriam aferir com maior precisão o que alguém entende quando ouve, fala e pensa no “Reino”. Vamos ao dimensionamento de algumas escalas possíveis.

A primeira delas é a que coloca lado a lado avivamento espiritual e efeitos socialmente concretos do que se poderia chamar, num termo mais forte já aqui sugerido, de “colonização da cultura”. É o caso da interpretação a respeito do “Reino” advinda da Teologia do Reino, que justapõe o trabalho missionário a objetivos explicitamente conversionistas. A forma de ação com que se procura alcançar esses objetivos nem sempre é orientada à conversão de indivíduos específicos, mas ao posicionamento de cristãos já convertidos aos valores do “Reino” em lugares e funções que lhes investem de um capital social (BOURDIEU, 1998 [1966]) estratégico para a conversão de parte da cultura. É participando das sete esferas da sociedade, ou seja, inserindo-se nelas no atendimento pessoalizado a uma missão dotada de atributos espirituais, que um cristão pode fazer a sua parte na promoção do Reino de Deus nesta Terra. Nesta escala, ou sob este entendimento acerca do “Reino”, o avivamento espiritual se coaduna com o crescimento evangélico, por exemplo. Não é à toa que um pregador do movimento Dunamis frisou, em ocasião já referida, que um dos maiores sinais de que Deus estaria “transformando a nação” seria o fato de que, no Brasil, “o povo de Deus não é mais minoria”.

Mas não são só as declarações de Kályton que dão testemunho contrário à “colonização da cultura”. Vê-se que, para ele e outros jovens, viver o “Reino” não tem a ver necessariamente com uma postura ativa de proselitismo, seja em favor do crescimento de uma instituição religiosa ou de um projeto paraeclesiástico de conquista e transformação da cultura. Nas explorações de campo iniciais de uma outra pesquisa, concernente ao meu doutoramento em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, tenho conversado com jovens de outras denominações e vertentes evangélicas para verificar os sentidos assumidos entre eles pelo ideal de “cultura do Reino”, pondo atenção sobre autoidentificações e classificações que têm a ver diretamente com as escalas do “Reino”. Para essas juventudes, viver o “Reino” também é uma forma de superar a “religiosidade”. Mas tal superação se assenta em outras bases que não a da “colonização da cultura”. De imediato, o que pude constatar ao conversar com jovens do luteranismo e do adventismo foram escalas diferenciadas em relação tanto à Teologia do Reino quanto ao engajamento no combate às desigualdades e injustiças pelo qual Kályton preza. Houve similaridades marcantes, mas

também diferenças que dizem respeito a universos eclesiais distintos. Sem abordar extensamente o teor das conversas, irei resumir as percepções e iniciativas que duas juventudes têm operacionalizado ao incorporar a noção de “Reino” na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e na Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Em um espaço de cinco dias em outubro de 2020, conversei por videoconferência com quatro pessoas engajadas em grupos de jovens dessas duas denominações. O contato presencial ficou impossibilitado temporariamente por conta da pandemia de Covid-19. Entrevistei uma pastora responsável pelo grupo de jovens de uma comunidade e uma líder jovem desse grupo, pela Igreja Luterana; e um amigo de longa data e uma jovem por ele indicada, ambos ativos em suas comunidades na Igreja Adventista. Busquei empreender um diálogo aberto a partir da exposição de meus objetivos de pesquisa e de uma enunciação constante de minha curiosidade acerca do funcionamento dos grupos que abrigam as atividades desses/as jovens. A todo momento, procurei entender a composição dos grupos e suas dinâmicas de “sair para fora da igreja”, seja para atividades planejadas de evangelismo, seja para comensalidade ou recreação. Notei haver um certo padrão entre as duas juventudes: sem deixar de lado as suas obrigações com a vida comunitária, marcada pelo ritmo dos cultos e dos ensaios de coral/banda, os jovens se dispõem firmemente a “sair para fora”, ocupando espaços públicos e privados fora da igreja.

Isto não quer dizer, entretanto, que as atividades realizadas no ambiente propriamente eclesial tenham sua importância diminuída. O que ocorre é uma busca intencional de fuga das amarras da “religiosidade”, com vistas a praticar um cristianismo que esteja diluído em outras dinâmicas e espaços da vida cotidiana. As estratégias de fuga da “religiosidade” – diferenciadas, por sinal – têm a ver com uma reinterpretação do cristianismo a partir de uma concepção de “Reino” que se assemelha nos casos luterano e adventista. A diferenciação se dá em termos de composição de faixa etária e identificação e visibilidade denominacional. O grupo de jovens da comunidade luterana é composto basicamente por adolescentes entre 14 e 18 anos. Faz-se presente entre eles um aspecto de favorecimento da integração familiar. Há uma continuidade entre a adesão ao grupo e as obrigações juvenis junto à família e à instituição religiosa. No luteranismo, a fase da puberdade é marcada pela passagem do Ensino Confirmatório, período de dois anos em que se aprende sobre a confessionalidade luterana e se confirma publicamente a fé no ato da Confirmação, em rito parecido com o que acontece na Crisma católica. Logo após a Confirmação, entra-se na juventude da igreja com um acompanhamento próximo da família – estamos a falar de uma faixa etária bastante precoce. Desta maneira, o grupo é investido de uma face predominantemente adolescente. Seus membros costumam se reunir na residência de um dos jovens depois dos cultos, em esquema de rotatividade, para conversar, comer e fazer amizades, fortalecendo uma integração que é alimentada pela proximidade entre as diversas famílias que compõem a igreja.

Ações no espaço público são por vezes organizadas a partir dessa integração: um exemplo é o recolhimento de lixo nas ruas que circundam a comunidade, com o objetivo de contribuir para a conscientização sobre a preservação do meio ambiente.

Não obstante os laços comunitários sejam fortalecidos nessa passagem, eles se desfazem com facilidade quando os jovens chegam perto de seus 18 anos. Para a pastora da comunidade, isso se deve em grande parte à saída da escola e à entrada na universidade e no mundo do trabalho, quando o conjunto de amizades e referências de um jovem se amplia, excedendo o grupo religioso e familiar. Tem-se aí um processo que evidencia, no seu caráter mutante, uma instabilidade própria das juventudes de nosso contexto contemporâneo, onde o repertório das trajetórias religiosas possíveis é ampliado (NOVAES, 2018). Diante dos desafios de uma nova fase da vida, as atividades de integração junto às famílias e à comunidade já não são mais suficientes para os jovens luteranos. Procura-se uma sociabilidade diferente daquela que se produziu na adolescência. E isto fica bastante evidente quando a líder do grupo de jovens em questão revela a sua própria participação – como também de outros jovens de sua comunidade – em igrejas que, não sendo luteranas, apresentam um culto mais atrativo e “livre”, sob o formato *worship* que se apresenta na Brasa Church. Segundo ela, esse tipo de culto permite uma “experiência mais intensa de espiritualidade”, enquanto o culto luterano, resistente em sua forma litúrgica mais tradicional, não se adequa a uma linguagem conectada com os jovens.

Mas o mais interessante de se observar é que a participação da líder e de outros jovens em cultos *worship* em igrejas não-luteranas não está associada à vinculação institucional com aquelas denominações. Pelo contrário, existe com frequência um sentimento de que só a comunidade de origem possui uma integração social forte o suficiente para garantir a pertença a uma instituição. De sorte que, se perguntados sobre sua autoidentificação religiosa, muitos jovens que costumam frequentar cultos *worship* em outras igrejas ainda se diriam luteranos, não obstante sua participação atual na comunidade luterana seja pequena ou inexistente e sua frequência em outras denominações seja maior. O resultado disso é o esvaziamento do grupo de jovens em uma faixa etária posterior aos 18 anos. Ainda que esses jovens continuem tendo como norte uma autoidentificação luterana, eles preferem viver sua “espiritualidade” através de padrões que não consideram rígidos ou “religiosos” demais. E eles conseguem transitar entre padrões de “espiritualidade” sem sentir nenhum constrangimento ou coerção oriunda de estruturas eclesiais. O cristianismo do “Reino” os recebe nos cultos *worship* em uma proposta que não exige vinculação institucional, senão um combate à “religiosidade” que deve ser operado na vida cotidiana, extrapolando preferências e vínculos denominacionais.

A aversão à “religiosidade” também ganha força entre juventudes no adventismo, onde a composição dos grupos segue um padrão distinto. A começar pela faixa etária contemplada: há nas igrejas dessa denominação uma divisão oficial entre

Mais “Reino”, menos “religiosidade”: um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público?

grupos de adolescentes e de jovens, o último destes sendo composto por pessoas de 17 a 30 anos, aproximadamente. As atividades são variadas, tanto no âmbito da igreja quanto fora dela. Pode-se constatar a ocorrência de uma intensificação do processo de sociabilidade juvenil durante os sábados, dia que é guardado como sagrado. Há espaços de participação que se multiplicam desde a Escola Sabatina, momento coletivo de estudo da Bíblia que antecede o culto principal, no turno da manhã, até os chamados “cultos JA” (abreviação de Jovens Adventistas), realizados geralmente à noite. Durante o dia de sábado e na noite anterior – considera-se, entre os adventistas, que o sábado se inicia com o pôr-do-sol de sexta-feira –, os jovens passam um tempo considerável juntos, realizando atividades que nem sempre se restringem ao espaço do templo. Não raro, é possível verificar a sua presença em espaços públicos como parques, praças e ruas, ou, ainda, em instituições beneficentes e de saúde, como asilos e hospitais, durante a execução de ações de solidariedade e evangelização. Uma marca diacrítica se mostra importante nessa presença. Quando os jovens adventistas “saem para fora da igreja”, eles também costumam levar consigo sinais de identificação: trajes sociais que somente são usados no dia de sábado, Bíblia, materiais de divulgação da Rede Novo Tempo de Comunicação (emissora pertencente à igreja) e oferta de estudos bíblicos a quem quiser conhecer melhor as doutrinas defendidas pela denominação.

Em que pese a centralidade do trabalho missionário na sociabilidade, na visibilidade pública e na experiência de fé desses jovens, a percepção sobre o “Reino” não parece estar vinculada no adventismo a uma postura de imersão e conquista da cultura, no sentido mesmo da “colonização” que vínhamos expondo anteriormente. Opera-se uma outra escala que não tem como referente estabelecer uma sociedade e uma cultura mais cristãs, mas indivíduos dotados de uma experiência subjetiva de fé considerada como genuinamente cristã e não apenas “religiosa”. O que é defendido pelos adventistas – inclusive por lideranças internacionais da igreja, segundo o que ouvi – é uma mudança de paradigma em relação ao lugar que os jovens ocupam na denominação, o que requer uma atualização da visão da igreja em aspectos formais como o litúrgico, e o acolhimento de iniciativas como a implementação de cultos de jovens no estilo *worship*, com vistas a fazer da igreja um lugar de manifestação dos verdadeiros valores do “Reino”. A noção de “Reino”, portanto, é sempre acionada como a chave de um projeto de longo alcance que tem por base uma mudança de paradigma. Para superar os entraves de uma “religiosidade” vazia, os jovens seriam valorizados na sua proposição de alternativas menos “religiosas” (e mais “espirituais” ou mais “cristãs”, no vocabulário de quem as defende) no interior de sua denominação, assim como seriam chamados a levar o “Reino” a todos os lugares. Método semelhante, mas objetivos divergentes. A meu juízo, esse “chamado” para a promoção do “Reino” revela mais uma mensagem salvacionista de ordem individual e subjetiva do que um apelo para uma transformação cultural cristã da sociedade.

Em paralelo com o luteranismo, aqui o “Reino” se mostra mais uma vez como uma mudança de paradigma espiritual. Mas a escala é diferenciada, pois as estruturas eclesiais delegam ao “Reino” um papel de reforço da identidade denominacional adventista. Haveria um “Reino” diferente do “Reino”?

Conclusões

Por fim, cabe-nos reunir as reflexões até aqui elaboradas para situar algumas perguntas e respostas (sempre provisórias) que nos servem a título de conclusões. Vimos que a noção de “Reino” não é acionada do mesmo modo em todos os lugares, porque diferentes juventudes do campo evangélico podem ter concepções bastante diferenciadas sobre o que significa promover o “Reino”. Sugeri a ideia de tratar o “Reino” em escalas variadas, para sistematizar os padrões de percepção e de posicionamento quanto aos resultados que se espera alcançar quando se está propondo uma mudança de paradigma que vai da “religiosidade” à “cultura do Reino”. O “Reino” tem sido tomado entre as juventudes pesquisadas como um termo de tradução para o que é considerado como a verdadeira ou a mais genuína experiência de fé cristã. Esta destoa da simples “religiosidade”, presa a normativas, costumes, tradições e formas religiosas estanques. O método de promoção da “cultura do Reino” se assemelha em todos os casos: levar o “Reino” para fora da igreja pressupõe uma visibilidade e uma presença juvenil ativa em espaços públicos, e não somente nas atividades restritas aos templos. Porém, os objetivos são bem distintos. Enquanto uns entendem o estabelecimento do “Reino” como um processo de transformação cultural e social mais amplo, outros o veem apenas como um suporte para uma mudança de paradigma eclesial, sem se preocupar com o fato de a cultura ser profana ou não. Isto não quer dizer, destaquemos, que a adoção de uma postura transformacionista da cultura não altere paradigmas eclesiais em uma determinada denominação religiosa ou juventude. Mas, com a reivindicação de escalas diferenciadas no tratamento do “Reino”, queremos demonstrar que os múltiplos sentidos assumidos pelo termo não podem ser confundidos aprioristicamente.

A concepção de “cultura do Reino” envolve aspectos que precisam ser tomados em conjunto com o paradigma que lhe é antagônico e substituível, dentro das formulações articuladas pelas próprias juventudes evangélicas com as quais trabalhamos. Isto quer dizer que uma análise socioantropológica das escalas do “Reino” – ou seja, das maneiras muito particulares pelas quais este ideal é acionado em contextos diversos e por diferentes atores e grupos juvenis evangélicos – deve ser operada simultaneamente com uma atenção etnográfica posta sobre o que está em jogo quando se fala de “religiosidade” no campo de pesquisa. Em um texto publicado no início deste século, Pierre Sanchis (2001, p.12) advoga que o termo

“religiosidade” pode ser mais bem utilizado como uma categoria descritiva do que analítica, porque sua potencialidade mais vantajosa está em apontar para “lugares num mapa epistemológico” do que se entende por “religiosidade”. Dito de outra forma, e assumindo ainda os contornos da definição de Sanchis (2001), ganharíamos mais em desenvolver um empreendimento intelectual que nos legasse uma “direção para pensar” os limites de conceitos que consagramos no estudo da religião (e do religioso) – e não uma categoria definitiva a que chegar, acrescento.

Tal modo de proceder em uma investigação sobre a “cultura do Reino” e a “religiosidade” traria à tona a suspeição de um modelo interpretativo que funciona pela atribuição de um contorno analítico autoevidente a categorias como, por exemplo, religiosidade, evangélico e cristão. Ao invés de procurarmos definir que tipo de religiosidade certas juventudes evangélicas estão praticando sob a tendência *worship*, ou classificar evangélicos e cristãos em sistematizações que não fogem a esquemas de arbitrariedade, o foco estaria colocado sobre os sentidos que, na experiência vivida, são postos em movimento por autotaxiações e categorias êmicas. Dessa mesma maneira, poderíamos melhor compreender as modalidades da presença evangélica no espaço público sem recorrer a limites que artificialmente impomos às dinâmicas que pesquisamos. O exemplo que este texto procura expor é emblemático: a reconfiguração das fronteiras entre sagrado e secular que encontramos na disposição do “Reino” em ir para fora da igreja e adentrar à cultura não precisa ser vista como uma “colonização da cultura” ou uma “sacralização do secular”. Se assumimos, de um modo antecipado, que a cultura necessariamente exclui a possibilidade da influência do “Reino”, ou que o secular pode ser sacralizado diante de um “Reino” que lhe invade, estamos afirmando que os seus limites não se estabelecem nas relações vividas, mas em uma espécie de contrato moderno anteriormente firmado, com o consentimento do analista, que deixa o religioso à margem da cultura e do secular. Esta é uma primeira conclusão, a de que necessitamos reformular aquelas nossas convicções teóricas que insistem em reforçar fronteiras criadas por nossa maneira de pensar analiticamente, para que compreendamos o “Reino”.

Uma segunda conclusão é relativa à experiência geracional das juventudes evangélicas. De fato, tudo indica que a promoção do “Reino” não se limita à posição assumida por aqueles que pretendem levar a cabo uma “colonização da cultura” através dos valores que eles vinculam às suas significações próprias sobre o que seja o “Reino”. Mas, do que pude depreender até o momento, o “Reino” sempre alude a uma determinada qualificação do entendimento e da prática do cristianismo pelas juventudes que aderem a essa elaboração. Uma passagem é efetivada, deslocando a experiência de “espiritualidade” desejada pelos jovens para um polo que não é contemplado pelas propostas comumente oferecidas e apoiadas pelas instituições religiosas. O não-oferecimento de alternativas para o “Reino” resulta em casos de

esvaziamento, como o experimentado pela juventude luterana que abordei. Diante de eventuais obstáculos à vivência da experimentação do “Reino” pelos jovens, as identificações então se recompõem, organizando trânsitos e trajetórias de fé e participação em espaços de sociabilidade que não estão atrelados a pertencas institucionais fixas. Para brincar com uma expressão que ouvi em diversos momentos de minha inserção entre juventudes evangélicas, nos tempos atuais já não basta mais alguém se identificar como evangélico ou como cristão; é preciso que este alguém seja acima de tudo um “cidadão do Reino”. Mas onde está o “Reino” para estas juventudes? E qual é a relevância do “Reino” para o entendimento das dinâmicas de relação da religião (neste caso, de certas igrejas) com o espaço público através de suas juventudes?

Mais uma vez, deparamo-nos com uma tarefa que nos desafia a olhar para as múltiplas escalas do “Reino” e para a variabilidade da condição juvenil evangélica no Brasil. Empírica e etnograficamente, é preciso avançar para um cenário mais amplo de manifestações do “Reino” para nos darmos conta de suas modalidades, e para que as agrupemos e as qualifiquemos segundo suas características comuns e diferenças. Quanto ao aspecto teórico, ao dar atenção ao “Reino”, certamente não estamos tentando traduzir algo como um paradigma de pós-cristianismo, pós-protestantismo, pós-evangelismo ou mesmo pós-religião. O anseio das juventudes por desenvolver uma “cultura do Reino” e superar a “religiosidade” pode demonstrar apenas uma série de tendências dentro de uma determinada época e de um contexto social específico – o que já não é pouco –, mas não temos a necessidade de nominar este movimento como um novo tipo de cristianismo. O ponto não é estabelecer o “Reino” como um conceito analítico, e sim explorar descritivamente os seus sentidos e o que eles querem nos dizer sobre a anunciada heterogeneidade evangélica no Brasil, especialmente entre as juventudes, além das relações bastante específicas que certos grupos juvenis podem estabelecer com o espaço público. Enquanto categoria que remete a uma autoidentificação religiosa, também não devemos tratar o “Reino” sob uma perspectiva que contemple as suas modulações socio-históricas, como o fazemos com a categoria religião (ASAD, 2010)? Que transformações estarão acontecendo entre as juventudes evangélicas no Brasil, a ponto de que mais importe ser um “cidadão do Reino” que um “religioso”? Na análise dessas dinâmicas devemos nos remeter à continuidade, mas sobretudo à transformação das concepções religiosas, o que não implica em adotarmos automaticamente explicações disruptivas do tipo “disso para aquilo”, “dali para acolá”, ou alternativas binárias que reforcem a “economia do ou isto/ou aquilo” (VELHO, 2010, p. 31).

Uma das indagações mais pertinentes a serem feitas a respeito do “Reino” e sua faceta geracional, de que deriva o seu germe, tem a ver com a potencial relação entre as experiências evangélicas juvenis contemporâneas e o “espírito do tempo”. A esse respeito, podemos contar com uma vantajosa literatura do campo socioan-

tropológico a alimentar as nossas reflexões. Será o “Reino”, entre as escalas que encobre, a roupagem de um cristianismo que se adapta às condições socioculturais desses novos tempos que se avizinham (ou que já chegaram e não conseguimos acompanhar, por nossa falta de visão panorâmica)? Se vivemos em uma era de subjetivação e individualização das experiências religiosas (BECK, 2016), cuja constituição é efeito direto, a depender do vocabulário teórico, da radicalização da modernidade, ou da modernidade tardia, ou da modernidade reflexiva (GIDDENS, 1991), como pretendemos falar de evangélicos, cristianismo, religiosidade e “Reino” sem ter em mente que categorias descritivas são como tecnologias que se transformam diacronicamente, passando de uma situação de uso histórico a outro, sem que percam sua vitalidade na transformação? Aprender a viver não mais com meros evangélicos, mas com “cidadãos do Reino”, pode ser difícil para muitas lideranças e instituições evangélicas. Mas esse também é um desafio para o pesquisador.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Taylor Pedroso de. **A “cultura” para o Reino: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020a. 161p.
- AGUIAR, Taylor Pedroso de. Promovendo a “cultura do Reino”: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no Sul do Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 20, n. 37, p.141-167, 2020b.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- BECK, Ulrich. **O Deus de cada um: a capacidade das religiões de promover a paz e o seu potencial de violência.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. O capital social – notas provisórias. In: BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação.** Petrópolis: Vozes, 1998 [1966], p. 65-69.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os “sem religião” no Brasil: juventude, periferia, indiferentismo religioso e trânsito entre religiões institucionalizadas. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p.55-70, set./dez. 2017.
- DREHER, Martin Norberto. **A Igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo: Sinodal [Coleção História da Igreja, vol. 4], 1999.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p.87-119, 2001.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p.89-110.

NOVAES, Regina. Juventude e religião, sinais do tempo experimentado. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p.351-368, 2018.

NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p.135-160.

REIS, Livia. Do voto evangélico ao cristão: o que as eleições de 2020 têm a nos dizer? **Nexo**. Publicado em 04 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate/2020/Do-voto-evang%C3%A9lico-ao-crist%C3%A3o-o-que-as-elei%C3%A7%C3%B5es-de-2020-t%C3%AAm-a-nos-dizer>. Acesso em: 08 nov. 2020.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. **Horizonte**, v. 10, p.1130-1152, 2012.

ROSAS, Nina. “Dominação” evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea**, v. 5, n. 1, p.235-258, 2015.

SANCHIS, Pierre. No mapa das religiões, há lugar para a “religiosidade”? **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, n. 30, p.11-26, out. 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.103-116.

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento? **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 1, n. 1, p.3-37, 2010.

WAGNER, Peter. **Dominion: How Kingdom Action can Change the World**. Grand Rapids, MI: Chosen Books, Baker Publishing Group, 2008.

Submetido em: 16/03/2021

Aprovado em: 22/06/2021

Publicado em: 10/09/2021

**AFILIAÇÃO RELIGIOSA E DESENVOLVIMENTO
ECONÔMICO NO BRASIL: FATORES ASSOCIADOS À
CONSTITUIÇÃO DE UMA MENTALIDADE PROGRESSISTA
ENTRE CATÓLICOS E EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS**

***AFILIACIÓN RELIGIOSA Y DESARROLLO ECONÓMICO EN
BRASIL: FACTORES ASOCIADOS A LA CONSTITUCIÓN
DE UNA MENTALIDAD PROGRESISTA ENTRE
CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS PENTECOSTALES***

***RELIGIOUS AFFILIATION AND ECONOMIC DEVELOPMENT
IN BRAZIL: FACTORS ASSOCIATED WITH THE
CONSTITUTION OF A PROGRESSIVE MENTALITY AMONG
CATHOLICS AND PENTECOSTAL EVANGELICALS***

*Gustavo DI SANTO**

*Alexandre Ribeiro LEICHSENRING***

RESUMO: Este artigo trata da relação entre religião e um conjunto de valores e atitudes, batizado por Lawrence Harrison de “mentalidade progressista”, considerado favorável ao desenvolvimento econômico. Usando dados de pesquisa conduzida no Rio de Janeiro-RJ, os autores investigam a relação entre afiliação religiosa e essa mentalidade. Através de técnicas de análise de dados multivariados, a

* Universidade da Calabria – (UNICAL), Rende – CS – Itália. Departamento de Ciências Políticas e Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2821-8998>. E-mail: gustavo.disanto@unical.it.

** Universidade de São Paulo, Escola de Artes, Ciências e Humanidades – (USP), São Paulo – SP – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5833-2126>. E-mail: alexandre.leichsenring@usp.br.

pesquisa buscou identificar associação entre atitudes e afiliação religiosa. Indivíduos religiosos sem instituição e aqueles com religiosidade baixa ou latente sem filiação mostram-se mais orientados por comportamentos que dão centralidade ao indivíduo visto em sua singularidade, enquanto membros de grupos religiosos demonstraram atitudes mais socialmente orientadas. Evidências sugerem convergência no padrão de comportamento de Católicos carismáticos e Evangélicos pentecostais (*Renewalists*), embora os carismáticos demonstrem maior afinidade com um sistema socioeconômico de tipo capitalista-democrático, combinando virtudes sociais e individuais específicas de uma mentalidade progressiva.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento. Religião. Pentecostalismo. Renovacionista. Capitalismo democrático. Mentalidade social.

RESUMEN: *Este artículo trata sobre la relación entre religión y un conjunto de valores y actitudes, bautizados por Harrison como “mentalidad progresista”, considerado favorable al desarrollo económico. Utilizando datos de una encuesta realizada en Río de Janeiro, los autores investigan la relación entre la afiliación religiosa y esta mentalidad. Mediante técnicas de análisis de datos multivariados, la investigación buscó identificar la asociación entre las actitudes y la afiliación religiosa. Los individuos religiosos sin institución y aquellos con religiosidad baja o latente sin afiliación se muestran más orientados por comportamientos que dan centralidad al individuo visto en su singularidad, mientras que los miembros de grupos religiosos mostraron actitudes más orientadas a lo social. Las evidencias sugieren una convergencia en el patrón de comportamiento de los católicos carismáticos y los evangélicos pentecostales (Renovacionistas), aunque los carismáticos manifiestan mayor afinidad con un sistema socioeconómico de tipo capitalista-democrático, combinando virtudes sociales e individuales específicas de una mentalidad progresista.*

PALABRAS CLAVE: *Desarrollo. Religião. Pentecostalismo. Renovacionista. Capitalismo democrático. Mentalidade social.*

ABSTRACT: *This article deals with the relationship between religion and a set of values and attitudes, named by Harrison as “progressive mentality”, considered favorable to economic development. Using data from a survey conducted in Rio de Janeiro, the authors investigate the relationship between religious affiliation and this mindset. Using multivariate data analysis techniques, the research seeks to identify the association between attitudes and religious affiliation. Religious individuals*

without institutions and those with low or latent religiosity without affiliation showed to be more oriented by behaviors which give centrality to the individual seen in his uniqueness, while members of religious groups demonstrated more socially oriented attitudes. Evidence suggests convergence in the behavior pattern of Charismatic Catholics and Pentecostal Evangelicals (Renewalists), although Charismatics demonstrate greater affinity with a socioeconomic system of a capitalist-democratic type, combining specific social and individual virtues of a progressive mentality.

KEYWORDS: *Development. Religion. Pentecostalism. Renewalist. Democratic capitalism. Social mentality.*

Introdução

A história tem ensinado que a religião ainda tem grande influência em várias esferas da vida social, especialmente na vida política. Enquanto a relação entre religião e política parece ser evidente, Martin (1996), Berger (1999), Inglehart e Norris (2004), Oro (2005), Silva (2017), a influência da religião na economia tem sido fonte de controvérsias desde Max Weber (2001). Essa questão é fonte de reflexão por um amplo conjunto de estudiosos, tais como, Martin (1990), Berger (2010), Novak (2015). Dentre as abordagens recentes ao estudo da influência da crença e filiação religiosa na economia destaca-se aquela representada por Landes (1998), Barro e McCleary (2003), Becker e Woessmann (2009), Bernardelli, Kortt e Michellon (2019), que foca na relação entre a afiliação religiosa no nível individual e as atitudes em relação à prosperidade econômica no nível social.

O presente trabalho se insere na linha de investigação acima procurando relacionar afiliação religiosa e variáveis culturais identificadas por Marini (2013) como favoráveis ao desenvolvimento econômico¹. Assim, o desenvolvimento econômico e o funcionamento das instituições de um país refletem a cultura prevalecente, os valores e as normas sociais que orientam as escolhas individuais, as crenças e as expectativas individuais herdadas do ambiente social (Marini 2019). Nesse contexto, a religião – como produtora de um código de conduta e de símbolos que se apresentam como princípios indiscutíveis a serem respeitados - pode ser interpretada como um elemento simbólico de mudança nas estruturas de poder nos planos social, político e econômico (CASANOVA, 2000).

¹ O trabalho de Marini (2013) abrange 90 países investigados na *World Values Survey*, cobrindo 85% da população mundial, e compara o impacto de valores sociais contra fatores estruturais – como recursos econômicos e instituições políticas – no Produto Interno Bruto (PIB) per capita e na qualidade da governança.

A análise empírica explora a realidade brasileira, focando na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. O Brasil é o maior país com maioria Católica ao mesmo tempo em que é considerado capital mundial do Pentecostalismo Evangélico em termos do número de fiéis (FRESTON, 2013). De acordo com o Censo Demográfico de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Rio de Janeiro-RJ, especificamente, é (junto com São Paulo-SP) a metrópole com o maior contingente de crentes Pentecostais no país, assim como o contingente de indivíduos que se declaram “sem religião”.

A ideia de que no interior do cristianismo, o pentecostalismo poderia representar o novo portador da “ética protestante” – ou sua versão atualizada (MILLER; YAMAMORI, 2007) – tem sido sugerida de muitas partes (MARTIN, 2002; BERGER, 2010). No entanto, no contexto da realidade brasileira, não há consenso sobre o impacto prático desse movimento religioso no nível macro, seja no campo econômico e político (MARIANO, 1996; FRESTON, 2008) seja no campo sociocultural (ALENCAR, 2010), enquanto se reconhece sua influência no nível individual (MARIZ, 1994; SMILDE, 2012). Ainda assim, é possível argumentar que há uma associação entre afiliação religiosa individual e as orientações apresentadas no campo socioeconômico (DI SANTO, 2018).

O trabalho está organizado da seguinte maneira. Na seção a seguir apresentamos os conceitos-chave de desenvolvimento aqui adotados. Em seguida, definimos os seis grupos a serem analisados: [a] Indivíduos com religiosidade baixa ou latente sem filiação; [b] Religiosos sem instituição; [c] Católicos Praticantes não carismáticos; [d] Católicos Carismáticos; [e] Pentecostais Clássicos; e [f] Neopentecostais. Posteriormente, é apresentado um modelo tipológico destinado a oferecer três chaves da leitura da análise e, na sequência, descrevemos os oito fatores culturais considerados favoráveis à prosperidade econômica. A seção seguinte apresenta a metodologia e a técnica estatística usada para avaliar a hipótese formulada. Finalmente, são mostrados os resultados da análise e as conclusões são apresentadas.

Fatores culturais e o conceito de “mentalidade progressista”

Adotamos o modelo teórico de crescimento econômico elaborado por Mariano Grondona (2000) e baseado na distinção entre valores que influenciam atitudes mentais funcionais ao desenvolvimento e aquelas que as inibem. A caracterização da tipologia de Grondona (2000) é altamente generalizada; no entanto, o cientista político Ronald Inglehart testou os elementos da tipologia com dados da *World Values Survey* (WVS), encontrando uma associação estatística entre 14 dos 25 fatores originais e um indicador de bem-estar socioeconômico (HARRISON, 2015). Um passo adicional foi dado por Marini (2013), que encontrou associação entre os

fatores culturais de Grondona (2000), de um lado, e os indicadores de riqueza e de bom governo, de outro, mesmo levando em conta outros fatores explicativos e fatores institucionais.

Neste trabalho, vamos usar os fatores que mostraram influência estatisticamente significativa sobre a riqueza e as estruturas governamentais no trabalho de Matteo Marini. Em particular, os seguintes fatores culturais foram testados por Marini (2017) também em outros trabalhos:

1. Trabalho sentido como autorrealização
2. Propensão moderada ao risco
3. Propensão à livre concorrência
4. Confiança para poder influenciar o próprio futuro
5. Propensão à privatização
6. Confiança generalizada em relação aos outros
7. Percepção do funcionamento correto do estado de direito
8. Educação familiar inspirada na autonomia responsável e na criatividade

Com base nas características culturais da tipologia, a mentalidade progressiva é definida pelo sistema ideal de valores favoráveis ao desenvolvimento socioeconômico.

Segundo a literatura, a mentalidade progressiva compreende um conjunto de valores que fomentam a crença de que as pessoas podem influenciar seus destinos e promovem a chamada Regra de Ouro (HARRISON, 2006), que de diferentes formas diz o que poderia ser sintetizado pela seguinte frase: “Faça aos outros o que gostaria que fosse feito a você; não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você”; se as pessoas acreditam que podem influenciar seus destinos, é provável que se concentrem no futuro; ver o mundo em termos de soma positiva; atribuir alta prioridade à educação; acreditar na ética do trabalho; tornar-se empreendedor; e assim por diante. Se a Regra de Ouro tem um significado real para eles, é provável que vivam de acordo com um código de ética razoavelmente rigoroso; respeitar as leis; identificar-se com a sociedade em geral; e assim por diante (HARRISON, 2006). A mentalidade progressiva é a mentalidade ideal do desenvolvimento socioeconômico entendido como processo de desenvolvimento humano, que é conotado como modernização socioeconômica, mudança cultural na direção de uma ênfase crescente nos valores da autoexpressão e da democratização (INGLEHART; WELZEL, 2010). Especificamente, a modernização socioeconômica, nesta perspectiva de visão progressiva, assume a forma do capitalismo democrático (NOVAK, 1991), que pode ser visualizado como uma trindade de sistemas em um: uma economia baseada predominantemente em mercados e incentivos, uma política democrática e um sistema moral-cultural pluralista e liberal.

A religião é um dos elementos fundamentais no processo de absorção e transmissão de um sistema compartilhado de valores e crenças que define a cultura contextual de uma nação (BASÁÑEZ, 2015). Assim, supomos que diferentes grupos religiosos fornecem diferentes recursos simbólicos que afetam o processo individual de tomada de decisão dos fiéis, condicionando, em certa medida, suas estratégias cognitivas e comportamentais no campo socioeconômico (SOUZA, 2010). Alguns sistemas religiosos, de fato, transmitem melhor do que outros os valores e atitudes que estão positivamente ligados a uma mentalidade progressiva (HARRISON; KAGAN, 2006).

Partindo dessa ideia, procuramos observar, em primeiro lugar, se a principal clivagem sobre a formação de uma mentalidade favorável ao espírito do capitalismo democrático – definida como mentalidade progressiva – estaria ligada ao sentido privado de religiosidade dos indivíduos ou ao próprio pertencimento a um grupo religioso.

Em segundo lugar, observaremos como os grupos religiosos se posicionam em relação às atitudes expressas pelos fiéis em relação à prosperidade econômica.

Os grupos religiosos pesquisados

Como explicamos acima, definimos seis tipos de religiosidade que se enquadram em três macrogrupos:

- Grupo católico, que é o maior grupo religioso no Brasil. Aqui consideramos apenas os “praticantes” e distinguimos entre “católicos carismáticos” e “católicos não carismáticos”;
- Grupo evangélico-pentecostal, que constitui o segundo maior segmento, e pode ser internamente diferenciado entre “pentecostais clássicos” e “neo-pentecostais”;
- Grupo sem religião, que forma o terceiro maior grupo, dentro do qual distinguimos entre “indivíduos com religiosidade baixa ou latente” e “indivíduos religiosos”.

Na prática, a população do estudo foi particionada nos grupos religiosos descritos acima com base na lista extensiva de religiões utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para registro de declaração de religião no Censo Demográfico Brasileiro (APÊNDICE A). A correspondência entre as religiões da lista do IBGE e os grupos foi feita a partir dos critérios definidos abaixo.

O registro da filiação religiosa dos indivíduos que participaram da amostra desta pesquisa foi feito a partir da autodeclaração, posteriormente classificado em um dos grupos estabelecidos, de acordo com os mesmos critérios (APÊNDICE B).

1. Macrogrupo católico

1.a Grupo de católicos praticantes não carismáticos²

Grupo composto pelos católicos romanos **praticantes**, isto é, que declaram ir regularmente à igreja (pelo menos uma vez por semana) e que não são membros da Renovação Católica Carismática ou de sua comunidade.

O pressuposto é que a frequência regular ao ritual religioso circunscreve os crentes que estão mais próximos do corpo doutrinário da denominação religiosa (GARELLI, 1996).

Ainda que os dados sobre a frequência de ritos religiosos frequentemente superestimem a participação real; essa caracterização é utilizada como uma *proxy* da posição em relação à religião, antes do que como uma medida de comportamento concreto (CASTEGNARO; DALLA ZUNNA, 2006).

1.b Grupo de católicos carismáticos

Grupo formado pelos católicos romanos **praticantes** que declaram ser membros do Movimento de Renovação Católica Carismática (RCC) e / ou sua comunidade de orações.

Vários pesquisadores debruçaram-se sobre o tema trazendo chaves de leitura interessantes a respeito da caracterização da RCC no Brasil, destacando também o seu duplo viés, para dentro em relação à Igreja Católica, e para fora em relação ao pentecostalismo evangélico (MACHADO, MARIZ, 1997; ORO, ALVES, 2016).

Assim como os pentecostais evangélicos, os católicos carismáticos são engajados em práticas religiosas que são consideradas dons do Espírito Santo; no entanto, em seus encontros – principalmente liderados por leigos – mantêm elementos que enfatizam sua lealdade à Igreja de Roma (CARRANZA, 2015).

2. Macrogrupo evangélico-pentecostal

2.a Grupo pentecostal clássico

Grupo composto pelos crentes que pertencem a uma denominação pentecostal evangélica. Eles são membros de uma denominação ou de uma igreja independente

² Daqui em diante “católicos não carismáticos”

que enfatiza os dons do Espírito Santo listados em 1 Coríntios 12: 4-12 (BÍBLIA, 1 Coríntios, 12, 4-12).

Cabe ressaltar que existem diferentes tipos de classificação das denominações evangélicas pentecostais no Brasil (GIUMBELLI, 2001); simplificando, na atual paisagem pentecostal brasileira há uma diluição das fronteiras entre suas diferentes ramificações, em um processo dinâmico de “circulação e flexibilidade” (ALMEIDA, 2006; MARIANO, MOREIRA, 2015), que é acompanhada por uma reestruturação das características históricas de cada denominação por meio de processos de modificação voltados à assimilação de práticas nascidas em outras denominações (FAJARDO, 2016).

Assim, na identificação do grupo pentecostal clássico, nos referimos àquelas denominações que se concentram na atualização dos dons do Espírito Santo: especificamente glossolalia – que é uma adoração extática ou uma oração usando discurso ininteligível – e cura, mantendo essas características como um elemento central além de mudanças que ocorreram historicamente em cada denominação.

2.b Grupo neopentecostal

Esse grupo é composto pelos crentes que pertencem a uma denominação evangélica independente, que enfatiza aspectos teológicos relacionados com os dons do Espírito Santo, a saber, a “confissão positiva”, também conhecida como “teologia da prosperidade” e à “teologia do domínio”.

A primeira representa a crença de que os fiéis possuem o poder de controlar sua vida, voltando-se para o bem ou para o mal, através do que ele decreta – com fé – em voz alta (KRAMER 2001). Pela fé, os indivíduos podem estabelecer uma “aliança com Deus” e assim reivindicar os benefícios da redenção, na medida em que estão dispostos a “fazer um sacrifício”, isto é, a oferecer à Igreja uma porcentagem de tudo o que eles ganharam ou pretendem ganhar: o **dízimo** (MESQUITA, 2007).

A segunda postula que o mundo material é o lugar em que se manifestam os efeitos da guerra entre o bem e o mal. Nesse estado, o adorador se percebe como parte ativa da guerra do lado de Cristo contra os poderes infernais, acreditando ser capaz de alterar a realidade física por meio do vínculo da fé com as forças divinas (SIEPIERSKI, 1997; MARIANO, 2014).

Cabe ressaltar que os traços aqui descritos estão sendo assimilados, até certo ponto, pelas denominações clássicas, (COSTA, 2011; ALENCAR, 2013; VALÉRIO, 2017). Ainda assim, o grau diferente de ênfase colocado na teologia da prosperidade e na teologia do domínio marca uma diferença substancial – embora fluida (POMMERENING, 2013) – entre as duas formas de pentecostalismo.

3. Macrogrupo sem religião

3.a Indivíduos com religiosidade baixa ou latente sem filiação

Com esse termo denominamos o grupo composto por indivíduos que não são membros de nenhum grupo religioso e declaram não acreditar em Deus ou que não atribuem a Ele uma posição central em sua vida.

O grau de concordância com relação à seguinte afirmação foi usado como discriminante:

- Deus é muito importante em sua vida.

Concorda	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Discorda
Religiosos sem instituição				Indivíduos com religiosidade baixa ou latente sem filiação							

Essa é uma das afirmações discriminantes centrais entre as várias usadas nas pesquisas comparativas da *World Value Survey* (INGLEHART, WELZEL, 2010).

A escolha do limiar da escala que estabelece a distinção entre os dois grupos foi feita enfatizando a identificação de um núcleo duro de indivíduos – denominado “religiosos sem instituição” – que acredita em Deus, mas não se identifica com um grupo religioso.

O grupo dos indivíduos com “religiosidade baixa ou latente” representa os indivíduos que não cultivam ou adotam representações religiosas em sua concepção de mundo. Esta categoria pode ser vista como um contínuo entre os que não acreditam em Deus, que são ateus, ou duvidam da Sua existência (agnósticos), e indivíduos que são críticos da religião institucionalizada, ou simplesmente não creem em símbolos ou doutrinas religiosas (descrentes), embora nos dois últimos casos Deus possa figurar no seu imaginário (FERNANDES, 2008).

3.b Grupo de indivíduos religiosos sem instituição

Como o grupo de indivíduos com religiosidade latente, esse grupo é composto de indivíduos que declaram não ter nenhuma afiliação religiosa definida, mas, ao contrário deles, acreditam em Deus e o têm como um ponto de referência em sua vida cotidiana.

Eles são expressão do processo de desinstitucionalização (FERNANDES, 2018), no qual persiste um sentido de religiosidade, como síntese pessoal das crenças religiosas difundidas no país (*self-religion*).

Neste sentido, podemos utilizar a expressão de Regina Novaes (2006, p. 141), “religiosos sem religião”, para definir essas pessoas que cultivam uma religiosidade

de caráter pessoal, sem possuir, contudo, vínculos institucionais (RODRIGUES, 2012). Assim, esse grupo contempla dois perfis: de um lado, aqueles que transitam entre instituições religiosas, sem se fixar a nenhuma; de outro lado, aqueles sem qualquer frequência, nem trânsito por entre as religiões institucionais, devido ao total desinteresse. Entretanto, ambos são possuidores de um imaginário religioso eclético (CAMURÇA, 2017).

Modelo tipológico

Esses seis grupos estão organizados em um modelo tipológico baseado em três critérios diferentes:

- i. Critérios institucionais;
- ii. Critérios socioculturais;
- iii. Critérios sociorreligiosos.

O primeiro critério está centrando na afiliação religiosa. Ele estabelece distinção entre famílias religiosas – Igreja Católica e denominações Evangélico-Pentecostais – e, ao mesmo tempo, entre as organizações religiosas e grupos não religiosos.

O segundo critério diz respeito a uma distinção entre grupos religiosos que são mais **flexíveis**, isto é, capazes de formular um discurso teológico mais adaptável a demandas dos indivíduos das sociedades da modernidade tardia, que não estão dispostos a esperar o fim de seus dias para receber as bênçãos prometidas (GRACINO JUNIOR, 2016), em comparação com as denominações que mantêm uma narrativa coerente, mais **rígida**, que teria início com a conversão e terminaria com a salvação espiritual. Assim, é possível distinguir entre organizações de curto prazo e de longo prazo. Em comparação com as últimas, as primeiras são caracterizadas por privilegiar a resolução dos problemas pela via individual (GRACINO JUNIOR, 2008) estimulando a busca diária pela salvação, com foco na resolução dos problemas da vida cotidiana, deixando em segundo plano as respostas de longo prazo, relacionadas às inquietações existenciais de ordem ontológica.

Tendo em vista tais características, verifica-se que a distinção entre organizações de curto e de longo prazo não é definida em um sentido absoluto. Pelo contrário, é construída a partir da adoção de parâmetros relacionais, tendo como referências contrastivas o pentecostalismo clássico em relação ao neopentecostalismo, e o catolicismo não carismático comparado com o grupo de católicos carismáticos. De fato, a Renovação Carismática Católica é estruturada em torno da necessidade de

religiosidade individual imediata que não é incorporada no aparato comunitário da Igreja tradicional (PACE, 2003). Da mesma forma, os neopentecostais interceptam o fervor religioso individual, reformulando as visões evangélicas pentecostais clássicas – da conversão até a salvação espiritual dentro de uma comunidade fraterna de irmãos – para concentrar-se numa salvação do cotidiano centrada na resolução dos problemas individuais contingentes (MARIANO, 2003).

O terceiro critério reúne organizações que são estruturadas sobre o princípio da **pentecostalidade** (CAMPOS, 2002). Elas são definidas como **renovacionistas**, um termo que abrange pentecostais e carismáticas como um grupo (PEW, 2006).

Tabela 1: Modelo Tipológico

Tipo de religião	Igreja Católica	Denominações Evangélico-Pentecostais	Sem afiliação religiosa	
Curto Prazo	Católico praticante não carismático	Pentecostalismo clássico	Religiosos sem instituição	Indivíduos com religiosidade baixa ou latente
Longo Prazo	Católico carismático	Neopentecostalismo		

Fonte: Organizada pelos autores.

NB: As áreas sombreadas representam os grupos que são definidos como **renovacionistas**.

Sobre o modelo tipológico, observamos como os seis grupos categóricos são colocados em relação aos fatores culturais da prosperidade.

Os fatores culturais

Os oito fatores acima mencionados são agora individualmente descritos. Para cada um é fornecida uma tabela, na qual é ilustrado:

a) A pergunta usada para medir a porcentagem de respondentes em cada grupo (MARINI, 2017).

b) A escala utilizada para mensurar a orientação progressiva para cada pergunta.

Obs. Respostas progressivas são mostradas com realce em cinza.

1. Trabalho sentido como autorrealização

A sociologia weberiana sublinha a importância da necessidade de autorrealização no campo laboral. Sentir o trabalho ou a profissão como vocação predispõe a um compromisso incansável, aumentando produtividade e qualidade.

Assim, argumenta McClelland (1961), uma sociedade composta por uma porcentagem mais elevada de indivíduos com tal propensão deverá ser mais produtiva e mais realizada do que outra cujos indivíduos trabalham com pouco entusiasmo e convicção.

A pergunta a seguir detecta a necessidade de autorrealização (respostas progressivas com destaque em cinza).

Quando você procura um trabalho, a qual das seguintes motivações daria prioridade?

1	Uma alta renda
2	Um trabalho seguro sem riscos
3	Trabalhar com pessoas agradáveis
4	Um trabalho que lhe dá um sentimento de realização

2. Propensão moderada ao risco

A propensão ao risco é uma das características do empreendedor *schumpeteriano*. Ela é o resultado de uma espécie de cálculo racional (específico da economia capitalista) da probabilidade de lucro ou de sucesso de uma ação tomada.

Neste trabalho, a propensão ao risco é representada pela propensão a mudar. A mudança racionalmente implementada (cálculo de risco) é um aspecto da mentalidade progressista. Ela foi medida aqui como uma tendência para a tomada de risco moderado, excluindo, assim, as pontuações mais extremas do cálculo.

Devemos ter cuidados ao fazer grandes mudanças na vida	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Devemos agir de forma decisiva para realizar algo

3. Propensão à livre competição

É um elemento fundamental do mercado liberal. A livre concorrência é parte integrante dos processos de modernização (INGLEHART, 1997).

Nessa perspectiva, a capacidade do lucro privado transforma-se em benefício social. Assim, a remoção de barreiras à entrada nos mercados permite o aumento da produtividade (benefício privado) – que é induzido por inovações favorecidas

pela concorrência existente no mercado em concorrência perfeita – que pode ser transformada em aumento da oferta e redução de preços (benefícios públicos).

Em geral, uma atitude pró-competitiva reflete uma visão plural e aberta da sociedade; em que o outro é percebido não como um inimigo, mas como um concorrente em comparação ao qual nos avaliamos para nos aperfeiçoar primordialmente.

A competição é positiva. Estimula as pessoas a trabalhar duro e desenvolver novas ideias	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	A competição é prejudicial. Ela traz à tona o pior das pessoas
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	--

4. Confiança para poder influenciar o próprio futuro

É uma característica da modernidade ocidental; Lawrence Harrison (2006), quando descreve a mentalidade progressista universal, fala sobre a consciência das pessoas como o principal caráter ativo de seu próprio destino.

Assim, esse fator está relacionado com a economia de mercado, uma vez que o sucesso econômico está (também) ligado ao desempenho individual, que seria dificultado por atitudes passivas e fatalistas.

A pergunta a seguir detecta essa propensão:

Você sente que tem liberdade de controle sobre a sua vida?

Nenhuma	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Total
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	-------

5. Propensão à privatização

Representa um dos pilares da economia neoclássica. Esse fator está ligado ao risco e à livre concorrência.

Assim, na sociedade moderna tardia, a privatização é a expressão da autorrealização da autonomia individual e do empreendedorismo no campo econômico.

A questão seguinte mede a propensão a este fator:

Deveria aumentar a privatização de empresas e indústrias	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Deveria aumentar a nacionalização de empresas e indústrias
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	--

6. Confiança generalizada com relação aos outros

Essa propensão pode ser considerada como o lubrificante do sistema de mercado, que reduz os custos de transação, uma vez que existe a confiança mútua (FUKUYAMA, 1996).

Assim, esse fator cultural sustenta a constituição de uma comunidade ampliada, que vai além das relações fechadas e de curto raio, caracterizadas por uma desconfiança geral até manifestar uma confiança generalizada nos **outros**.

As seguintes perguntas foram usadas para captar a atitude em relação a esse fator:

Em geral:

A	Pode se confiar na maioria das pessoas?
B	Deve-se ter sempre cuidado com as pessoas?

7. Percepção do funcionamento correto do estado de direito

O estado de direito é necessário para o bom funcionamento da economia de mercado, uma vez que a imparcialidade da lei e a certeza da punição garantem o respeito aos contratos.

Por essa razão, um alto grau de confiança nos órgãos de segurança e controle do Estado pode ser considerado um indicador do nível de confiança individual no Estado de Direito. Em suma, quanto maior a confiabilidade do judiciário, da polícia e das forças armadas, melhor funcionará o mercado e, portanto, maior será o nível de Produto Interno Bruto (PIB) per capita daquele país.

A seguinte pergunta foi usada para captar a atitude em relação a esse fator:
Quanta confiança você tem nas seguintes instituições?

Poder judiciário	1	Muita	2	Bastante	3	Pouca	4	Nenhuma
Polícia	1	Muita	2	Bastante	3	Pouca	4	Nenhuma
Forças armadas	1	Muita	2	Bastante	3	Pouca	4	Nenhuma

8. Educação familiar inspirada pela autonomia e criatividade responsáveis

A família está entre os principais fatores de transmissão cultural. Privilegiar os valores de independência e responsabilidade na educação familiar está positivamente correlacionado com os níveis do PIB per capita e suas taxas de crescimento (MARINI, 2004). Além disso, a independência, a imaginação e a tendência à autorrealização pessoal, estão entre as principais características da sociedade moderna tardia que se refletem no plano individual (INGLEHART, WELZEL 2010).

Neste trabalho, observamos como cada grupo categórico se mostra com relação os valores da independência, da imaginação, da responsabilidade e da autorrealização.

A seguir está listada uma série de qualidades que podem ser apreendidas em casa. O que, se houver, considera particularmente importante? Escolha até cinco.

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais

Independência	Trabalho duro	Senso de responsabilidade	Imaginação
Tolerância e respeito pelas outras pessoas	Economia, poupando dinheiro e coisas	Determinação, perseverança	Fé religiosa
Generosidade	Obediência	Autorrealização	

A tabela a seguir resume o conjunto de variáveis descritas acima.

Tabela 2: Resumo das variáveis e respectivas categorias para medir a orientação progressiva

Variáveis	Categorias
Motivações ao procurar emprego	✓ Trabalhar com pessoas agradáveis / trabalho que dá senso de realização Um trabalho de salário alto / seguro e sem riscos
Cautela com grandes mudanças na vida	Discordância / Forte concordância / [1-5; 9-10] ✓ Concordância moderada [6-8]
Concorrência é boa	✓ Forte concordância [1-3] Discordância moderada ou forte [4-10]
Escolha e controle sobre a vida	Muita escolha [8-10] ✓ Nenhuma escolha / Posicionamento intermediário [1-7]
Propriedade privada de empresas e indústrias	✓ Forte concordância [1-3] Discordância moderada ou forte [4-10]
Confiança nos outros	✓ A maioria das pessoas pode ser confiável Deve-se sempre ter cuidado com as pessoas
Confiança nas instituições	
Poder judiciário	✓ Muita confiança Não muita confiança
Polícia	✓ Muita confiança Não muita confiança
Forças armadas	Muita confiança ✓ Não muita confiança
Qualidades que devem ser incentivadas em casa	
Independência	✓ Mencionado Não mencionado
Senso de responsabilidade	✓ Mencionado Não mencionado

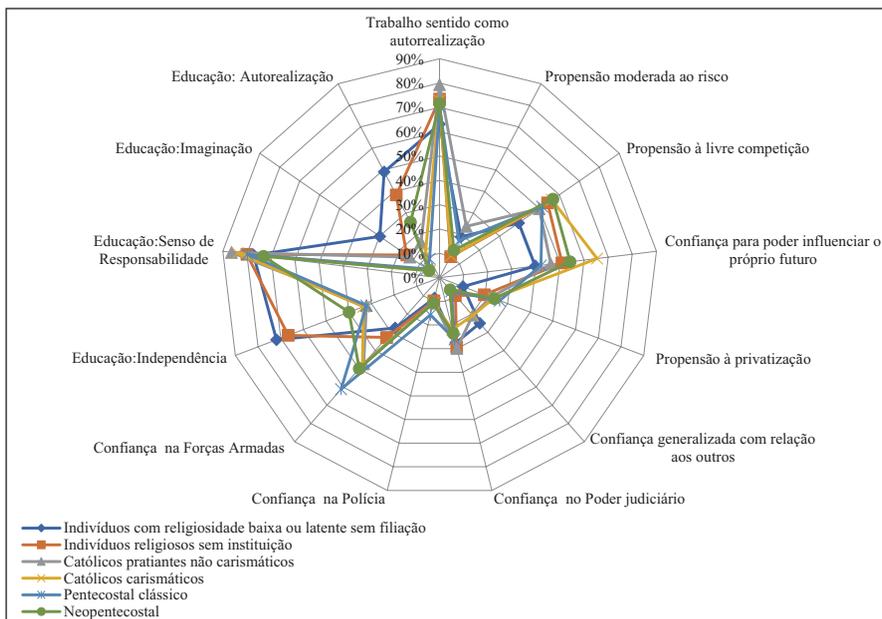
Variáveis	Categorias
Imaginação	Mencionado
	✓ Não mencionado
Autorrealização	✓ Mencionado
	Não mencionado

Fonte: Elaborada pelos autores

Legenda: ✓ = valor progressivo

A figura 1 mostra relativa homogeneidade entre os grupos com relação às taxas de respostas progressivas. As exceções dignas de nota se devem ao contraste que emerge da maior adesão de grupos não religiosos aos valores progressivos relacionados à independência e à autoexpressão (como qualidades a serem incentivadas em casa). Em geral, não ocorrem diferenças culturais evidentes entre os grupos, o que corrobora a tese de que diferenças relacionadas à filiação religiosa são relativamente pequenas no interior de um dado país em termos de valores distintivos (INGLEHART; WELZEL, 2010).

Figura 1 – Taxas de orientação funcional para o crescimento econômico, por grupo religioso e variável.



Fonte: Elaborada pelos autores.

Questões metodológicas

A Análise de Correspondências Múltiplas

Análise de Correspondência Múltipla (ACM) é uma técnica multivariada projetada para explorar relações estatísticas entre variáveis categóricas. Permite reconhecer em um espaço multidimensional subespaços onde se expressam os padrões de associação dominantes, isto é, suas dimensões principais. Benzécri (1992) oferece um tratamento abrangente do assunto.

A ACM decompõe a variabilidade total dos dados, identificando um pequeno número de dimensões principais mutuamente independentes representando os desvios mais significativos da hipótese de independência.

Para visualizar o espaço definido pelas dimensões principais, os escores de cada uma das categorias projetadas nessas dimensões são anotadas em um gráfico de dispersão típico. A interpretação de tais mapas consiste na inspeção do padrão de dispersão espacial das categorias com relação umas às outras. A proximidade (distância) de duas categorias indica o grau de associação (oposição) entre elas dentro dessas dimensões, permitindo ir além das correlações pareadas ou dos testes de associação.

Tomando emprestadas as observações de Blasius e Schmitz (2017), os princípios de interpretação podem ser resumidos pelas seguintes questões: (1) As distribuições dos vários indicadores seguem um padrão determinado? (2) Existe uma estrutura empírica de posições e relações que acomoda os objetos / indivíduos no conjunto de dados? (3) Existem práticas empiricamente observáveis (declarações, classificações, representações, etc.) que correspondem às posições dos indivíduos no espaço social ou em parte dele? (4) Como a dinâmica dos objetos (indivíduos) e das respectivas classes pode ser descrita?

Neste estudo, trata-se de entender como os valores progressivos estão relacionados entre si e com os grupos religiosos. O espaço social fundamental deve ser construído a partir do conjunto de variáveis que medem a orientação progressiva descrita anteriormente e resumidas na Tabela 2 (denominadas **variáveis ativas**); A afiliação a grupos religiosos é tratada como uma **variável suplementar**, a ser projetada no espaço social derivado das variáveis ativas.

A base de dados

Os dados deste estudo foram originados de uma pesquisa por amostragem realizada pelos autores no Rio de Janeiro-RJ em 2017. Os dados foram coletados por meio de questionário estruturado aplicado em entrevistas pessoais presenciais.

Os entrevistados foram abordados em frente das igrejas selecionadas e em outros pontos de fluxo e questionados sobre o bairro de residência. A seleção das Igrejas foi feita de forma aleatória em cada área de planejamento (AP) da cidade do Rio de Janeiro-RJ.

O universo da pesquisa corresponde à população de moradores da cidade do Rio de Janeiro-RJ, praticantes religiosos pertencentes aos seguintes grupos: católicos carismáticos, católicos (carismáticos excluídos), pentecostais evangélicos, neopentecostais evangélicos, além dos não religiosos. Foram considerados praticantes aqueles que afirmaram assistir ao culto pelo menos uma vez por semana.

O desenho amostral pode ser entendido como um conjunto de amostras independentes para cada grupo religioso, espacialmente estratificado por área de planejamento do município do Rio de Janeiro-RJ.

Tabela 3: Tamanho da amostra por grupo religioso

Grupo religioso	Total
Católicos não carismáticos	100
Pentecostal	140
Neopentecostal	117
Católicos carismáticos	100
Sem religião	119
Total	576

Fonte: Elaborada pelos autores.

A amostra foi ponderada com pesos inversamente proporcionais à fração amostral de cada grupo religioso em cada área de planejamento, e resultou em margens de erro máximas para proporções populacionais de 10% para todos os grupos, considerando um coeficiente de confiança de 95%. Os dados populacionais foram obtidos a partir dos microdados do Censo Demográfico Brasileiro (IBGE, 2010).

Para definir a população de referência de católicos praticantes não carismáticos, foram utilizados dados da *Pesquisa Dimensões Sociais da Desigualdade* (PDSO, 2016), liderada por Nelson do Valle Silva, que mostra que o percentual de católicos praticantes é de 27%. A partir deste percentual foi estimado o contingente de católicos carismáticos, que corresponde a 16,8% (27% dos católicos), segundo uma pesquisa realizada pelo *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* em 1999 (CERIS, 2002).

As distribuições (ponderadas) de algumas variáveis socioeconômicas básicas são apresentadas a seguir na Tabela 4.

Tabela 4: Distribuição amostral de variáveis socioeconômica básicas

<i>Idade</i>	<i>%</i>	<i>Renda</i>	<i>%</i>
18 a 30	34,1	0 a 3 Salários mínimos	39,4
31 a 65	53,8	3 a 5 Salários mínimos	24,3
66+	12,1	5 a 10 salários mínimos	22,1
		10 ou + Salários mínimos	14,3
<i>Gênero</i>	<i>%</i>	<i>Escolaridade</i>	<i>%</i>
Feminino	50,4	Fundamental	16,3
Masculino	49,6	Ensino médio	22,4
<i>Cor / raça</i>	<i>%</i>	Ensino superior incompleto	25,1
Preto, pardo, indígena	46,7	Ensino superior completo	36,1
Branco	53,4		

Fonte: Elaborada pelos autores.

NB: O valor do salário mínimo era de aproximadamente US\$ 270,00 na data de referência da pesquisa (julho de 2016).

Resultados da ACM

Um modelo de ACM foi ajustado considerando as variáveis enumeradas na Tabela 2 como variáveis ativas. Os três primeiros eixos principais explicam 34,5% da inércia dos dados (Tabela 5); o quarto eixo explica 8,6%, pouco mais do que a média esperada por eixo, e como seus componentes não geram interpretações interessantes ou tangíveis, nos restringiremos a apresentar a análise descritiva dos três primeiros eixos principais apenas.

Tabela 5: Autovalores e variâncias das três primeiras dimensões principais

	Eixo 1	Eixo 2	Eixo 3	Eixo 4
Autovalor	0,14	0,11	0,09	0,08
Variância (%)	13,8	11,2	9,6	8,6
% Variância (cumulativa)	13,8	25,0	34,5	43,1

Fonte: Elaborada pelos autores.

Nas tabelas 6 e 7 são apresentadas as coordenadas das categorias das variáveis ativas nos eixos principais.

Tabela 6: Coordenada e contribuições percentuais das categorias para as dimensões principais

Variável / Categoria (modalidade)	Eixo 1		Eixo 2		Eixo 3		Eixo 4	
	coord	contrib	Coord	contrib	coord	contrib	coord	Contrib
Propensão moderada para o risco								
Forte concordância / discordância	-0,11	0,6	-0,22	2,8	-0,12	1,0	0,04	0,1
✓ Concordância moderada	0,55	2,9	1,08	13,9	0,60	5,1	-0,20	0,6
Escolha e controle sobre a vida								
✓ Muita escolha	-0,20	1,1	-0,20	1,5	0,45	8,3	-0,17	1,3
Nenhuma escolha / posição intermediária	0,19	1,1	0,20	1,4	-0,44	8,1	0,16	1,2
Propensão à livre competição								
✓ Concordância forte	-0,06	0,1	-0,45	7,2	0,17	1,2	0,30	4,3
Concordância moderada ou discordância forte	0,06	0,1	0,47	7,5	-0,18	1,3	-0,32	4,5
Senso de responsabilidade								
✓ Mencionado	0,04	0,1	-0,19	2,1	-0,01	0,0	-0,17	2,1
Não mencionado	-0,20	0,4	0,89	9,9	0,03	0,0	0,78	9,8
Imaginação								
✓ Mencionado	-0,27	0,5	1,42	19,1	-0,07	0,1	-0,67	5,6
Não mencionado	0,04	0,1	-0,22	3,0	0,01	0,0	0,10	0,9
Independência								
✓ Mencionado	-0,24	1,5	0,24	1,7	-0,56	11,1	0,01	0,0
Não mencionado	0,19	1,1	-0,18	1,3	0,43	8,5	-0,01	0,0
Sistema judicial								
✓ Muita confiança	1,13	19,6	0,15	0,4	0,08	0,1	0,27	1,7
Não muita/nenhuma confiança	-0,42	7,3	-0,05	0,2	-0,03	0,1	-0,10	0,6
Motivações ao procurar trabalho								
Salário alto/ um trabalho seguro e sem riscos	0,15	0,3	-0,42	3,3	-0,53	6,3	0,98	23,5
✓ Trabalhar com pessoas legais / um trabalho que dê um senso de autorrealização	-0,05	0,1	0,15	1,2	0,20	2,3	-0,36	8,6
Propensão à privatização								
✓ Concordância forte	0,56	3,8	-0,54	4,5	-0,14	0,3	-0,82	13,1
Discordância moderada ou forte	-0,15	1,0	0,15	1,2	0,04	0,1	0,22	3,6
Autorrealização								
✓ Mencionado	0,02	0,0	0,91	13,3	0,41	3,1	0,68	9,6
Não mencionado	-0,01	0,0	-0,27	3,9	-0,12	0,9	-0,20	2,8
As forças armadas								
✓ Muita confiança	0,82	17,3	0,01	0,0	-0,06	0,1	-0,18	1,3
Não muita/nenhum confiança	-0,67	14,2	-0,01	0,0	0,05	0,1	0,14	1,1
A polícia								
✓ Muita confiança	1,92	23,1	-0,01	0,0	-0,46	1,9	0,30	0,9
Não muita/nenhuma confiança	-0,24	2,9	0,00	0,0	0,06	0,2	-0,04	0,1
Confiança generalizada								
✓ A maioria das pessoas é confiável	0,26	0,7	-0,21	0,5	1,55	33,1	0,37	2,1
Deve-se sempre ter cuidado com as pessoas	-0,05	0,1	0,04	0,1	-0,31	6,7	-0,08	0,4

Fonte: Elaborada pelos autores.

Legenda: ✓ = resposta progressiva

Tabelas 7: Coordenadas das projeções dos grupos religiosos nas dimensões principais

Grupos	Eixo 1	Eixo 2	Eixo 3
Indivíduos com religiosidade baixa ou latente	-0,26	0,64	-0,11
Religiosos sem instituição	-0,21	0,18	-0,23
Católicos não carismáticos	0,10	0,00	0,17
Católicos carismáticos	-0,03	-0,38	0,18
Pentecostais clássicos	0,23	-0,20	-0,22
Neopentecostais	-0,02	-0,11	-0,10

Fonte: Elaborada pelos autores.

Descrição dos eixos

O primeiro eixo principal explica aproximadamente 13,8% da **inércia** dos dados e marca uma clara distinção entre **confiança** e **falta de confiança nas instituições judicial, policial e militar** (Tabela 8). As três variáveis (6 categorias) relacionadas ao tema explicam 84,3% da composição da inércia dos dados na primeira dimensão.

O Eixo 1 opõe o universo daqueles que, de maneira geral, confiam nessas instituições contra aqueles que delas desconfiam. A projeção dos grupos religiosos nesse primeiro eixo mostra que os grupos **sem** religião têm coordenadas negativas, indicando associação com esse sentimento de desconfiança com relação a essas instituições; enquanto **católicos** e **pentecostais** têm coordenadas positivas altas no eixo, indicando que esses grupos estão positivamente associados à confiança nessas instituições. Na posição intermediária estão os grupos católicos carismáticos e neopentecostais, que não demonstram associação com os polos.

Tabela 8 – Coordenadas ACM das categorias determinantes do Eixo 1

Categoria	coord	Contrib
Forças armadas: Não muita / nenhuma confiança	-0,67	14,2
Poder Judiciário: Não muita / nenhuma confiança	-0,42	7,3
Polícia: Não muita / nenhuma confiança	-0,24	2,9
✓Forças armadas: Muita confiança	0,82	17,3
✓Poder judiciário: Muita confiança	1,13	19,6
✓Polícia: Muita confiança	1,92	23,1
Total		84,3

Fonte: Elaborada pelos autores.

Legenda: ✓ = Resposta progressiva

Com relação ao segundo eixo principal, seis variáveis são responsáveis por 88,4% da inércia da dimensão que explica 11,2% da inércia dos dados: **Imaginação, Autoexpressão, Cuidados com grandes mudanças na vida, Valor da competição, Senso de responsabilidade e Propriedade privada dos negócios e da indústria** (Tabela 9).

O segundo eixo estabelece a oposição de dois perfis: um marcado pela associação entre as seguintes atitudes: valorização da imaginação e da autoexpressão, propensão moderada à mudança, discordância sobre o valor da competição e da propriedade privada dos negócios e da indústria; e outro, de certa forma oposto, marcado pela seguinte configuração: desvalorização da imaginação e da autoexpressão, propensão não moderada à mudança, concordância sobre o valor da competição e da propriedade privada dos negócios e da indústria.

Neste caso podemos identificar dois grupos. Os indivíduos com religiosidade baixa ou latente sem filiação e os Religiosos sem instituição estão associados ao primeiro grupo – que valoriza a imaginação e a autoexpressão, etc. –, em oposição aos grupos compostos por católicos carismáticos, pentecostais e neopentecostais; os católicos praticantes não carismáticos não demonstram associação com os sentidos expressos por essa dimensão.

Tabela 9 – Coordenadas ACM das categorias determinantes do Eixo 2

Categoria	coord	contrib
✓Propensão à privatização: Concordância forte	-0,54	4,5
✓Competição é bom: Concordância forte	-0,45	7,2
Autorrealização: Não mencionado	-0,27	3,9
Imaginação: Não mencionado	-0,22	3,0
Propensão moderada ao risco: Concordância forte/ discordância forte	-0,22	2,8
✓Senso de responsabilidade: Mencionado	-0,19	2,1
Propensão à privatização: Discordância moderada ou forte	0,15	1,2
Competição é bom: Discordância moderada ou forte	0,47	7,5
Senso de responsabilidade: Não mencionado	0,89	9,9
✓Autorrealização: Mencionado	0,91	13,3
✓Propensão moderada ao risco: Concordância moderada	1,08	13,9
✓Imaginação: Mencionado	1,42	19,1
	Total	88,4%

Fonte: Elaborada pelos autores.

Legenda: ✓ = resposta progressiva

A terceira dimensão principal explica 9,6 % da inércia total dos dados, e apenas três variáveis respondem por 75,8% da composição da sua inércia (ver Tabela 10): **Confiança nos outros**, **Independência** (como qualidade a ser incentivada) e **Escolha e controle sobre a vida**. Este eixo revela um perfil que valoriza **Independência**, afirma não ter **escolha e controle sobre a vida** e expressa **Desconfiança com relação aos outros**, e que se opõe a um perfil que geralmente expressa **Confiança nos outros**, afirma ter **escolha e controle sobre a vida** e não menciona **Independência** como uma qualidade a ser incentivada.

Os católicos não carismáticos e os católicos carismáticos estão associados ao perfil relacionado a **confiança nos outros**, contrastando com todos os outros grupos religiosos, associados ao outro polo.

Tabela 10 – Coordenadas ACM das categorias determinantes do Eixo 3

Categoria	coord	contrib
✓Independência: Mencionado	-0,56	11,1
Escolha e controle sobre a vida: Nenhuma escolha / posição central	-0,44	8,1
Confiança generalizada: deve-se sempre ter cuidado com as pessoas	-0,31	6,7
Independência: Não mencionado	0,43	8,5
✓Escolha e controle sobre a vida: Muita escolha	0,45	8,3
✓Confiança generalizada: a maioria das pessoas é confiável	1,55	33,1
	Total	75,8%

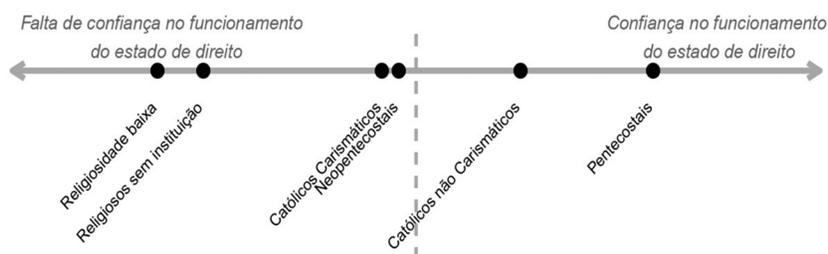
Fonte: Elaborada pelos autores.

Legenda: ✓= resposta progressiva

Interpretação dos eixos

1a Dimensão (13,8 %): Confiança vertical: a garantia da ordem

Figura 2 – Orientação do Eixo 1 e posição dos grupos religiosos.



Fonte: Elaborada pelos autores.

A projeção das coordenadas dos grupos no primeiro eixo principal sugere a existência de três seções neste subespaço social, que vão da grande desconfiança (lado esquerdo) à grande confiança (lado direito) no funcionamento correto do estado de direito.

Podemos avaliar a representação dessas três seções através de duas clivagens: a primeira se dá entre indivíduos sem afiliação religiosa e grupos religiosos.

Em geral a religião como instituição pode ser considerada um fator influente de estabilização social. É essa uma interpretação de tipo funcionalista, que evidencia o papel da ritualidade e da fé na absorção de tensões pessoais e na criação de solidariedade social. Assim, a afiliação religiosa chega a ser princípio da ordem social por sua contribuição à integração e à manutenção do sistema social. No entanto, existem diferenças entre as organizações religiosas com relação à efetividade da criação de códigos compartilhados de valores e comportamentos.

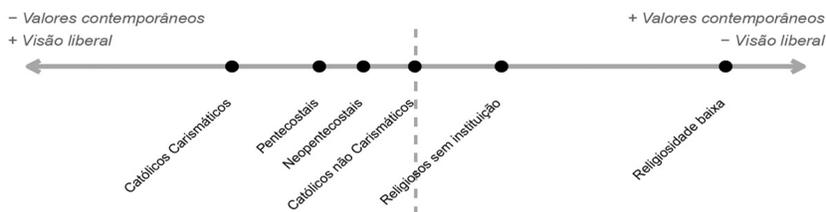
A segunda clivagem destaca as diferenças no interior dos grupos religiosos. As denominações católicas não carismáticas e pentecostais clássicas (organizações religiosas de longo prazo) oferecem aos indivíduos uma comunidade que parece capaz de lhes impor um código de valores e comportamentos de natureza coletiva, que reforça seu senso de confiança na sociedade e nas instituições.

Por outro lado, os grupos católicos carismáticos e neopentecostais (organizações religiosas de curto prazo) não têm a mesma força integrativa das organizações de longo prazo (ainda que muito maior do que a dos grupos sem afiliação religiosa).

A diferença pode ser explicada como resultado da ênfase teológica das organizações de curto prazo focada na relação mais íntima Deus-crente, para uma resolução imediata dos problemas localizados nas identidades individuais e na autossegurança, que deixa em segundo plano a constituição de uma comunidade moral dos fiéis (CARRANZA, MARIZ, 2009; ANTONIO, LAHUERTA, 2014; MARIANO, 2014).

2a Dimensão (11, 2 %): Visão liberal e valores contemporâneos

Figura 3 – Orientação do Eixo 2 e posição dos grupos religiosos.



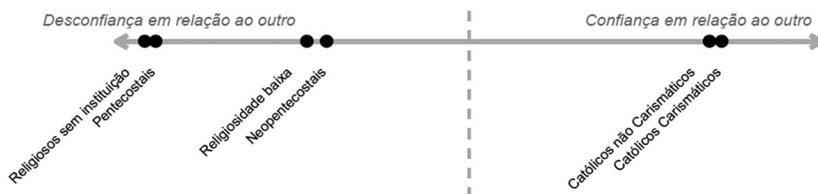
Fonte: Elaborada pelos autores.

A segunda dimensão mostra, assim como a primeira, uma distinção entre os grupos religiosos e os indivíduos sem afiliação religiosa. De um lado, os grupos sem afiliação religiosa, sobretudo os indivíduos com religiosidade baixa ou latente, estão associados aos valores ligados à modernidade tardia nas sociedades pós-industriais, como imaginação, a autorrealização e a propensão (moderada) para a mudança – o risco calculado – (INGLEHART; WELZEL, 2010). De fato, os resultados sugerem uma orientação para uma visão mais individualista dos grupos “sem filiação religiosa”, já observada na primeira dimensão.

Por outro lado, entre os grupos religiosos, é possível separar os católicos não carismáticos, que assumem posição “neutra” em relação a essa dimensão, e os renovacionistas – pentecostais, neopentecostais e católicos carismáticos – que demonstram uma propensão a uma visão liberal da economia, em que a liberdade, aliada ao método econômico liberal (propriedade privada e concorrência) é subordinada ao sentimento de responsabilidade. Esse tipo de atitude pode estar ligado à presença de uma mentalidade afinada com a liberdade responsável.

3a Dimensão (9,6 %) – Confiança horizontal: a garantia da solidariedade social

Figura 4 – Orientação do Eixo 3 e posição dos grupos religiosos.



Fonte: Elaborada pelos autores.

Essa dimensão aponta a tendência dos grupos católicos de serem mais orientados socialmente do que os outros grupos. O foco é baseado na confiança em relação ao outro. Esse fator representa o elemento fundamentais nas teorias sobre a constituição de uma mentalidade progressista (HARRISON, 2006)

A atitude do católico em relação à confiança horizontal reflete a capacidade desse grupo de desencadear no crente um senso de consciência coletiva, conforme o conceito de Durkheim (2005) que leva a aceitar a superestrutura social por efeito da assimilação e elaboração individual dos valores religiosos. Então, como Boudon (2007) sugeriu, as normas e valores coletivos são racionalmente elaborados e conscientemente adotados nas decisões comportamentais por parte do crente. Essa

capacidade de livre escolha racional dos valores se reflete também na convicção dos católicos em ter **controle sobre a própria vida**. No entanto, a liberdade de escolha e o controle sobre a vida estão ligados a uma baixa propensão ao estímulo da **independência** (como qualidade) na educação das crianças. Este último aspecto traz atenção para um dos elementos fundantes da organização estrutural da Igreja Católica que é o princípio da virtude da obediência (PACE, 2003).

Conclusão

A realidade (social) é complexa. Cada fenômeno é codeterminado por um conjunto múltiplo de causas concorrentes que são, muitas vezes, reversamente influenciadas por ele, fenômeno.

Assim, para interpretar como a religião influencia o processo de decisão individual em termos de atitudes e orientações ligadas a uma “mentalidade progressista” – ou seja, orientada para uma forma de desenvolvimento que é a do capitalismo democrático – os modelos causais têm sido preteridos em favor dos modelos associativos. O uso da ACM permitiu interpretar os dados levando em consideração a relação multivariada entre as categorias, sem se referir a relações de causalidade.

A técnica evidencia a necessidade de interpretar os dados como um todo. Desta forma, quatro pontos principais podem ser destacados em relação às questões deste trabalho;

1. Os grupos não religiosos podem ser descritos como um grupo convergente com relação à maioria dos aspectos aqui estudados. Os grupos dos indivíduos com religiosidade baixa ou latente e dos Religiosos sem instituição não demonstram divergência sensível, conforme indica o fato de que sua representação através da análise de correspondência os situa sistematicamente próximos nos semiplanos das três dimensões principais. Assim, os resultados do trabalho sugerem que mais relevante é a diferença entre indivíduos que fazem parte de um grupo religioso e indivíduos sem afiliação religiosa. Em geral, podemos dizer que os grupos que elaboram um discurso religioso de longo prazo (católicos não carismáticos e pentecostais clássicos) mostram uma maior integração com o sistema institucional existente, enquanto os grupos que expressam uma visão de curto prazo (católicos carismáticos e neopentecostais) parecem mais críticos com relação ao bom funcionamento institucional (dimensão 1).

2. A “confiança vertical” dos grupos religiosos “de longo prazo” apenas para os católicos não carismáticos se reproduz numa confiança generalizada de tipo “horizontal” (dimensão 3). Os católicos não carismáticos e carismáticos são de fato mais socialmente orientados do que os evangélicos pentecostais, como indica a propensão dos primeiros em expressar confiança generalizada nos outros (dimensão 3).
3. Especificamente, o grupo católico carismático e os grupos evangélicos pentecostais podem ser considerados como parte de um fenômeno socior-religioso unificado, denominado na literatura como Renovação.

A partir deste ponto de vista, tem destaque a maneira como os renovacionistas no seu conjunto têm uma atitude semelhante em relação à adesão a uma concepção liberal do mercado, particularmente evidente pela atitude geral do renovacionista com relação à defesa da privatização, da competição e do senso de responsabilidade (dimensão 2).

Desta forma, é possível detectar certa afinidade entre as atitudes e orientações valorativas expressas pelos renovacionistas e uma mentalidade orientada para o desenvolvimento ligado ao capitalismo democrático. Essa afinidade, de todo modo, possui características diferentes de acordo com a especificidade de cada grupo (ATTANASI, 2012).

Assim, se não é errado dizer que o movimento renovacionista possui algumas características de uma mentalidade progressista, tampouco se pode descartar a percepção de diferentes matizes das atitudes dos grupos religiosos analisados.

Essas diferenças tornam difícil dizer algo de definitivo sobre o impacto prático do movimento renovacionista sobre a constituição de uma mentalidade progressista. Há, no entanto, uma tendência perceptível: um processo de convergência atitudinal, com relação aos indicadores socioculturais de prosperidade econômica, entre católicos e protestantes na forma de movimentos carismáticos e pentecostais – os renovacionistas representam essa convergência (DI SANTO; LEICHSENRING, 2020).

No futuro (próximo) os católicos carismáticos poderiam representar a forma mais apropriada do movimento renovacionista em relação às características de uma mentalidade progressista; por duas razões:

- A capacidade da Igreja Católica de incluir e absorver os elementos religiosos e os movimentos religiosos que estão presentes (PACE, 2003), quando as denominações protestantes tendem a ser mais excludentes (ALENCAR, 2010). Essa tendência é refletida no poder dos Carismáticos de mostrar atitudes semelhantes com relação ao ambiente social (orientação individual)

ao mesmo tempo em que mantém os aspectos típicos da religiosidade católica (socialmente orientada) e demonstra uma orientação liberal no campo socioeconômico, que resume as atitudes associadas aos grupos Pentecostais.

- Como Fukuyama (1996) argumenta, as virtudes sociais formam a base das virtudes individuais. Assim, a propensão dos católicos carismáticos para a sociabilidade universalista e um modelo educativo baseado na liberdade responsável pode constituir o *hummus* para o desenvolvimento das virtudes individuais, úteis para a emergência de uma mentalidade progressiva (INGLEHART; WELZEL, 2010).

Concluindo, estamos cientes dos possíveis limites desta análise, como por exemplo a ausência de discussão sobre o fenômeno da afiliação múltipla, o sincretismo ou o caso da reflexividade no individualismo religioso (HERVIEU-LÉGER, 1999; D'ANDREA, 2000) ou por não ter levado em consideração outras variáveis sociográficas. Pesquisas futuras podem explorar esses aspectos

Finalmente, a partir dos pontos destacados emerge a possibilidade de interpretar a religião como fator que contribui para o desenvolvimento da transformação social, uma vez que constitui um sistema simbólico que estrutura uma ordem coerente de crenças capaz de orientar a agência individual, nos termos disponibilizados pela estrutura cognitiva do agente. Assim, o Católico Carismático pode constituir o *habitus* religiosos dos comportamentos individuais favoráveis à prosperidade econômica ligada ao capitalismo democrático, como a declaração: *fides fabra fortunae hominis*.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon F. **Matriz Pentecostal Brasileira**. Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

ALENCAR, Gedeon F. **Protestantismo Tupiniquim**. Hipóteses sobre a (não) contribuição Evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.111-122.

ANTONIO de, H. B. Gabriel; LAHUERTA, Milton. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimento brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v.14, p.57-82, 2014.

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais

ATTANASI, Katerine. The plurality of prosperity theologies and Pentecostalism. *In*: ATTANASI, K.; YONG, A. (Orgs.). **Pentecostalism and Prosperity**. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement. New York (NY): Palgrave Macmillan, 2012, p.1-12.

BARRO, Robert J.; McCLEARY, Rachel M. Religion and Economic Growth across Countries. **American Sociological Review**, v.68(5), p.760-781, 2003.

BASÁÑEZ, Miguel E. **A world of three culture**. Honor, Achievement, and Joy. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BECKER, Sascha. O.; WOESSMANN, Ludger. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. **Quarterly Journal of Economics**, v.124 (2), p.531-596, 2009.

BENZÉCRI, Jean-Paul. **Correspondence Analysis Handbook**. Nova York: Marcel Dekker, 1992.

BERGER, Peter L. Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: the protestant ethic today. **The Review of Faith & International Affairs**, v.8 (4), p.3-9, 2010.

BERNARDELLI, Luan V.; KORTT, Michael A.; MICHELLON, E. Religious affiliation and earnings: Evidence from Brazil. **Review of Social Economy**, v.78(2), p.234-255, April, 2019.

BÍBLIA. Provérbios. *In*: BÍBLIA. Português. **Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BLASIUS, Jörg; SCHMITZ, Andreas. Relatório da Conferência - Investigação Empírica do Espaço Social II Universidade de Bonn, 12 a 14 de outubro de 2015. **Boletim de Metodologia Sociológica/Boletim de Méthodologie Sociologique**, 133: 65–70. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0759106316662595>. Acesso em: 28 nov. 2017.

BOUDON, Raymond. **Essais sur la théorie générale de la rationalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja**. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2002.

CAMURÇA, Marcelo. Os Sem Religião no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. **Estudos de Religião**, v.3(1), p.55-70, 2017.

CARRANZA, Brenda. Cristianismo Pentecostal: Nova face da Igreja Católica. *In*: MOREIRA, A.S.; TROMBETTA, P. L. (Orgs.). **O Pentecostalismo Globalizado**. Goiânia-GO: Ed. PUC Goiás, 2015, p.70-93.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília L. Novas Comunidades Católicas: por que crescem? *In: CARRANZA, B.; MARIZ, C. L.; CAMURÇA, M. (Orgs.). **Novas Comunidades Católicas**. Em busca do espaço pós-moderno. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009. p.139-170.*

CASANOVA, José. **Oltre la secolarizzazione**. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica. Bologna: Il mulino, 2000.

CASTEGNARO, Alessandro; DALLA ZUNNA, Gianpiero. Studiare la pratica religiosa: differenza tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa. **Polis**, v.20 (1), p.85-110, 2006.

CERIS, **Desafios do Catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras**, Rio de Janeiro: Gráfica São Paulo, 2002.

COSTA, Moab C. **Mudança no ethos do pentecostalismo clássico para o neopentecostalismo**. Estudo de caso: a AD em Imperatriz-MA. Goiânia: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC Goiás, 2011.

D'ANDREA, Anthony A.F. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidade pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DI SANTO, Gustavo; LEICHSENRING, R. Alexandre. The renewalist movement and integration into the democratic capitalist system movement. *In: FORTUNATO, V. (org.). **Old and new inequalities in a globalized world**. Experiences from Europe and Latin America. Torino/Paris: L'Harmattan, 2020. p.126-150.*

DI SANTO, Gustavo. **Valori Religiosi e Sviluppo in Brasile**: Cattolicesimo e (neo) pentecostalismo verso la convergenza? Tese de doutorado, DISPES/UNICAL, Arcavacata di Rende (CS); PPGS/UERJ, 2018.

DURKHEIM, Émile. **Suicide**: A study in Sociology. London: Routledge, 2005.

FAJARDO, Maxwell. **Onde a luta se travar**. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil. Curitiba: Prismas, 2016.

FERNANDES, Sílvia R. Trajetórias religiosas de jovens sem religião - algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. **Interseções**. v. 20 (2), p.369-387, 2018.

FERNANDES, Sílvia R. Sem religião e identidades religiosas: notas para uma tipologia. **Interseções**, v.10 (1), p.31-46, 2008.

FRESTON, Paul. The Future of Pentecostalism in Brazil: The limits to growth. *In: Hefner, R.W. (org.). **Global Pentecostalism in the 21st Century**. Indiana: Indiana University Press, 2013.*

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais

FRESTON, Paul. The Many Faces of Evangelical Politics in Latin America. *In*: Freston, Paul (org.). **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Nova York: Oxford University Press, 2008. p.3-36.

FUKUYAMA, Francis Trust. **The social virtues and the creation of prosperity**. Nova York: Free Press, 1996.

GARELLI, Franco. **Forza della religione e debolezza della fede**. Bologna: Il Mulino, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro. **Religião & Sociedade**, v.21 (1), p.87-109, 2001.

GRACINO Júnior, Paulo. **A Demanda Por Deuses**. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro: Ed. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

GRACINO Júnior, Paulo. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. **ANTHROPOLÓGICAS**, v.19(1), p.43-66, 2008.

GRONDONA, Mariano. A Cultural Typology of Economic Development. *In*: Harrison, L.E.; HUNTINGTON, S.P. (org.). **Culture Matters**. How values shape human progress. Nova York: Basic Books, 2000. p.44-55.

HARRISON, Lawrence E. **The Central Liberal Truth**. How Politics Can Change and Save It from Itself. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Harrison, Lawrence; Kagan, Jerome. (org.), **Developing Cultures**. Essays on Cultural Change, New York – London: Routledge, 2006.

HARRISON, Lawrence E. Cultural Capital Defined. **Social Contract Journal Issues**. Volume 25, Number 3 (Spring 2015).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le Pèlerin et le Converti**. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 18 ago. 2021.

INGLEHART, Ronald. **Modernization and Postmodernization**. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1997.

INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa. **Sacred and Secular**. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernization, Cultural Change, and Development**. The Human Development Sequence. New York: Cambridge University Press, 2010.
- KRAMER, Eric W. **Possessing Faith**. Commodification, Religious Subjectivity, and collectivity in a Brazilian neo-pentecostal church. Tese de doutorado, University of Chicago, Chicago, 2001.
- LANDES, David. **The Wealth and Poverty of Nations: Why some are so Rich and some so Poor**. London: W. W. Norton & Company, 1998.
- MACHADO, Maria D.C.; MARIZ, Cecília L. Mulheres e Práticas Religiosas: um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.34, p.71-87, 1997.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2014.
- MARIANO, Ricardo. O reino de prosperidade da Igreja Universal. *In*: Dozon, J. P.; Corten, A.; Oro, A. P. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003. p.237-258.
- MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos, CEBRAP**, v.44, p.24-44, 1996.
- MARIANO, Ricardo; MOREIRA, Alberto da S. Expansão, Diversificação e Transformação do Pentecostalismo no Brasil. *In*: Moreira, A.S.; Trombetta, P.L. (org.). **O Pentecostalismo Globalizado**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2015. p.57-69.
- MARINI, Matteo B. **Le chiavi della prosperità: gli atteggiamenti mentali che generano sviluppo**. Milano: Editore Bocconi, 2019.
- MARINI, Matteo B. Le condizioni socioculturali dello sviluppo: un confronto internazionale. *In*: Marini, Matteo B. (org.). **Le politiche di coesione territoriale**. Un confronto tra Italia e Stati Uniti d'America. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore, 2017. p.39-64.
- MARINI, Matteo B. The tradition of modernity. **The Journal of Socio-Economics**, v.47, p.205-217, 2013.
- MARINI, Matteo B. Cultural Evolution and Economic Growth: a Theoretical Hypothesis with some empirical evidence. **The Journal of Socio-Economics**, v.33, p.765-784, 2004.
- MARIZ, Cecília L. **Coping with poverty, Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil**. Filadélfia: Temple University Press, 1994.
- MARTIN, David. **Pentecostalism: The world their parish**. Malden; Oxford: Blakwell, 2002.

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais

- MARTIN, David. **Forbidden Revolutions**. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe. London: SPCK, 1996.
- MARTIN, David. **Tongues of Fire**. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell, 1990.
- McCLELLAND, David. C. **The Achieving Society**. Princeton, N.J., Van Nostrand, 1961.
- MESQUITA, Wania A. B. Um Pé no Reino e Outro no Mundo: consumo e lazer entre pentecostais. **Horizontes Antrópologicos**, v.28(13), p.117-144, 2007.
- MILLER, Donald E.; YAMAMORI, Tetsunao. **Global Pentecostalism**. The new face of Christian Social Engagement. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.
- NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religião no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006, p.135-60.
- NOVAK, Michael. **The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Free Press, 2015.
- NOVAK, Michael. **The Spirit of Democratic Capitalism**. Lanham, Maryland: Madison Books, 1991.
- ORO, Ari P. Religião e política no Brasil. **Cahiers des Amériques Latines**, v.48-49, p.205-222, 2005.
- ORO, Ari P.; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica e Pentecostalismo Evangélico: convergências e divergências. **Debates do NER** (Porto Alegre), v.17(30), p.219-245, 2016.
- PACE, Enzo. Crescete e multiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità di modelli nel cattolicesimo contemporaneo. *Concilium*, 3, Brescia: Editrice Queriniana, 2003.
- PDSO. Pesquisa Dimensões Sociais da Desigualdade. 2016. Disponível em: <http://centrodametropole.fflch.usp.br/pt-br/noticia/base-de-dados-pesquisa-dimensoes-sociais-da-desigualdade-pdsd>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- PEW Research Center. Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals. The Pew Forum on Religion and Public Life. 2006. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- POMMERENING, Claiton I. Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. **Azusa - Revista de Estudos Pentecostais**, v.4 (1), p.7-22, 2013.
- RODRIGUES, Denise S. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, v.10(28), p.1130-1153, 2012.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil. **Estudos Teológicos**, v.37 (1), p.47-61, 1997.

TEIXEIRA DA SILVA, Luís Gustavo. Religião e política no Brasil. Latinoamérica. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, núm. 64, 2017, p.223-256. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/640/64052713009.pdf>. Acesso em 18 ago. 2021.

SMILDE, David. **Razão para crer**. Agência cultural no movimento evangélico latino-americano. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

SOUZA de, Jessé. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VALÉRIO, Samuel P. Igrejas Evangélicas Pentecostais Clássicas e Novos Pentecostalismos: Reconfiguração do tradicional e novos modelos. **Âncora: Revista digital de estudos em religião**, XI (12), 2017. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_11/03%20-%20Val%C3%A9rio.pdf. Acesso em: 18 ago. 2021.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: Routledge, 2001.

Apêndice A – Tabela 11 – composição dos grupos religiosos por religião da lista do IBGE (censo 2010)

Religiões Católicas	Pentecostalismo Clássico	Neopentecostalismo	Sem Afiliação Religiosa
Católica Apostólica Romana	Evangélica Metodista Wesleyana	Igreja Universal do Reino de Deus	Sem religião
Católica Carismática; Católica Pentecostal	Convenção Batista Nacional	Outras evangélicas de origem neopentecostal universal do reino de Deus	Agnóstico
Católica Armênia; Católica Ucraniana;	Batista Pentecostal		Ateu
Outras católicas	Batista Renovada	Outras evangélicas de origem pentecostal comunidade cristã	
Declaração múltipla de religiosidade católica; Outras religiosidades	Igreja Evangélica Adventista da Promessa	Igreja Evangélica Comunidade Evangélica	
Declaração múltipla de religiosidade católica; Espirita	Exército da Salvação		
Declaração múltipla de religiosidade católica; Espirita	Igreja Evangélica Assembleia de Deus	Outras evangélicas de origem pentecostal comunidade evangélica	
Declaração múltipla de religiosidade católica; Umbanda	Igreja Assembleia de Deus Madureira	Igreja Internacional da Graça de Deus	
Declaração múltipla de religiosidade católica; Candomblé	Igreja Assembleia de Deus Todos os Santos	Igreja Apostólica Renascer em Cristo	
Declaração múltipla de religiosidade católica; Kardecista	Outras evangélicas de origem pentecostal assembleia de Deus	Igreja Evangélica Reviver em Cristo	
	Igreja Congregação Cristã do Brasil	Igreja Mundial do Poder de Deus	
	Outras evangélicas de origem pentecostal congregação cristã do Brasil	Igreja Evangélica Cadeia da Prece	
	Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo	Outras evangélicas de origem pentecostal cadeia da prece	

Religiões Católicas	Pentecostalismo Clássico	Neopentecostalismo	Sem Afiliação Religiosa
	<p>Outras evangélicas de origem pentecostal o Brasil para Cristo</p> <p>Igreja Evangelho Quadrangular</p> <p>Outras evangélicas de origem pentecostal evangelho quadrangular</p> <p>Igreja Evangélica Casa da Bênção</p> <p>Outras evangélicas de origem pentecostal casa da bênção</p> <p>Igreja Evangélica Casa de Oração</p> <p>Outras evangélicas de origem pentecostal casa de oração</p> <p>Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor</p> <p>Outras evangélicas de origem pentecostal Deus é amor</p> <p>Igreja Evangélica Pentecostal Maranata</p> <p>Outras evangélicas de origem neopentecostal maranata</p> <p>Outras evangélicas renovadas não determinadas</p>		

Afiliação religiosa e desenvolvimento econômico no Brasil: fatores associados à constituição de uma mentalidade progressista entre católicos e evangélicos pentecostais

Religiões Católicas	Pentecostalismo Clássico	Neopentecostalismo	Sem Afiliação Religiosa
	Igreja de Origem Pentecostal Nova Vida Outras evangélicas de origem pentecostal nova vida Outras Igrejas Evangélicas Pentecostais Igreja Universal dos Filhos de Deus Igreja Pentecostal Avivamento Bíblico Outras evangélicas de origem pentecostal avivamento bíblico Igreja do Nazareno Outras evangélicas de origem pentecostal igreja do Nazareno		

Apêndice B – tabela 12 – composição da amostra por filiação religiosa e grupo religioso

Católicos romanos <i>praticantes</i>		Evangélico-Pentecostais		Sem filiação religiosa
		Clássicos	Neopentecostais	
Carismáticos	Não Carismáticos	Assembleias de Deus [n=85]	Igreja Universal do Reino de Deus [n=20]	Sem religião/ Ateus/ Agnósticos/ Religiosos sem religião definida
		Igreja Maranata [n=15]	Igreja Internacional da Graça de Deus [n=39]	
		Igreja Nova Vida [n=20]	Projeto Nova Vida [n=18]	
		Restauração e Vida [n=20]	Igreja da Conquista [n=20]	
			Igreja Nova [n=20]	
n=100	n=100	n=114	n=117	n= 119

Submetido em: 06/08/2021

Aprovado em: 08/08/2021

Publicado em: 10/09/2021

**O MEDO DOS MUÇULMANOS: O INÓSPITO
ESPAÇO PARA MIGRANTES**

***EL MIEDO DE LOS MUSULMANES: EL ESPACIO
SOCIAL INHÓSPITO PARA LOS MIGRANTES***

***THE FEAR OF MUSLIMS: THE INHOSPITABLE
SOCIAL SPACE FOR MIGRANTS***

*Felipe Freitas de SOUZA**

RESUMO: O espaço social contemporâneo nas grandes cidades ocidentais recebe muçulmanos que estão em situação de refúgio e migração. Junto às transformações globais acarretadas por diferentes dinâmicas, a islamofobia surge enquanto discurso e prática sobre essas populações. Neste artigo, objetiva-se discutir as representações sobre os muçulmanos em situação de refúgio tomando-se como representativos quatro eventos recentes na década de 2010 envolvendo a direita e a extrema direita: o atentado de Anders Breivik na Noruega; a manifestação do grupo Direita São Paulo na capital do estado; a manifestação do grupo Geração de Mártires no Rio de Janeiro; e o atentado terrorista contra uma mesquita na cidade de Christchurch, na Nova Zelândia. Indicamos a internet enquanto meio de projeção dos discursos anti-Islam e anti-refugiados. Concluimos que a islamofobia, enquanto mentalidade, deve ser problematizada, uma vez que a xenofobia acerca dos muçulmanos é socialmente estimulada mais do que resultante exclusivamente de processos psicológicos individuais.

PALAVRAS-CHAVE: Islamofobia. Xenofobia. Extrema Direita. Espaço Público.

* Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – (UNESP), Araraquara – SP – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7046-5714>. E-mail: felipefdes@gmail.com.

RESUMEN: *El espacio social contemporáneo de las grandes ciudades occidentales acoge a los musulmanes que se encuentran en situación de refugio y migración. Junto con las transformaciones globales provocadas por diferentes dinámicas, la islamofobia emerge como un discurso y una práctica sobre estas poblaciones. En este artículo, nos proponemos discutir las representaciones de los musulmanes en situación de refugio tomando como representativos cuatro acontecimientos recientes de la década de 2010 que involucran a la derecha y a la extrema derecha: el atentado de Anders Breivik en Noruega, la manifestación del grupo Direita São Paulo en la capital del estado, la manifestación del grupo Geração de Mártires en Río de Janeiro, y el ataque terrorista contra una mezquita en la ciudad de Christchurch, Nueva Zelanda. Señalamos a Internet como medio de proyección de los discursos antiislámicos y antirrefugiados. Concluimos que la islamofobia, como mentalidad, debe ser problematizada, ya que la xenofobia sobre los musulmanes es estimulada socialmente y no resulta exclusivamente de procesos psicológicos individuales.*

PALABRAS CLAVE: *Islamofobia. Xenofobia. Extrema derecha. El espacio público.*

ABSTRACT: *The contemporary social space in large western cities accepts Muslims who are in a refugee situation or migration. Along with the global transformations brought about by different dynamics, Islamophobia arises as a discourse and practice about these populations. The aim of this article is to discuss representations about Muslims in a situation of refuge taking four recent events in the decade of 2010 involving the right and the extreme right as representative: the attack by Anders Breivik in Norway; the demonstration of the Direita São Paulo group in the state capital; the demonstration of the Geração de Mártires group in Rio de Janeiro; and the terrorist attack on a mosque in Christchurch, New Zealand. We point the internet as a means of projecting anti-Islam and anti-refugee discourses. We conclude that Islamophobia, as a mentality, must be problematized, since xenophobia towards Muslims is socially stimulated rather than resulting exclusively from psychological processes.*

KEYWORDS: *Islamophobia. Xenophobia. Extreme Right. Public space.*

Introdução

O espaço social e o tempo histórico sofreram impactos inegáveis a partir da década de 1980, principalmente devido à questão tecnológica. Tal diagnóstico

é apresentado por Castells (2013), que identifica a emergência de uma sociedade urbanizada, em rede, altamente impactada pelos processos econômicos, políticos e culturais advindos das mudanças tecnológicas e técnicas. As cidades passam a sofrer modificações no tempo presente, permeadas que são pela comunicação que a internet proporciona e pelos impactos da comunicação em massa, pela conexão proporcionada pelos aeroportos e empresas multinacionais, pelos processos migratórios e de refúgio.

O palco dessas ações contrárias aos migrantes, sejam os que já se encontram no país, sejam os que estão em vias de chegar, são, principalmente, as cidades. A cidade é o espaço onde múltiplas temporalidades e, portanto, diferentes concepções de mundo se desenvolvem umas perante as outras (SANTOS, 2002). A socióloga Saskia Sassen (1999) indica a existência de uma relação dialética entre imigrantes e cidadãos: será do Sul do mundo que surgirão levas de refugiados para as cidades dos países previamente colonizadores. A presença de tais refugiados será questionada em algumas situações, levando mesmo ao não reconhecimento dessas pessoas enquanto seres de direito. Casanova (2007) ressalta que as populações migrantes, participando de formas distintas do espaço público, levarão a diferentes percepções dos autóctones perante elas: o que há em comum nos casos apontados pelo autor é que tais populações trazem comumente outras etnias, religiões e costumes, o que engendra reações e representações, muitas vezes de repúdio, sobre elas.

Ainda de acordo com Sassen (1999), é no espaço das cidades, mais do que no Estado nacional, que a globalização se manifesta: a presença de pessoas de outras culturas e outras regiões do mundo leva a uma percepção cosmopolita, multicultural. Casanova (2007) ressalta que tal percepção pode ser a de uma ameaça para os autóctones – seja em termos culturais, religiosos ou étnicos. Pessoas com outras cores de pele, culturas, religiões e hábitos, distintos daquilo que se está acostumado: alguns desses não seriam vistos como passíveis de receberem a verdadeira cidadania em uma dada sociedade, sendo encarnações de uma alteridade insolúvel por qualquer adaptação ao contexto de recepção. Com a emergência do discurso populista na contemporaneidade, surgiram hierarquizações acerca de quem pertence ou não ao povo identificado como verdadeiro nesse discurso populista. Por mais que vários países tenham recebido fluxos significativos de imigrantes (como o Brasil e a Nova Zelândia, que citaremos a seguir), hoje, na dinâmica de neoliberalização da vida, populistas mobilizam discursos intolerantes contra tais imigrantes para se fortalecerem politicamente.

Quando Stanley (2020) procura elaborar os elementos da política fascista – não do fascismo, mas das estratégias políticas fascistas que o populismo, ainda de acordo com o autor, emprega – que diferentes populismos mobilizam e mobilizaram, um dos elementos apontados é a hierarquização social: “De acordo com a ideologia fascista [e populista], em contrapartida, a natureza impõe hierarquias de poder e

dominâncias que contrariam categoricamente a igualdade de respeito pressuposta pela teoria democrática liberal.” (STANLEY, 2020, p.85) Se concordarmos com o autor de que a hierarquia é uma espécie de “ilusão em massa” (STANLEY, 2020, p.85), será mobilizando essa ilusão, estimulando ansiedades, que alguns grupos e indivíduos se posicionarão no espaço social.

A ideia de hierarquia social é uma das estratégias para atacar a própria democracia. Mesmo a democracia brasileira conviveu com tal estratégia ao longo de sua história, discriminando não-europeus: passando pelo antissemitismo integralista até a discriminação contra pessoas de etnia árabe e/ou da religião islâmica (CAIXETA; CASTRO, 2020). Considerando-se que “A igualdade, segundo o fascista [e o populista], é o cavalo de troia do liberalismo.” (STANLEY, 2020, p.93), recusar essa igualdade é agir em prol desse povo entendido como verdadeiro daquela nação: não há recursos para todos “nós”, não deverá haver recursos para todos “eles”. Se houverem, que haja uma contrapartida, como o abandono da própria religião (no caso dos muçulmanos), das próprias práticas religiosas-culturais (como o uso do véu pelas muçulmanas) ou mesmo a aceitação de um status inferiorizado por uma cidadania de segunda classe. Enquanto projeto, essa hierarquização “combina a ansiedade sobre a perda de status por parte dos membros da verdadeira ‘nação’ com o medo do reconhecimento igualitário para grupos minoritários odiados.” (STANLEY, 2020, p.93). A igualdade entre as pessoas, atestada no Artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos – “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos.” – é questionada, portanto. Alguns humanos teriam mais direito que os outros exatamente por estarem no topo da hierarquia social. A filósofa política Wendy Brown (2019, p.144) indica que os “apelos nacionalistas para se deixar os refugiados do lado de fora do muro e para expulsar imigrantes recorrem à figura da nação como um lar ameaçado em que os princípios de justiça democrática e direitos humanos não têm pertinência alguma”.

Esse posicionamento, de defesa de uma hierarquia natural entre as pessoas e, sobretudo, de grupos e classes sociais, acaba tendo como alvo aqueles membros dissonantes. Se o imigrante ou refugiado já são vistos como possíveis ameaças, essa situação será ainda pior quando o imigrante ou refugiado pertencer à religião islâmica. Alguns chegam mesmo a indicar um “*jihad* demográfico” (GREEN, 2015, p.289)¹ como elemento para consideração pelos seus concidadãos. A tríplice ameaça que esses muçulmanos refugiados representariam seria: 1) **demográfica**, na medida em que se reproduziriam no país de destino de forma ameaçadora; 2) **religiosa**, pois implantariam crenças distintas do cristianismo; e 3) **cultural**, pois trariam práticas distintas das nossas, das alimentares e indumentárias às arquitetônicas e legais (via *sharia*); tudo isso em possível associação aos comunistas (GREEN, 2015).

¹ No original: *demographic jihad*.

Qualquer semelhante com os argumentos usados durante a Alemanha hitlerista para indicar a ameaça judeo-bolchevista (DABASHI, 2011; HANEBRINK, 2018) não são meras coincidências: se no passado os grupos extremistas de direita indicavam que o comunismo era uma conspiração mundial criada por judeus, hoje é a aliança entre comunistas e muçulmanos que estimula a secreção de imagens no imaginário populista ocidental. Caixeta e Castro (2020) reiteram que essa associação também ocorre no Brasil.

Assim, é a figura da não-pessoa que se apresenta nesse contexto: aquele que não é digno de receber o mesmo tratamento que os “iguais” merecem. Os refugiados não são aqueles que se encontram apenas na parte mais baixa da estrutura hierárquica da sociedade, mas que também podem subverter essa mesma hierarquia, trazendo elementos estranhos a ela. A compreensão de como os grupos e indivíduos, em uma perspectiva transnacional, que se identificam como defensores da sociedade judaico-cristã ocidental e do Ocidente lidam com os muçulmanos migrantes apresentará um dos vetores para forma do espaço social contemporâneo. O “ser ocidental” encontrará na figura dos imigrantes muçulmanos um antagonista essencial: apesar de suas diferentes histórias e dinâmicas sociais, as sociedades abaixo citadas como exemplos compreenderão nessa mesma categoria, “muçulmano imigrante”, uma ameaça a si.

Em *Walled states, waning sovereignty*, Brown (2010) indica que quanto mais um Estado levanta muros para se proteger de uma ameaça, menor sua soberania: isso porque as ameaças não são mais passíveis de contenção, elas entram pelas brechas e minam a nação. Mesmo quando entram legalmente, devem se curvar à maioria, como Casanova (2007) indica como possibilidade de continuidade no espaço de recepção, ou desaparecer – ambas as opções se adequam bem às proposições da política fascista que Stanley (2020) identifica. Ao menos é assim que grupos extremistas vêm percebendo essas populações, a considerar os exemplos abaixo arrolados. Interessa-nos repertoriar alguns casos sobre esses muçulmanos em situação de deslocamento e quais respostas foram expressas para esse contingente populacional. Identificamos tais episódios enquanto manifestações de islamofobia:

A islamofobia é uma ideologia, semelhante em teoria, função e propósito ao racismo e outros fenômenos semelhantes, que sustenta e perpetua um significado avaliado negativamente sobre os muçulmanos e o Islam no cenário contemporâneo de maneiras semelhantes às quais tem historicamente, embora não necessariamente como um *continuum*, pertencido subsequentemente, influenciando e impactando a ação social, a interação, a resposta e assim por diante, moldando e determinando a compreensão, percepções e atitudes no consenso social – as línguas compar-

tilhadas e mapas conceituais – que informam e constroem o pensamento sobre os muçulmanos e o Islam como Outros. (ALLEN, 2011, p.190, tradução nossa)²

Foge ao escopo do presente artigo traçar as singularidades de cada sociedade que é citada³, de modo que essa definição ampla poderá fornecer as chaves de leitura acerca dos acontecimentos que narramos a seguir.

Noruega: Oslo e Utøya, julho de 2011

No dia 22 de julho de 2011, na Noruega, Anders Behring Breivik, então com 32 anos, realizou dois ataques brutais resultando na morte de dezenas de pessoas. No primeiro, ele detonou uma bomba em um veículo estacionado na região de Regjeringskvartalet, centro do Distrito do Governo, na região central de Oslo. Quando as atenções das autoridades se voltaram para a explosão no distrito governamental, Anders Breivik seguiu de barco para a pequena ilha de Utøya, vestindo um uniforme policial improvisado e de posse de identificações falsas, onde a Liga da Juventude Operária, ala jovem do Partido Trabalhista, organizava seu acampamento de verão. Oito pessoas foram assassinadas em Oslo como resultado da explosão, enquanto em Utøya outras 69 pessoas foram assassinadas, sendo que 33 das vítimas eram menores de 18 anos. Outras 319 pessoas ficaram feridas. Breivik deu a entender que faria parte de um grupo maior (o que ele próprio desmentiu posteriormente):

O terrorista alegou ser um Nobre Cavaleiro Comandante em uma rede que ele chamou de Cavaleiros Templários Europa. No entanto, a seguinte investigação policial não encontrou nenhum indicador ou evidência de que tal rede realmente exista. Portanto, ele era um terrorista solo, independentemente de aplicarmos uma definição restrita ou ampla (...) de terrorismo solitário. Breivik também se destaca como o lobo solitário mais mortal que conhecemos. (HEMMINGBY; BJØRGO, 2016, p.2, tradução nossa)⁴.

² No original: *Islamophobia is an ideology, similar in theory, function and purpose to racism and other similar phenomena, that sustains and perpetuates negatively evaluated meaning about Muslims and Islam in the contemporary setting in similar ways to that which it has historically, although not necessarily as a continuum, subsequently pertaining, influencing and impacting upon social action, interaction, response and so on, shaping and determining understanding, perceptions and attitudes in the social consensus – the shared languages and conceptual maps – that inform and construct thinking about Muslims and Islam as Other.*

³ Caixeta e Castro (2020) expõem uma síntese esclarecedora sobre a islamofobia brasileira.

⁴ No original: *The terrorist claimed to be a Justiciar Knight Commander in a network he called Knights Templar Europe. However, the following police investigation did not find any indicators or evidence that such a network actually exists. Thus, he was a solo terrorist, regardless of whether we apply a narrow or broad definition (...) of solo terrorism. Breivik also stands out as the most deadly solo terrorist we know of.*

É importante considerar que essa ação foi profundamente premeditada. Hemmingby e Bjørgo (2016) tiveram acesso às mais de 200 horas de entrevista resultantes da investigação da polícia norueguesa, além das transcrições de mais de 1200 páginas produzidas, investigando o processo pelo qual Breivik escolheu seus alvos. Se por um lado a polícia norueguesa trouxe essa profusão de materiais a baila, o próprio Anders Breivik havia produzido antes de seu ataque uma obra massiva: seu livro *2083: a European declaration of Independence (2083 – uma declaração europeia de independência)* (BERWICK, 2011, tradução nossa).

Nas cerca de 1500 páginas de *2083*⁵, Breivik procura expor sua motivação para o maior número de possíveis leitores, partindo do pressuposto de que a Europa está em guerra com os muçulmanos, que estes possuem estratégias de imigração para dominação do continente e que recebem apoio dos marxistas via a defesa do multiculturalismo. É relevante que ideólogos da extrema-direita estadunidense, como David Pipes, Pamela Geller e Robert Spencer, são citados dezenas de vezes no documento. Em suas primeiras páginas, o autor incita a tradução da obra, originalmente em inglês, para o alemão, o francês e o espanhol, visando falar ao maior número de patriotas. Sobre seu livro, Breivik afirma:

Atualmente, ele oferece um banco de dados dos mais abrangentes de assuntos orientados para soluções. Como mencionei, eu só peço uma coisa de você; que distribua este livro a seus amigos e peça-lhes que o encaminhem aos amigos “deles”, especialmente a indivíduos que tenham uma mentalidade patriótica. (BERWICK, 2011, p.8, tradução nossa)⁶.

O apelo ao patriotismo é orientado principalmente contra os refugiados muçulmanos para o continente europeu. Quanto às estratégias para agir contra essa ameaça, *2083* pode ser encarado em três partes: a primeira com o contexto histórico; a segunda com a tentativa de elaboração da ideologia do autor; a terceira com aspectos militares, operacionais, que orientam o combate violento contra essas pessoas (HEMMINGBY; BJØRGO, 2016). De acordo com Breivik, os muçulmanos seriam todos jihadistas disfarçados, obedientes a um plano sinistro contrário à civilização judaico-cristã⁷ encarnada na Europa.

⁵ Com subtítulo “*De Laude Novae Militiae*” e “*Pauperes commilitones Christi Templique Solomonici*”, ou “Em louvor do novo soldado” e “Os pobres soldados aliados de Cristo e do templo de Salomão” (tradução nossa do latim), é clara a tentativa de Breivik em se associar aos templários – a capa do livro é uma cruz de Malta vermelha em fundo branco – bem como sugerir fazer parte de uma organização maior.

⁶ No original: *It currently offers the most comprehensive database of solution oriented subjects. As mentioned, I only ask one thing from you; that you distribute this book to your friends and ask them to forward it to “their” friends, especially to individuals who have a patriotic mindset.*

⁷ Hanebrink (2018) indica que a ideia de uma sociedade ocidental judaico-cristã surgiu a partir da década de 1950, após a derrota do nazismo, em contraponto ao comunismo soviético. Daí em sua

Os ataques de Breivik, todavia, não alvejaram somente muçulmanos: ao atacar um acampamento da Juventude Operária, seu alvo foram pessoas “de esquerda”, praticantes, de acordo com o autor, do marxismo cultural, ideologia que, ainda segundo o terrorista, está em íntima relação com o extremismo islâmico (BERWICK, 2011). O livro-manifesto *2083* denuncia os pesquisadores da Escola de Frankfurt, criticando do politicamente correto ao *jihad* islâmico: a esquerda e os muçulmanos estariam unidos para a criação de uma Eurásia a ser implantada via multiculturalismo.

Apesar do medo de Breivik de uma conquista muçulmana da Europa, ele tinha como alvo os não-muçulmanos, particularmente pessoas que ele identificou como símbolos do *establishment* político. Visto que o governo era o culpado pela ameaça muçulmana, um ataque ao governo foi necessário para salvar a civilização europeia. (GREEN, 2015, p.290, tradução nossa).⁸

Consideramos ainda que:

Breivik culpa os governos europeus pela terrível situação que o continente enfrenta devido ao crescimento da população muçulmana. Ele tem como objetivo particular as políticas de multiculturalismo, insistindo que a correção política e a ignorância da verdadeira natureza do Islam levam os governos a encorajar a imigração muçulmana em nome da tolerância e da diversidade. (GREEN, 2015, p.290, tradução nossa).⁹

Assim, a ação de Breivik teve como alvo justamente aqueles que estariam, em sua concepção, contribuindo para a lenta morte da Europa e sua transformação em Eurásia. Condenado a 21 anos (prorrogáveis) de prisão por assassinato em massa e terrorismo, seu livro *2083* continua disponível, on-line e facilmente encontrável, para quem quer que procure inspiração para sua xenofobia. É sintomático que seus argumentos ainda hoje ecoem na Europa e para além dela.

ideologia se associar comunistas e muçulmanos: são inimigos, de ontem e de hoje respectivamente, da civilização ocidental.

⁸ No original: *Despite Breivik's fear of a Muslim takeover of Europe, he targeted non-Muslims, particularly people he identified as symbols of the political establishment. Since the government was to blame for the Muslim threat, an assault on the government was necessary to save European civilization.*

⁹ No original: *Breivik blames European governments for the dire predicament the continent faces in light of growing Muslim populations. He takes particular aim at policies of multiculturalism, insisting that political correctness and ignorance of Islam's true nature lead governments to encourage Muslim immigration in the name of tolerance and diversity.*

Brasil: São Paulo-SP, maio de 2017

No dia 25 de maio de 2017, sob o governo de Michel Temer, houve a sanção da Nova Lei de Migração. Antecedendo essa sanção, no dia 2 de maio de 2017, ocupando parte da Avenida Paulista, um grupo de manifestantes pertencentes ao Movimento Direita São Paulo (atual Movimento Conservador) e portando cartazes pronunciava palavras de ordem, tais quais “Sem terrorismo na minha nação, eu digo não à lei de imigração, não não não à lei de imigração”. Dentre esses cartazes, um deles retratava o presidente da República Michel Temer utilizando um turbante branco. Os vídeos foram transmitidos ao vivo no Facebook e ainda encontram-se disponíveis¹⁰. Em certo momento, um dos presentes apresenta aquilo que compreende por lei de imigração e os riscos de que acontecesse no Brasil algo semelhante ao que Anders Breivik descreve quanto à Europa:

A lei de imigração não é uma lei feita pra ajudar refugiados, é uma lei feita para trazer ao Brasil o que há de pior no Oriente Médio. A lei da imigração não é uma lei pensada para ajudar as famílias árabes, é uma lei que traz consigo o Cavalo de Troia pronto para implantar em nosso Brasil uma milícia armada, para ajudar na tal da revolução tanto cultural como pela força. Não bastam todos os problemas de corrupção e relativismos morais que nós temos? Não basta o fato do brasileiro ter que enfrentar todo santo dia a violência disseminada pelos bandidos? Não bastam os mais de 60 mil homicídios anuais que ocorrem em território brasileiro? E mais, a nova lei de imigração coloca imigrantes e brasileiros como iguais no território nacional. Ou seja: a condição de ser brasileiro nato ou naturalizado, ela passa a ser irrelevante. Que tipo de pessoa nós estamos trazendo para nosso país? Que tipo de pessoas nós estamos colocando para transitar ao lado dos nossos filhos? Ao lado das nossas esposas, ao lado dos nossos entes queridos? Vejam o que aconteceu com cidades como Paris, Londres, Munique e tantas outras. Mulheres estão sendo estupradas pelos ditos refugiados. As ruas viraram uma Meca a céu aberto e qualquer um que se posicione contra logo é chamado de fascista, nazista ou xenófobo, quando na verdade eles estão lutando inclusive contra esses regimes ditatoriais. À medida que cresce e é imposta a *sharia* na Europa, o cristianismo é perseguido e os cristãos são assassinados. Eu quero dizer uma coisa, o Brasil é um estado laico sim, mas jamais será um estado laicista, porque o Brasil é majoritariamente composto por cristãos e o cristianismo é o que mantém a nossa civilização. O cristianismo é o que mantém a nossa cultura. A nossa identidade e os nossos valores e eles não vão nos destruir porque estamos embasados nos três valores

¹⁰ Devido à possibilidade desses tipos de discursos serem classificados como discursos de ódio e possivelmente removidos das plataformas onde se encontram, para este estudo foram geradas cópias de segurança de todos os vídeos citados.

e os três pilares que nos fortalecem: Deus, pátria e família [em coro, multidão grita em uníssono “Deus, pátria e família”]. (MOVIMENTO CONSERVADOR, 2017a, n.p.).

Conforme apontamos anteriormente, é característica da política fascista a hierarquização social. No pronunciamento acima, todas as justificativas relevantes para o Movimento do porquê não aceitar refugiados, que não poderiam ser equiparados aos brasileiros, são apresentadas. Mesmo a tentativa de desvincular-se de pensamentos extremistas de direita, apesar da semelhança umbilical de seus argumentos, surge. Pouco surpreende que algumas dessas argumentações tenham sido apresentadas também por Anders Breivik: a defesa do solo nacional contra o invasor, as distinções irredutíveis entre “nós” e “eles”, de modo que aparentemente esse tipo de discurso de extrema direita traz, para os agentes sociais brasileiros, estratégias retóricas e argumentos semelhantes ao terrorista supracitado – em um processo identificado como islamofobia por tradução cultural (SOUZA, 2018). A recusa por reconhecer ao outro a legitimidade de sua existência, questionando seu estatuto de pessoa, é trazida por outro manifestante (vestindo uma camiseta preta onde se lê “Menos Marx, Mais Mises”) a discursar:

(...) com eles não existe diálogo, com eles não existe democracia, eles querem impor a cultura deles, eles querem impor a *sharia* deles, eles vão querer subjugar o povo brasileiro abaixo dessa religião que de paz não há nenhuma paz. Eles são do ódio, eles são do terrorismo, e eles vão querer tomar o Brasil e eles vão querer acabar com o Brasil. (MOVIMENTO CONSERVADOR, 2017b, n.p.).

O medo persecutório de uma ameaça daquilo que pode vir a ser, em uma tentativa de estimular a raiva contra minorias (MISHRA, 2017), é uma das características desse discurso. Os refugiados não são observados em suas condições concretas, tampouco considera-se que o Brasil é um país que é destino de, proporcionalmente, poucos refugiados (IOM, 2019). Famílias de outros países, sem contatos, sem amizades, sem vínculos diretos com esse espaço social: qual ameaça gigantesca que poderiam representar? Na verdade, suas próprias existências são ameaças. Inevitável recordar de Stanley (2020), quando afirma acerca de outra estratégia da retórica fascista (“Lei e Ordem”), mas que se aplica também a algumas das retóricas populistas ou xenofóbicas como as que aqui analisamos:

Um Estado democrático saudável é governado por leis que tratam todos os cidadãos de forma igual e justa, apoiados por laços de respeito mútuo entre as pessoas, incluindo aqueles encarregados de policiá-los. A retórica fascista de lei e ordem é explicitamente destinada a dividir os cidadãos em duas classes: aqueles

que fazem parte da nação escolhida, que são seguidores de leis por natureza, e aqueles que não fazem parte da nação escolhida, que são inerentemente sem lei. (STANLEY, 2020, p.112).

Assim, a batalha contra os direitos das pessoas, que a modernidade previa de forma positiva, é uma das estratégias para contrapor-se à presença de refugiados. O argumento de ameaça demográfica, cultural e religiosa é reiterada em diferentes momentos da manifestação: os muçulmanos não seriam pessoas, seriam avatares de modos de ser, estar e sentir contrários ao “nosso” modo de ser, estar e sentir. Não mais pessoas, mas sim avatares da *sharia*:

A construção islamofóbica dos muçulmanos como avatares da ‘doutrina sharia’ representa tanto a articulação de um arquivo de construções racializadas e orientalistas da ‘cultura muçulmana’, formuladas em relação a um (primeiro cristão, depois secular) ‘Ocidente’, e uma redução de sistemas culturais e jurídicos islâmicos a objetos que podem ser nomeados, compreendidos e finalmente rejeitados inteiramente em termos ocidentais. (O’DONNELL, 2018, p.14, tradução nossa).¹¹

Mesmo o nascimento de muçulmanos é tido como uma ameaça – ameaça essa que supostamente se somaria aos problemas sociais que o país já enfrenta.

Aqui são treze milhões, 14 milhões de desempregados, só aqui no nosso país. É como se fosse a cidade de São Paulo inteira desempregada. E agora vão trazer mais pessoas pra viver no assistencialismo, pra ter escola, pra ter universidade pública, pra ter bolsa família, pra ter saúde, pra ter previdência privada e tudo o que eles quiserem, inclusive o porte de arma. Enquanto a esquerda prega o aborto, eles tão fazendo dez filhos cada um em cada mulher, em menos de 50 anos a Europa não vai mais existir. Ela não tem mais capacidade, ela não tem mais índice de natalidade para conseguir superar o que vem acontecendo lá dentro. Em 50 anos não vai mais existir Suécia, em 50 anos não vai mais existir a Alemanha. E agora a nossa soberania está sendo colocada em risco. Nós não vamos ter mais a nossa soberania. (MOVIMENTO CONSERVADOR, 2017c, n.p.).

Esse argumento da perda de soberania é aplicado aos imigrantes e aos refugiados, muçulmanos ou não. Em que medida o Movimento Direita São Paulo reverbera, em suas demandas, aquilo que Ander Berwick já havia apresentado? A similitude

¹¹ No original: *The islamophobic construction of Muslims as avatars of the ‘sharia doctrine’ represents both the articulation of an archive of racialized, Orientalist constructions of ‘Muslim culture’, formulated in relation to a (first Christian, later secular) ‘West’, and a reduction of Islamic cultural and juristic systems to objects that can be named, comprehended and finally dismissed entirely in western terms.*

entre os argumentos mobilizados pelo terrorista e pelo Movimento é grande a ponto de que se pode afirmar que fazem parte da mesma matriz ideológica islamofóbica, como Allen (2011) retrata, com imagens e representações de natureza semelhante sobre o Islam e os muçulmanos. O que se assiste na prática desses discursos é a defesa da negação dos direitos humanos fundamentais, dos direitos civis e políticos, dos direitos econômicos e sociais, para muçulmanas e muçulmanos.

Poucos dias depois, cenas com tintas islamofóbicas, de tons semelhantes, foram representadas no Rio de Janeiro-RJ com uma verve ainda mais agressiva: não contra a Lei de Migração, mas contra a religião do Islam e seus seguidores.

Brasil: Rio de Janeiro-RJ, julho de 2017

Chamando a atenção dos transeuntes que passavam pelo Largo do Machado no Rio de Janeiro no dia 21 de julho de 2017, um grupo de pessoas, dentre elas crianças, vestindo camisetas pretas com o dístico “Bíblia Sim, Constituição Não”, protestavam com cartazes e palavras de ordem, denunciando a religião islâmica e seus seguidores. Trata-se da Geração de Mártires, movimento evangélico da cidade do Rio de Janeiro-RJ liderado pelo Pastor Tupirani da Hora Loures. De acordo com os cartazes, os muçulmanos formariam um grupo de assassinos e pedófilos legalizados, sendo o livro sagrado do Islam, o Alcorão, fonte de ensinamentos promotores de violências e barbáries. O ato foi registrado em vídeos pelos promotores da manifestação que posteriormente foram disponibilizados na plataforma YouTube.

Em um dos vídeos, equivalem-se os muçulmanos a pedófilos e assassinos, com frases como “Fora islamistas”, “Proteja seus filhos, o Islã chegou” e demais expressões caracteristicamente contrárias à religião do Islam e seus seguidores. Também pode-se ver uma criança segurando um cartaz, no qual se lê, em letras garrafais, “Islã: assassinos legalizados no Brasil”. O vídeo intitulado PASSEATA (ESCOLA DE ASSASSINOS) (21 de julho de 2017) encontrava-se originalmente no endereço eletrônico <https://www.youtube.com/watch?v=dJ2Bd6ybXBc> – todavia, hoje exhibe o aviso, em inglês, de que “Este vídeo foi removido por violar a política do YouTube sobre discurso de ódio. Saiba mais sobre como combater o discurso de ódio em seu país.”(tradução nossa)¹² No site do grupo, “O Grito da Meia Noite”¹³, está disponível um link para uma localização do Google Drive com cópia desse arquivo e de outros, também removidos da plataforma YouTube: <https://drive.google.com/drive/folders/0B2DZ5skHz-dvSF9jT3FUQIV0NGs>.

¹² No original: *This video has been removed for violating YouTube’s policy on hate speech. Learn more about combating hate speech in your country.*

¹³ Disponível em: <https://ogritodameianoite.webs.com>. Acesso em: 19 ago. 2021.

No vídeo PASSEATA (ESCOLA DE ASSASSINOS) (21 de julho de 2017), um narrador, possivelmente Tupirani, afirma:

Eu gostaria de indagar ao homem qual o valor da sua moral, porque não vemos intervenção no tráfico de crianças para exploração sexual na Tailândia e no mundo. Por que o mundo se cala ante a pedofilia islâmica e aos assassinatos promovidos pelos muçulmanos? Raça de víboras. (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017).

Após essa narração, um grupo de pessoas passa em um corredor (aparentemente uma estação de transporte público), ocupando todo o estreito espaço para circulação, entoando trechos da música chamada “Islã assassino” (ainda disponível no canal de YouTube do movimento, com versões legendadas em inglês, francês e espanhol):

[inaudível] (...) compus esta canção, ao mestre com carinho. Pra mostrar como eu não esqueço as tuas lições, testemunho à população quem são os muçulmanos. Comunismo, fascismo, nazismo, islamismo é tudo igual. Putin, Fidel, Chavez, Mussolini e Hitler, Ayatollah Khomeini, cortam cabeça, esquartejam, é tudo normal. Escola de assassinos ensinando o mal. (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017).

A ação chamada de “Passeata” é resultante da organização do Pastor citado. É essa pessoa que toma a palavra no vídeo, realizando uma série de apontamentos sobre a ação engendrada naquele dia 21 de julho de 2017. Após tomar a palavra, Tupirani afirma:

Muita gente pensa que cristianismo é ficar dentro da igreja. Se fosse só isso, Jesus não teria dito ide por todo o mundo. Mas muita gente acha que cristianismo se resume a uma linha de pensamento. Imagina se Jesus tivesse vindo ao mundo para trazer apenas uma linha de pensamento. Ele não fez isso. Fez isso? Jesus pegou todos os segmentos de uma sociedade, Jesus pegou a injustiça dos reis, a injustiça hipócrita dos fariseus, né, e outros antes dele já fizeram isso. Jeremias, João Batista, então irmão, veja bem, geração Jesus Cristo tem uma liderança. Essa liderança sou eu. Então nós vamos ter comandos, e todos são livres e ninguém é obrigado a nada. Agora, eu recebi uma missão, vou seguir e vou convocar quem quiser vir, venha em paz e vamos fazer a obra sabendo que numa dessas saídas talvez alguns de nós não volte pra casa e isso faz parte da nossa obra. A um servo cabe ser igual ao seu senhor. Quando cumprirmos a nossa missão, e esse tempo só Deus sabe, nós declaramos combati o bom combate, completei a carreira e guardei a fé. Eu não tou preocupado se daqui eu vou voltar pra casa, eu estou preocupado se daqui eu terei cumprido a minha missão. Não interessa

viver. Me interessa cumprir a minha missão. (...). Porque em outras igrejas que eu frequentei, o simples fato de dizermos assim irmão, domingo nós vamos ali na esquina na praça pregar o evangelho, aquele evangelho fuleiro de paz e amor, só nessa convocação numa igreja que tinha 60 membros, aparecia eu e o pastor porque não existia um povo forte. Hoje nós temos isso aqui, uma denúncia desse nível, e eu vejo todos vocês. Somo o povo mais forte que o povo já conheceu. Somos o povo aonde o Espírito de Deus anda em nossas vidas de uma maneira gloriosa. Somos o único povo de Deus. Não somos um povo acomodado dentro de igreja. E outra coisa: nunca esqueçam disso. Fazer justiça não é lutar pela minha casa, é lutar pelo mundo. Isso é justiça. Quando eu luto pela minha casa eu não tou fazendo justiça. Eu tou lutando somente pelos meus próprios sentimentos. Mas Jesus Cristo não disse que a minha família vale mais do que o mundo inteiro. Ele disse que uma alma [vozes em coro completam “vale mais que o mundo inteiro”] então as mulheres que estão sendo estupradas pelos islamitas nessa hora, Jesus considera que elas valem mais do que o mundo inteiro. As crianças que estão sendo vítimas de pedofilia, Jesus considera que elas valem mais do que o mundo inteiro. E eu te pergunto irmão, quem vai gritar, quem vai falar, senão aqueles em cujos pais habita o espírito da glória de Deus [coro grita “aleluia”]. Você espera que os batistas façam um movimento desse? Que os assembleianos façam isso? Somos a raridade, somos a essência do espírito de Deus na terra dos mortais. (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017).

O senso de missão e o sacrifício da vida em prol da pregação religiosa são reiterados em outros momentos do discurso, quando Tupirani afirma, por exemplo, que “A formação acadêmica dos meus filhos é serem sacrificados no altar de Deus. Essa é a formação acadêmica dos meus filhos.” (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017). A percepção de si mesmo enquanto um profeta é algo que perpassa outros momentos da produção de Tupirani, que se apresenta como “o último Elias”, profeta esse que na Bíblia é relatado no segundo Livro de Reis (2 Rs 2:11) subindo aos céus e cujo retorno antes do tempo de atribulações prévias ao fim dos tempos é indicando no Livro de Malaquias (Ml 3:23) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002). Apresentando-se enquanto parte de uma escatologia em andamento, Tupirani exalta sua missão perante o grupo que o segue e a audiência, atingida por suas publicações.

Digno de nota é o repúdio pela política enquanto um dos elementos discursivos do Pastor Tupirani. Ele afirma que:

Nenhuma denominação, não respeito pastor de nenhuma denominação. Eu não respeito igreja aonde nos seus palanques sobe um político, o meu Deus não tem [inaudível] no Congresso Nacional. O meu Deus não compactua com político. O meu Deus não é corrupto. O meu Deus não é canalha, não é mercenário. O meu

Deus não pisa em palanque de político. No Congresso Nacional Jesus Cristo nunca entrou. E como ele disse prá mim, aonde entrar política, eu saio. [Alguém grita ao fundo “fogo neles”] Você conhece uma igreja que a política entrou lá, ela não é mais igreja, ela é um templo de Satanás. (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017).

Ou seja: não há o reconhecimento por um espaço público onde os diferentes agentes sociais, religiosos ou não, expressam suas intenções e projetos, particulares e comuns. O que há é a corrupção das igrejas que visam, politicamente, serem contempladas no espaço público. A igreja que assim procede se torna um “templo de Satanás”, nas palavras de Tupirani. Após esse repúdio à política, após a exaltação do sacrifício e defesa da religião contra a formação acadêmica, retorna-se à música que abre o vídeo:

Era uma vez uma besta chamada Maomé, legalizador do estupro, da poligamia, da pedofilia e da sem-vergonhice. A besta Maomé escreveu o Alcorão livro de ódio dos muçulmanos. Manual de terror, de ira, de pedofilia. Assassinos em primeiro grau, terroristas, no mundo sem igual. (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2017).

Todavia, engana-se quem vê na ação da Geração de Mártires apenas islamofobia e xenofobia contra praticantes da fé do Islam: também há espaço para o antissemitismo, a homofobia, a intolerância com religiões de matriz africana e mesmo com outros grupos evangélicos. Quanto ao antissemitismo, Tupirani expressa-se enfaticamente contra os judeus: de acordo com o site da Confederação Israelita do Brasil (CONIB), Tupirani orou em um culto “Ó, Deus, como Tu fizeste na Segunda Guerra Mundial, Tu tens dito que faria novamente e, se depender do nosso clamor e da nossa oração, justiça, justiça, justiça a esses arrogantes, prepotentes, que até hoje cospem na cara de Jesus Cristo”. (CONIB, 2020). Dissonante dos muitos grupos evangélicos nacionais, Tupirani ataca os judeus enquanto pessoas que abandonaram o Cristo – esse mesmo Cristo para o qual Tupirani oferece o sangue alheio e o sacrifício de si, de seus filhos e fiéis.

Quanto à homofobia, afirma o pastor que o “homossexualismo” é uma forma de “possessão demoníaca”, que não se deve aceitar a homossexualidade enquanto algo normal e que “pode e deve discriminar” pessoas que ele identifica como aberrações, que são “pior do que aborto” (LADO A, 2019). É flagrante o desprezo por pessoas que não se enquadram nas normas religiosas e sexuais que Tupirani definiu, inspirado por Deus, para si e para os demais, mesmo para os que não professam a mesma fé que ele.

Frente a outros evangélicos, Tupirani é enfático em repudiá-los, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, que identifica como “Prostituta

Universal” (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2014). No vídeo citado (GERAÇÃO DE MÁRTIRES, 2014), Tupirani assume ter sido membro da IURD, abandonando-a após ver “falcatruas” e demais comportamentos por ele tidos como inadequados. A forma como esse repúdio é realizado é característica de Tupirani: tudo o que não se enquadra dentro da doutrina de sua seita é equívoco, desvio. A recusa das pluralidades de posicionamentos religiosos é uma constante em seu grupo.

Ambos os episódios citados, tanto do grupo Direita São Paulo (atual Movimento Conservador) e do Geração de Mártires indica, no caso brasileiro, a “re Cristianização da esfera pública” (BROWN, 2019, p.153). Em síntese, esse processo tem como proposta a exclusão dos não cristãos do espaço público. Todavia, o próximo episódio descrito traz novamente a chacina enquanto argumento anti-migração.

Nova Zelândia: Christchurch, março de 2019

No dia 15 de março de 2019, os fiéis da Mesquita Al Noor (“A Luz”) preparavam-se para a oração de sexta-feira, quando os muçulmanos rezam em congregação. No horário em que os presentes se preparavam para a oração, Brenton Tarrant, australiano, com 28 anos à época, portando armas de fogo de grosso calibre, invadiu a mesquita citada, disparou suas armas contra os presentes e depois seguiu para o Centro Islâmico de Linwood, a 5 km da mesquita, onde continuou seu ataque. No total, assassinou 51 pessoas, adultos e crianças, e deixou outras 49 feridas, algumas em estado grave e que vieram a falecer posteriormente. Além do ataque, havia estacionado ao lado da mesquita um carro-bomba, que não foi detonado. Enquanto Brenton agia, estava conectado à internet, transmitindo ao vivo, na rede social Facebook, a sua ação sanguinária. Na época dos vídeos virais, das redes sociais anônimas (como os *chans*, usados por Brenton para anunciar seu ataque), dos jogos de videogame em primeira pessoa, o ataque impressionou por sua violência e determinação (MACKLIN, 2019).

As imagens em primeira pessoa são chocantes: mostram pessoas sendo alvejadas dentro de uma mesquita, tombando mortos, um a um, conforme o atirador prossegue em sua ação sanguinária. A estética de jogo eletrônico aparenta que o atirador não está a matar pessoas, mas objetos apresentados enquanto depositários de uma libido que se quer mostrar, que quer ser testemunhada. O terror é o espetáculo catártico que oferece. O que Brenton mostra é sua violência, uma faceta obscura do espaço social que vivemos: “É possível pensar em definição mais acurada para o mundo hiperconectado do que descrevê-lo como ‘um conjunto de relações sociais mediadas por imagens?’” (ZACARIAS, 2018, p.38). As imagens que Brenton nos oferece são imagens da vida nua sendo desperdiçada, para todos verem, em tempo real.

Ao contrário de Breivik, Brenton não atacou pessoas vinculadas à esquerda ou ao multiculturalismo, mas sim muçulmanos. Semelhante a Breivik, Brenton também elaborou um texto no qual justifica seus ataques. Trata-se do texto *The Great Replacement* (“A Grande Substituição”) (TARRANT, 2019, tradução nossa), que possui como um de seus principais motes o temor de que os brancos sejam substituídos por grupos muçulmanos (MACKLIN, 2019). Nesse texto, o autor assume-se ecofascista, racista, nacionalista, favorável a um etno-estado e se encara como um combatente contra uma potencial força de ocupação. Quando aborda o antissemitismo, afirma que não é contrário aos judeus que vivem em Israel, pois não tentam impor sua religião (TARRANT, 2019): ou seja, quando não tentam influenciar com sua mera presença, são aceitáveis.

O texto que abre seu livro como epígrafe, é o poema de Dylan Thomas *Do Not Go Gentle In That Good Night*, “Não vás tão gentilmente nessa boa noite escura”¹⁴. A última linha do poema, repetida em diferentes estrofes, é *Rage, rage against the dying of the light*, “Raiva, raiva contra a morte da luz que fulgura.”. Repetindo um mote também, a introdução afirma: “São as taxas de natalidade. São as taxas de natalidade. São as taxas de natalidade.” (TARRANT, 2019, p.2, tradução nossa)¹⁵. O temor pelas taxas de fertilidade é uma constante na obra, que indica que os europeus – de algum modo, Tarrant (2019) enxerga a Nova Zelândia enquanto parte do ocidente europeu – estão desaparecendo para dar espaço a invasores: “Esta crise de imigração em massa e fertilidade de sub-reposição é um ataque ao povo europeu que, se não for combatida, acabará resultando na substituição racial e cultural completa do povo europeu.” (TARRANT, 2019, p.3, tradução nossa)¹⁶.

Tarrant (2019) repete o argumento citado por Breivik e pelos movimentos citados no Brasil: os muçulmanos reproduzem-se em uma taxa superior à dos Europeus, daí a ameaça que representam. Nas respostas que oferece (parte do livro está organizado como uma seção de perguntas e respostas) ao ser questionado sobre sua motivação, responde “Devemos garantir a existência de nosso povo e um futuro para as crianças brancas.” (TARRANT, 2019, p.7, tradução nossa)¹⁷ Essa defesa das crianças brancas não se aplica, obviamente, às crianças filhas dos imigrantes: mesmo essas deveriam ser executadas em prol das crianças brancas.

Filhos de invasores não permanecem crianças, elas se tornam adultos e se reproduzem, criando mais invasores para substituir seu povo. Eles crescem e votam contra os desejos de seu povo, pelos interesses de seu próprio povo e identidade.

¹⁴ Para a tradução de Dylan Thomans considerou-se aquela realizada por Rodrigo Suzuki Cintra (2013).

¹⁵ No original: *It's the birthrates. It's the birthrates. It's the birthrates.*

¹⁶ No original: *This crisis of mass immigration and sub-replacement fertility is an assault on the European people that, if not combated, will ultimately result in the complete racial and cultural replacement of the European people.*

¹⁷ No original: *We must ensure the existence of our people, and a future for white children.*

Eles crescem e tomam para si os potenciais lares de seu próprio povo, ocupam posições de poder, recolhem riquezas e destroem a confiança social. Qualquer invasor que você matar, de qualquer idade, é um inimigo a menos que seus filhos terão de enfrentar. Você prefere matar ou deixá-lo para seus filhos? Seus netos? (TARRANT, 2019, p.22, tradução nossa).¹⁸

Na perspectiva de Tarrant (2019), os muçulmanos, caso consigam chegar ao país de destino, devem ser exterminados, inclusive as crianças. São membros de uma etnia, nacionalidade e religião para as quais não se deve oferecer um tratamento humano.

Deste caso, interessa-nos apontar que a reverberação de ideias nacionalistas de extrema-direita ultrapassa países. Grupos anti-refugiados, anti-Islam e anti-muçulmanos encontram-se nas principais capitais dos países tidos como pertencentes à tradição ocidental judaico-cristã. A inospitabilidade é clara, o estímulo ao ódio e à paranoia também. É nesses espaços sociais que as minorias muçulmanas encontram-se, pressionadas por discursos contrários à sua presença na nação e até por ações de extermínio contra pessoas da sua religião.

A segunda década do século XXI nos apresenta esses eventos e suas consequências ainda estão por serem dimensionadas; todavia, é inegável que é de um conjunto semelhante de representações sobre o Islam e os muçulmanos que todos os exemplos citados se alimentam.

Conclusão

De acordo com Wendy Brown (2019), no neoliberalismo recente há uma confusão cada vez maior entre a liberdade de expressão e a liberdade de crença, além do repúdio à cidadania que a modernidade propunha. Tencionando essas liberdades de expressão, diferentes agentes sociais vão, cada vez mais, testando os limites públicos de seus discursos, incitando ao ódio e à prática de crimes escorados na liberdade de culto ou no combate ao politicamente correto. Nessa concepção, o espaço público nada mais é do que um espaço onde a opinião privada pode e deve ser exposta, impondo-se sobre os demais participantes desse espaço e pouco se importando com as consequências psicológicas e sociais desse tipo de presença discursiva e prática. Todavia, é preciso enxergar o aspecto construído desse preconceito:

¹⁸ No original: *Children of invaders do not stay children, they become adults and reproduce, creating more invaders to replace your people. They grow up and vote against your peoples own wishes, for the interests of their own people and identity. They grow up and take the potential homes of your own people for themselves, they occupy positions of power, remove wealth and destroy social trust. Any invader you kill, of any age, is one less enemy your children will have to face. Would you rather do the killing, or leave it to your children? Your grand children?*

O Capital é ideologicamente promíscuo – preparado para dominar qualquer cultura. Se os negros (como escravos africanos) e os judeus (como imigrantes europeus) foram o pesadelo dos supremacistas brancos do passado, o capital pode postular o marrom e o muçulmano como o “outro” contemporâneo e prosseguir com seu empreendimento de dividir e governar. (DABASHI, 2011, p.9, tradução nossa).¹⁹

Essas posturas encontrarão projeção na contemporaneidade pela internet, que se mostrou ferramenta paradigmática e de intenso impacto político (DA EMPOLI, 2019). Considerando-se os grupos anti-migração que usam argumentos anti-islâmicos, a internet é um espaço de disputa e de presença, onde os agentes sociais citados mobilizam seus correligionários em canais do YouTube, páginas de Facebook, contas do Twitter, usuários de Instagram: a mesma internet que possibilita a comunicação entre centros de pesquisa e geração de conhecimento científico permitirá que representações deletérias de pessoas sejam propagadas com agilidade, contribuindo para a construção da figura da não-pessoa ou da pessoa digna de ser violentada. Alimentam-se dessas e produzem essas representações. O quanto esses discursos e ações de ódio se retroalimentam no espaço virtual é um vetor da questão que carece de investigação.

É digno de nota que: 1) Breivik apele para que seu livro seja difundido pela internet; 2) o Movimento Direita São Paulo (atual Movimento Conservador) projete suas manifestações ao vivo na rede social Facebook; 3) o Pastor Tupirani e seus seguidores produzam vídeos para a plataforma YouTube; e que 4) o terrorista em Christchurch tenha utilizado de uma câmera *go-pro*, filmando em primeira pessoa sua ação enquanto a transmitia ao vivo em redes sociais. Brzuszkiewicz (2020) aponta que esse aspecto de espetacularização da violência é compartilhado tanto pelo autoproclamado Estado Islâmico quanto pelos terroristas da Noruega e da Nova Zelândia supra-citados: extremistas de direita ou membros da direita radical aproximam-se em estratégias e discursos aos extremistas islâmicos que afirmam combater. É uma fusão sinistra da pulsão de morte e do narcisismo (ZACARIAS, 2018) que se revela on-line.

O ódio e seus discursos não se contentam em se expressar nas palavras das pessoas: é preciso que ganhem o espaço virtual, que incitem outras pessoas ao ódio e que se tornem eternos em uma virtualidade que se apresenta como uma das principais formas de relação na contemporaneidade. Concordamos com Han (2017) ao apontar que conhecer o outro pessoalmente envolve certa dinâmica e que

¹⁹ No original: *Capital is ideologically promiscuous—prepared to dominate any culture. If blacks (as African slaves) and Jews (as European immigrants) were the white supremacists’ nightmare of yesteryear, capital can posit the brown and the Muslim as the contemporary “other” and proceed with its business of dividing and ruling.*

conhecer o outro pela internet implica em outra, reduzindo a alteridade, levando o Eros a agonizar por não encontrar no outro uma possível solução de continuidade para seu prazer. Se “a islamofobia segue circulando da internet às ruas brasileiras” (CAIXETA; CASTRO, 2020, p.12), o prognóstico é de que tal situação não mude tanto no que depender das formas políticas de (extrema-)direita populista que desafiam a democracia representativa.

A filósofa política Wendy Brown (2019) afirma que contemporaneamente a religião não é a base do dissenso político, mas instrumento do dissenso político das batalhas culturais que antecedem e alimentam as lutas sociais e políticas que visam: 1) promover o não-reconhecimento do diverso, do outro, das minorias, 2) conquistar a hegemonia cultural e política, e 3) reordenar a sociedade e a distribuição da renda, dos recursos e das oportunidades dentro do Estado nacional e na ordem global. No caso da Geração de Mártires e do Movimento Direita São Paulo, temos um acirramento do dissenso: a religiosidade é fonte de um conflito irreduzível, que só será encerrado com a anulação da parte opositora. No caso de Anders Breivik e de Brenton Tarrant, o dissenso é recusado: a religiosidade cristã é utilizada como justificativa não só para a anulação discursiva do outro, mas como justificativa para o extermínio do outro. Essas são posturas para a qual não encontramos outros qualificativos senão medieval ou fascista, dada as suas formas pré-direitos humanos e mesmo pré-iluministas de lidarem com a alteridade ou sua perspectiva cínica em negar a todos os humanos os direitos que reclamam para si.

Souza (2017) aponta que é significativo o número de agentes cristãos, independente da denominação, que produzem conteúdo destinado à internet com representações vilipendiadoras sobre os muçulmanos e a religião do Islam. A ênfase é variável, mas, enquanto síntese, os muçulmanos são vistos como inimigos da fé cristã, da civilização ocidental e da democracia: devem ser impedidos de continuar suas práticas, pois estariam em um erro que corrompe a alma. É a luta pela alma das pessoas, pela alma da nação, que podem ser as justificativas finais dos extremistas de direita e fundamentalistas religiosos.

O extremismo muitas vezes é identificado enquanto um elemento externo, algo que afeta o outro. Uma perspectiva como essa impede de contemplar que no cenário brasileiro contemporâneo encontram-se perspectivas extremistas, violentas, antidemocráticas, inconstitucionais e intolerantes, que se alimentam também daquilo que ocorre fora do Brasil. É relevante frisar que os muçulmanos constituem, em uma estimativa plausível e crítica aos dados do Censo de 2010 e embasada em observações de um antropólogo de campo, por volta de 100.000 a 200.000 fiéis no Brasil no ano de 2014 (PINTO, 2015, p.139, nota 1). Considerando-se que não ocorreram atentados terroristas motivados por extremistas muçulmanos no Brasil, tampouco que existam conflitos registrados como os que se observam na Síria ou Iêmen, qual a motivação de “denunciar” os muçulmanos senão tomar a religião do Islam enquanto

elemento retórico para o desprezo aos refugiados, enquanto bodes-expiatórios para problemas concretos? A resposta para essa questão parece estender-se para além dos limites de um artigo, mas tangencia o que Caixeta e Castro (2020) evidenciam: uma tradição xenofóbica nacional(ista) contra árabes e “maometanos”.

Por fim, indicamos que os eventos acima retratados nos levam a pensar se o conceito de islamofobia acaba sendo o mais adequado. Isso porque a ideia de “fobia” relaciona-se à uma perturbação mental, diagnosticada, e os exemplos citados nesse artigo relatam uma construção discursiva mais do que um problema de saúde mental; portanto, assim como o termo antissemitismo indica essa construção, passando pelos *Protocolos dos Sábios de Sião* até o neonazismo contemporâneo, acreditamos ser proveitoso considerar o termo islamofobismo, uma vez que aponta essa construção social em relação com o neoliberalismo (O’DONNELL, 2018). O’Donnell (2018) indica que as raízes do islamofobismo são o neoliberalismo: nesse esteio, encontra-se a pesquisa de Geddes (2016), que investigou como a *English Defence League* mobilizou britânicos contra muçulmanas e muçulmanos usando fóruns de internet e argumentação pró-neoliberais, e é nesse sentido que a investigação das posturas anti-Islam e anti-muçulmanos pode prosseguir, sem que se incorra em uma possível abordagem psicologista do fenômeno.

Agradecimentos

Ao professor João Carlos Zuin.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Chris. **Islamophobia**. Farnham: Ashgate Publishing, 2011.

BERWICK, Andrew (a.k.a. Anders Behring Breivik). **2083: a European declaration of Independence**. [Sem cidade]: [sem editora], 2011. Disponível em: <https://libgen.lc/item/index.php?md5=77EF10201DE7CBAAE14BAE15A0E06787>. Acesso em: 25 fev. 2021.²⁰

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

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

²⁰ Por tratar-se de um livro publicado em formato on-line e distribuído sob o mesmo formato, principalmente em círculos de extremistas de direita ou blogs, qualquer link de disponibilidade do arquivo poderá eventualmente ser corrompido. Portanto, o link indicado poderá estar inativo – o arquivo consultado possui 1518 (mil quinhentas e dezoito) páginas.

BROWN, Wendy. **Walled states, waning sovereignty**. Nova York: Zone Books, 2010.

BRZUSZKIEWICZ, Sara. Jihadism and Far-Right Extremism: shared attributes with regard to violence spectacularisation. **European View**, [S.L.], v. 19, n. 1, p.71-79, Abr. 2020. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1781685820915972>. Acesso em: 25 fev. 2021.

CAIXETA, Igor Gonçalves; CASTRO, Cristina Maria de. Islamofobia em Belo Horizonte e a transnacionalização do ódio. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 44, 2020, [on-line]. **Anais**. Anpocs, 2020. p.1-20. Disponível em: <https://tinyurl.com/dkw46kpx>. Acesso em: 04 ago. 2021.

CASANOVA, José. Immigration and the New Religious Pluralism: a European Union / United States Comparison. *In.*: BANCHOFF, Thomas (ed.). **Democracy and the New Religious Pluralism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p.59-83.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede** (v.1 A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura). São Paulo: Paz e Terra, 2013.

CINTRA, Rodrigo Suzuki. Poema de Dylan Thomas – Tradução. **Zagaia**, 01 de abril de 2013. Disponível em <http://zagaiaemrevista.com.br/article/traducao-poema-de-dylan-thomas>. Acesso em: 19 ago. 2021.

CONIB (Confederação Israelita do Brasil). **Conib e Fierj entram com notícia crime contra pastor que prega o ódio aos judeus**. 2020. Disponível em: <https://www.conib.org.br/conib-e-fierj-entram-com-noticia-crime-contra-pastor-que-prega-o-odio-aos-judeus/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

DA EMPOLI, Giuliano. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2019.

DABASHI, Hamid. **Brown Skin, White Masks**. Londres: Pluto Press, 2011.

GEDDES, Gerham Edwards. **Keyboard Warriors: The Production of Islamophobic Identity and an Extreme Worldview within an Online Political Community**. Newcastle (Reino Unido): Cambridge Scholars Publishing, 2016.

GERAÇÃO DE MÁRTIRES. **PASSEATA (ESCOLA DE ASSASSINOS) (21 de Jul. de 2017)**. 2017. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/0B2DZ5skHz-dvSF9jT3FUQIV0NGs>. Acesso em: 25 fev. 2021.

GERAÇÃO DE MÁRTIRES. **PR TUPIRANI DESMASCARA A IGREJA UNIVERSAL**. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4nVFXQZ1HpA>. Acesso em: 25 fev. 2021.

GREEN, Todd H. **The Fear of Islam: an Introduction to Islamophobia in the West**. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HANEBRINK, Paul. **A specter haunting Europe: the myth of judeo-bolshevism**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

HEMMINGBY, Cato; BJØRGO, Tore. **The Dynamics of a Terrorist Targeting Process: Anders B. Breivik and the 22 July Attacks in Norway**. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

IOM – INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION). **World Migration Report 2020**. International Organization for Migration. 2019. Disponível em: https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf. Acesso em: 25 fev. 2021.

LADO A. “**Tem que discriminar, sim!**”, diz pastor de Igreja Pentecostal sobre LGBTI+. 2019. Disponível em: <https://revistaladoa.com.br/2019/03/noticias/tem-que-discriminar-sim-diz-pastor-de-igreja-pentecostal-sobre-lgbti/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MACKLIN, Graham. The Christchurch Attacks: Livestream Terror in the Viral Video Age. **Combating Terrorism Center Sentinel**, [on-line], v. 12, n. 6, [s.p.], 2019. Disponível em: <https://ctc.usma.edu/christchurch-attacks-livestream-terror-viral-video-age/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MISHRA, Pankaj. **Age of anger: a History of Present**. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2017.

MOVIMENTO CONSERVADOR. **Marcha Contra a Lei de (i)Migração**. 2017a. Disponível em: <https://www.facebook.com/890723367698997/videos/1162326987205299/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MOVIMENTO CONSERVADOR. **Últimos acontecimentos na Marcha Contra a Lei da Imigração**. 2017b. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?v=1162428897195108/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MOVIMENTO CONSERVADOR. **Ato da lei da imigração**. 2017c. Disponível em: <https://www.facebook.com/890723367698997/videos/1162345367203461/>. Acesso em: 25 fev. 2021.

O'DONNELL, S. Jonathon. Islamophobic conspiracionism and neoliberal subjectivity: the inassimilable society. **Patterns of Prejudice**, [on-line], v. 52, n. 1, p. 1-23, 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0031322X.2017.1414473>. Acesso em: 25 fev. 2021.

PINTO, Paulo G. Conversion, Revivalism, and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. In: NARBONA, María del Mar Logroño; PINTO, Paulo G.; KARAM, John Tofik (Ed.). **Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA**. Austin: University of Texas Press, 2015. p.107-143.

SANTOS, Milton. O tempo nas cidades. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 21-22, 2002. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v54n2/14803.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2021.

SASSEN, Saskia. **Migranti, coloni, rifugiati**: Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa. Milão: Feltrinelli, 1999.

SOUZA, Felipe Freitas de. Islamofobias: caracterização das modalidades de preconceito contra o Islã e os muçulmanos. *In.*: CABRAL, Bruna Maques; ALBUQUERQUE; Bruno da Silveira; BRITO, Glaucia Ferreira Lima de. **Religião não se discute?** Diálogos entre religiões, política e história. Rio de Janeiro: Autografia, 2018. p.275-290.

SOUZA, Felipe Freitas de. A produção de discursos islamofóbicos online no Brasil: estudos exploratório dos agentes cristãos. SEMANA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 16, 2017, Araraquara. **Anais de Evento**. Araraquara: FCL-Unesp, 2017. p.2639-2655.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. Porto Alegre: L&PM, 2020.

TARRANT, Brenton Harrison. **The Great Replacement**. [Sem cidade]: [Sem editor], 2019. Disponível em: https://www.ilfoglio.it/userUpload/The_Great_Replacementconvertito.pdf. Acesso em: 25 fev. 2021.²¹

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **No espelho do terror**: jihad e espetáculo. São Paulo: Elefante, 2018.

Submetido em: 14/03/2021

Aprovado em: 19/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

²¹ Situação semelhante ao livro da nota anterior – o arquivo consultado possui 74 (setenta e quatro) páginas.

**AÇÕES SOCIAIS E MEDIAÇÃO POLÍTICA NA PERIFERIA:
AS DINÂMICAS RELIGIOSAS DA ASSEMBLEIA DE
DEUS “MINISTÉRIO NASCER DE NOVO”**

**ACCIONES SOCIALES Y MEDIACIÓN POLÍTICA EN LA
PERIFERIA: LA DINÁMICA RELIGIOSA DE LA ASAMBLEA
DE DIOS “MINISTERIO PARA NACER DE NUEVO”**

**SOCIAL ACTIONS AND POLITICAL MEDIATION IN
THE PERIPHERY: THE RELIGIOUS DYNAMICS OF THE
ASSEMBLY OF GOD “MINISTRY NASCER DE NOVO”**

*Wania Amélia Belchior MESQUITA**
*Ana Carla de Oliveira PINHEIRO***

RESUMO: O presente artigo apresenta as abordagens exploratórias de uma pesquisa sobre religião e mediações políticas presentes em uma periferia de Campos dos Goytacazes, cidade do interior do estado do Rio de Janeiro. De abordagem qualitativa, e a partir de uma perspectiva etnográfica, o estudo tem por objetivo analisar a forma como uma igreja de periferia consegue sustentar-se e manter o engajamento de seus membros em suas atividades. Além disso, busca

* Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – (UENF), Macaé – RJ – Brasil. Professora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Doutorado em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1816-106X>. E-mail: wamesquita@yahoo.com.br.

** Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – (UENF), Macaé – RJ – Brasil. Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Doutorado em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-028X>. E-mail: anacarlaopinheiro@gmail.com.

compreender como se desenvolve a mediação de uma liderança da Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo” no processo político eleitoral, no apoio a uma candidatura à vereança.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Mediações políticas. Campos dos Goytacazes. Periferias.

RESUMEN: *El presente artículo presenta los enfoques exploratorios de una investigación sobre religión y mediaciones políticas desarrollada en una periferia de Campos dos Goytacazes, ciudad del interior del estado de Río de Janeiro. De carácter cualitativo, y a partir de una perspectiva etnográfica, el estudio pretende analizar cómo una iglesia periférica consigue sostenerse y mantener el compromiso de sus miembros en sus actividades y cómo se desarrolla la mediación de un liderazgo de la “Asamblea de Deus Ministério Nascer de Novo” en el proceso político electoral, en apoyo a una candidatura para el concejo municipal.*

PALABRAS CLAVE: *Religión. Mediaciones políticas. Campos dos Goytacazes. Periferias.*

ABSTRACT: *This article presents the exploratory approaches of a research on religion and political mediation developed in the outskirts of Campos dos Goytacazes, a city in the state of Rio de Janeiro, Brazil. Qualitative in nature, and from an ethnographic perspective, the study aims to analyze how a church from the outskirts of a city can support itself and maintain the engagement of its members in its activities and how the mediation of a leadership of the “Assembly of God Nascer de Novo Ministry” in the electoral political process develops, in support of a candidacy for councilman.*

KEYWORDS: *Religion. Political mediations. Fields of the Goytacazes. Peripheries.*

Introdução

O artigo tem por objetivo analisar a forma como uma igreja pentecostal situada no bairro Novo Eldorado – localizado no subdistrito de Guarus região periférica de Campos dos Goytacazes-RJ¹ – consegue se sustentar, manter o engajamento

¹ Campos dos Goytacazes é um município de médio porte da região norte do estado do Rio de Janeiro – o de maior extensão territorial do estado, com 4.027 km² (PREFEITURA, 2015) – que se constitui como polo regional e tem uma população em 511.168 habitantes (IBGE, 2010). A localidade do Novo Eldorado

de seus membros em suas atividades, e como se desenvolve a mediação de uma das suas lideranças no processo político eleitoral, no apoio a uma candidatura a vereança. A abordagem apresentada no decorrer do artigo constitui um esforço de sistematização de alguns dados preliminares da pesquisa intitulada *Religião e Violência em Contexto de Moradia em Conjuntos Habitacionais de Campos*. Nesse estudo, buscamos compreender como as igrejas pentecostais atuam e se estruturam no interior dos conjuntos habitacionais do Programa Morar Feliz (PMF), por se constituírem espaços com presença ostensiva do tráfico de drogas. Assim, o estudo busca compreender, sobretudo, a dinâmica da formação e atuação de grupos religiosos, principalmente, das igrejas pentecostais. O PMF foi destinado a famílias de baixa renda, vulneráveis socialmente, que residiam no município de Campos dos Goytacazes há pelo menos cinco anos e previamente cadastradas junto à Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social (SMDHS). Também tinham direito a usufruir dos benefícios do PMF, as famílias estivessem ocupando moradias irregulares em áreas de risco, devidamente comprovadas por laudo emitido pela Defesa Civil Municipal².

Caracterizando-o de um modo sucinto, Campos dos Goytacazes se apresenta como um município que conjuga características urbanas e rurais, dada a sua extensão territorial. Como já assinalado em outro trabalho (MESQUITA, 2013) do século XVII até fins do século XX, a indústria açucareira se destaca como atividade econômica dominante do município. No século XIX Campos dos Goytacazes vai adquirindo uma imagem urbana moderna adequada aos tempos de riqueza e luxo dos barões do açúcar. Nessa época houve expansão do comércio da atividade açucareira marcada pelo surgimento dos engenhos centrais e usinas. O segmento atingiu o declínio a partir dos anos de 1980, momento em que ganharam vigor novas atividades industriais ligadas ao petróleo³, à cerâmica e à dinamização do setor de serviços (ZACHI; FARIA, 2011).

Desde então, os royalties advindos da exploração do petróleo e gás, na Bacia de Campos, representam a principal fonte de arrecadação e recursos municipais, embora eles tenham diminuído, significativamente, após a queda no preço dessa commodity, acompanhada da crise na sua principal empresa, a Petrobrás, em 2015. Ademais, outra característica do município é o fato de aparecer como “centro prestador de serviços qualificados”, atendendo os municípios vizinhos (PIQUET, 2003, p.223).

situa-se no distrito de Guarus, situado à margem esquerda do rio Paraíba do Sul, que corta a sede do município.

² Sobre o Programa Morar Feliz ver Arruda (2014), Dutra (2015) e Pinheiro (2018).

³ A rigor, conforme Pessanha (2015), o impacto da exploração e produção de petróleo na Bacia de Campos sobre o município se resume basicamente à injeção de recursos de *royalties* e participações especiais no orçamento municipal, uma vez que a chamada “economia do petróleo” propriamente dita se concentrou no município próximo de Macaé-RJ.

Em Campos, que fica em uma planície sedimentar à foz do Rio Paraíba do Sul, as favelas não são localizadas em morros, como acontece no município do Rio de Janeiro, mas, sim, “situadas às margens da estrada, espremidas entre o asfalto, a linha férrea e as cercas das fazendas, acompanhando o contorno das vias” (GUIMARÃES; PÓVOA, 2005, p.5). Em razão de sua dinâmica econômica, a formação e o crescimento de favelas no meio urbano estão associados a um aglomerado de fatores como, a dinâmica econômica, a formação geográfica, a imigração rural, o desemprego e outras condições socioeconômicas desfavoráveis, a proximidade em relação a áreas com maiores ofertas de emprego, entre outros.

Consequentemente, tal característica é observada no subdistrito de Guarus, especialmente no território onde se localiza o bairro Novo Eldorado que, por ter terras mais baratas, foi o destino da maior parte dos projetos habitacionais, sobretudo, do Programa Morar Feliz⁴. Segundo Pinheiro (2018), nessa periferia de Campos dos Goytacazes, a violência de traficantes é constituinte de sua ordem social e ocorre com disputas dos territórios entre facções criminosas, o que implica constantes e letais conflitos que não se restringem a quem a eles se integra. Ao contrário, submetem e envolvem até mesmo quem não tem nenhuma relação com tais conflitos. Pelo fato de residir numa parte do bairro que está sob o domínio territorial de alguma facção, o morador deve manter-se sob as regras dela, tendo cerceado o seu direito de ir e vir (PINHEIRO, 2018; FERREIRA, 2019).

Esta situação não é levada em conta pelos pressupostos da política municipal de habitação para os pobres, que parece desconsiderar a violência na periferia urbana e uma questão de segurança pública, situada, portanto, além do seu escopo e responsabilidade. Assim, não são raros os casos de abandono de casas, por iniciativa própria – em vistas das dificuldades de lidar com uma ordem social violenta imposta pelos traficantes –, ou devido a expulsões forçadas pelos próprios criminosos.

Nesse contexto de complexidades do desenrolar da vida cotidiana, as igrejas se tornam importantes espaços de mediação social e política, pois essas são instituições que se constituem, em suas dinâmicas, em territórios com tais características, numa relação simbiótica com a localidade, tomada em seu sentido mais amplo, sendo espaços de moradia e, também, espaços de sociabilidade.

1. A igreja e a sociabilidade local

O pentecostalismo em Campos, como em outras cidades brasileiras, apresenta-se em expansão. Trata-se de um fenômeno religioso, exponencial desde a década de 1980, com características dinâmicas e “internamente muito diversificado”

⁴ Foram entregues na região do Eldorado 1424 unidades habitacionais (Eldorado I: 348; Eldorado II: 938; Eldorado III:140), vide PINHEIRO, 2018, p. 125, nota de rodapé.

(MARIANO, 2008, p.20). Isso tem ocorrido em um cenário religioso pluralista e de mercado, num contexto socioeconômico caracterizado por grande vulnerabilidade social, pobreza, desigualdade, violência e criminalidade. Em localidades de fragilidade social, os pentecostais acabam por estabelecer redes de auxílio e ajuda mútua distintas, formando determinadas proteções às diferentes constituições da pobreza (ALMEIDA, TIARAJÍ, D’ANDREA, 2004; ALMEIDA, 2009; MESQUITA, 2007).

Abordagens como a de Novaes (2004) e Mariz (1994) destacam a missão civilizadora do pentecostalismo, que oferece maneiras de fugir da criminalidade, da prostituição e das drogas. Mas, ao contrário de se pensar em rupturas com o “mundo”, a conversão pentecostal apresenta-se com experiências porosas em suas múltiplas formas de ser evangélico (SANCHIS 1997, p.109), o que pode ser observado em relação à conversão de traficantes de drogas e suas práticas religiosas com marcas nos territórios (FREIRE-MEDEIROS; CHINELLI, 2003). Vital (2014) analisa as combinações, fluxos e passagens entre o universo cristão e criminal, presentes entre evangélicos e traficantes de drogas em favelas cariocas. Birman e Leite (2004) afirmam que, nesses contextos, certas interpretações religiosas perdem a credibilidade, enquanto outras, principalmente as pentecostais, ganham plausibilidade.

O pentecostalismo se inscreve nas favelas de Campos dos Goytacazes com forte proeminência de denominações autônomas e neopentecostais, especialmente igrejas de pequeno porte que se estabelecem muitas vezes em edificações anteriormente usadas como espaço de moradia ou espaços de bares e biroskas. Igualmente se observam esses usos em residências dos conjuntos habitacionais, que, assim, cumprem a dupla função de moradia e local de atividades de pequenas igrejas pentecostais.

No Novo Eldorado, considerando um contexto de acentuada atuação do tráfico de drogas, pessoas evitam o espaço livre da rua, o que acaba por redundar em outra característica presente na localidade, a saber, o fato de que, com exceção da ida à escola durante a semana, as igrejas são os espaços mais frequentados pelos moradores. É característico de lá, as participações em algum grupo/denominação religiosa e a partir dele ocorrer sua sociabilidade. Nesse sentido, em Novo Eldorado, como em muitos outros lugares “a religião se apresenta como espaço de expressão de subjetividades, construídas a partir das experiências cotidianas e dos fragmentos da moral tradicional” (MESQUITA, 2012, p.224).

A rápida expansão das igrejas evangélicas de Campos constitui um fenômeno social que pode ser compreendido se considerarmos o contexto e o modo de vida de seus moradores e a relação que estabelecem no cotidiano com essas igrejas (MESQUITA, 2009). Assim, as pessoas encontram ações agregadoras nos espaços religiosos, produzindo laços e contextos para a interação entre seus membros. Pois, os laços de parentesco, vizinhança, amizade e conhecimento, concebidos como rede

proximal, se associam à rede de relações religiosas nas localidades, constituindo canais de fluxos de recursos materiais e simbólicos (MESQUITA, 2009).

A “limpeza simbólica” (MACHADO DA SILVA; LEITE, 2007, p.) que as igrejas realizam dentro das favelas possibilita a liberdade de trânsito entre os espaços interditados dos bairros, em função de uma “neutralidade” que a filiação religiosa cria em relação aos conflitos existentes no território. Sendo “os crentes com ‘maior intimidade com o Espírito’ e ‘com um longo caminho de santificação’, podem circular amplamente, pois só eles estão razoavelmente qualificados e protegidos para ir e vir em áreas mais poluídas e perigosas” (MAFRA, 2011, p.14). Não é um “passe” irrestrito, pois, há relatos de fiéis que mudaram para outras denominações devido ao seu local de moradia. Todavia, essa restrição dizia respeito aos perigos encontrados no trajeto casa – igreja.

Na pesquisa nos conjuntos habitacionais em Campos dos Goytacazes, encontramos o caso da igreja Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo”, por meio da qual ampliamos as nossas observações no território e passamos a ouvir várias experiências da localidade do Novo Eldorado. Nosso contato, que se deu de modo desprezioso ao bater na porta da igreja no ano de 2019, abriu outra para o entendimento das ações sociais desenvolvidas junto aos moradores, nos termos das nossas interlocuções com moradoras/es, bem como as possibilidades de mediação política que são realizadas por suas lideranças.

Como um caso típico, o estudo junto a essa igreja permitiu reflexões sobre os usos das “casinhas”⁵, bem como deu elementos para o entendimento sobre os atravessamentos entre religião, mediações políticas, criminalidade na localidade. Portanto, por uma perspectiva socioantropológica trazemos a lume alguns aspectos da constituição dessa denominação pentecostal e algumas análises exploratórias de mediações produzidas por suas principais lideranças.

1.1. Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo” e sua atuação em um conjunto habitacional na periferia

A Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo” é um exemplo de usos feitos em suas casas pelos beneficiários das políticas habitacionais no município de Campos, que extrapolam sua função de moradia. As suas atividades ocorrem num “puxadinho” feito na varanda da casa onde mora a pastora com quem estabelecemos a interlocução, em uma das ruas principais do conjunto residencial, possibilitando fácil acesso. Chegamos a ela de modo fortuito, durante uma observação flutuante (PÉTONNET, 2008). Batemos à porta quando agendamos a entrevista estruturada.

⁵ Assim são popularmente chamados em Campos dos Goytacazes os condomínios populares construídos pelo Programa Morar Feliz

A interlocutora, pastora de 42 anos, com três filhos, é aposentada, já trabalhou como doméstica e babá, e não completou o ensino fundamental. Segundo nos relatou a igreja já funciona naquela localidade há onze anos, sempre tendo à frente os membros da sua família. Ela, por si, é uma figura interessante porque, sofrendo com a obesidade e outras enfermidades (no momento da entrevista ela tentava curar uma ferida em sua perna), com dificuldades financeiras e materiais, vivencia uma experiência dúbia de colaboradora e assistida das ações produzidas pela igreja. E, nesse contexto, atribui suas ações de liderança espiritual a uma missão na qual se engajou para “salvar” os filhos que na adolescência se envolveram com o tráfico de drogas na localidade.

A descrição de sua trajetória religiosa revela fluxos de experiências ainda no contexto familiar, com a mãe e o irmão evangélicos. Foi batizada em uma igreja pentecostal, ainda na adolescência, e experimentou “afastamentos” das práticas religiosas, passando a consumir bebidas alcoólicas e a viver “coisas do mundo”. A redescoberta da fé, na condição de convertida (HERVIEU-LÉGER, 2008), ocorre com a revelação do chamado para rejeitar “as coisas do mundo”, pois, nesse, “há fronteiras que estabelecem clivagens significativas entre certos espaços, que são mais ou menos sujeitos à ação de forças demoníacas” (BIRMAM, 2009, p.171). Avalia que a sua missão como escolhida por Deus, é a de resgatar os seus filhos da “vida no tráfico” e dedicar-se ao chamado para o pastorado pentecostal, caracterizado pela doutrina do eleito misticamente escolhido (MAURÍCIO JUNIOR, 2014). Conforme destacou MACHADO (1996), e, mais recentemente, Vital da Cunha (2015, p.188), são as mulheres as maiores responsáveis pela “adesão religiosa de parentes e membros das novas gerações” à religião.

A igreja, em si, nasceu do empenho do irmão da pastora, hoje falecido, uma transmissão familiar intrageracional, com ações, significados e interesses (WEBER, 1999). Por algum tempo, ela contou com o apoio financeiro de sua mãe, também falecida, e o incentivo para a atividade religiosa familiar. Conforme ela mesma destacou, é uma igreja de “fundo de quintal”, tendo todos os seus bens oriundos dos recursos próprios e das doações efetuadas em dias de culto, uma vez que não conta com o apoio de outras igrejas e grupos religiosos maiores, diferentemente de outras instituições religiosas de Campos dos Goytacazes, como as pesquisadas por Ribeiro (2020).

A situação de “falta de apoio” ressentida sobremaneira a pastora, visto que obriga seus dirigentes a tentar vários outros expedientes para se manterem no trabalho religioso e arranjos para prestarem assistência aos moradores do conjunto habitacional que esperam a ajuda da igreja. Além disso, essa característica – “ser uma igreja de fundo de quintal” – não cria somente uma hierarquia entre as igrejas por conjugar ambiente doméstico e instituição religiosa, mas, também, dificulta a possibilidade de acesso a recursos.

Infelizmente aqui nós não temos condição de tá ajudando a comunidade de outra forma, a não ser espiritualmente. Mas, tipo assim, se depender de um remédio, alguma coisa, às vezes a gente faz uma carta e as irmãs saem pedindo os alimentos de porta em porta, o que consegue, divide. Mas, uma ajuda mesmo pra gente está ajudando a comunidade só mesmo espiritualmente (Pastora, 42 anos, entrevista).

As ações de ajuda da igreja ocorrem na forma de doações materiais (alimentos, remédios, roupas, material de higiene pessoal, entre outros), que visam ao apoio mútuo para amenizar as situações de carências materiais, desemprego e escassez de serviços socioassistenciais das pessoas que frequentam a igreja, sendo algumas delas, integrantes da família dos fundadores da igreja. Nem sempre a igreja consegue a fidelidade de algumas pessoas, mas os que permanecem por mais tempo, desenvolvem o companheirismo e a solidariedade nos laços religiosos. As pessoas buscam uma resposta na vida religiosa: “oram por uma resposta de Deus”, que se manifesta na forma da benção alcançada, seja na forma da cura, emprego, “restauração do casamento”, da família e da vida “errada” dos filhos.

Na localidade da pesquisa, muitas são as igrejas que se assemelham ao “Ministério Nascer de Novo”, ou seja, que são frequentadas por moradores e mantêm uma determinada convivência com o tráfico. Como apontado por outro interlocutor, o pastor-filho de nossa interlocutora –, na sua igreja há uma forma particular de sociabilidade que se desenvolve nas questões da vida cotidiana, mas que não pode ser caracterizada pela associação com o tráfico, considerando que possuem objetivos diferentes.

Ao considerar esse processo, nossas reflexões iniciais se baseiam na compreensão de que os pentecostais dispõem de uma autoridade moral legitimada, junto aos narcotraficantes, especialmente, em relação às atitudes/ações violentas desses últimos nos territórios de pobreza. Conforme destacado por Mafra (2011, p.147): “Em terreno desconhecido ou do Inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne”. Nesse sentido, os traficantes reconhecem a autoridade de liderança religiosas pastoras/es baseados em intenso e visível trabalho religioso cotidiano na localidade. Em determinadas situações são os pastores que podem, a partir das credenciais religiosas, possibilitar o sentimento de segurança em determinadas localidades controladas pelos traficantes. Nas linhas de forças da batalha entre o bem e o mal presentes no cotidiano, ganha proeminência a autoridade dos líderes e suas as práticas mágicas de libertação e unção.

Ao analisar ações de pentecostais e narcotraficantes, em uma periferia do Rio de Janeiro, Pinheiro (2018) argumenta que, não obstante, apesar de os pentecostais demonizarem os grupos de traficantes, a relação entre eles não se caracteriza pelo

conflito. No caso da nossa pesquisa os dados indicam que há certa tensão diante de algumas situações vivenciadas no lugar em que se recorre ao pastor.

Para nos determos aos casos mais emblemáticos, narrados pelo pastor, destacamos o empréstimo da caixa de som da igreja para que o baile pudesse acontecer, num dia em que os traficantes tiveram problemas com o som, e a intercessão do pastor junto a um adolescente que havia escapado de uma tentativa de homicídio. O caráter necessário, com que se impõe a negociação dos atores por diferentes arranjos tácitos e situações, definem as múltiplas ações das lideranças religiosas no cotidiano da ordem violenta do tráfico.

A dimensão do religioso ganha expressão nos dispositivos pentecostais que se colocam, cotidianamente, diante do sofrimento em contextos extrema pobreza (MACHADO, 2014). A adesão religiosa, então, parece constituir uma alternativa demarcada pelo quadro da infatigável e sempre inconclusa “limpeza **simbólica**” (MACHADO DA SILVA; LEITE, 2007, p. 574). Há até mesmo exemplos de conversão religiosa de criminosos que os levam a uma dedicação de caráter intenso e pastoral (LOBO, 2002; CÔRTEZ, 2007; TEIXEIRA, 2008), com imagem e testemunho de “resgate da morte” (BIRMAN; MACHADO, 2012), como é o caso de nosso interlocutor.

1.2. Continuidades e mudanças das mediações sociais das lideranças religiosas

Em seus estudos, Machado (2005) indica a proeminência da figura feminina nos púlpitos, sobretudo, nos neopentecostais. Aponta ainda que, por uma questão de guarda familiar, as mulheres assumem um protagonismo na ida à igreja e, também, na condução das atividades religiosas, fato que se apresentou no ministério “Nascer de Novo”. Como já dito, ela está situada na região do Novo Eldorado, onde a presença feminina é algo marcante nas congregações domésticas. No caso das mulheres, o ministério também ganha contornos de uma missão maternal, que busca reforçar a estrutura familiar ameaçada, que no caso da “Nascer de Novo” tem como pilar moral e missionário a pastora, e, anteriormente como base financeira, sua falecida mãe.

Como “missão” materna, a pastora assume o intenso trabalho religioso de “batalha espiritual”, diante das situações vivenciadas pelos seus filhos, e que se estende à igreja e vida local. Como já apontado, são as mulheres que encampam as principais atividades em muitas igrejas, o que pressupõe a intensidade da evangelização, com adesões, pertencimentos e as experiências de redes de amparos. Contudo, há uma dificuldade de permanência de algumas novas pessoas que chegam à igreja, especialmente, aquelas que não conseguem reverter a situação que esperam

transformar em suas vidas, apesar das práticas religiosas e da intensa corrida pela vida “abençoada” (MESQUITA, 2007).

Há, também, frequência dos evangélicos genéricos (NOVAES, 2004), que não estabelecem um vínculo exclusivo com uma denominação religiosa e atuam como peregrinos que transitam entre denominações evangélicas, dentro e fora do conjunto habitacional, em um movimento próprio de composição religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008). Já os fiéis, sempre que possível, fazem uma contribuição em pequena quantia na forma de “oferta”. A totalidade dos frequentadores não é só de dizimistas, mas há também aqueles que contribuem com ofertas pelo vínculo que estabelecem com a igreja. A colaboração nas ações de apoio da igreja desenvolve a solidariedade entre os membros e a autoridade das lideranças religiosas.

Atualmente, em razão das limitações impostas por questões de saúde, nossa interlocutora divide o pastorado no “Ministério Nascer de Novo” com seu filho mais velho (que também é nosso interlocutor), no sentido de manter ativas as ações da igreja na localidade. Importa salientar que a carreira do pastor surge como resultado do engajamento missionário da sua mãe no resgate de seus filhos, outrora envolvidos com o tráfico local. Segundo narrou nossa interlocutora, embora tivessem recebido uma criação pautada nos preceitos evangélicos, seus filhos acabaram por se desviarem, assim como ela e seu irmão.

O pastor, que agora divide a liderança com ela, esteve envolvido no tráfico durante toda a sua adolescência⁶, retornando à igreja por volta dos vinte anos de idade, já acompanhado por esposa e filhos. Iniciado na liderança pastoral por seu falecido tio foi ungido a pastor por outro membro que não mais participa de sua congregação. Há cerca de quatro anos vem realizando as mediações mais amplas, em termos políticos e sociais.

A igreja propicia o desenvolvimento da relação de confiança com a liderança religiosa e os seus membros. Essas ações de apoio são organizadas mediante a autoridade do pastor, que consegue ampliar o engajamento dos membros da igreja em busca de recursos junto aos moradores do conjunto habitacional e/ou com pessoas de outras localidades, que são solicitadas a colaborar e reconhecem a “obra” e a “missão” do pastor.

Isso ficou claro no fato de nossos interlocutores, sobretudo o pastor, serem procurados por candidatos a cargos a vereador na cidade de Campos, para os apoiarem e conquistarem votos junto aos seus fiéis. O pastor detentor de determinado reconhecimento social amplia a sua capacidade de comunicação com agentes públicos e privados. Em algumas situações, configura-se uma relação de reciprocidade assimétrica entre a igreja, com seus membros, e os políticos, tendo em vista, a

⁶ Segundo narrou, foi batizado aos 13 anos. Contudo dos 15 aos 19 anos esteve fora da igreja e envolvido com a criminalidade local.

condição subalterna da igreja, em decorrência das suas necessidades, e dos seus membros, de dependência da política. O pastor expressa a sua influência política local, na negociação e compromisso de troca de intenções de votos de moradores em campanhas eleitorais.

Com efeito, observamos também que nosso interlocutor, assim como os demais membros de sua família líderes religiosos, a despeito de possuírem o ensino fundamental incompleto, têm um entendimento desse seu capital social (BOURDIEU, 2008), uma vez que o mobiliza para conseguir revertê-lo em recursos materiais tangíveis⁷, com vistas à obtenção de serviços e recursos públicos para a localidade. Uma consciência que vem se desenvolvendo e permitindo que ambicione inclusive ele próprio se lançar como candidato, considerando o grau de influência que exerce na localidade bem como o desejo de emancipar-se de promessas típicas dos momentos eleitorais.

Nesse sentido – o pastor opera a partir de duas lógicas contrastivas – de um lado a ideia da comunidade, vivem pelos irmãos, o “que faz dos membros da comunidade religiosa parentes potenciais” (ALMEIDA, 2009, p.39); de outro, a igreja, que convive com as disputas denominacionais por féis e a sua necessidade de mediação em busca de acesso aos recursos materiais e de poder do Estado. A igreja amplia, assim, as possibilidades para o pastor e suas expectativas na relação com os “de fora” em situações de mediação política que ocorrem em “espaços de abrangência, que são contextuais, dotados e situados, impregnados por representações sociais que os agentes (mediados e mediadores) são construtores e portadores” (NEVES, 2008, p.23).

Esse aspecto é ressaltado a partir da observação das redes que foram e são tecidas pela instituição, no sentido de se manter em termos materiais, dado que está diretamente relacionado com as questões de gênero. O atual pastor, filho da pastora consegue estabelecer conexões com redes para fora, gerando uma aproximação por interesse e, de forma hábil, consegue captar recursos nos espaços em que circula, tornando-se conhecido e adensando essa rede. Assim como seu tio, que também conseguiu ampliar os contatos com outras denominações pentecostais e abriu em Campos dos Goytacazes três pequenas igrejas, simultaneamente, e se associou à Convenção de igrejas localizada no estado do Espírito Santo, a fim de compartilhar o Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ).

Ao contrário, sua mãe, respaldada em laços religiosos e de afeto, tem dificuldades de constituir essas conexões para além da localidade e colocar em pauta,

⁷ Na entrevista o interlocutor afirmou que o candidato a vereador por ele apoiado no pleito de 2020 saiu vitorioso, e, portanto, aguardava que ele o apoiasse na efetivação da ideia de um projeto social para a localidade. Mas também esperava apoio para que fosse empregado uma vez que todos os membros adultos de sua família se encontram desempregados.

politicamente, suas demandas; por isso, sua atuação tem se restringido a realizar orações, vigílias e aconselhamentos.

A pergunta que cabe nessa distinção: quem é o sujeito plenamente qualificado para a relação com o setor político? A mãe, como já anunciado, restringe-se aos rituais e ao lugar sagrado; o filho possui uma dimensão pública maior em razão do que é quase normativo nas igrejas brasileiras: a centralidade da figura do homem para exercer a autoridade religiosa Alencar (2019) já havia chamado a atenção para o fato de que, embora as Assembleias de Deus, em relação ao tema **gênero**, lidem de maneira muito diversificada, a grande maioria ainda proíbe que mulheres sejam oficializadas como pastoras. Todavia, o bispo Manuel Ferreira, em 2005, “sentiu de Deus” ordenar a cantora gospel Cassiane Santana Manhães como pastora – o que para Alencar (2019, p.248), trata-se de uma ordenação meramente política, uma vez que Cassiane é uma mulher “rica, famosa, campeã de vendas [no setor gospel], um ídolo do Ministério de Madureira, que ninguém seria contra”. Não é o caso do Ministério “Nascer de Novo”.

Na história das igrejas Assembleias de Deus, as mulheres geralmente são “excluídas da vida pública [...], silenciadas, reclusas e ‘domesticadas’” (COSTA, 2019, p.125), perdendo sua autoridade em outras instâncias sociais. O interesse de políticos por atores religiosos carismáticos se ocorre – ao menos teoricamente –, como vemos agora, não apenas pela questão de gênero, mas, também, pela conduta religiosa dos fiéis. Nossa hipótese é que alguns candidatos em eleição apostam em algumas representações como o “filho”, o “homem” e “o influente”, por ter as características que ajudarão a submeter o direcionamento eleitoral em troca de **redenção** financeira e poderá ser considerado, pela comunidade religiosa, como uma espécie de bênção divina por meio da relação entre o mediador (pastor) e a política.

Embora algumas lideranças religiosas tenham autonomia e protagonismo nas ações desenvolvidas por suas igrejas (ULRICH; LELLIS, 2020), com importância inclusive em termos de representatividade eleitoral, o que se pode constatar na experiência do “Ministério Nascer de Novo” é o fato de que os homens estabelecem as interlocuções e articulações institucionais, ganhando destaque, em comparação da atuação das mulheres. Isso a despeito da condução das atividades cotidianas, que fazem parte da tarefa missionária. O representativo número de mulheres que permitem o funcionamento regular da igreja não concorre com o destaque e a proeminência do pastor demonstrada por seu carisma, suas interações extraterritoriais e sua capacidade de obter recursos.

Apontamentos Finais

Este artigo buscou refletir sobre as formas existentes entre o fazer religioso e as ações de ajuda em uma igreja pentecostal, situada em um conjunto habitacional na periferia da cidade de Campos, onde as suas lideranças “não só atuam do ponto de vista individual buscando a regeneração da pessoa, mas com uma rede de proteção social” (ALMEIDA 2009, p.39). Nesse sentido, se colocam como intermediárias no auxílio aos moradores pobres em determinados contextos religiosos, e de mediação política, com um candidato no mais recente pleito ao legislativo municipal.

A comunicação promovida no circuito religioso de pastores de pequenas igrejas, localizadas em outros conjuntos habitacionais, que se estabelecem por ações conjuntas em eventos religiosos e convites para pregação, propicia a circulação de informações políticas em contextos de candidaturas em pleitos eleitorais. Essa comunicação expande as possibilidades de negociação em termos de troca de determinados benefícios. Entretanto, trata-se de uma relação de reciprocidade assimétrica, considerando a condição subalterna e de dependência política da igreja, mediante as suas necessidades institucionais e das condições de vida dos seus membros. Há de ser levar em consideração que dadas as características da vida local, a igreja é uma instituição cuja legitimidade é reconhecida junto aos moradores e acionada por alguns políticos em determinados contextos.

Sendo assim, embora ainda que de modo preliminar, o artigo vem salientar alguns elementos do processo da socialização política de lideranças religiosas em Novo Eldorado, analisando como ele se alicerça na reprodução das práticas do clientelismo, que reforçam a subalternidade das pessoas da localidade.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz pentecostal brasileira**: Assembleias de Deus – 1911 a 2011. São Paulo: Ed. Recriar; Vitória: Ed. Unida, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. *In*: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de (org.). **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, p.29-50.

ALMEIDA Ronaldo de; TIARAJÍ, D’Andrea. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 68, p.94-106, 2004.

ARRUDA, Ana Paula Serpa Nogueira de. **Política habitacional e direito à cidade: a experiência do programa “Morar Feliz” em Campos dos Goytacazes - RJ** / Ana Paula Serpa Nogueira de Arruda, RJ, 2014. Orientador: Sérgio de Azevedo. Tese (Doutorado em

Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2014.

BIRMAN, Patrícia. A memória, política e gestão religiosa do espaço: evangélicos em comunidade. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de (org.). **Religiões e cidades** - Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, p.168-193.

BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia Pererira (Orgs.). Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

_____; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p.55-69, out. 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**; prefácio Sérgio Miceli. – 2.ed, 1ª reimpressão. Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

CÔRTEZ, Mariana M. P. O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores. **Anais**. 31º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambú, MG: outubro de 2007.

COSTA, Moab C. Carvalho. **O Aggiornamento do pentecostalismo brasileiro**: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores. São Paulo: Ed. Recriar, 2019.

DUTRA, Pollyana Lopes. Programa Habitacional Morar Feliz em Campos dos Goytacazes: análise da percepção dos beneficiários sobre as suas novas condições de moradia. 2015. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia Política) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes-RJ, 2015.

FERREIRA, Diogo da Cruz. “Nosso novo endereço, Morar Feliz”: os sentidos de habitar um conjunto habitacional popular em Campos dos Goytacazes. 2019. **Tese** (Doutorado em Políticas Sociais) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes-RJ, 2019.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca & CHINELLI, Filippina. Favela e redes solidárias: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro. In: Conferencia final del proyecto urbanización latinoamericana a finales del siglo XX”. **Anais** do evento. Motevideo, Uruguay. Agosto 2003.

GUIMARÃES, Berenice Martins; PÓVOA, Fabiana Machado Rangel. Formação e Evolução das Favelas em Campos dos Goytacazes. **Relatório de Pesquisa** de UENF/CCH/LESCE, Campos dos Goytacazes, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE; 2010.

LOBO, Edileuza Santana. Igrejas atrás das grades. Um estudo sobre a atuação de evangélicos no sistema penitenciário do Rio de Janeiro: **Dissertação** de mestrado em Antropologia Social, IFCS/UFRJ, 2002.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**, Ano 20, nº42, p 153-180, 2014.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio ; LEITE, Márcia Pereira. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? **Sociedade e Estado**, v. 22, n3, p. 545- 592, 2007.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar**. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, SC. 13(2). 2005.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 136- 152, jun. 2011.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, dezembro, 2008.

Mariz, Cecília. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião e Sociedade**. n. 167, vol. 3, 1994, p.81-93.

MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo Gil de Barros. Vasos nas mãos do oleiro: a constituição do pastor pentecostal. Orientadora: Roberta Bivar Carneiro Campos, 2014. 126f. **Dissertação** (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Recife, 2014. Disponível em: <https://attena.ufpe.br/handle/123456789/12009?mode=full>. Acesso em: 10 de dez. de 2021.

MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais. **Horizontes Antropológicos**. vol.13, n.28, pp.117-144. 2007.

MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 37, 89-103, jul./dez. 2009.

MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Religiosidade pentecostal e ordem violenta em favelas na cidade de Campos dos Goytacazes. In: CUNHA, Neiva. V.; FELTRAN, Gabriel (org.), **Sobre periferias: Novos conflitos no Brasil contemporâneo**, Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, v. 1, p.118-130.

MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Sociabilidade pentecostal e ordem violenta em favelas. **Antropolítica**, Niterói, n. 33, p. 217-234, 2º sem. 2012.

NEVES, Delma Pessanha. Medição social e mediadores políticos. In: NEVES, Delma Pessanha (org.). **Desenvolvimento social e mediadores políticos**. Porto Alegre: Editora da UFRS: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, 2008. p.21-44.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos, notas preliminares, **Estudos Avançados**, vol.18, n. 52, p.321-330. 2004.

PESSANHA, Roberto Moraes. A ampliação da fronteira de exploração petrolífera no Brasil é parte da geopolítica da energia: oportunidades e riscos de inserção global em meio às novas territorialidades regionais e ao desafio da abundância na economia dos royalties no Estado do Rio de Janeiro. **Espaço e Economia**, 2015, v. 6. Disponível em: <http://journals.openedition.org/espacoconomia/1511>. Acesso em: 29 jan. 2018.

PÉTONNET, C. A observação flutuante: exemplo de um cemitério parisiense. Traduzido por Soraya Silveira Simões. **Antropolítica**, n. 25, p.99-111, 2008.

PINHEIRO, Ana Carla de Oliveira. Ver e não enxergar, escutar e não ouvir, ver e não falar: um estudo sobre a sociabilidade e as formas de conviver com o medo e o sentimento de (in) segurança em uma comunidade de periferia em Campos dos Goytacazes (RJ). Orientadora: Luciane Soares da Silva. 2020. 301f. **Tese** (doutorado em Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2018. Disponível em: https://uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp-content/uploads/sites/9/2018/10/Tese-Ana-Carla-Oliveira_-Ver-e-n%c3%a3o-enxergar.pdf. Acesso em: 10 dez. 2020.

PIQUET, Rosélia. Da Cana ao petróleo: uma região em mudança. In: PIQUET, Rosélia (org.) **Petróleo, royalties e região**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p.219-238.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMPOS DOS GOYTACAZES. Anuário Estatístico 2015. Campos Dos Goytacazes. **Centro de Informações e Dados de Campos (CIDAC)**. 2015.

RIBEIRO, Vanessa da Silva Palagar. **Ação social pentecostal em uma favela de Campos dos Goytacazes**: a parceria entre um projeto social evangélico e uma organização não governamental. Orientadora: Wania Amélia Belchior Mesquita. 2020. Tese (doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2020.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**. V. 1, n. 2, Belo Horizonte, 2º sem., 1997, p.28-43.

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

Ações sociais e mediação política na periferia: as dinâmicas religiosas da Assembleia de Deus “Ministério Nascer de Novo”

ULRICH, Claudete Beise; LELLIS, Nelson. **Religião e violência:** Mulheres em foco. São Paulo: Ed. Recriar, 2020.

VITAL DA CUNHA, Christina. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião e Sociedade**, v. 34, p. 61-93, 2014.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UnB. 2 v., 1999.

ZACCHI, Raquel C.; FARIA, Teresa de Jesus Peixoto. Fragmentação Urbana: a ocupação de áreas de expansão por condomínio em Campos dos Goytacazes (RJ). In: V Jornada Internacional de Políticas Públicas, 2011, São Luis do Maranhão. **Anais da V Jornada Internacional de Políticas Públicas-MA.**

Submetido em: 25/02/2021

Aprovado em: 09/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**DO IMPÉRIO À REPÚBLICA: A INFLUÊNCIA DO
ULTRAMONTANISMO DE JOSEPH DE MAISTRE NO
PENSAMENTO CONSERVADOR CATÓLICO BRASILEIRO**

***DEL IMPERIO A LA REPÚBLICA: LA INFLUENCIA DEL
ULTRAMONTANISMO DE JOSÉ DE MAISTRE EN EL
PENSAMIENTO CONSERVADOR CATÓLICO BRASILEÑO***

***FROM THE EMPIRE TO THE REPUBLIC: THE INFLUENCE
OF JOSEPH DE MAISTRE'S ULTRAMONTANISM ON
BRAZILIAN CATHOLIC CONSERVATIVE THOUGHT***

*Carlos GILENO**
*Rodrigo Dantas de MEDEIROS***

RESUMO: O presente trabalho tem por objeto expor a relevância do ultramontanismo no pensamento conservador católico brasileiro. O filósofo francês Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) fundamentou as teses práticas e teóricas do ultramontanismo partidário da prevalência do poder espiritual sobre o temporal, expondo a ortodoxia católica para preservar a civilização ocidental do desenvolvimento do processo histórico que abrangia os movimentos revolucionários comunistas e liberais. No Brasil, a herança do movimento ultramontano europeu

* Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – (UNESP/FCLAr), Araraquara – SP – Brasil. Professor assistente do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8425-673X>. E-mail: henrique.gileno@unesp.br.

** Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – (UNESP/FCLAr), Araraquara – SP – Brasil. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UNESP/Ar). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8825-2485>. E-mail: rodrigo.medeiros@unesp.br.

foi potencializada no século XIX pela atuação do bispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) durante a Questão Religiosa (1872-1875). As ações e as condutas de alguns atores e autores políticos vinculados à ortodoxia católica podem evidenciar a presença relevante da corrente ultramontana no Brasil do século XX, mormente na militância intelectual católica do paulistano Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), adentrando o século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: Joseph de Maistre. Ultramontanismo. Conservadorismo. Igreja Católica. Pensamento Político e Social no Brasil.

RESUMEN: *El presente trabajo pretende exponer la relevancia del ultramontanismo en el pensamiento conservador católico brasileño. El filósofo francés Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) fundamentó las tesis prácticas y teóricas del ultramontanismo, partidario de la prevalencia del poder espiritual sobre el temporal, exponiendo la ortodoxia católica para preservar la civilización occidental del desarrollo del proceso histórico que incluía movimientos revolucionarios comunistas y liberales. En Brasil, la herencia del movimiento ultramontano europeo se reforzó en el siglo XIX con la actuación del obispo Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) durante la Cuestión Religiosa (1872-1875). La actuación y la conducta de algunos actores y autores políticos vinculados a la ortodoxia católica pueden evidenciar la relevante presencia de la corriente ultramontana en Brasil en el siglo XX, especialmente en la militancia intelectual católica de Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), entrando en el siglo XXI.*

PALABRAS CLAVE: *Joseph de Maistre. El Ultramontanismo. El Conservadurismo. Iglesia católica. Pensamiento político y social en Brasil.*

ABSTRACT: *The present work aims to expose the relevance of ultramontanismo to Brazilian Catholic conservative thought. The French philosopher Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) founded the practical and theoretical theses of ultramontanismo in favor of the prevalence of spiritual power over temporal, exposing Catholic orthodoxy in order to preserve Western civilization from the development of the historical process which encompassed communist and liberal revolutionary movements. In Brazil, the heritage of the European ultramontane movement was enhanced in the 19th century by the performance of Bishop Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) during the Religious Question (1872-1875). The actions and conduct of some actors to political authors linked to Catholic orthodoxy may show the relevant presence of the ultramontane current in Brazil in 20th century,*

especially in the Catholic intellectual militancy of the São Paulo native Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), entering the 21st century.

KEYWORDS: *Joseph de Maistre. Ultramontanism. Conservatism. Catholic church. Political and Social Thought in Brazil.*

Introdução

O objetivo geral do artigo é analisar as origens e caminhos que fundamentaram o ultramontanismo como vertente de pensamento derivada do conservadorismo católico europeu. O objetivo específico é descrever a significativa atuação do conde Joseph de Maistre na elaboração das bases da corrente ultramontana, principalmente após a publicação de sua obra *Du Pape* (1819), a qual fez de Joseph de Maistre o principal expoente do ultramontanismo.

A hipótese primordial do artigo indica a relevância intelectual e política do ultramontanismo no Brasil oitocentista, chegando ao século XXI. A justificativa é que o atual debate político-social no Brasil está influenciado por questões ligadas à religião, particularmente no conservadorismo religioso católico receptor do ultramontanismo europeu que influenciou o debate institucional e político brasileiro.

O artigo é composto pela consulta à bibliografia inerente ao tema abordado. É uma pesquisa dedutiva e qualitativa, empregando-se também o método histórico. Para uma melhor compreensão do tema, foram utilizadas algumas concepções metodológicas do contextualismo linguístico da Escola de Cambridge, particularmente Quentin Skinner (1940-presente) (1996) e John G. A. Pocock (1924-presente) (2013).

A Reforma Protestante do século XVI dividiu a cristandade na Europa Ocidental ao conduzir críticas ao papado católico apostólico romano. No início do século XVII, o cardeal jesuíta italiano Roberto Bellarmino propugnava a infalibilidade e a suprema autoridade do papa, sendo considerado o precursor dos fundamentos teológicos do ultramontanismo tradicional que considerava o papado instrumento primordial para a unidade da Igreja Católica e das monarquias europeias (O'MALLEY, 2018).

Entretanto, no final do século XVIII, ampla parcela dos bispos católicos era fiel às tradições locais e à autonomia relativa em relação à Santa Sé, que estava impotente ante o poder político dos monarcas europeus e na iminência de perder o seu centro de comando pelo fortalecimento das igrejas locais. No setecentos, os bispos franceses - liderados por Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)¹ - declara-

¹ Foi um teórico do absolutismo como direito divino, com Deus conferindo autoridade ilimitada e inquestionável ao monarca.

ram a soberania das suas liberdades locais diante do poder papal ao exaltarem a Igreja galicana e as tradições da França. Posteriormente, o clero francês declarou a sua obediência ao poder estatal, cujos membros eram escolhidos pelo governo, distanciando-se das diretrizes da Santa Sé (AZZI, 1994).

Em contrapartida, no último quartel do século XVIII, a Revolução Francesa desenvolveu o sentimento do nacionalismo em diversos países do ocidente europeu amparada nas seguintes liberdades: econômica, política, de imprensa, de livre escolha da religião e na separação temporal entre a Igreja e o Estado (O'MALLEY, 2018). Essas posições práticas e teóricas típicas do liberalismo clássico provocaram divisões ideológicas entre liberais e antiliberais na moderna sociedade europeia: enquanto algumas lideranças católicas aderiram ao liberalismo, significativa fração do clero se associou ao antiliberalismo.

Na França, essas divergências ideológicas provocaram mudanças constantes de regimes políticos: diversas campanhas antieclesiásticas oriundas do liberalismo iluminista revolucionário planejaram políticas anticristãs ao pretendem substituir o tradicionalismo e o sobrenaturalismo pelos métodos científicos elaborados na modernidade (COMPAGNON, 2011). Em 1815, no território francês pouco restara dos mosteiros ou conventos, visto que a Revolução Francesa desencadeou queda traumática do Antigo Regime ao estabelecer as bases do Estado leigo e laico. No clima das Luzes, *O contrato social* (1762) do filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) criticava a sacralidade que oferecia legitimidade ao Trono, prenunciando a crise da Cristandade no ocidente europeu (AZZI, 1992).

Não obstante, o Congresso de Viena (1814-1815) propiciou nova vitalidade ao catolicismo em contexto cultural, político e social diverso do Antigo Regime. A Revolução Francesa provocou redução contumaz do número de bispos, promovendo o enfraquecimento da autoridade corporativa da Igreja Católica. A reorganização das dioceses e da hierarquia eclesiástica demonstrava que as mudanças eram irreversíveis, mesmo os bispos franceses ainda sendo denominados galicanos: reconheciam o papado e concomitantemente defendiam as tradições e as práticas religiosas locais e a suprema autoridade dos concílios ecumênicos, patenteando a legitimidade da igreja francesa. Esses bispos mantinham relações conciliatórias com o governo francês, que supervisionava os assuntos religiosos e indicava os bispos para as dioceses vagas. No primeiro quartel do século XIX, a Igreja Católica na França pretendia ampliar os seus laços com os governos locais ao se distanciar do poder papal (O'MALLEY, 2018).

Após a queda política de Napoleão Bonaparte (1769-1821), adquiriu preeminência o movimento restaurador em contraponto ao liberalismo. Nesse período, os conservadores franceses intentavam a regeneração de uma monarquia historicamente cristã que privilegiasse a aproximação entre o Trono e o Altar, originando a necessidade da retomada do catolicismo como religião oficial do Estado. Contudo, diversas

correntes teóricas conservadoras competiam entre si: o conservadorismo estatista, o conservadorismo culturalista, o liberalismo conservador e o reformismo ilustrado eram linhagens de pensamento que indicavam o ecletismo teórico constante nos vários conceitos de conservadorismo (LYNCH, 2017).

Especificamente, o pensamento conservador católico daquele período estava amparado no ultramontanismo das tradições medievais consubstanciadas nos princípios de crença, ordem e hierarquia. O diplomata e filósofo, conde Joseph-Marie de Maistre e Louis-Gabriel-Ambroise (1754-1840), visconde de Bonald, foram os principais expoentes teóricos do ultramontanismo francês. Na Espanha, Juan Donoso Cortés (1809-1853), marquês de Valdegamas, defendia a ideia de que o catolicismo poderia equilibrar os conflitos espirituais, políticos e sociais gerados pela Revolução Francesa. No *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), o filósofo e político espanhol desenvolveu concepção teológica da história vinculada à doutrina católica: apenas o catolicismo poderia impedir a disseminação dos princípios liberais e socialistas (DONOSO CORTÉS, 2016).

Entre os franceses, que vivenciaram em seu território a grande Revolução, o debate sobre o ultramontanismo era mais intenso. Em 1802, o escritor e político francês François-René de Chateaubriand (1768-1848), visconde de Chateaubriand, publicou *O Gênio do Cristianismo*. Esse livro portava as características do gênero literário do catecismo da Igreja Católica ao promover imagem romantizada do cristianismo, evocando a grandiosidade da ortodoxia do catolicismo através das belas artes e da literatura. Fundador do romantismo francês, Chateaubriand o relacionou à apologética católica do século XIX constante em Joseph de Maistre e Louis de Bonald ao desenvolver um conjunto de conceitos filosóficos que se opunham ao movimento racionalista propiciado pela Ilustração.

Em detrimento da razão, suspeita de ser responsável pela rebelião da inteligência, exaltava-se a tradição, que se queria remontar às primeiras idades, a uma primeira Revelação. Doutrina que, embora objeto de formais reservas por parte da Igreja (que nunca condenou a razão em si mesma), não deixou de exercer indiscutível influência em numerosos apologetas. (DANIEL-ROPS, 2003, p.524).

O movimento contrarrevolucionário falhou como ação política de resistência dos franceses contra a Revolução: os revolucionários conseguiram deter a oposição, e Napoleão Bonaparte manteve o império até ser derrotado pelos ingleses na Batalha de Waterloo (1815). Mas o romantismo francês resgatou o transcendente em desfavor do cientificismo, provocando o surgimento de uma sensibilidade estética que influenciaria o estabelecimento do conservadorismo e das suas inúmeras divisões doutrinárias, destacando-se entre elas o ultramontanismo (COMPAGNON, 2011).

No Brasil, leigos e clérigos católicos não estiveram alheios ao *zeitgeist* oitocentista. No início do século XIX, alguns bispos expuseram a necessidade de aproximação mais efetiva com o papado romano, principalmente com a ascensão de papas ligados à defesa da ortodoxia tradicional católica após o período napoleônico. Naquele interim, algumas teorias do catolicismo pretendiam efetivar uma reorganização da hierarquia eclesiástica no Brasil: a tradicionalista², a tridentina³ e a ultramontana. O ultramontanismo prevaleceu na prática sobre as demais teorias, consolidando-se na segunda metade do século XIX durante a Questão Religiosa comandada por Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

O bispo de Olinda estava predisposto a aproximar os clérigos do papado de Pio IX (1792-1878) e do Concílio Vaticano I (1869-1870), que era essencialmente ultramontano ao efetivar a Infallibilidade e a primazia papal. O ultramontanismo de Dom Vital orientou, em grande medida, o pensamento conservador católico do século XX no Brasil, sendo reavivado pelo advogado e político Jackson de Figueiredo (1891-1928), fundador do Centro Dom Vital (1922) e da revista *A Ordem*. Posteriormente, o historiador e intelectual católico Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) seguiu os caminhos teóricos e práticos do ultramontanismo ao defender a ortodoxia e a tradição do catolicismo com a instituição em 1960 da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP).

Outras sociedades prosélicas dos valores ortodoxos e tradicionais católicos surgiram no Brasil na segunda metade do século XX. Os Arazos do Evangelho (Associação Internacional de Fiéis de Direito Pontifício) foi organizado em 1999 pelo Monsenhor da Igreja Católica João Scognamiglio Clá Dias (1939-presente.), que foi membro da TFP. O ultramontanismo subsiste no século XXI e demonstra a importância de se investigar as suas origens europeias para a compreensão de alguns aspectos constantes no pensamento conservador católico do Brasil contemporâneo e que influenciam o seu comportamento político e social.

O ultramontanismo de Joseph de Maistre

O ultramontanismo surgiu em oposição ao galicanismo. O movimento galicano se iniciou com a Assembleia do Clero da França (1682) e afirmava que Jesus Cristo concedera ao discípulo Pedro e sucessores autoridade restrita à esfera espiritual, porquanto os assuntos temporais eram prerrogativas exclusivas dos reis. O

² Para a corrente tradicionalista, o Império deveria ser restaurado com a noção de Cristandade, com o Imperador sendo o guardião da fé ao resguardar todo o poder eclesiástico, garantindo a preservação da religião católica no país, com o clero declarando total fidelidade e obediência ao Império.

³ Para a corrente tridentina, o mundo era dividido entre a sociedade civil e a eclesiástica, que seriam autônomas, com o clero podendo atuar livremente na esfera espiritual.

galicanismo considerava legítima a autoridade dos concílios e as liberdades legadas pela tradição da Igreja Católica, as quais eram invioláveis e deveriam ser respeitadas pela Santa Sé para preservar a moderação da primazia papal na França. Na segunda metade do século XIX, o galicanismo experimentou a contestação do movimento ultramontano antiliberal iniciado por Roberto Bellarmino no século XVII.

A etimologia da palavra ultramontano é originária da Itália medieval e designa um papado não italiano “do outro lado da montanha” ou “do outro lado dos Alpes”. No século XIX, alemães e franceses ofereceram novo significado ao termo ultramontano, designando-o como o movimento que se localizava ao sul dos Alpes da Península Itálica, considerando legítima a autoridade do Sumo Pontífice em oposição ao galicanismo. Porém, o ultramontanismo do oitocentos diferia daquele de Roberto Bellarmino, pois legitimava a autoridade papal ao interligar a infalibilidade com a autoridade pontificia. Em outros termos, a primazia papal era considerada a única e verdadeira doutrina: o papa deveria assumir a função de principal teólogo e protetor da Igreja Católica.

Paulatinamente, o ultramontanismo se transformou em fenômeno pan-europeu, apesar da magnitude francesa para o avanço desse movimento. Na França, os maiores expoentes do ultramontanismo foram Joseph-Marie de Maistre e Louis-Gabriel-Ambroise, seguidos pelo filósofo, padre e político Hughes Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) e pelo escritor Louis Veuillot (1813-1883). Na Alemanha, o jornalista político católico Joseph von Görres (1776-1848) se destacaria juntamente com Juan Donoso Cortés na Espanha. Igualmente, o ultramontanismo aportaria na Inglaterra conduzido pelo teólogo católico William George Ward (1812-1882) e pelo futuro arcebispo de Westminster, Henry Edward Manning (1808-1892). Nesse período, o movimento ultramontano era divulgado amplamente na Europa, sendo formado essencialmente por leigos: dos importantes nomes citados, somente Robert de Lamennais e Edward Manning eram clérigos (O’MALLEY, 2018).

Aqueles autores e atores políticos do movimento ultramontano tencionavam obstar o racionalismo proveniente da Revolução Francesa ao retomar as tradições da Igreja Católica consubstanciadas no papado. Joseph de Maistre refletia sobre o resgate na França da religiosidade existente no Antigo Regime (MEDEIROS, 2020).

A França, o país onde nasceu a ideia da Restauração, deu ao Papado os seus mais vigorosos teóricos. Chateaubriand traçou o retrato de uma Igreja pacífica e dedicada às tarefas espirituais; Lamennais, nos seus primórdios, vê a razão infalível da humanidade encarnada na Igreja, e a Igreja no Papa, soberano absoluto, portador desse espírito comum e infalível; o conde de Maistre defende até as suas extremas consequências o absolutismo teocrático do Papado (BERNHART, 1942, p.297).

Nesse contexto, a particularidade assumida pelo pensamento conservador no ultramontanismo estava relacionada à defesa da ortodoxia da Igreja Católica e do papado. Em 1819, Joseph de Maistre publicou o livro *Du Pape* que norteou, em grande medida, a teoria e a ação prática do movimento ultramontano.

Joseph-Marie de Maistre nasceu na cidade de Chambéry, então capital do ducado da Saboia – localizado entre França, Itália e Suíça – no dia 1 de abril de 1753, falecendo no mesmo local em 26 de fevereiro de 1821. Originário de influente família tradicional católica, Joseph de Maistre frequentou o Colégio Real de Chambéry e estabeleceu profundo contato com a Companhia de Jesus, que o levou a defender a ordem jesuítica junto ao Czar Alexandre I da Rússia (1777-1825) (FONSECA, 2010). Joseph de Maistre conhecia a política inglesa e a obra do intelectual e político irlandês Edmund Burke (1729-1797), concordando com as críticas à Revolução Francesa contidas no livro *Reflexões sobre a revolução na França* (1790).

Não devemos nos esquecer da religiosidade de Burke, Coleridge, de Maistre ou Chateaubriand, mas vemos diante do problema de, pela primeira vez, diagnosticar tanto a revolução quanto o conservadorismo como princípios seculares, operando em um mundo onde a sociedade e a história contavam mais do que a Igreja (POCOCK, 2013, p.204).

É significativo assinalar que a recepção do conservadorismo de raízes britânicas de Edmund Burke em outros contextos intelectuais possui linguagens políticas e históricas diversas daquelas que foram desenvolvidas no Reino Unido. Na França, o pensamento burkeano obteve ampla repercussão, porém foi adaptado à realidade francesa com a defesa do Antigo Regime, da religião e das tradições. “Foram reacionários franceses como Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840) os que absorveram as reflexões burkeanas que elogiavam o papel civilizador da aristocracia, da tradição e da religião”. (LYNCH, 2016, p.284).

Autores como Joseph de Maistre e Louis de Bonald são considerados conservadores tradicionalistas e ultramontanos, denotando o ecletismo filosófico do conservadorismo que orientava as diversas correntes ideológicas e políticas europeias. Joseph de Maistre adaptou as teses reformadoras do conservadorismo de Edmund Burke para a realidade histórica francesa ao propugnar a edificação do conservadorismo teocrático (FONSECA, 2010). Para o autor de *Du Pape*, os desdobramentos da Revolução Francesa produziam ininterrupta inquietação social e política: apenas a Igreja Católica apoiada na solidez histórica do papado seria capaz de promover a interrupção das vertiginosas e insensatas mudanças culturais, políticas e sociais que abalavam incessantemente as bases intelectuais e morais seculares da sociedade francesa.

Joseph de Maistre vivenciou in loco o ardor revolucionário francês desde a noite do dia 4 de agosto de 1789, quando foram abolidos os direitos feudais e efetuada a expropriação dos bens materiais da Igreja Católica. Em seguida a invasão da Saboia pelas tropas revolucionárias francesas em setembro de 1792, escreveu a obra *Considerações sobre a França* (1796), onde desenvolvia doutrina religiosa crítica dos atos revolucionários e que seria muito difundida com a restauração do trono na França pela dinastia dos Bourbon (1814-1830). Contudo, seria o livro *Du Pape* que marcaria a perspectiva de sociedade dos ultramontanos do início do século XIX.

A sociologia de Joseph de Maistre é uma sociologia da ordem e a sua obra exprime a nostalgia da unidade. Unidade da fé (*Ut sint unum*), unidade do poder, coesão do corpo social [...] Maistre subordina estreitamente o poder temporal ao espiritual e atribui ao papa uma espécie de magistratura universal. Condena as teses galicanas e o seu livro *Du pape* (1819) constitui a mais perfeita expressão do ultramontanismo político (TOUCHARD, 1970, p.118-119).

Joseph de Maistre era um convicto “antimoderno” e contrarrevolucionário. *Du Pape* retrata a essência do ultramontanismo que almeja a organização de uma sociedade intimamente ligada ao catolicismo, com o Sumo Pontífice se destacando politicamente entre os monarcas europeus (COMPAGNON, 2011).

[...] Maistre propõe uma ‘diagonal’ política: a união de todas as soberanias monárquicas em torno de uma ‘república universal sob a supremacia do poder espiritual supremo’ e infalível dos papas. Noutras palavras, o papa passaria (voltaria) a arbitrar a relação dos povos com seus respectivos soberanos, reduzindo o direito de resistência a um direito à oposição (mas só em casos muito especiais e com muita prudência) e estabelecendo limites ao poder temporal, que se beneficiaria com isto: as analogias entre o poder real e o poder espiritual são tantas, diz Maistre, que a agressão de um implica no ferimento do outro (SOARES, 2009, p.92).

No pensamento político de Joseph de Maistre, o poder papal de arbitrar os conflitos entre as monarquias europeias seria instrumento eficaz para o equilíbrio geopolítico no Velho Mundo (SOARES, 2009). O papa seria o mediador espiritual e político que estabilizaria as relações internacionais, como ocorrera em alguns momentos anteriores da história europeia. A autoridade real deveria se submeter à autoridade de Deus representada pelo papa, surgindo em Joseph de Maistre a ideia da organização de uma sociedade teocrática fundada na doutrina da infalibilidade papal.

O ultramontano não encontrava títulos bastantes para o engalanar: agente supremo da civilização, criador de todas as monarquias, conservador da ciência e das artes, protetor da Liberdade. Infalível. E essa Infalibilidade – anunciava Joseph de Maistre, como bom profeta – dentro de pouco tempo seria artigo de fé. Infalível, era o Papa quem fixava os desígnios divinos (DANIEL-ROPS, 2003, p.212-213).

Ao criticar as objeções que o galicanismo francês dirigia à infalibilidade papal, Joseph de Maistre procurava descrever as bases teóricas para a formação do poder papal que deveria unir doutrinalmente o catolicismo. Em um primeiro momento, apesar dos elogios de Louis de Bonald e René de Chateaubriand, *Du Pape* obteve escassa repercussão nos espaços intelectuais e políticos da sua época, situação que se modificaria com a posterior atuação do leigo Louis Veillot.

Contudo, em meados dos anos 1840 e especialmente depois de fevereiro de 1848, a popularidade de *Du pape* alcançou seu pico: ajudou – sobretudo através do jornalista ultramontano Louis Veillot (1813-1883) – a “preparar a opinião católica francesa a aceitar a declaração da infalibilidade papal do Concílio do Vaticano I (1870) e erradicar o galicanismo político da França (SOARES, 2009, p.93).

Os conceitos filosóficos do pensamento ultramontano estabelecidos por Joseph de Maistre refutavam a interferência das conferências episcopais empreendidas em diversos países sobre qualquer decisão do papa, pois é o pontífice quem governa, julga e ensina, estabelecendo o primado da sua autoridade sobre qualquer outro poder humano, até mesmo dos bispos católicos (O’MALLEY, 2018).

Principalmente na segunda metade do século XIX, vários seminaristas e membros de ordens religiosas do Brasil estudaram na França e participaram do ambiente intelectual e político do movimento ultramontano iniciado por Joseph de Maistre. Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, então frei capuchinho, concluiu os seus estudos em São Sulpício na França, onde entrou em contato com as ideias do movimento ultramontano. No seu regresso ao Brasil, Dom Vital foi nomeado por Dom Pedro II para a Diocese de Olinda. Nessa época, liderou o movimento que culminou na Questão Religiosa, a qual defendia a ortodoxia e a supremacia do papa.

O movimento ultramontano no Brasil

Desde o primórdio do Brasil oitocentista, o pensamento católico estava dividido entre o liberalismo e o antiliberalismo. Nesse ambiente, três correntes teóricas se destacavam como originárias das linhagens de pensamento do conservadorismo:

a tridentina, a tradicionalista e a ultramontana, as quais tinham algumas diferenças e semelhanças entre si. Contudo, o movimento ultramontano prevaleceu sobre as demais no final do século XIX e durante o século posterior.

A partir do século XIX a Igreja tenta superar o longo período de crise da Cristandade mediante o esforço decidido na implantação do modelo eclesial tridentino no país, com a colaboração da Santa Sé. Essa reestruturação eclesial, liderada pela hierarquia, é conhecida com o nome de movimento dos bispos reformadores. Uma das metas principais da atuação episcopal era refrear o dinamismo político que a ideologia liberal havia gerado numa parcela significativa do clero. Esse movimento, por seu turno, conta também com o apoio do governo, pois coincide com o fortalecimento do poder central no Segundo Reinado, contra as tendências autonomistas regionais e as reivindicações de caráter liberal. Existe, portanto, certa coincidência entre as metas da Igreja e as do estado, o que não chega a impedir momentos de grande tensão entre o regalismo imperial e o ultramontanismo clerical (AZZI, 1992, p.93).

Os acontecimentos revolucionários de 1789 ainda reverberavam. A Igreja Católica reagia contra as divergências em relação à sua ortodoxia, e a sociedade brasileira não ficaria alheia àqueles eventos históricos. Logo após o término da Convenção de Viena, o movimento ultramontano organizou no Brasil em meados do século XIX a estruturação do ultramontanismo com o apoio dos correligionários da infalibilidade papal. Os primeiros adeptos do ultramontanismo em terras brasileiras foram Dom Romualdo Seixas (1787-1860), arcebispo da Bahia, Dom Antônio Vicente Ferreira Viçoso (1787-1875), bispo de Mariana e Dom Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), bispo de São Paulo.

Todavia, o ultramontanismo foi disseminado com maior intensidade por Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891), bispo do Pará e membro do Concílio Vaticano I que consolidou as bases do movimento ultramontano europeu (AZZI, 1994). Esses influentes religiosos coordenaram o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil. Na segunda metade do século XIX, o vigoroso sentimento de conexão política e religiosa entre o papado romano e o Brasil se fortaleceu com a eclosão da Questão Religiosa.

A Questão Religiosa, igualmente conhecida como Questão dos Bispos, envolveu a Igreja Católica, a Monarquia Constitucional Parlamentar e a Maçonaria. Setores da Igreja Católica oriundos do ultramontanismo procuravam a conciliação com o Estado imperial que controlava politicamente o catolicismo no Brasil por intermédio do padroado e da Maçonaria, que refutavam os interesses eclesiásticos do papado romano. Nesse cenário político, Dom Vital argumentava que a infalibi-

lidade papal deveria prevalecer em assuntos religiosos no território de um império oficialmente católico.

Ao seguir os documentos históricos da Igreja Católica, Dom Vital expulsou os maçons das irmandades pertencentes à sua diocese. A *práxis* do bispo olindense o conduziu à prisão acompanhado de Dom Macedo Costa, fato que ocasionou acirrada oposição da maioria dos bispos brasileiros àquelas detenções provocadas pelo regalismo maçônico. Dom Vital manifestava no plano político o conservadorismo ultramontano na medida em que influenciava a defesa da infalibilidade papal perante o clero em detrimento de qualquer outro poder, mesmo o monárquico. Os católicos deveriam exercer a fé na prática espiritual e política em uma monarquia que consignava no Art. 103 da Constituição de 1824 o catolicismo como religião oficial do Estado (FREYRE, 2004).

O Imperador antes de ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento – Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber (CARTA CONSTITUCIONAL DE 1824, 2012).

Os bispos brasileiros incorporaram a doutrina do movimento ultramontano ao confirmarem as orientações da Santa Sé. Em contrapartida, alguns intelectuais leigos adeptos do ultramontanismo defenderam a fidelidade ao Sumo Pontífice, entre eles três professores da Faculdade de Direito do Recife: o jurista e político Braz Florentino Henriques de Souza (1825-1870), o médico e filósofo José Soriano de Souza (1833-1895) e o jurista Pedro Autran da Mata e Albuquerque (1805-1881). José Soriano de Souza se notabilizou entre os ultramontanos leigos do Brasil oitocentista como Cavaleiro da Ordem de São Gregório Magno, vinculada à Santa Sé.

Concorreu com Tobias Barreto à cátedra de Filosofia do Ginásio de Pernambuco, saindo vencedor do concurso. Foi depois professor na Faculdade de Direito. Fundou no Recife os jornais católicos *A Esperança* (1865-1867) e *A União* (1872-1873), tendo este como finalidade a defesa de Dom Vital na Questão Religiosa. Publicou diversas obras, entre as quais merecem relevo: *Princípios sociais e Políticos de santo Agostinho*, *Princípios sociais e Políticos de santo Tomás de Aquino*, *Elementos de filosofia de Direito*, *Lições de filosofia elementar, racional e moral* (AZZI, 1992, p.116).

No prefácio do livro publicado em 1871, *Lições de filosofia elementar, racional e moral*, José Soriano de Souza descreveu as críticas da razão iluminista ao

supernatural e ao naturalismo (LARA, 1988), ao mesmo tempo em que Paulo Autran de Albuquerque criticava o beneplácito, o qual estava presente na Constituição de 1824 em seu art.102, corroborando o *Syllabus* do Papa Pio IX (1792-1878) e se posicionando favoravelmente aos bispos no decorrer da Questão Religiosa. Outrossim, destacaram-se como discípulos da ortodoxia católica e do papado o advogado e político Cândido Mendes de Almeida (1818-1881) – autor do *Direito Civil eclesiástico brasileiro*⁴ – e o jurista e professor João Mendes de Almeida Júnior (1856-1923). Esses autores e atores políticos intentavam legitimar o catolicismo ligado ao ultramontanismo no Brasil.

Os católicos ultramontanos de 1873, lograram evitar que a estrutura colonial brasileira reproduzisse os fenômenos do cesaropapismo, apesar de se caracterizarem pela clara sustentação, como diz Cândido Mendes (o bisneto), de uma atitude conservadora diante da ordem social. (VILLAÇA, 1975, p.52).

Aqueles intelectuais, clérigos ou leigos, acreditavam que os eventos históricos estavam subordinados à ordem sobrenatural: a racionalidade humana estava subordinada à fé e a filosofia à teologia, incorporando elementos teóricos primordiais do pensamento ultramontano. Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1873) efetivaria as disposições do ultramontanismo ao impulsionar o estreitamento do catolicismo que vigorava no Império brasileiro à Santa Sé.

Efetivamente, com a queda do Império e a ascensão da República, a Igreja Católica se dissociou do padroado: o Sumo Pontífice no período republicano era a única autoridade humana a exercer poder legítimo sobre o catolicismo, fato que ocasionou expansão substancial da Igreja Católica pelo território nacional, concretizando o processo de romanização iniciado no século XIX com o movimento ultramontano. O ultramontanismo se desenvolveu no Brasil durante a segunda metade do século XIX amparado na atuação de clérigos e leigos, impulsionando a herança da linhagem do pensamento ultramontano no século XX.

O jornalista e político Jackson de Figueiredo, fundador do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, foi muito influenciado pelo ultramontanismo de Joseph de Maistre, o qual embasava as suas críticas ao liberalismo e ao socialismo. Ulteriormente, argumentos favoráveis à corrente teórica ultramontana estaria presente no advogado e historiador Plínio Corrêa de Oliveira, líder dos intelectuais católicos que inspirou diretamente os acontecimentos políticos e religiosos nacionais.

⁴ Cândido Mendes de Almeida foi o defensor jurídico de Dom Vital ante o Supremo Tribunal de Justiça durante a Questão Religiosa.

A trilogia Tradição, Família e Propriedade, mais do que designar as associações fundadas e inspiradas por Plínio Corrêa de Oliveira, resume a sua concepção do mundo, a qual reflete, por sua vez, os fundamentos da doutrina social da Igreja. A verdadeira tradição, escreve o pensador brasileiro, pressupõe dois princípios: “a) que qualquer ordem de coisas autêntica e viva tem em si um impulso contínuo rumo ao aprimoramento e à perfeição; b) que, por isso, o verdadeiro progresso não é destruir, mas somar, não é romper, mas continuar para o alto. Em suma, a tradição é a soma do passado com um presente que lhe seja afim. O dia de hoje não deve ser a negação do de ontem, mas a harmônica continuação dele”. Tradição, do latim *tradere*, não significa, pois, mero apego ao passado, mas a transmissão, de uma geração para outra, de um patrimônio de valores. “A tradição que nós representamos é a tradição católica, é uma tradição cheia de vida. Uma vida natural e sobrenatural ardente”. (MATTEI, 1997, p.208).

Com notável atuação, Plínio Corrêa de Oliveira criticou os ideais comunistas e liberais durante o Concílio Vaticano II, participando ativamente das convulsões político-sociais no Brasil da década de 1960. Era herdeiro do pensamento ultramontano de Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Juan Donoso Cortés, condição que pode indicar a sua ligação teórica e prática ao ultramontanismo.

As duas obras fundamentais de Plínio Corrêa de Oliveira, *Em Defesa da Ação Católica* e, principalmente, *Revolução e Contra-Revolução*, além de seus muitos artigos, delinearam um pensamento declaradamente ultramontano e altamente central e influente junto aos indivíduos que o seguiam e aos meios políticos mais conservadores não só brasileiros. Suas idéias e atitudes passaram a lançar novos elos a um imaginário católico específico, que mesmo tendo perdido terreno no Brasil, principalmente na década de 1950, contribuiu para os rumos políticos no País depois de 1964. Lendo a história do catolicismo brasileiro na primeira metade do século XX, pode-se sugerir que Plínio se enquadrou no tipo de pensamento denominado ultramontano. Herdeiro do pensamento de Jackson de Figueiredo, Plínio caminhou numa direção que buscava defender a qualquer custo a ortodoxia católica. Pensando e desenvolvendo sua reflexão no sentido de demonstrar os *perigos* dos valores modernos para a Igreja e para o mundo todo e lançando a perspectiva de um futuro reino de paz permeado pelos valores católicos, o autor lançou novas particularidades ao pensamento católico ultramontano. Claro está que as ideias de Plínio apresentam um forte viés ultramontano e que ele buscou definir os limites de seu pensamento tendo em vista um pretenso inimigo: a *Revolução* e sua crescente influência nos meios católicos. Dessa forma, o que interessa neste momento é perceber a pertença de suas reflexões ao que se denomina ultramontanismo. (CALDEIRA, 2005, p.105).

Plínio Corrêa de Oliveira apreciava a biografia de Dom Vital Gonçalves de Oliveira, compartilhando com o bispo de Olinda dos ideais do ultramontanismo que refutavam na teoria e na prática política qualquer tipo de movimento revolucionário progressista. Ao defender a tradicional ortodoxia católica, Plínio Corrêa de Oliveira escreveu uma série de artigos no jornal *O Legionário* – contrários ao progressismo e ao movimento revolucionário – em homenagem ao centenário de nascimento de Dom Vital, onde ficam explícitas as considerações elogiosas ao prelado pernambucano.

Dom Vital não é apenas um grande Bispo de Recife, um ilustre filho do Estado de Pernambuco: Dom Vital é um nome nacional, uma glória do Brasil inteiro. Seu nome é um símbolo, um estandarte, um programa. É ao Brasil inteiro que cumpre celebrar o centenário de Dom Vital. Jackson de Figueiredo restituiu ao primitivo fervor a figura de Dom Vital, já um pouco esquecida quando o grande apóstolo leigo do Nordeste iniciou entre nós suas famosas campanhas. Hoje, pelo Brasil inteiro, os admiradores de Dom Vital constituem uma legião. Foi-se o tempo em que era permitido fazer pequeninas e veladas restrições à figura do grande e santo herói pernambucano. Essas reticências manhosas, ditadas pelo espírito de prudência humana, já não têm o menor direito de cidadania no mundo intelectual católico. Não é verdade que Dom Vital “poderia ter sido mais prudente”. Não só não poderia, como não deveria. Di-lo Pio IX na carta em que aprovou por fim toda a sua conduta. Di-lo a verdadeira História. E é nesta afirmação que se congrega o consenso de nosso Episcopado. (CORRÊA DE OLIVEIRA, 6 ago. 1944, p.2).

Conforme as colocações de Plínio Corrêa de Oliveira, Dom Vital seria o símbolo da ortodoxia e das tradições ao orientar postumamente a Igreja Católica à manutenção das suas raízes ultramontanas na segunda metade do século XX.

Considerações

Ordem, ortodoxia, tradição, unidade - interconectados à Infallibilidade e à primazia papal – expressam a essência do conservadorismo católico através de sua vertente ultramontana. O ultramontanismo do cardeal italiano Roberto Bellarmino foi uma reação crítica ao nascimento da Reforma Protestante no século XVI ao intentar evidenciar a infalibilidade e a autoridade papal como fundamentais para manter a unidade da Igreja Católica. Na França revolucionária do final do século XVIII, Joseph de Maistre expôs a necessidade de resgatar a herança espiritual e temporal do Antigo Regime para a preservação dos valores tradicionais do catolicismo.

A publicação de *Du Pape* definiria a essência do pensamento de Joseph de Maistre: defesa da tradição e da ortodoxia católica representadas na prevalência do poder espiritual sobre o temporal. *Du Pape* tornou-se a maior expressão do ultramontanismo, disseminando-se pela Europa como uma carta de intenções favoráveis à unidade do orbe católico em torno do Sumo Pontífice, corroboradas posteriormente pelas Constituições dogmáticas *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*, frutos do Concílio Vaticano I.

No Brasil, em primórdios do século XIX, alguns prelados receberam concepções conservadoras do catolicismo; entre elas, a vertente ultramontana. No território nacional, o ultramontanismo obteve a sua consolidação teoria e prática com a atuação de Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira durante a Questão Religiosa, período em que os leigos defenderam os ideais do bispo de Olinda e das teses presentes no ultramontanismo, promovendo reação do clero e da hierarquia eclesiástica contra o regalismo e as ideologias liberais e progressistas.

Naquele contexto, em 1871 os Estados Pontifícios foram invadidos pelas forças italianas, e o papa Pio IX tornou-se um recluso dentro do Vaticano. Para os ultramontanos, caíra o poder temporal da Igreja, mas ascendia o seu poder espiritual. Conforme Dom Vital, os católicos deveriam estar unidos ao papa ao respeitarem os conceitos que compunham os documentos pontifícios, mesmo que não tivessem vigência no Brasil pela atuação do beneplácito, dispositivo constitucional presente no art.102 da Constituição do Império que definia como atribuições do Imperador, chefe do padroado, o beneplácito sobre decretos de concílios, constituições dogmáticas, etc.

O bispo de Olinda apontou que diversos documentos provenientes da Santa Sé - e que ditavam os rumos da Igreja no mundo - não eram aceitos no Brasil, expondo a influência do Estado imperial brasileiro em assuntos espirituais com influência direta da Maçonaria. Dom Vital criticou o regalismo, ou seja, a interferência do Império em questões espirituais, afirmando que o Imperador - como chefe do padroado e líder de um país oficialmente católico - deveria ser um dos primeiros fiéis tementes a Deus na sua obediência ao papado romano em assuntos espirituais. E, em caso de conflito entre os poderes espiritual e o temporal, deveria prevalecer o espiritual.

Por sua atuação intelectual e política, juntamente com Dom Antônio de Macedo Costa, Dom Vital foi processado, julgado, condenado e preso. A ligação do bispo de Olinda com os ideais ultramontanos é evidenciada pelo seu convívio com Louis Veuillot na França em 1878, momentos antes da morte do bispo, conforme evidenciado pelo próprio Veuillot, que relatou os últimos atos do prelado brasileiro⁵.

⁵ VEUILLLOT, Louis. O Bispo de Olinda. O Apóstolo, Rio de Janeiro, 14 ago. 1878. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/343951/5640>. Acesso em: 15 fev. 2019.

Dom Vital em seus momentos finais esteve amparado pelos ultramontanos leigos e religiosos em Paris.

Com o estabelecimento da República em 1889 e do estado laico, com a liberdade religiosa a Igreja estava livre para atuar em todo o território nacional, tendo o papa como seu único líder temporal legítimo. O legado do ultramontanismo difundido por Dom Vital ressurgiria com a fundação do Centro Dom Vital em 1922 e da criação da revista *A Ordem* por Jackson de Figueiredo, que se amparavam na defesa da ortodoxia e da tradição católica no Brasil, aproximando-se dos conceitos de ordem, ortodoxia e tradição presentes no pensamento ultramontano de Joseph de Maistre.

Ulteriormente, a atuação intelectual e política de Plínio Corrêa de Oliveira pode evidenciar a sua ligação teórica e prática com o ultramontanismo, sendo crítico das ações revolucionárias e progressistas presentes durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), onde atuou juntamente com alguns prelados na preservação da ortodoxia e tradição católica como transmissora histórica legítima dos valores do passado em harmonia com o presente e o futuro, uma tradição católica “cheia de vida. Vida natural e sobrenatural ardente” (MATTEI, 1997, p.208).

Plínio Corrêa de Oliveira e as associações como os Arautos do Evangelho, o Centro Dom Vital – e a recente fundação de entidades consideradas católicas conservadoras como o Centro Dom Bosco no Rio de Janeiro - defendem a ortodoxia e tradição católicas em oposição ao pensamento revolucionário liberal e socialista que rompe com os valores do passado, indicando ligação teórica com as linhagens do pensamento de Joseph de Maistre, maior expoente do ultramontanismo. O ultramontanismo alcança o século XXI ao se adaptar às circunstâncias religiosas, políticas e sociais contemporâneas, porém mantendo sua essência: a defesa da unidade da Igreja centralizada no papa, na ordem, na tradição e na ortodoxia católica.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. **O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994.
- AZZI, Riolando. **O Altar e o Trono**. Um Projeto Conservador. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BERNHART, Joseph. **O Vaticano, Potência Mundial**. História e figura do Papado. Rio de Janeiro: Irmãos Pogentti Editores, 1942.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O Influxo Ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. Dissertação. Mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto de Ciências Humanas e Letras, 2005.

CORRÊA DE OLIVEIRA. Dom Vital – IV. *Legionário*, São Paulo, n. 630, 1944. Disponível em: https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG_1944_626-647_2o.pdf. Acesso em: 30 jan. 2019.

CARTA CONSTITUCIONAL DE 1824. 3. ed. Brasília: Senado Federal, 2012.

COMPAGNON, Antoine. **Os Antimodernos** – De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. Dom Vital – IV. **Legionário**, São Paulo, n. 630, ago. 1944.

DANIEL-ROPS. VIII. **A Igreja das Revoluções 1**. Diante de novos destinos. São Paulo: Quadrante, 2003.

DONOSO CORTÉS, Juan. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Campinas: Livre, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global, 2004.

FONSECA, Rita Sacadura. Introdução. In: MAISTRE, Joseph de. **Considerações sobre a França**. Coimbra: Edições Almedina. SA., 2010.

LARA, Tiago Adão. **Tradicionalismo Católico em Pernambuco**. Recife: Massangana, 1988.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Conservadorismo Caleidoscópico: Edmund Burke e o Pensamento Político do Brasil Oitocentista. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n.100, p.313-362, 2017.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O Caleidoscópico Conservador: A Presença de Edmund Burke no Brasil. In: KIRK, Russel. **Edmund Burke**: Redescobrimo um gênio. São Paulo: É Realizações, 2016.

MATTEI, Roberto de. **O Cruzado do século XX** – Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. **Dom Vital**: A questão religiosa e a crise político-institucional no Segundo Reinado. Orientador: Carlos Henrique Gileno. 2020. 270f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2020.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. **O Bispo de Olinda e seus acusadores no Tribunal do Bom Senso**. Recife: Typ. Classica de J. F. dos Santos, 1873.

O'MALLEY, John W. **Vatican I**: the council and the making of the ultramontane church. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

Do império à república: a influência do ultramontanismo de Joseph de Maistre no pensamento conservador católico brasileiro

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, José Miguel Nanni. **Considérations Sur La France de Joseph de Maistre – Revisão (historiográfica) e Tradução**. Orientador: Modesto Florenzano. 2009. 289f. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TOUCHARD, Jean. **História das Ideias Políticas**. Vol. 5. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

VEUILLOT, Louis. O Bispo de Olinda. O Apóstolo, Rio de Janeiro, 14 ago. 1878. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/343951/5640>. Acesso em: 15 fev. 2019.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O Pensamento Católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Submetido em: 08/06/2021

Aprovado em: 09/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

**CRIME CONTRA A TRANQUILIDADE E A
SAÚDE PÚBLICA NA PRIMEIRA REPÚBLICA:
O ESPIRITISMO EM PROCESSOS CRIMINAIS**

***DELITOS CONTRA LA PAZ Y LA SALUD
PÚBLICA EN LA PRIMERA REPÚBLICA: EL
ESPIRITISMO EN LOS PROCESOS PENALES***

***CRIME AGAINST THE TRANQUILITY AND
PUBLIC HEALTH IN THE FIRST REPUBLIC:
THE SPIRITISM IN CRIMINAL LAWSUITS***

*Adriana GOMES**

RESUMO: O artigo propõe discutir a atuação da Federação Espírita Brasileira (FEB) através do seu periódico *Reformador*, diante de alguns processos criminais em que cidadãos espíritas se envolveram por adotarem práticas consideradas antissociais, anômicas e contra à saúde pública. Estes cidadãos passaram a ser inseridos pelas autoridades políticas, policiais e médicas no que juridicamente ficou denominado de charlatanismo e curandeirismo. No Código Penal de 1890, práticas espíritas foram criminalizadas no artigo 157 com a possibilidade de serem também enquadradas no artigo 156 e 158. Aos agentes sociais envolvidos nos processos criminais, sobretudo advogados e juízes, coube a tarefa de diferenciar conceitualmente o que era religioso e o que era magia. O que era crença e o que

* Universidade Salgado de Oliveira – (UNIVERSO), Niterói – RJ – Brasil. Professora do Programa de Pós-Graduação História, Laboratório de Estudos de Política e Ideologia (LEPIDE) e membro do Grupo de Pesquisa Políticas, Ideologias e Religiões do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2220-4456>. E-mail: adrigomes.rj@gmail.com.

era exploração, num emaranhado de práticas e representações subjetivas do que se compreendia como sendo Espiritismo.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritismo. Código Penal de 1890. Processos Criminais. Práticas de Cura.

RESUMEN: *El artículo pretende discutir la actuación de la Federación Espiritista Brasileña a través de su periódico Reformador, ante algunos procesos penales en los que se vieron involucrados ciudadanos espiritistas por adoptar prácticas consideradas antisociales y anómalas. Estos ciudadanos empezaron a ser incluidos por las autoridades políticas, policiales y médicas en lo que legalmente se conoció como charlatanería y curanderismo. En el Código Penal de 1890, las prácticas espiritistas estaban penalizadas en los artículos 156, 157 y 158 de dicho código, especialmente en el artículo 157. Los agentes sociales implicados en los procesos penales, especialmente abogados y jueces, tenían la tarea de diferenciar conceptualmente lo que era religioso y lo que era mágico. Así como lo que era creencia y lo que era explotación, en una maraña de prácticas y representaciones subjetivas de lo que se entendía por espiritismo.*

PALABRAS CLAVE: *Espiritismo. Código Penal de 1890. Procedimientos criminales. Prácticas curativas.*

ABSTRACT: *The article proposes to discuss the role of the Brazilian Spiritist Federation through its periodical Reformador, in the face of some criminal processes in which spiritist citizens became involved for adopting practices considered antisocial and anomie. These citizens started to be inserted by the political, law enforcement and medical authorities in what was legally called sciolism and healerism. In the Penal Code of 1890, spiritist practices were criminalized in articles 156, 157 and 158 of the aforementioned code, especially in article 157. The social agents involved in criminal proceedings, especially lawyers and judges, were in charge of differentiating conceptually, what was religious and what was wizardry. As well as what was belief and what was exploration, in a tangle of subjective practices and representations of what was understood to be Spiritism.*

KEYWORDS: *Spiritism. Penal Code of 1890. Criminal proceedings. Healing practices.*

Introdução

Neste artigo discutiremos a atuação e o papel de destaque da Federação Espírita Brasileira (FEB), instituição criada em 1884, em defesa do Espiritismo e da liberdade confessional de seus seguidores. Para tanto, analisaremos como o jornal *Reformador*, criado em 1883, tornou-se significativo porta-voz da instituição espírita no advento da Proclamação da República, quando o Espiritismo foi criminalizado no Código Penal de 1890, em seu artigo 157, e cidadãos espíritas foram levados aos tribunais de justiça pelo Estado brasileiro por cometerem crimes contra a tranquilidade e a saúde pública.

Inicialmente a proposta do *Reformador* era divulgar a doutrina espírita na cidade do Rio de Janeiro e rebater acusações da Igreja Católica contra o Espiritismo, divulgadas no jornal católico *O Apóstolo*. Ao longo dos anos, o *Reformador* também se tornou um divulgador do posicionamento político dos cidadãos espíritas diante dos acontecimentos em voga na sociedade nos anos finais do século XIX: Abolição da Escravatura, Proclamação da República, laicização Estado, entre outros.

Como nas duas décadas finais dos anos 1800 era comum espíritas atuarem na cura de enfermos, além de serem enquadrados no artigo 157 que criminalizava o Espiritismo, os médiuns curandeiros também poderiam ser enquadrados nos artigos 156 e 158 das leis penais por exercerem a medicina sem a habilitação acadêmica e por prescreverem medicamentos, sobretudo homeopáticos, sem a qualificação profissional exigida.

Art. 156 – 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.

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.

Art. 158 – 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).

O movimento espírita já apresentava disputas simbólicas com a Igreja Católica desde o Império. Esta compreendia o Espiritismo como uma heresia (O APÓSTOLO, 16/03/1883). E, com a criminalização no limiar da República, os conflitos se dimensionaram para outros campos: o Poder Judiciário que o associava a uma infração à lei; o saber médico que o interpretava como um mal à saúde pública; e os policiais que viam o Espiritismo como um iminente problema que precisava ser controlado.

O arcabouço teórico do artigo fundamenta-se nas concepções de Pierre Bourdieu (1987). Ele compreendeu que existem campos científicos, religiosos, políticos, intelectuais e artísticos na sociedade e que, interiormente, existem lutas de imposição nestes campos para que se possa dominar o jogo. Nestas lutas buscam-se definir regras que determinam o que é legítimo a partir das disputas geradas pelos jogadores.

As práticas espíritas se situavam na interseção das vertentes científicas e religiosas. Nestes parâmetros, o movimento espírita buscava legitimação nos referidos campos simbólicos. Como o Espiritismo era um novo jogador, buscava o seu espaço no campo da ciência e no religioso. No campo da ciência houve uma série de questionamentos sobre a sua cientificidade, e a legitimidade ficou difícil de ser conquistada. Mas no campo religioso houve viabilidade de reconhecimento pela relação direta com a fé.

Contudo, o reconhecimento de práticas espíritas no campo religioso decorreria de embates. Por meio de conflitos com agentes sociais diferenciados e hierarquicamente em posição superior e com a capacidade de agir de maneira autorizada e com autoridade, é que a possibilidade de reconhecimento de suas práticas de fé poderia advir como legítimas.

No advento da criminalização, os espíritas precisaram buscar o reconhecimento de suas práticas como legítimas no espaço público e social por meio destas disputas simbólicas. E estas ocorreram, sobretudo, com o Poder Judiciário, com a polícia e com os médicos.

A criminalização das práticas espíritas relacionadas à arte de curar ocorreu quando o pensamento médico passou a estar atrelado à modernidade. A salubridade do país, sobretudo do Rio de Janeiro, demandava para as autoridades políticas a necessidade de serem dados contornos considerados civilizados à capital da República. O processo de urbanização e a valorização de novos saberes científicos legitimavam-se como a autenticação desta civilidade (RODRIGUES, 2009; SCHRITZMEYER, 2004).

Na área da saúde, os médicos estavam em processo de consolidação de seu espaço exclusivo em atuar no campo do exercício da medicina. Há tempos já reclamavam sobre a necessidade de existirem leis que assegurassem a eles a proteção legal para o exercício de sua profissão. No entanto, eles só conseguiram essa proteção jurídica quando as relações sociais tradicionais estavam em processo de reordenamento pela própria modernidade. E, de certa forma, as práticas terapêuticas dos curandeiros de todas as ordens passaram a ser desconsideradas e se tornaram ilegais (RODRIGUES, 2009; SCHRITZMEYER, 2004).

O Código Penal de 1890 assegurou aos médicos a garantia efetiva de se impor contra quem ameaçasse realizar procedimentos de cura, que não fossem os reconhecidos pela medicina acadêmica. Assim, as práticas terapêuticas populares, que mesclavam elementos culturais e religiosos, não deveriam mais ser permitidos pelas autoridades e deveriam deixar de ser reconhecidos, acreditados e praticados pela população, mesmo que forçosamente. Crer e fazer uso dessas práticas deveria ser considerado ilegal, atrasado e irracional, pois segundo as leis penais da recente república, as pessoas que exerciam a arte de curar sem a habilitação acadêmica em medicina passaram a ser rotulados como charlatões (SCHRITZMEYER, 2004; PEREIRA NETO, 2001).

Nesse bojo, em meio ao processo laicização do Estado brasileiro, é que o Espiritismo foi criminalizado. Havia liberdade religiosa para o que se compreendia como religioso. E para se discernir o que era religioso e legal do que era mágico e ilegal, ocorreu um intenso debate no âmbito jurídico ao longo da Primeira República. No âmbito político, as discussões sobre quais religiões teriam liberdade no espaço

civil foram inexpressivas, muito mais quando as práticas populares entravam em pauta como sendo confissões religiosas (MONTERO, 2006).

Ao longo da Primeira República, coube às confissões religiosas mediúnicas demonstrarem ao Estado que não eram uma ameaça à saúde e à ordem pública. Ainda que tivessem em suas práticas procedimentos que, no caso do Espiritismo, pudessem manifestar supostas curas através de passes ou de prescrições de receitas homeopáticas por um médium “inspirado pelo ‘espírito’ de um médico já falecido” (GIUMBELLI, 2006, p.287).

Espiritismo: a cura pela fé ou o exercício ilegal da medicina?

Com a criminalização do Espiritismo no Código Penal de 1890 em seu artigo 157 e com a atuação de espíritas na arte de curar por meio de médiuns curadores, a situação dos espíritas não ficou nada fácil. Além de poderem ser inseridos no artigo 157 por praticar o Espiritismo, também poderiam ser enquadrados nos artigos 156 e 158, como já mencionamos, por exercerem ilegalmente a medicina e por prescreverem medicamentos sem terem a formação acadêmica.

Por certo, pelos artigos 156, 157 e 158 envolverem questões relacionadas a religiosidade e à fé, por mais que a proposta fosse conceder o monopólio do exercício da medicina aos habilitados profissionalmente, os artigos se tornaram muito polêmicos e, por isso, foram discutidos intensamente no âmbito judicial com múltiplas interpretações (GOMES, 2020).

Os princípios que nortearam os debates jurídicos seguiram a lógica de suas criações: a regulamentação do exercício legal da medicina e o combate ao curandeirismo, mas as discussões religiosas permearam significativamente nos discursos tanto das defesas quanto nas sentenças dos juízes. Atribuímos essa recorrência ao fato de a criminalização ter ocorrido meses após o início do processo de laicização do Estado e a consequente liberdade religiosa.

Apesar das leis penais punirem o exercício ilegal da medicina com a ação dos curandeiros, nos tribunais do Rio de Janeiro embrenharam-se discursos imbuídos de fé, crenças, concepções de liberdade junto ao cientificismo médico. Assim, na justiça ocorreram intensos debates subjetivos sobre a forma legítima ou ilegítima de se praticar o Espiritismo. O que seria religioso e legal, por estar relacionado a fé, e o que seria charlatanismo e ilegal, por estar relacionado a má-fé e a ao lucro ilícito.

Outrossim, recorrente nas discussões dos processos era a distinção entre a esfera pública e a esfera privada. Havia a necessidade de se definir e delimitar suas áreas de atuações. O direito privado adquirido à liberdade individual e de consciência, e o dever público de manter a tranquilidade e a legalidade.

Na República, o “privado” passou a ser um espaço da arbitrariedade. As autoridades legais podiam monitorar a vida dos cidadãos, invadir casas e realizar prisões. Enfim, por uma causa pública a privacidade podia ser violada, mesmo, paradoxalmente, as “liberdades” sendo garantidas na Constituição.

Juridicamente o artigo 157 foi intensamente discutido entre os magistrados do país. Juízes referenciais com atuação no Rio de Janeiro emitiram as suas interpretações em relação ao artigo 157 com a intenção de criarem jurisprudências. As suas percepções foram consideradas em dois projetos¹ de substituição do Código Penal de 1890, mas as leis penais escritas por João Baptista Pereira (1835-1899) perduraram até a Era Vargas.

Entre os magistrados que atuavam no Rio de Janeiro, destacaremos Francisco José Viveiros de Castro (1862-1906) pela exaltação que o *Reformador* concedeu ao juiz, como evidenciaremos mais adiante.

Viveiros de Castro compreendia que a simples prática do espiritismo não poderia se constituir crime, pois seria o exercício de um direito garantido na Constituição de 1891. Porém, compreendia que poderia existir infração à lei caso existissem manobras contra a personalidade e a propriedade sob a justificativa de se estar realizando práticas espíritas.

Nesses casos, o juiz entendia como crime contra a personalidade quando algum “chefe da seita espírita” promovesse algum dano à saúde ou que pudesse induzir as pessoas à morte mediante práticas de ritos provenientes de cultos sob o pretexto de serem religiosos. Da mesma maneira que seria crime contra a propriedade se, por intermédio da prática espírita, ocorressem fraudes e encenações que pudessem promover esperança e/ou temor nas pessoas por meio de artifícios de algum suposto “acontecimento quimérico, pois o Espiritismo seria somente um pretexto para os delituosos praticarem o crime com evidências de estelionato (ARAÚJO, 2004, p.198-199).

Já em relação aos curadores “feiticeiros”, Viveiros de Castro considerou que a argumentação articulada por algumas defesas em considerar ser “feiticeiro” uma ocupação profissional não haveria qualquer possibilidade de subsistir nos tribunais, por não ser um ofício e tampouco uma ocupação profissional e, por isso, não poderia ocorrer qualquer possibilidade de acautelamento sob a legitimação na Constituição de 1891, que assegurava o livre exercício profissional. Para o juiz, ser “feiticeiro” não se encontraria em qualquer relação de profissões possíveis de aceitabilidade (ARAÚJO, 2004; GOMES, 2020).

¹ Os dois projetos apresentados foram de João Vieira de Araújo (1844-1922) e de Galdino Siqueira (1872-1961). O primeiro chegou a ser aprovado na Câmara dos Deputados em 1897, mas as discussões não ocorreram no senado para que pudesse ser aprovado. E o segundo projeto foi de 1913, que foi elaborado com a autorização do Ministro da Justiça Esmeraldino Bandeira (1865-1928). Este sequer passou para análise na Câmara dos Deputados e no Senado (GOMES, 2020).

Por essas interpretações sobre a Doutrina Espírita, foi que o juiz mereceu destaque no periódico *Reformador* quando este começou a revelar casos de judicialização do Espiritismo, como nos debruçaremos em analisar a partir de agora.

O *Reformador* e a justiça

O *Reformador*, após a criminalização do Espiritismo, passou a ser um porta-voz das adversidades que o movimento espírita enfrentava com a perseguição aos adeptos da doutrina codificada por Kardec. A partir da argumentação de que a intolerância estava prevalecendo nas relações entre os espíritas, os médicos e os opositores às curas espíritas, o jornal espírita criou uma coluna inicialmente intitulada “Processo de Espírita”. Esta coluna relataria a perseguição e o desrespeito à falta de liberdade de consciência que os espíritas estivessem vivenciando, sobretudo aqueles envolvidos em processos criminais.

Ao relatar os fatos, o *Reformador* já dava o desfecho dos processos. Em muitos casos, as discussões perpassavam por várias edições do periódico. Os nomes dos espíritas processados, geralmente, eram omitidos pela revista sob a alegação de proteção. Normalmente, eram chamados de “irmãos espíritas”.

Um desses casos relatados pelo *Reformador* foi um processo iniciado em maio de 1894. Segundo o periódico, espíritas foram vítimas da arbitrariedade policial quando estavam envolvidos em seus trabalhos relacionados à doutrina. A polícia durante a noite invadiu uma casa onde celebravam sessões espíritas e prendeu quatro espíritas, que foram levados à casa de correção. O processo criminal foi aberto. Mediante pagamento de fiança, os espíritas foram postos em liberdade para aguardar o julgamento (REFORMADOR, 01/07/1895)

No julgamento, a defesa utilizou a Constituição Brasileira de 1891 para dar legitimidade às suas argumentações. Em relação ao enquadramento dos réus no artigo 157, a defesa discorreu sobre a inconstitucionalidade no que se refere ao Espiritismo, pela liberdade religiosa instituída na Constituição. Além disso, a defesa procurou enfatizar que a atitude da polícia ao invadir a casa dos acusados às onze horas da noite havia sido arbitrária e ilegal, pois não havia qualquer ocorrência na residência que pudesse justificar a ação da polícia. A Constituição, no § 11 do artigo 72, protegia a casa do indivíduo como um asilo inviolável. Assim, ninguém poderia invadi-la, sobretudo à noite e sem o consentimento do morador, a não ser para acudir em casos de emergência. A invasão à casa dos acusados fez a polícia infringir vários artigos da Constituição Federal.

Na invasão, os policiais apreenderam livros de Allan Kardec (*Livro dos Espíritos* e o *Evangelho segundo o Espiritismo*) e atas das sessões espíritas sem mandado e nem autorização dos acusados. O objetivo dos policiais era munir-se

de provas para em juízo mostrar a relação dos acusados com o Espiritismo. O advogado, a partir da situação ocorrida durante a prisão dos réus, argumentou que o Espiritismo era a religião dos seus clientes, portanto, a Constituição de 1891, no seu § 3º do artigo 72, permitia a todos os indivíduos exercerem pública e livremente o seu culto religioso. Assim, a Carta Magna refutava o artigo 157 e permitia as sessões espíritas.

Para legitimar ainda mais a sua defesa, o advogado expôs as discussões ocorridas no *Jornal do Commercio*², argumentando que a intenção do legislador João Baptista Pereira ao escrever o artigo era punir os especuladores e os charlatães e, nesses casos, os acusados não se inseriam. Tentando reverter os rumos do processo, a defesa alegou que o artigo 179 do Código Penal dizia ser crime com pena de prisão quem perseguisse alguém por motivo religioso e político e, também, o artigo 186 penalizava com prisão quem impedisse uma celebração religiosa ou perturbasse a realização de solenidades e ritos no exercício do culto, justamente o que os policiais fizeram ao invadirem a casa dos acusados.

As argumentações da defesa se fundamentavam nas contradições legais. O artigo 157 se opunha ao § 3º do artigo 72 da Constituição, assim como também seria antinômico aos artigos 179 e 186 do Código Penal.

Em relação ao exercício ilegal da medicina, o artigo 158, outra acusação recebida pelos réus, a defesa também utilizou a Constituição para fundamentar suas argumentações. A Carta mencionava, no § 24 do artigo 72, que era garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual ou individual. Além desse fato, os réus não ministravam drogas às pessoas enfermas, tampouco havia ocorrência de queixas de que a saúde de alguém tivesse ficado comprometida por intervenção dos acusados.

Quanto às provas dos autos do processo, o *Reformador* (15/07/1895) publicou que só havia uma testemunha de acusação e que este era um empregado da polícia. A testemunha referida havia declarado que os réus recebiam dinheiro de esmolas e as colocavam num pires de louça ou metal localizado na sala das sessões espíritas. As demais testemunhas negaram o recebimento de dinheiro por parte dos réus.

Com base nessa acusação, a defesa questionou a ausência material do referido pires. Se o pires realmente existisse deveria estar em posse da polícia. No entanto, o pires não foi apreendido como fizeram com os livros de Allan Kardec. A ausência da suposta prova sinalizaria a sua inexistência.

As testemunhas de defesa, por sua vez, declararam que os acusados recebiam pessoas com enfermidades buscando a cura nas reuniões. É que essas pessoas, para

² As discussões ocorridas entre o legislador do Código Penal de 1890, João Baptista Pereira, e Max (codinome de Bezerra de Menezes), no *Jornal do Commercio* podem ser lidas no artigo *O enfrentamento pelas penas dos tinteiros: a dissensão nos impressos cariocas sobre a liberdade religiosa dos espíritas* (GOMES, 2018), publicado na Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

a obterem por meio do Espiritismo, recebiam água fria da bica e rezas. Reiteraram no depoimento o não recebimento de dinheiro.

Após os depoimentos de defesa e acusação, o juiz Edmundo Luiz Barreto proferiu a sua sentença. Em relação ao artigo 157, o juiz considerou que o Espiritismo professado pelos acusados era uma religião, portanto, a Constituição, no § 3º e artigo 72, permitia o livre exercício do culto. Quanto ao enquadramento dos acusados no artigo 158, o juiz considerou que os réus não tinham proveito pecuniário com as práticas de cura através do Espiritismo. O depoimento do empregado da polícia contrastava com todos os outros. Administrar água fria ou água da bica não seria crime. Não haviam sido preparadas substâncias para que fossem comprovados o curandeirismo.

A partir de suas interpretações do processo, o juiz Edmundo Barreto julgou improcedentes as denúncias contra os acusados, mandando libertá-los caso estivessem presos. Porém, como já relatado, os réus estavam aguardando o processo em liberdade após o pagamento de fiança.

Outro processo criminal também publicado pelo *Reformador* (15/11/1898, p.1) na coluna intitulada “O Espiritismo e a Justiça” foi o de Joaquim José Ferraz. Esse processo foi julgado por Francisco Viveiros de Castro, em outubro de 1898. A sentença desse processo também foi publicada pelo *Jornal do Commercio*, em 06 de outubro de 1898.

O *Reformador* antes de publicar os autos do processo, como já mencionamos, teceu elogios ao jurista Francisco José Viveiros de Castro. O periódico o considerava “um dos mais ilustres magistrados” do Rio de Janeiro. Alguém “inacessível a paixões de qualquer natureza”, pois havia permitido aos espíritas o direito de se voltarem para os seus estudos em assembleias e reuniões, sem a inoportuna possibilidade de ocorrer uma interferência policial (REFORMADOR, 1/11/1898, p.2).

Para o periódico, o jurista Viveiros de Castro era um intelectual da mais alta esfera. A sua tolerância permitia que ele discernisse o que de fato era Espiritismo e o que eram as especulações. Essas práticas especulativas que diziam ser espíritas, realmente deveriam ser coibidas e exauridas pela polícia da capital (REFORMADOR, 1/11/1898).

O processo do carpinteiro Joaquim José Ferraz foi aberto a partir da denúncia do 3º promotor público da capital como incurso nos artigos 156 e 157 do Código Penal. O crime de praticar o Espiritismo havia ocorrido na rua da Serra no bairro do Andaraí Grande, em uma localidade que era conhecida como “Annel” no Rio de Janeiro. Depuseram no processo cinco testemunhas na presença do réu.

A defesa pronunciou-se para o Ministério Público alegando que o carpinteiro não exercia ilegalmente a medicina e que não havia receitado remédios. O que de fato o acusado realizava eram sessões espíritas, muito frequentadas, em sua casa.

No entanto, o réu no papel de médium curador só fazia “invocar espíritos superiores para cura” (REFORMADOR, 1/11/1898, p.2).

A defesa do réu legitimou-se na Constituição da República, já recorrente em outros processos. Utilizou o discurso de infração da plena liberdade religiosa salvaguardada pela Carta. Construiu as suas argumentações na concepção de que o direito à liberdade era inerente a “todo povo culto e democrático”. E sob esse prisma, o Espiritismo, que era uma religião “cultu e civilizada”, deveria ser respeitado como qualquer outra crença religiosa (REFORMADOR, 1/11/1898, p.2).

Em uma analogia com o catolicismo, com o intuito de buscar legitimidade para as práticas espíritas, a defesa considerou que ao evocar espíritos superiores para curar enfermos, o espírita estaria procedendo como um sacerdote católico, que também invoca cura para os santos ou à Virgem Maria (REFORMADOR, 1/11/1898).

Prosseguindo o discurso com analogias às práticas católicas, a defesa considerou inerente à natureza humana pedir auxílio ao sobrenatural quando se está em sofrimento. A esperança em obter a intervenção misteriosa e superior era comum em qualquer religião. Portanto, as práticas espíritas deveriam ser compreendidas e não serem associadas a fraude, ilusão e abuso da confiança de terceiros (REFORMADOR, 1/11/1898).

A defesa exigiu que o Ministério Público demonstrasse elementos que constituíam os atos do acusado em crime: a intervenção do réu em adquirir o lucro para si em prejuízo da vítima e se o réu havia feito uso de nome, títulos ou qualidades falsas para manobrar fraudulentamente a vítima. O Ministério Público pronunciou-se restritamente. Limitou-se a denunciar o acusado por iludir a credulidade pública, mas não mencionou os nomes das vítimas e tampouco declarou os prejuízos que elas poderiam ter sofrido (REFORMADOR, 1/11/1898).

Mediante a falta de provas que pudessem incriminar o réu, assim como a não-ocorrência de queixas sobre a sua atuação na prática do Espiritismo por meio do estelionato ou iludindo alguém, o juiz Viveiros de Castro, em 1º de outubro de 1898, julgou improcedente a denúncia e absolveu Joaquim José Ferraz da acusação que lhe foi deferida (REFORMADOR, 1/11/1898).

No *Reformador* de 15/11/1898, na coluna intitulada “Notícias”, foi publicado que haviam cessado as perseguições policiais aos grupos espíritas e aos médiuns curadores. Os processos contra os espíritas ainda em tramitação na Justiça eram consequências de perseguições ocorridas em um momento anterior. Portanto, para não parecer que a revista levantava “tempestade em copo d’água” o assunto estaria encerrado nas páginas do periódico. No entanto, apesar da “trégua”, o *Reformador* foi claro ao sinalizar que, na primeira investida que os espíritas sofressem no cerceamento dos seus direitos à liberdade de crença garantida na lei básica da República, o periódico novamente estaria no posto para defender a doutrina, os seus direitos e a razão.

Esse posicionamento do *Reformador* perdurou até a virada do século, com mais propriedade até a gestão do prefeito Pereira Passos (1836-1913), quando ocorreu a implementação das práticas higienistas na cidade que estava atrelada à sanitização e à erradicação de doenças. Nesse bojo, o Espiritismo voltou a ser alvo de perseguição policial.

O projeto de lei elaborado pelo sanitarista Oswaldo Cruz (1872-1917), Decreto 5.156, passou a regulamentar os serviços sanitários na capital e em seus artigos 250 e 251 referiu-se diretamente a alguns procedimentos dos espíritas, com destaque para o artigo 251 como podemos constatar.

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.

Art. 252. Os médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras da Capital Federal deverão matricular-se na Diretoria Geral da Saúde Pública, apresentando os respectivos títulos ou licenças, a fim de serem registrados. O registro se fará em livro especial e consistirá na transcrição do título ou licença com as respectivas apostilas. Feito o registro, o secretario lançará, no verso do título ou licença, a indicação da folha do livro em que a transcrição tiver sido efetuada, datará, assinará e submeterá ao visto do diretor.

§ 1º A secretaria organizará e publicará uma relação dos profissionais matriculados, a qual será, anualmente, revista e publicada com as alterações que se tiverem dado.

§ 2º Os profissionais que não registrarem seus títulos na Diretoria Geral de Saúde Pública incorrerão na multa de 100\$; o dobro nas reincidências (DECRETO 5156).

As infrações cometidas contra o Regulamento Sanitário deveriam ser fiscalizadas pelos inspetores sanitários, que atuariam como uma polícia sanitária, que se reportaria a um delegado da saúde. Esse delegado teria todo um aparato de profissionais que agiriam no combate às irregularidades sanitárias (DECRETO 5156).

A partir da regulamentação e execução do Decreto 5.156, as perseguições aos espíritas novamente intensificaram-se. A principal justificativa utilizada para a perseguição seria o exercício ilegal da medicina na cura de enfermidades. A

Federação Espírita Brasileira, que tinha um centro espírita funcionando internamente com a atuação constante de médiuns curadores homeopatas, não havia sido alvo de perseguições policiais até o combate às irregularidades sanitárias.

A propagação da homeopatia no meio espírita brasileiro favoreceu sobremaneira o incremento do Espiritismo por diversos segmentos sociais, sobretudo os menos favorecidos. Esses enfrentavam, como já mencionamos, dificuldades ao acesso aos profissionais de medicina e, de certa forma, os atendimentos médicos pelos espíritas acabavam preenchendo essa necessidade sem o ônus de custo. Além desse fator, vale ressaltar a questão cultural. Os tratamentos alternativos mantinham as tradições populares de cura como as benzeduras e o curandeirismo, que reconfigurados no universo espírita passaram a ser identificados nos passes e nos atendimentos de cura através da homeopatia (WEBER, 1999).

Como os recursos terapêuticos dos profissionais habilitados em medicina eram dolorosos e não transmitiam confiança, a porta para os tratamentos alternativos não conseguia ser fechada. Além dos curandeiros em suas diferentes formas de praticar a cura, ainda tivemos no século XIX a simplicidade das fórmulas homeopáticas, que conseguiam apresentar eficácia. O médico homeopata José Antunes da Luz³ (1854) advertia que para os enfermos seria mais prudente fugir das “boticas e dos remédios” para não adoecerem ainda mais. Era mais provável a morte ocorrer pela cura do que pela própria enfermidade.

Entretanto, apesar das reticências em relação às práticas de cura realizadas pelos médicos, eram eles que tinham a autoridade e a legalidade de exercer a arte de curar. O Código Penal de 1890 em seus artigos 156 e 158 que passou a assegurar a punição legal aos curandeiros. As leis penais do país passaram a garantir aos médicos a exclusiva competência de curar e se impor àqueles que ameaçassem demonstrar o conhecimento do funcionamento do corpo, que não fosse mediante técnicas e cientificidade. (GOMES, 2013; PIMENTA, 2003)

A atuação da Federação Espírita Brasileira nesse campo da cura ficou claramente registrada na ocasião da visita do jornalista João do Rio (1881-1923), em 1900, na sede da instituição. Ele relatou em seu livro *Religiões do Rio* (2008) as suas experiências em uma casa espírita.

João do Rio mostrou-se admirado com o número expressivo de oitocentos sócios participativos na instituição e com a expedição de oito mil receitas, só em 1899⁴. Essa menção ao quantitativo de receituários expedidos pelos médiuns curado-

³ José Antunes da Luz foi um dos mais destacados médicos alopatas migrou para medicina homeopata e tornou-se um paladino do sistema Hahnemanniano de cura. Em seu livro *A medicina, os doentes e os médicos*, publicado em 1854, além de pontuar as suas considerações sobre a homeopatia, Luz expôs uma série de artigos publicados no início da década de 1850 em diferentes periódicos em salvaguarda à medicina homeopata.

⁴ De acordo com um artigo publicado no *Jornal do Commercio* (21/03/1904), em resposta pela implementação do Regulamento Sanitário, a Federação Espírita Brasileira declarou que, em 1903, os

res receitistas, que atuavam no centro espírita que funcionava na FEB, demonstrou a permissividade das autoridades policiais em agir na instituição dos espíritas, que podiam ser enquadrados, pelos relatos de João do Rio, tanto no artigo 157 quanto nos artigos 156 e 158 por exercerem ilegalmente a medicina e prescreverem receitas praticando o curandeirismo por meio do Espiritismo (RIO, 2008).

Entretanto, João do Rio em momento algum fez referência às infrações legais cometidas pela instituição. Pelo contrário, ele fez reverência à “gente educada” que havia encontrado nas salas de estudos psíquicos. Diferente dos religiosos de cultos afro-brasileiros, considerados “exploradores” pelo escritor por, segundo ele enganar a credulidade das pessoas com uma “inconsciente mistura de feitiçaria e catolicismo”. Em contraposição ao Espiritismo encontrado nas sessões da Federação Espírita Brasileira que, sob o seu olhar, apresentaria um comportamento silencioso, tranquilo, com traços de comportamento europeu (RIO, 2008, p.269).

Os números impressionaram João do Rio. Segundo o relatório que a FEB havia enviado ao Congresso Espírita e Espiritualista de Paris, em 1900, existiam 79 associações que haviam aderido à FEB. Havia 32 jornais e revistas espíritas em circulação e o *Reformador* já contava 24 anos de publicação (RIO, 2008).

Segundo João do Rio, a FEB parecia um “banco de caridade”. Os doentes aguardavam os espíritas que, mediante intervenções mediúnicas, psicografavam receitas médicas. Ele próprio interrogou um médium sobre as curas já realizadas e identificou que em uma hora de trabalho no consultório ele já havia prescrito receitas para 47 pessoas (RIO, 2008, p.273).

Já nos primeiros parágrafos do relato de suas experiências entre os “exploradores” do Espiritismo, João do Rio demonstrou um pensamento muito similar ao posicionamento de alguns juristas na orientação sobre o que seria o Espiritismo. “É preciso, porém não confundir o Espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante” que era denominado por ele de “Baixo Espiritismo”⁵ (RIO, 2008, p.282),

Ao seu ponto, mesmo com as considerações positivas de João do Rio em relação à FEB e ao centro espírita que funcionava na instituição, a Federação atuava à margem da lei. Era recorrente a prescrição de receitas médicas homeopáticas por médiuns curadores que não tinham a habilitação para o exercício da medicina. Até a criação do Regulamento Sanitário em 8 de março de 1904 por Oswaldo Cruz, a instituição passou ilesa ante as investidas da polícia. Porém, entre junho de 1904 e maio de 1905, a Federação Espírita Brasileira foi alvo de três processos judiciais.

“Serviços aos Necessitados” em funcionamento na instituição, teria assistido 48.309 consultantes.

⁵ Segundo Ubiratan Machado (1996, p.228-229), João do Rio, imbuído de repulsa por tudo que emanasse do povo, sobretudo da influência dos afrodescendentes, refutava quaisquer de suas manifestações culturais, qualificando-as como “grosseiras superstições”.

O primeiro processo contra a FEB⁶ foi aberto a partir de uma denúncia contra o presidente da instituição, Leopoldo Cirne (1870-1941). O inspetor sanitário da 2ª Delegacia de Saúde alegou que a FEB prestava assistência espírita médico-homeopata a uma enferma, moradora do bairro da Glória, infectada por varíola. O presidente da FEB foi enquadrado nos artigos 156 e 157 do Código Penal e nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário por manter sob os seus cuidados uma doente infectada por varíola sem ter habilitação legal para exercer a medicina e pela utilização de práticas espíritas com a manipulação da homeopatia para praticar a cura sob o pretexto de intervenção mediúnica.

A denúncia foi encaminhada para o subprocurador dos Feitos Contra a Saúde Pública. A comprovação da acusação a Leopoldo Cirne feita por meio da apresentação de receitas homeopáticas que foram entregues pelo marido da doente e por uma cópia dos estatutos da FEB, que mesmo contrariando a legislação do país, mantinha um posto de “receituário mediúnico” e uma farmácia homeopática em funcionamento dentro da instituição, que aviava os medicamentos prescritos pelos “médiuns curadores”.

A partir dessa denúncia, a FEB também foi autuada por não ter notificado o caso de varíola à Delegacia de Saúde. Desde a aprovação do Regulamento Sanitário passou a vigorar a obrigatoriedade de notificação ao referido órgão competente dos casos de pessoas com doenças transmissíveis para que fossem tomadas as medidas cabíveis. Conclusão, outro processo teve que ser aberto contra a FEB.

Os dois processos foram para a apreciação dos juízes, respectivamente, em setembro e outubro de 1904. As testemunhas de acusação arroladas no processo foram Manoel da Silva, que era o senhorio da casa onde residia a doente, e João do Nascimento, marido da enferma.

Quando inquirido, Manoel da Silva declarou que suspeitava da doença da inquilina e, por isso, notificou o caso ao inspetor sanitário. Segundo o senhorio, a doente dizia que tinha fé e se curaria por intermédio dela. No entanto, ele só passou a ter o conhecimento de que ela se tratava com medicamentos trazidos da FEB, quando o inspetor sanitário chegou à casa da infectada para levá-la a um hospital. Durante esse trâmite, João Nascimento fez a declaração de que ele buscava os remédios regularmente na Federação Espírita para o tratamento de sua esposa.

O inspetor sanitário e a Procuradoria de Justiça chegaram à conclusão de que a FEB, por meio dos medicamentos e das visitas recorrentes de membros da instituição à casa da doente, a tratava de uma doença contagiosa. Esse parecer já daria punição à Federação Espírita por não ter notificado a ocorrência ao órgão sanitário competente, com o agravante do surto epidêmico de varíola que assolava a cidade do Rio de Janeiro.

⁶ Processo s/nº, Caixa 1827, Arquivo Nacional.

Mas o juiz dos Feitos da Saúde Pública, Eliezer Tavares, ao dar sentença ao processo, o analisou sob uma perspectiva bem distinta do inspetor sanitário. O juiz compreendeu que o autor das irregularidades, o presidente da FEB, não poderia ser responsável pelas irregularidades sinalizadas. A FEB era uma entidade abstrata, portanto, não poderia ser infratora. Assim como, também, não poderiam transferir a responsabilidade para o seu presidente.

Esse parecer do juiz invalidou o primeiro processo contra a FEB. Já o segundo perdeu a razão de sua abertura quando o senhorio da enferma declarou que havia notificado o caso de varíola à repartição sanitária, isto é, as autoridades já estariam cientes do caso. Essas sim, foram omissas e não intervieram em tempo hábil no caso, a fim de conduzir a doente a um hospital para o tratamento adequado, inclusive com a possibilidade de isolamento para não disseminar ainda mais a doença.

Nas sentenças, o juiz não discutiu se a FEB ou os seus representantes estavam exercendo ilegalmente a prática da medicina ou se praticavam o Espiritismo para realizarem a cura. Nos dois processos a acusação utilizou argumentos baseados na medicina para enquadrar a FEB nos artigos, entretanto, por mais veementes que fossem as argumentações, elas ficavam fragilizadas com a perspicácia e a habilidade dos advogados de defesa ou diante da interpretação do juiz.

A medicina legal apresentava dificuldades em atuar em campos que eram de domínio dos policiais e advogados. Esses, por razões profissionais e práticas, já dominavam com mais destreza os mecanismos de persuasão dos juízes, obtinham maior conhecimento do funcionamento e tramitação de um processo criminal.

Segundo Giumbelli (1997), o procurador de Justiça era o elo entre o médico e o juiz, ou seja, entre o saber legal e o saber científico, nesses tipos de processo. A tarefa do procurador era tentar observar as lacunas deixadas pelos inspetores sanitários nos processos. Como esses procuradores encontravam dificuldades em reparar essas lacunas, porque já haviam sido observadas e questionadas pela defesa e pelos juízes, os casos de recursos eram desnecessários.

O terceiro processo que envolveu a FEB⁷ foi aberto após a invasão à sua sede, em 15 de abril de 1905, pelas autoridades sanitárias que faziam parte da 4ª Delegacia de Saúde. Na ocasião da invasão, a instituição situava-se à rua do Rosário, no centro da Capital Federal.

Durante a invasão estavam presentes um inspetor sanitário, dois farmacêuticos, empregados da Diretoria Geral da Saúde Pública. No entanto, foram o delegado do distrito, Plácido Barbosa, um jornalista e mais um outro farmacêutico, que flagraram Domingos Filgueiras, supostamente, realizando consultas médicas sem habilitação profissional e prescrevendo receitas, cujos remédios e tinturas homeopáticas eram manipuladas e entregues em uma sala adjacente por Arlindo Nunes, funcionário da FEB.

⁷ Processo s/nº, Caixa 1764, Arquivo Nacional.

Na denúncia contra Domingos Filgueiras, o subprocurador de Justiça anexou 25 receitas prescritas e os remédios homeopáticos, que foram apreendidos na invasão à instituição espírita. A acusação debruçou-se em fundamentar as suas argumentações caracterizando a cena flagrante como sendo de um ambiente onde eram realizadas consultas médicas por meio de intervenções mediúnicas, portanto, atuando na ilegalidade.

Para tanto, a acusação ao referir-se a Domingos Filgueiras recorrentemente fazia o uso do termo “médium receitista”, isto é, o médium curador que atendia num gabinete de consultas e que exercia a arte de curar mediante a prescrição de receituários médicos homeopatas por meio do Espiritismo. O espírita sob suposta intervenção mediúnica de um médico já falecido prescrevia medicamentos aos enfermos. O discurso sucessivo com a utilização da expressão “médium receitista” tinha a intenção de enfatizar que o crime cometido pelo réu seria a prática da medicina ilegal da medicina e, sob essa perspectiva, o acusado deveria ser perfeitamente enquadrado no artigo 156 do Código Penal.

O interessante a ser ressaltado foi que o acusado não foi enquadrado no artigo 157. Este não foi mencionado durante todo o processo. Presumimos que já estaria intrínseca a sua relação com o Espiritismo por sua prisão ter ocorrido na instituição espírita. Seria, possivelmente, redundante acusá-lo de praticar o Espiritismo. Outra pressuposição, que acreditamos ser a hipótese mais provável para a omissão do artigo 157 seriam os esforços em definir claramente o réu como um médium curador receitista. Essa afirmação não abriria precedentes para que fosse utilizado o argumento de que Filgueiras estivesse sob intervenção mediúnica proferindo a sua fé quando a FEB foi invadida. A preocupação, presumivelmente, era evitar a argumentação da liberdade de consciência, individual e de religião mais uma vez recorrendo à Constituição.

O advogado de defesa do espírita, antes de a audiência ser marcada, contestou as acusações sofridas por seu cliente numa petição ao juiz. A sua alegação fundamentava-se na ausência de perícia sobre o material apreendido, sobretudo nas receitas prescritas. Diante da solicitação do advogado de defesa, o juiz compreendeu que deveria, realmente, haver uma análise minuciosa do material apreendido. Para tanto, exigiu que dois peritos verificassem os papéis encontrados e conferissem se as assinaturas presentes nas receitas eram de fato do réu e se foram aviadas. Os laudos dos peritos negaram as acusações contra Filgueiras.

No dia da audiência, 13 de junho de 1905, o juiz Eliezer Tavares intimou que estivessem presentes Domingos Filgueiras e as testemunhas arroladas no processo. No entanto, apesar de intimadas, as testemunhas de acusação não compareceram à audiência. As testemunhas de defesa, por sua vez, só foram inquiridas pelo advogado do réu. O subprocurador de Justiça absteve-se de inquiri-las.

As proposições do advogado de defesa influenciaram a análise do processo pelo juiz dos Feitos da Saúde Pública, que absolveu Domingos Filgueiras. As principais argumentações para a absolvição do réu foram as ocorrências de irregularidades no auto de infração: a falta de assinaturas comprobatórias, a ausência de testemunhas de acusação e a referência à contravenção ao invés de crime para justificar as acusações. Essas irregularidades, para a defesa, já desqualificariam o processo.

Porém, o juiz continuou com a audiência para analisar o enquadramento do réu no artigo 156 do Código Penal. Eliezer Gerson Tavares interpretava que o artigo só incriminava quem fizesse da arte de curar uma profissão e para esses é que era exigida a habilitação profissional. Na particularidade do caso de Filgueiras, não havia habilitação específica para quem exercia a medicina pela mediunidade. Segundo o juiz, se a faculdade de cura era atribuída aos espíritos, imbuída de fé e crença, a questão estava relacionada à consciência individual e opção religiosa. Dessa forma, a Constituição de 1891 garantiria os direitos do réu. Além disso, Filgueiras não exercia a medicina como ofício, pois as atividades desempenhadas por ele na Federação Espírita Brasileira não lhe rendiam remuneração. Ele obtinha os seus proventos no exercício da profissão de guarda da Alfândega.

Vale ressaltar que as percepções do juiz Eliezer Gerson Tavares em relação a Domingos Filgueiras, não era um comportamento de praxe em sua forma de julgar indivíduos que se envolviam em questões criminais relacionadas ao Espiritismo. O procedimento do referido juiz em outro processo analisado por Maggie (1992, p.77), suas considerações foram diferenciadas com relação a outro acusado enquadrado no artigo 157. Ele condenou o réu porque este iludia as pessoas com feitiçarias ao fazer uso de pipoca, galinha, e outros materiais, praticando a “magia” e os “sortilégios.” O condenado era um praticante de cultos afro-brasileiros.

Na comparação entre os processos contra a FEB e do religioso de cultos afro-brasileiros fica perceptível que o juiz tinha um fator decisivo na sua absolvição ou condenação do réu: compreender que Espiritismo era praticado. Se fosse interpretado como crença religiosa, a prática seria considerada legítima e legal fundamentada na liberdade religiosa estabelecida na Constituição Federal; mas se a interpretação fosse compreendida como “magia”, o entendimento deveria ser examinado como charlatanismo e curandeirismo, por isso condenável.

Aos agentes sociais envolvidos nos processos, sobretudo advogados e juízes, coube a tarefa de diferenciar, conceitualmente, o que era religioso e o que era magia. Assim como o que era crença e o que era exploração, num emaranhado de práticas e representações subjetivas do que se compreendia como sendo Espiritismo.

Foi nos tribunais de Justiça que as práticas espíritas da “mediunidade” e da “psicografia” foram intensamente debatidas como sendo ritos religiosos. Portanto, protegidas pela Constituição de 1891, que concedia aos cidadãos o direito à liberdade religiosa e à liberdade de consciência.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João Vieira. **O Código Penal Interpretado I**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial: Superior Tribunal de Justiça – STJ. 2004. Ed. Fac-sím. [Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901]. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/496218>. Acesso em: 25 jul. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade. *In*: ISAIA, Artur César. **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, p.283-304, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

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: Multifoco, 2020.

GOMES, Adriana. O enfrentamento pelas penas dos tinteiros: a dissensão nos impressos cariocas sobre a liberdade religiosa dos espíritas. *Revista do Arquivo Geral da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: n. 4, 2018, p.262-296. Disponível em: http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2018/09/AGCRJ_revista14-263-296.pdf. Acesso em: 25 jul. 2021.

GOMES, Adriana. **Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação da UERJ. Rio de Janeiro: 2013.

LUZ, José Antunes da. **A medicina, os doentes e os médicos**. Tipographia Rua do Cano, 1854.

MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Publicações Lachâtre, 1996.

MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço: relações entre a magia e o poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, 2006.

PEREIRA NETO, André de Faria. **Ser médico no Brasil: o presente no passado**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. *In*: CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO,

Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

RIO, João do. **As Religiões do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. História da Urbanização no Rio de Janeiro: a cidade capital do século XX no Brasil. *In*: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel (Orgs.). **Cidade: olhares e trajetórias**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Os sortilégios de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As Artes de Curar: medicina, religião, magia e positivismo na república Rio Grandense – 1889-1928**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

FONTES HISTÓRICAS

Processos Criminais

ARQUIVO NACIONAL. Processo s/nº, Caixa 1827. Processo criminal contra a Federação Espírita Brasileira a partir da denúncia ao presidente da instituição Leopoldo Cirne, 1904.

ARQUIVO NACIONAL. Processo s/nº, Caixa 1764. Processo criminal envolvendo a Federação Espírita Brasileira em que Domingos Filgueiras, sob intervenção mediúnica, prescrevia receitas médicas na sede da instituição, 1905.

Periódicos

JORNAL DO COMMERCIO. HEMEROTECA DIGITAL DA FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 1898, 1904.

O APÓSTOLO. HEMEROTECA DIGITAL DA FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 1883.

REFORMADOR. HEMEROTECA DIGITAL DA FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL, *Reformador* Rio de Janeiro, 1895, 1898.

Coleção de Leis do Brasil

Código Penal de 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>. Acesso em: 15 dez. 2020.

Constituição de 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 14 dez, 2020.

Decreto 5156. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 24 jan. 2021.

Submetido em: 14/03/2021

Aprovado em: 07/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

Artigos

**JUDEUS MESSIÂNICOS EM BELO HORIZONTE-MG:
ALIANÇAS E TENSÕES ENTRE CRENTES EM YESHUA/JESUS**

**JUDÍOS MESIÁNICOS EN BELO HORIZONTE: ALIANZAS
Y TENSIONES ENTRE CREYENTES EN YESHUA/JESÚS**

**MESSIANIC JEWS IN BELO HORIZONTE: ALLIANCES
AND TENSIONS BETWEEN BELIEVERS IN YESHUA/JESUS**

*Cristina Maria de CASTRO**

RESUMO: Este artigo tem como intuito analisar a construção de identidades religiosas judias messiânicas em Belo Horizonte-MG, frente a irmãos de fé evangélicos. O Judaísmo Messiânico, movimento religioso polêmico que ganhou força nos EUA no século XX e vem se difundindo globalmente, reconhece Yeshua (Jesus) como o Messias. O caso belo-horizontino é particularmente interessante por abrigar uma comunidade messiânica que se auto-intitula a maior da América Latina, ao mesmo tempo em que sedia igrejas evangélicas de projeção nacional e uma tradicional e profunda herança cultural católica. Como judeus messiânicos, isto é, judeus que creem em Jesus, definem sua identidade em um contexto tão acentuada e tradicionalmente cristão? Como demarcam suas diferenças? Que alianças e tensões estabelecem com outros atores do campo religioso local? Focaremos aqui o relacionamento estabelecido com o Ministério Diante do Trono. Através de análise de conteúdo de websites, vídeos e perfis em redes sociais, será produzido conhecimento sobre a construção de uma identidade religiosa minoritária de visibilidade crescente.

* Universidade Federal de Minas Gerais – (UFMG), Belo Horizonte – MG – Brasil. Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2993-2779>. E-mail: cristinacastro1978@gmail.com.

PALAVRAS-CHAVE: Judaísmo Messiânico. Evangélicos. Israel. Diante do Trono. Identidade.

RESUMEN: *Este artículo tiene como objetivo analizar la construcción de identidades religiosas judías mesiánicas en Belo Horizonte, frente a los hermanos de fe evangélicos. El judaísmo mesiánico, un controvertido movimiento religioso que ganó fuerza en los Estados Unidos en el siglo XX y se ha extendido a nivel mundial, reconoce a Yeshua (Jesús) como el Mesías. El caso de Belo Horizonte es particularmente interesante porque alberga una comunidad mesiánica que se autodenomina la más grande de América Latina, al mismo tiempo que alberga iglesias evangélicas con proyección nacional y una herencia cultural católica tradicional y profunda. ¿Cómo definen los judíos mesiánicos, es decir, los judíos que creen en Jesús, su identidad en un contexto tan acentuado y tradicionalmente cristiano? ¿Cómo demarcan sus diferencias? ¿Qué alianzas y tensiones establece con otros actores del ámbito religioso local? Nos centraremos aquí en la relación que se establece con el Ministerio Diante do Trono. A través del análisis de contenido de sitios web, videos y perfiles en redes sociales, se producirá conocimiento sobre la construcción de una identidad religiosa minoritaria con creciente visibilidad.*

PALABRAS CLAVE: *Judaísmo Mesiánico. Evangélicos. Israel. Diante do Trono. Identidad.*

ABSTRACT: *This article aims to analyze the construction of Messianic Jewish religious identities in Belo Horizonte, Brazil, towards local Protestantism. Messianic Judaism, a controversial religious movement which gained strength in the US in the 20th century and has been spreading globally, recognizes Yeshua (Jesus) as the Messiah. The Belo Horizonte case is particularly interesting because it houses a messianic community which names itself as the largest in Latin America, while it is home to protestant churches with national projection and a traditional and deep Catholic cultural heritage. How do Messianic Jews, that is, Jews who believe in Jesus, define their identity in such an intensified and traditionally Christian context? How do they delimit their differences? What alliances and tensions do they establish with other actors in the local religious field? This article shall focus on the relationship established with the “Ministry Diante do Trono”. Through content analysis of websites, videos and profiles on social networks, knowledge will be produced about the construction of a minority religious identity with increasing visibility.*

KEYWORDS: *Messianic Judaism. Protestants. Israel. Diante do Trono. Identity.*

Introdução

No dia 14 de novembro de 2018, recebi em minha sala de aula na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, o rabino Uri Lam. Convidado a palestrar para a turma de alunos da disciplina de Sociologia da Religião, o clérigo surpreendeu a todos ao dedicar boa parte de sua fala ao esclarecimento de um “tremendo e inusitado equívoco”. Originário de São Paulo-SP e atuante em Belo Horizonte-MG até então há dois anos, Lam constatou aqui algo que classificou como um fenômeno de intensidade incomparável com outras regiões conhecidas por ele: a grande presença de indivíduos que se consideram judeus e creem em Jesus Cristo como o messias. “Não dá para ser palmeirense e corintiano ao mesmo tempo, não é possível ser judeu e cristão”, disse Lam. Tal evento chamou minha atenção para o fenômeno do Judaísmo Messiânico e para a possível singularidade do caso belo-horizontino. A capital de Minas Gerais tem um campo religioso que destoa, em termos, das outras metrópoles do Sudeste: uma presença mais forte do Catolicismo e o destaque conferido às Igrejas Batista e Quadrangular. A presença de uma comunidade judia messiânica na cidade acrescentaria mais uma distinção ao campo religioso local, uma vez que esta vertente religiosa é rara não só no Brasil, como no mundo.

Neste artigo, será analisada a construção de identidades religiosas messiânicas frente ao contexto local, tradicionalmente católico e hospedeiro de igrejas evangélicas de influência nacional, como a Igreja Batista da Lagoinha. Como os judeus messiânicos, lembrando, judeus que creem em Jesus, definem sua identidade em um contexto tão acentuada e tradicionalmente cristão? Como demarcam suas diferenças? Serão analisadas alianças e tensões com outros atores do campo religioso local, mais especificamente com o Ministério Diante do Trono, ligado à Igreja Batista da Lagoinha. Para tanto, priorizaremos a análise de conteúdo do website da comunidade messiânica, <https://ensinandodesiao.org.br/>, de seu canal do YouTube Ministério Ensinando de Sião e de conteúdos digitais divulgados pelo Ministério Diante do Trono, através de website próprio, <https://diantedotrono.com/> e redes sociais. O intuito é produzir conhecimento sobre a construção de uma identidade religiosa minoritária de visibilidade crescente, além de compreender de forma mais precisa as dinâmicas que movimentam o campo religioso e suas disputas por membresia, uma vez que religiões minoritárias não se encontram neutras neste ponto. O artigo em questão é dividido em quatro partes: introdução, tópico sobre o judaísmo messiânico e seu estabelecimento em Belo Horizonte-MG, seção sobre alianças e tensões entre os messiânicos e evangélicos e, por fim, uma conclusão.

O Judaísmo Messiânico e a comunidade Har Tzion

O Judaísmo Messiânico nasceu de um movimento iniciado na Inglaterra do século XIX, por missionários protestantes que visavam converter judeus. Naquela época, os judeus que aceitavam a mensagem dos missionários eram incorporados à igreja cristã e denominados “hebreus cristãos”, como nos informa Ferreira (2019). Uma entidade chamada *Hebrew Christian Alliance* foi criada e, posteriormente, transplantada para o outro lado do oceano, alocando-se nos Estados Unidos da América (EUA). Conquistas e rupturas marcaram sua história em ambos os países. Em 1975, nos EUA, a *Hebrew Christian Alliance* mudou de nome através de uma votação realizada entre seus membros: o movimento passou a se intitular Judaísmo Messiânico. Não foi só o nome que mudou, sua postura em relação aos cristãos e ao cristianismo também:

Nos anos que se seguiram, os judeus messiânicos foram paulatinamente se distanciando de elementos que passaram a identificar com o cristianismo. Retornando no tempo e na história, eles, que outrora haviam sido parte de igrejas cristãs, passaram a se identificar com os apóstolos e com os primeiros judeus seguidores de Cristo do período anterior à institucionalização do cristianismo. (FERREIRA, 2019, p.18).

Estes, assim como o próprio Cristo, nasceram judeus e assim permaneceram durante toda a vida. Os Evangelhos cristãos seriam uma continuação da Bíblia hebraica, não havendo contradição em afirmar-se judeu e crente em Cristo, explica Travassos (2014). No entanto, não há documentos que comprovem a existência destes seguidores de Cristo que teriam permanecido judeus ao longo da história (TRAVASSOS, 2014) e, por isso, academicamente, se define o início do Judaísmo Messiânico a partir do movimento acima mencionado advindo do século XIX.

O Judaísmo Messiânico vem crescendo consideravelmente no mundo e preocupando os judeus tradicionais. (KOLONTAI, 2004). O Brasil não é exceção. Em 1951, a primeira sinagoga judaica messiânica brasileira é inaugurada na cidade de São Paulo-SP, por um missionário estadunidense, Emanuel Woods. Segundo Travassos (2014) há sinagogas judaicas messiânicas em cada capital do Sudeste, além de Manaus-AM, Salvador-BA, Itabuna-BA e Curitiba-PR. Em Belo Horizonte-MG, encontra-se a mais numerosa e mais atuante comunidade do tipo em solo brasileiro: a Congregação Har Tzion (TRAVASSOS, 2014). Autointitulada a maior da América Latina, conta com uma sinagoga, em frente ao Estádio do Mineirão, fundada em 1997. Seu fundador, o rabino Marcelo Miranda Guimarães, ainda teve papel central na criação e gerenciamento do Ministério Ensinando de Sião (1996), da Associação

Brasileira dos Descendentes de Judeus e Cristãos Novos da Inquisição (2000) e do Museu da História da Inquisição do Brasil (2012).

A própria trajetória do rabino diz muito sobre o perfil da comunidade messiânica local e dos caminhos percorridos em direção à legitimação. Nascido em uma família de judeus assimilados, que tinha vergonha de sua origem, cresceu assistindo os parentes desempenharem atividades associadas aos judeus forçados à conversão ao cristianismo, na época da Inquisição. Hábitos cotidianos como varrer a casa de dentro para fora e lavar os defuntos, segundo ele. Frequentou seminário católico, a partir dos 11 anos, e estudou teologia na Igreja Batista, já adulto, quando percebeu que o catolicismo não atendia as suas necessidades, até que um dia, leu sobre a possibilidade de ser judeu e acreditar em Jesus e se encantou com o Judaísmo Messiânico. Neste momento, aquilo que era causador de vergonha, passou a ser motivo de orgulho e honra e procurou conhecer melhor suas origens. Contratou a empresa estadunidense *Family Tree* e fez uma análise de seu DNA, “comprovando” a origem judaica de sua família. Bnei Anussim, ou, “os filhos dos forçados”, costumam apelar para testes de DNA ou estudos genealógicos para comprovar sua origem judaica, assim como o rabino Guimarães. Nem todos têm poder aquisitivo para tanto, é verdade, mas esta estratégia é significativa e traz algo de novo para o campo: em face ao não reconhecimento de seu caráter judaico pela ortodoxia, criaram novas estratégias para garantir reconhecimento e legitimidade, ainda que apenas entre seus pares (TRAVASSOS, 2014). Além da estratégia biológica, há a justificativa histórica: sobrenomes típicos de cristãos novos e hábitos familiares que comprovariam a descendência dos judeus forçados que aqui chegaram no século XVI. Tudo para legitimar a identidade judaica quando a matrilinearidade exigida pelos judeus tradicionais não pode ser provada (TRAVASSOS, 2014). Segundo a Halachá, a tradição legal judaica, são considerados judeus todos aqueles nascidos de mãe judia ou convertidos segundo ritual específico. (GALINKIN, 2008) O que pleiteiam os judeus messiânicos, bate de frente com estes requisitos.

No site da comunidade vemos o seguinte texto, extraído do artigo “Quem Somos”:

No caso do Brasil e de outros países que receberam grande contingente imigratório de judeus do período da Inquisição (1492 a 1821), quer na condição de “Convertidos Forçados ao Catolicismo” (conhecidos como Anussim ou Marranos ou Cristãos-Novos), quer como Cripto-judeus faz-se necessário dar a esses que desejam restaurar as raízes judaicas de seus ancestrais uma condição especial de retorno. Hoje, Israel e várias entidades internacionais já trabalham a favor da inclusão desses descendentes à Casa de Israel. Além de ser profético, nós do movimento Judaico-Messiânico lutamos que para não seja imposto a eles nenhum tipo de conversão ao judaísmo tradicional e que seu direito de crença em Yeshua

como o Messias seja respeitado. Eles são judeus e têm direito ao retorno à sua terra. (ZANDONA, 2021b, n.p.).

Os judeus messiânicos que se percebem como Bnei Anussim alegam que não precisam de conversão pois não têm culpa de seus antepassados terem sido forçados a abandonar a religião, como mostra o antropólogo Lins (2013). Além deles, alguns poucos judeus tradicionais compõem a comunidade, formada ainda pelos gentios, isto é, não judeus, bem-vindos para louvar a Deus, junto com os judeus, como acontecia na época de Cristo. Não há intenção de converter aqueles que não têm ascendência judaica. Cristãos frequentadores da sinagoga messiânica devem participar das celebrações e viver sua fé exatamente como são: gentios. Um judeu tradicional que abraça o judaísmo messiânico, por sua vez, é visto como alguém que encontrou a forma mais completa de ser judeu, na visão messiânica. Não seria exatamente uma conversão, assim como o Bnei Anussim também não seria um converso, mas, antes, um retornado. (TRAVASSOS, 2014)

Se o cristão descobre sua origem judaica, deve atentar para deveres irrevogáveis de seu pertencimento étnico, para não rejeitar o chamado divino, como aprendemos ao ler o artigo “Apelo aos marranos e cristãos novos”:

Se o leitor for um cristão e descobrir com certeza suas raízes judaicas, ele deve segundo a própria Bíblia, continuar crendo em Yeshua, porém, restaurar suas raízes, quanto ao seu estilo de vida, pois lembremo-nos que o Eterno tem um chamado irrevogável para os da casa de Israel e que nas Escrituras encontramos uma série de mandamentos, estatutos e ordenanças específicos para o povo hebreu. Yeshua, Paulo, os apóstolos e os discípulos viveram na Graça da Nova aliança, mas sendo fiéis e zelosos em relação a todos mandamentos da primeira aliança, não revogada por Yeshua (Mt 5:17); Se você sendo descendente de judeus dizer não a esta restauração, não estaria indiretamente dizendo não ao chamado irrevogável de D-us para os da Casa de Israel? (GUIMARÃES, 2012b, n.p.).

Infelizmente, não há pesquisas ou estudos sistemáticos que nos ofereçam números confiáveis sobre os judeus messiânicos no Brasil (TRAVASSOS, 2008). Em 2019, a comunidade Har Tzion possuía mais de 600 membros, de acordo com seu diretor, o rabino Matheus Zandona (2019b), filho do fundador da comunidade, Marcelo Guimarães. O caráter minoritário também estaria presente no mundo como um todo, onde somariam cerca de um milhão de pessoas, segundo Zandona (2021a). No Censo brasileiro, entram na categoria judeus, que conta com pouco mais de cento e sete mil pessoas ao longo de todo o território nacional. Segundo a Federação Israelita de Minas Gerais, há cerca de quatro mil judeus residentes no Estado, ou oitocentas famílias e dez entidades, a maioria localizada na capital do estado.

Nenhuma das entidades citadas é messiânica: Federação Israelita do Estado de Minas Gerais (fundada em 1964), Associação Israelita Brasileira (clube recreativo fundado em 1953), Congregação Israelita Mineira (fundada em 1996, de culto liberal), Escola Theodor Herzl (fundada em 1961), União Israelita de Belo Horizonte (fundada em 1922, Wizo (estabelecida em Belo Horizonte em 1945), Pioneiras (criada na cidade em 1960), movimento juvenil Habonim Dror, Sociedade Amigos do Beit Chabad (1986), além do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM), fundado em 1984 (CONIB, 2019). Como os judeus messiânicos não gozam do reconhecimento dos demais judeus, se tornam invisíveis nos levantamentos feitos pela comunidade judia tradicional.

Ainda assim, a Congregação Har Tzion tem seu prestígio reconhecido por judeus messiânicos no Brasil e no exterior. Matheus Zandona foi convidado para atuar como Diretor Internacional do Netiyah Bible Instruction Ministry, dos EUA e Diretor Regional da Union of Messianic Jewish Congregations, duas organizações de grande relevância para os judeus messiânicos mundo afora.

Alianças e tensões entre crentes em Jesus/Yeshua

A crescente apropriação de símbolos e elementos judaicos por evangélicos, sobretudo pentecostais e renovados (TOPEL, 2011; CARPENEDO, 2017, JOVEGELEVICIUS, 2018, COSTA, 2017, BARBOSA, 2017, MAYNARD, 2016), pode contribuir para uma maior visibilidade do Judaísmo Messiânico no Brasil. Enquanto as comunidades judaicas tradicionais se mostram pouco receptivas aos cristãos interessados em conhecer mais sobre o Judaísmo, “a religião de Jesus”, os judeus messiânicos veem a participação de gentios em seus rituais como inerente a sua fé, uma espécie de resgate do cristianismo primevo. (FERREIRA, 2019) Um dos bastiões do catolicismo no Brasil, Minas Gerais também hospeda igrejas evangélicas de expressão nacional, que vem aproximando-se do Judaísmo e de Israel, em um contexto de forte influência transnacional. Há dez anos, Marta Topel (2011, p.106) publicou um artigo sobre a incorporação de símbolos e rituais judeus em diversas correntes evangélicas brasileiras, alegando que até então, não havia pesquisas sobre o fenômeno no país, “embora tenha crescido e se aprofundado no Brasil na última década”. Durante as últimas eleições, com o protagonismo evangélico, a aproximação deste grupo com o Judaísmo e com Israel passou a chamar muita atenção da mídia. Para agradar aos eleitores evangélicos, Jair Messias Bolsonaro prometeu mudar a embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém, a despeito da histórica e profícua parceria comercial e política com os países árabes, trazendo consternação e perplexidade. O conhecimento de crenças e práticas religiosas, informadas e alimentadas por fluxos transnacionais, ajuda a compreender a aproximação dos evangélicos em

relação aos judeus e à Israel. De acordo com Topel (2011), a explicação passa por uma doutrina criada nos EUA no início do século XIX, chamada de dispensacionismo. Segundo ela, os cristãos devem apoiar o Estado judeu nas terras de Israel porque o mesmo constitui um pré-requisito para a nova vinda de Jesus e início de seu reinado messiânico. A análise do discurso de pastores e bispos de diferentes denominações neopentecostais através da TV e de sites na internet e a conversa com pastores das igrejas Presbiteriana e Adventista do Sétimo Dia permitem esboçar a hipótese de que quase todas as igrejas neopentecostais, como parte das correntes do protestantismo histórico brasileiro, defendem a visão escatológica brevemente explicada, diz Topel (2011).

Em Minas Gerais, há diversos exemplos de aproximação dos evangélicos com o Judaísmo. Inicialmente serão apontados acontecimentos retirados da esfera política, encontrados em Aleixo (2019). No âmbito municipal, pode-se citar, entre outros, o caso do vereador Juliano Lopes, membro da Igreja Batista Central do Barreiro. Autor do PL n. 879/2013 que instituiu o “Dia Municipal em Memória das Vítimas da Inquisição no Brasil”, com a aprovação da Lei 10.805, de 11 de março de 2015. Vereadores de outras denominações evangélicas também propuseram moções pontuais dedicadas ao judaísmo. Como o bispo iurdiano Chambarelle em 2008 e o membro assembleiano Mohamed Rachid em 2012, respectivamente, pelos 60 anos da criação do Estado de Israel e pelo Dia Municipal da Imigração Judaica dirigida à Federação Israelita do Estado de Minas Gerais. Por fim, aponta-se o caso do vereador Fernando Borja, pastor da Igreja Batista da Lagoinha que, por meio do PL 105/2017, ainda em tramitação e aguardando apreciação 6 do plenário, visa instituir o Dia Municipal em Memória das Vítimas do Holocausto em Belo Horizonte-MG.

Com relação ao judaísmo messiânico em particular, é possível identificar estreitas relações de parlamentares batistas com o rabino messiânico Guimarães. O deputado estadual João Leite, membro da Igreja Batista Central é inclusive chamado pelo rabino de “amigo de décadas”. Um dado interessante, que mostra o prestígio gozado pelo líder judeu messiânico junto ao governo estadual, vale a pena ser citado. Em abril de 2019, o governador Romeu Zema conferiu ao rabino Guimarães, identificado como “diretor do Museu da História da Inquisição”, a Medalha da Inconfidência, enquanto o agraciado com a maior honraria, o Grande Colar da Inconfidência, foi o atual Presidente da República.

No artigo “O novo presidente do Brasil”, o rabino Zandona (2018) celebra a posse de Bolsonaro enfatizando a união do povo crente em Jesus e o apoio daquele a Israel:

Hoje celebramos não apenas a vitória de um candidato à presidência de nossa nação. Comemoramos também a queda de um sistema, de uma ideologia perversa que manteve nosso país refém por vários anos, talvez décadas. Agradecemos

ao Eterno pois não teremos mais um governo que se alinha com os inimigos de Israel, nem que se esforça para negar a Lei de Deus em uma nação onde 90% da população professa crer no Deus dos Escritos Sagrados através do Seu Ungido. Mas a guerra está longe de terminar. Agora, terá início uma nova e desafiante batalha para arrancar as rúbeas e profundas raízes que cresceram em nosso país ao longo dos anos, cegando gerações e dividindo o seu povo. Oremos para que nosso novo líder conduza a nação sendo fiel aos princípios e valores divinos que jurou defender, pois o povo que o elegeu depositou nele grande esperança ao ouvi-lo declarar as palavras do maior rabino que o mundo já conheceu: ...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará! (ZANDONA, 2018, n.p.).

A aproximação dos evangélicos ao Judaísmo e a Israel também é facilmente comprovada quando analisamos a presença de elementos judaicos nos rituais e performances das principais igrejas evangélicas da capital mineira. Batistas e Quadrangulares se destacam no campo religioso belo-horizontino, diferentemente do que ocorre nos demais estados do Sudeste. Promoção de viagens à Israel, assim como a condução de correntes de oração e produção audiovisual com abundantes referências à Terra Santa são algumas das iniciativas perpetradas pelas vertentes religiosas acima mencionadas. A Igreja Batista da Lagoinha, por exemplo, oferece desde 2011 a Caravana Diante do Trono para Israel e região, para incentivar viagens a lugares sagrados e “fomentar o reconhecimento da relevância da cultura judaica”. (ROSAS, 2015, p. 22).

Não há em Belo Horizonte exemplos de magnitude comparável à construção iurdiana do Templo de Salomão presente na capital paulista (COSTA, 2017; BARBOSA, 2017), mas a “judaização” de igrejas evangélicas pentecostais e renovadas locais é uma realidade inegável. Os dados expostos a seguir são bastante elucidativos e tem como foco a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), através de alguns de seus célebres representantes, vinculados ao ministério Diante do Trono. A IBL é uma igreja batista renovada, a maior instituição religiosa evangélica da capital mineira e casa de um projeto bem-sucedido empreendido pela pastora Ana Paula Valadão. A pastora é líder e fundadora de um ministério que tem como missão levar o louvor a Deus aos confins da terra. Hoje, inclusive, esta tem residência nos Estados Unidos da América, mas continua em constante contato e cooperação com a IBL. A princípio, suas ações voltam-se para a música. Cantora e compositora responsável pela maior parte das músicas da banda Diante do Trono, ela é uma celebridade do mundo gospel. Já vendeu mais de 15 milhões de discos e seus shows chegam a reunir dois milhões de pessoas. A música é só uma das atividades do Ministério liderado por Ana Paula. Há ainda uma série de iniciativas envolvendo as já mencionadas caravanas para Israel, além de grife de roupas e acessórios, congressos, cultos e até bíblias com o nome do Diante do Trono.

Em fins de 2020, em plena pandemia, foi anunciada a Escola Diante do Trono¹. Uma nova ferramenta on-line criada para disponibilizar aulas semanais através de vídeos (e posteriores transcrições das palestras) protagonizados pela pastora Ana Paula Valadão e por seu esposo. O acesso ainda é restrito para pessoas munidas de convite. De qualquer forma, o público já é bem numeroso. Na aula 31, intitulada “Israel, o que eu tenho a ver com isso?” os pastores mencionam a participação de três mil pessoas assistindo a aula ao vivo. Neste evento, cuja transcrição cito abaixo, os pastores se preocupam em mostrar a centralidade de Israel em sua fé cristã. Diz Ana Paula:

Então nosso Salvador era judeu e a sua linhagem humana vem de Israel e também todas as suas promessas, todas as bênçãos que nós herdamos por causa de Cristo, como gentios enxertados nessa bênção, precisamos reconhecer que elas vieram a partir do povo de Israel. Tem uma frase, Gustavo, que muitas vezes nós brincamos e dizemos: ‘Tudo na minha fé cristã é judaica (sic), só eu é que não sou’. (ESCOLA DIANTE DO TRONO, AULA 31, p.2).

Israel é importante para os cristãos não só pelo **passado**, mas também pelo **futuro**: o fim dos tempos e a nova vinda do Messias depende dele, como Topel (2011) nos informou. De Israel, Jesus governará o mundo e os judeus se curvarão a ele. A presença e crescimento dos judeus messiânicos é comemorada pelo casal de pastores, como uma boa nova, um passo certo em direção às mudanças que precisam acontecer para a chegada do Cristo:

(...) é muito interessante o crescimento, a multiplicação das congregações judaico-messiânicas ao redor do mundo, judeus crentes em Yeshua, em Jesus, como Salvador e muitos deles, inclusive, estavam entre as nações ainda espalhados e haviam deixado de praticar o judaísmo porque acreditavam que para ser crente em Jesus tinha que ser cristão e não judeu, e há um movimento nos nossos dias de restaurar, esse entendimento de que, quando um judeu se converte a Yeshua, crê em Yeshua, ele não precisa deixar de ser judeu e estão nascendo cada vez mais congregações judaico-messiânicas que mantêm os seus costumes... E os estudos, os números mostram que pela primeira vez na história, o número de judeus crentes em Yeshua está semelhante ao número de judeus do primeiro século (que acreditavam em Jesus). (ESCOLA DIANTE DO TRONO, AULA 31, p.11).

¹ Agradeço imensamente à Profa. Nina Rosas por ter me informado sobre esta nova iniciativa e por me mostrar a Aula 31, a respeito da relação dos evangélicos com Israel.

Caberia aos cristãos, abrir os olhos dos judeus, para que estes reconheçam Jesus, inclusive viajando para Israel para executar esta tarefa:

Então, o que você tem a ver com Israel e o Fim? Entendendo que a salvação do povo judeu está associada ao Fim da História você pode e deve orar, soprar, profetizar o Espírito de vida, liberando esse entendimento da salvação, como o próprio Espírito te orientar, indo à Israel muito mais do que como turismo mas como um intercessor, como um adorador que rasga os céus... (ESCOLA DIANTE DO TRONO, AULA 31, p.12).

Em 2017, foi realizado o Congresso Diante do Trono em Israel e lá, Ana Paula Valadão recebeu o rabino messiânico Marcelo Guimarães e seu filho, Matheus Zandona. No website do Ministério Diante do Trono foi dito que o ponto alto da noite do dia 14 de abril daquele ano foi proporcionado pelo famoso messiânico belorizontino: “Se pudéssemos eleger o ápice do bate papo seria na fala do Rabino messiânico Marcelo: ‘O meu judaísmo só melhorou quando eu me converti a Jesus’” (LIMA, 2017, n.p.). Da mesma forma, o evento foi notificado e comemorado no website messiânico:

(...)a cerimônia foi uma data memorável ao fato de “abraçar” o propósito do Ministério: a restauração das raízes judaicas da fé. O Eterno deseja que todos os Seus filhos possuam amor por Israel e, após esse precioso encontro, a esperança em uma união entre a Igreja e Israel foram renovadas e revigoradas com muita fé e amor em um só messias: Yeshua. (ZANDONA, 2017b, n.p.).

Evangélicos podem ser “amigos”, um apoio, não só a Israel, mas aos judeus messiânicos em particular. Inclusive, há menções de incentivo a apoio econômico dos messiânicos, por parte dos evangélicos, algumas bem singelas como essa aqui, publicada no Instagram da pastora Ana Paula Valadão: “Quando vier a #Israel peça sua agência para vir com a operadora de turismo #SarEl porque é a única formada por judeus messiânicos, ou seja, que creem em #Yeshua #Jesus, e assim você ajuda aos irmãos na fé que precisam tanto nessa terra onde ainda são minoria!” (VALADÃO, 2015, n.p.).

Porém, nem só de alianças e cooperação são constituídas as relações entre judeus e cristãos e entre judeus messiânicos e evangélicos em particular. Há tensões e tentativas de demarcação de fronteiras entre os grupos. A maneira como os judeus messiânicos se referem ao Cristo pode ser interpretada como um sinal de distinção propositalmente apresentado em relação aos cristãos. Diz Travassos (2008):

Os judeus messiânicos, quando se referem a Jesus Cristo, usam sempre seu nome hebraico, Yeshua, nunca usam o nome latinizado. Importante pista para entendermos como os membros desta religião entendem o messias cristão. A doutrina do judaísmo messiânico baseia-se na concepção de que Jesus Cristo é o messias esperado e esse salvador não criou uma nova religião. (TRAVASSOS, 2008, p.81).

No website da comunidade judia messiânica, há um interessantíssimo e objetivo tópico intitulado “o que não somos”. Nele, lê-se:

Devido a multiplicação e diversificação de grupos messiânicos, simpatizantes do movimento, Igrejas que adotam símbolos judaicos e movimentos parecidos em território nacional e na América Latina, o Ministério Ensinando de Sião sente-se na obrigação de definir sua dimensão ministerial ante a comunidade em geral, para que não haja dúvidas a nosso respeito. 1) NÃO PERTENCEMOS A NENHUM MOVIMENTO CRISTÃO “RESTAURACIONISTA” nem “SABATISTA. (ZANDONA, 2019a, n.p.).

Em notícia divulgada no mesmo site, com o título “Esperando nosso messias judeu”, lê-se:

O que tenho visto, salvo raras exceções, é muito modismo evangélico estranho à palavra de Deus. Será que isto que temos visto por aí tem contribuído a favor da qualidade e maturidade espiritual de seus membros? Agora, quando os judeus-messiânicos desejam voltar às suas raízes, desinfetando-se dos conceitos, tradições e influências de um mundo pagão, ou quando querem voltar ao contexto judaico das Escrituras ou explorar as riquezas da língua bíblica hebraica, ou do pensamento e cultura do povo judeu preservados ao longo da história, estariam eles judaizando a Igreja? São cegos e injustos aqueles que assim agem, julgam, escrevem e dizem. (GUIMARÃES, 2014, n.p.).

No artigo “O relacionamento entre judeus e gentios na igreja do primeiro século”, presente no mesmo website, é dito:

Às vezes nos deparamos com uma situação que é muito comum hoje em dia, entre as chamadas “igrejas evangélicas”: a variedade de doutrinas. Me pergunto então como pode isto ser sendo um só o nosso ensinamento, uma só a nossa bíblia e um só o nosso Senhor. Em muitas igrejas da atualidade vemos tradições e costumes que, se comparados com a palavra, estão totalmente fora da vontade de Deus. E se tentamos nos levantar contra tais tradições, com base nas escrituras, para levar a verdade para os que estão enganados, somos quase “apedrejados” pelos mesmos. (GUIMARÃES, 2012a, n.p.).

A aproximação entre judeus e evangélicos leva a uma necessidade maior de demarcar as fronteiras existentes entre eles, principalmente no que toca aos judeus messiânicos que ainda compartilham com os cristãos a crença em Jesus como messias. O trecho abaixo, retirado de um blog nativo evidencia tal problema:

Pastores estão abrindo portas de novas religiões evangélicas com características judaicas messiânicas, se intitulam judeus mas não são reconhecidos como tal. O propósito é diverso, ter um ganho rentável, ser famoso, corrigir erros do passado devido a abertura de religiões que fracassaram. Esses líderes estudam o judaísmo messiânico, porém não procuram ter a humildade de procurar as comunidades de judeus messiânicos já existentes, que foram fundadas por judeus naturais. (JUDEUS MESSIÂNICOS-BRASIL, 2012, n.p.).

Jovegelevicius (2018) alega que o capital simbólico de um grupo irrelevante numericamente no Brasil, como os judeus, é utilizado para construir a legitimidade dos evangélicos e renovar seu perene esforço de diferenciação em relação aos católicos. Adicionalmente, muitos evangélicos creem em uma conversão em massa de judeus ao cristianismo com a segunda e última vinda de Cristo, algo frequentemente ignorado pelos judeus. (TOPEL, 2011).

Ainda assim, com tantas vantagens aparentes em se associar ao judaísmo, não existe um consenso no universo evangélico, a respeito de tal intercâmbio. Jovegelevicius (2018) cita um exemplo bastante interessante, oferecido pelo pastor batista Ednilson Correia de Abreu, crítico da judaização evangélica no Brasil como uma violência cultural:

Olhando para as escrituras que é onde devemos de fato buscar o discernimento para tudo isso vamos encontrar um fato extraordinário ligado ao dia de pentecostes que joga por terra qualquer justificativa dessa judaização da igreja hoje ou em qualquer tempo. No dia da vinda do Espírito conforme Atos 2.1-13 está registrado o fato de que haviam representantes dos povos partos, medos, elamitas, gente da Mesopotâmia, da Judéia, Capadócia, Ponto, Ásia, Frígia, Panfília, Egito, Líbia, romanos, cretenses, árabes e que todos estes ouviram os crentes judeus falarem as maravilhas de Deus não em hebraico, mas em suas próprias línguas. (...). Os que fazem isso [judaizar prática ou teoricamente a igreja] estão se esquecendo que no pentecostes a igreja já se universalizava, e que o Espírito Santo levou a igreja, que nascera em berço judaico, a se tornar gentílica e, portanto, mundial. A cultura judaica nunca foi referendada como a cultura prevalecente sobre as outras culturas onde o evangelho haveria de chegar, se assim fosse teríamos todos de falar hebraico e viver como judeus mesmo. (JOVEGELEVICIUS, 2018, p.10).

O posicionamento defendido pelo pastor Ednilson Abreu não parece encontrar muitos ecos entre as lideranças evangélicas mineiras. Quais seriam as especificidades do contexto local? O que Minas oferece para a compreensão do fenômeno da construção de identidades judias messiânicas? No website do Museu da História da Inquisição do Brasil é dito que Minas Gerais é o Estado brasileiro que apresenta a maior concentração de descendentes de cristãos-novos do país. Uma herança do Ciclo do Ouro iniciado no século XVIII por bandeirantes portugueses cristãos-novos, como Fernão Dias Paes Leme, Antonio Raposo Tavares, Manuel Borba Gato, entre outros (GUIMARÃES, 2015b, n.p.). Não parece exagero supor que a construção identitária do judaísmo messiânico no Brasil contemporâneo envolve um resgate das perseguições sofridas pelos cristãos novos durante o Ciclo do Ouro em Minas, além da região Nordeste², onde também destacaram-se.

As tensões e alianças dos judeus messiânicos em relação a outros atores do campo religioso local são alimentadas por fluxos transnacionais de pessoas, ideias e materiais. Ao analisar o website do Ministério Ensinando de Sião, que assiste a sinagoga Har Tzion, pode-se vislumbrar os principais vínculos transnacionais estabelecidos. Estados Unidos da América e Israel apresentam-se como os grandes centros auferidores de legitimidade e reconhecimento, como mostra a passagem abaixo:

O Ministério Ensinando de Sião é filiado ao Netivyah Bible Instruction Ministry (Jerusalém, Israel – www.netivyah.org) e reconhecido pela Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC, EUA – www.umjc.org), pelo Messianic Jewish Bible Institute (MJB, EUA – www.mjbi.org), pela Tikkun International Mission (Israel e EUA – www.tikkunministries.org) e pelo Jewish Voice Ministries International (EUA – www.jewishvoice.org), dentre outras federações e entidades judaico-messiânicas internacionais reconhecidas em Israel e nos Estados Unidos da América. (ZANDONA, 2021b, n.p.).

O líder Marcelo Guimarães foi ordenado rabino pelo Netivyah Bible Instruction Ministry (Jerusalém, Israel), com a participação da Union of Messianic Jewish Congregations (EUA), do Jewish Voice Ministries International (EUA) e do Messianic Jewish Bible Institute (EUA). Ordenado para o ministério apostolar pelo Tikkun International Mission (Israel e EUA). O apoio e alinhamento entre EUA e Israel refletem na comunidade messiânica belorizontina, a partir de posicionamentos políticos bem definidos. No vídeo “Jerusalém e a hipocrisia do Ocidente”, o rabino Zandona (2017a) cumprimenta Donald Trump por reconhecer uma verdade de mais

² Recomendamos o documentário *Estrela Oculta do Sertão* (2005), dirigido por Luize Valente e Elaine Eiger, para melhor conhecer a presença dos descendentes de cristãos novos na região Nordeste do país.

de 3 mil anos ao transferir sua embaixada para Jerusalém, alçando-a ao status de capital, no ano de 2017.

Em outro vídeo, publicado 4 anos depois, “Israel não está sozinho”, Zandona (2021a) afirma que os cristãos estão se voltando para Israel e seu povo (os judeus) nestes últimos anos devido à influência de Cristo e não de um rabino ou de um político. Interessante observar que este vídeo é de 29 de junho de 2021. Neste momento, Trump já não é mais presidente dos EUA e Bolsonaro se encontra bastante decadente em termos de aprovação pública. Cristo seria o grande responsável por tocar os corações dos crentes para que estes restaurassem sua ligação com as promessas, alianças e bençãos concedidas ao povo de Israel e aos demais que abraçaram sua mensagem. Os judeus messiânicos já seriam um milhão de indivíduos em todo o mundo! Os cristãos, por sua vez, não precisariam se converter para o judaísmo. Mais do que isso: seria desaconselhável um cristão se converter ao judaísmo porque, se assim o fizesse, estaria afirmando que a obra de Yeshua não teria sido suficiente. “Se um cristão precisa se converter ao Judaísmo, isso significa que Yeshua não é Deus de todas as nações, mas apenas dos judeus” (ZANDONA, 2021a). Ao mesmo tempo, Zandona (2021a) garante que os cristãos não querem converter os judeus. Diz que os cristãos os amam, amam Israel e que sabem hoje que são coerdeiros da promessa e das bençãos de Deus ao povo judeu.

Conclusão

Estabelecida em Belo Horizonte há 24 anos, a Congregação Har Tzion mostra uma história repleta de conquistas e realizações, com repercussões nacionais e internacionais. A mais atuante e numerosa comunidade messiânica do país resplandece no seio de um dos bastiões do catolicismo brasileiro e sede de importantes igrejas evangélicas. Em um contexto tão tradicionalmente cristão, o líder messiânico Marcelo Guimarães afirma “O meu judaísmo só melhorou quando eu me converti a Jesus”. (LIMA, 2017, n.p.). A força do cristianismo ajuda a alimentar o sucesso messiânico no território mineiro, como exemplifica a própria história de seu fundador.

Por outro lado, Minas apresenta a maior concentração de descendentes de cristãos-novos do país, segundo o site do Museu da História da Inquisição do Brasil, fundado pelo rabino Guimarães. Uma consequência do Ciclo do Ouro iniciado no século XVIII por bandeirantes cristãos novos de origem portuguesa. Segundo Guimarães (2012b, n.p.), cabe aos Bnei Anussim, isto é, os descendentes de judeus forçados à conversão, retornarem à identidade judia e assumirem seu lugar e papel destinados por Deus. A Congregação Har Tzion incentiva e apoia este retorno em um contexto onde o Judaísmo vem sendo valorizado e “divulgado” intensamente entre os evangélicos, tanto pentecostais quanto renovados. Em mais uma etapa da

batalha em prol da diferenciação em relação ao Catolicismo, evangélicos fazem uso do Judaísmo e de seus símbolos de modo a garantir prestígio e reconhecimento, como mencionado anteriormente. (JOVEGELEVICIUS, 2018).

Os judeus são vistos como um povo de perfil socioeconômico e educacional privilegiado. Em um país tão desigual quanto o nosso, pode ser bastante atraente resgatar/construir uma identidade judaica. O fundador da Congregação Har Tzion e do Museu da Inquisição é também o responsável pela criação da Abradjin, Associação Brasileira dos Descendentes de Judeus da Inquisição. Através dela, luta pelo direito à cidadania portuguesa aos judeus expulsos na época da inquisição e à cidadania para a “única nação judaica do planeta”: Israel (GUIMARÃES, 2015a, n.p.). Tais iniciativas podem aumentar ainda mais o valor deste resgate histórico familiar e étnico.

O Judaísmo Messiânico visa o resgate de descendentes de judeus forçados a abandonar sua fé e o reconhecimento de Yeshua por parte dos judeus tradicionais. Não almeja a conversão de cristãos. Este é um ponto fundamental, uma vez que faz parte dos ritos de fé messiânicos o compartilhamento das bênçãos e devoções com seus irmãos cristãos, cordeiros da mensagem. Se o cristão se converter ao judaísmo, estará afirmando a insuficiência da obra de Cristo, como nos alertou o rabino Zandona. Mas, o cristão que tem a certeza de sua origem judaica deve assumir-se judeu (messiânico) e obedecer aos mandamentos e obrigações próprias do povo eleito.

As lideranças evangélicas observadas mais atentamente neste artigo, no caso, Ana Paula Valadão e seu ministério, o Diante do Trono, também não defendem a conversão de cristãos ao judaísmo. Como afirmou Ana Paula, “tudo na minha fé cristã é judaica (sic), só eu é que não sou”. Elementos da fé judaica conferem prestígio, poder simbólico (Bourdieu, 1989), para estes evangélicos, que aproveitam todas as oportunidades para se ligarem à Israel e a seu povo. No entanto, **permanecem evangélicos**. Na realidade, oram pelo reconhecimento de Cristo como Messias pelos judeus, inclusive defendendo a ida dos seus seguidores para Israel com fins de atingir este objetivo.

Manter as fronteiras para não perder adeptos é fundamental e ambos veem isso. Alianças e apoio são oferecidos e pedidos, mas as demarcações da diferença permanecem. É curioso atentar para a fala do rabino Zandona (2021a) no vídeo quando ele diz que os cristãos amam Israel e os judeus porque hoje têm consciência do compartilhamento da mensagem e das bênçãos com o povo escolhido, não desejando convertê-lo ao cristianismo. Esta afirmação só faz sentido ao ser dita por um judeu messiânico, isto é, alguém que acredita ser possível permanecer judeu acreditando em Cristo como o Messias.

Israel e EUA tem papel central neste quebra-cabeças identitário que aproxima e afasta os crentes em Yeshua/Jesus em Minas Gerais. Como vimos, organizações

messiânicas presentes em ambos os países são responsáveis por conferir ensino teológico e legitimação aos messiânicos belo-horizontinos. Israel e seu povo, por sua vez, são centrais para os evangélicos influenciados pela corrente teológica estadunidense do dispensacionalismo que prevê uma segunda e última vinda do Cristo em Israel, de onde conduzirá seu reinado messiânico. O Diante do Trono e sua líder Ana Paula Valadão deixam claríssima a adesão a tal corrente na Aula 31 da Escola Diante do Trono, mencionada neste artigo. Donald Trump e Bolsonaro, por sua vez, são apoiados tanto por messiânicos quanto pelo Diante do Trono ao abraçarem o Estado de Israel e seu povo com iniciativas ou promessas políticas de suporte. Com a saída de Trump do poder e a derrocada de Bolsonaro nas pesquisas de aprovação popular, porém, já visualizamos mensagens onde não se enfatiza mais o apoio de políticos, direcionando a atenção para aquele que seria o **verdadeiro** responsável por tocar os corações cristãos e levá-los a apoiar Israel e seu povo: Yeshua!

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Vitor C. **Relatório de Pesquisa** – Ativismo evangélico em Minas Gerais. Departamento de Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

BARBOSA, Carlos A. C. **Jerusalém é aqui!** Espaços de disputa e jogo de poder: o Templo de Salomão da IURD. Orientador: Edin Sued Abumanssur. 2017. 223f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa/ Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

CARPENEDO, Manoela. Collective memory in the making of religious change: the case of ‘emerging Jews’ followers of Jesus. **Religion**, n.48, v.1, p. 83-104, 2017.

CONIB – Confederação Israelita do Brasil. FEDERAÇÃO ISRAELITA DO ESTADO DE MINAS GERAIS. História da Comunidade Judaica de Minas Gerais. Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.conib.org.br/comunidades/federacao-israelita-do-estado-de-minas-gerais/>. Acesso em: 30 jul. 2019.

COSTA, Rafael V. E. **O novo templo de Salomão: o projeto de expansão da Igreja Universal do Reino de Deus para o Brasil e o mundo**. Orientador: José Tadeu Batista de Souza. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

ESCOLA DIANTE DO TRONO. Aula 31: “Israel, o que eu tenho a ver com isso?” Ferramenta online que disponibiliza aulas semanais através de vídeos e posteriores

transcrições de palestras, protagonizados pelos pastores Ana Paula Valadão e seu esposo, Gustavo Bessa. Acesso restrito a pessoas munidas de convite.

ESTRELA Oculta do Sertão. Documentário. Direção de Luize Valente e Elaine Eiger. Brasil, 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gM53ECPiMkg>. Acesso em: 23 ago. 2021.

FERREIRA, Paula B. da S. F. L. Judaísmo messiânico, genealogia e agência: relações entre judeus e não judeus em sinagoga messiânica paulistana. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n.1, v.39, p.15-35, 2019.

GALINKIN, Ana L. Judaísmo e Identidades judaicas. **Interações**, Belo Horizonte, n.4, v.3, p. 87-98, 2008.

GUIMARÃES, Marcelo M. Cidadania portuguesa para descendentes de judeus Sefaraditas: O que você precisa saber. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 04 de fevereiro de 2015a. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/cidadania-portuguesa-para-descendentes-dos-judeus-sefaraditas-o-que-voce-precisa-saber/>. Acesso em: 30 jul. 2021.

GUIMARÃES, Marcelo M. Discurso de Marcelo M. Guimarães na cerimônia inaugural pela criação do dia em memória das vítimas da Inquisição. **Museu da História da Inquisição**. Belo Horizonte, 06 de abril de 2015b. Disponível em: <http://www.museudainquisicao.org.br/artigos/discurso-de-marcelo-m-guimaraes-06/04/2015>. Acesso em: 30 jul. 2021.

GUIMARÃES, Marcelo M. Esperando pelo nosso Messias judeu. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 10 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/esperando-pelo-nosso-messias-judeu/> Acesso em: 26 jul. 2019.

GUIMARÃES, Marcelo M. O relacionamento entre judeus e gentios na igreja do primeiro século. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 18 de abril de 2012a. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/?s=O+relacionamento+entre+judeus+e+gentios+na+igreja+do+primeiro+s%C3%A9culo>. Acesso em: 26 jul. 2019.

GUIMARÃES, Marcelo M. Apelo aos marranos e cristãos-novos. **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 12 de abril de 2012b. Belo Horizonte. Disponível em <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/apelo-aos-marranos-e-cristaos-novos/>. Acesso em: 07 ago. 2021.

JOVEGELEVICIUS, Jayme C. **Entre a cruz e a estrela**: um estudo sobre algumas aproximações de setores evangélicos com o Judaísmo. Orientador: Emerson Giumbelli. 2018. 65f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

JUDEUS MESSIÂNICOS-BRASIL. Cuidado! **Israelitas**. Publicado em 26 de setembro de 2012. Disponível em: <http://judeusmessianicosbrasil.blogspot.com/2012/09/cuidado.html>. Acesso em: 23 ago. 2021.

KOLONTAI, Pauline. Messianic Jews and Jewish identity. **Journal of Modern Jewish Studies**, n.2, v. 3, p.195-205, 2004.

LIMA, Sarah. Terceira pedrinha: A Reconciliação – “Sexta-feira” noite 14.04.17. **Diante do Trono**. Belo Horizonte, 14 de abril de 2017. Disponível em: <https://diantedotrono.com/terceira-pedrinha-reconciliacao-sexta-feira-noite-14-04-17/>. Acesso em: 20 ago. 2021.

LINS, Wagner. **Cristãos-Novos e Novos-Judeus, velhas e novas identidades no estado da Paraíba**. Relatório de Projeto de Pós-Doutorado em Antropologia Social. Fapesp, 2013.

MAYNARD, Cândido L. S. **O dispensacionalismo e a utilização de símbolos judaicos nos cultos evangélicos**. Orientador: Marcos Silva. 2016. 132f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.

MINISTÉRIO Ensinando de Sião. O que não somos. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/quem-somos/o-que-nao-somos/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

ROSAS, Nina. **Cultura evangélica e dominação do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono**. Orientadora: Cristina Maria de Castro. 2015. 265f. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

TOPEL, Marta. A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. **Revista Brasileira de História das Religiões**. V.4, p. 35-50, 2011.

TRAVASSOS, Deborah H. **Judaísmo Messiânico no Brasil e seus instrumentos de legitimação: a reinvenção do judaísmo ou uma nova religião?** Orientadora: Marta Topel. 2014. 208 f. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas), Universidade de São Paulo, São Paulo.

TRAVASSOS, Deborah H. **O Judaísmo Messiânico no Brasil: A Beit Sar Shalom: Um estudo de caso**. Orientadora: Marta Topel. 2008. 140f. Dissertação (Mestrado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas), Universidade de São Paulo, São Paulo.

VALADÃO, Ana Paula. Entrevista na #TBN em #Jerusalém com o querido Pastor judeu messiânico #SamuelSmadja da @sareltours. 29 de setembro de 2015. **Instagram**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/8N--WJsHL0/>. Acesso em: 23 ago. 2021.

ZANDONA, Matheus. Israel não está sozinho – Parashá Balák 2021/5871. Canal do YouTube. **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 29 de junho de 2021a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ecglOvK0gpM>. Acesso em: 06 ago. 2021.

ZANDONA, Matheus. Quem Somos. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/quem-somos> Acesso em: 29 de julho de 2021b.

ZANDONA, Matheus. O que não somos. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/quem-somos/o-que-nao-somos/> Acesso em: 26 de julho de 2019a.

ZANDONA, Matheus. Os 22 anos da Congregação Har Tzion. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 10 de setembro de 2019b. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/os-22-anos-da-congregacao-har-tzion/> Acesso em: 07 de agosto de 2021.

ZANDONA, Matheus. O novo presidente do Brasil. Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 28 de outubro de 2018. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/o-novo-presidente-do-brasil/> Acesso em: 06 ago. 2021.

ZANDONA, Matheus. Jerusalém e a hipocrisia do Ocidente. Canal do YouTube. **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 11 de dezembro de 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Mw4pS1S6rjk>. Acesso em: 07 ago. 2021.

ZANDONA, Matheus. Restauração já! Website **Ministério Ensinando de Sião**. Belo Horizonte, 19 de abril de 2017b. Disponível em: <https://ensinandodesiao.org.br/artigos-e-estudos/restauracao-ja/>. Acesso em: 29 de julho de 2021.

Submetido em: 08/08/2021

Aprovado em: 09/08/2021

Publicado em: 10/09/2021

**AMOR BLINDADO POR DEUS: A MANUTENÇÃO
DA CONVIVÊNCIA AMOROSA PELO MERCADO
DOS ENCONTROS DE CASAIS PENTECOSTAL**

***AMOR ARMADO POR DIOS: EL MANTENIMIENTO DE
LA RELACIÓN AMOROSA A TRAVÉS DEL MERCADO DE
ENCUENTROS MATRIMONIALES PENTECOSTALES***

***LOVE ARMORED BY GOD: THE MAINTENANCE
OF LOVING COEXISTENCE BY THE MARKET
OF PENTECOSTAL COUPLES' MEETINGS***

*James Washington Alves dos SANTOS**

RESUMO: O presente artigo tem como objeto de estudo a noção de amor e casamento cristãos. Isso se dá pelo diálogo da tradição judaico-cristã, inspirada em sua formação, pelos textos bíblicos. Desta forma, buscamos considerar os argumentos interculturais, para a partir de dentro, mostrar a sociogênese e a configuração das noções de amor, casamento e heteronormatividade do pentecostalismo brasileiro atual. Isso nos leva não apenas a delimitação do objeto e sua metodologia, mas a implicação de que este tema é de suma importância para o entendimento da realidade cultural brasileira, haja visto, a defesa, de um modelo específico de amor, casamento e família que fomenta debates. Após a descrição destas noções, segue a análise de problemas como a autoridade masculina, a indissolubilidade da união matrimonial e a prática da sexualidade em vista da reprodutividade, bem como as crises reais

* Instituto Federal de Alagoas – (IFAL), Palmeira dos Índios – AL – Brasil. Coordenação de Ciências Humanas, Códigos e Linguagens – Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5491-3716>. E-mail: james.was@hotmail.com.

provenientes destes problemas e a tentativa de amenização, por meio da formação religiosa, via encontro de casais. Esta referida análise, tem como base as teorias de Norbert Elias (no referente a configuração social e a questão da sociogênese).

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Casamento. Heteronormatividade. Pentecostalismo.

RESUMEN: *El presente artículo tiene como objeto de estudio la noción de amor y matrimonio cristiano. Esto se hace a través del diálogo de la tradición judeo-cristiana, inspirada en su formación por los textos bíblicos. De esta manera, buscamos considerar argumentos interculturales para buscar desde dentro la sociogénesis y configuración de las nociones de amor, matrimonio y heteronormatividad del actual pentecostalismo brasileño. Esto nos lleva no sólo a la delimitación del objeto y su metodología, sino a la implicación de que este tema es de suma importancia para la comprensión de la realidad cultural brasileña, dada la defensa de un modelo específico de amor, matrimonio y familia que fomenta los debates. Tras la descripción de estas nociones, sigue el análisis de problemas como la autoridad masculina, la indisolubilidad de la unión matrimonial y la práctica de la sexualidad con vistas a la reproductividad. Esto implica también un intento de solución, a través de la formación religiosa, mediante un encuentro de parejas, a los problemas reales encontrados. Este análisis se basa en las teorías de Norbert Elias (sobre la configuración social y la cuestión de la sociogénesis).*

PALABRAS CLAVE: Amor. Matrimonio. Heteronormatividad. Pentecostalismo.

ABSTRACT: *This article has as its object of study the notion of Christian love and marriage. This happens through the dialogue of the Judeo-Christian tradition, inspired in its formation, by the biblical texts. By seeking to consider the intercultural arguments for showing, from the inside, the sociogenesis and configuration of the notions of love, marriage and hetero-normativity of current Brazilian Pentecostalism. This leads us not only to the delimitation of the object and its methodology, but to the implication that this theme is of paramount importance for the understanding of the Brazilian cultural reality, as seen in the defense of a specific model of love, marriage and family which instigates debates. After describing these notions, the analysis of problems such as male authority, the indissolubility of the matrimonial union and the practice of sexuality in view of reproducibility follows. It also implies in an attempt of finding the solution, either by the religious education or by couple's meetings, to the real crises arising from these problems. This analysis is based on Norbert Elias' theories (regarding the social configuration and the issue of socio-genesis).*

KEYWORDS: Love. Marriage. Hetero-normativity. Pentecostalism.

Introdução

Este artigo tem como objeto de estudo a noção de amor e casamento cristãos, modelados pelo diálogo da tradição judaico-cristã, com suas bases na lei mosaica (conjunto de códigos prescritos por Moisés para o povo israelita, expostos nos livros de Êxodo e Deuteronômio) e nos argumentos de Jesus, expostos no evangelho de Mateus. A problemática aqui é o próprio ponto de partida. É possível traçarmos um diálogo sociológico a partir de uma observação dos trechos bíblicos? Nossa proposta é de que isto é não apenas possível, mas viável enquanto análise, pelo fato de se partir de concepções próprias de uma cultura, analisando primeiro “de dentro”, sua sociogênese e configuração (ELIAS, 2006, p.21-33). Portanto, ter uma visão segura das disposições culturais do cristianismo contemporâneo, no referente às suas concepções de amor, casamento e heteronormatividade.

Salientamos também que o uso dos textos bíblicos, acompanha o uso de relatos de campo e trechos de palestras (guardados os sigilos dos relatos e expondo apenas a palestra do pastor Cláudio Duarte, disponível no *youtube*), como uma tentativa de fundamentação metodológica, como já dita, configuracionista¹, correspondente a expor todos os principais enxertos, que interpretados de uma dada maneira (mais literal), pelos pentecostais brasileiros, permite influir concepções de heteronormatividade, transformadas em doutrina religiosa.

Neste sentido, nosso trabalho aponta, em um primeiro momento, para a descrição dos três tipos básicos de amor, relatados bíblicamente no Antigo Testamento (AT) e no Novo Testamento (NT), (a saber, os modelos: ágape, filial e erótico). Argumentamos também, sobre a relação simbólica das figuras do noivo e da noiva e de Jesus e a igreja. Esta é a fundamentação moral que provocará o misticismo entre nubentes, amor e casamento como elementos sagrados, defendidos pelo cristianismo no Brasil.

Num segundo momento, abordaremos os problemas concernentes ao amor e ao casamento, na forma de uma heteronormatividade, e especificamente nas questões da autoridade masculina, indissolubilidade da união e sexualidade como procriação. Já num terceiro momento, mostramos, mesmo que de forma introdutória, as tentativas de resolução dos problemas da heteronormatividade, pela criação e disseminação de encontros para casais, no formato litúrgico e de conferências, com suas variantes de *coaching*, autoajuda e *stand-up*.

¹ Segundo Elias (2006, p.25), “há figurações de estrelas, assim como de plantas e de animais. Mas apenas os seres humanos formam figurações uns com os outros. O modo de sua vida conjunta em grupos grandes e pequenos é, de certa maneira, singular e co-determinado pela transmissão de conhecimento”.

O misticismo do amor cristão

O amor entre homem e mulher (heterossexual, monogâmico e heteronormativo) é um dos temas mais caros a lógica religiosa ocidental, balizada pelos pressupostos do judaísmo e do cristianismo primitivo, que remonta desde narração mitológica de Gênesis (livro bíblico que fala sobre a criação do homem, da mulher e da instituição matrimonial), até o percurso ministerial de Jesus, com seu discurso sobre o modelo judaizante de matrimônio e as reformas intrínsecas por ele propostas (FOUCAULT, 2019).

Diante disso, faz-se necessário remontarmos o que o modelo de amor e matrimônio judaico-cristão propõe. Para tal, começaremos com as categorias de amor ágape, filial e erótico. O primeiro deles, faz jus a um modelo de um Deus criador, cuidador e messiânico, que escolhe um povo, é por este mesmo povo rejeitado, mas busca sua libertação material e espiritual, como compromisso de fidelidade, sendo este mesmo amor confirmado de maneira radical, pelo envio de um messias libertador, segundo os relatos bíblicos² (LEMAIRE, 2011). Já o amor filial, apresenta-se como um modelo ligado ao chamado imperativo categórico (KANT, 2009), que prescreve o bom tratamento aos pares (não se faz ao próximo, aquilo que não se quer para si).

Estes dois modelos iniciais, o ágape e o filial, foram modelos inspirados na própria lógica mosaica, presente no decálogo (os 10 mandamentos) e na aliança patriarcal, que liga o Deus metafísico ao povo que peregrina no Oriente Médio, tentando achar um lugar entre o Eufrates e o Tigre para se estabelecer (LEMAIRE, 2011). Isso gerou uma relação moral dual: o amor de Deus aos seres humanos e deles para com a divindade, na forma de um compromisso. Uma espécie de casamento de um povo com o Deus de sua proteção e ao mesmo tempo de consideração mútua dentro do contexto tribal:

Não terás outros deuses diante de mim.

Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.

Não tomarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão.

Lembra-te do dia do sábado, para o santificar.

Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor, teu Deus, te dá.

Não matarás.

Não adulterarás.

² Estes relatos podem ser encontrados em: Livro de Isaías 9, 6 e Evangelho de Lucas, 2, 11 (BIBLIA, 1995).

Não furtarás.

Não dirás falso testemunho contra o teu próximo.

Não cobiçarás a casa do teu próximo; não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. (BÍBLIA, Livro de Êxodo, 20, 1-17).

Através destas regras, culturalmente, para o povo israelita³, criou-se um entorno simbólico que relaciona: ser humano, divindade e relações sociais, envolvendo os negócios em geral e o próprio casamento. Este regramento é também chamado de antiga aliança, substituída por uma nova relação, mais ampla, entre o mesmo Deus e as pessoas, desta vez não apenas israelitas, mas incluídas no contexto na antiga Judeia, Galileia, Samaria e os “confins da terra”. A este novo chamado dá-se o nome de nova aliança, proposta como um casamento entre todos os seres humanos e um Deus poderoso que os acolhe, protege e julga (ELIADE, 2011). Desta última aliança é tirada a alegoria da noiva, proposta no evangelho de Mateus, dentro da parábola das 10 virgens:

Então, o Reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do esposo. E cinco delas eram prudentes, e cinco, loucas. As loucas, tomando as suas lâmpadas, não levaram azeite consigo. Mas as prudentes levaram azeite em suas vasilhas, com as suas lâmpadas. E, tardando o esposo, tosquejaram todas e adormeceram. Mas, à meia-noite, ouviu-se um clamor: Aí vem o esposo! Sai-lhe ao encontro! Então, todas aquelas virgens se levantaram e prepararam as suas lâmpadas. E as loucas disseram às prudentes: Dai-nos do vosso azeite, porque as nossas lâmpadas se apagam. Mas as prudentes responderam, dizendo: Não seja caso que nos falte a nós e a vós; ide, antes, aos que o vendem e comprai-o para vós. E, tendo elas ido comprá-lo, chegou o esposo, e as que estavam preparadas entraram com ele para as bodas, e fechou-se a porta. E, depois, chegaram também as outras virgens, dizendo: Senhor, senhor, abre-nos a porta! E ele, respondendo, disse: Em verdade vos digo que vos não conheço. Vigiai, pois, porque não sabeis o Dia nem a hora em que o Filho do Homem há de vir (BÍBLIA, Evangelho de Mateus, 25, 1-13).

E também do texto escatológico de Apocalipse, como a noiva apresentada ao casamento:

E ouvi como que a voz de uma grande multidão, e como que a voz de muitas águas, e como que a voz de grandes trovões, que dizia: Aleluia! Pois já o Senhor,

³ Conjunto de tribos que representam os descendentes de Jacó, que teve seu nome mudado para Israel.

Deus Todo-Poderoso, reina. Regozijemo-nos, e alegremo-nos, e demos-lhe glória, porque vindas são as bodas do Cordeiro, e já a sua esposa se aprontou. E foi-lhe dado que se vestisse de linho fino, puro e resplandecente; porque o linho fino são as justanças dos santos (BÍBLIA, Livro de Apocalipse, 19, 6-8).

Esta nova aliança, simbolicamente alicerçada pela figura da noiva (povo, igreja) e do noivo (Jesus), inspira não apenas uma simples união, mas uma devoção amorosa, calcada na obediência da noiva para com o noivo. Seguindo esta mesma linha de comportamento, isso inspira formas de interações sociais (GOFFMAN, 2010), ligadas estas à terceira forma de amor, descrito aqui como eros, que se constrói sobre alguns pilares importantes no contexto israelita desde a época patriarcal (com Abraão, Issac e Jacó), a saber: a presença do amor como obrigação de devoção da mulher para com o marido; **a possibilidade do masculino de aplicar o repúdio** e os escapes utilitários da poligamia.

No primeiro caso, a servidão feminina com base no modelo de sociedade patriarcal, envolve o pagamento de um dote que o pai do noivo deve dar ao pai da noiva. Esta compensação cambiável, refere-se ao pagamento real e também simbólico entre os dois chefes, possibilitando que o pai da mulher, seja recompensado pelo seu “bom trabalho” em entregar uma virgem dedicada aos serviços do lar, potencialmente geradora de filhos saudáveis e que, sendo boa educanda, tem os preceitos da lei mosaica como regra de vida.

Entregar uma mulher para o casamento era por si só, uma arte de presentear a família do noivo, com algo acima de qualquer valor monetário, tendo uma forte caracterização moral. Por sua vez, o noivo e sua família, deveriam atestar o caráter pela prova física, que era a virgindade, sendo a mesma inspecionada na noite de núpcias do casal, pelas virgens que acompanhavam a noiva (GOWER, 2012, p.61-66).

No decorrer do casamento, havia, porém, uma possibilidade de rompimento contratual do matrimônio, mal definida em termos de critérios, mas bem definida como mecanismo de descarte, que era a **possibilidade de repúdio da mulher** pelo fato de se encontrar “algo feio” que a desabonasse. Há que se dizer que a definição de “feio”, aqui, não demonstra pela análise textual, nada que acentue especificamente um aspecto físico ou moral, deixando vaga a interpretação precisa.

O que temos como fato é que esta situação veio como algo concreto, na forma de cartas de repúdio, enviadas à família como maneira de quebra de contrato nupcial, sem prejuízo para a parte masculina, que poderia contrair novo matrimônio, mas com alto prejuízo social para a “repudiada”, que poderia se casar apenas mais uma vez, voltando assim envergonhada para seu seio familiar (GOWER, 2012, p.66-67).

Quando um homem tomar uma mulher e se casar com ela, então, será que, se não achar graça em seus olhos, por nela achar coisa feia, ele lhe fará escrito de

repúdio, e lho dará na sua mão, e a despedirá da sua casa. Se ela, pois, saindo da sua casa, for e se casar com outro homem, e se este último homem a aborrecer, e lhe fizer escrito de repúdio, e lho der na sua mão, e a despedir da sua casa ou se este último homem, que a tomou para si por mulher, vier a morrer, então, seu primeiro marido, que a despediu, não poderá tornar a tomá-la para que seja sua mulher, depois que foi contaminada, pois é abominação perante o Senhor; assim não farás pecar a terra que o Senhor, teu Deus, te dá por herança. (BÍBLIA, Livro de Êxodo, 24, 1-4).

Com isso, a flexibilização do contrato, feito muitas vezes por meio da justificativa de alianças interfamiliares, com pares de primos cruzados, nos moldes de aliança por parentesco tribal⁴ (LEVI-STRAUSS, 2012), fez surgir ainda no modelo patriarcal judaico, a possibilidade de bigamias e poligamias, sendo os casos mais ilustrativos, os de Abraão e Jacó e durante o período dos reis, o de Salomão. Este último, tinha a fama de ter em seu harém cerca de 1000 mulheres (700 esposas e 300 concubinas), que simbolizavam as mais diversas etnias e os mais variados acordos estatais, feitos durante o apogeu do reinado de Israel (970 - 931 a.C.).

A que se dizer que o modelo de casamento exposto no livro de Gênesis 2,8 (BÍBLIA, 1995), era monogâmico e será defendido o seu retorno por Jesus, como uma espécie de fato social, que fora relativizado pelos próprios israelitas, mas que teria novamente seus pontos de exterioridade e coercitividade exaltados (DURKHEIM, 2007). Antes disso, na questão do contexto poligâmico é inserida pelo próprio Salomão, em termos poéticos, uma espécie de exaltação do contato carnal e da satisfação em se ter a companhia feminina ao lado. Seus textos, em especial Cantares, exaltam simbolicamente partes do corpo feminino, comparando-o a elementos naturais e geográficos, dos lugares conhecidos por ele, além das alegorias sinestésicas que mesclam sentimentos e emoções em seus escritos:

De noite busquei em minha cama aquele a quem ama a minha alma; busquei-o e não o achei. Levantar-me-ei, pois, e rodearei a cidade; pelas ruas e pelas praças buscarei aquele a quem ama a minha alma; busquei-o e não o achei. Acharam-me os guardas, que rondavam pela cidade; eu perguntei-lhes: Vistes aquele a quem ama a minha alma?

Apartando-me eu um pouco deles, logo achei aquele a quem ama a minha alma; detive-o, até que o introduzi em casa de minha mãe, na câmara daquela que me gerou. Conjurou-vos, ó filhas de Jerusalém, pelas gazelas e cervas do campo, que não acordeis nem desperteis o meu amor, até que queira. Quem é esta que sobe

⁴ Os casos de Issac e Rebeca; Jacó e Raquel, ilustram esta situação de casamentos de modelo intertribal, conforme os seguintes textos: (BÍBLIA, Livro de Gênesis 24,1-6; 29,16).

do deserto, como colunas de fumaça, perfumada de mirra, de incenso e de toda a sorte de pós aromáticos? Eis que é a liteira de Salomão; sessenta valentes estão ao redor dela, dos valentes de Israel. Todos armados de espadas, destros na guerra; cada um com a sua espada à cinta, por causa dos temores noturnos. O rei Salomão fez para si um palanquim de madeira do Líbano. Fez-lhe as colunas de prata, o estrado de ouro, o assento de púrpura, o interior revestido com amor pelas filhas de Jerusalém. (BÍBLIA, Livro de Cantares, 3, 1-10).

Após estas referidas fases (de domínio patriarcal alicerçado em acordos tribais; de sanção na lei mosaica de dispositivos de repúdio e dominação masculina e de justificação de modelos de bigamia e poligamia por motivos de aliança familiar e intertribal/estatal), chegamos ao ponto crucial da contestação.

Não bastava Jesus ser acusado de se colocar como um falso messias pelos Israelitas (apesar disso não ser considerado pelo império romano, algo preocupante), seu discurso atinge com força dois pontos cruciais da política e da religião deles, em vigência no séc. I d.C.: o modelo econômico do mercado de sacrifícios e o modelo de uniões matrimoniais, alicerçado na poligamia e na possibilidade de rompimento contratual repentino. No primeiro, por se colocar na posição daquele que se sacrificaria pelos outros, ele se torna argumento vivo da ineficácia do mercado de aves, caprinos e bovinos, para a dita expiação dos pecados (GONZÁLEZ, 2011). Como pela sua morte, todo este processo seria considerado inútil simbolicamente, assim, ele próprio se transforma em uma ameaça.

O ponto forte desta questão, não é nem a sua morte em si, mas a possibilidade dada pelo próprio Jesus de uma ressurreição iminente, algo que atormenta os mercadores de sacrifícios, visto que, se o argumento da ressurreição é verdadeiro, a vida moral é por si só um passaporte para o alcance da imortalidade (nesta ótica) e não os sacrifícios como oferta de pacificação da ira divina (BRUCE, 2019).

No lado matrimonial, Jesus é responsável por solidificar, segundo a narração bíblica, a mudança de postural relacional no casamento, defendendo um modelo monogâmico, heterossexual, alheio completamente às regras de repúdio e impondo uma “blindagem simbólica” à união matrimonial. Segundo a interpretação cristã, esta nova leitura, aceita apenas duas formas de dissolução: a morte e o adultério.

E aconteceu que, concluindo Jesus esses discursos, saiu da Galileia e dirigiu-se aos confins da Judeia, além do Jordão. E seguiram-no muitas gentes e curou-as ali. Então, chegaram ao pé dele os fariseus, tentando-o e dizendo-lhe: É lícito ao homem repudiar sua mulher por qualquer motivo? Ele, porém, respondendo, disse-lhes: Não tendes lido que, no princípio, o Criador os fez macho e fêmea e disse: Portanto, deixará o homem pai e mãe e se unirá à sua mulher, e serão dois numa só carne? Assim não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus

Amor blindado por Deus: a manutenção da convivência amorosa pelo mercado dos encontros de casais pentecostal

ajuntou não separe o homem. Disseram-lhe eles: Então, por que mandou Moisés dar-lhe carta de divórcio e repudiá-la?

Disse-lhes ele: Moisés, por causa da dureza do vosso coração, vos permitiu repudiar vossa mulher; mas, ao princípio, não foi assim.

Eu vos digo, porém, que qualquer que repudiar sua mulher, não sendo por causa de prostituição, e casar com outra, comete adultério; e o que casar com a repudiada também comete adultério. Disseram-lhe seus discípulos: Se assim é a condição do homem relativamente à mulher, não convém casar. Ele, porém, lhes disse: Nem todos podem receber esta palavra, mas só aqueles a quem foi concedido. Porque há eunucos que assim nasceram do ventre da mãe; e há eunucos que foram castrados pelos homens; e há eunucos que se castraram a si mesmos por causa do Reino dos céus. Quem pode receber isso, que o receba. (BÍBLIA, Evangelho de Mateus 19, 1-12).

Aqui se consolida uma visão mística do amor dentro da lógica do casamento. Ao Jesus estabelecer estes parâmetros morais, rompendo com iniciativa de alianças políticas travestidas de matrimônio, bem como, a conveniência da relatividade cultural, ele impõe a construção da aliança matrimonial como autoridade em si, mas também de cuidado, mais próximo a uma dedicação amorosa e econômica, definindo acordos e categorias básicas morais (DOUGLAS, 2007). Por interpretação bíblica, focada na literalidade do texto, esta visão é incorporada pelas denominações pentecostais no Brasil, que, por mais polissêmicas que sejam, parecem entrar em um consenso argumentativo, lógico e discursivo, dando ao amor e ao matrimônio, um formato relacional, mas ao mesmo tempo espiritual e doutrinário (MARIANO, 1999; LÉONARD, 2002).

Apegando-se nas interpretações de Paulo aos Efésios 5, 22-33 (BÍBLIA, 1995), é feita uma forte analogia entre o homem e a mulher e entre Jesus e igreja, nas figuras alusivas ao noivo e a noiva. Mas aqui, o corpo entra em cena, algo que um dá ou outro, como sinal de aliança, sentindo as mesmas dores e ao mesmo tempo o prazer da convivência. Não se esconde também as disposições desiguais de autoridade, dando ao homem a posição de cabeça e a mulher a figura de uma obediente servidora, que deve ser tratada com o todo o respeito e amada, o que implica em obrigações e violência simbólica distribuída para os dois lados da questão (BOURDIEU, 2001). Aqui se separam duas prerrogativas: a de decisão ao homem e a de merecimento do amor e do respeito a mulher. É esta a lógica imperativa neotestamentária que nos interessa aqui evidenciar e como ela é fruto de uma interpretação protestante (pentecostal e também histórica):

Vós, mulheres, sujeitai-vos a vosso marido, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seu marido. Vós, maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, para a santificar, purificando-a com a lavagem da água, pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim devem os maridos amar a sua própria mulher como a seu próprio corpo. Quem ama a sua mulher ama a si mesmo. Porque nunca ninguém aborreceu a sua própria carne; antes, a alimenta e sustenta, como também o Senhor à igreja; porque somos membros do seu corpo. Por isso, deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher; e serão dois numa carne. Grande é este mistério; digo-o, porém, a respeito de Cristo e da igreja. Assim também vós, cada um em particular ame a sua própria mulher como a si mesmo, e a mulher reverencie o marido (BÍBLIA, Carta de Paulo aos Efésios, 5, 22-33).

Esta dimensão mística, trouxe para o lógica do casamento cristão um modelo específico de papéis e ao mesmo tempo a tentativa de forjar um modelo sólido de relações, que mesmo diante das mais sérias crises financeiras, de violência simbólica, física ou desrespeito, não se dá ao direito de sucumbir, criando assim uma série de lacunas que vão desde a construção da fachada de casamentos de aparência, até casos de violência e humilhação graves, onde o respeito e confiabilidade já não existem enquanto sentimento e ação. Por isso, diante dos problemas que o engessamento de tal modelo proporcionara, pouco a pouco suas crises foram de tornando mais notáveis e graves.

Uma heteronormatividade disposta à crise

Mediante o processo de colonização cristã, o modelo heteronormativo chega a América em sua formatação católica e se solidifica, pelos pressupostos do protestantismo de invasão, migração e missão, remontando os séculos XVI, XIX e XX (MENDONÇA, 2004). Este mesmo modelo se mescla entre terras brasileiras as formas de domínio patriarcal, tendo como preponderante a figura masculina.

Contudo, no referente ao pentecostalismo em particular, trazido a partir de 1910 e 1911 pela Congregação Cristã do Brasil (com Luigi Francescon) e as Assembleias de Deus (com Daniel Berg e Gunnar Vingren), respectivamente, este promove, principalmente na segunda denominação, a presença de mulheres na evangelização e até mesmo na direção de cultos e templos. Com isso, o modelo de

união entre homem e mulher, gerando filhos, é também o de um trabalho eclesial colaborativo, na medida da solidariedade orgânica ou por similitude, em âmbito funcional diante das atividades.

Isso não feria necessariamente o princípio já argumentado aqui, da dominação do masculino sobre o feminino, mas abria um ponto de equilíbrio dentro da gestão e participação eclesiais. O fato é que a figura masculina, eclesialmente sobrecarregada por ser numericamente pequena, sofria diante do trabalho, fragilizada pela debilidade de saúde, encontrando-se na dependência e na incapacidade de lidar com os encargos do casamento (filhos, mulher e trabalho) e ainda da igreja (evangelização, aconselhamento e pregação). Entre estes casos podemos citar o do próprio fundador das Assembleias de Deus: Gunnar Vingren, que tinha saúde frágil, agravada pelas várias vezes em que contraiu malária (CORREA, 2013).

A primeira questão substantiva sobre a heteronormatividade cristã é a solidez da figura masculina como figura de liderança. Sua posição de destaque depende mais do que o simples arranjo institucional, tornando-o automaticamente um líder. Para isso existem condições biológicas fundamentais: força, disposição as atividades de trabalho, controle da provisão, modo de fala e persuasão, que são espécies de fardos sociais que se não bem administrados, podem por em questão a dominação simbólica e efetiva do masculino (BOURDIEU, 2019).

Da parte do feminino, a autonomia de decisão, por vezes alojada como segunda opinião, pode vir a ser aos poucos alavancada a condição de opinião necessária, não só pela ausência de um chefe familiar, mas pela necessidade de se ter um governo doméstico, que traga com a mulher, os mesmos aspectos ligados ao homem e citados aqui: força, disposição ao trabalho, controle da provisão, persuasão pela fala, entre outros (BEAUVOIR, 2008).

Isso se evidencia através de falas de mulheres assembleianas com as quais foi possível ter contato e os relatos serem possíveis de recolher (por meio de entrevistas e conversas informais, no período de 2018 a 2020). Algumas destas mulheres mostram que apesar de concordarem que o homem governa a casa como “cabeça”, seu poder de autonomia diante de algumas das mulheres que trabalham e têm sua própria renda independente, se torna menor ou mesmo inexistente. Segundo o relato de C. F.:

Após 7 anos de relacionamento e 2 filhos, nunca me senti casada de fato. Queria a princípio um namoro com um homem mais velho, que pudesse cuidar de mim, mas logo veio a gravidez e as obrigações como membro da igreja, de casar. Não era minha vontade, mas para não envergonhar a família, fiz o casamento. Isso hoje é apenas um arranjo para mim, tenho minha liberdade de cuidar da casa e dos filhos, tenho meu salário fixo, trabalho também vendendo perfumes e utensílios domésticos e não me sinto dependente de ninguém. (Relato de C. F.).

A segunda questão substantiva que alicerça a heteronormatividade é a indissolubilidade da união matrimonial. Por si só, este pressuposto é negado pela própria tradição cristã apostólica, ao abrir a possibilidade de um julgo desigual vir o ser motivo de separação no casamento. Isso pode levar a uma questão contraditória: ao mesmo tempo em que se defende a indissolubilidade, também se questiona a manutenção de relações abusivas de ambas as partes. Primeiro, a consideração sobre o julgo desigual fora defendido quando um dos conjugues é cristão⁵ e o outro não. O desrespeito, a violência e a falta de unidade, seriam pressupostos de uma separação, já que o cristão não estaria obrigado a “carregar” um não cristão que o desrespeita. Esta questão foi ampliada para a relação entre cristãos confessos e batizados, amparados pelas regras institucionais modernas, no mesmo ponto. Relações abusivas são desfeitas, contudo, mais na forma oficiosa do que oficial. Este é o nó górdio entre a manutenção da sustentação de um modelo ideal e as possibilidades de dissolução deste modelo matrimonial real, com seus desvios, com casos sérios de abuso corporal, vergonha, violência aberta e simbólica.

O casamento foi instituído por Deus no Éden e unindo homem e mulher, algo que só pode ser dissolvido se a aliança for quebrada, ou seja, se houver um caso comprovado de traição e também em caso de morte, pois, após esta vida, ninguém se dá ou recebe o outro em casamento. Mas está se tornando comum as queixas de casais que não se toleram e que não se respeitam mais. O limite disso é a violência verbal e física e o constrangimento, nestes casos aplica-se o julgo desigual pela parte afetada, mesmo dentro da igreja, Pois o que agride, na prática, não exerce os pressupostos cristãos. É um mundano ou mundana, travestido de cristão, oprimindo outros, usando para isso a desculpa da indissolubilidade do casamento. (Relato do pastor E. L.).

Nesta discussão é possível refletir que o amor eros, não trabalha de forma independente como sentimento, estando enraizado em modelos institucionais e relacionais, que implicam em como amar, o que suportar e até onde se mantém uma relação. Isso torna o amor dentro da instituição casamento, algo não romantizado, mas regulado por interpretações culturalmente impostas e repletas de variáveis (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2017).

Uma terceira e última questão substantiva da crise dentro da heteronormatividade é a relação entre o ato sexual recreativo e o ato sexual reprodutivo. Geralmente os dois modos de expressão da erótica são postos em contraste, dentro da interpretação bíblicista cristã, como se um fosse próprio de uma vida desregrada e o

⁵ Refere-se aqui a um membro participante de uma comunidade cristã ou denominação formal, como temos hoje, e que seja também batizado.

outro, ligado aos pressupostos do regramento e da moralidade. Tanto a modernidade, quanto a própria religião cristã moderna, não conseguiram delimitar os espaços de arranjo desta questão.

Tanto a maternidade quanto a paternidade podem ocorrer dentro e fora dos enlaces matrimoniais, excluindo os ditames da igreja, assumindo o formato de um compromisso individual entre os parceiros, tendo forte enlace moral. Nem mesmo os matrimônios propriamente cristãos, celebrados em cartórios e igrejas hoje, garantem a vida sexual como meio de geração de filhos (GIDDENS, 1993).

A heteronormatividade, travestida de virilidade e transformada em prole, a ser regida pela educação familiar, não é algo mais patente, seja por questões biológicas ou mesmo pela lógica do planejamento familiar. Contudo, nem por isso, casais que “demoram demais” para terem filhos, ficam a salvo de críticas, como se usassem seu relacionamento como forma de ter acesso ao sexo regulado de forma apenas recreativa.

As críticas vem sempre carregadas de uma certa obrigatoriedade de ligação do sexo a procriação, pela famosa frase do livro de Gênesis 1, 28 (BÍBLIA, 1995): “sede fecundos, crescei-vos e multiplicai-vos”. Esta regra atingia nas interpretações no Antigo Testamento, prioritariamente as mulheres inférteis e necessitadas de terem suas “mães abertas pelo milagre”, para assim terem acesso ao “privilégio da concepção”.

A manutenção desta lógica impõe também ao homem um modelo de paternidade, para se moldar como um chefe de família completo, pois sem filhos, seria apenas um marido de uma família incompleta. Portanto, a heteronormatividade não implica só na união dos dois sexos, mas na procriação a ser apropriada por tal união, como exercício modelo, de transformação da sexualidade em algo para além do prazer recreativo.

A que se dizer, diante destas pressões religiosas coletivas, hora veladas, ora mais abertas, que foi possível ver situações em que estes princípios ligados à reprodução exerciam sua força sobre casais que ainda não tinham filhos, como chamados constantes para orar pelos casais nesta situação e recomendações públicas de uso de medicamentos que combatem a infertilidade, em tom de brincadeira e risos. Estas são algumas das evidências que tivemos, além dos “relatos de púlpito”, aqueles momentos que as críticas aparecem em meio às próprias pregações públicas:

Para os casais que ainda não tem filhos, acredito que nesta situação, estas famílias são tristes, não tem a alegria de ter uma criança correndo em casa. Quanto eu chego em casa e vejo minhas crianças correndo e fazendo bagunça eu sinto alegria. A casa fica animada. As vezes me incomodo, mas esta é a razão porque sempre tem movimento, gente conversando, rindo. Numa família que é só o casal, isso não tem, não acontece isso. (Relato do pastor I. J.).

O problema aqui é que a ordem do “sede fecundos, crescei-vos e multiplicai-vos”, é interpretada às últimas consequências reprodutivas, com casais que se submetem a ter 4, 5 e 6 filhos e se recusam a fazer uso de métodos contraceptivos, mesmo em casos de risco na gravidez, ou que acham na reprodução uma forma de reforço de uma virilidade e de uma reprodutividade que lhes dão certo orgulho pessoal. Nestas circunstâncias, vários casais que não se enquadram nos padrões estabelecidos, são colocados a margem, como pessoas que não seguem um modelo específico de família cristã, alicerçada em interpretações dogmáticas e controversas.

O resultado disso é uma série de problemas que começam nos lares e invadem as áreas eclesiais. Desde problemas com os próprios casais, até os julgamentos de toda ordem que a comunidade emite aos de comportamento fora do padrão. Neste sentido e tentando minimizar os problemas, além de provocar os ajustes ao modelo de heteronormatividade impostos, é que desde a década de 1990, também chamada de “década da colheita”, são feitos encontros eclesiais para casais. O motivo é o aumento numérico, gerando problemas nesta área e a necessidade eminente de um cuidado específico (ALENCAR, 2011).

Assim surgem os pastores itinerantes especializados em ofertar para casais, encontros românticos em igrejas, que misturam formação doutrinária com aconselhamento pastoral, diante de problemas cotidianos, reforçando a necessidade da aceitação conveniente dos papéis, sem recorrer a violência física, apesar de manterem a simbólica. Tentam convencer, assim, sobre a indissolubilidade do casamento, preparando os jovens para uma escolha “madura” e “sensata” do casamento, como dispositivo de educação sexual e regulação corporal. Além disso, o aconselhamento do cuidado com a casa e os filhos para os já casados. É sobre as características deste mercado e de sua disseminação que iremos tratar agora.

A necessidade de ajuste: o mercado dos encontros de casais

Dentro das respostas aos problemas do casamento heteronormativo, monogâmico e heterossexual, defendido pelo cristianismo contemporâneo, em sua versão pentecostal, colocamos a capacidade inspiradora dos textos bíblicos, fazendo-se presente discursivamente. Não falamos especificamente da bênção cerimonial dada ao casamento, mas da questão da inspiração dada aos casais para se comportarem “como convém aos santos”. Isso leva em conta os aspectos que já citamos na primeira seção, mas, mais que isso, a disposição dos “guias” religiosos orientadores da boa conduta matrimonial.

Estes em nosso trabalho serão chamados de profetas em função itinerante, ao mesmo tempo em que, em suas comunidades religiosas fixas, são sacerdotes funcionários ou mesmo dirigentes de denominações (portanto, chefes religiosos).

Neste caso, o que pretendemos expor é que estes mesmos agentes, em vista da demanda interna criada pelo problema da conduta familiar, fomentam um mercado em que os próprios religiosos adquirem uma posição de destaque como orientadores, alguns deles, inclusive, com formação em Psicologia (ALENCAR, 2011).

Para a exemplificação deste mercado, vamos citar dois casos locais: Alagoas (restrito a questão presencial e mais ritualístico) e Rio de Janeiro (presencial, aberto para um público misto e expansivo nacionalmente, pelo recurso midiático). Em ambos, não temos especificamente a ênfase na figura pessoal dos palestrantes, mas a evidência da forma como eles articulam sua atuação a doutrina e a consolidação da necessidade de formação deste gênero.

O primeiro é o do pastor, J. S. que desenvolve uma forma interessante de articular suas formações. Num primeiro momento, este lança obras que tem como base as temáticas em questão: são duas as mais conhecidas, citando por temas para manter o sigilo. Uma que fala sobre os jovens e o desafio do mundo atual e outra sobre a formação religiosa de casais. Na primeira já é possível ver a preocupação:

O sexo tem um objetivo todo especial, por isso é que achamos por bem tratar deste assunto com muita clareza, visto que, em pleno séc. XXI ainda tem sido um tabu falar sobre o mesmo. Podemos apresentar o sexo do ponto de vista físico criado para a perpetuação da espécie. Já na visão social, o mesmo foi feito para a formação da família, através da união conjugal entre um homem e sua mulher, corroborado pelo texto de Gênesis 2.24, que diz: `por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá a sua mulher, e eles se tornarão uma só carne` (tradução NVI). Dentro de uma visão moral, o sexo foi criado para dignificar a espécie, através de um relacionamento sadio e consciente. Por fim, dentro do aspecto espiritual, o sexo foi criado para glorificar a Deus na multiplicação dos seres vivos. Por este ato o homem torna-se participante do plano criador de Deus. (Relato do pastor, J. S.).

E complementa, argumentando:

O sexo não é pecaminoso: é uma força dinâmica que precisa ser controlada. O sexo torna-se pecaminoso quando alguém o conduz ao pecado. O sexo existe para cumprir uma tarefa. Ele não deve controlar o jovem crente, mas deve ser controlado com inteligência e dignidade [...] (Discurso do pastor J.S., inspirado em seu livro).

Tive a oportunidade de ver este material sendo exposto para casais in loco, dentro da igreja e a membresia⁶ ouvia atenta a exposição, com exclamações aleató-

⁶ Grupos de membros registrados e batizados de um determinada instituição religiosa (igreja).

rias de “Amém” e “Glória a Deus”, confirmando discursivamente o que na prática depende muito da formação de um *habitus* pessoal e mais que isso, de um *habitus* orquestrado. A exposição inicial destes encontros segue os pontos da heteronormatividade já traçados aqui: liderança masculina frente a família, a indissolubilidade da união e a busca por uma “pureza sexual”, que é comumente alicerçada por versículos bíblicos, entre eles, alguns aqui citados na fundamentação do amor na visão cristã. Seguindo com a programação, temos os momentos em separado por grupos de gênero: com o pastor ou palestrante, ficam os homens e com sua esposa, muitas vezes denominada simbolicamente de pastora, ficam as mulheres. Neste sentido, é também um encontro de casais, usando a estratégia de formação feita por um casal. Simbolicamente, usa-se aqui um modelo de inspiração prática para dar substância aos argumentos religiosos.

Nos grupos, os assuntos abordados são mais ligados às questões de saúde física, mental e sexual e também de aconselhamento coletivo e depoimento pessoal. Guardado certo sigilo de detalhes, homens e mulheres expõem suas opiniões sobre cuidados básicos necessários e práticas sexuais, levando em conta, neste segundo ponto, sempre uma curiosidade dos limites (para os homens) e de uma necessidade de imposição de limites (para as mulheres). Vimos cerca de quatro destes encontros e o *modus operandi* é ritualístico. O curioso é que ninguém ousa ultrapassar os limites que a heterossexualidade controlada permite aceitar. Isso do lado masculino se evidencia por uma afirmação de virilidade, que pode variar de autossuficiente a acanhada, acompanhada dos olhares de quem ouve e faz seus julgamentos quanto a performance discursiva do colega de igreja, em sua exposição de dúvidas ou argumentações.

Num terceiro momento temos os jogos. Estes são modelos rápidos de “testes de afinidade”, que promovem uma gincana com prêmios para quem acerta os gostos pessoais de comida, vestimenta e outros gostos em geral do parceiro/parceira, testando se o tempo de convivência gerou afinidade e conhecimento mútuo. Mais que isso, evidencia os níveis de atenção masculina e feminina na relação. Os pontos de assimilação das regras de mando e chefia da casa são testados, tanto quanto os de serviço e obediência. Nota-se isso pelas perguntas, quanto as preferências e as vontades, perguntas que parecem desinteressadas, mas que tem conotação cognitiva no referente aos padrões de relações conjugais.

Por fim temos o momento das “declarações de amor”. Este é o momento em que os corações de papel laminado, o tapete vermelho, as rosas com seus enfeites e arranjos são colocados em toda a igreja. Todos os casais são perfilados próximos ao púlpito e é colocada uma mesa muito bonita. Em frente a ela cada casal que é chamado, marido e esposa, fazem a declaração amorosa, buscando manter o contato singelo e harmonioso naquele momento. Esta situação pode ser chamada de uma construção da fachada relacional, de um casal que demonstra afeto e atenção (GOFFMAN, 2010).

Estes seriam requisitos necessários a prova de convívio familiar aceitável e mais que isso, uma tentativa de encobrimento de conflitos e ajuste de afinidades.

Este é um modelo de encontro de casais que implica em processos de inscrição e compra de material, que podem ser as próprias apostilhas ou livros feitos pelo pastor palestrante ou casal palestrante. Podem ser acrescidos valores relativos a compra de presentes e decoração. Contudo, mas que um modelo de encontro, se mostra com uma espécie de liturgia própria para casais, envolvendo os já casados, os noivos e os que namoram. Este modelo encerra uma forma de arrecadação que não tem largas dimensões em termos de lucro, mas evidencia aos poucos o nome do pregador ou casal ministrante, a ponto de galgarem o status de conferencistas para casais.

O outro modelo de pregação para casais é o modelo de conferência, feito de forma individualizada (com pastor ou pastora)⁷, como no caso do pastor Cláudio Duarte, famoso por suas pregações, que ganham a mídia através dos vídeos postados no *youtube*. Suas conferências (pregações), atraem espectadores in loco, que dentro ou fora dos círculos eclesiais, buscam orientação em eventos em que este e outros agentes estão expondo a “palavra de Deus”, por meio diálogos que vão desde a pregação expositiva, ao *coaching*, a autoajuda, passando também pelo *stand-up*. Como ilustração temos um dos relatos destas referidas exposições:

Não aprendi com Jesus não, mas deveria ter aprendido. Porque Jesus é tão esperto que Jesus falou: Pai! Eu vou a terra, vão cuspir em mim, vão conspirar, vão querer me matar, vão me por uma coroa de espinhos, vão me furar, eu morro, agora casar, essa loucura eu não vou fazer não! (Pastor Cláudio Duarte - Culto de 04/02/2014).

A questão principal é o remodelamento desde padrão. As conferências abrangem um discurso mais aberto, buscando dar aos “não crentes” ou não evangélicos, uma exposição aparentemente mais “próxima” do evangelho, na versão: “examine-se a si mesmo” e “faça apenas o que for bom para os dois e por consenso mútuo”. Isso abre um leque de possibilidades que não se encerram no simples pode ou não pode. Além disso, tentam a todo tempo alertar para a necessidade de vigilância das pequenas coisas, como fatores como arrumação da casa, uso de roupas e modéstia, atenção aos gostos pessoais de cada um e respeito mútuo. É uma orientação na forma de receituário, que pode ser feito em tom de alarme ou mesmo piada, gerando atenção e risos de um povo que constitui ali, mais do que uma plateia, uma congregação em potencial.

⁷ O modelo de conferência ganha cada vez mais espaço, através da abertura de trechos pela internet, diferente do programa televisivo Escola do Amor, por exemplo, apresentado pelo casal Renato e Cristiane Cardoso, ambos membros da igreja universal e familiares de Edir Macedo, que são feitos de forma mais ampla, com programas periódicos e lançamento de livros no formato de autoajuda.

Este último modelo se alia ao primeiro como forma de alcançar um público já cativo ou mesmo misto. Por isso, esta estratégia é também uma estratégia de evangelização, focada em uma formação da credibilidade da instituição religiosa promotora, como uma verdadeira defensora da família em seu modelo heterossexual e monogâmico, voltado para geração e formação de filhos, seguidores de uma determinada doutrina e interpretação cristã, que se reproduz com força neste séc. XXI no Brasil.

Considerações finais

Este artigo buscou evidenciar elementos que nos ajudam a entender as concepções de amor e casamento, envolvidos na questão da heteronormatividade cristã pentecostal. Seu processo de elucidação passa pela inevitável transcrição de trechos bíblicos, que mostram esta versão religiosa e nos permitem, principalmente, mostrar sua aplicação no contexto cultural.

Disso resulta uma importante observação analítica, que se encontra na relação entre interpretação doutrinária e realidade social (contextos relacionais, entre os casais). Por isso os postos elegíveis dentro da crise da heteronormatividade, buscaram evidenciar que a autoridade paterna, a indissolubilidade das uniões e sexualidade como padrão de reprodutividade, não são apenas pontos questionáveis, mas dentro da própria lógica religiosa, são questionados aos seus alcances.

Por fim, evidenciamos também as tentativas de recomposição dos modelos de amor, casamento e, portanto, do modelo heteronormativo, por meio dos chamados encontros para casais. Estes são vistos neste artigo como forma de realinhamento e formação de mercado para o público interno e externo, além de mecanismo de evangelização, mediante abertura do discurso dos agentes religiosos para o público.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz pentecostal brasileira**: Assembleia de Deus – 1911-2011. São Paulo: Novos Diálogos, 2011.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. **Bíblia Sagrada**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BEAVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. V.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **O caos totalmente normal do amor**. Petrópolis: Vozes, 2017, p.25-27.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRUCE, Frederick Fyvie. **História do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2019, p.137-151.
- CORREA, Marina dos Santos. **Assembleias de Deus: ministérios, carisma e exercício do poder**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p.79-98.
- DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.3.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças religiosas**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.295-299.
- ELIAS, Norbert. **Escritos e Ensaios**. Vol 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.21-33.
- FOUCAULT, Michel. As confissões da carne. In: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Vol. 4. Lisboa: Relógio D`agua, 2019, p.276-277.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1993, p.109-118.
- GOFFMAN, Erving. **Comportamentos em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Petrópolis: Vozes, 2010, p.14-22.
- GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 2011, p.18-20.
- GOWER, Ralf. **Novo manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, p.61-67.
- LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. São Paulo: ASTE, 2002, p.325-327.
- LEMAIRE, André. **História do povo hebreu**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do perentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999, p.198-199.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: **Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004, p.49.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2009.

James Washington Alves dos Santos

Submetido em: 28/06/2021

Aprovado em: 07/07/2021

Publicado em: 10/09/2021

Varia

**O POVO ENQUANTO CATEGORIA FÍLMICA:
ANÁLISE SOCIOLÓGICA DE TERRA EM TRANSE
(1967) E MANHÃ CINZENTA (1969)**

**EL PUEBLO ENQUANTO CATEGORÍA FÍLMICA:
ANÁLISIS SOCIOLÓGICA DE TIERRA EN
TRANSE (1967) Y MAÑANA GRIS (1969)**

**THE PEOPLE AS A FILMIC CATEGORY: A
SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF LAND IN ANGUISH
(1967) AND GREY MORNING (1969)**

*Tulio ROSSI**

RESUMO: O artigo consiste em uma análise sociológica comparativa dos filmes *Terra em transe* (Glauber Rocha, 1967) e *Manhã Cinzenta* (Olney São Paulo, 1969) à luz do contexto político brasileiro atual. Leva-se em conta diferenças e similitudes entre o contexto atual e o de realização dos filmes, problematizando os olhares constituídos hoje sobre essas duas obras em função de sua importância histórica e do reconhecimento conquistado posteriormente pelos seus diretores. A análise se concentra na construção fílmica da categoria “povo” nas duas obras, identificando os “sistemas relacionais” (SORLIN, 1985), nos quais se constituem redes de relações e hierarquias entre personagens enquanto expressões ideológicas de determinado contexto. A partir disso, problematiza-se que imagem de “povo” estes filmes contribuíram para construir e cristalizar.

* Universidade Federal Fluminense – (UFF), Campos dos Goytacazes – RJ – Brasil. Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR e Departamento de Ciências Sociais de Campos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4391-7268>. E-mail: tuliorossi@gmail.com.

PALAVRAS-CHAVE: Terra em Transe. Manhã Cinzenta. Povo. Sociologia do Cinema.

RESUMEN: *El artículo consiste en un análisis sociológico comparativo de las películas Tierra en trance (Glauber Rocha, 1967) y Mañana Gris (Olney São Paulo, 1969), a la luz del contexto político brasileño actual. Tiene en cuenta las diferencias y similitudes entre el contexto actual y de la realización de las películas, cuestionando los puntos de vista creados hoy en estas dos obras debido a su importancia histórica y el reconocimiento que posteriormente obtuvieron sus directores. El análisis se centra en la construcción filmica de la categoría “pueblo” en las dos obras, identificando los “sistemas relacionales” (SORLIN, 1985), en los que las redes de relaciones y jerarquías entre los personajes se constituyen como expresiones ideológicas de un contexto dado. A partir de esto, se problematiza qué imagen de “pueblo” que estas películas han contribuido a construir y cristalizar.*

PALABRAS CLAVE: *Tierra em trance. Mañana Gris. Pueblo. Sociología del cine.*

ABSTRACT: *The article consists of a comparative sociological analysis of the films Land in Anguish (Glauber Rocha, 1967) and Grey Morning (Olney São Paulo, 1969), according to the current Brazilian political context. The differences and similarities between the current context and the one in which the films were made are accounted, problematizing the views created today on these two works due to their historical importance and recognition gained by their directors. The analysis focuses on the filmic construction of the category “people” in these two works, identifying the “relational systems” (SORLIN, 1985), in which networks of relationships and hierarchies built among the characters operate as ideological expressions of a given context. Moreover, it is problematized which image of “people” those films contributed to build and crystallize.*

KEYWORDS: *Land in Anguish. Grey Morning. People. Sociology of Cinema.*

Introdução

Este artigo resulta de reflexões desenvolvidas em dois eventos¹ distintos de que participei recentemente, onde pude comentar publicamente, à luz da sociologia,

¹ *America Nuestra: Aproximações sociológicas sobre Glauber Rocha* [Palestra] Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói, RJ. 30 de abril de 2019 e *MR17 – Cinema e Sociedade: Debate a partir do*

os filmes *Terra em Transe* (Glauber Rocha, 1967) e *Manhã Cinzenta* (Olney São Paulo, 1969). Nos dois eventos, por caminhos diferentes, os comentários se articularam a impressões sobre o contexto do início de mandato do Presidente da República Jair Messias Bolsonaro, remontando a eventos anteriores, desde a instauração do processo de impeachment contra a então Presidenta Dilma Rousseff, em dezembro de 2015. Contudo, não são objetos deste artigo, nem o processo, nem as eleições e nem as ações do referido presidente. Estes compõem o contexto em que se realizaram as análises e os respectivos eventos, partindo do reconhecimento – trivial, mas amiúde esquecido – de que, também o cientista social, em seu ofício, tem sua percepção da realidade relevantemente afetada pelo contexto social e histórico em que se encontra.

Destarte, estas reflexões adquiriram corpo e relevância precisamente em função do contexto em que os filmes foram [re]vistos e analisados também à luz de sentimentos aparentemente difusos despertados nesse contexto, embora convergentes no aspecto de apreensão e incerteza. Nesse sentido, chamou atenção que, tanto ao rever *Terra em transe* depois de muitos anos, quanto ao ver *Manhã Cinzenta* pela primeira vez, fui tomado por insistente e incômoda sensação de familiaridade com o presente, embora se tratassem de filmes de meio século atrás, produzidos em um contexto que só conheci através de livros, filmes, aulas e depoimentos tornados públicos também muitos anos depois.

Partindo dessa inquietação – e desconfiando dela –, elaborei minhas exposições para os dois eventos sem pensar, à época, em suas aproximações. Estas só começaram a ganhar forma no desenrolar do segundo evento, durante o debate sobre *Manhã cinzenta*², a partir de traços apontados no filme que remetem ao Cinema Novo. Nisso, percebendo mais claramente elementos que aproximam os dois filmes, não apenas de meu ponto de vista como espectador e comentador, mas também cronologicamente e pelos efeitos narrativos e construções que neles se repetem e se assemelham, pareceu válido e relevante elaborar esta reflexão no intuito de compreender: 1) Que sistemas de relações são construídos filmicamente, com referência ao contexto de sua produção e as relações mais ou menos conflituosas entre diferentes grupos sociais naquele contexto e 2) como, com que recursos técnicos e narrativos, signos e discursos esses sistemas são construídos. E, no centro dessa análise, estabeleço paralelos entre as construções da categoria “povo” presentes em cada filme, as funções que cumprem na narrativa e como se relacionam com os protagonistas.

filme *Manhã Cinzenta* de Olney São Paulo [Mesa Redonda] - XIX Congresso Brasileiro de Sociologia – UFSC, Florianópolis, SC. 12 de Julho de 2019.

² Compuseram a mesa redonda, além de mim, os professores doutores Paulo Menezes da Universidade de São Paulo (USP) e Mauro Luiz Rovai da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

A análise é realizada a partir das orientações metodológicas da sociologia do cinema de Pierre Sorlin (1985), com ênfase na abordagem do filme enquanto construção, buscando identificar e compreender os fragmentos de ideologia neles expressos. Ainda, para estabelecer o nexo e a autocrítica relativos ao contexto de recepção destes dois filmes, parte-se da sociologia de Norbert Elias (2005), com especial atenção à sua análise do quadro: *O embarque para a Ilha de Citera*, de Antoine Watteau (1717). E, para tratar mais especificamente do cinema de Glauber Rocha, parte-se da compreensão da função de autor em Foucault (2001).

Algumas considerações analíticas

Em pormenorizada análise do quadro de Watteau, Elias (2005) consegue, em poucas páginas, esboçar uma sociogênese não tanto do pintor, a exemplo do que realizara com Mozart, mas da própria significação de uma determinada obra que atravessou, em relativamente pouco tempo (menos de 2 séculos) diferentes contextos sociais e políticos da França. A obra, cujo título original era *Uma festa galante*, em referência ao estilo no qual fora enquadrada, pode ser sucintamente descrita como uma cena de cortesãos em festa, num jardim verdejante, sob uma luz crepuscular e rodeados de anjos, com uma embarcação ao fundo, no que algumas expressões da linguagem corporal e facial de seus personagens deixam dúvidas se estão desembarcando na mitológica ilha ou se estão se despedindo da mesma. O título *Embarque para a Ilha de Citera* apareceria anos após a morte do pintor em 1721, em uma gravura feita a partir de outra versão do quadro, localizada em Berlim. Elias (2005) ressalta os elementos sugestivos do quadro – incluindo-se o título posteriormente atribuído – para despertar sentimentos diversos em seus observadores, suscitando tanto alegria quanto melancolia e despertando sonhos sobre um paraíso mitológico.

Elias (2005, p.33) destaca que “a recepção social dominante da *Citera* de Watteau mudou durante e após a Revolução Francesa”, tendo o quadro se tornado mais um símbolo da ostentação e frivolidade característicos do Antigo Regime vencido pela Revolução. Contudo, “a apreciação e a recepção de sua obra sofreram novas mudanças à medida que, em consonância com a reviravolta nas relações de poder, a fase pós-revolucionária da sociedade francesa lentamente desembocava na restauração.” (ELIAS, 2005, p.36). Anos mais tarde, o quadro é redescoberto pela juventude boêmia que, descontente com a vida na sociedade burguesa, enxerga nele um símbolo de utopia perdida, um passado de festas e prazeres sufocado pelo racionalismo imposto pela modernidade. Importante destacar que não apenas a leitura do quadro sofre mudanças nesse período histórico, como também, de forma mais ampla, o próprio lugar social e significância da figura do artista, cada vez mais

associado ao talento individual, à genialidade, a capacidades particulares únicas de tradução da subjetividade e de sentimentos.

Embora Watteau tivesse falecido mais de um século antes da redescoberta de sua obra, enquanto artista, assim como sua obra, ele era lido por seus admiradores boêmios sob as disposições sociais, históricas e emocionais de uma época onde o sentido da individualidade, não apenas do artista, era de uma proeminência e aparente naturalidade que não existiam décadas antes. Nisso, a recepção do quadro ganhava contornos de expressão e afirmação de distinta sensibilidade, como um dos signos característicos dos jovens artistas românticos. Segundo Elias (2005):

Junto com a tela, Watteau tornou-se para eles uma espécie de figura de culto. Viam no pintor um representante do paraíso que haviam perdido, um exemplo da época suntuosa da Regência de Luís XV, em que casais de amantes se vestiam com roupas tão caras e coloridas como se podia ver na tela de Watteau, e a vida se resumia a viagens de amor e bailes elegantes. Procuravam, então, reviver essa época, dando festas elegantes e vendo a si mesmos como a “galante Bohème”. Nesse sentido, percebiam também a *Cítera* de Watteau como a representação de uma festa do prazer. Mais uma vez, **uma máscara aparecia diante da obra; mais uma vez via-se o quadro, seletivamente, de maneira a relacioná-lo a ideais particulares, como representação pictórica de uma utopia coletiva.** (ELIAS (2005, p.43, grifo nosso).

Aqui se evidencia a armadilha a que mesmo sociólogos se veem vulneráveis ao trabalharem com obras de arte, especialmente se de período diverso e de figuras consagradas, como é o caso do cinema de Glauber Rocha. Consagração que, em alguma medida, também reveste hoje o filme de Olney São Paulo, por razões outras, ligadas à condenação do diretor como subversivo por realizar aquela obra.

Os dois filmes abordam, em construções e situações distintas, golpes de Estado, em referência a um mesmo contexto histórico, político e geográfico, em que, dentre outros aspectos relevantes, destacou-se a ascensão de lideranças declaradamente conservadoras, com o respaldo da Igreja Católica, no que, de formas mais e menos diretas, exploram-se signos religiosos associados a ideias de **salvação e purificação** frente à “ameaça comunista” como elemento legitimador do uso da violência pelo Estado (golpista); da suspensão de direitos e o desprezo pela constituição então vigente em nome da manutenção da ordem. Embora se reconheça consideráveis diferenças entre os eventos do golpe de 1964 e o contexto brasileiro atual, a narrativa de um golpe de Estado³ a partir do processo de impeachment contra

³ A esse respeito, recomenda-se a obra de Ivana Jinkings, Kim Doria e Murilo Cleto, *Por que gritamos golpe: para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016.

a Presidenta Dilma Rousseff ganhou grande relevo. Essa narrativa não se encerraria com a conclusão do processo, mas ganharia ainda mais corpo, desdobrando-se na prisão do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, pré-candidato às eleições presidenciais de 2018 e então líder em todas as pesquisas de intenção de votos.

Para além da identificação de semelhanças atuais com o contexto de 1964, há o fato de que o atual presidente, além de ser um militar reformado e ter, como vice, um militar da reserva, mostra-se, em diferentes declarações públicas, um entusiasta do regime militar. Apenas para citar uma das mais emblemáticas, há a sua homenagem ao coronel Carlos Brilhante Ustra, reconhecido em primeira instância da justiça como torturador, ao declarar seu voto favorável ao impeachment de Dilma Rousseff. Além disso, seu governo conta com aproximadamente uma centena de militares – incluindo reformados e da reserva – ocupando cargos estratégicos em ministérios e secretarias, tais como o ministro chefe da Secretaria de Governo Luiz Eduardo Ramos, e o ministro da Ciência e Tecnologia, tenente-coronel Marcos Pontes.

A partir desse breve comentário acerca do contexto político brasileiro atual e de recorrentes referências, analogias e comparações feitas com o período da ditadura militar em diversos canais de mídia alternativa e mesmo pela imprensa internacional⁴ podem-se identificar elementos significativos que contribuem para uma disposição específica de recepção e interpretação dos filmes aqui analisados que, muito provavelmente, não estariam presentes há uma década atrás, tornando a própria experiência subjetiva diferente. Especialmente ao se considerar o meio acadêmico das ciências humanas e sociais, que tem sido alvo frequente de ataques pelo atual governo e seus apoiadores.

É importante, então, enquanto salvaguarda metodológica, distinguir dois pontos diferentes de contextualização: o contexto de produção da obra, em que se destacam as potenciais influências tanto políticas quanto artísticas do meio social em que os realizadores se encontram inseridos, bem como sua recepção quando de seu lançamento, levando em conta que espectadores seriam visados por seus realizadores. Isto se verificaria principalmente através da repercussão na imprensa e reações da crítica especializada, além de premiações, participação em festivais, mostras e competições. O segundo contexto seria o de análise do filme, que, especialmente ao tratar de obras e cineastas consagrados, como é o caso de Glauber Rocha, e com grande espaço de tempo em relação ao contexto de produção do filme, leva em conta os significados, as avaliações, críticas e informações constituídas a posteriori tanto sobre estes filmes quanto sobre o seu contexto de produção, cumprindo funções específicas no sentido de orientar o olhar e a atenção dos espectadores que os assistem hoje.

⁴ Entre vários artigos, destacamos *Présidentielle au Brésil: Bolsonaro et le "risque d'un retour à l'ordre autoritaire en Amérique latine"* publicado no período das eleições presidenciais no jornal francês *Le monde* (2018).

Em relação ao último, é necessário levar em conta uma série de variáveis com impacto significativo na análise: além das disposições gerais – políticas, afetivas, culturais – do contexto em que o analista se vê inserido, há o status e a significância atingidos pelo filme e construídos ao longo de anos a partir do trabalho de críticos, pesquisadores, depoimentos do próprio cineasta e de pessoas ligadas a ele; a formação de novos cineastas – às vezes até de movimentos e “escolas” – sob maior ou menor influência estilística do mesmo. Enfim, tudo que contribui para a consagração de um cineasta e/ou de um filme, seja ela fruto de reconhecimento tardio ou não, afeta, em face dos instrumentos informativos e cognitivos que oferece, a maneira como o espectador/analista vê e lê os signos presentes no filme. De tal modo, ao abordar uma obra de Glauber Rocha, é importante lembrar da função que este nome ocupa enquanto autor nos termos de Foucault (2001):

Um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.): ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. [...] Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status*. (FOUCAULT, 2001, p.273-274).

Tais considerações de caráter metodológico, além de problematizar os diferentes contextos que uma mesma obra atravessa, revelam seu potencial polissêmico, bem como colocam no centro da questão os papéis, tanto das imagens quanto da obra, na construção de sentidos que possibilitam diferentes leituras do real não em face da verossimilhança, mas dos signos mobilizados para ler este “real”. Isso, por sua vez, permite uma compreensão aprofundada deste real a partir de sua dimensão simbólica no sentido das relações de valor mobilizadas na construção filmica. Outrossim, independentemente da avaliação crítica que se faça de sua obra, reconhece-se que Glauber contribuiu, enquanto referência do Cinema Novo, para como se fez cinema no Brasil a partir dele, como também para como se olha, tanto para o cinema quanto para a própria realidade do país. De tal modo que, enquanto cineasta consagrado, em sua função de autor, Glauber Rocha é também parte de um contexto da construção imagética do Brasil e suas contradições, de modo que podemos reconhecer elementos de construção comuns a esse contexto no filme de

Olney São Paulo. Nesse sentido, a relação entre obra e contexto é aqui entendida na mesma direção apontada por Paulo Menezes (2017):

Outra dimensão importante para se levar em conta é o “contexto” que, em determinadas interpretações do que é sociológico, viria sempre das análises das condições materiais de constituição das obras, dos atores, da produção etc. Aqui, em outra direção, ele é entendido como inerente ao discurso da obra, sendo buscado e reconstruído pela própria obra, pela interpretação de suas imagens e narrativa, pela análise interna que explicita os valores que a constituem. Nessa acepção, o contexto vem da análise das imagens e não de análises externas a ela que a “iluminariam” [...] Contexto diferente, portanto, daquele que se encontra na outra possibilidade analítica, mas não menos importante para se compreender as sociedades em seu momento histórico. Se uma análise pretende compreender as condições sociais de constituição do simbólico, a outra, aqui adotada, pretende compreender as **condições simbólicas de constituição do social** [...]. (MENEZES, 2017, p.26, grifo do autor).

Assim, a presente análise dos filmes, ao buscar relacionar elementos de seu contexto de produção com o contexto presente, visando a uma meta-análise dessas “condições simbólicas de constituição do social”, busca, amparada na sociologia do cinema de Sorlin (1985), identificar criticamente os fragmentos de ideologia evocados por estes filmes e, porventura, reativados e reiterados quando revistos hoje, à luz de várias informações, análises e comentários produzidos acerca dos mesmos, ao consagrar-lhes, por um motivo ou por outro, lugar de relevância na produção cinematográfica brasileira. Concordamos então com a perspectiva de Sorlin (1985) e tomamos por referência a sua afirmação a respeito da ideologia:

A ideologia é, portanto, uma retradução dos sistemas relacionais, utilizável tanto em tempos de crise como em períodos de armistício; obviamente não é estranha a relações efetivas, mas nos oferece delas uma visão distorcida e manipulada. Na medida em que a vida social se baseia em uma desigualdade que, em última análise, repousa sobre o recurso à força, a ideologia é a série de filtros através dos quais essa desigualdade se encontra justificada sem deixar de ser reconhecida. Disseminada pela imprensa, literatura, escola, ou seja, pelos canais cujo domínio a classe dominante garantiu para si, a ideologia que circula uma determinada formação é necessariamente a da classe dominante. (SORLIN, 1985, p.17).

Feitas essas primeiras considerações analíticas, prosseguimos com as análises isoladas das duas obras, seguindo a ordem cronológica de suas realizações.

Começamos com *Terra em transe* (1967) e, logo em seguida, abordamos *Manhã Cinzenta* (1969).

Terra em transe

Considerada uma das principais obras de Glauber Rocha, *Terra em transe* instiga, até hoje, variadas análises e reflexões, tanto em face de suas contribuições artísticas e estilísticas quanto pelas reflexões que desperta acerca das relações sociais e políticas que se constituem no Brasil. Um dos aspectos mais instigantes do filme é que ele não se rende ao maniqueísmo fácil na representação dos conflitos político-sociais que aborda. Em ótima síntese, Ismail Xavier (2001) apresenta o filme da seguinte maneira:

Terra em transe é a representação alegórica do golpe de estado na América Latina, em particular o de 1964 no Brasil. A encenação da trama política mobiliza as figuras que personificam as forças sociais, figuras que falam a linguagem dos interesses de classe e do jogo de Poder arbitrado pelo Capital. Há uma preocupação à Brecht de expor as contradições de Eldorado, país alegórico. Mas há também uma confluência de gestos, um desfile de máscaras grotescas, um conflito de carismas, uma obstinação mágica de um lado e de outro do confronto entre direita e esquerda de modo a fazer tudo convergir para a representação do evento político maior – o golpe de Diaz – como um ritual coletivo, Transe. (XAVIER, 2001, p.130).

O filme acompanha a trama política de Eldorado a partir do jornalista, poeta e intelectual Paulo Martins (Jardel Filho), personagem repleto de conflitos, dividido entre a amizade com Porfírio Diaz (Paulo Autran) e seu apoio ao governador populista da província de Alecrim, Felipe Vieira (José Lewgoy), enquanto promessa de transformação política e social. No “desfile de máscaras grotescas” a que Ismail Xavier se refere, percebem-se críticas e contradições à esquerda e à direita, em que se destaque, para a análise aqui proposta, as relações dos personagens com a categoria “povo” tal como construída por Glauber Rocha neste filme. Para empreender tal análise, tomamos por referência o conceito de “sistemas relacionais” (SORLIN, 1985, p.217), enquanto redes de relações e hierarquias que se constituem entre personagens dos filmes, mas que, de certo modo, reconstroem, de maneira mais ou menos explícita, relações de valores fora da tela, evocando referências, fatos e juízos supostamente conhecidos do público, permitindo que este reconheça, nas alegorias e construções sintetizadas tanto de personagens quanto de seus conflitos, elementos de seu próprio repertório ideológico.

A figura de Paulo Martins representaria o intelectual e idealista de esquerda, com anseios revolucionários, ora empunhando uma arma, ora recitando poesia ou tentando incitar Vieira à luta armada afirmando que “o sangue [das massas] não tem importância.”. Martins, amigo de Porfírio Diaz, tenta traçar seu caminho de forma independente e acaba se aliando a Vieira, ajudando-o em sua campanha para governador, decepcionando-se posteriormente com a forma, a seu ver passiva, com que este cede à pressão dos golpistas, a fim de evitar o derramamento de sangue do povo. Em síntese, Vieira representaria um candidato “do povo”, que, segundo suas próprias palavras, “começou de baixo”, sendo mostrado em sua campanha – sempre festiva – em corpo a corpo com eleitores, distribuindo abraços e promessas. Durante a sequência que mostra sua campanha, em dois momentos, Vieira é mostrado “ouvindo” as demandas de seus eleitores e prometendo atendê-las: primeiramente, com uma senhora, cuja fala é inaudível diante de todo o ruído festivo da caravana de Vieira e, em outro momento, quando um camponês maltrapilho, com dificuldades de articulação em sua fala, pede alguma solução para o problema da água para sua produção, mas também tenta dizer alguma outra coisa, a quem Vieira interrompe, prometendo-lhe resolver todos os problemas.

Na sequência seguinte, em que se entende que Vieira já foi eleito governador, ele e Paulo Martins são confrontados pelo mesmo camponês. Desta vez, Vieira é mostrado cercado de policiais que, aparentemente, cumprem a função de protegê-lo. Ele permite que o homem se aproxime, enquanto os policiais fazem um cordão humano para conter a multidão que acompanha este homem. Multidão. esta, passiva, que nada sugere de ameaçadora. O homem fala sobre as terras onde se instalaram há mais de 20 anos e que agora estão sendo obrigados a deixá-las. Paulo Martins, em tom impositivo, caminha em direção ao homem, ordenando-lhe que respeite o governador. Além de a cena se dar em um morro, onde o governador e Paulo se encontram no topo, em contraponto ao homem do povo que vem de baixo, chama a atenção o contraste do tamanho de Paulo frente ao homem do povo, franzino, enquanto aquele caminha, com olhar nada amigável, em direção a este, que recua, mas sem deixar de encará-lo. Segue o diálogo:

- A gente tem que gritar.
- Gritar com o quê?
- Gritar com o que sobrar da gente, com os ossos, com tudo.
- Cale a boca. Você e sua gente não sabe de nada.
- Dr. Paulo, o senhor era meu amigo, o senhor me prometia
- Eu nunca lhe prometi nada!
- Eu não sou mentiroso!
- Miserável! Fraco! Falador! Covarde!
- Dr. Paulo, não diz isso! Não diz isso, Dr. Paulo! Não diz isso! (TERRA, 1967).

Nesse momento, o homem avança com um golpe contra Paulo, que o contém sem dificuldades e joga-lhe no chão. Paulo ainda diz: “Não está vendo como você não vale nada?” Enquanto o homem diz que ele “era seu amigo”, a multidão contida pelos policiais assiste passivamente à cena. A música é tensa, vemos principalmente crianças, olhares talvez indignados, mas nenhum sinal de reação à agressão presenciada.

Mais do que a passividade da multidão, choca a dureza com que Paulo trata este personagem aqui construído como representante de um povo miserável, a quem se refere como um “covarde servil”. Aqui a figura do povo é construída como instrumentalizada durante a campanha eleitoral de Vieira e revela o incômodo contraponto entre “antes” e “depois” das eleições, no que o então candidato, que trocava afagos com eleitores agora é mostrado no topo de um morro, distante de seus eleitores que, mesmo sem oferecerem qualquer ameaça, são contidos pela polícia. Essa relação é particularmente marcante por se tratar justamente do personagem construído como aliado ao campo popular.

Já Porfírio Diaz, construído na chave do representante do conservadorismo e golpista, não é jamais mostrado próximo ao povo. Por outro lado, ele é quase sempre mostrado portando um crucifixo; uma bandeira e uma arma. Em tom de deboche, na reportagem intitulada “Biografia de um Aventureiro”, Paulo Martins denuncia: “Vejam como se fez um político. Vejam como um homem, sem nunca ter contato com o povo pôde se fazer grande e honrado nesta terra de Eldorado”. Este mesmo, após consumado o golpe, ao coroar-se, anuncia: “Aprenderão! Aprenderão! Dominarei esta terra! Botarei estas históricas tradições em ordem! Pela força! Pelo amor da força! Pela harmonia universal dos infernos, chegaremos a uma civilização!”. Nota-se que o personagem não fala diretamente em “povo”, a quem podemos supor que se refere ao dizer que “aprenderão”, mas ele fala em dominar a “terra” e colocar em ordem suas “históricas tradições”, para, enfim, pela força, chegar a uma civilização. Nesse sentido, a categoria povo que, no discurso de Diaz, sequer é construída, mais parece remeter a algo primitivo, animalesco, pré-civilizatório.

Em outro momento, Paulo Martins anuncia “um candidato popular” e, logo em seguida, num plano geral de uma grande festa tendo Vieira ao centro, há sobreposta a cartela: “Encontro de um líder com o povo”. Vieira caminha entre pessoas que dançam ao som de um samba alegre e vigoroso. Ele parece perdido, tendo à sua direita um frei e à esquerda, um homem idoso e bem vestido que anuncia Vieira como um “novo Napoleão, um novo Abraham Lincoln”. Nesse evento, em meio a algazarra festiva, ouvem-se em voz off os pensamentos de Paulo Martins:

Qual é o sentido da coerência? Dizem que é prudente observar a história sem sofrer, até que um dia, pela consciência, a massa tome o poder. Ando pelas ruas e vejo o povo magro, apático, abatido. Este povo não pode acreditar em nenhum

partido. Este povo alquebrado, cujo sangue sem vigor, este povo precisa da morte mais do que se possa supor. O sangue que estimula no irmão a dor. O sentimento do nada que gera o amor. A morte como fé, não como temor! (TERRA, 1967).

Na sequência, em meio ao carnaval, Sara (Glauce Rocha) mostra-se preocupada que Vieira não consiga falar e acusa Paulo de lançá-lo ao abismo, a que Paulo responde, com ar irônico: “O abismo aí está, aberto. Todos nós marchamos para ele”. Abraçando-lhe, tensa, ela diz: “Mas a culpa não é do povo, a culpa não é do povo!”. Ela então encontra Jerônimo, líder sindical e, dizendo que ele é o povo, impele-o a falar. Um homem saca uma arma e dá tiros para cima, a festa silencia. O homem idoso se aproxima de Jerônimo e diz: “Não tenha medo, meu filho. Fale. Você é o povo. Fala.” Ele então fala que é um homem pobre, um operário, fala que não sabe o que fazer, que o país está em uma grande crise e que é melhor aguardar a ordem do presidente. Paulo Martins se aproxima, tampa sua boca e, olhando para a câmera, diz: “Está vendo o que é o povo? Um imbecil. Um analfabeto. Um despolitizado. Já pensaram Jerônimo no poder?” Em seguida, outro homem, humilde e malvestido, pede a palavra: “Com a licença dos doutores, seu Jerônimo faz a política da gente, mas seu Jerônimo não é o povo. O povo sou eu, que tenho sete filhos e não tenho onde morar.” Tão logo diz isso, o homem é apanhado pelo colarinho por outro de terno, que o golpeia com socos na barriga enquanto se ouvem os gritos: “Extremista! Extremista!”.

Como se pode inferir das sequências aqui sintetizadas, a categoria povo é construída em *Terra em transe* não como simples vítima miserável numa disputa maniqueísta entre bem e mal, onde o primeiro supostamente o defenderia do segundo. Pungente, o filme não aponta o povo como potencial sujeito de transformação social. Ao contrário, lamenta e reconhece sua impotência combinada à sua inépcia. O povo construído neste filme é a materialização da subserviência, sistematicamente silenciado mesmo por quem se apresenta defendendo seus interesses, como faz Paulo com Jerônimo. Um povo incapaz de tomar o poder e que carece, constantemente, da tutela de um líder político, geralmente situado – como é mostrado Vieira e depois Jerônimo nesta sequência – entre o representante da tradição – o sacerdote – e o representante do capital “progressista”, que fala da modernização clamando que se abram trilhas nas florestas, que se fundem cidades e que se instalem “máquinas arrancando minério da terra”. De modo que, no filme de Glauber Rocha, fica a perturbadora construção da categoria povo, à esquerda, como imbecil e incapaz e, à direita, como incivilizado, a ser dominado, educado, pela força e pela “harmonia dos infernos”.

Os sentimentos ambivalentes em relação à categoria povo que o filme de Glauber Rocha constrói, bem como as relações por vezes contraditórias entre os diferentes grupos que constituem o conflito político na fictícia Eldorado podem ser

entendidos como expressão do caráter específico das classes sociais na América Latina de acordo com a análise de Florestan Fernandes (1981). Este, sem recusar a existência de classes sociais na América Latina em função de sua relação histórica com o colonialismo, distanciando-se da forma como se configuraram na Europa no seio da revolução industrial, aponta elementos problemáticos para o seu reconhecimento e, inclusive, consequências políticas e práticas da dificuldade de reconhecê-las. Segundo o autor:

O fato de que não exista o modelo pressuposto nas várias descrições clássicas de “ordem social competitiva” não significa que ela não tenha emergido socialmente e “feito história” na América Latina. Significa, apenas, que se precisa usar conceitos, categorias analíticas e interpretações clássicas tendo em vista uma situação histórica peculiar, na qual a realidade se apresenta de outra maneira (...). Doutra lado, a ausência de certas dimensões estruturais e de certos dinamismos faz com que as contradições de classe sejam amortecidas, anuladas e **em regra pouco dramatizadas enquanto tais (graças à opressão sistemática, à omissão generalizada e à anomia das massas despossuídas)**. (FERNANDES, 1981, p.35, grifo nosso).

A partir desta colocação de Florestan Fernandes (1981), torna-se um pouco mais clara a construção altamente contraditória da relação entre a categoria povo e o protagonista que se propõe como agente transformador e defensor de seus interesses. Semelhante percepção pode ser notada no filme de Olney São Paulo, do que trata o tópico a seguir.

Manhã cinzenta

Apesar da proximidade de realização das produções – *Terra em transe* em 1967 e *Manhã Cinzenta* em 1969 – o segundo é marcado, em seu momento histórico, por eventos posteriores ao primeiro. Aqui se destacam os confrontos violentos entre estudantes e policiais em capitais brasileiras durante o regime militar – sendo que Olney São Paulo utiliza imagem destes no Rio de Janeiro, tanto registradas por ele quanto difundidas na imprensa da época, conjugando-as com sequências encenadas por atores, para construir sua imagem do que nos remete a uma distopia totalitarista, em algum país fictício e não identificado da América Latina, também vítima de um golpe de Estado.

O filme e seu diretor compõem uma história trágica dos tempos da ditadura no país. Uma cópia do filme foi encontrada em posse de integrantes do Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR8) em um voo sequestrado pela organização e,

segundo afirmam algumas fontes, teria sido projetado durante o voo. Segundo o documentário *Ser Tão Cinzento* (2011), Olney foi preso em 1969, associado ao sequestro do avião e absolvido em 1972 das acusações de subversão. Apenas uma cópia do filme foi preservada no país, escondida pelo diretor da Cinemateca do Museu de Arte do Rio de Janeiro, tendo sido proibido no Brasil, mas exibido em festivais internacionais na Itália e na França e recebido sem grande entusiasmo, como apenas mais um filme do cinema latino-americano da época. De acordo com Ângela José (*apud* MACHADO, 2016):

Pela primeira vez no país, um cineasta era processado por ter realizado um filme. Em geral as obras eram mutiladas ou totalmente censuradas, e os artistas eram presos por suas ideias ou participações em grupos políticos. O filme fora considerado altamente subversivo, “seja do ponto de vista das cenas apresentadas, seja dos diálogos que encerra, formando, no conjunto uma imagem nociva ao regime.” (JOSÉ, 1999, p.112 *apud* MACHADO, 2016, p.668).

De modo que o filme, recuperado junto à história da ditadura, mesmo sem ter circulado oficialmente no país, adquire um sentido e valor histórico que transcendem o contexto de sua realização, na condição de raridade que assume duplo valor: raridade enquanto obra de arte por anos escondida e resistente à censura e à violência do regime, e na qualidade de documento histórico de um período que se destacou também pelo empenho na supressão de provas e registros de suas atrocidades.

Sinteticamente, a narrativa construída em *Manhã Cinzenta* apresenta um golpe de Estado de caráter totalitarista em um país fictício, impetrado pela Ordem Terceira da Borracha (OTB), sobre a qual o filme não apresenta detalhes, mas sugere ser composta pelas elites do país, conforme discurso em voz off na metade do filme: “É na ressurreição das elites que se poderá desagregar o caos, retificar a justiça...”. Acompanha-se o golpe a partir de um casal de jovens estudantes, aparentemente universitários, que liderariam um grupo de resistência aos golpistas, mas se veem vencidos pelas forças repressivas do regime. De acordo com Machado (2016):

Com uma construção circular, o filme conjuga episódios de discursos audiovisuais: uma praça pública com ajuntamento militar, pronta para o ataque, uma jovem dançando um rock’-n-roll na sala de aula, protestos de rua com mobilização estudantil, discursos, prisão, interrogatório, torturas, fuzilamento, retorno à sala de aula. Tudo isso acompanhado por uma câmera inquieta e músicas, declamações, discursos inflamados, acusações que progridem até serem compactadas numa única massa sonora. (MACHADO, 2016, p.669).

Após a abertura, na primeira cena, em uma sala de aula, têm-se uma jovem, magra, branca e de cabelos longos, dançando animadamente ao som de uma música de rock, saída de um rádio sobre a mesa do professor. Seus movimentos leves e descontraídos se contrapõem às posturas e expressões tensas dos demais presentes na sala. Uns, timidamente, batem com os dedos na mesa ou mexem os pés ao som da música, mas seus rostos denotam sobretudo preocupação. Entende-se que aguardam ouvir pelo rádio notícias sobre o golpe em curso. Em determinado momento, a imagem congela num primeiro plano da jovem dançante, com seus cabelos no ar e se ouve o som de um tiro. Há um corte para a jovem e seu parceiro – este deitado, gemendo e, aparentemente, ferido – sendo conduzidos na carroceria de um caminhão, vigiados por dois soldados. Enquanto isso, ouve-se um boletim jornalístico noticiando o golpe.

Ao desenrolar do filme, entende-se que o casal está sendo conduzido à prisão e, seguidamente, a julgamento, sendo que se alternam cenas de momentos anteriores e presentes ao golpe: encontro com sindicalistas; manifestações; cenas de confrontos e prisões, utilizando-se de imagens de arquivos jornalísticos de época. Sem revelar muito sobre o golpe, o filme vai e volta no tempo, apresentando o líder dos estudantes – construído como engajado e intelectualizado, mas pragmático e pessimista – e sua parceira, jovem idealista e otimista. O filme marca o contraste entre os dois, sublinhado no seguinte diálogo, iniciado por ela:

– “Preparou o discurso?”

– “Sim. Mas não adianta. Houve nova adesão aos golpistas.”

– “Ainda é tempo. No Norte. Talvez no Norte.”

– “Não acredito. Estão metralhando todos nos caminhos.”

– “No entanto, era necessário fazer alguma coisa. Formar um governo de gente [inaudível]. Uma nação de povo. Um país em que as crianças respirassem alegres e saíssem às ruas entoando um canto de amor.” (MANHÃ, 1969).

Nas demais cenas, desde a condução à prisão até o julgamento, ele é mostrado abatido, aparentemente ferido⁵, gemendo e caído, enquanto ela, em contraponto, mostra-se altiva, resoluta e confiante.

Ao identificar “sistemas relacionais” (SORLIN, 1985, p.217), a partir dos quais se organizam os grupos, oposições e as relações de hierarquias tanto de personagens quanto de valores sugeridos pela narrativa, é possível notar como determinados discursos aparecem associados a personagens ou tipos de personagens específicos, tornando-se parte de sua construção e também de sua função na

⁵ Na prisão, há uma sequência que indica, através de alusões e da fala de outro personagem que o líder tenha sido torturado.

narrativa, combinando-se de formas geralmente complementares e reiterativas do tipo de personagem construído. Assim, suas falas, juntamente a suas entonações, posturas, seu vestuário e trejeitos tendem a compor uma unidade representativa e reiterativa da posição que aquele ou aquela personagem ocupa não apenas na trama, mas dentro de um imaginário social mais amplo de hierarquias, crenças e valores de grupos e do contexto nos quais transita o realizador.

Destarte, a construção do casal protagonista de *Manhã Cinzenta* – ao mesmo tempo complementar e antitética – pode, ao menos em parte, ser lida a partir de uma perspectiva de gênero. Que se entenda aqui que nossa leitura não é num sentido essencialista, mas, antes, busca compreender, também a partir do contexto do final dos anos 1960, que tipos de visão estariam associadas principalmente ao feminino enquanto fragmentos de ideologia presentes no contexto social do filme. Três elementos aqui merecem destaque: primeiramente, o aspecto da sexualização da personagem feminina, insinuada durante as sequências em que esta dança⁶ e em outros planos rápidos ao longo do filme ou mesmo pelo sorriso malicioso com que reage à acusação de “pervertida, Salomé” durante o julgamento.

O segundo remete à associação já bastante corriqueira entre feminilidade e amor⁷. Aos 8 minutos do filme, enquanto seu namorado mostra-se desesperançoso com as baixas sofridas pela resistência, ela fala de um governo onde as crianças respirassem e entoassem um canto de amor. Em outro momento, no julgamento, essa associação é reforçada quando, após a acusação de promoverem um novo método de alfabetização de massas, a palavra amor sai da boca de seu parceiro quase inconsciente e vemos cenas do casal em flashback, ao som dos versos: “Me dê um beijo meu amor”⁸. É como se, ao balbuciar a palavra “amor” – em oposição à construção da palavra “arma”, sugerida pelos inquisidores – o primeiro plano no rosto da mulher, abraçada a seu parceiro, seguido de outro plano desta sorrindo, assumisse a representação gráfica do próprio amor. O último elemento, mais abstrato, e que em alguma medida agrega os dois anteriores sugere uma resistência idealista, confiante e segura baseada em uma “transformação de pensamento”, que se alinha aos ideais de “Paz e Amor” da contracultura do final dos anos 1960⁹, combinando aspectos da revolução sexual e da segunda onda do feminismo. De acordo com Nancy Fraser (2009):

⁶ Em sua letra, a canção *Group grope*, da banda The Fugs (1966), que é dançada pela moça no início e no fim do filme remete a uma orgia, dentro do ideário sessentista “sexo, drogas e rock’n roll”.

⁷ Para mais a este respeito ver: ROSSI, Túlio. *Feminilidades em Mídias digitais: Um Estudo em Sociologia das Imagens*. Curitiba: Appris, 2019.

⁸ Música *É proibido proibir* cantada por Caetano Veloso e Mutantes.

⁹ A esse respeito, ver: MATOS, Olgária. *Paris, 1968: As barricadas do desejo*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Rejeitando a identificação exclusiva de injustiça com má distribuição entre classes, as feministas da segunda onda se uniram a outros movimentos emancipatórios para romper o imaginário restritivo e economicista do capitalismo organizado pelo Estado. Politizando “o pessoal”, elas expandiram o significado de justiça, reinterpretando como injustiças desigualdades sociais que tinham sido negligenciadas, toleradas ou racionalizadas desde tempos imemoráveis. Rejeitando tanto o foco exclusivo do Marxismo na economia política quanto o foco exclusivo do liberalismo na lei, elas desvendaram injustiças localizadas em outros lugares – na família e em tradições culturais, na sociedade civil e na vida cotidiana. (FRASER, 2009, p.18).

Assim, enquanto o protagonista é construído como típica liderança estudantil de esquerda, combativa, a discursar energeticamente para multidões, sua parceira é construída na chave da esperança e do amor e, curiosamente, é ela quem se mostra resistente e confiante, enquanto ele, em quase todas as suas falas, afirma a derrota, o pessimismo, o “impossível”. Nesse sentido, os filmes analisados se aproximam não apenas pela identificação estética com um mesmo movimento artístico – no caso, o Cinema Novo – mas também pelo pessimismo que expressam sobre a capacidade de reação e resistência às elites golpistas, representada por Porfírio Diaz em *Terra em Transe* e pela OTB em *Manhã Cinzenta*, cuja máxima personificação visível é na figura de seus soldados. Curiosamente, a maior “autoridade” desta ordem visível no filme seria o “cérebro eletrônico”, que atua como juiz durante o processo dos protagonistas. Este pode remeter a uma caricatura da suposta impessoalidade e racionalidade com a qual os golpistas, através de ritos burocráticos do processo legal – com citações decoradas de artigos, parágrafos e alíneas das leis em vigor – legitimariam suas ações. Mas, em contraponto a suposta “inteligência” esperada da máquina, esta, em suas limitadas intervenções, além de uma voz débil, demonstra capacidade bastante limitada de compreensão do que falam tanto acusados quanto acusadores. Assim, realça-se um aspecto desumanizado do antagonista filmicamente construído.

De modos diversos, os dois filmes apontam para o desencanto em relação às esquerdas e à sua capacidade de reação às forças golpistas. No filme de Glauber Rocha, tem-se em evidência a carnavalização desta esquerda na figura de Vieira, o político que distribui abraços, faz corpo a corpo com o eleitorado, mas, uma vez eleito, distancia-se do mesmo, como se observa na sequência já descrita em que ele é confrontado por um camponês. A desilusão também aparece em diferentes falas de Paulo Martins, intelectual engajado, apoiador de Vieira, aparentemente disposto ao confronto armado e constantemente crítico à “fraqueza” do povo que aparenta desejar defender. Já no filme de Olney São Paulo, o foco é direcionado ao movimento estudantil, com os jovens reunidos em uma sala de aula e o casal de

protagonistas. O filme mostra que nenhum destes escapa às forças repressivas: Na chegada do casal à prisão, vê-se alguns dos jovens que estavam na sala de aula do início engatinhando, com cordas no pescoço, como se fossem coleiras, conduzidos por soldados, numa alegoria da domesticação dos seres resistentes pela força, numa imagem que os aproxima de cães. Depois, há imagens sugerindo a tortura de seu líder e, por último, o fuzilamento de sua namorada.

Convém notar que ambos os filmes constroem seus protagonistas como figuras intelectualizadas: Paulo Martins é jornalista e escritor, cuja morte provaria o “triunfo da beleza”, enquanto o líder rebelde de *Manhã Cinzenta*, além de construído como estudante universitário, é mostrado lendo e repetindo um trecho de Albert Camus. Além dessas indicações, a fala de ambos personagens expressa vocabulário vasto e rebuscado, com arroubos poéticos. Em *Manhã Cinzenta*, o rebuscamento parece se estender à fala de todos os personagens, chegando a criar situações que beiram ao ridículo: A figura grotesca do soldado – aparentemente de baixa patente pela ausência de símbolos distintivos em seus trajes e pela função que ocupa de conduzir os prisioneiros – de vistoso bigode e traços duros diz: “Vocês foram muito adiante. Atravessaram a barreira estabelecida pelos ditames da ordem e da concupiscência.”

O rebuscamento da linguagem, aproximando-se mais do literário do que do audiovisual é presente nos dois filmes, o que já distingue seu direcionamento para um público restrito, pretensamente culto e com elevado grau instrucional, algo que contrasta com a maioria da população brasileira, especialmente ao se pensar à época de produção dos dois filmes. Este traço distintivo e restritivo que permeia as duas obras vai ao encontro de como estas constroem filmicamente a categoria povo, que se entende, pelos dois filmes, sendo formada majoritariamente pela classe trabalhadora. Tanto que, em *Terra em Transe*, Jerônimo, apresentado como representante político da classe é a quem – apenas momentaneamente – é atribuída a “voz do povo”. Portanto, na análise em tela, baseada na própria construção dos sistemas relacionais dos filmes, “povo” e “trabalhadores” são aqui entendidos como representantes de uma mesma categoria **filmica**¹⁰.

Destarte, em *Manhã Cinzenta*, a categoria povo, do ponto de vista de sua função na narrativa, é quase inexistente, não chegando a ser problematizada a sua relação com o contexto geral do golpe construído no filme. Diferentemente de Glauber Rocha, que constrói em seu filme o povo como objeto de diversas elucubrações de Paulo Martins, de discussão e de conflito, Olney São Paulo trata o povo como categoria acessória e passiva. Se o primeiro problematiza a complexa relação entre povo, poder e transformação, mostrando desencantamento, desilusão e um explícito desprezo de uma “esquerda esclarecida” – representada por Paulo

¹⁰ Importante sublinhar que nosso foco é na construção de grupos, categorias, relações e valores dentro dos filmes analisados, de modo que não se objetiva nem aplicar e nem discutir possíveis conceitos sociológicos de “povo” ou de “classe trabalhadora”.

Martins – o segundo parece apenas reproduzir o que o primeiro denuncia, de forma naturalizada. Isso se nota em diferentes momentos, como apontamos a seguir.

Inicialmente, no terceiro minuto do filme, no que se apresenta como “notícias” de última hora, a voz de um radialista anuncia: “Atenção, muita atenção! Urgente! Marcada para hoje às 12h30min. na praça principal desta cidade uma concentração de professores, estudantes, ativistas, intelectuais e **demais trabalhadores**” (grifo nosso). Em seguida, aos 7 minutos de filme, tem-se uma sequência em que o protagonista aparece sentado em uma mesa de bar com dois outros homens, ligados ao movimento sindical. Vê-se um homem pardo, magro, com o cotovelo apoiado na mesa falando com o protagonista que o olha com atenção. Há três copos de cerveja na mesa e dois livros, um sobre o outro, próximos ao protagonista. O outro homem, branco, de barba, cabelo penteado de lado, camisa social de manga cumprida, segura um cigarro e ouve com atenção o homem que diz: “Prenderam uma colega nossa. Na rua. Em frente à fábrica.” O homem com o cigarro diz: “Mas vocês vão entrar em greve. É a decisão do sindicato.” A isso, o trabalhador responde: “Os patrões vão obrigar que a gente trabalhe.” O líder dos estudantes então diz: “Não se pode confiar em todos. É preciso cuidado.” – “Esse agarante (sic.)” – “Eles garantem sempre. Menos por vocês.” – “O portão da fábrica tá tudo tomado de miliciano.” Enquanto ele diz isso, vê-se a parceira do líder dos estudantes se aproximar na rua. Ele faz um sinal para ela, levanta-se e diz, olhando para o homem de barba – que entendemos pelo contexto ser um representante do sindicato – para que pague a conta.

Nesta breve sequência nota-se uma posição de autoridade dos dois homens em relação ao trabalhador. Um afirma categoricamente que eles entrarão em greve, pois foi a decisão do sindicato, aparentemente ignorando as expressões de preocupação de seu interlocutor, que comunica: 1) que uma colega foi presa em frente à fábrica; 2) que os patrões os obrigarão a trabalhar e 3) que o portão da fábrica está tomado por milicianos. A hierarquia presente entre as duas lideranças aqui representadas – estudantil e sindical – em relação ao trabalhador está expressa não apenas no conteúdo do diálogo, mas também nas roupas que trajam os personagens e na própria forma de falar destes: enquanto o trabalhador fala “errado”, e com sotaque, dizendo que o patrão “agarante”, os outros dois falam corretamente a língua, de forma pausada e assertiva. Mas o mais expressivo é quando o líder dos estudantes se levanta e ordena que pague a conta, o que, simbolicamente, já o mostra em um nível hierárquico acima dos demais.

Em outra sequência, aos 13 minutos de filme, na sala de aula, após sua parceira insistir que é preciso fazer alguma coisa, o protagonista, enérgico, levanta-se e proclama o seguinte discurso: “O que se poderia fazer? Traíram a todos. Todos traíram a si mesmos. Ninguém é mais povo. Não se é mais nada. O povo será massacrado. Primeiro à bala. Depois à fome, devagarzinho. Tudo virá contra o povo.” Por fim, no julgamento, enquanto a jovem defende uma transformação

nas formas de pensar, os inquisidores são taxativos em afirmar: “O povo não sabe pensar. O povo jamais soube pensar. Nós é que conduziremos o povo.” – “Para a morte”, responde a moça. Logo em seguida, o soldado a acusa de subvertedora, citando o artigo no qual estaria enquadrada, depois descrevendo seu crime como “campanha de alfabetização, agitação de massas através de códigos alfabéticos. Uma nova forma de ensinar os homens, as mulheres e as crianças”. Embora aqui a categoria povo apareça na fala dos antagonistas, o papel sugerido pela ideia de transformação da moça e descrita através do processo de uma nova forma de ensino – debilmente apresentada com um jogo de palavras juntando sílabas para formar a palavra “arma” – parece reforçar a crença na necessidade de tutela deste povo, aparente massa passiva, à qual, em outro momento mais inicial do filme, aparece associada a imagem de “carneiros”, animais conhecidos justamente por sua passividade e subserviência. Embora não confirmem explicitamente a frase proclamada pelo soldado de que “o povo não sabe pensar”, as demais cenas e falas dos protagonistas parecem sugerir, implicitamente, essa crença, cabendo aos “subversivos”, se não conduzir este povo, ensiná-lo a pensar.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procurou-se, a partir das ferramentas analíticas da sociologia do cinema, colocar em evidência os aspectos construtivos destes dois filmes, representantes de um mesmo período e de um mesmo movimento – o Cinema Novo – no Brasil, a fim de desvendar, para além de seus aspectos técnicos e estéticos, que esquemas de pensamento, posições valorativas e modos de significação que estes possivelmente evocariam de determinada época e determinado grupo social. Nesse sentido, buscou-se o cuidado metodológico de distinguir dois contextos diversos não apenas enquanto contextos de recepção das obras, mas também de decodificação de suas mensagens.

Tratou-se, portanto, de levar em conta para análise, principalmente no caso do filme de Glauber Rocha, em termos foucaultianos, a função do autor – tratando-se de um cineasta consagrado, de influência persistente no cinema brasileiro e objeto de inúmeros artigos, críticas e ensaios em diferentes campos do conhecimento. No caso de Olney São Paulo, embora não se trate propriamente de um cineasta consagrado, a história por trás de *Manhã Cinzenta*, que rendeu ao cineasta uma condenação por subversão; aliada à mítica de um filme “perdido”, censurado pela ditadura e por anos escondido, confere-lhe um valor particular que transcende sua narrativa e mesmo o contexto de sua produção. Contudo, como se pôde observar nestes dois filmes, em grande parte por suas pretensões vanguardistas tanto no sentido político quanto estético parecem, em grande medida, demandar de seus espectadores um

conjunto de conhecimentos e informações de caráter socialmente restrito para sua apreciação. Parafrazeando o anúncio do noticiário em *Manhã Cinzenta*, seriam filmes para “professores, estudantes, ativistas, intelectuais” e, apenas no final, quase esquecidos, “demais trabalhadores”.

Embora se trate de uma observação bastante elementar, ela traz em evidência uma tensão e uma ambivalência que se faz presente nos dois filmes, aparentemente consciente e autocrítica no primeiro, mas inconsciente e naturalizada no segundo: trata-se da complexa relação e desejo de aproximação entre grupos alinhados a ideais de esquerda, em defesa do “povo” e, ao mesmo tempo, seu distanciamento e, por vezes, desprezo por este mesmo povo, tantas vezes referido por Paulo Martins como covardes, fracos, entre outros adjetivos. Mas se em *Terra em Transe* esta tensão insolúvel é central para a narrativa, culminando numa conclusão não muito conciliadora, onde a morte do protagonista provaria “o triunfo da beleza” – como se todos os ideais políticos e sociais fossem esvaziados em nome de uma pseudo-resistência romântica da arte pela arte – em *Manhã cinzenta*, ela permeia todo o filme, mas não é construída como tensão. Os protagonistas de *Manhã cinzenta* – bem como o cineasta – parecem acreditar no papel “nato” das lideranças jovens e intelectualizadas, visando a uma mudança de pensamento e supostamente esclarecidas, acusadas de intentarem “ensinar o povo a pensar”. Assim, o filme parece naturalizar a posição destes como líderes legítimos do povo – o qual careceria de constante tutela -, o que é mais patente na cena em que o jovem líder universitário levanta-se da mesa do bar que divide com um trabalhador e com o líder do sindicato e lhes ordena que paguem a conta. Em outros momentos, o povo parece quase ocupar um lugar ao lado do inimigo, quando este mesmo líder, irritado, afirma: “Traíram a todos e todos traíram a si mesmos. Não se é mais povo”.

Se àquela época, frente ao triunfo do golpe militar de 1964 e o enrijecimento de medidas repressivas violentas a partir do Ato Institucional nº 5- AI-5 – o pessimismo se confundia com o bom senso, nublando qualquer antevisão de resistência e transformação social mobilizada a partir do povo, em circunstâncias hoje completamente diversas, esse sentimento parece se repetir. As sucessivas declarações do presidente da república – mesmo antes de eleito – que apontam para o ímpeto de ampliação do aparelho repressivo do Estado, a censura e perseguição à livre imprensa; a ocupação crescente de cargos estratégicos do Poder Executivo por militares e o enaltecimento da violência policial – especialmente personificado na figura do governador do Estado do Rio de Janeiro – conduzem a um sentimento de insegurança em relação à manutenção da ordem democrática no país. E nesse cenário, mais uma vez, pelo menos desde apropriação das pautas das manifestações de junho de 2013 no país por grupos que se declaravam apartidários, embora alinhados com ideais e partidos da direita, reiterou-se o crescente distanciamento das lideranças e partidos de esquerda das bases populares, estas por sua vez, cada vez

mais presentes nas igrejas evangélicas. Novamente, o “povo” aparece como entidade estranha e distante de lideranças e intelectuais idealistas.

Por fim, intentou-se demonstrar que a análise filmica se reveste de relevância sociológica para além do que suscita sobre as obras analisadas, atuando também como ferramenta meta-analítica do presente e de seus processos de construção de sentido. Nesse sentido, a análise de filmes de um passado emblemático à luz das disposições do presente revela-nos muito menos do passado e mais do próprio presente, de nossos olhares ao mesmo tempo historicamente construídos e subjetivamente reativos, permitindo-nos, tanto pelo sentimento de identificação quanto pela consciente diferenciação, elucidar aspectos que possibilitem, além do entendimento aprofundado do contexto, a concepção de novas possibilidades de enfrentamento.

Agradecimento

Aos professores, amigos e parceiros de profissão Paulo Menezes e Mauro Luiz Rovai, pelas diversas oportunidades de debater e aprender sobre estes e outros filmes à luz da Sociologia.

REFERÊNCIAS

É PROIBIDO proibir. Letra e música de Caetano Veloso. Gravadora Fontana, 1968.

ELIAS, Norbert. **A peregrinação de Wateau à Ilha do Amor**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: Estética-literatura e pintura, música e cinema (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações**, v.14, n.2, p.11-33, Jul./Dez. 2009.

GROUP GROPE. The Fugs. 1966. Disponível em: <https://genius.com/The-fugs-group-grope-lyrics>. Acesso em: 27 mar. 2020.

JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (orgs.). **Por que gritamos golpe**: para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016.

LE MONDE. Présidentielle au Brésil: Bolsonaro et le “risque d’un retour à l’ordre autoritaire en Amérique latine”. Publicado em 19 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.>

O povo enquanto categoria filmica: análise sociológica de Terra em Transe (1967) e Manhã Cinzenta (1969)

lemonde.fr/idees/article/2018/10/19/presidentielle-au-bresil-bolsonaro-et-le-risque-d-un-retour-a-l-ordre-autoritaire-en-amerique-latine_5371982_3232.html. Acesso em: 4 ago. 2019.

MACHADO, Irene. Relações dialógicas no filme Manhã Cinzenta (1969) de Olney São Paulo. In: ARAÚJO, D.; MORETTIN, E. V.; REIA-BATISTA, V. (org.) **Ditaduras revisitadas**: Cartografias, memórias e representações audiovisuais. Faro: CIAC/Universidade do Algarve, 2016.

MANHÃ cinzenta. Direção de Olney São Paulo, 1969, 22 min. p&b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3p-ozsRH0xY>. Acesso em: 10 ago. 2019.

MATOS, Olgária. **Paris, 1968**: As barricadas do desejo. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MENEZES, Paulo. Sociologia e Cinema: Aproximações Teórico-metodológicas. **Teoria e Cultura**. v. 12, n.2, jul. a dez. 2017.

ROSSI, Túlio. **Feminilidades em Mídias digitais**: Um Estudo em Sociologia das Imagens. Curitiba: Appris, 2019.

SER TÃO cinzento. Direção de Henrique Dantas, 2011, 25 min. p&b. Disponível em: http://portacurtas.org.br/filme/?name=ser_tao_cinzento. Acesso em: 21 jul. 2021.

SORLIN, Pierre. **Sociología del cine**: La apertura para la historia de la mañana. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

TERRA em transe. Direção de Glauber Rocha, 1967, 115 min. p&b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zYQecb9C0g4&t=4607s>. Acesso em: 8 ago. 2019.

XAVIER, Ismail. **O cinema brasileiro moderno**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

Submetido em: 07/04/2020

Revisões requeridas em: 24/12/2020

Aprovado em: 16/02/2021

Publicado em: 10/09/2021

**A NOÇÃO BOURDIEUSIANA DE *HEXIS* CORPORAL
EM TESES E DISSERTAÇÕES BRASILEIRAS**

**LA NOCIÓN BOURDIEUSIANA DE *HEXIS* CORPORAL
EN LAS TESIS Y DISERTACIONES BRASILEÑAS**

**THE BOURDIEUSIAN NOTION OF BODY *HEXIS* IN
BRAZILIAN THESIS AND DISSERTATIONS**

*Darbi Masson SUFICIER**
*Alexandre Aparecido dos SANTOS***
*Mateus Tobias VIEIRA****
*Luci Regina MUZZETI*****

RESUMO: O artigo apresenta a noção de *hexis* corporal na obra de Bourdieu e um levantamento de sua utilização em teses e dissertações brasileiras. A noção de *hexis* corporal compreende as disposições corporais do *habitus*, trata-se da compreensão do corpo enquanto um *signum* social. A busca realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES revelou a utilização da noção de *hexis* corporal em

* Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campus Paranaíba – (UFMS), Paranaíba – MS – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8476-9559>. E-mail: darbi.suficier@ufms.br.

** Universidade Estadual Paulista – (UNESP), Araraquara – SP – Brasil. Doutorado (CAPES-DS) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5901-8262>. E-mail: alexandre.sociais@hotmail.com.

*** Universidade Estadual Paulista – (UNESP), Araraquara – SP – Brasil. Doutorado (CAPES-DS) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Emoções, Sociedade, Poder, Organização e Mercado (NESPOM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6558-8779>. E-mail: mateus.tobias@unesp.br.

**** Universidade Estadual Paulista – (UNESP), Araraquara – SP – Brasil. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar. Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6808-2490>. E-mail: luci.muzzeti@unesp.br.

pesquisas empíricas com diversos grupos sociais, tais como: professores, militares, camponeses, esportistas, dentre outros. Nessas pesquisas, a noção é associada às análises que remetem a outros aspectos da obra de Bourdieu: a distinção social, o senso prático, as disputas simbólicas, as matrizes de classificações sociais e ao corpo socialmente tratado.

PALAVRAS-CHAVE: *Hexis corporal. Habitus. Pierre Bourdieu. Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES.*

RESUMEN: *El artículo presenta la noción de hexis corporal en la obra de Bourdieu y una revisión de su uso en tesis y disertaciones brasileñas. La noción de hexis corporal comprende las disposiciones corporales del habitus, se trata de entender el cuerpo como signum social. La búsqueda realizada en el Catálogo de Tesis y Disertaciones de CAPES reveló el uso de la noción de hexis corporal en investigaciones empíricas con varios grupos sociales, como: profesores, militares, campesinos, deportistas, entre otros. En estas investigaciones, la noción se asocia a los análisis que hacen referencia a otros aspectos de la obra de Bourdieu: la distinción social, el sentido práctico, las disputas simbólicas, las matrizes de clasificaciones sociales y el cuerpo socialmente tratado.*

PALABRAS CLAVE: *Hexis corporal. Habitus. Pierre Bourdieu. Catálogo de Tesis y Disertaciones de CAPES.*

ABSTRACT: *The article presents the notion of body hexis in Bourdieu's work and a review of its use in Brazilian theses and dissertations. The notion of body hexis comprehends the body dispositions of habitus, it is the understanding of the body as a social signum. The search made in the Catalogue of Thesis and Dissertations of CAPES revealed the use of the notion of body hexis in empirical researches with several social groups, such as: teachers, military, peasants, sportspeople, among others. In these researches, the notion is associated to the analyses which lead to other aspects of Bourdieu's work: the social distinction, the practical sense, the symbolic disputes, the matrizes of social classifications and to the socially treated body.*

KEYWORDS: *Body hexis. Habitus. Pierre Bourdieu. CAPES Catalogue of Theses & Dissertations.*

Introdução

O artigo analisa a noção de *hexis* corporal, instância do *habitus*, na obra de Pierre Bourdieu e sua utilização em pesquisas empíricas disponíveis no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES.

O conceito de *habitus*, enquanto sistema de disposições duráveis, tal qual formulado por Bourdieu (2002, 2013a), é amplamente utilizado na interpretação da realidade social, assim como recebe diversas interpretações e críticas (SETTON, 2002; LAHIRE, 2003; WACQUANT, 2017). Entretanto, como destaca Peters (2009, p.4), existe uma “distinção, frequentemente ignorada pelos comentadores da obra de Bourdieu, entre os componentes cognitivo (*eidós*), normativo (*ethos*) e corpóreo-afetivo (*hexis*) do *habitus*”. Por sua vez, Medeiros (2011, p.288) ressalta que Bourdieu: “[...] passa a referir-se às disposições em seus variados aspectos somente como *habitus* e não mais destacando *hexis*, *ethos* ou *eidós*, para evitar que se pudesse pensar de modo compartimentalizado, reforçando assim a noção de um sistema de disposições que tudo abrange”. Dessa forma, depreende-se que Bourdieu (2007b) utiliza separadamente as diferentes instâncias do *habitus* (*hexis*, *ethos* e *eidós*) de forma pontual, pois estão implícitas no conceito tal qual a indissociabilidade da tríade conceitual: *habitus* – campo – capital.

A utilização dos elementos do *habitus* de maneira separada possui utilidade heurística desde que se leve em conta que são dimensões de um mesmo fenômeno e que operam juntos em uma articulação que os torna indissociáveis entre si (PETERS, 2010), uma vez que “na maior parte dos contextos sociopráticos onde atuamos, mente e corpo devem ser pensados ao longo de um único *continuum*, qual seja, o fluxo da atividade prática” (PETERS, 2010, p.28).

O conceito de *habitus* tem sua origem ligada a tradição filosófica aristotélica e pode ser encontrado no pensamento de vários autores ao longo do tempo (BOURDIEU, 2007b; WACQUANT, 2007; 2017). Porém, o uso e o sentido – tendo em vista aqui a construção e a aplicação do conceito – atribuídos ao *habitus* na obra de Bourdieu (2007b, p.76), fazem dele o construto teórico nodal do conhecimento praxiológico, em que é destacado “a dialética da interioridade e da exterioridade, isto é, da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade” (BOURDIEU, 2013a, p.53). Sobre o modo de conhecimento praxiológico, Sapiro (2017, p.127) afirma: “exige que se relacione o ponto de vista dos indivíduos, assim como suas crenças, com suas condições econômicas e sociais”. Nesse sentido, *habitus* é o conceito mediador das instâncias individual e social, posto que é, para Bourdieu (1983):

[...] um produto dos condicionamentos que tende a reproduzir a lógica objetiva dos condicionamentos mas fazendo-a sofrer uma transformação; é uma espécie de

máquina transformadora que faz com que “reproduzamos” as condições sociais da nossa própria produção, mas de uma maneira relativamente imprevisível, de uma maneira tal que não podemos passar simples e mecanicamente do conhecimento das condições de produção ao conhecimento dos produtos (BOURDIEU, 1983, p.140).

Em outro momento, Bourdieu (1999, p.64) define *habitus* como “lei social incorporada”, resultado do processo de inscrição do mundo social na natureza biológica do agente (BOURDIEU, 1999, p.64), isto é, a “interiorização da exterioridade” (BOURDIEU, 2013a, p.53). Montagner (2006, p.519) sintetiza que: “Bourdieu debita esse trabalho de interiorização de uma *hexis corporal* à instância da educação primária, realizada primordialmente pela família e grupo social”. Em outro momento, Bourdieu (2004, p.82) aponta “o *habitus* como social inscrito no corpo”. Dessa forma, tem-se que o *habitus* é um conceito que visa “transcender a oposição entre objetivismo e subjetivismo: *habitus* é uma noção mediadora que ajuda a abolir a dualidade de senso comum entre o individual e o social” (WACQUANT, 2004, p.318, tradução nossa)¹, essa mediação acontece ressaltando o modo como a sociedade é incorporada pelo indivíduo, na forma de disposições duráveis (WACQUANT, 2004).

Habitus e hexis

Habitus é o conceito central no pensamento de Bourdieu (BOLTANSKI, 2005), pois é por meio dele que o autor constrói a dinâmica de sua teoria (COSTA, 2007; CORCUFF, 2005). E, por ser um conceito nodal, é comum o uso de definições rígidas e imutáveis em trabalhos produzidos a partir dessa teoria. Sobre essa leitura de sua obra, Bourdieu (2007b, p.79) afirma: “Basta distender esses traços até o limite extremo, apresentando o *habitus* como uma espécie de princípio monolítico [...]”. Uma das citações, recorrentes, utilizadas pelos pesquisadores como definição conceitual de *habitus* é:

As estruturas constitutivas de um tipo particular (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem

¹ No original: *habitus is a mediating notion that helps us revoke the commonsense duality between the individual and the social.* (WACQUANT, Lïc. *Habitus*. In: BECKERT, Jens; ZAFIROVSKI, Milan (Ed.). *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Londres: Routledge, 2004, p. 318).

ser objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente. (BOURDIEU, 2013a, p.53-4).

Entretanto, pontua-se que, apesar de suas utilizações monolíticas, o conceito de *habitus* foi progressivamente construído na obra de Bourdieu. Em uma das primeiras vezes em que a noção de *hexis* corporal é observada (BOURDIEU, 2006), pode-se vislumbrar esse processo de construção do conceito de *habitus* e seus ressignificados na trajetória intelectual do autor. Em sua pesquisa sobre os camponeses da região do Béarn, Bourdieu (2006, p.85) diz que: “A propósito, é preciso admitir que as técnicas corporais constituem verdadeiros sistemas, solidários a todo um contexto cultural. Aqui não é o caso de analisar os hábitos motores característicos do camponês de Béarn, esse *habitus* que denuncia o *paysanás*, o camponês pesado”.

Bourdieu (2006, p.85) demonstra que: “A observação popular apreende perfeitamente essa *hexis* [do camponês], que serve de fundamento aos estereótipos”. Evidencia-se que os conceitos estavam em construção, com a utilização de disposições corporais ligadas à motricidade do camponês referidas como *habitus*. Conforme explica Boltanski (2005, p.161-2): “O conceito de *habitus*, que aparece na obra de Pierre Bourdieu desde o início dos anos 1960, será, como todo mundo sabe, objeto de amplos desenvolvimentos ulteriores e tomará lugar no centro do campo conceitual bourdieusiano”. Dessa forma, Bourdieu (2006, p.85) pontua que: “[...] o *habitus* corporal consiste naquilo que se vive como mais natural, aquilo sobre o que a ação consciente não tem controle”; e adiante: “De fato, *hexis corporal* é antes de tudo, *signum* social”.

Percebe-se que, nessa imbricação entre as noções que compõem o *habitus* (*ethos, hexis, eidos*), a *hexis* constitui a dimensão relativa ao aprendizado e internalização de um conjunto de maneiras de se relacionar com o próprio corpo. Maneiras socialmente localizadas e que possuem a capacidade de classificar o indivíduo na estrutura do grupo e que, por outro lado, são percebidas como naturais (PETERS, 2010), como se nota na construção da *hexis* que define o masculino e o feminino (BOURDIEU, 1999).

Seus primeiros trabalhos (2007c [1958], 2006 [1962]) em pesquisas etnológicas de inspiração estruturalistas culminaram em sua teoria da prática (BOURDIEU, 2002, 2007b, 2009). Essa aproximação a uma abordagem antropológica, ressalta o emprego por Bourdieu (2006, p.85-6) da noção de técnica corporal, desenvolvida por Mauss (1984):

Digo expressamente as técnicas corporais porque é possível fazer a teoria da técnica corporal a partir de um estudo de uma exposição, de uma descrição pura

e simples *das* técnicas corporais. Entendo por essa palavra as maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos. Em todo caso, é preciso proceder do concreto ao abstrato, e não inversamente. (MAUSS, 1984, p.211).

Bourdieu (2006, 2007c) constrói seu trabalho de campo de forma muito próxima a uma etnografia antropológica, uma vez que justifica a metodologia de observação por ele empregada da seguinte forma: “Eis por que, em vez de esboçar uma análise metódica das técnicas corporais, pareceu preferível registrar a imagem que os moradores da cidade fazem do camponês e que, para o bem ou para o mal, ele tende a introjetar” (BOURDIEU, 2006, p.86). Mauss (1984, p.216), em seu trabalho sobre as técnicas corporais, alertava que “a noção de educação podia sobrepor-se à noção de imitação”. Com isso, o autor dá uma maior margem de manobra ao indivíduo, ou seja, maior autonomia em detrimento dos efeitos da reprodução social realizada por meio da repetição. Segundo aponta Rosa (2019, p.345): “A análise de Mauss [...] rompe com a visão biológica do corpo, colocando em evidência a dimensão social e cultural, através da definição que ele dá às técnicas do corpo”. Diz Mauss (1984):

Tive pois, durante numerosos anos, esta noção da natureza social do “*habitus*”. Peço que observem que digo em bom latim, compreendido na França, “*habitus*”. A palavra traduz, infinitamente melhor que “hábito”, o “exigido”, o “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ele não designa esses hábitos metafísicos, esta “memória” misteriosa, tema de volumes ou de curtas e famosas teses. Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário veem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 1984, p.214).

Essa ligação entre o desenvolvimento da noção de *hexis corporal* e a utilização, em um primeiro momento, da noção de técnicas corporais de Mauss por Bourdieu, deve ser compreendida pela importância atribuída à construção social do corpo. Para Bourdieu (2013b, p.38): “a *prática* poderia ser definida como o resultado do aparecimento de um *habitus*, sinal incorporado de uma trajetória social”, ou seja, no corpo e – em seus mais diversos usos – vislumbra-se, empiricamente, o construto teórico do *habitus*.

Conforme demonstram Wacquant (2007; 2017) e Galak (2009), ao retomarem os diversos significados do conceito de *habitus* e sua utilização ao longo do tempo (Durkheim, Weber, Elias, etc.), “as raízes do *habitus* encontram-se na noção aris-

totélica de *hexis*, elaborada na sua doutrina sobre a virtude” (WACQUANT, 2007, p.25). Assim, a palavra *habitus*, do verbo latino *habere* (ter, possuir), é uma tradução do grego *hexis*, hábito permanente (AMOSSY, 2005), no sentido de disposição (HOBUSS, 2010, p.224).

Bourdieu propôs, como demonstra Amossy (2005, p.26), “uma reinterpretação da noção de *ethos* no quadro do conceito de *habitus*”. Ou seja, deu um novo sentido para as palavras-conceito *habitus* e *hexis*, incorporando ao primeiro outra noção clássica, o *ethos*. Assim, em Bourdieu, *habitus* deixa de ser uma reinterpretação do grego *hexis* e passa a incorporar duas noções com novos significados: *hexis corporal* e *ethos*.

Segundo Amossy (2005), o *ethos* em Aristóteles refere-se à imagem de si construída pelo orador diante de sua plateia. Conforme a autora expõe, o *ethos* será utilizado de diversas formas ao longo do tempo, mas sempre mantendo como um dos pilares do seu significado a noção de imagem de si. Bourdieu (1983, p.138-9) dá um novo significado ao *ethos*, utilizando-o para “designar um conjunto objetivamente sistemático de disposições de dimensão ética, de princípios práticos (sendo a ética um sistema intencionalmente coerente de princípios explícitos”.

Amossy (2005, p.26) sintetiza as diferenças entre *ethos* e *hexis corporal* em Bourdieu: “Como componente do *habitus*, o *ethos* designa em Bourdieu um conjunto de princípios interiorizados que guiam nossa conduta de forma inconsciente; a *hexis corporal* refere-se a posturas, as relações com o corpo, igualmente interiorizadas”; ou, de forma sintética: “O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo” (BOURDIEU, 2007b, p.185); ou, em outras palavras, “a força do *ethos* é que se trata de uma moral que se tornou *hexis*, gesto, postura” (BOURDIEU, 1983, p.104).

A importância da instância corporal para a construção do conceito de *habitus* é destacada por Durand (2017):

No conjunto de suas pesquisas de campo, Bourdieu procura mostrar, sempre que possível, indivíduos de corpo inteiro, pois é na *hexis corporelle* que se inscrevem melhor as determinações sociais. Reações, gestos, posturas, modos de falar, de andar, de se alimentar, de se limpar, tudo operando de modo prático, constituem um imenso mapa que muito diz da origem de classe, da inserção familiar, da identidade de gênero, da posição social passada e presente e do momento no ciclo da vida. (DURAND, 2017, p.74-5)

Além de a *hexis corporal* ser a instância do *habitus* que faz com que o agente seja seu próprio *signum social*, isto é, aquilo que será visto pelo outro, sua postura, sua linguagem, suas roupas, também compreende a incorporação da visão do outro sobre si. Compreende-se que, como *signum social* (BOURDIEU, 2006), o corpo

desvela o processo de “exteriorização da interioridade” (BOURDIEU, 2013a, p.53). De acordo com Bourdieu (2007a):

Dimensão fundamental do sentido da orientação social, a *hexis corporal* é uma maneira prática de experimentar e exprimir o sentido que se tem, como se diz, de seu próprio *valor social*: a relação que se mantém com o mundo social e o lugar que a pessoa se atribui nesse mundo nunca se declara tão bem quanto através do espaço e do tempo que ela se sente no direito de tomar aos outros, e, mais precisamente, o lugar que ocupa com seu *corpo no espaço físico*, por uma postura e por gestos firmes ou reservados, amplos ou acanhados (de alguém que pretenda parecer importante diz-se, de forma bem clara, que é “espaçoso”) e *com sua fala no tempo*, pela parte do tempo de interação de que se apropria e pela maneira, segura ou agressiva, desenvolta ou inconsciente, de se apropriar desse tempo. (BOURDIEU, 2007a, p.439-40)

Da relação corpo – *hexis*, tem-se que:

O *hexis corporal*, no qual entram, ao mesmo tempo, a conformação propriamente física do corpo (o “físico”) e a maneira se servir dele, a postura, a atitude, ao que se crê expressa o “ser profundo”, a “natureza” da “pessoa” em sua verdade, segundo o postulado da correspondência entre o “físico” e o “moral”, nascido do conhecimento prático ou racionalizado que permite associar propriedades “psicológicas” e “morais” a traços corporais ou fisionomômicos (um corpo delgado e esbelto, por exemplo, percebido como sinal de um controle viril de apetites corporais) (BOURDIEU, 1999, p.80).

Neste sentido, o corpo é compreendido como o elo entre o individual e o social, na medida em que expressa o *habitus* de cada agente. Assim, as maneiras de falar, de se vestir ou de se portar à mesa atuam como marcadores da origem social do corpo, como tem-se no exemplo utilizado por Bourdieu, em que as práticas corporais qualificam o pertencimento a um grupo:

Sua própria *hexis corporal* [do pequeno-burguês], na qual se exprime toda a sua relação objetiva com o mundo social, é a de um homem que deve fazer-se pequeno para passar pela porta estreita que dá acesso à burguesia: por obrigar-se a ser estrito e sóbrio, discreto e severo, em sua maneira não só de vestir, mas também de falar - essa linguagem hipercorreta pelo excesso de vigilância e prudência -, em seus gestos e em toda a sua postura, falta-lhe sempre um pouco de envergadura, amplidão, largueza e liberalidade. (BOURDIEU, 2012, p.108).

No mesmo sentido, Bourdieu (2007b, p.172) assinala que: “Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social”.

Por essa perspectiva, em uma sociedade estruturada por disputas por poder e prestígio, que definem e são definidas por uma classe dominante, tem-se que o corpo em si – enquanto expressão de uma *hexis* corporal que a todo o tempo evidencia um signo de pertencimento e de origem social – é um grande marcador das distinções e das diferenças entre as classes sociais (BOURDIEU, 1999, 2007b). Dessa forma, enquanto portador de um signo de origem social, o próprio corpo torna-se uma expressão prática que pode ser legitimada ou não no espaço social pelo qual circula, assim estando diretamente ligado às relações de julgamento sobre o seu pertencimento social:

Não há dúvida de que os julgamentos que pretendem aplicar-se à pessoa em seu todo levam em conta não somente a aparência física propriamente dita, que é sempre socialmente marcada (através de índices como corpulência, cor, forma do rosto), mas também o corpo *socialmente tratado* (com a roupa, os adereços, a cosmética e principalmente as maneiras e a conduta) que é percebido através de taxonomias socialmente constituídas, portando lido como *senal* da qualidade e do valor da pessoa. (BOURDIEU; SAINT- MARTIN, 2012, p.193).

Ao relacionar a *hexis corporal* com as taxonomias sociais, Bourdieu e Saint-Martin (2012) discorrem que a aparência física pode estar ou não em conformidade com a *hexis* corporal. Nesse sentido, todo o corpo é continuamente objeto de classificação, pois:

A representação social do próprio corpo, com que cada agente social deve contar – e isso desde sua origem – para elaborar sua representação subjetiva de seu corpo (e, mais profundamente, de sua *hexis* corporal), é obtida, assim, pela aplicação de um sistema de classificação social, cujo princípio é o mesmo dos produtos sociais aos quais tal sistema se aplica (BOURDIEU, 2014, p.249).

Assim, o corpo seria um objeto classificatório, uma vez que: “A *hexis corporal* corresponde às posturas, disposições do corpo, relações ao corpo, interiorizadas inconscientemente pelo indivíduo ao longo de sua história” (BONNEWITZ, 2003, p.77); trata-se também de um símbolo dinâmico de distinção social que carrega em si registros morais que caracterizam sua origem social e todo o percurso de sua formação, posto que:

[...] *hexis* corporal fornece o sistema de índices através dos quais é *reconhecida-irreconhecida* uma origem de classe: “fina distinção”, “um poeta”, “qualidades originais e parcialmente dissimuladas por uma timidez comunicativa”, “espírito sombrio e sensível”; assim, como a enumeração das virtudes que são atribuídas a tal outra (“capacidade de trabalho”, “atividade científica variada e fecunda”, “devotamento”, “grande honestidade intelectual”, “atividade prodigiosa e discreta”, “robusto, trabalhador, sorridente e bom”) não é nada mais que uma longa paráfrase das notações esparsas onde seu *hexis* é evocado: “uma saúde de ferro dentro de um corpo atlético”, “vigoroso fanfarrão” (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 2012, p.193-4).

Portanto, pensar o conceito bourdiesiano de *habitus* em sua perspectiva antropológica (WACQUANT, 2006), por meio das questões próprias à *hexis corporal* (BOURDIEU, 2006), é remeter a noção de corpo dentro das disputas simbólicas que configuram e estruturam o contexto de sua origem social. Tal condição permite entender que no conceito de *habitus*: “A *hexis corporal* é a mitologia política realizada, incorporada, tornada disposição permanente, maneira durável de se portar, de falar, de andar, e, dessa maneira, de sentir e de pensar” (BOURDIEU, 2009, p.114).

O corpo como símbolo distintivo é um objeto que comunica, ou seja, que remete por si só a questões de pertencimento ou de recusa social. Segundo Bourdieu (2009, p.121): “A *hexis corporal* fala imediatamente à motricidade, como esquema postural que é ao mesmo tempo singular e sistemático, porque solidário de todo um sistema de objetos e carregado de uma massa de significações e de valores sociais”. Ou, conforme aponta Medeiros (2011, p.285): “O corpo passa a ser portador do *habitus* uma vez que as disposições incorporadas moldam o corpo a partir das condições materiais e culturais, até torná-lo um corpo social”.

Enquanto objeto comunicante, o corpo pode ser entendido dentro de um sistema de economia simbólica, visto que os códigos inscritos nele são reconhecidos por corpos que também carregam estes símbolos de pertencimento. Um exemplo dessa relação no cotidiano pode ser dado pelos jogos de linguagem ou pelas disputas discursivas, ou seja, relações de disputa entre corpos que apresentam e reconhecem os mesmos códigos simbólicos (BOURDIEU, 2004; 2007b).

Essa dinâmica de reconhecimento e pertencimento, que é muito particular as disputas simbólicas, só é possível porque:

A linguagem é uma técnica do corpo e a competência propriamente linguística (especialmente a fonologia) uma dimensão da *hexis corporal* na qual se exprime toda relação com o mundo social. A *hexis corporal*, uma característica de uma classe, submete o aspecto fonológico do discurso a uma deformação sistemática. (BOURDIEU, 2013c, p.165).

Ao direcionar o olhar para as disputas discursivas tem-se como objetivo destacar o próprio corpo enquanto discurso, enquanto um bem simbólico que é constantemente interpretado e classificado nos mais distintos contextos sociais.

Essa classificação e interpretação de pertencimento e origem social por intermédio do corpo é muitas vezes realizada pelo próprio agente que, mesmo sem saber o porquê, opta por estar e frequentar alguns tipos de ambientes em detrimento de outros. Tal condição remete ao fato de que “o corpo não representa um papel, não interpreta um personagem, e sim se identifica com este formato determinado socialmente, constituindo a partir deste formato a imagem de si” (MEDEIROS, 2017, p.133). Dessa forma, a *hexis* corporal representa o social que se torna e que se faz corpo, posto que revela uma relação em que a cultura:

[...] é progressivamente incorporada e que dá ao corpo sua fisionomia propriamente social, é uma maneira global de portar seu corpo, de o apresentar aos outros, e exprime, entre outras coisas, uma relação particular – de concordância ou de discordância – entre o corpo real e o corpo legítimo (tal como ele se define por uma classe particular de esquemas de percepção) ou, se preferimos, uma antecipação inconsciente das chances de sucesso da interação que contribui para definir essas chances (pelos traços comumente descritos como segurança, confiança em si, etc.). (BOURDIEU, 2014, p.255).

Dentro desta perspectiva, a *hexis corporal* corresponde a esse processo de construção de uma imagem de si e de adequação aos contextos sociais determinados e possibilitados por uma origem social e por todas as experiências práticas acumuladas durante a trajetória de formação do agente. Assim, a *hexis* corporal é o signo mais palpável daquilo que Bourdieu (2013d) definiu enquanto *habitus* de classe ou individual.

A utilização da noção de *hexis corporal* em pesquisas empíricas no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES

Para exemplificar algumas possibilidades da utilização da noção de *hexis* corporal em pesquisas empíricas, realizou-se uma pesquisa documental em que a coleta de dados foi realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Como critério de busca, utilizou-se a palavra *hexis* e a expressão “*hexis* corporal”. Foram identificados 28 trabalhos com a palavra *hexis* e, dentre estes, 18 trabalhos com a expressão *hexis* corporal. Os 24 trabalhos disponibilizados na íntegra pela CAPES e pelos programas de pós-graduação foram analisados em sua totalidade.

Desses trabalhos, 10 foram desconsiderados para esta pesquisa por: i) não utilizar a noção de *hexis* corporal como categoria analítica; ii) utilizar *hexis* no contexto da Filosofia. Além dos 14 trabalhos restantes (4 teses e 10 dissertações), incluiu-se a tese de Nummer (2010). As 15 pesquisas foram desenvolvidas em programas de pós-graduação nas áreas de Educação (6), Ciências Sociais (3), Enfermagem (2), Letras, Contabilidade, Ciências da Motricidade e Artes (1 cada).

Abaixo são destacados 9 desses trabalhos por meio de um recorte que objetivou apresentar possibilidades da utilização da noção de *hexis* corporal em diferentes grupos e contextos sociais. Os trabalhos podem ser agrupados em torno de cinco aspectos na utilização da noção: corpo socialmente tratado, senso prático, disputas simbólicas, matrizes sociais de classificação e distinção social.

O corpo socialmente tratado faz-se presente na pesquisa de Coury (2010), que analisa a *hexis* corporal de enfermeiras que atuaram no enfrentamento da gripe espanhola em 1918. A pesquisa faz uso de fotografias e de textos do período presentes em relatórios institucionais e na imprensa. Diz a autora:

Esse corpo legítimo é traduzido na *hexis* corporal, que é uma relação durável e generalizada com o corpo real, que foram analisados através da leitura da linguagem corporal e posição dos retratados no texto imagético, como, por exemplo, mãos juntas na altura da cintura, corpo deitado com os braços levantados, braços cruzados e posição da cabeça para o lado contrário da mira da lente da máquina fotográfica. (COURY, 2010, p.29).

A autora, “através da leitura da linguagem corporal e posição dos retratados no texto imagético” (COURY, 2010, p.29), contextualiza a imagem pública da enfermeira e sua relação com a atuação da Cruz Vermelha Brasileira.

As pesquisas de Matos (2019) e Nummer (2010) são marcadas pelo aspecto do senso prático. Matos (2019), em sua pesquisa junto a nove dançarinos e nove capoeiristas, utiliza-se da técnica de mapa cultural narrado, com a coleta de dados por meio de testemunhos e narrativas, os discursos coletados nos encontros com os grupos e um mapa corporal de tamanho natural. Dentre os resultados, pode-se ressaltar as diferenças entre os gêneros nas relações estabelecidas com o corpo:

Nesse sentido, a distinção entre o praticante e a “pesquisadora estranha às práticas” se inicia pela naturalização dessa linguagem, comum aos participantes e estranhas a mim. Em seguida, os corpos vão assimilando os novos movimentos e posições. A aquisição de posturas e movimentos que compõem a identidade de cada grupo faz a ponte entre o corpo, a *hexis* e o *habitus*, explico: é necessário conhecer os movimentos para ser capaz de desenvolver-se. (MATOS, 2019, p.120).

A autora mostra que, entre dançarinos e capoeiristas, a *hexis* corporal “ganha visibilidade na realização dos movimentos, que possuem nomes próprios e fazem parte do vocabulário cotidiano dos grupos” (MATOS, 2019, p.118). Assim, a prática social feita corpo, a própria *hexis* corporal, independe de sua compreensão teórica, tal qual o senso prático de Bourdieu (2009).

Nummer (2010), também utilizando-se da noção de senso prático, realizou uma etnografia junto a um agrupamento da polícia militar com o objetivo de compreender o pertencimento à profissão e a relação com os estilos de vida e a *agency*. Pontualmente, a noção de *hexis* corporal é utilizada como categoria explicativa, como no trecho: “Sua *hexis* corporal foi adestrada no curso de formação, e a farda é um índice simbólico sem o qual muitos não conseguem mantê-la” (NUMMER, 2010, p.212). A autora destaca que:

Outra característica marcante já destacada é a *hexis* corporal, ou seja, mesmo sem a farda, entre os interlocutores desse grupo é comum a posição com os braços para trás ou apoiados no cinto da calça, como no “cinto da guarnição” quando fardados. Independentemente da situação social em que se encontram, mantêm uma postura ereta tanto de pé quanto sentados e usam frequentemente os jargões policiais para conversar com colegas. (NUMMER, 2010, p.210).

No que concerne às disputas simbólicas, a pesquisa de Vlastuin (2013) analisa a trajetória do voleibol feminino no Brasil no período de 1980 a 2008. Os dados foram coletados por meio de entrevistas com agentes de diferentes gerações do esporte, o que possibilitou a percepção de disputas simbólicas em que os usos sociais do corpo passaram a ser um marcador simbólico significativo. Vlastuin (2013) ressalta que:

A garantia de que essas gerações não vivam para sempre prescreve mudanças contínuas em todas as gerações, já que a instância biológica faz com que as mesmas sejam substituídas continuamente, em prol da busca por corpos cada vez mais atléticos e “adequados” aos padrões culturais mutáveis das diferentes sociedades. No voleibol feminino, essas sucessões podem ser observadas pelas disputas de posições entre atletas e técnicos, na manutenção e rotatividade de equipes competitivas e na manutenção e/ou desistência de patrocínios das equipes no decorrer das temporadas. (VLASTUIN (2013, p.65).

A autora faz uso do corpus conceitual de Bourdieu para analisar a trajetória social de cinco atletas profissionais que participaram dos Jogos Olímpicos desse período. A noção de *hexis* corporal é utilizada como um complemento ao conceito de *habitus* para compreender, entre outros aspectos, o aumento da visibilidade do

esporte: “As ‘Musas do Vôlei’ constituem exemplos de como o corpo das jogadoras, aliado a um grande potencial técnico e tático, marcaram os anos de 1980 na modalidade” (VLASTUIN, 2013, p.55).

As pesquisas de Oliveira (2017) e Schneider (2006) utilizam a noção de *hexis* sob o prisma das matrizes sociais de classificação. A pesquisa de Oliveira (2017) fez uso da observação de um conselho de classes de uma escola de ensino fundamental para compreender o julgamento professoral. A noção de *hexis* corporal é utilizada como uma das categorias em que foram sistematizados os dados coletados, com destaque para as adjetivações proferidas pelos professores em relação a seus alunos. Para a pesquisadora é:

[...] possível que, tanto para o grupo A quanto para o grupo B, o *ingliding* seja uma estratégia de mobilização/manutenção de capital econômico. Em outras palavras, fazer uso da variante ditongada é uma estratégia de distinção que, nesse caso, serve para que os agentes sociais se marquem como pessoas que ocupam posições relativamente superiores no espaço social. (OLIVEIRA, 2017, p.197).

Por sua vez, Schneider (2006) faz uso de um amplo conjunto de procedimentos metodológicos de coleta de dados junto a um grupo de alunos do oitavo ano do ensino fundamental e do primeiro ano do ensino médio: dinâmicas de grupo, atividades com desenho, fotografias, questionários e entrevistas. Isso possibilitou a autora a compreensão de algumas matrizes de classificações ligadas aos usos sociais do corpo operacionalizadas pelos alunos, como no exemplo a seguir: “O julgamento estudantil é estruturado a partir da nota e da atitude do estudante diante da escola, do aprender e também de seu *hexis* corporal. CDF, “cu de ferro”, é uma expressão de *hexis* corporal simbólico, ou seja, uma disposição para suportar o cansaço exigido pelos estudos” (SCHNEIDER, 2006, p.82).

Nesse estudo, a noção de *hexis* corporal é utilizada como um componente analítico da “complexidade com que se entrelaçam as características físicas, intelectuais e morais na composição do julgamento estudantil” (SCHNEIDER, 2006, p.52).

Por fim, três pesquisas se utilizam da noção de *hexis* remetendo-se aos aspectos ligados à distinção social. Em *O corpo que dança: a história-social e hexis corporal no balé clássico*, Souza (2009) analisa a construção social do corpo do bailarino clássico contemporâneo. Diz a autora:

Ao observar bem as posturas das bailarinas, percebemos que o julgamento do que é e foi considerado delicado e belo não é o mesmo, o conceito do que é ter postura de uma bailarina legitimada também sofreu mutação. A economia dos gestos opera aqui como instrumento de uma racionalidade que a todo o momento impõe superação com a finalidade de demonstrar distinção (SOUZA, 2009, p.40).

Por meio de categorias como métrica, movimento, perspectiva e autocontrole e do conceito de *habitus*, são apontadas as contradições presentes na relação entre a *hexis* corporal exigida do bailarino – de distinção social – e aquela advinda, em muitos casos, de outra origem social. Além da pesquisa histórica e sociológica sobre o balé contemporâneo, a autora realizou entrevistas com um professor de dança e um diretor de grupo.

Em “*De mal com o espelho*”: *um estudo sobre a (re)configuração de corpos femininos pela cirurgia plástica*, Garcia (2013) entrevista, de forma individual e coletiva, um grupo de seis mulheres que realizaram procedimentos cirúrgicos com finalidade estética. Garcia (2013) aponta:

Se considerarmos a origem tradicional dessas mulheres, vinculada a um *ethos* interiorano que preserva valores tradicionais, podemos entender o processo de (re)configuração, conformação, da *hexis* corporal como uma tentativa de modernização de si, visto que a própria concepção de mulher poderosa advém de certo modelo identitário de mulher moderna, presente sobretudo nas grandes cidades. O modelo de mulher poderosa – mulher independente e sedutora – relaciona-se diretamente ao modelo trazido ao Brasil por referências de um estilo de vida estrangeiro (norte-americano), veiculado, por exemplo, pela revista *Nova/Cosmopolitan*: a mulher cosmopolita, a mulher “nova”. (GARCIA, 2013, p.65).

O grupo, autodenominado de ‘poderosas’, é “marcado pela preocupação constante com questões relativas à saúde e à boa forma corporal” (GARCIA, 2013, p.38). Para a autora, o grupo exprime um gosto de classe – enquanto um princípio classificatório incorporado – ao se opor àquilo que classifica como vulgar.

A pesquisa de Oliveira (2018) se utiliza da noção de *hexis* corporal como um dos componentes da investigação sobre os aspectos da variação linguística do português falado na cidade de Porto Alegre. Os dados foram coletados mediante a utilização de procedimentos etnográficos e de um conjunto de vinte e quatro entrevistas.

O autor aponta para a relação de classificação e, assim, de distinção existente entre aspectos da fala, das vestimentas e do contexto social dos participantes:

Nessa classificação, indicadores são variáveis que não estão sujeitas à variação em relação à formalidade de fala e têm pouca força avaliativa, constituindo-se como traços linguísticos encaixados numa matriz social. Marcadores, diferentemente, exibem tanto estratificação em relação à formalidade de fala quanto estratificação social. Seu uso pode se dar de maneira inconsciente, de forma que seus usuários não apresentam discurso metalinguístico acerca do uso e do julgamento

das variantes, e seu julgamento social, apesar de inconsciente, produz respostas regulares em testes de percepção e avaliação subjetiva. (OLIVEIRA, 2018, p.29).

Conforme as pesquisas aqui apresentadas, a utilização da noção de *hexis* corporal possui aplicação diversificada e cada uma das pesquisas se volta para compreensão de diferentes fenômenos sociológicos. Ao considerar a articulação entre os vários elementos do *habitus*, essas pesquisas priorizam a observação de aspectos corporais e motores na construção do objeto.

Considerações finais

Ao longo deste artigo são apresentados alguns recortes da utilização da noção de *hexis* corporal na construção do conceito bourdieusiano de *habitus*. Para isso, retomou-se a construção do conceito por Bourdieu (2002, 2006, 2013a) e as especificidades da *hexis* corporal na moldagem, interiorização e aprendizagem, inconsciente e perene de modos de dispor o próprio corpo. Nesse sentido, a *hexis* corporal é a expressão da inscrição do mundo social na natureza biológica do agente (Bourdieu, 1999, p.64). Assim, a *hexis* corporal, enquanto *signum* social, sinaliza para “o *habitus* como social inscrito no corpo” (BOURDIEU, 2004, p.82) ou, de forma empírica, para o processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade (BOURDIEU, 2013a).

A ideia de um corpo feito símbolo, na medida em que suas práticas são elementos comunicantes dentro de uma relação de distinção social, pode elucidar as características e as possibilidades da noção de *hexis* corporal em abordagens teóricas que operacionalizam de alguma forma os conceitos de Bourdieu. Nessa linha, nos trabalhos aqui apresentados a noção de *hexis* aparece ligada à diferentes análises que remetem: a distinção social (SOUZA, 2009; GARCIA, 2013; OLIVEIRA, 2018), ao senso prático (MATOS, 2019; NUMMER, 2010), a disputas simbólicas (VLASTUIN, 2013), a matrizes de classificações sociais (OLIVEIRA, 2017; SCHNEIDER, 2006), ao corpo socialmente tratado (COURY, 2010), dentre outros.

Os trabalhos analisados permitem constatar a capacidade operacional do conceito de *habitus* e, especificamente, da noção de *hexis* corporal enquanto categoria explicativa, na medida em que demonstram, empiricamente, a internalização de estruturas exteriores e a externalização das interiores nas formas de modos de dispor do próprio corpo; e evidenciam em suas análises os critérios de hierarquização dos agentes em certo contexto através de cargas classificatórias que revelam, pelo uso do corpo no espaço, o pertencimento ou não do agente ao espaço social determinado.

A utilização do conceito de *habitus* demanda uma ancoragem empírica encontrada nas expressões da *hexis* corporal, uma vez que o corpo – e sua circulação pelos

espaços sociais – pode ser entendido enquanto expressão prática em meio a um jogo de disputas por pertencimentos socialmente legitimados, dessa forma fundem-se as relações de julgamento sobre o pertencimento social. Por meio da *hexis* corporal o corpo se torna o próprio *signum* social (BOURDIEU, 2006), passível de ser lido e classificado enquanto “corpo socialmente tratado” (BOURDIEU; SAINT-MARTIN, 2012, p. 193).

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth. Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso. In: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do *ethos***. São Paulo: Contexto, 2005.

BOLTANSKI, Luc. Usos fracos e usos intensos do *habitus*. In: ENCRÉVE, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie (Orgs.). **Trabalhar com Bourdieu**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Notas provisórias sobre a percepção social do corpo. **Pro-Posições**, Campinas, v. 25, n. 1, p.247-256, abr. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072014000100014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 04 ago. 2020.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2013a.

BOURDIEU, Pierre. Trabalhos e projeto. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2013b.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2013c.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A Sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2013d.

BOURDIEU, Pierre. **Futuro de classe e causalidade do provável**. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. **Antropologia de Argelia**. Madri: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2007c.

BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 26, p.83-92, jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a07n26.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2020.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática** – precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila. Oeiras: Celta, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique de. As categorias do juízo professoral. *In*: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CORCUFF, Phillippe. Lo colectivo em el desafío de lo singular: partiendo del *habitus*. *In*: LAHIRE, Bernard (Org.). **El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

COSTA, António Firmino da. Os desafios da teoria da prática à construção da sociologia. *In*: PINTO, José Madureira; PEREIRA, Virgílio Borges (Orgs.). **Pierre Bourdieu: a teoria da prática e a construção da sociologia em Portugal**. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

COURY, Amanda Ferreira. **Fatos e fotos da enfermeira da Cruz Vermelha Brasileira no enfrentamento da gripe espanhola (1918)**. 115 f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.

DURAND, José Carlos G. Campo da alta costura. *In*: CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Orgs.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

GALAK, Eduardo. Mano de obra. El cuerpo em los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu em Argelia. Nómadas. **Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**, nº 23, 2009. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909340081A>. Acesso em: 04 ago. 2020.

GARCIA, Clara Zeferino. **“De mal com o espelho”**: Um estudo sobre a (re)configuração de corpos femininos pela cirurgia plástica. 107 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2013.

HOBUSS, João. **Sobre a disposição em Aristóteles: hexis e diathesis**. Dissertatio, Pelotas, n. 31, p.221-233, inverno 2010. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/12.pdf>. Acesso em 04 ago. 2020.

- LAHIRE, Bernard. **O homem plural** – as molas da acção. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- MATOS, Juliana Alves Viana. **Práticas corporais**: o corpo-cidadão como expressão da promoção da saúde. 214 f. Tese (Doutorado em Enfermagem) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1984.
- MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de. Corpo. In: CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Orgs.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de. *Habitus* e corpo social: reflexões sobre o corpo na teoria sociológica de Pierre Bourdieu. **Movimento (ESEFID/UFRGS)**, Porto Alegre, p.281-300, jan. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/13430/12953>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- MONTAGNER, Miguel Ângelo. Pierre Bourdieu, o corpo e a saúde: algumas possibilidades teóricas. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 15-526, jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v11n2/30438.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- NUMMER, Fernanda Valli. **“Ser Brigadiano” ou “Trabalhar na Brigada”**: estilos de vida entre soldados da Brigada Militar. 260 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.
- OLIVEIRA, Jaqueline Maas. **Categorias do juízo professoral em conselhos de classe**: entre interpretações, julgamentos e implicações. 223 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017.
- OLIVEIRA, Samuel Gomes de. **Ingliding de vogais tônicas como prática estilística no falar porto-alegrense**: significados sociais da variação linguística. 225 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018.
- PETERS, Gabriel. Configurações e reconfigurações na teoria do *habitus*: um percurso. **XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3673&Itemid=170. Acesso em: 04 ago. 2020.
- PETERS, Gabriel. Humano, demasiado mundano: a teoria do *habitus* em retrospecto. **Teoria & Sociedade**, n. 18 (1), p.8-37, 2010.
- ROSA, Vitor. As técnicas do corpo em Marcel Mauss e o campo desportivo. **Estudos de Sociologia**. Araraquara, v. 24, n. 47, p.341-350, jul.-dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/12063/8734>. Acesso em: 06 ago. 2020.

SAPIRO, Gisèle. Conhecimento praxiológico. *In*: CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Orgs.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SCHNEIDER, Susane. **CDF, gente boa!** um estudo sobre as categorias do juízo estudantil. 102 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Regional de Blumenau. Blumenau, 2006.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Rev. Bras. Educ.** Rio de Janeiro, 2002, n. 20, p.60-70. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n20/n20a05>. Acesso em: 04 ago. 2020.

SOUZA, Virginia Sposito de. **O corpo que dança:** a história-social e *hexis* corporal no balé clássico. 155 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

VLASTUIN, Juliana. **As “donas da quadra”:** leitura sociológica das unidades geracionais olímpicas do voleibol feminino no Brasil (1980-2008). 217 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

WACQUANT, Loïc. *Habitus*. *In*: CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Orgs.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o *habitus*. **Educação & Linguagem**, São Bernardo do Campo, ano 10, n. 16, p.63-71, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/126/136>. Acesso em: 04 ago. 2020.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. **Revista de Sociologia e Política**, n. 26, jun. 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/8102/5719>. Acesso em: 06 ago. 2020.

WACQUANT, Loïc. *Habitus*. *In*: BECKERT, Jens; ZAFIROVSKI, Milan (Ed.). **International Encyclopedia of Economic Sociology**. Londres: Routledge, 2004.

Submetido em: 01/10/2020

Revisões requeridas em: 24/12/2020

Aprovado em: 16/02/2021

Publicado em: 10/09/2021

**INTERCULTURALISMO, IMIGRAÇÃO E
CONSUMO: MODIFICAÇÕES CORPORAIS EM
IMIGRANTES EM PORTUGAL E ESPANHA**

***INTERCULTURALIDAD, INMIGRACIÓN Y
CONSUMO: MODIFICACIONES CORPORALES EN
INMIGRANTES EN PORTUGAL Y ESPAÑA***

***INTERCULTURALISM, IMMIGRATION AND
CONSUMPTION: BODY MODIFICATIONS AMONG
IMMIGRANTS IN PORTUGAL AND SPAIN***

*Marcelo ENNES**
*Natália RAMOS***

RESUMO: Este artigo apresenta resultados do projeto de pesquisa *Processos identitários, imigração e cirurgias plásticas*, desenvolvido entre 2013 e 2014 em Portugal e Espanha. O objetivo geral consistiu em entender a intenção e a prática de cirurgias plásticas e de outras modificações corporais no contexto migratório. Realizaram-se entrevistas em profundidade com imigrantes latino-americanos, asiáticos e africanos. Para analisar as entrevistas, tomamos por base bibliografia sobre interculturalismo, sociedade do consumo e cirurgias plásticas étnicas. Os resultados indicam que as interseções entre migrações, representações e modificações corporais são múltiplas e polissêmicas e não expressam apenas trajetórias de continuidade, mas também trajetórias de ruptura.

* Universidade Federal de Sergipe – (UFS), São Cristóvão – SE – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9937-543X>. E-mail: itab2010@academico.ufs.br.

** Universidade Aberta – (UAb), Lisboa – Portugal. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8448-1846>. E-mail: maria.ramos@uab.pt

PALAVRAS-CHAVE: Imigração. Modificações corporais. Consumo. Interculturalismo. Identidade.

RESUMEN: *Este artículo presenta los resultados del proyecto de investigación “Procesos de identidad, inmigración y cirugías plásticas”, desarrollado entre 2013 y 2014 en Portugal y España. El objetivo general era comprender la intención y la práctica de la cirugía plástica y otras modificaciones corporales en el contexto migratorio. Se realizaron entrevistas en profundidad a inmigrantes latinoamericanos, asiáticos y africanos. Para el análisis de las entrevistas, tomamos como base bibliografía sobre interculturalidad, sociedad de consumo y cirugías plásticas étnicas. Los resultados indican que las intersecciones entre migraciones, representaciones y modificaciones corporales son múltiples y polisémicas y expresan no sólo trayectorias de continuidad, sino también trayectorias de ruptura.*

PALABRAS CLAVE: *Inmigración. Modificaciones corporales. Consumo. Interculturalidad. Identidad.*

ABSTRACT: *This paper presents results of the research project “Identity processes, immigration and plastic surgeries”, developed between 2013 and 2014 in Portugal and Spain. The general objective was to understand the interest and the practice of ethnic plastic surgeries and other body modifications among immigrants. In-depth interviews were carried out with Latin American, Asian and African immigrants. The literature about interculturalism, consumer society and ethnic plastic surgeries was used in order to analyze the interviews. The results indicate that the intersections between immigration, representations and body modifications are multiple and polysemic, expressing not only trajectories of continuity but also trajectories of disruption.*

KEYWORDS: *Immigration. Body modification. Consumption. Interculturalism. Identity.*

Introdução

A pesquisa¹ na origem deste artigo teve como objeto central a prática de modificações corporais por imigrantes em Portugal e Espanha. A problemática de estudo consistia na modificação efetiva ou no desejo de modificar o corpo, em

¹ Pesquisa de pós-doutoramento no CEMRI, Universidade Aberta, PT (2013-2014) com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq/Brasil.

especial, traços físicos que fazem referência ao pertencimento nacional/étnico de imigrantes em um contexto marcado pela ideia do “direito à diferença”, por debates políticos e acadêmicos sobre multi/interculturalismo e pelo consumo entendido como dinâmica produtora de sentidos e de racionalidades. A pesquisa foi desenvolvida com base na revisão bibliográfica sobre imigrantes, sociedade do consumo e cirurgias plásticas consideradas étnicas e em dados qualitativos obtidos por meio de entrevistas.

Concluimos que as modificações corporais, por meio de cirurgias plásticas ou outros procedimentos, não conduzem à homogeneização ou à ruptura com pertencimentos de origem, mas traduzem formas sutis de coerção social que são mediadas por padrões estéticos e sentimentos como o de beleza, sedução e felicidade, cujo sentido deve ser encontrado, sobretudo, na sociedade do consumo.

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira, apresentamos algumas informações sobre as referências bibliográficas utilizadas e sobre como os dados apresentados e analisados foram obtidos. Em seguida revisamos parte do debate sobre o imigrante visto como estranho, diferente, e sobre as condições sociais e históricas em que isso ocorre. Aqui, tínhamos como objetivo destacar os traços físicos, ressignificados cultural e politicamente, que atuam como identificadores de estrangeiros e estranhos – elementos constituidores de um cenário no qual as representações e modificações corporais ganham importância como expressões políticas, culturais e de consumo. Na terceira parte, tratamos das origens e das práticas de cirurgias plásticas consideradas étnicas. Desse modo, procuramos evidenciar uma prática que remonta ao final do século XIX e que vem passando por algumas mudanças no que respeita ao seu significado de acordo com estudiosos do tema. Por fim, apresentamos e discutimos os resultados das entrevistas, sobretudo a partir das questões teóricas e conceituais apresentadas nas duas partes anteriores.

1. Notas sobre a metodologia de pesquisa e perfil dos entrevistados

O artigo foi desenvolvido a partir de revisão bibliográfica sobre a problemática. Um primeiro grupo de leituras envolveu uma bibliografia que entende o imigrante como “estranho” (SHUTZ, 1999; SIMMEL, 2005; BAUMAN, 2005a, 2005b, STOLKE, 1993). Em outro conjunto de textos, os autores tratam o consumo para além do ato imediato e literal de aquisição (BAUMAN, 2008; CANCLINI, 2008). Um terceiro conjunto auxiliou-nos a pensar o corpo (LE BRETON, 2009; 2014; FEATHERSTONE, 2005; ORTEGA, 2008) e as cirurgias plásticas étnicas (HAIKEN, 2000; NIECHAJEV; HARALDSSON, 1997; OUELLETTE, 2009; SWAMI; HENDRIKSE, 2013; TAM *et al.*, 2012; GILMAN, 1999; 2005).

Essas leituras foram fundamentais para analisarmos as entrevistas realizadas com imigrantes em Portugal e Espanha. Com base em um roteiro semiestruturado, procuramos conhecer o perfil socioeconômico da pessoa entrevistada, a trajetória imigratória, as relações de pertencimento e alteridade e suas opiniões e experiências sobre modificações corporais. Chegamos aos imigrantes por meio da técnica da “bola de neve” (BIERNACKI; WALDORF, 1981) e limitamos nossa amostra não probabilística por meio do critério chamado de “ponto de saturação” (LANG; CAMPOS; DEMARTINI, 2010). Para este artigo, foram utilizadas 12 entrevistas, distribuídas igualmente entre os dois países. Procuramos contemplar imigrantes de diferentes continentes com o objetivo de abarcar pessoas de diversas origens culturais. Assim, em Portugal, entrevistamos duas mulheres que, apesar de terem nascido em Moçambique, consideram-se goesas, duas brasileiras, um angolano e um moçambicano. A idade das pessoas entrevistadas em Portugal variou entre os 30 e os 50 anos. O tempo de permanência dessas pessoas no país de destino variou bastante: o angolano está em Portugal há 14 anos; já as duas goesas e o moçambicano lá estão há mais de 35, e as brasileiras, em média, 7 anos. No que diz respeito aos motivos da migração, o fato de terem nascido em Moçambique aproximou as goesas do moçambicano e do angolano, já que a razão que levou suas famílias a migrarem foi o clima de instabilidade e insegurança observado naqueles países. Quanto às brasileiras, há motivos diferentes. Em um dos casos, resulta de estar casada com um cidadão português, e, no outro, está relacionado à busca de mais oportunidades de estudo e de trabalho.

Com relação à Espanha, serão utilizadas entrevistas realizadas com imigrantes de três continentes diferentes: originários da África, um homem senegalês com cerca de 25 anos e uma mulher angolana com 30; da Ásia, duas pessoas jovens chinesas, uma mulher, originária do sul da China, e um homem, da região noroeste do país. Da América Latina, foram entrevistadas duas pessoas vindas do Equador, uma mulher de 20 anos e um homem de 40.

As de origem chinesa diferenciaram-se das demais pessoas entrevistadas quanto ao tempo de vida na Espanha – estavam há cerca de dois anos no país. Migraram para fazer um curso de pós-graduação e, depois, retornar ao país de origem. A imigrante angolana também estava há cerca de dois anos em Madri, mas a entrevista não sugere o projeto ou o desejo de retorno definitivo ao seu país de origem. Já os demais entrevistados – do Equador e do Senegal – estavam na Espanha há cerca de 15 anos. Para os latino-americanos, o principal motivo migratório foi o econômico, já que o Equador atravessou uma grave crise econômica no final da década de 1990 e início da de 2000.

2. Situando o “problema” de pesquisa: modificações corporais e cirurgias plásticas étnicas

Este artigo situa-se na interface dos estudos sobre migrações internacionais, diversidade cultural, consumo e corpo. No que respeita às migrações internacionais, o final do século XX e o início do XXI foram marcados por intensos fluxos migratórios. Na última década, segundo dados do *Department of Economic and Social Affairs* (ONU, 2019), em 2019 havia 271.642.105 imigrantes no mundo, que estavam distribuídos nas seguintes proporções: Ásia (30,76%), Europa (30,30%), América do Norte (21,56%), África (9,76%), América Latina e Caribe (4,30%) e Oceania (3,28%). Segundo a mesma fonte, Portugal reunia cerca 1,08% da população imigrante na Europa e Espanha 7,42%. Em termos de proporção em relação aos nacionais, os imigrantes representavam 8,8% da população portuguesa e 13,4% da espanhola.

Além de sua dimensão quantitativa, a imigração é, ao longo da história humana, uma importante fonte de produção de diversidade cultural, o que tem sido associado à condição de imigrantes como “estranho”, “outro”. Esta condição tem origem em vários aspectos culturais que vão desde idioma, religião, gastronomia, vestuário, até aspectos relacionados ao corpo e aparência. Nos últimos 150 anos, o tema da diversidade produzida por imigrantes tem sido tratado diferentemente, quer pelos governos, quer pelas sociedades receptoras, quer ainda pelos estudiosos do tema, a partir de várias perspectivas políticas e teóricas (ENNES, 2016).

Para os objetivos deste artigo, privilegiamos o corpo como elemento de produção de diversidade cultural de imigrantes. A este respeito, entendemos o corpo como um dos marcadores identitários centrais no processo de classificação e hierarquização dos indivíduos, em especial, imigrantes. O corpo físico pertence a um local e a uma época e nele agem forças de modo a dar-lhe forma, cheiro, consistência, diferentes proporções de tamanho, gordura e músculo. Desse modo, um amplo leque de autores (MAUSS, 2003; ORTEGA, 2008; FEATHERSTONE, 2005; LE BRETON, 2009; 2014) trata o corpo como construção social. Propomos, assim, o entendimento do corpo como território de atuação do sujeito – no caso, imigrante – no contexto da sociedade do consumo (BAUMAN, 2008; CANCLINI, 2008).

É a partir dessa concepção de corpo que buscamos dar inteligibilidade psicossociológica ao tema das modificações corporais entre imigrantes, mais especificamente, às cirurgias plásticas étnicas². A revisão bibliográfica mostra que este tipo de

² Do ponto de vista técnico e dos subsídios públicos, divide-se as cirurgias plásticas entre as de caráter reparador e as estéticas propriamente ditas. As cirurgias reparadoras, muitas vezes subsidiadas pelo Estado (no caso de Portugal e Espanha), são aquelas voltadas para marcas e cicatrizes decorrentes de acidentes.

cirurgia já era observado no final do século XX, sendo que o número de intervenções cirúrgicas plásticas aumentou com o desenvolvimento de novas técnicas e drogas para sedação e higiene no final do século XIX (GILMAN, 2005; 1999).

Para Taschen (2005), a origem da cirurgia plástica é ainda mais antiga e remonta aos egípcios da Antiguidade Oriental, que já buscavam “corrigir” sequelas de ferimentos e narizes fora dos padrões estéticos da época. O desenvolvimento dessa modalidade de cirurgia estava associado, por um lado, às necessidades de alterações, seja por decorrência de cicatriz de doenças, como a sífilis, seja de ferimentos de guerra. Por outro, está também intimamente ligado ao desenvolvimento de medicamentos, instrumentos e técnicas de cirurgia e profilaxia. As cirurgias plásticas não só constituem prática antiga, identificada em períodos bastante recuados na história, como também disseminadas em várias regiões do mundo (HAIKEN, 2000).

As cirurgias plásticas étnicas sempre estiveram associadas às características sociais, econômicas, técnicas e culturais dos contextos em que são realizadas (GILMAN, 2005). No final do século XIX e início do século XX, por exemplo, esse tipo de cirurgias tinha como referência padrões de beleza ocidentais dos quais estavam excluídos ou inferiorizados não apenas negros e asiáticos, mas também brancos que traziam traços físicos (nariz, orelhas e boca) considerados como marcas de degeneração ou inferioridade, a exemplo de irlandeses e judeus. As cirurgias plásticas étnicas eram praticadas, sobretudo, em imigrantes, afrodescendentes e em pessoas consideradas forasteiras.

No início do século XXI, a emergência da sociedade do consumo “embaralhou” ainda mais os marcadores identitários que associam etnia a um país ou a uma região do planeta. Com isso, ao mesmo tempo em que as cirurgias plásticas étnicas continuam a ser praticadas por imigrantes, também passaram a ser realizadas em contextos não migratórios. Estas cirurgias são inspiradas em padrões de beleza que não deixam de ter o ocidente como referência³.

Autores como Niechajev e Haraldsson (1997), Ouellette, (2009), Tam *et al.* (2012) e Swami e Hendrikse (2013) revelam aspectos de interesse sobre o tema das cirurgias plásticas étnicas. As cirurgias plásticas podem se situar na interseção entre as noções hegemônicas de beleza e de origem étnica (NIECHAJEV; HARALDSSON, 1997) e estão associadas a fatores como diferenças psicológicas individuais, imagens negativas do corpo, maior investimento na aparência e influência de celebridades públicas como parâmetros estéticos (SWAMI; HENDRIKSE, 2013). No que diz respeito às cirurgias plásticas étnicas, a literatura demonstra a existência de atitudes negativas para com essas, devido à “desconfiança cultural” em

³ Quando nos referimos a categorias genéricas – como ocidental, etnia, nacionalidade, entre outras – as consideramos construções sociais, culturais, políticas não as entendendo de modo naturalizado.

relação à sociedade de destino e à forte adesão aos valores culturais e à identidade étnica de origem.

A produção da identidade étnica desde uma perspectiva intercultural (CANCLINI, 2008; RAMOS, 2014; 2011; 2010, 2008; 2007a; 2007b) decorre, por um lado, de configurações sociais marcadas pela assimetria de poder entre os grupos envolvidos, e, por outro, pela necessidade de definição clara das fronteiras simbólicas entre os grupos – no caso em estudo, entre imigrantes e população nativa. O formato do nariz, dos olhos, das orelhas, a cor e o tipo de cabelo são poderosos marcadores acionados para a produção dessas fronteiras por meio de processos de pertencimento e alteridade.

A questão do convívio com pessoas de origens nacionais e étnicas distintas também coloca questões éticas sobre a prática de modificações corporais. Um exemplo é dado por Ouellette (2009), quando questiona, a partir de um exemplo real nos EUA, o direito de pais americanos fazerem em sua filha adotada de origem chinesa uma cirurgia de ocidentalização dos olhos. A questão colocada pela autora é se a cirurgia poderia ser autorizada pelos pais ou só poderia ser decidida pela própria criança após atingir sua maioridade. Esses marcadores são essencializados e naturalizados, apesar de serem frutos de construções históricas e culturais que produzem narrativas de si mesmo. Isto é, a essencialização e a naturalização de traços fenótipos como marcadores identitários são, antes de mais, históricas e fazem parte dos chamados mitos fundadores (SILVA, 2000). Tais “regimes de pertença” são alterados pelos fluxos imigratórios. O imigrante é um elemento desestabilizador das configurações identitárias por produzir o estranho, a diferença (SHUTZ, 1999; SIMMEL, 2005; BAUMAN, 2005a, ELIAS, 2005, STOLCKE, 1993), e, em consequência, (re)cria fronteiras e relações de alteridade.

A ideia do outro como estranho é reforçada pelo estranhamento do corpo do outro. Esta dinâmica é, para Gilman (1999, p.49), trans-histórica e transcultural e tem como fim produzir hierarquias a partir da oposição entre a ideia do permanente, imutável, natural, em oposição ao que “vem para ficar”. A partir desse jogo de poder, constrói-se padrões beleza de modo indissociável das características consideradas étnicas. Assim, se no final do século XX irlandeses procuravam corrigir as “orelhas de abano” por serem feias e não “americanas”, ou judeus alteravam seu nariz para não denunciarem a sua origem e sua feiura [em relação aos padrões], hoje, a combinação entre o belo e o étnico ocorre por meio de marcadores descentrados. Isto é, marcadores que devem ser entendidos como expressão de processos de hibridação entre referências estéticas e a sociedade do consumo (ENNES; RAMOS, 2017).

3. Corpo e modificações corporais entre os imigrantes entrevistados

Aqui iremos analisar as narrativas obtidas, a partir de três dimensões do estudo realizado. A primeira refere-se à trajetória migratória, e procura elementos sobre vínculos com o lugar e a cultura de origem. A segunda dimensão busca dar conta das relações de pertencimento e alteridade estabelecidas pelas pessoas imigrantes entrevistadas com o lugar de destino. A terceira refere-se à questão central do artigo, isto é, como essas pessoas pensam e agem em relação ao seu corpo a partir de sua condição de imigrante.

3.1. Trajetórias migratórias

A trajetória migratória dos sujeitos de pesquisa nem sempre é linear. Destaca-se o caso de Jade, cuja família emigrara de Goa para Moçambique e, depois, para Portugal. O mesmo ocorreu com Jaina. Quanto aos motivos, as goesas vêm de uma trajetória marcada por rupturas e insegurança. Primeiro, pela invasão da Índia sobre Goa e, depois, pelo processo de independência de Moçambique. O mesmo aconteceu com o moçambicano. Já a causa da migração do angolano se aproxima das goesas, isto é, a mudança da família em busca de melhores condições de vida e de trabalho.

Jade e Jaina cresceram e ainda vivem vinculadas à comunidade goesa em Lisboa. Além disso, afirmam ter mais vínculos com Goa, por meio de viagens e contato com familiares via telefone e Internet, do que com Moçambique. No caso das brasileiras, há permanente contato com familiares e amigos. Uma delas, inclusive, se refere aos contatos diários por meio das redes sociais. Ambas viajam anualmente para suas cidades de origem.

Já Domingos, o angolano, dirige uma associação de imigrantes e descendentes destes, estabelecendo vínculos políticos com Angola, inclusive por ter um irmão ligado ao governo do país. Não é claro se Manuel possui ou não relações regulares com pessoas do lugar de origem. Sua entrevista indica que recriou em Portugal seus laços de conterraneidade e a ideia de pertencimento nacional.

No caso da Espanha, a trajetória migratória das pessoas entrevistadas é bastante semelhante. Com exceção da imigrante angolana, que antes de migrar para Madri viveu dois anos em Lisboa, todas as demais vieram diretamente de seus países de origem. De modo geral, as entrevistas demonstram que essas pessoas mantêm vínculos com o país de origem, estabelecidos principalmente com familiares e amigos, via telefone, Internet e redes sociais. No caso do jovem e da jovem chineses, há, inclusive, o uso de aplicativos como o WhatsApp. A exemplo de Manuel, imigrante moçambicano em Portugal, os vínculos com a origem são reinventados no local de destino por meio de novos círculos de amizades e redes ligados ao trabalho. No

caso dos imigrantes do Senegal e de Angola, há vínculos que vão além dos laços de amizade e da família. O imigrante senegalês possui uma atuação política por meio de sua participação em uma associação de imigrantes, o que passou a orientar seus contatos com o país de origem. Já Solange, a imigrante angolana, tem sua trajetória migratória associada ao estudo, o que a leva a viagens para o seu local de origem que é, ao mesmo tempo, seu universo de pesquisa.

3.2. Relações de pertencimento e alteridade

Refletir sobre traços fenótipos e mudanças corporais entre imigrantes nos levou a indagar nossos interlocutores sobre suas relações de pertencimento e alteridade, a partir das quais construíram suas trajetórias migratórias. Os entrevistados, de modo geral, afirmaram manter relações com pessoas e locais de origem. Há diferenças quanto aos modos e à intensidade de contato, mas em nenhum caso observamos rupturas e descontinuidades. Essas relações são mantidas, o que não exclui o estabelecimento de novos círculos de amizade em convívio com portugueses, espanhóis e também com imigrantes de outras nacionalidades.

Imigrantes entrevistados em Portugal, independentemente de nacionalidade, gênero ou tempo de imigração, sentem-se integrados ao lugar de destino. Mesmo que esse sentimento tenha sido expresso por todos, entre imigrantes originários de Moçambique e Angola houve menos referências a situações que expressassem estranhamento. Esse sentimento de integração não implica rupturas com as pessoas e o lugar de origem, mas revela uma dinâmica de mudança de práticas sociais e costumes que passa pela adequação aos padrões locais. Essas mudanças resultam não só de pressões coercitivas vividas em Portugal, mas são também fruto do afrouxamento ou amenização dessas mesmas forças em relação ao local de origem. Isto é, estilos de roupa, penteados, atitudes que seriam recriminadas no local de origem, são mais livremente praticadas no local de destino.

A integração também parece estar vinculada às formas de inserção do imigrante na sociedade portuguesa. Nota-se que todas as pessoas entrevistadas já tiveram vínculos estreitos com portugueses. Seja no trabalho, na escola, em relações institucionais como as que envolvem associações de imigrantes e órgãos governamentais portugueses ou, ainda, por meio de relações afetivas, como casamento e namoro, no caso das brasileiras entrevistadas. Esses vínculos são, ao mesmo tempo, produtores de pertencimento e de alteridade, especialmente entre as brasileiras. Sandra, por exemplo, exemplifica o fato de ser noiva de um português como parte de seu processo de integração, mas reclama de sua sogra por criticá-la por “não falar português e sim brasileiro”. O idioma e o sotaque, como veremos também nos casos dos imigrantes na Espanha, são um forte marcador identitário.

Para as duas brasileiras entrevistadas, as atividades profissionais e educacionais também fazem parte dos circuitos das relações de pertencimento e alteridade com a sociedade portuguesa. Assim, Cíntia destacou as tensões vividas com seu orientador de mestrado, que insistia para que ela escrevesse o “português de Portugal”. Mas, tal como em relação à sua sogra, ela manteve seu “estilo” como expressão de uma identidade de origem, isto é, brasileira. No caso de Márcia, além de ter realizado um doutorado, ela trabalhou em uma instituição de ensino superior portuguesa. Ainda assim, não faz referência a tensões produzidas por diferenças de sotaque ou de forma de escrita, mas às condições de trabalho que tornaram sua atividade pouco atrativa.

A dinâmica de reconstrução identitária no contexto migratório não implica nem a ruptura completa com a cultura de origem, nem a adesão completa à de destino. Esse regime de pertencimentos se materializa na dinâmica entre a fragmentação e a fidelidade identitária (WOODWARD, 2000; FEATHERSTONE, 1997; BAUMAN, 1998; 1999a; 1999b; 2005a; 2005b; 2008), mudança e produção de expressões híbridas (CANCLINI, 2008) de gastronomia, vestuário, músicas, estética corporal, valores culturais e religiosos. Esse processo envolve ainda certas continuidades como, por exemplo, o gosto de Márcia pela carne de porco, dado que nasceu e viveu grande parte de sua vida no interior de Minas Gerais, aproximando-a do paladar português; ou, pelo contrário, no caso de Domingos, o consumo de comidas consideradas típicas de Angola, geralmente em situações especiais que reúnem amigos angolanos e que funcionam como mecanismos de reprodução dos sentimentos de pertença à cultura de origem.

As goesas, por sua vez, afirmam forte integração na sociedade portuguesa, principalmente por meio da inserção no mundo do trabalho. Jaina é empresária e deixa claro seu sucesso no ramo imobiliário. Diz não sentir discriminação e entende que, quando a há, parte da responsabilidade é da própria pessoa imigrante ao recusar integrar-se. Jade, por sua vez, é enfermeira e, também, não se sente discriminada por seu pertencimento étnico. Para ela, estar ligada à comunidade goesa e manter características de sua cultura auxilia em seu trabalho. Essa é uma situação semelhante à da brasileira Cíntia, que atribui sua experiência como promotora de vendas de produtos cosméticos em uma rede de lojas espanhola em Portugal a algumas características de sua cultura de origem. No caso das goesas, isso pode ser explicado por atuarem em segmentos que as colocam diretamente em contato com pessoas de diferentes origens étnicas e nacionais, tornando o seu pertencimento um capital (BOURDIEU, 1989) de grande valor. No caso da brasileira, sua valorização como promotora está mais ligada às exigências da ocupação, tais como expansividade e simpatia.

Manuel acredita que a discriminação está diminuindo. Para ele, a integração tem sido gradual, e foi mais difícil no início do processo imigratório diante do con-

texto da Revolução dos Cravos (1974) e do processo de independência das colônias portuguesas na África e na Ásia. A sucessão de gerações de imigrantes, os canais de comunicação (cartas no passado e Internet e telefonia móvel hoje) e o movimento de retorno provisório ou permanente têm transferido, como antecipação, para o lugar de origem a formulação de estratégias de integração na sociedade portuguesa. Percebe-se que a integração é também entendida a partir do próprio imigrante. Tal como Jaina, Manuel acredita que a integração recai sobre a conduta e o modo de agir da pessoa imigrante, como se dependesse fundamentalmente dela.

Ainda que não tenham destacado situações em que se sentiram discriminados, os entrevistados afirmaram existir discriminação contra imigrantes em Portugal. Sandra foi a mais contundente nessa observação. Para ela, a discriminação maior é contra as mulheres brasileiras, estereotipadas como hipersexualizadas, sendo importante considerar a sobreposição dos marcadores de gênero e de pertencimento étnico/nacional. Márcia também considera que há discriminação contra imigrantes em Portugal e que isso tem crescido proporcionalmente com o aumento do número de imigrantes. Para Jade, no caso de hindus, há “comentários depreciativos” em relação ao comércio mantido pelo grupo como sinônimo de baixa qualidade, o que se assemelharia ao de chineses. Quanto aos costumes, o uso do *sari*, por exemplo, provoca ainda constrangimentos entre os portugueses por deixar a barriga à mostra, embora Jade considere que tem diminuído graças a pessoas de outras nacionalidades, que usam tipos de roupas que também deixam visível a barriga das mulheres. Isso pode ser entendido como parte de um processo no qual a diversidade é produzida pela migração e, também, pela cultura do consumo e suas expressões no campo do entretenimento e da moda.

Para as pessoas entrevistada na Espanha, o início da experiência como imigrantes foi difícil. Essa dificuldade envolve fatores que vão da substituição das relações afetivas do jovem senegalês – que foi adotado por uma família espanhola –, passando por diferenças culturais no que respeita ao idioma, sotaque, datas comemorativas e problemas quanto ao choque cultural produzidas por diferentes perfis comportamentais (a exemplo dos imigrantes chineses), até problemas legais de um dos imigrantes equatorianos. Para todas essas pessoas, as dificuldades tendem a diminuir com o passar do tempo, dado que os problemas iniciais são superados e resolvidos.

O sentimento de que se vive uma situação melhor do que a vivenciada no início da vida na Espanha como imigrante não significa, no entanto, uma plena integração. Aby, por exemplo, ainda que tenha amigos espanhóis, sente-se ainda discriminado, principalmente pela polícia, que o aborda de modo discriminatório⁴.

⁴ O trabalho de campo em Madri permitiu-nos presenciar abordagens seletivas de policiais a pessoas negras nos acessos às estações de metrô e pelas ruas do Bairro Lavapiés.

Solange considera os espanhóis mais amáveis e solícitos do que os portugueses. Para ela, estes são menos receptivos e mais desconfiados, dadas as relações coloniais que envolveram o seu país e Portugal. Já Zhou disse que sua relação com os espanhóis tem melhorado, mas queixa-se dos preconceitos que sofre por ser estrangeiro. Segundo ele, os espanhóis têm uma visão estereotipada e acham que todos os chineses são donos de restaurantes ou de lojas de produtos de baixa qualidade⁵. Gabriela é a que parece ser a mais integrada na sociedade espanhola. Primeiro porque migrou quando criança, segundo porque mantém menos vínculos com o país de origem e diz compartilhar mais valores, gostos e estilos “espanhóis” do que seus compatriotas que vivem em Madri. Já Daniel, outro equatoriano entrevistado, devido à sua trajetória imigratória e forma de inserção na sociedade espanhola, pensa diferente. Mesmo tendo amigos espanhóis, seu círculo mais íntimo de relacionamento é dentro da “colônia equatoriana”.

As diferentes percepções sobre a integração na sociedade espanhola estão, em parte, tal como no caso de imigrantes entrevistados em Portugal, relacionadas às formas de inserção na sociedade espanhola. Das seis pessoas entrevistadas na Espanha, quatro migraram para estudar. As vindas do Equador alegaram motivos econômicos, no caso de Solange, de seus pais. As trajetórias definem, em parte, suas relações com os espanhóis após a chegada. Aby migrou ainda adolescente e hoje é presidente de uma associação de imigrantes. Sua socialização durante a educação básica resultou em vínculos de amizade com espanhóis, mas, ao contrário de Gabriela, autorrepresenta-se como imigrante. Isso não impede, por sua vez, que Gabriela relate situações de conflito com seus padrões espanhóis, lembrando, em especial, sua experiência como babá e as dificuldades com as avós das crianças.

Daniel é quem mais se assemelha ao tipo do imigrante trabalhador. Uma crise econômica motivou o início de sua trajetória, o que o fez vivenciar as dificuldades de um imigrante sem documentos. No entanto, mesmo diante dessa situação, considera positivas as relações com empregadores espanhóis, pelo fato de sempre ter recebido seu salário conforme combinado. Zhou, mesmo tendo migrado para estudar, fez alguns trabalhos provisórios, como ensinar o idioma e cultura chinesa a um espanhol, o que também o fez ter uma avaliação positiva de seu único vínculo de trabalho na Espanha.

Todas as pessoas entrevistadas na Espanha afirmaram que convivem não apenas com espanhóis, mas também com imigrantes de outras nacionalidades. Mais uma vez, é importante entender essas relações a partir das formas de inserção de nossos interlocutores na sociedade espanhola. Presidir uma associação, ser estudante universitário, viver desde a infância no país, isto é, ter estudado em escolas espa-

⁵ O tema da “opacidade do outro” surge direta e indiretamente em vários autores de diferentes filiações teóricas, a exemplo de Bauman (1999a) e Elias (2005).

nholas, são elementos explicativos dos circuitos de relações que os mantêm. Essas relações, a exemplo das observadas em Portugal, assemelham-se mais ao movimento contínuo de aproximação e distanciamento de extremos que seriam o isolamento e a integração completa. Entre imigrantes chineses, fica claro que as relações que exigem mais confiança ocorrem dentro do próprio grupo, o qual é diverso devido às diferentes regiões de onde partiram.

Solange revela uma situação interessante quanto às relações de pertencimento e alteridade. Por se relacionar com imigrantes de várias procedências, inclusive de vários países africanos, elegeu o espanhol como meio de comunicação. Assim, o idioma do país receptor passa a ser o elemento de ligação entre imigrantes de várias origens, o que Canclini (2008) denomina de interculturalismo e hibridismo cultural. Aby e Daniel, devido aos seus vínculos com associações de imigrantes, relacionam-se com imigrantes de várias nacionalidades e se referem a essas relações como multiculturais, o que deve ser entendido como efeito das políticas de integração dos governos espanhóis nos últimos 15 anos e sua relação com as associações de imigrantes.

As respostas às questões anteriores já antecipam o caráter ambivalente dos regimes de pertencimento (CANCLINI, 2008) em relação à sociedade espanhola, a exemplo dos imigrantes em Portugal. A tensão entre os sentimentos de pertença e de alteridade fica mais evidente quando indagados de modo direto sobre o tema da autoidentificação. Três dos entrevistados, Aby, Gabriela e Daniel, tinham cidadania espanhola quando das entrevistas, e os outros três, Solange, Meng e Zhouh, viviam no país com visto de permanência provisório como estudantes universitários. Essa variável da documentação não parece interferir na autopercepção de viver na Espanha como imigrante, a não ser para Daniel, que reconheceu facilidades no dia a dia após obter seus documentos.

O tempo de residência na Espanha não parece interferir de modo unívoco nos regimes de pertencimento dos entrevistados, já que tanto Aby quanto Gabriela migraram ainda bastante jovens e a relação do primeiro com os espanhóis é de maior alteridade, enquanto a segunda diz sentir-se mais espanhola do que equatoriana⁶. A maior diferença advém do pertencimento étnico. Os latino-americanos são vistos pelos demais imigrantes como o grupo com mais facilidades de integração, o que é confirmado pelas entrevistas com Gabriela e Daniel. Por sua vez, chineses e africanos são os mais fortemente identificados como estranhos. Africanos são mais abordados pela polícia e chineses se sentem frequentemente observados, o que remete para a importância dos traços físicos nas relações que imigrantes vivenciam nos países de destino. Porém, cabe destacar que, além de alguns latino-americanos

⁶ O tema da múltipla pertença e da cidadania mundial reapareceu nas entrevistas dos imigrantes equatorianos.

terem traços físicos considerados ocidentais – o que não os distingue visualmente como imigrantes –, possuem também traços indígenas.

A percepção sobre a vivência pessoal de discriminação na Espanha é maior do que a observada em Portugal, o que explica em parte a maior ênfase dada por imigrantes entrevistados na Espanha à discriminação. Seja em função das abordagens seletivas de policiais, seja no tratamento dispensado aos imigrantes nas ruas, nas estações de metrô ou na disputa pelos recursos públicos voltados à assistência social; seja nos hábitos e costumes dos espanhóis que discriminam os que não compartilham dos lugares e espaços reclamados como exclusivos para os espanhóis, como narrou Gabriela. As narrativas indicam a existência de múltiplas formas e mecanismos de discriminação contra imigrantes, o que é acionado a partir do seu reconhecimento como estranhos, seja por seus traços, seja por seu sotaque ou idioma, ou por sua religião e costumes (RAMOS, 2014). Essa discriminação pode resultar em alguns benefícios, como relata Daniel a respeito da preferência por trabalhadores imigrantes na construção civil. Claro que essa valorização ocorre de modo a reforçar as relações de hierarquia entre o nacional e o imigrante.

3.3. Modificações corporais

As relações de alteridade resultam de um conjunto de fatores construídos socialmente. Mesmo os traços fenótipos, aparentemente evidentes e objetivos, são fruto do processo de ressignificação cultural (SILVA, 2000). Por compartilharmos dessa perspectiva, procuramos refletir sobre o contexto político-cultural no qual tem ocorrido a imigração para Portugal e Espanha, analisar as origens, a trajetória migratória e as formas de inserção nas sociedades receptoras, além de conhecer a percepção dos entrevistados sobre sua situação. Esses são elementos essenciais para pensar sobre as representações e as práticas sobre modificações corporais e para situar social, cultural e institucionalmente os imigrantes, a fim de melhor compreender suas narrativas sobre o tema central desse artigo.

Em Portugal, as goesas entrevistadas são facilmente identificadas. Cor e tipo de cabelo, cor de pele e trajes utilizados em ocasiões especiais, como casamento ou festas comemorativas, são os marcadores mais claros. Por viverem há muito tempo em Portugal, não possuem sotaque estrangeiro. Segundo Jade, a distinção das mulheres goesas e indianas passa também pela vaidade, o cuidado com as roupas, com a maquiagem e com o uso de produtos para hidratação da pele e cabelo.

Já a brasileira Sandra afirma ter passado por algumas mudanças na maneira de se vestir, no corte de seu cabelo e na maquiagem. Começou por usar menos roupas decotadas, isto é, adotou uma postura para evitar características definidas em Portugal como típicas de brasileiras. Por outro lado, passou a usar um tipo

de cabelo que não se sentia à vontade em usar no lugar de origem. Sobre isso, refere ver muitos imigrantes que, por estarem fora do seu país ou de sua cidade de origem, fazem modificações, como usar penteados diferentes e fazer tatuagens. Sandra atribui essas práticas à trajetória migratória marcada por um sentimento de liberdade e autonomia quando comparada à vida no local de origem. No entanto, mesmo não tendo características físicas associadas ao Brasil, após a mudança no modo de vestir e maquiagem, passou a ser identificada como brasileira por meio de sua forma de escrita, como já vimos, no caso de sua relação com o orientador na universidade e por seu sotaque, que a identificava de imediato.

Como Sandra, Márcia não tem traços físicos considerados típicos de brasileiro. Além disso, desde quando vivia no Brasil adotou padrões de vestir e de maquiagem que não se diferenciavam muito dos praticados pelas portuguesas. Soma-se a isso o fato de ser casada há vários anos com um português, o que a inseriu em círculos de amizades com famílias portuguesas e lhe propicia um aprendizado dos modos “portugueses” de falar, gesticular e comportar-se. Fica claro que o “jeito brasileiro”, “jeito português”, “jeito goês” de ser, falar e agir são, na realidade, construções, e expressam formas hegemônicas de autoidentificação e heteronomeação (CUCHE, 2002).

Como referido, Domingos e Manuel, ambos negros, não se mostraram dispostos a, ou não acharam importante, falar sobre as características fenotípicas dos imigrantes e opinaram de modo a minimizar a existência de discriminação racial contra imigrantes em Portugal. Domingos, ao ser questionado sobre mudanças de traços étnicos, refere o caso de Michel Jackson, de modo a demonstrar distanciamento e excepcionalidade desse exemplo, afirmando não conhecer nenhum caso de africano que tenha mudado sua aparência em Portugal.

Para Jade, as goesas e indianas têm realizado algumas mudanças em seu corpo, em especial nos cabelos. Se antes eles eram mais escuros, agora possuem tonalidades mais claras. Destaca, por outro lado, que algumas práticas estéticas, características de sua cultura de origem, como a de arrancar as sobrancelhas com linha, têm sido incorporadas nos salões de beleza em Lisboa. A introdução de novos estilos e técnicas de beleza, no entanto, não pode ser entendida sem considerarmos o poder da indústria cosmética e das influências do mundo do entretenimento e da mídia sobre a sociedade de consumo (FORTUNA; FERREIRA; DOMINGUES, 2002; BAUMAN, 2008). Jade também revelou que a prática tradicional das avós indianas de massagear os bebês inclui o uso de esfoliantes no corpo, que tornam a pele mais macia e mais clara, e a massagem no nariz do recém-nascido, o que sugere a existência de atenção para com a pele e com o formato do nariz, que é bastante típico entre os indianos.⁷

⁷ Sobre práticas de tratamento de pele e cabelo (DIXON; RELLES, 2017; DLOVA, 2015).

Durante a pesquisa, nenhuma das pessoas entrevistadas em Portugal conhecia imigrantes que houvessem realizado cirurgias plásticas para alteração dos traços étnicos. Essa informação coincide com as obtidas através de médicos entrevistados⁸, que não relataram qualquer caso de cirurgia desse tipo. Procuramos conhecer as representações dos entrevistados sobre esse tipo de modificações, tendo encontrado em Portugal mais resistência de imigrantes para falar sobre o assunto, e, quando falavam, aparentavam constrangimento. De modo geral, consideram as modificações corporais como associadas a opções pessoais, cujos objetivos são melhorar a autoestima e o bem-estar. Entendemos que o fato de não reconhecerem (em especial Domingos, Manuel e Jaina) a existência de discriminação ou de a verem como responsabilidade do próprio imigrante fez com que o questionamento sobre mudanças corporais não fizesse muito sentido.

Várias questões surgidas das entrevistas em Portugal reaparecem de modo mais enfático entre imigrantes na Espanha. Por exemplo, para Aby, há o que ele chama de “etiquetagem” dos imigrantes a partir de suas origens e de seus traços físicos para classificá-los segundo os tipos de ocupações (construção civil, trabalho doméstico). Já Solange diz ter dificuldade em fazer um penteado de seu agrado por falta de profissionais e produtos adequados ao seu tipo de cabelo. Meng e Zhou, originários de diferentes regiões da China, ressaltam a diversidade de aparência física das preferências alimentares. Por outro lado, reconhecem a existência de uma maior homogeneidade de comportamento e de valores entre chineses, quando comparados com espanhóis, que mostram muitos estilos de vida. Devido a seus traços físicos, imigrantes chineses afirmaram sentir-se observados permanentemente, o que pode ser entendido como um processo de contínuo estranhamento e produção da alteridade a partir dos traços fenótipos.

Para Gabriela, possuir traços físicos e sotaque específicos pode criar preconceitos e marginalização, e lembra o caso de uma amiga que foi impedida de entrar em uma boate em Madri, alegadamente por a boate não tocar música “do gosto de latino-americanos”. Traços físicos e sotaques diferentes, por outro lado, de acordo com Gabriela, quando assumem o caráter de exotividade, podem favorecer no plano ocupacional, por exemplo nos casos dos traços fenótipos para a atividade de modelo. No entanto, como salienta Silva (2000), o exótico é tanto mais aceite e reconhecido quanto mais distante estiver, pelo que não se trata apenas de reconhecimento do direito da diferença, mas também de garantir a necessária distância do diferente.

Como já referido, para Daniel, o povo equatoriano é muito diverso fisicamente, existindo pessoas com traços indígenas ou traços mestiços e outras com aspecto mais espanhol ou ocidental. A distinção e o estranhamento são resultado

⁸ O trabalho de campo incluiu seis entrevistas com médicos portugueses e espanhóis. O conteúdo das entrevistas foi objeto de um outro artigo (ENNES; RAMOS, 2017).

de uma combinação de características, o que depende do nível de relacionamento e proximidade do imigrante com o nativo. Também Daniel vê a possibilidade de alguns aspectos físicos associados a imigrantes como vantagem. Para o equatoriano, “[...] há trabalhos para os quais o imigrante é muito solicitado, como a construção civil [...], porque o imigrante é mais trabalhador, alguns possuem melhor estrutura física”.

Na Espanha, o tema das modificações corporais foi abordado mais amplamente pelas pessoas entrevistadas. Aby, mesmo não conhecendo nenhum caso de cirurgia plástica, identificou casos de mudanças do tipo de cabelo e penteados, além do uso de roupas mais ocidentalizadas. Para Solange, as mudanças ocorrem devido aos efeitos produzidos pela migração em relação à diminuição dos vínculos e forças de coerção experimentada no local de origem, o que permitiria ao imigrante fazer mudanças improváveis em sua cidade e/ou país. Assim, como Solange, que retoma a perspectiva de Sandra em Portugal, Zhou e Meng experimentaram modificações, como deixar a barba crescer ou mudar o penteado e usar roupas ocidentais não bem-vistas no país de origem. As entrevistas nos remeteram constantemente às relações sociais e aos padrões culturais e comportamentais dos lugares de origem.

Também pudemos nos aproximar mais de casos de cirurgias plásticas étnicas entre imigrantes, embora as limitações de tempo e recursos disponíveis para fazer a pesquisa não nos tenham permitido entrevistar nenhuma dessas pessoas. Das seis pessoas entrevistadas, três referiram conhecer alguém que tinha feito algum tipo de cirurgia plástica com características étnicas. Zouh, Daniel e Gabriela referiram amigos e conhecidos que fizeram rinoplastias e blefaroplastia⁹.

A pesquisa também demonstra a inexistência de reprovação desse tipo de prática por parte dos entrevistados. Para eles, não há vínculo com a origem étnica, pelo que não significaria forma de ruptura com a cultura e etnia de origem nem de adesão à cultura e etnias de destino. Nenhum dos entrevistados, inclusive os que disseram não conhecer ninguém que tivesse feito cirurgias plásticas, aprovaria, caso a motivação estivesse relacionada à necessidade de integração.

Para os entrevistados, há muitos tipos de mudanças corporais, e elas são praticadas com frequência. No entanto, vão além das questões relacionadas ao pertencimento étnico. Mesmo a ideia de integração ou adaptação aparece de modo matizado. Solange e Aby acham natural imigrantes seguirem alguns padrões estéticos do lugar onde vivem. Assim, mudar o corte de cabelo ou a forma de vestir funciona como um processo que julgam ser natural. Muitas dessas mudanças vão além dos padrões locais, e muitos têm como referência tendências e padrões mais globais, produzidos e disseminados pela e na sociedade de consumo como parâmetros, inclusive, para a beleza, felicidade e bem-estar (BAUMAN, 2008)

⁹ Cirurgia plástica realizada nas pálpebras.

Os entrevistados na Espanha distinguem mudanças consideradas superficiais das mais profundas. Solange, por exemplo, não vê problema em mudar o cabelo para um corte por ela considerado mais europeu, mas não concordaria se as pessoas de sua origem passassem a tratar os pais como o fazem os filhos de espanhóis. Esse seria um valor mais profundo e mais distintivo de sua cultura e de seu pertencimento, mais importante do que uma mudança da aparência.

Já Meng e Zhou avaliam como negativo o “apagamento” de traços fenótipos originários. Esse argumento expõe a enorme complexidade dessas práticas. Primeiro, imigrantes são distintos, cultural e fisicamente, já na origem, o que relativiza o parâmetro do que seria um padrão autêntico e original. O mesmo acontece com a cultura do país receptor. No caso, não há um único padrão de espanhol, nem nos valores e comportamentos, nem na aparência física, o que relativiza também um possível referencial unívoco que estimularia mudanças corporais de imigrantes. Isso não impede, no entanto, a existência de sentimentos, atitudes e traços fenótipos distintivos entre, por exemplo, chineses e espanhóis. Ainda que relativos, difusos e ambivalentes, esses elementos servem para criar parâmetros, em grande parte subjetivos, em torno dos quais as pessoas entrevistadas constroem suas narrativas sobre pertencimento e alteridade. Assim, sentem-se incomodadas com a ideia de perda dos vínculos de pertencimento com sua cultura e país de origem por meio da alteração de suas características, sejam elas físicas ou não.

Essa relatividade é acionada por Zouh ao opinar sobre a cirurgia nos olhos feita por um amigo. Para ele, o motivo era pessoal ou mesmo relacionado ao caráter, já que tem olhos ainda menores que os de seu amigo. Zouh parece se contradizer ao assumir que gostaria de fazer algumas mudanças, por se sentir muito discriminado na Espanha, relatando-nos o incômodo de ser notado permanentemente. Sente-se discriminado e humilhado por haver muita desconfiança na Espanha em relação aos estrangeiros.

Gabriela também deseja mudar o seu corpo para ser menos identificada como equatoriana, referindo que é facilmente reconhecida por sua estatura, tida como típica das mulheres de seu país de origem. Mesmo sendo uma associação falsa, tal como a relacionada ao tamanho dos seios e nádegas das colombianas, acaba por funcionar na prática como marcador identitário e, no caso, resulta no estigma e na depreciação.

Meng nos ofereceu outra possibilidade de compreensão sobre as mudanças corporais. A chinesa nos relatou que fazer algumas mudanças, como o corte de cabelo, pode ser uma forma de valorização em seu local de origem. Ao enviar fotografias pelas redes sociais, seus amigos e amigas irão distingui-la positivamente como mais europeia, mais cosmopolita, capaz de ir além das fronteiras físicas e simbólicas do lugar de onde vem. Tal como Zouh, Meng pensa em aproveitar o fato de viver na Espanha para experimentar mudanças na aparência que não seriam bem aceitas em

seus respectivos locais de origem. Cortar e pintar o cabelo ou deixar a barba e o cabelo crescerem podem ser entendidos como expressão e processo de mudanças nas relações de pertencimento, sem que isso implique rupturas ou adesões absolutas, o que nos leva ao debate sobre identidades múltiplas ou múltiplos pertencimentos (BAUMAN, 1999a; HALL, 2009).

O trabalho de campo na Espanha também permitiu retomar uma discussão que apareceu sobre os limites entre cirurgias plásticas e reparadoras tal como já procuramos diferenciar. Essa ambiguidade apareceu na entrevista de Daniel, quem, utilizando o exemplo de Michael Jackson, refere como um caso de “alienação total” uma cirurgia feita apenas para mudar traços étnicos. No entanto, ele mesmo espera tomar coragem para fazer uma cirurgia no nariz, que foi definida como terapêutica, portanto, não estética puramente. Para demonstrar o quanto a situação é complexa e ambivalente, Daniel possui traços indígenas e seu nariz é diferente do tipo de nariz considerado europeu¹⁰.

Conclusões

As cirurgias plásticas étnicas não são práticas exclusivas do mundo contemporâneo. Na realidade, são tão antigas quanto as cirurgias plásticas. Do mesmo modo, as cirurgias plásticas étnicas entre imigrantes e estrangeiros não são práticas recentes, muito menos exclusivas dessas duas primeiras décadas do século XXI. O que parece ser novidade na chamada sociedade intercultural, aberta e em rede (CASTELLS, 1998) é a dinâmica das configurações identitárias que multirreferenciam e descentralizam marcadores culturais de pertencimento e alteridade a partir dos quais essas cirurgias e outras modificações corporais são praticadas. As dinâmicas socioculturais produtoras de pertencimento e alteridade já não funcionam apenas com base em dois polos, o imigrante e o nacional, entre os quais imigrantes, estrangeiros, minorias étnicas e culturais circulavam e transitavam. A emergência da vida para o consumo, dentre outros fatores, ampliou o repertório identitário.

A pesquisa empírica permitiu um melhor conhecimento sobre questões que envolvem poder, consumo, cultura e modificações corporais. As narrativas de brasileiros em Portugal e de chineses na Espanha colocam em xeque a ideia de um pertencimento étnico a partir de um padrão de traços étnicos entre pessoas da mesma origem nacional. Os dois grupos de entrevistados evidenciaram a existência de diferenças físicas significativas entre imigrantes da mesma origem.

¹⁰ Sobre as sobreposições entre as motivações e significados entre cirurgias plásticas e cirurgias reparadoras, ver a noção de “saúde estética” proposta em Edmund (2010).

Um resultado inesperado consiste no significado da trajetória imigratória no jogo das coerções entre o lugar de origem e o lugar de destino, isto é, algumas modificações corporais estão mais associadas ao distanciar das relações de pertencimento (sem que isso signifique rompimento) aos círculos de relacionamento do lugar onde viviam do que à proximidade com o lugar e as relações que passam a viver, o que revela dinâmicas de interação e convivência características da sociedade intercultural. A vida em um país diferente permite práticas corporais e de relacionamentos sociais – tais como mudar o cabelo, fazer uma tatuagem, adotar padrões de consumo e estilos de vida – não bem-vistos por parentes e amigos com os quais conviviam antes de migrar. Assim, os significados das representações e modificações corporais são diversos e complexos e vão muito além de uma ideia unívoca de assimilação e/ou integração no país de destino.

A pesquisa demonstrou a pouca visibilidade que as cirurgias plásticas étnicas possuem em ambos os países, em especial em Portugal. As causas disso podem estar associadas a outros fatores cujo conhecimento exige a continuidade do estudo. Preliminarmente, podemos supor que a sobreposição de aspectos étnicos e o que se pode chamar de “motivações puramente estéticas” contribuem para a ocultação e a invisibilização dessas práticas e que o número de cirurgias plásticas étnicas poderá ser maior.

Por fim, o estudo indica que as interseções entre imigração, representações e modificações corporais são múltiplas e polissêmicas, não apenas expressando trajetórias de continuidade, mas também trajetórias de rupturas. Expressam, assim, a lógica das dinâmicas caracterizadas pela fragmentação e descentralização identitárias e dos regimes de múltiplos pertencimentos – processos que requerem antes o desvinculamento de marcadores que associam fortemente os imigrantes à sua origem (ou a qualquer outro pertencimento único), de modo a atenuar, mas não eliminar, referências físicas de pertencimento étnico/nacional. Dinâmicas essas que procuram garantir a fluidez de suas relações tanto com o país de origem como no país de destino, dinâmicas características de um contexto em que o direito à diferença é tensionado pelos imperativos da sociedade de consumo.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Vida para consumo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005a.

BAUMAN, Z. Viver com estrangeiros. *In*: BAUMAN, Z. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b. p.74-90.

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1999a.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1999b.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.

BIERNACKI, P.; WALDORF, D. Snowball sampling: problems and techniques of chain referral sampling. **Sociological Methods & Research**, Thousand Oaks, CA, v. 10, n. 2, 1981.

BOURDIEU, P. **Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2008.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru, SP: Edusc, 2002.

DIXON, A.; RELLES, E. Skin color and colorism: global research, concepts, and measurement. **Annual Review of Sociology**, v. 43, p.405-24, 2017. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-soc-060116-053315>. Acesso em: 09 jul 2021.

DLOVA, N. **Ethnic skin and hair disorders in Kwazulu-Natal**. A study of the spectrum of ethnic skin and hair disorders, and the composition and use of skinlightening preparations, traditional cosmetics and sunscreen. Tese (Doutorado em Medicina), Nelson Mandela School of Medicine, College of Health Science, University of Kwazulu, Natal, 2015.

EDMUND, A. **Pretty modern: beauty, sex and plastic surgery in Brazil**. Durham, USA, Duke University Press. 2010

ELIAS, N. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ENNES, M. A. Produção da diversidade: identidades e imigração. **Revista Brasileira de Sociologia**. v. 4, p.217-286, 2016.

ENNES, M.A.; RAMOS, N. Cirurgias estéticas étnicas e migração em Portugal e Espanha. **Revista Mediações**. v. 22. n 1, junho de 2017.

FEATHERSTONE, N. (org.) **Body modification**. Londres: Sage Publications, 2005.

FEATHERSTONE, M. **O desmanche da cultura**. São Paulo: SESC, 1997.

FORTUNA, C.; FERREIRA, D.; DOMINGUES, M. **Cultura, corpo e comércio**. Lisboa: Observatório do Comércio, 2002.

GILMAN, S. L. Etnicidad y cirugía estética. In: KRUMHAUER, A. **Cirurgia Estética**. Köln: Taschen, 2005.

- GILMAN, S. L. By a nose: on the construction of ‘foreign bodies’. **Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy**, v. 13, n. 1, 1999. p.9-58.
- HAIKEN, E. The making of the modern face: cosmetic surgery. **Social Research**, v. 67, n. 1, Spring, 2000.
- HALL, S. **Da diáspora**. Belo Horizonte: Humanitas/UFMG, 2009.
- LANG, A.B.S.G.; CAMPOS, M.C.S.S; DEMARTINI, Z.B.F. **História oral, sociologia e pesquisa: a abordagem do CERU**. São Paulo: CERU/HUMANITAS, 2010.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Campinas: Papyrus, 2014.
- LE BRETON, D. **Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MAUSS, M. A Noção de técnica do corpo. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NIECHAJEV, I.; HARALDSSON, P. Ethnic profile of patients undergoing aesthetic rhinoplasty in Stockholm. **Aesthetic Plastic Surgery**, New York, 2, p.139-145. 1997.
- ONU. **International migrant stock 2019**. Disponível em: <https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates19.asp>. Acesso em: 29 jul. 2020.
- ORTEGA, F. **O corpo incerto**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- OUELLETTE, A. Eye wide open. **Hasting center report**. Jan-feb, 2009.
- RAMOS, N. Conflitos interculturais no espaço europeu. In PINA, H.; REMOALDO, P.; RAMOS, M.C.; MARQUES, H. (org). **Grandes problemáticas do espaço europeu**. Diversidade territorial e oportunidades de desenvolvimento num cenário de crise. Porto: Univ. do Porto, Fac. de Letras, 2014. p.225-245. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13185.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2021.
- RAMOS, N. Educar para a interculturalidade e cidadania. In ALCOFORADO, L.; FERREIRA, J. A. G.; FERREIRA, A. G.; LIMA, M. P. de; VIEIRA, C.; OLIVEIRA, A. L.; FERREIRA, S. M. **Educação e formação de adultos**. Políticas, práticas e investigação. Coimbra: Ed. Universidade de Coimbra, 2011. p.189-200.
- RAMOS, N. Interculturalidade e alteridade. In: SERAFIM, J. F.; TOUTAIN, L. B.; GEFFROY, Y. **Perspectivas em informação visual**. Salvador: EDUFBA, 2010. p.27-56.
- RAMOS, N. Migração, aculturação e saúde. In: RAMOS, N. (org.). **Saúde, migração e interculturalidade**. João Pessoa: EDUFPB, 2008.
- RAMOS, N. Interculturalidade, educação e desenvolvimento. O caso das crianças migrantes. In BIZARRO, R. (org.). **Eu e o Outro**. Estudos Multidisciplinares sobre Identidade(s), Diversidade(s), e Práticas Interculturais. Porto: Areal Editores, 2007a. p.367-375.

RAMOS, N. Sociedades multiculturais, interculturalidade e Educação. **Revista Portuguesa de Pedagogia**, Universidade de Coimbra, v. 41, n. 3, p.223-244, 2007b.

SHUTZ; Alfred. **Estudios sobre teoría social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1999.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.73-102

SIMMEL, G. O estrangeiro. **RBSE**, n. 12, v. 4, dez/2005, p.265-271. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/grem/SIMMEL.O%20estrangeiro.Trad.Koury.rbsedez05.pdf>. Acesso em 09 jul. 2021.

STOLCKE, V. **Cultura europeia: uma nova retórica de exclusão**. **Rev. bras. Ci. Soc.**, v.8 n. 22, s/p. jun. 1993. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/22/rbcs22_02.pdf. Acesso em: 09 jul. 2021.

SWAMI, V., HENDRIKSE, S. Attitudes to cosmetic surgery among ethnic minority groups in Britain. **International Journal of Psychology**, v. 48, n. 3, p.300-307. 2013.

TAM, K-P.; NG, H. K-S.; KIM, Y-H.; YEUNG, V. W-L.; CHEUNG, F. Y-L. Attitudes toward cosmetic surgery patients: the role of culture and social contact. **The Journal of Social Psychology**. v. 4. n. 152, p.458-479, 2012. Disponível em: <https://web.yonsei.ac.kr/scplab/jsp2012.pdf>. Acesso em 09 jul. 2021.

TASCHEN, A. Beleza y cirugía estética. In: TASCHEN, A. **Cirugías estéticas**. Madrid: Tasche, 2005.

WOODWARD, K. Identidade e diferença. In: SILVA, T. T. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.

Submetido em: 06/08/2020

Revisões requeridas em: 11/03/2021

Aprovado em: 28/05/2021

Publicado em: 10/09/2021

**WEBER CONTRA LUHMANN: POR UMA
HEURÍSTICA DA (IN) DIFERENCIAÇÃO**

**WEBER CONTRA LUHMANN: POR UNA
HEURÍSTICA DE LA (IN) DIFERENCIACIÓN**

**WEBER AGAINST LUHMANN: FOR A
HEURISTIC OF THE (IN) DIFFERENTIATION**

*Lucas Trindade da SILVA**

RESUMO: Elemento básico da sociologia de Niklas Luhmann é a definição da modernidade pela primazia da diferenciação funcional, última forma de diferenciação social antecedida por segmentação, centro/periferia e estratificação. Numa sociedade mundial funcionalmente diferenciada, cada (sub) sistema realiza o seu encerramento autopoietico, fundamentado na comunicação, em códigos binários próprios e exclusivos. Tal concepção da diferenciação na sociedade moderna tende a um formalismo pouco produtivo quando se leva às últimas consequências a intransitividade operativa dos códigos binários, a oposição entre diferenciação e hierarquização, assim como a impossibilidade de pensar processos de indiferenciação. Contra tal rigidez formalista do conceito de diferenciação funcional em Luhmann, neste artigo defende-se que a enunciação clássica da autonomização das esferas sociais na *Consideração Intermediária* – na medida em que Weber a princípio pensa tal processo a partir das possíveis afinidades, tensões e mesmo colonizações entre as diferentes esferas – oferece uma *heurística da (in)diferenciação*

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte – (UFRN), Natal – RN – Brasil. Instituto Humanitas de Estudos Integrados, Grupo de Pesquisa Social (GPS/UFRN), Grupo de Estudo em Teoria Social e Subjetividades (GETSS/UFPE), Periféricas (UFBA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>. E-mail: lucastrindadedasilva@yahoo.com.br.

potente e flexível para pensar a sociedade moderna e contemporânea, livrando-nos de um conjunto de impasses postos pelo conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

PALAVRAS-CHAVE: Consideração Intermediária. Autonomização das esferas sociais. Diferenciação funcional. Heurística da (in)diferenciação.

RESUMEN: *Un elemento básico de la sociología de Niklas Luhmann es la definición de la modernidad por la primacía de la diferenciación funcional, la última forma de diferenciación social precedida por la segmentación, el centro/periferia y la estratificación. En una sociedad mundial funcionalmente diferenciada, cada (sub) sistema realiza su cierre autopoiético, basado en la comunicación, en sus propios códigos binarios exclusivos. Tal concepción de la diferenciación en la sociedad moderna tiende a un formalismo improductivo cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias la intransitividad operativa de los códigos binarios, la oposición entre diferenciación y jerarquización, así como la imposibilidad de pensar procesos de indiferenciación. Frente a tal rigidez formalista del concepto de diferenciación funcional en Luhmann, este artículo argumenta que la enunciación clásica de la autonomización de las esferas sociales en la consideración intermedia - en la medida en que Weber piensa en un primer momento tal proceso a partir de las posibles afinidades, tensiones e incluso colonizaciones entre las distintas esferas - ofrece una heurística de la (in)diferenciación potente y flexible para pensar la sociedad moderna y contemporánea, liberándonos de un conjunto de impasses que plantea el concepto luhmanniano de diferenciación funcional.*

PALABRAS CLAVE: *Consideración intermedia. Autonomización de las esferas sociales. Diferenciación funcional. Heurística de la (in)diferenciación.*

ABSTRACT: *The basic element of Niklas Luhmann's sociology is the definition of modernity by the primacy of functional differentiation, the last form of social differentiation preceded by segmentation, center/periphery and stratification. In a functionally differentiated world society, each (sub) system performs its autopoietic closure, based on communication, on its own and exclusive binary codes. Such conception of differentiation in modern society tends to an unproductive formalism when the operative intransitivity of binary codes, the opposition between differentiation and hierarchy, and the impossibility of thinking about processes of indifferenciation are carried to the ultimate consequences. Against such formalistic rigidity of the concept of functional differentiation in Luhmann,*

I argue that the classical enunciation of social spheres' autonomization in the Intermediate Consideration – insofar as Weber at first thinks such a process from the possible affinities, tensions and even colonizations between the different spheres – offers a powerful and flexible (un) differentiation heuristic to think modern and contemporary society, freeing us from a set of impasses posed by the luhmannian concept of functional differentiation.

KEYWORDS: *Intermediate Consideration. Social spheres' autonomization. Functional differentiation. (in)differentiation heuristic.*

Introdução

Na esteira dos trabalhos de Wolfgang Schluchter (1981) e Thomas Schwinn (2001, 2006) conforme Sell (2014, 2017), busco, neste artigo, salientar a existência, na obra de Max Weber, de uma fundamental, ou mesmo basilar, elaboração sobre a diferenciação das esferas sociais, à altura de esforços mais recentes e explícitos como a teoria luhmanniana da diferenciação funcional.

Diferente da finalidade de elaborar um quadro exaustivo das formas de diferenciação e integração das esferas em Weber, trabalho vigorosamente avançado pelos autores supracitados, o artigo pretende, estabelecendo a ponte entre a sociologia histórico-comparativa da religião e os textos exclusivamente metodológicos, conceber o raciocínio weberiano sobre as legalidades próprias como uma *heurística da (in) diferenciação*, potente na captação das múltiplas formas de relação (tensões e compromissos) entre as esferas da vida. Tal heurística fundamentalmente aberta e flexível apresenta-se, eis a minha hipótese de trabalho, de forma particularmente rica quando comparada a certas limitações tendenciais do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

Defenderei esta hipótese em três partes principais: a primeira tratará do conceito luhmanniano de diferenciação funcional, suas implicações e impasses; a segunda se concentrará particularmente na *Consideração Intermediária* e seus vínculos com a *Wissenschaftslehre* de Weber; ao final, conclusivamente, sintetizarei o argumento enriquecido dos elementos anteriormente elaborados.

Implicações do conceito luhmanniano de diferenciação funcional

Em artigo amplamente citado por aqueles interessados na abordagem sistêmica da sociedade, Bechmann e Stehr (2001), num bem sucedido esforço de síntese introdutória, elencam três elementos básicos da proposta luhmanniana de refundação

da teoria sociológica: 1) o seu anti-humanismo, que concebe os seres humanos como ambiente dos sistemas sociais, portanto externos à clausura operativa específica destes¹; 2) clausura esta que se realiza por meio da comunicação; 3) e a exigência de um conceito de sociedade que a tome necessariamente como sociedade mundial.

Como desdobramento do segundo ponto, que poderia ser destacado como um quarto aspecto fundamental da teoria luhmanniana, está o seu conceito de *diferenciação funcional*, que buscarei expor, em algumas das suas etapas de formação, após a elaboração dos seus pressupostos teórico-conceituais relevantes.

Nosso ponto de partida está no que Luhmann concebe como uma virada autorreferencial ou autopoietica da teoria dos sistemas. “Nossa tese de que existem sistemas pode agora ser concebida mais especificamente”, escreve Luhmann (2016, p.30) em *Sistemas Sociais*: “existem sistemas autorreferenciais. Isso significa, primeiramente, apenas num sentido bem geral: existem sistemas com a capacidade de produzir relações consigo mesmos e de diferenciar essas relações perante as do seu ambiente”.

Se a vida encerra operativamente o sistema biológico, assim como a consciência encerra operativamente o indivíduo, a autopoiese do sistema social se dá através da comunicação (LUHMANN, 2010). A comunicação marca a diferença do sistema social em relação ao seu ambiente ou entorno. A sociedade é assim entendida como “o sistema que engloba todas as comunicações, aquele que se reproduz autopoieticamente mediante o entrelaçamento recursivo das comunicações e produz comunicações sempre novas e distintas” (LUHMANN, 1998, p.41, tradução nossa)². A operação comunicativa, aqui, implica necessariamente uma informação, a forma de transmiti-la e a compreensão da mesma, que pode ser aceita ou negada: sim/não, conformidade/desvio são pares internos à operação comunicativa do sentido.

Tal qual o desdobramento fractal do sistema AGIL em Parsons, replicado a cada quadrante considerado em particular e assim continuamente, também em Luhmann a demarcação da forma que define o sistema em relação ao entorno é continuamente desdobrada no interior dos próprios sistemas. A diferenciação funcional, por um lado, define precisamente essa diferenciação interna à autopoiese diferenciada do sistema social, quando “o sistema total”, escreve Luhmann (2016, p.23), “emprega a si mesmo como ambiente em suas próprias formações de subsistemas e, com isso, atinge no nível dos subsistemas improbabilidades mais elevadas ao fortalecer os efeitos de filtração perante um ambiente que é, em última análise, incontrolável”.

¹ “Nombres y pronombres utilizados en la comunicación no tienen la más mínima analogía con aquello que indica. Nadie es ‘yo’. Y lo es tan poco como la palabra manzana es una manzana”. (LUHMANN, 1998, p.44).

² “La sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoieticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas” (LUHMANN, 1998, p.41).

Se a comunicação, como forma diferenciada em relação ao ambiente, reduz complexidade, o uso da própria comunicação na diferenciação interna ao sistema social aumenta a complexidade do mesmo. “O conjunto do sistema adquire, com isso, a função de um ‘ambiente interno’ para seus subsistemas, especificamente para cada subsistema. A diferença sistema/ambiente”, continua Luhmann (2016, p.35), “é, portanto reduplicada, o conjunto do sistema multiplica a si mesmo como uma multiplicidade de diferenças internas sistema/ambiente”. “Por isso, diferenciação sistêmica é um processo de aumento de complexidade – com consequências significativas para aquilo que, então, ainda possa ser observado como unidade do conjunto do sistema” (LUHMANN, 2016, p.35).

Por outro lado, tal conceito se refere ao último patamar (não-valorativo e não-teleológico) da evolução social. Sociedades modernas são definidas, para Luhmann (1998, p.60, tradução nossa), como “sociedades que têm a diferenciação funcional como seu esquema primário”³.

Em texto publicado originalmente em 1977, *The Differentiation of Society*, Luhmann (1998) considera três etapas fundamentais da diferenciação/evolução social: diferenciação segmentária, estratificação e diferenciação funcional. Em *A Sociedade da Sociedade*, de 1997, aquela “tipologia tricotômica” (LUHMANN, 1998, p.59, tradução nossa)⁴ é acrescida de mais um tipo, anterior à estratificação: centro/periferia (LUHMANN, 2006). Ao binômio basilar sistema/entorno, outro binômio, igualdade/desigualdade, é fundamental para compreender os diferentes processos de diferenciação social ou “de forma de diferenciação dos sistemas” (LUHMANN, 2006, p.483, grifo do autor, tradução nossa)⁵.

A primeira forma de diferenciação social, a *segmentação*, “diferencia a sociedade em subsistemas *iguais*. A igualdade se refere aqui aos princípios de formação sistêmica autosseletiva”, que são, nas “sociedades arcaicas”, “a ‘origem étnica’ ou a ‘residência’, ou uma combinação de ambos. A desigualdade resulta de uma disparidade fortuita de condições do entorno”, não tendo, “neste estágio”, “uma função sistemática” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa)⁶.

³ “Nuestro análisis se refiere a las sociedades que tienen a la diferenciación funcional como su esquema primario, es decir, a las sociedades modernas” (LUHMANN, 1998, p.60).

⁴ “Esta tipología tricotómica se refiere, de hecho, sólo al esquema primario de la diferenciación” (LUHMANN, 1998, p.59).

⁵ “Hablamos, pues, de **forma de diferenciación de los sistemas** cuando desde un sistema-parcial se puede reconocer lo que es otro sistema-parcial y cuando el sistema-parcial se determina por esta distinción” (LUHMANN, 2006, p.483, grifo do autor).

⁶ “La **segmentación** diferencia la sociedad en subsistemas **iguales**. La igualdad se refiere aquí a los principios de formación sistémica autoselectiva. En las sociedades arcaicas estos principios son el «origen étnico» o la «residencia», o una combinación de ambos. La desigualdad resulta de una disparidad fortuita de condiciones del entorno. La desigualdad, en este estadio, no tiene una función sistemática. No obstante, es decisiva para la diferenciación evolutiva de las sociedades” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

Centro e periferia, segunda forma, aparece mais como uma transição entre segmentação e estratificação: “aquí se admite un caso de *desigualdade* que transpõe – ao mesmo tempo – o princípio da segmentação e, portanto, prevê uma pluralidade de segmentos (casas familiares) em ambos os lados da nova forma” (LUHMANN, 2006, p.485, grifo do autor, tradução nossa). Realiza-se um tipo de hierarquização interna à própria “estrutura tribal” (LUHMANN, 2006, p.485, tradução nossa)⁷.

A *estratificação*, terceira forma de diferenciação social, resulta “do aumento em tamanho e complexidade da sociedade” e “diferencia a sociedade em subsistemas *desiguais*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa). A igualdade aparece como “norma que regula a comunicação interna, enquanto a desigualdade se converte em uma norma que governa a comunicação com o entorno”⁸. Sinteticamente, na estratificação há “uma distribuição desigual das possibilidades de comunicação” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa) que, na “evolução” desse tipo de diferenciação social, exigiu “a aparição accidental e extrafuncional da distribuição desigual da riqueza” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa) e do poder⁹.

O fundamental a reter, contra o enquadramento moralizante do problema (para Luhmann) como “dominação e exploração”, é que, em sociedades estratificadas, “*a identificação dos subsistemas requer uma definição hierárquica de seus entornos em termos de estrato ou igualdade/desigualdade*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa)¹⁰. Dessa maneira, “os estratos altos têm que fundir sua própria identidade com uma concepção hierárquica da sociedade global”, a partir da qual são definidos “os lugares apropriados para todos os demais estratos na ordem hierárquica” (LUHMANN, 1998, p.54, tradução nossa)¹¹.

⁷ “*Diferenciación según centro y periferia: aquí se admite un caso de desigualdad que transpone – al mismo tiempo – el principio de la segmentación y, por tanto, prevé una pluralidad de segmentos (casas familiares) en ambos lados de la nueva forma. El caso no se realiza totalmente – aunque sí en cierta medida se prepara – cuando dentro de una estructura tribal se dan centros que sólo pueden ser ocupados por familias distinguidas – como en el caso de los “strongholds” de los clanes escoceses*” (LUHMANN, 2006, p.485, grifo do autor).

⁸ “*La estratificación diferencia la sociedad en subsistemas desiguales. La igualdad deviene así una norma que regula la comunicación interna, mientras la desigualdad se convierte en una norma que gobierna la comunicación con el entorno. [...] La estratificación fue en principio un resultado del aumento en tamaño y complejidad de la sociedad*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

⁹ “*La estratificación, por supuesto, requiere una distribución desigual de poder y de riqueza – o, para decirlo de una forma más general, una distribución desigual de las posibilidades de comunicación. [...] La evolución de la estratificación requirió la aparición accidental y extrafuncional de la distribución desigual de la riqueza*” (LUHMANN, 1998, p.53).

¹⁰ “*El problema estructural de las sociedades estratificadas es que la identificación de los subsistemas requiere una definición jerárquica de sus entornos en términos de rango o de igualdad/desigualdad*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

¹¹ “*En este sentido, los estratos altos tienen que fusionar su propia identidad con una concepción jerárquica de la sociedad global. Esta concepción (sucesivamente) define los lugares apropiados para*

O exemplo dado pelo próprio Luhmann (1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa) é o da “*isonomia*” ou igualdade dos cidadãos gregos, que “pressupõe a desigualdade com respeito a outros estratos da sociedade”¹². Argumento generalizável para sociedades baseadas em estamentos e em castas.

A diferenciação funcional, por fim, é concebida como “*um acontecimento extremamente improvável* que desencadeia posteriormente desenvolvimentos estruturais irreversíveis e dependentes de si mesmos”. Trata-se de uma forma de diferenciação social nova e inteiramente original, “que não se apoia (antes as destrói) em diferenciações segmentárias nem em diferenciações de estrato e, em consequência, não pode encontrar respaldo na sociedade da qual se origina” (LUHMANN, 2006, p.560-1, grifo do autor, tradução nossa). Para Luhmann (2006, p.561, tradução nossa), “decisivo é que em algum momento” a autorreferencialidade comunicativa “alcança uma clausura a partir da qual para a política só conta a política, para a arte, somente a arte; para a educação, apenas as atitudes e a disposição de aprender, para a economia só o capital e os rendimentos”¹³.

Aqui, cada sistema parcial tem os outros sistemas parciais como entorno de si mesmos: são iguais na medida em que cada um atualiza suas “funções *específicas*”, necessárias à integração da sociedade; são desiguais pela exclusividade e exigência de “*competência universal*” (LUHMANN, 2006, p.562, grifo do autor, tradução nossa)¹⁴ de cada um dos códigos binários, exclusivos e intransitivos: governo/oposição (política), pagamento/não-pagamento (economia), licitude/ilicitude (direito), arte/não-arte, verdade/falsidade (ciência), etc. “Nenhum destes subsistemas é capaz de assumir o controle dos outros subsistemas; nenhum código tem alguma forma de prioridade sobre os outros” (JOAS e KNÖBL, 2017, p.303).

“É claro que é possível investigar”, continuam Joas e Knöbl (2017),

todos los demás estratos em el orden jerárquico” (LUHMANN, 1998, p.54).

¹² “El término griego *isonomia* se refiere a la igualdad de los ciudadanos localizados dentro de un estrato de la sociedad. [...] Pero la *isonomia* presupone la desigualdad con respecto a otros estratos de la sociedad” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

¹³ “[...] es un *acontecimiento extremadamente improbable* que desencadena posteriormente desarrollos estructurales irreversibles y dependientes de sí mismos. [...] se trata del surgimento de una forma novedosa de diferenciación societal – que no se apoia (antes bien las destruye) en diferenciaciones segmentarias ni en diferenciaciones de rango y, en consecuencia, no puede encontrar respaldo en la sociedad donde se origina. [...] Lo decisivo es que en algún momento la recursividad de la reproducción autopoietica empieza a aprehenderse a sí misma y logra una clausura a partir de la cual para la política sólo cuenta la política, para el arte, sólo el arte; para la educación, sólo las aptitudes y la disposición de aprender; para la economía, sólo el capital y los réditos” (LUHMANN, 2006, p.560-1, grifo do autor).

¹⁴ “Lo inusitado de la diferenciación funcional consiste, no por último, em que funciones *específicas* y sus medios de comunicación deben concentrarse en un sistema parcial con *competencia universal*; es decir, se trata de una combinación novedosa de universalismo y especificación” (LUHMANN, 2006, p.562, grifo do autor).

a relação entre a economia e a política, arte e religião, ou a ciência e a lei. Mas não se deve assumir que um subsistema pode orientar ou controlar os outros. A economia pode responder à política apenas por meio do código de pagar/não pagar; ela não tem nenhuma outra língua à sua disposição. A arte pode responder às influências religiosas somente com a ajuda do código estético, enquanto a religião pode responder a influências legais somente através do código transcendência/ imanência. (JOAS; KNÖBL, 2017, p.303).

A recorrência do processamento de ruídos na relação entre dois subsistemas específicos dá origem ao que Luhmann define como acoplamentos estruturais. “De fato, todos os sistemas funcionais se mantêm, na sociedade, unidos entre si mediante acoplamentos estruturais” (LUHMANN, 2006, p.617, tradução nossa), tais como: “impostos e encargos” (LUHMANN, 2017, p.618) na relação economia/política; “a Constituição” (LUHMANN, 2006, p.620, tradução nossa)¹⁵ na relação direito/política; propriedade e contrato na relação direito/economia; universidades, na relação ciência/educação; recrutamento de “novas gerações cientificamente formadas” (LUHMANN, 2006, p.622, tradução nossa) e assessorias na relação política/ciência; classificações e certificados na relação educação/economia. É relevante enfatizar que a existência de acoplamentos estruturais de modo algum coloca em xeque a exclusividade e intransitividade dos códigos binários.

Luhmann (2006, p.589, tradução nossa) então entende “a sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada”¹⁶. Nas formas anteriores de diferenciação, seja a origem étnica, a residência ou a estratificação tendiam a impedir, por um tipo de influência totalizante, a plena diferenciação das funções parciais. A estratificação, por exemplo, traduzia a diferenciação social em termos de hierarquia de estratos. Tal hierarquia, por princípio, não pode existir numa sociedade moderna funcionalmente diferenciada. Nas palavras de Luhmann (2006, p.592, tradução

¹⁵ “*De facto, todos los sistemas funcionales se mantienen en la sociedad unidos entre sí mediante acoplamientos estructurales*” (LUHMANN, 2006, p.617); “*impuestos y gravámenes*” (LUHMANN, 2006, p.618); “*la Constitución*” (LUHMANN, 2006, p.620); “*nuevas generaciones científicamente formadas*” (LUHMANN, 2006, p.622).

¹⁶ “[...] entendemos a la sociedad moderna como sociedad funcionalmente diferenciada” (LUHMANN, 2006, p.589). Em *Inklusion und Exklusion*, publicado em 1994, Luhmann (2013) chega a anunciar certa autocrítica em relação à sua concepção da sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada, quando escreve, ao final do ensaio, ser “importante, sobretudo, que se enriqueça a teoria da diferenciação social com desenvolvimentos conceituais correspondentes e que se desista da expectativa de poder descrever suficientemente a sociedade atual a partir da perspectiva de um tipo dominante de diferenciação social, estratificatório ou funcional” (LUHMANN, 2013, p.43). Este insight não foi, no entanto, desenvolvido pelo autor no sentido de rever a arquitetura teórica de *Sistemas Sociais*, nem levado adiante em *A Sociedade da Sociedade*. Para um esforço notável de “usar Luhmann contra Luhmann” e assim mobilizar seu arcabouço conceitual para tratar de temas como desigualdade social e sua reprodução, a formação e a luta de classes sociais” (DUTRA; BACHUR, 2013, p.8), ver o *Dossiê Niklas Luhmann* organizado por Dutra e Bachur (2013).

nossa), “no plano do sistema total da sociedade [moderna] não pode haver uma hierarquia de funções universalmente válidas, obrigatórias para todos os sistemas funcionais. E nenhuma hierarquia também significa nenhuma estratificação”¹⁷.

Eis em forma concisa a *tese da primazia da diferenciação funcional*, que significa, como bem sintetizam Joas e Knöbl (2017, p.295), que por mais que continuem a existir diferenças de renda, “entre classes” ou entre centro e periferia, o acesso aos diferentes subsistemas funcionais da sociedade é a princípio igual para todos, e que “a divisão das sociedades modernas em várias esferas *funcionais* tornou-se tão dominante e difusa que agora é impossível identificar posições ‘acima’ e ‘abaixo’, um princípio ordenador”. Implica também em eliminar a possibilidade de existência de “um único sistema funcional hierarquicamente superior aos demais, capaz de representar a sociedade como um todo” (BACHUR, 2009, p.128).

Tanto o pressuposto da exclusividade e intransitividade dos códigos binários de cada sistema parcial como “a eliminação da possibilidade de predominância de qualquer um dos sistemas funcionais parciais em relação ao sistema social” (SILVA *et al*, 2017, p.290), por um lado, e em relação aos outros sistemas parciais, por outro, geram alguns impasses na apropriação e aplicação do esforço luhmanniano. Seja por bloquear “o horizonte de possibilidades futuras”, ao imaginar “os códigos do sistema como exclusivos” e atribuir “cada código a um e único subsistema” (BECK, 1997, p.45), seja por não conseguir reconhecer “as inúmeras discrepâncias evolutivas historicamente observáveis entre os diversos sistemas”, passando “do nível lógico ao nível empírico sem mediação” (BACHUR, 2009, p.137-8).

Marcelo Neves (1996), por exemplo, precisa forjar o conceito de alopoiese do direito para compreender as relações entre política, economia e direito, assim como a corrupção sistêmica brasileira e latino-americana, abandonando neste movimento um conjunto de pressupostos do conceito luhmanniano de diferenciação funcional. Tudo soa como se a diferenciação funcional só fosse plena na modernidade central, em claro contraste com a modernidade periférica.

Tal dicotomização digna das teses sobre a “singularidade brasileira” (TAVOLARO, 2005) é criticada por Dutra (2016), para quem Marcelo Neves padeceria de uma “ilusão meritocrática e constitucionalista”, cujo pressuposto é de que “na Europa e nos Estados Unidos a inclusão e exclusão nos sistemas funcionais são efetivamente estruturadas por mecanismos universalistas e pautadas exclusivamente por normas constitucionais” (DUTRA, 2016, p.86), o que não aconteceria no Brasil, onde a Constituição seria mera fachada.

Contra este tipo de interpretação dualista, Dutra (2016), em coerência neste aspecto com o próprio Luhmann, defende o caráter necessariamente mundial da

¹⁷ “[...] en el plano del sistema total de la sociedad no se puede disponer de una jerarquía de funciones universalmente válida, vinculante para todos los sistemas funcionales. Y ninguna jerarquía significa tampoco ninguna estratificación” (LUHMANN, 2006, p.592).

diferenciação funcional. Afirma o autor, amparado em Heintz e Werron (2011), que “[s]istemas funcionais superam suas fronteiras locais e territoriais na medida em que se criam e se institucionalizam ‘discursos públicos de comparação’ [...]. Isto significa que a globalização dos sistemas funcionais torna-se provável quando o sentido (a capacidade de conexão) das operações sistêmicas”, aquilo que vimos como os códigos binários específicos a cada subsistema, “e a reprodução das unidades sociais responsáveis por produzir estas operações também forem determinadas por comunicações comparativas (avaliativas, críticas, etc.) produzidas por um público desconhecido e que não pode ser delimitado territorialmente”. (DUTRA, 2016, p.90).

Nesse sentido, os “particularismos” nacionais relativos às formas de relação entre os sistemas parciais, que existem tanto no centro como na periferia, não seriam suficientes para caracterizar uma alopoiese do direito. A despeito das reais “diferenças relativas”, não “absolutas”, o código lícito/ilícito mantém-se, no Brasil ou na Alemanha, como “lógica de expansão fundada na comunicação comparativa entre ausentes” (DUTRA, 2016, p.92) no que diz respeito ao direito como sistema parcial mundializado. Para Simioni e Pinto (2017), inclusive a atribuição de corrupção só é possível por fazer referência, negativa, ao código jurídico universalmente vigente da licitude/ilicitude.

Salta aos olhos, porém, como discussão de tamanha complexidade só emerge por ter como ponto de partida os pressupostos formais e tendencialmente rígidos do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

A Consideração Intermediária e a autonomização das esferas sociais

O conceito luhmanniano de diferenciação funcional modula, de maneira particular, o enunciado sobre a autonomização das esferas sociais (SILVA, 2018) enraizado na teoria sociológica clássica, sobretudo em Max Weber (COHN, 2003) que, por sua vez, se insere menos no lastro de formulações de cunho naturalista, como nas concepções spenceriana e durkheimiana de diferenciação social, do que nas formulações hermenêutica de Dilthey (sistemas de fins) e neokantiana de Simmel (autonomia das formas).

Weber (2016), à sua maneira, ao refletir sobre as consequências da ruptura das religiões de profecia com os meios mágicos de salvação (desencantamento), define a modernidade como um processo de desdobramento e explicitação das “legalidades próprias” às distintas ordens ou esferas da vida. Eis um dos aspectos que tornam a *Consideração Intermediária* ensaio de tamanha importância para autores como Habermas (2012) e Schluchter (1981). Texto que, para Sell (2013, p.17-8) “sintetiza a teoria weberiana da Modernidade”.

Tal *Consideração* encontra-se, no compêndio de *Ensaio Comparado de Sociologia das Religiões*, entre o estudo da China (confucionismo e taoísmo) e da Índia (hinduísmo e budismo). A primeira, sobretudo no confucionismo, caracterizada por uma religiosidade de acomodação ao mundo, enquanto a segunda caracteriza-se pela negação do mundo, teórica e praticamente, através de técnicas altamente desenvolvidas para tal. Antes de entrar propriamente no estudo sobre a Índia, Weber (2016, p.362) se propõe então a tarefa de “elucidar brevemente, numa construção esquemática e teórica, os motivos dos quais se originaram as éticas religiosas de negação do mundo e as direções em que se orientaram em seu desenvolvimento, isto é, qual o seu ‘sentido’ possível”. Admite a princípio que no texto, “as diferentes esferas de valor estão elaboradas individualmente com uma coerência racional tamanha que *raramente* ocorre na realidade, mas mesmo assim ela pode ocorrer e *de fato* ocorreu em formas historicamente importantes” (WEBER, 2016, p.362).

Enfatizar tal advertência é de particular importância para o nosso problema, pois destaca como Weber (2016) compreende a sua elaboração teórica das esferas de valor em termos típico-ideais (WEBER, 1993, 1995), ou seja, como um construto teórico com alto grau de homogeneidade e “coerência”, formulado segundo os aspectos que são considerados decisivos a partir de um interesse de conhecimento particular. Construto que, a despeito do rigor utilizado em sua formação, não pode, de maneira alguma, ser identificado à realidade que propõe lançar alguma luz ou tornar mais inteligível.

Como se buscasse justificar a afirmação de que tamanha “coerência racional”, típica de formações conceituais, também “pode ocorrer e *de fato* ocorreu” historicamente, Weber afirma que isto se dá porque “uma tomada de posição teórico-intelectual ou prático-ética, exerce (e sempre exerceu) poder sobre os humanos, por mais limitado e impermanente que este seja e tenha sido, sempre e em toda parte, em face dos outros poderes da vida histórica” (WEBER, 2016, p.362). Tanto a elaboração científica de tipos ideais como “as interpretações religiosas do mundo e as éticas religiosas com intuito racional criadas pelos intelectuais”, analisadas por Weber (2016, p.363), encontram-se, portanto,

[f]ortemente submetidas ao imperativo da coerência”, mesmo que estas últimas não obedçam à “exigência da ‘não contradição’” e não sejam “racionalmente dedutíveis”, “ainda assim, em todas elas, pode-se perceber de um modo ou de outro e não raro com bastante nitidez o efeito da *ratio*, em especial: o da dedução teleológica de postulados práticos. (WEBER, 2016, p.363).

Poderíamos dizer, concluindo a digressão, que a exigência de *racionalização intelectual* ou teórica, presente tanto na sistematização sacerdotal das éticas reli-

giosas como na formação científica de conceitos, estabelece um grau superior de proximidade entre os tipos ideais cientificamente elaborados e a realidade empírica que aqueles tipos se propõem a captar.

Dois são, como se sabe, os tipos opostos básicos de rejeição do mundo, para Weber (2016, p.364): a rejeição “ascético-ativa”, “um *agir* querido por deus de um indivíduo feito ferramenta de deus”, onde rejeita-se o mundo agindo no mundo; e a rejeição “místico-contemplativa”, “na qual o indivíduo não é uma ferramenta, mas um ‘recipiente’ do divino”, onde a “ação no mundo” da solução ascético-ativa é vista como “ameaça a um estado salvífico completamente irracional e fora do mundo” e portanto rejeita-se o mundo fugindo dele.

Ambas as formas de rejeição têm sua origem na magia, seja para “despertar qualidades carismáticas” seja “para conjurar encantamento maléfico”. Do ponto de vista “histórico-desenvolvimental [*entwicklungsgeschichtlich*]” ou da perspectiva de uma sociologia histórico-comparativa do racionalismo ocidental, o primeiro caso, “despertar qualidades carismáticas”, foi, para Weber (2016, p.366), “mais importante”, pois “[d]esde o limiar da sua aparição, a ascese já fazia ver sua dupla face: de um lado, afastamento do mundo, do outro, domínio do mundo em virtude das forças mágicas obtidas nesse afastamento” (WEBER, 2016, p.366).

A magia antecede a religião tal como o mago antecede o profeta, sempre do ponto de vista “histórico-desenvolvimental”. Enquanto o mago atende, imbuído de carisma, uma clientela composta de indivíduos buscando capacidades extraordinárias ou o fim do infortúnio, para o profeta, “tal carisma era simplesmente um meio de obter um reconhecimento e respeito para a significação exemplar seja da missão recebida, seja da qualidade de salvador própria da sua personalidade” (Weber, 2016, p.366). Diferente de conferir graça ou alívio imediatos para os indivíduos, como na magia, o “conteúdo da profecia ou do mandamento do salvador era: orientar a conduta de vida pelo afã de alcançar um bem de salvação” (WEBER, 2016, p.366-7), levando o fiel a uma “sistematização racional da conduta de vida” (WEBER, 2016, p.367). Na passagem da magia para a religião de salvação passa-se, assim, de uma supressão do sofrimento prático-ritualística e imediatista para a racionalização contínua da conduta por máximas éticas.

Para as religiões salvíficas, “o que importava, de fato, era colocar o adepto num estado *duradouro* que o tornasse interiormente imune ao sofrimento” (WEBER, 2016, p.367). Não um “estado de graça” extracotidiano, mas um “*habitus* sagrado *duradouro* [*heiliger Dauerhabitus*]” (WEBER, 2016, p.367). Quando ao redor da profecia surgia uma “comunidade religiosa”, a regulamentação da vida ficava sob responsabilidade dos descendentes ou pupilos do profeta, ulteriormente podendo desenvolver-se uma “hierocracia sacerdotal, hereditária ou burocrática” (WEBER, 2016, p.366), que tende a entrar em conflito com o profeta.

O que mais importa para a nossa discussão é que seja em sua origem – profecia visando uma racionalização da conduta de vida para aliviar permanentemente o sofrimento causado pela vida mundana – seja em seu desenvolvimento – na agonística entre o profeta e a hierocracia sacerdotal –, “as religiões proféticas e de salvador viveram numa relação de tensão com o mundo e suas ordens, não só aguda... como também duradoura” (WEBER, 2016, p.367-8). Tensão reforçada, nas religiões de salvação, pelo “sentido dado à redenção” como “orientada para bens salvíficos *interiores*, concebidos como meio de redenção” (WEBER: 2016, p.368), o que demandava uma crescente “racionalização” e “sublimação conscientes das relações dos humanos com as diferentes esferas da posse de bens, interiores e exteriores, religiosos e mundanos” (WEBER, 2016, p.368). Tal exigência, por sua vez, levou “a que as *legalidades próprias* [*Eigengesetzlichkeiten*] das diferentes esferas se tornassem *conscientes* quanto à sua coerência interna”, acirrando “aquelas tensões recíprocas que haviam permanecido ignoradas enquanto reinou a ingenuidade primitiva na relação com o mundo exterior” (WEBER, 2016, p.368).

Além de demarcar as *legalidades próprias* a cada esfera, importa, a seguir, destacar como o arcabouço traçado por Weber é suficientemente flexível para pensar tanto a autonomia como o desenvolvimento desigual das esferas e suas interpenetrações.

A tendência universalista da “ética religiosa da fraternidade” a princípio entra em conflito com a comunidade natural, fundada nos laços estreitos e sectários de sangue ou de clã. Sobretudo “nas profecias de salvação”, escreve Weber (2016, p.370), “o *sofrimento* comum a todos os fiéis, real ou sempre iminente, exterior ou interior, passou a ser o princípio constitutivo da sua relação comunitária”, e a “exigência ética associada a essa atitude sempre se orientava de um modo ou de outro na direção de uma fraternidade universalista que passava por cima de todas as barreiras dos grupamentos sociais, não raro até mesmo indo além da associação confessional à qual se pertencia” (WEBER, 2016, p.371). Para além do conflito com a os laços familiares e sectários, tal ética da fraternidade tendeu a colidir com todas as ordens e valores mundanos: “quanto mais as ordens e os valores do mundo foram sendo de seu lado racionalizados e sublimados segundo suas legalidades próprias [*Eigengesetzlichkeiten*], tanto mais implacável tornou-se essa discórdia” (WEBER, 2016, p.371).

Uma esfera racionalizada que logo colide com “a religião de salvação sublimada” é a econômica. Definida como “*empreendimento objetivo*” orientado “por preços *monetários* que se formam no *mercado* como resultados da luta de interesses dos homens entre si”, tendo o dinheiro, “o que há de mais abstrato e de mais ‘impessoal’ na vida humana” (WEBER, 2016, p.371), como meio fundamental, a esfera econômica expulsa de si qualquer consideração posta por uma “ética da fraternidade”. Por isso, por séculos, a Igreja condenou o enriquecimento, a usura,

a própria “posse de bens econômicos” (WEBER, 2016, p.373), orientando que a relação dos fiéis com bens exteriores se limitasse ao estritamente necessário e garantido através do “trabalho pessoal” (WEBER, 2016, p.373).

No entanto, tal relação conflituosa não é afirmada como a única possível. Como bem sabemos (WEBER, 2004), é sobre o compromisso genético entre um tipo de rejeição religiosa do mundo (esfera religiosa), que se converte em dominação do mundo, e uma ética também específica do trabalho racionalmente orientado (esfera econômica) – junto à condenação do gozo das posses e a eliminação do caráter pecaminoso do enriquecimento – que emerge a feição singular tomada pela modernidade ocidental.

Assim, poder-se-ia dizer como proposição geral, se a solução ascético-ativa cria condições de um possível compromisso entre religião e economia racional (vide as afinidades entre ascetismo intramundano e racionalismo econômico), a solução místico-contemplativa leva ao paroxismo a tensão acima assinalada.

Também ao discutir a esfera política, Weber (2016) revela a mesma abertura para pensar possíveis conciliações e tensões com a esfera religiosa. Em estágios mágicos e religiosos primitivos, a representação do sagrado e a proteção da organização política, na forma de clã ou tribo, se identificavam. A tensão surge, por um lado, com o aparecimento das religiões mundiais (que transcendem a organização tribal ou nacional) e das religiões salvíficas (e sua ética da fraternidade universal). Por outro lado, quão mais a “ordem política se tornava racional” (WEBER, 2016, p.374) mais ela tendia a entrar em conflito com a esfera religiosa. A racionalização do político na forma do “aparelho burocrático do Estado” e seu “*homo politicus* racional” erige uma ordem “*sine ira et studio*, isto é, sem ódio nem amor, mesmo ao punir o delito” (WEBER, 2016, p.375). O Estado moderno, tal como a economia racional, repele todo tipo de “eticização [*Ethisierung*]” (WEBER, 2016, p.375). A finalidade da “razão de Estado” não é outra senão “a manutenção (ou o remanejamento) da distribuição interna e externa do poder”, sendo o Estado definido como “aquela associação que reivindica para si o *monopólio da violência legítima*” (WEBER, 2016, p.375).

A tensão entre a religião sublimada em ética da fraternidade, de um lado, e a política racionalizada na forma do Estado moderno, de outro, é máxima, conforme Weber (2016, p.377), em tempos de guerra, quando a associação política cria um sentimento de fraternidade e confere sentido à morte, concorrendo com os atributos tidos como próprios à esfera religiosa¹⁸.

¹⁸ “Aos olhos desta última [religiosidade da fraternidade], a fraternidade do grupo de humanos unidos pela guerra só pode ser desvalorizada como mero reflexo da brutalidade tecnicamente refinada do combate, e a consagração intramundana da morte na guerra só pode aparecer como uma glorificação do fratricídio” (WEBER, 2016, p.377).

São diversas também as formas de compromisso entre as duas esferas: quando a violência estatal é tolerada como um instrumento da “causa” justa de Deus, como nas Cruzadas; na submissão místico-contemplativa, em que todo envolvimento com o mundo é distanciamento da graça, aos poderes seculares; no “oferecer a outra face” ou no “Dai a César o que é de César” cristãos; na indiferença luterana em relação à pecaminosidade diabólica do mundo, que acaba por conferir “autonomia ética” ao “poder temporal” (WEBER, 2016, p.378-9).

A chamada “ética social orgânica” (WEBER, 2016, p.380), como, e.g., a doutrina do Karma, realiza o compromisso entre religião e política ao compreender religiosamente a distribuição desigual da fortuna e do infortúnio entre os indivíduos na ordem secular, ao “conceber o mundo como um cosmos que, embora corrompido pelo pecado, porta em si os vestígios do plano divino de salvação, e por isso é racional, ao menos relativamente” (WEBER, 2016, p.381). Compromisso que faz desta ética um “poder eminentemente conservador e antirrevolucionário” (WEBER, 2016, p.382). No entanto, Weber (2016, p.383) também assinala que “da autêntica religiosidade de virtuosos podem resultar, em determinadas circunstâncias, consequências outras, *revolucionárias*”, quando a obediência ao caminho da redenção está acima de qualquer ordem mundana (e.g. “as revoluções genuinamente puritanas”) e gera o “dever da guerra religiosa” contra os poderes seculares.

Enfatizamos a não-linearidade e a abertura à multiplicidade de relações possíveis, em Weber, por motivos óbvios no que diz respeito ao problema que motiva a escrita deste artigo.

A particular implicação das organizações religiosas nos interesses de poder e nas lutas pelo poder, o colapso sempre inevitável das relações de tensão com o mundo (mesmo as mais acirradas) em compromissos e relativizações, a aptidão das organizações religiosas, bem como o uso delas para a domesticação política das massas e, em especial, a necessidade que têm os poderes vigentes de uma consagração religiosa de sua legitimidade, todos esses são fatores que, como nos mostra a história, condicionaram as tomadas de posição concretas extremamente diversas da parte das religiões no tocante à ação política. Quase todas essas tomadas de posição foram formas de relativização dos valores salvíficos religiosos, relativização deles próprios e também de sua própria legalidade [*Eigengesetzlichkeit*] ético-racional (WEBER, 2016, p.379-80).

A longa citação evidencia como as *legalidades próprias* às esferas podem ser entendidas à maneira de *tipos ideais*, que permitem, em sua particular coerência interna, uma aproximação à “realidade irracional da vida e o seu conteúdo de possíveis significações... inesgotáveis” (WEBER, 1993, p.153). Essa potencialização da visão, por assim dizer, tem sempre o estatuto de “meio de conhecimento” (WEBER,

1993, p.126) e não de um sistema dedutivo que aprisiona a realidade investigada. Pelo contrário, permite, no confronto entre pensamento e realidade empírica, justamente evidenciar o contraste, na impureza das múltiplas tensões e compromissos, com o puro e não contraditório “quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 1993, p.138) inicialmente elaborado.

A mesma abertura heurística e profunda consciência, em ato, da relação simultânea de distanciamento e aproximação na relação entre conceito e realidade, é demonstrada quando Weber trata das outras três esferas (estética, erótica e intelectual).

Como vimos, economia e política são tratadas como esferas por excelência da “ação racional referente a fins no mundo” (WEBER, 2016, p.384), despidas de toda eticidade, e por isso exprimem de imediato suas tensões com uma ética da fraternidade. A “esfera estética e a erótica”, em contraste, tensionam com a religião por razão oposta, a saber, pelo seu “caráter fundamentalmente arracional ou antirracional” (WEBER, 2016, p.384).

No que diz respeito à esfera estética, mais uma vez é a racionalização da religião o estopim do conflito, dado que o mundo encantado da magia era “uma fonte inesgotável, seja de possibilidades de desabrochamento artístico, seja de estilização decorrente do apego à tradição” (WEBER, 2016, p.384), passível de inúmeras formas de compromisso, portanto. É a ética da fraternidade, a religião sublimada, que desvaloriza e torna “suspeita” (WEBER, 2016, p.384) a criação artística, instalando “uma relação de tensão crescente” (WEBER, 2016, p.385), pois, para esta religiosidade, importa “unicamente” o “sentido” das “coisas” e “ações” orientadas para a salvação, e não a “forma” (WEBER, 2016, p.385), que diviniza a criatura e “distrai” da salvação. A tensão é anulada quando o conteúdo religioso é centralizado e a forma é entendida como mero suporte para as práticas religiosas, compromisso esse que é crescentemente impossibilitado pelo “desenvolvimento do intelectualismo e racionalização da vida” (WEBER, 2016, p.385).

A partir de então a arte passa a se constituir num cosmos de valores próprios [*Eigenwerte*] autônomos, apreendidos de modo cada vez mais consciente. Ela assume, seja lá como isso for interpretado, a função de uma *redenção* intramundana, que liberta do cotidiano e, também e sobretudo, da pressão crescente do racionalismo teórico e prático (WEBER, 2016, p.385).

Essa função de escape, de redenção intramundana, exercida pela arte, retroage numa tensão ainda mais forte com a esfera religiosa, que “encara” aquela “como um reino do gozo irresponsável, de dissimulada falta de amor” (WEBER, 2016, p.385). Tensão que ganha forma acabada na oposição entre o “juízo ético”, que ao esteta pode aparecer “como repressão do que há de propriamente criativo e de mais

pessoal no indivíduo”, e o “juízo de gosto”, que aparece ao asceta como uma “fuga estética à necessidade de uma tomada de posição ético-racional”, como uma “forma de disposição não fraternal das mais profundas” (WEBER, 2016, p.385-6). Para a atitude místico-contemplativa, por sua vez, que abdica de todo posicionamento ético em relação ao mundo, há a mesma hostilidade em relação à “forma, porquanto é justamente no sentimento de transgressão de todas as formas que a mística crê poder abrir caminho para aquele Todo-Uno que fica além de toda condicionalidade e de toda modelabilidade” (WEBER, 2016, p.386). Para o místico, a semelhança entre a “emoção artística” e a “emoção religiosa” só atesta o “caráter diabólico da primeira” (WEBER, 2016, p.386).

De forma análoga à reflexão sobre a esfera estética, a esfera erótica também revela, a princípio, relações de compromisso com a religião: na orgiástica mágica, na prostituição sagrada, no casamento como geração de descendência para render cultos e sacrifícios aos mortos, etc. Mais uma vez aqui, o “acirramento” se dá como resultado da crescente “sublimação” de ambas as esferas, na ruptura com “o naturalismo ingênuo do sexo” em nome do “erotismo” como “esfera de valor *conscientemente* cultivada e por isso mesmo – em contraste com o sóbrio naturalismo camponês – *extracotidiana*” (WEBER, 2016, p.388). Como a arte, o erotismo aparece como meio de redenção intramundano, via de abertura “para o cerne mais irracional e por isso mais real da vida” (WEBER, 2016, p.388) e por isso, só pode aparecer, para uma ética da fraternidade universal, como divinização hedonista da criatura, como desvio mundano da redenção fora do mundo¹⁹.

Não é só à religião que o erotismo conscientemente cultivado se opõe: “o amante se sabe implantado no cerne do verdadeiramente vivo, daquilo que é para sempre inacessível a todo esforço da razão; ele se sabe completamente solto das frias mãos esqueléticas das ordens racionais, bem como da mesmice do cotidiano” (WEBER, 2016, p.391). O ascetismo intramundano quando radicalizado tende a rejeitar “qualquer refinamento que leve ao erotismo como divinização da criatura, idolatria da pior espécie” (WEBER, 2016, p.396).

Compromissos são possíveis: A “forma orgiástica da religiosidade” indiana ou o “reconhecimento da *consumação* do matrimônio, da copula *carnalis*, como ‘sacramento’ da Igreja Católica” são lidos como concessões feitas “a esse sentimento” (WEBER, 2016, p.394). As cartas do quaker William Penn para sua mulher, também exprimem a busca de compromisso “do matrimônio com a ideia de responsabilidade ética recíproca”, da formulação de “um sentimento amoroso consciente de sua responsabilidade no percurso orgânico da vida em todas as suas nuances” (WEBER, 2016, p.394), de conciliação entre paixão e ascese, erotismo e responsabilidade.

¹⁹ Ver também Weber (2016, p.392-3).

Por fim, resta tratar da oposição crescente entre a autonomização da esfera intelectual e a esfera religiosa, entre “o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal”, de um lado, e as “pretensões do postulado ético de que o mundo seja um cosmos ordenados por deus e, portanto, orientado eticamente de modo *pleno de sentido*” (WEBER, 2016, p.395), do outro. A causalidade natural suprime toda possibilidade de causalidade ética e é principalmente a ciência, em seu avanço no domínio do “racional”, que empurra persistentemente a religião “a ser tão simplesmente: o poder suprapessoal irracional (ou antirracional)” (WEBER, 2016, p.396).

Os compromissos aparecem na exigência variável para cada religião de se fundamentar como “apologética racional” e doutrinária contra toda “magia ou mera mística” (WEBER, 2016, p.396), sem que tal exigência faça desaparecer “o efeito daquela tensão intrínseca última da imagem de mundo” e “num ponto qualquer, o *‘credo non quod, sed quia absurdum’* – ou seja: o ‘sacrifício do intelecto’” (WEBER, 2016, p.397).

Frente à “agressividade do intelecto”, uma das defesas da religião de salvação é justificar-se como um “conhecimento” concernente a uma “esfera outra”, incomensurável e, portanto, “totalmente heterogêneo e disparatado em face do que faz o intelecto” (WEBER, 2016, p.398). Conhecimento que faria uso não dos “meios do entendimento”, mas do “carisma de uma iluminação” capaz de apreender o “sentido do mundo e da própria existência” (WEBER, 2016, p.398).

Considerações finais: de Luhmann a Weber

Vê-se como as nuances da *Consideração Intermediária*, em sua forma algo labiríntica – ao tempo que define as legalidades próprias às esferas autonomizadas retoma constantemente os compromissos e tensões historicamente observáveis – de fato está longe de constituir “um modelo uniforme de descrição de esferas sociais, cuja lógica expandir-se-ia automaticamente em qualquer tempo e lugar”, caracterizando-se, pelo contrário, como uma “descrição de uma constelação historicamente contingente de esferas sociais (Europa) que não é fadada a repetir-se” (SELL, 2014, p.55). A argumentação weberiana implicitamente sugere uma abertura às alianças e atritos possíveis entre as esferas, assim como nos desembaraça de certas limitações do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

Primeiramente, as relações entre as esferas, em Weber, mais do que “acoplamentos estruturais”, sugerem formas de interpenetração ou fusão entre as legalidades, narradas em termos de compromissos, indo além, portanto, da intransitividade radical dos códigos binários luhmannianos. Como coloca Sell (2014, p.55), ao sistematizar as contribuições de Thomas Schwinn, “o modo de combinação entre estas ordens sociais também pode resultar em conglomerados diversos”.

Em segundo lugar, os conflitos assinalados continuamente evidenciam problemas de desenvolvimento desigual, por assim dizer, entre as esferas da vida. Assim, como vimos, o desenvolvimento da esfera intelectual empurra a religião para o reino do irracional ou exige que esta assuma procedimentos racionais de justificação; as racionalizações teórica (intelectual) e prática (econômica e política) do mundo levam as esferas erótica e estética a uma sublimação crescente como redenção intramundana, como fuga do mundo dentro do mundo; também a ética da fraternidade encontra terreno cada mais estreito para desenvolver-se frente àquelas formas de racionalização da vida.

Em estreita relação com o ponto anterior, a compreensão da diferenciação/autonomização das esferas em Weber não rejeita, como em Luhmann, a possibilidade de uma hierarquização ou dominância tendencial de uma (s) esfera (s) sobre as outras. As “frias mãos esqueléticas das ordens racionais” ou a “jaula de aço” são metáforas que apontam de maneira decisiva para as tendências de espraiamento da racionalidade teleológica como “estilo de vida” (WEBER, 2004) típico da modernidade, ponto de partida fundamental para os diagnósticos frankfurtianos sobre a generalização da racionalidade instrumental ou a colonização sistêmica do mundo da vida.

Thomas Schwinn, por sua vez cita como exemplos casos em que uma das esferas busca sobrepor-se às demais: o predomínio da lógica do mercado (neoliberalismo), a extensão ilimitada do político (totalitarismo), bem como tentativas de retomar o predomínio do religioso sobre o tecido social ou de alçar visões de mundo seculares, sejam sexuais (erotismo), estéticas ou científicas, ao posto de visões abrangentes do mundo (fundamentalismo) (SELL, 2014, p.55).

Tal compreensão (em aberto) dos processos de autonomização das esferas sociais, distinta da formação rígida do conceito de diferenciação funcional, revela a particular coerência entre a *Consideração Intermediária* e os textos metodológicos de Max Weber. Nestes, a crítica a toda atribuição de uma hierarquia ontológica na relação entre as “partes” constituintes do tecido social, como o edifício infra/supra marxiano, não impede de enfatizar que a atribuição de predominância causal ou condicionante à esfera econômica, ou qualquer esfera da vida social, pode sempre funcionar como uma “hipótese”, a partir da qual “podemos tentar mostrar a sua verossimilhança de ‘maneira dedutiva’, a partir de condições reais e fatuais da vida humana, e, em seguida, sempre de novo e repetidamente, verificá-la por fatos – mas, mesmo assim, ela continua sempre como apenas uma hipótese” (WEBER, 1995, p.223). Não impede também de, mesmo partindo dessa metodologia multicausal e nominalista, que rejeita toda primazia a priori, perceber tendências concretas de dominância de uma esfera sobre a outra.

Eis o que nos permite ler a *Consideração Intermediária* e a gramática das *legalidades próprias* menos como uma teoria da diferenciação social, como se pretende o conceito luhmanniano de diferenciação funcional, do que como uma *heurística da (in) diferenciação das esferas sociais*, ou seja, uma caixa de ferramentas, um inventário de hipóteses ou meios de conhecimento imagetivamente fascinantes a espera de serem confrontados com a contingência da história e do mundo. Longe de exprimir uma debilidade, ler a (in) diferenciação das esferas sociais em Weber como uma heurística é, me parece, precisamente o que a abre para o contingente, para “a ideia de que tudo pode ser diferente”, para o que é “nem necessário nem impossível” (JOAS e KNÖBL, 2017, p.286). Contingência que também é ponto de partida básico da teoria dos sistemas reivindicada por Luhmann, mas que tende a ser olvidado frente aos pressupostos implicados no conceito de diferenciação funcional.

REFERÊNCIAS

- BACHUR, J. P. **Distanciamento e crítica**: limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, 2009.
- BECHMANN, G.; STEHR, N. Niklas Luhmann. **Tempo Social**, São Paulo, 13 (2), p.185-200, nov. 2001.
- BECK, U. Cap. I. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. *In*: GIDDENS, A.; LASH, S.; BECK, U.; A.; **Modernização Reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997. p.11-72.
- COHN, G. **Crítica e resignação**: Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUTRA, R. Diferenciação funcional e a sociologia da modernidade brasileira. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 34, p.77-109, set-dez. de 2016.
- DUTRA, R.; BACHUR, J. P. (orgs.). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2012.
- HEINTZ, B.; WERRON, T. Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport. **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, v. 63, p.359-394, 2011.
- JOAS, H.; KNÖBL, W. **Teoria social**: vinte lições introdutórias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LUHMANN, N. **Sistemas sociais**: esboço de uma teoria geral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LUHMANN, N. Inclusão e Exclusão. *In*: DUTRA, R.; BACHUR, J. P. (orgs.). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p.15-50.

LUHMANN, N. **Introdução à teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUHMANN, N. **La Sociedad de la Sociedad**. México: Editorial Herder, 2006.

LUHMANN, N. La diferenciación de la sociedad. *In*: LUHMANN, N. **Complejidad y Modernidad**: de la unidad a la diferencia. Madrid: Editorial Trola, 1998. p.50-70.

NEVES, M. Luhmann, Habermas e o Estado de Direito. **Lua Nova**, São Paulo, v. 37, p.93-106, 1996.

SCHLUCHTER, W. **The rise of Western rationalism**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 1981.

SCHWINN, T. **Die Vielfalt und die Einheit der Moderne**: Kultur-und strukturvergleichenden Analysen. Wiesbaden: VS Verlag, 2006.

SCHWINN, T. **Differenzierung ohne Gesellschaft**. Umstellung eines soziologischen Konzepts. Weilerswist: Velbrück, 2001.

SELL, C. E. Modernidades múltiplas. *In*: SELL, C. E.; MARTINS, C. B. **Teoria Sociológica Contemporânea**: autores e perspectivas. São Paulo: Annablume, 2017. p.427-447.

SELL, C. E. Weber no Século XXI: desafios e dilemas de um paradigma weberiano. **DADOS**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p.35-71, 2014.

SELL, C. E. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, L. T. da. **Biopolítica e o enunciado da autonomização das esferas sociais**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

SILVA, L.; PARANÁ, E.; PIMENTA, A. A atualidade do anti-humanismo teórico: Luhmann e Althusser frente à problemática da diferenciação/integração social. **Mediações**, Londrina, v. 22, n. 1, p.270-330, jan.-jun. de 2017.

SIMIONI, R.; PINTO, J. Corrupção e diferenciação funcional: da alopoiese à autopoiese do direito no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 4, n. 2, p.4-22, mai.-ago. de 2017.

TAVOLARO, S. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 59, p.5-22, out. 2005.

WEBER, M. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de sociologia da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais** (parte II). São Paulo: Cortez, 1995.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais** (parte I). São Paulo: Cortez, 1993.

Submetido em: 26/03/2020

Aprovado em: 19/03/2021

Publicado em: 10/09/2021

**REQUALIFICAÇÃO URBANA E DINÂMICA CRIMINAL:
ESTUDO DE CASO DO PROGRAMA CENTRO VIVO
EM BELO HORIZONTE, MINAS GERAIS, BRASIL**

**RECALIFICACIÓN URBANA Y DINÁMICA DELICTIVA:
UN ESTUDIO DE CASO DEL PROGRAMA CENTRO VIVO
EN BELO HORIZONTE, MINAS GERAIS, BRASIL**

**URBAN REQUALIFICATION AND CRIMINAL DYNAMICS:
CASE STUDY OF THE CENTRO VIVO PROGRAM IN
BELO HORIZONTE, MINAS GERAIS, BRAZIL**

*Bruna HAUSEMER**

*Nayara de Amorim SALGADO***

*Braulio Figueiredo Alves da SILVA****

RESUMO: Esse artigo estuda o processo de transformação da região hipercentral de Belo Horizonte-MG à luz das principais teorias sociológicas que interpretam o fenômeno criminal a partir de seus componentes ambientais, examinando a

* Universidade Federal de Minas Gerais – (UFMG), Belo Horizonte – MG – Brasil. Mestre em Sociologia e Graduada em Ciências do Estado pela UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0534-8295>. E-mail: bruna.hausemer@gmail.com.

** Universidade Federal de Minas Gerais – (UFMG), Belo Horizonte – MG – Brasil. Pesquisadora do Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública (CRISP). Doutoranda em Sociologia pela UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4692-2839>. E-mail: nayaradeamorim@hotmail.com.

*** Universidade Federal de Minas Gerais – (UFMG), Belo Horizonte – MG – Brasil. Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador do Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública (CRISP) e do Centro de Pesquisas Quantitativas em Ciências Sociais da UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1791-9075>. E-mail: braulio.fas@gmail.com.

evolução da criminalidade nesse espaço, através da análise da dinâmica criminal de roubos consumados no Hipercentro entre 1998 e 2015, englobando uma série histórica de dados que compreende um período antes, durante e após a realização do maior e mais recente programa do poder público municipal de requalificação urbanística direcionado à região: o Centro Vivo. Os apontamentos gerados mostram que os *hotspots* de roubos não se distribuem de forma homogênea por todo o território hipercentral, mas se concentram em determinadas regiões, e que, após as intervenções urbanísticas do Centro Vivo, sofreram atenuação, sem dispersão ou migração da criminalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Centro Vivo. Requalificação urbanística. *Hotspots*. Criminalidade.

RESUMEN: *Este trabajo estudia el proceso de transformación del centro de la ciudad de Belo Horizonte a la luz de las principales teorías sociológicas que interpretan el fenómeno delictivo a partir de sus componentes ambientales, examinando la evolución de la delincuencia en este espacio, mediante el análisis de la dinámica delictiva de los robos cometidos en el centro de la ciudad entre 1998 y 2015, abarcando una serie histórica de datos que incluye un período antes, durante y después del mayor y más reciente programa del gobierno municipal de regeneración urbana dirigido a la región: el Centro Vivo. Las notas generadas muestran que los focos de robo no se distribuyen de forma homogénea por todo el territorio hipercentral, sino que se concentran en determinadas regiones, y que, tras las intervenciones urbanas de Centro Vivo, sufrieron una atenuación, sin dispersión ni migración de la delincuencia.*

PALABRAS CLAVE: Centro vivo. Recalificación urbana. Puntos calientes. La criminalidad.

ABSTRACT: *This article studies the transformation process of the central region of Belo Horizonte-MG focusing on the main sociological theories which interpret the criminal phenomenon through its environmental components, examining the evolution of criminality in this space based on the analysis of the criminal dynamics of robberies in the so-called “Hipercentro” between 1998 and 2015, encompassing a historical series of data which comprises a period before, during and after the realization of the largest and most recent program of the municipal government for urban requalification directed to the region: Centro Vivo. The notes generated show that the hotspots of robberies are not evenly distributed throughout downtown, but concentrated in certain regions, and that, after the urban interventions of*

Centro Vivo, those hotspots suffered attenuation, without dispersion or migration of criminality.

KEYWORDS: *Downtown Alive. Urban renewal. Crime hotspots. Criminality.*

Introdução

O município de Belo Horizonte-MG foi a primeira cidade moderna planejada em território brasileiro. De acordo com seu plano inicial, cada parte de seu território havia sido projetada para uma função, sendo claras as delimitações e distinções entre os bairros. A área delimitada pela região central da cidade, em especial, fora planejada e construída para ser um lugar bonito e tranquilo para os funcionários do governo e a elite econômica da capital residirem, onde os poucos estabelecimentos não residenciais ficaram a cargo das atividades administrativas, culturais e serviços (BOSI, 1983). Todavia, com o passar dos anos, essas características foram se perdendo, sendo substituídas, ou dominadas, por elementos comuns a centros urbanos não planejados, como a deterioração ambiental, a desordem e a criminalidade (BARRETO, 1996; GALDINO, 2013).

Já nas primeiras décadas da história de Belo Horizonte-MG (fundada em 1897), observava-se que a cidade tendia a assumir uma organização que não seguia os moldes do planejamento, adquirindo dinâmica peculiar que ultrapassava os limites arquitetados e previstos em sua concepção original, sendo que sua organização, assim como a da maioria das grandes cidades modernas, fica, pois, determinada pelas predileções dos indivíduos, pela conveniência, pelas vocações e pelos interesses econômicos que, inevitavelmente, vão se adaptando ao lugar de tal maneira que os espaços passam a segregar e classificar as populações. (PARK, 1915; BURGESS, 1925, MCKENZIE, 1924; PARK, BURGESS e MCKENZIE, 1984).

Ao longo dos anos de 1970, a cidade assume características de um grande centro urbano metropolitano com problemas sociais graves, marcado pela verticalização e extensa rede de comércio, além de compor um lugar de passagem para aglomerações e intenso fluxo de transeuntes. Nessa época, acontece um aceleramento do processo de transformação do espaço urbano central da cidade e também de degradação, quando o Hipercentro é caracterizado como uma área urbana em “estado de crise” (INSTITUTO HORIZONTES, 2011, p.14) ou, ainda, como descreve a Superintendência de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Belo Horizonte (PLAMBEL), em documento oficial: “A região central vivenciava um período de rápida transformação e degradação do espaço urbano que obtinha um reflexo negativo sobre a dinâmica urbana da área central que manifesta-se através da qualidade ambiental deteriorada” (PLAMBEL, n.d., n.p.).

Desde então, o Hipercentro é caracterizado pela intensa rotatividade de moradores, assim como pela composição heterogênea do ponto de vista cultural e também pelo aumento da criminalidade, a ponto de forçar o poder público, em 1974, a cercar completamente o perímetro do Parque Municipal com grades para evitar a ação de vândalos e a apropriação de seu espaço por moradores de rua, o que ocorria principalmente durante a noite (PBH, 2016). Dessa época também, a região central da cidade tem a ação dos camelôs e ambulantes que ocupavam os passeios e ofereciam forte concorrência com a oferta de produtos por preços muito abaixo se comparados ao mercado formal (SILVA, 1998). Do ponto de vista da sociabilidade, essas características afetaram a habilidade dos moradores de formarem laços sociais ou manterem uma organização capaz de se autorregular ou de atuar eficazmente, dando resposta aos problemas da região. (SHAW; MCKAY, 1942; SKOGAN, 1989; SAMPSON; GROVES, 1989; BELLAIR, 1997; BURSIK JR. ; GRASMICK, 1993; KUBRIN; WEITZER, 2003).

Com o intuito de melhorar essa situação estrutural e ambiental do Hipercentro, a Prefeitura desenvolveu o Projeto da Área Central (PACE), que reordenou algumas atividades que contribuíam para a deterioração do espaço urbano central, como a distribuição dos pontos de ônibus e do comércio veiculado aos terminais (PLAMBEL, 1980). Todavia, ao mesmo tempo em que algumas ruas tiveram seu processo de degradação interrompido devido à realocação dos pontos de ônibus, outras sofreram negativamente com os impactos do redirecionamento do intenso fluxo de usuários do transporte coletivo. Adicionalmente, essa situação criou o ambiente propício para a atuação de vândalos, criminosos, golpistas e gangues juvenis, que se aproveitavam das aglomerações e da distração dos transeuntes para cometer crimes (VILELA, 2006). Em 1989, iniciou-se um processo, encabeçado pela Prefeitura e que visava à remoção de todos os camelôs e ambulantes das ruas da capital e ao aumento da fiscalização, chamado de “Operação Limpeza”. Apesar desta medida, em pouco tempo, muitas ruas já haviam sido retomadas pelo comércio ilegal, com destaque para a rua Paraná, que havia sido completamente ocupada por camelôs e “toureiros” ao longo de toda a sua extensão, formando um ambiente caótico, em que o intenso tráfego de pessoas competia com os ambulantes por espaços nas calçadas e pedestres se aventuravam em meio ao enorme fluxo de veículos e à poluição, tanto visual quanto sonora (SILVA, 1998).

A década de 1990 e o início dos anos 2000 são marcados como ápice da degradação do Hipercentro de Belo Horizonte, com efeitos deletérios para a segurança pública. Com a atenuação de sua economia, expressa na redução do número de postos de trabalho, houve aumento do já expressivo comércio ilegal na região, o esvaziamento de moradores aumentou e, de acordo com a Pesquisa de origem e destino (FJP, 1982-1992), mais de meio milhão de pessoas transitavam diariamente pela região. Durante esse mesmo período, é registrado, pela Polícia Militar de Minas

Gerais (PMMG), um forte aumento na incidência de crimes contra o patrimônio no Hipercentro. Os dados oficiais apresentados na Tabela 1 mostram a evolução numérica dos crimes de furtos, roubos e assaltos na Subárea 6 do 1º Batalhão da Polícia Militar, correspondente ao Hipercentro¹. O recorte temporal utilizado na tabela se inicia no ano em que os dados de crimes passaram a ser compilados e disponibilizados pela Seção de Estatística e Geoprocessamento da PMMG (1998) e termina no ano que foram iniciadas as requalificações do Programa Centro Vivo (2003), com o propósito de destacar a ascensão criminal que estava em curso antes das intervenções urbanas objeto deste artigo.

Tabela 1: Estatísticas de crimes de furto, roubo e assalto no Hipercentro (1998-2003)

Delito/Ano	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Furto consumado a transeunte	2.431	3.284	4.713	5.205	6.035	4.714
Roubo consumado a transeunte	617	990	1.260	1.356	2.065	2.641
Assalto consumado a transeunte	219	351	496	574	857	848
Total	3.267	4.625	6.469	7.135	8.957	8.524
Varição em relação ao ano anterior	*	41,57%	39,87%	10,29%	25,54%	-4,83%

Fonte: Seção de Estatística e Geoprocessamento do 1º BPM.

De acordo com o 1º Batalhão da Polícia Militar, o aumento na criminalidade não ocorrera de forma abrupta, mas progressivamente ao longo dos anos anteriores aos com estatísticas disponíveis (FOUREAUX, 2007). Em meados dos anos 1990, apresentando as maiores taxas de crimes contra o patrimônio por quilômetro quadrado do Estado de Minas Gerais, o Hipercentro passou a ser considerado pela PMMG um ponto crítico da criminalidade no município. Os problemas no Hipercentro atingiram tamanha magnitude que, durante toda a década de 1990, o poder público se esforçou para elaborar estratégias que possibilitassem a diminuição da criminalidade e da degradação na região. No nível legislativo, destacou-se a elaboração da Lei Orgânica do Município (1990) e do Plano Diretor (1996), que explicitaram a necessidade da preservação arquitetônica da região central, assim como o estímulo à descentralização das atividades, o desestímulo às atividades que promovessem o adensamento (como instalação de tribunais, faculdades, etc.) e o conflito entre usos, requalificação para uso residencial, resgate da área verde e retomada do uso do espaço como local de convívio.

¹ Foi mantida a nomenclatura adotada pela PMMG. Furto consumado a transeunte: subtração bem-sucedida de um bem alheio, sem uso de força. Roubo consumado a transeunte: subtração bem-sucedida de um bem alheio, com uso de força, como violência física ou grave ameaça. Assalto consumado a transeunte: subtração bem-sucedida de um bem alheio com uso de força, especificamente arma de fogo.

Desta forma, o centro de Belo Horizonte-MG, durante a última década do século XX, emanava ares muito diferentes daqueles anos que se antecederam. Nota-se, também, que a região do bairro da Lagoinha – que faz divisa com o Hipercentro, a Norte da cidade, historicamente conhecida como berço da boemia belo-horizontina – e o entorno da Rodoviária e da praça da Estação eram temidos pelos moradores da capital, pois, abandonadas pelo poder público, essas porções territoriais urbanas sofreram com a sistemática deterioração: iluminação pública inadequada, desordem e degradação física, somadas a um mobiliário urbano depredado e abandonado. Adicionalmente ao aspecto ambiental precário, havia a constante presença de moradores de rua, assaltantes, estelionatários, traficantes, usuários de drogas, alcoólatras e a atividade de prostituição, que se intensificava em determinados horários, frente à elevada concentração de bordéis e motéis baratos na região, e, após os anos de 1995, também traficantes e usuários de crack (SALGADO, 2017; SALGADO e SILVA, 2018).

As queixas relativas aos problemas de desordem física e social na região durante esse período eram intersetoriais. Iam da insatisfação em relação ao trânsito, elevada poluição sonora, atmosférica e visual, inadequação do mobiliário urbano, calçadas irregulares e insuficientes para o fluxo de pedestres, decadência estética dos estabelecimentos, reduzido número de estacionamentos e incômodo causado pela presença do comércio de rua até o transtorno causado por pedintes, etc. Entre as queixas, o medo da criminalidade se destacava como o tema mais presente entre as reclamações dos transeuntes, lojistas e moradores da região. (JORNAL ESTADO DE MINAS, 2003; CDL/SEBRAE/MG, n.d.; PBH/PRÁXIS, 2007).

Devido à grande concentração de empregos, serviços e entretenimento e sua importância na articulação do transporte público, que atrai diariamente uma quantidade enorme de pessoas para a realização de suas atividades rotineiras, o Hipercentro integra a *awareness space* de grande parte da população de Belo Horizonte e, probabilisticamente, de um número considerável de ofensores. Esse conceito foi criado por Paul e Pat Brantingham (1981) para designar a região familiar de um ofensor em potencial. Eles se baseiam na concepção de que os ofensores, como qualquer outra pessoa, tendem a permanecer próximos às ruas que conhecem bem e que, em sua maioria, são aquelas que compõem seus trajetos para a realização de atividades rotineiras, dificilmente arriscando-se a delinquir fora desses limites². Logo, segundo Smith, Frazee e Davison (2000), se a região for socialmente desorganizada – como

² Para a delimitação do *awareness space* de um ofensor em potencial, Paul e Pat Brantingham (1981) sugerem a adoção de um modelo geográfico denominado geometria do crime, que pode ser obtido em três passos. Primeiramente, mapeie onde possíveis delinquentes moram, trabalham ou estudam e onde realizam suas principais atividades de lazer. Trace uma rota entre esses três lugares de forma a construir um triângulo e, por fim, inclua um ou dois blocos, distanciando-se da rota obtida anteriormente, formando um espaço de pesquisa poligonal.

demonstramos que é o caso do Hipercentro –, ela apresentará elevados índices criminais, pois proporciona inúmeras oportunidades para a realização de crimes.

Consequentemente, uma área como a região hipercentral de Belo Horizonte-MG, que oferece muitas oportunidades criminais decorrentes desse processo de desorganização, exibe um contexto muito particular para a fixação dos ofensores, devido, sobretudo, ao reforço positivo oriundo de maior familiaridade com as vias de fuga, esconderijos e tudo o que colabora com o seu *modus operandi* (WILCOX, LAND e HUNT, 2003; SMITH, FRAZEE e DAVISON, 2000). Como prova disso, temos o fato de que, a partir dos anos 1980, o Hipercentro passa a ser acometido pela criminalidade crescente (LEMOS, 1988; SILVA, 1998; FOUREAUX, 2007). Diante desses desafios e dificuldades em estabelecer o controle na região, ela se consolida, durante esse período, no imaginário popular, como um espaço urbano decadente, marcado pela desordem e criminalidade.

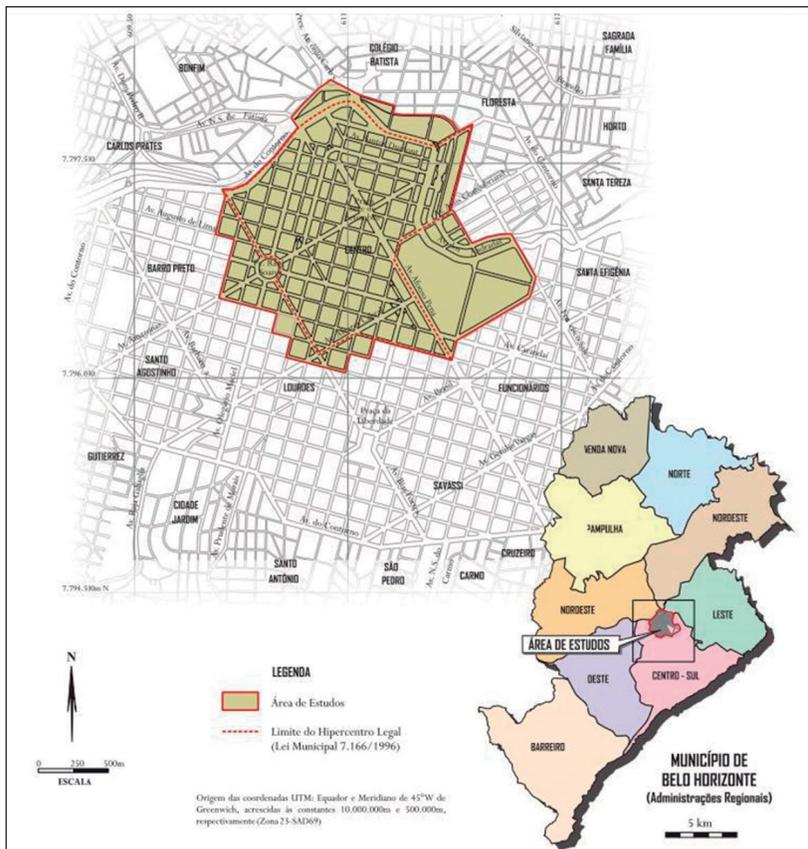
O Programa Centro Vivo

O Programa Centro Vivo foi definido oficialmente como um conjunto de obras e projetos sociais da Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) que tem como objetivo a recuperação da área hipercentral da capital (PBH, 2016). As ações perduraram por diferentes gestões municipais, e, nesse estudo, a análise tem um recorte de 1998 até 2015. Embora tenha sido divulgado apenas em 2004, o Centro Vivo englobou, também, as reformas iniciadas em 2002 na praça Sete de Setembro e em 2003 na praça da Estação, assim como a alocação dos camelôs nos shoppings populares realizada em 2003. Trata-se de um projeto interdisciplinar com quatro eixos de atuação – planejamento urbano, segurança, inclusão social e econômica e requalificação ambiental e urbanística –, que foram desenvolvidos de forma que suas ações buscavam coerência, estabelecendo relação de reforço e complementaridade entre si (PBH, 2016). O programa compreendeu a reforma de espaços públicos hipercentrais (praças, quarteirões fechados e parques), a restauração dos marcos urbanos e edifícios de valor histórico, a reestruturação de vias públicas e dos passeios em prol da melhor circulação e acessibilidade dos pedestres, a melhora no controle de tráfego dos veículos, a transferência dos camelôs para shoppings populares, as melhorias na infraestrutura física dos teatros, a recuperação de viadutos, a construção de estações para transporte coletivo, a criação de restaurantes populares, o aproveitamento de edifícios subutilizados (inclusive prevendo a conversão em unidades habitacionais), a despoluição visual, a otimização da iluminação, a limpeza e a melhoria da drenagem urbana (PBH/PRÁXIS, 2007).

Como justificativa para o empreendimento, a Prefeitura apontou os sinais de descaracterização e redução do dinamismo socioeconômico: a presença de imóveis

fechados há mais de cinco anos, a perda das atividades consideradas tradicionais, a substituição dos tipos de comércio e serviços, o declínio da população residente, a crescente dificuldade para venda de apartamentos, os conflitos de uso (entre os pedestres, os veículos e o mobiliário urbano) e o forte status de local inseguro e degradado. Todas as intervenções seriam para recuperar as características originais dos espaços, aliando preservação, funcionalidade e segurança (PBH/PRÁXIS, 2007).

Mapa 1: Área de intervenção do Programa Centro Vivo



Fonte: PBH/PRÁXIS (2007).

Os locais escolhidos para serem os alvos prioritários das intervenções urbanísticas foram aqueles em que se constatou a existência dos maiores fluxos diários de pessoas e de elevado valor simbólico. Como bem analisou Vilela (2006), foi planejada uma espécie de acupuntura urbana, na qual foram identificados pontos estratégicos do tecido urbano para o tratamento, visando à disseminação dos bene-

fícios resultantes das ações empreendidas pelo programa. Até 2017, já haviam sido investidos mais de R\$ 100 milhões na execução dos projetos e concluída parte significativa das obras de requalificação urbanística propostas (PBH, 2016).

Uma das principais intervenções do Centro Vivo abarcou o espaço da praça Sete de Setembro, marco central da capital e que em 2002 e 2003 passou por inúmeras reformas. Seu famoso obelisco foi restaurado e impermeabilizado contra pichações, o sistema de iluminação foi modificado, as calçadas foram refeitas, foram criados espaços para manifestações artísticas (tribuna e anfiteatro públicos), seus pisos foram substituídos, novos equipamentos públicos foram instalados (jardineiras, cobertura para floristas, bancas de revistas padronizadas, cabines telefônicas, caixas de correios e lixeiras) e seu espaço foi submetido a tratamento paisagístico. Foram definidas normas específicas para o licenciamento de atividades e o uso de mesas e cadeiras nos quarteirões fechados – determinação de padronização deste tipo de mobiliário para que fosse adequado ao projeto arquitetônico de cada quarteirão –, ficou proibida a distribuição de panfletos e a montagem de estruturas ou equipamentos que pudessem danificar a praça, assim como o licenciamento de feiras e exposições nos quarteirões. Em novembro de 2003, foi realizada uma campanha com o objetivo de conscientizar a população sobre a importância da limpeza e preservação da praça, envolvendo atividades socioculturais desenvolvidas pela Regional Centro-Sul, em parceria com a Superintendência de Limpeza Urbana (SLU) e órgãos relacionados.

Em 2004, foram finalizadas as calçadas da rua Alfredo Balena e da alameda Ezequiel Dias, conhecida como área hospitalar da cidade. Elas foram readequadas, permitindo a integração com o sistema de transporte coletivo e facilitando o acesso aos prédios de serviços de saúde pública, além de terem sido alargadas para criar espaços para espera de ônibus sem interferir na circulação de pedestres. Também foram realizadas a recuperação do paisagismo, a drenagem superficial de que a região necessitava e a padronização do mobiliário urbano ao longo dessas vias.

A Prefeitura entregou à população, em 2004, as obras de requalificação da Esplanada da praça da Estação que contemplaram a implantação do piso com placas de concreto texturizado em tom avermelhado e juntas em granito preto em uma área de aproximadamente 12 mil metros quadrados, formando um grande espaço destinado aos pedestres, e a instalação, no espaço de pedestres, de dois conjuntos de fontes, que podem ser desligadas, o que permite que a área seja utilizada para eventos. Foram erguidos novos postes de iluminação nas laterais da praça com aproximadamente 20 metros de altura, dotados de grande potência e iluminação especial para eventos, desenvolvido um novo projeto paisagístico e realizada a adequação dos mobiliários urbanos da região.

As obras na praça Raul Soares foram concluídas em julho de 2008, com a requalificação deste importante espaço coletivo que incluiu a recuperação dos

jardins, das calçadas portuguesas e da fonte, que passou a permitir o sincronismo de luz, água e música. O mobiliário urbano foi adequado, com a instalação de bancos no modelo original da praça, que foi construída na década de 1930 e teve inspiração francesa. Foram realizadas adequações nas travessias de pedestres e instalação de nova iluminação pública e cênica.

Esses e outros lugares, como o Mercado Central e adjacências, e várias ruas do Hipercentro receberam intervenções, de melhoria de infraestrutura, iluminação, sinalização, ordenamento e paisagismo, de maneira que tiveram influência sobre as atividades criminais do espaço. A substituição do mobiliário urbano, que inclui lixeiras, bancos, gradis, bancas de revistas e caixas de engraxate, por modelos novos e que seguiram um design padrão determinado pela Secretaria de Administração Regional Municipal Centro-Sul, teve como objetivo eliminar parte da desordem física que implicava em sensação de descaso por parte do poder público e da comunidade, sendo indicador de controle, desestimulando pequenos atos de vandalismo e depredação ocasionais que seriam comuns em espaços que passam a mensagem de estarem abandonados pela comunidade e pelo Estado. (BRUNTON-SMITH; STURGIS, 2011; SKOGAN; MAXFIELD, 1981; BRUNTON-SMITH; JACKSON, 2011; WILSON; KELLING, 1982).

A ausência da deterioração física decorrente destes pequenos delitos, por sua vez, evitaria que os transeuntes fossem encorajados pela sensação de ausência de coação a perpetrar crimes de maior seriedade (WILSON; KELLING, 1982). Um conjunto de mobiliário em bom estado de conservação representaria que há zelo em relação ao espaço público e que os atos desviantes teriam grandes chances de serem observados (JACOBS, 1961; ANGEL, 1968; NEWMAN, 1972), o que simbolizava guardiões capazes, inibindo a ação dos criminosos (SKOGAN; MAXFIELD, 1981; BRUNTON-SMITH; JACKSON, 2011).

A implantação de mobiliários urbanos de descanso, como bancos, arquibancadas e abrigos, incentivaria a permanência das pessoas nos logradouros e aumentaria, significativamente, a atividade humana desenvolvida onde eles são instalados (JACOBS, 1961; JEFFERY, 1977). A maior presença de usuários, dos equipamentos e dos espaços desenvolveria o que chamamos de vigilância natural, apontada como um dos mais importantes e eficazes constituintes do elemento guardião, que incide diretamente sobre a redução das oportunidades criminais em um determinado espaço (COHEN; FELSON, 1979). O mobiliário que incentiva a permanência também estimularia a formação dos laços sociais que são basilares para o desenvolvimento do controle social informal e para a manutenção da organização social em uma região (RAMEY; SHRIDER, 2014).

A restauração das calçadas reduziria a desordem física do Hipercentro, o que simboliza presença da esfera pública naquele ambiente e controle social (WILSON; KELLING, 1982). A aplicação de padrões de desenhos personalizados para cada

uma das ruas conferiria identidade às vias e estimularia o apego emocional da comunidade com o espaço, o que as pesquisas revelam estar relacionado positivamente com o *willingness*³ em caso de delito iminente (SAMPSON, RAUDENBUSH; EARLS, 1997).

A desobstrução dos passeios e sua adequação às normas de acessibilidade e mobilidade aumentariam a visibilidade das calçadas, ampliariam a capacidade de “ver e ser visto” daqueles que ali transitam, reduzindo a vulnerabilidade das vítimas (ANGEL, 1968; NEWMAN, 1972), e facilitariam a vigilância e a atuação do elemento guardião, diminuindo as oportunidades criminais (COHEN; FELSON, 1969; TAYLOR *et al.*, 1995).

O potencial preventivo da adequação, manutenção e poda dos componentes urbanos arbóreos, assim como a otimização da iluminação pública, evitando a formação de zonas de penumbras nas vias, também ampliaria a visibilidade do local, assim como no caso da desobstrução das calçadas, diminuindo a vulnerabilidade das vítimas e expandindo a capacidade de vigilância de possíveis guardiões, através da extensão de seu campo de visão multidirecional (COHEN; FELSON, 1979; TAYLOR *et al.*, 1995). A maior visibilidade nesses espaços públicos também implicaria em aumento da percepção de risco (JACOBS, 1961; ANGEL, 1968; NEWMAN, 1972) por parte dos ofensores motivados, o que, em seu cálculo racional, os dissuadiria a agir (CLARKE; FELSON, 1993; CORNISH; CLARKE, 2014).

A restauração das fachadas tombadas e sua manutenção, por meio da regulamentação, denotariam o investimento e controle da esfera pública sobre a região. A regulamentação dos engenhos publicitários evitaria o retorno da descaracterização e de boa parte da poluição visual. Essas três medidas implicariam na eliminação de boa parte dos sinais de degradação e desordem ambiental que afetam as vias, simbolizando a presença de controle na região (WILSON; KELLING, 1982).

A restauração dos monumentos históricos e a implantação de mais placas turísticas e informativas funcionariam da mesma forma que a recuperação personalizada das calçadas em pedra portuguesa, resgatando e conferindo identidade às vias contempladas, o que despertaria apego emocional da comunidade e estaria relacionado a uma tendência em intervir pelo bem comum. O mesmo ocorreria quando há recomposição e resgate do paisagismo original dos espaços públicos, com a adição do seu potencial em reduzir os elementos de desordem física encontrados em canteiros abandonados, o que é interpretado como maior controle exercido sobre o espaço público, desencorajando a ação de desviantes no lugar (WILSON; KELLING, 1982).

³ Boa vontade dos membros de uma comunidade em intervir e agir em prol do bem comum (SAMPSON; RAUDENBUSH; EARLS, 1997).

A reordenação dos pontos de transporte público e a construção de plataformas de embarque diminuiriam a problemática envolvida na dispersão sem planejamento dos pontos de ônibus por todo o território que compõe a região hipercentral, o que implica em um trânsito intenso de usuários se deslocando de um ponto ao outro e na lotação dos passeios de determinados segmentos de rua, e a disponibilidade de alvos (TAYLOR *et al.*, 1995; REYNALD, 2011). Consequentemente, reduziriam as oportunidades criminais que provinham das grandes aglomerações distraídas e dos grandes fluxos de pedestres (COHEN; FELSON, 1979).

A requalificação de vias, privilegiando o pedestre e o trânsito local, reduziria o tráfego em muitos segmentos de ruas que compõem a malha viária do Hipercentro e diminuiria a densidade populacional geral nas ruas. Essas modificações diminuiriam a exposição das vítimas potenciais e reduziriam a probabilidade de formação de um contexto ambiental em que houvesse convergência no tempo e no espaço de possíveis vítimas e ofensores motivados, o que resultaria em menos oportunidades para o cometimento de crimes (COHEN; FELSON, 1979; RONCEK, 1981; TAYLOR *et al.*, 1995; REYNALD, 2011).

De uma maneira geral, todas estas intervenções, além de influir nos aspectos das teorias criminológicas, possuíam um caráter ainda mais significativo: demonstrariam o papel do nível público de controle e regulação do espaço.

Tabela 2: Síntese dos efeitos teóricos das intervenções do Programa Centro Vivo

Intervenção	Teoria da Desorganização Social	Teoria das Oportunidades
Restauração/Padronização do mobiliário urbano (lixeiras, gradis, bancas, etc.)	(-) Desordem física (+) Presença da esfera pública (+) Controle social (simbólico)	
Mobiliário urbano que incentiva a permanência (bancos, abrigos, etc.)	(+) Laços sociais (+) Controle social informal	(+) Atividade humana (+) Vigilância natural (+) Potencial guardião
– Calçadas		
Restauração	(-) Desordem física (+) Presença da esfera pública (+) Controle social (simbólico)	
Aplicação de padrões de desenhos	(+) Identidade Apego emocional <i>Willingness</i>	
Desobstrução/adequação às normas de acessibilidade e mobilidade		(+) Visibilidade (-) Vulnerabilidade das vítimas (+) Potencial guardião

Intervenção	Teoria da Desorganização Social	Teoria das Oportunidades
– Arborização		
Recomposição e resgate do paisagismo original	(-) Desordem física (+) Presença da esfera pública (+) Controle social (simbólico)	
Adequação e manutenção/poda	(-) Desordem física (+) Presença da esfera pública (+) Controle social (simbólico)	(+) Visibilidade (-) Vulnerabilidade das vítimas (+) Potencial guardião
Iluminação homogênea		(+) Visibilidade (-) Vulnerabilidade das vítimas (+) Potencial guardião
Despoluição visual (regulamentação de engenho publicitário)	(-) Desordem física (+) Presença da esfera pública (+) Controle social (simbólico)	
Restauração de fachadas	(-) Sinais físicos de descaso com a propriedade privada (+) Controle social	
Restauração de monumentos	(+) Identidade (+) Apego emocional <i>Willingness</i> (+) Presença da esfera pública	
Placas informativas e turísticas	(+) Identidade (+) Apego emocional <i>Willingness</i> (+) Presença da esfera pública	
Reordenação dos pontos de transporte coletivo		(-) Alvos disponíveis (-) Oportunidades criminais
Requalificação de vias, privilegiando o pedestre e o trânsito local		(-) Tráfego (-) Exposição da vítima (-) Contexto ambiental de convergência no tempo e espaço de vítimas e ofensores

Fonte: Elaborada pelos autores.

Apropriando-nos da lente das teorias referenciais abordadas, o Programa Centro Vivo poderia ser interpretado como uma medida do poder municipal para reduzir a criminalidade na região, tendo como estratégia a execução de intervenções que diminuiriam o contexto ambiental propício para a ação criminal. Todas estas modificações nos aspectos urbanísticos de importantes espaços públicos do

Hipercentro de Belo Horizonte possuiriam, portanto, consequências que alterariam a dinâmica criminal na região.

Análise da dinâmica criminal de roubos consumados no Hipercentro – notas metodológicas

O objetivo deste artigo é analisar a dinâmica criminal de roubos consumados no Hipercentro de Belo Horizonte-MG frente ao maior e mais recente programa do poder público de requalificação urbanística direcionado à região: o Centro Vivo. A escolha por esse tipo de crime para análise foi devido ao fato de que os roubos são o segundo tipo criminal mais comum do Hipercentro, ficando atrás apenas dos furtos, que não têm dados disponíveis para análise⁴. Assim, o banco de dados utilizado é composto pelas ocorrências oficiais de roubos consumados na cidade de Belo Horizonte-MG entre os anos de 1998 e 2015, excluindo o ano de 2007. Este recorte temporal foi adotado por compreender todos os anos anteriores ao Programa Centro Vivo, desde quando as ocorrências começaram a ser compiladas munidas de coordenadas geográficas em um sistema pela PMMG até dados de ocorrências recentes disponibilizados pela Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública (SEDS). A área do estudo compreende o Hipercentro legal, definido como macrozona de Belo Horizonte-MG através da Lei nº 7.166, de 1996, acrescido do Parque Municipal, de quarteirões ao longo do ribeirão Arrudas, de dois quarteirões da área hospitalar e dos quarteirões adjacentes à rua Bias Fortes (conforme mostra o Mapa 1), formando a região onde ocorreram as intervenções do Programa Centro Vivo.

O método escolhido para a análise espacial dos dados foi a aplicação da metodologia estatística de estimação de densidade de ponto usando a função de Kernel, através do QGIS, software de tratamento de dados que envolve o Sistema de Informações Geográficas (SIG), no qual cada uma das ocorrências contidas no banco de dados foi transformada em pontos georreferenciados e, em seguida, foi gerado para cada ano um mapa de Kernel por interpolação com gradação de cores, também chamado de mapa de calor. Foram utilizados três neste artigo: o primeiro foi de 1998, no início da compilação de dados; o segundo de 2003, ano anterior à implantação do programa analisado; e, por fim, de 2015, após a implantação do Centro Vivo. Pela função utilizada, a calibração considerou um raio fixo de 75 metros para estimar

⁴ Os crimes de furtos não puderam ser analisados em nossa pesquisa porque todo o banco de dados desta modalidade criminal anterior ao ano de 2010 encontra-se corrompido devido a problemas técnicos na Central de Operações Policiais Militares (Copom), antigo sistema de dados utilizado pela PMMG, e no Sistema Integrado de Defesa Social (REDS), sistema atual utilizado pela SEDS. Os dados referentes às ocorrências de roubos durante o ano de 2007 também não serão trabalhados porque não possuem informações suficientes para que sejam georreferenciados.

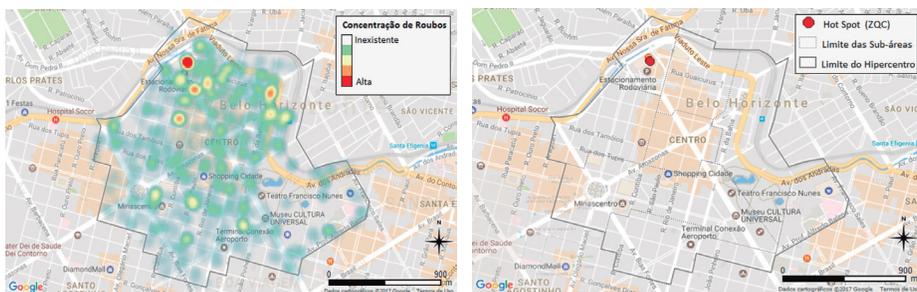
as funções a partir das quais os mapas foram gerados. A gradação de cores vai dos tons mais frios aos mais quentes, representando as regiões com menores e maiores concentrações criminais, respectivamente. As manchas completamente vermelhas simbolizam os *hotspots* de roubos consumados e, posteriormente, foram isoladas através da vetorização dos *rasters* e filtragem, gerando os mapas de *hotspots*.

Gráficos temporais foram usados para visualizar a evolução da dinâmica criminal na região ao longo do tempo, considerando: anos anteriores às intervenções (1998-2002), durante a realização das intervenções (2003-2008) e após as intervenções (2009-2015). A alteração na tendência temporal de crimes foi realizada considerando as seguintes dimensões comparativas: uma apenas para as ocorrências no Hipercentro, uma para todas as ocorrências em Belo Horizonte-MG e uma para Belo Horizonte-MG sem as ocorrências no Hipercentro.

Análise e discussão dos resultados

Dentro do nosso recorte temporal, 1998 foi o período em que houve o menor número de registros de crimes de roubos na cidade e no Hipercentro. A aplicação da função de Kernel na construção do mapa de calor referente a esse ano revelou que as mais elevadas concentrações criminais ocorreram na Rodoviária, nas adjacências da praça Rio Branco, na praça da Estação e na rua Paraná entre as ruas dos Carijós e dos Tupinambás. A única zona quente de criminalidade relativa a 1998 foi localizada sobre a Rodoviária da cidade.

Mapas 2 e 3: Mapa de calor do Hipercentro e mapa de *hotspots* no Hipercentro (1998)



Fonte: CINDS – Base cartográfica: Google. Mapa: Elaborado pelos autores.

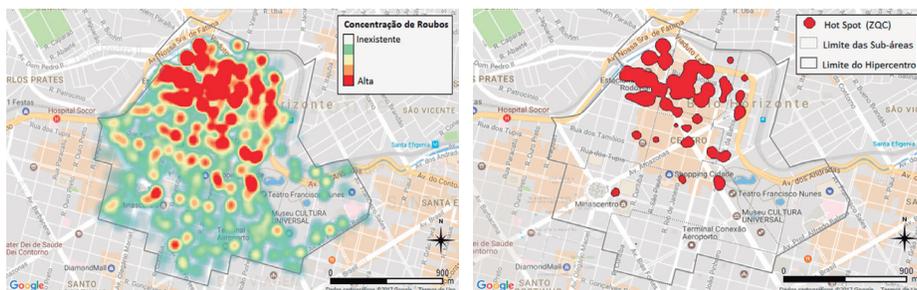
O conjunto dos dados apresentados indica que, nos anos anteriores às intervenções (1998-2002), houve aumento anual na densidade de roubos consumados em todo o território do Hipercentro, o que é representado pela maior saturação das cores dos mapas ao longo dos anos, e áreas que em 1998 tinham menor densidade

de crimes (verdes) vão se tornando cada vez mais intensas (assumindo coloração amareladas e, posteriormente, vermelhas). Ao longo destes anos, também foi aumentando o número de *hotspots* no Hipercentro, e esses *hotspots* foram ampliando suas dimensões.

Em 2003, as zonas quentes de criminalidades atingiram a maior extensão dentre todos os anos do nosso recorte temporal, chegando a englobar a maior parte das subáreas 1 e 2 e suas bordas. Houve, em relação ao ano anterior, um grande aumento no tamanho dos *hotspots* sobre a praça da Estação, ao longo da avenida Afonso Pena, no início do viaduto Santa Tereza, na praça Raul Soares e na rua dos Tamóios, sendo que nesta última surgiu um novo *hot spot* no segmento entre as ruas Curitiba e São Paulo.

Em termos gerais, os locais que nos anos anteriores apresentaram concentração média de roubos sofreram relevante elevação, e um *hot spot* se formou próximo ao cruzamento das ruas Rio de Janeiro e dos Tupis e outro no segmento da rua Bias Fortes entre as ruas dos Timbiras e dos Aimorés.

Mapas 4 e 5: Mapa de calor do Hipercentro e mapa de *hotspots* no Hipercentro (2003)



Fonte: CINDS – Base cartográfica: Google. Mapa: Elaborado pelos autores.

Nos anos que se seguiram, várias intervenções urbanísticas provenientes do Programa Centro Vivo foram realizadas. Alinhando-se a isso, tiveram início as operações da recém-criada Guarda Municipal Patrimonial, em 2004, e a implantação do Programa Olho Vivo, em 2005. Também houve a implementação do modelo de Integração e Gestão em Segurança Pública (IGESP) e a inauguração da Primeira Região Integrada de Segurança Pública (RISP), localizada em frente à praça Rio Branco.

O acompanhamento dos mapas de 2003 até 2008, período que compreende os anos em que foram realizadas as intervenções de requalificação urbanística dos espaços públicos do Hipercentro, nos mostrou que, de modo geral, a partir de 2003 até o ano de 2006, verifica-se uma diminuição nas densidades de roubos no Hipercentro, assim como atenuação e diminuição das zonas quentes de criminalidade

ao longo destes anos, havendo diminuição apenas da zona quente na região da rua dos Guaicurus e rua Santos Dumont e na praça Raul Soares, principalmente, onde houve requalificação.

Apesar de não podermos mensurar com exatidão a magnitude do efeito destas obras, outro fato que corrobora com as teorias de que essas ações de requalificação reduziriam a ocorrência de roubos é que, ao compararmos a dinâmica anual das manchas criminais com o cronograma das obras de readequação do Programa Centro Vivo, observa-se que, quando uma ação é realizada em uma região que configurava uma zona quente de criminalidade, nos anos seguintes à obra, a região apresenta uma grande redução na concentração de roubos, bem mais intensa que as que ocorreram em outros pontos do Hipercentro durante o mesmo período.

A observação dos mapas de calor durante esse período das intervenções (2003-2008) não revela dispersão ou migração dos roubos para outras regiões do Hipercentro, reafirmando o que é dito pelas teorias em relação à importância das características dos locais sobre a produção dos padrões criminais. Desta forma, se os crimes não dependessem de determinadas características ambientais para ocorrerem, quando as ações do Programa Centro Vivo incidissem sobre determinada rua ou praça do Hipercentro, os roubos simplesmente mudariam para outro lugar e passariam a ocorrer em lugares adjacentes, o que ficaria evidente nos mapas de calor, e as taxas criminais hipercentrais não se modificariam.

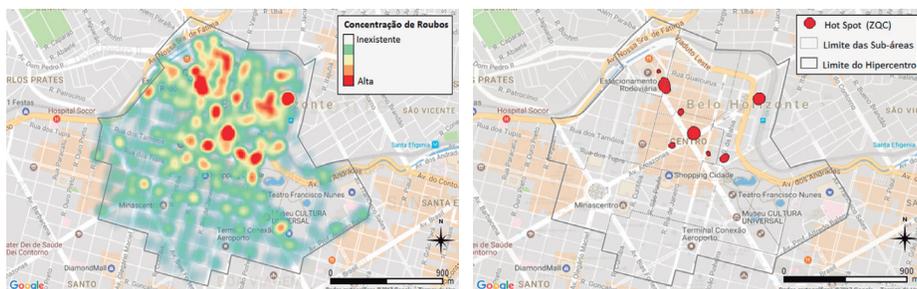
A hipótese de que o maior responsável pela redução dos roubos no Hipercentro tenha sido a implantação da RISP em frente à praça Rio Branco torna-se marginal nesta análise, tendo em vista que sua instalação só ocorreu em 2005, quando os crimes já demonstravam declínio, e que a região imediatamente próxima a esta RISP foi a área do Hipercentro que menos apresentou redução na incidência de crimes nos anos seguintes.

Dando prosseguimento ao nosso recorte temporal, no ano seguinte à última intervenção do Centro Vivo, 2009, houve redução na densidade da criminalidade no Hipercentro em relação a 2008, com destaque para a diminuição da zona quente que havia se formado sobre a praça da Estação. O único *hot spot* que não sofreu redução em sua extensão em relação ao mapa de calor de 2008 foi o que se formara no eixo praça Rio Branco-rua Paraná. Apesar de semelhante ao do ano anterior, o mapa de calor de 2010 diferencia-se pelo ressurgimento de dois pequenos *hotspots* próximos à Rodoviária – um na rua Paulo de Frontin e outro na rua Oiapoque – e no cruzamento da rua Paraná com a rua dos Carijós. O mapa de calor referente ao ano de 2011 mostra redução nas densidades criminais e encolhimento das zonas quentes de criminalidade ao redor da Rodoviária, na praça da Estação e na praça Sete de Setembro. O único *hot spot* que permaneceu inalterado foi o da interseção entre a rua Oiapoque e a rua São Paulo. Em relação ao ano anterior, na concentração da criminalidade e no tamanho das zonas quentes, houve ressurgimento de *hotspots*

sobre a praça da Estação, próximo ao conjunto do edifício Sulacap, em frente ao viaduto Santa Tereza e nos quarteirões que compõem a Praça Sete de Setembro. Em 2013, a enorme concentração de roubos sobre a praça Raul Soares desaparece e há diminuição na densidade criminal na região da praça da Estação e da Rodoviária. Entretanto, nota-se um pequeno aumento dos roubos nos quarteirões da praça Sete de Setembro.

Durante o último ano de nosso recorte temporal, 2015, o mapa de calor revela que, em relação ao ano anterior, houve diminuição da zona quente de criminalidade na Rodoviária, mas que o mesmo não ocorreu na praça da Estação, onde aumentou a concentração de roubos, e nos quarteirões da praça Sete de Setembro, e a densidade criminal aumentou, resultando na formação de mais dois *hotspots* ao seu redor. A concentração também aumentou ao longo da avenida Afonso Pena, próximo ao conjunto do edifício Sulacap, fazendo ressurgir uma zona quente na região.

Mapas 6 e 7: Mapa de calor do Hipercentro e mapa de *hotspots* no Hipercentro (2015)

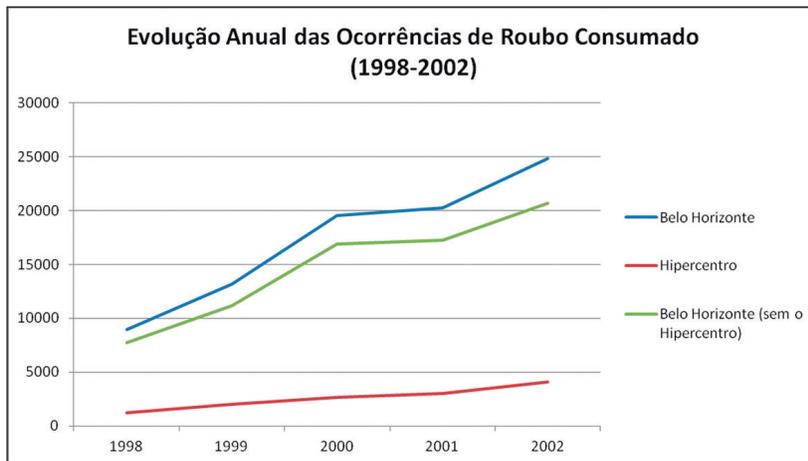


Fonte: CINDS – Base cartográfica: Google. Mapa: Elaborado pelos autores.

Em termos gerais, de 2009 a 2015, período posterior à realização das obras de requalificação do Programa Centro Vivo, o Hipercentro de Belo Horizonte apresentou distribuição espacial semelhante de roubos consumados entre os anos. A variação nas intensidades das densidades ao longo destes anos foi muito pequena em comparação às que ocorreram nos anos durante as obras e anteriores a elas.

Os gráficos a seguir representam a evolução dos crimes de roubos consumados durante este período na capital mineira e dos roubos consumados apenas em nossa área de estudo, a região hipercentral, e mostram que as linhas traçaram trajetórias similares, revelando uma tendência de crescimento da taxa de roubos semelhante em ambos os territórios.

Gráfico 1: Evolução anual das ocorrências de roubo consumado em Belo Horizonte-MG e no Hipercentro (1998-2002)



Fonte: CINDS. Gráfico: Elaborado pelos autores.

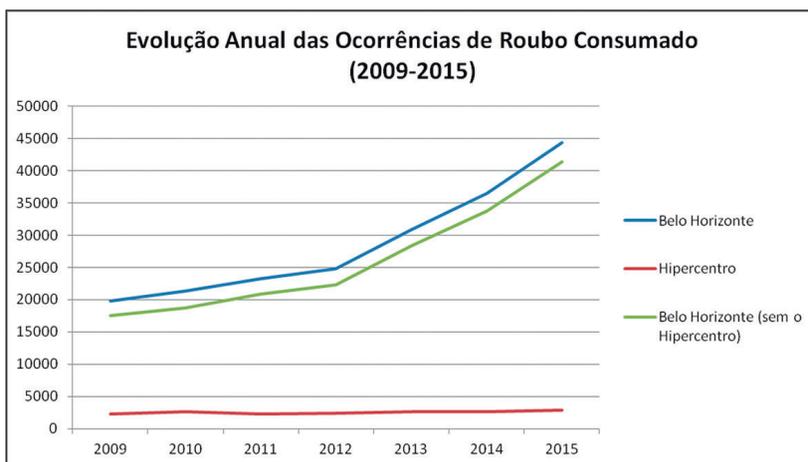
No período entre 1998 e 2002, as concentrações mais elevadas de roubos consumados foram identificadas somente nos seguintes lugares: quarteirões adjacentes à Rodoviária; polígono formado pelas ruas dos Guaicurus, dos Tupinambás, Curitiba e Espírito Santo; dois quarteirões formados pelas ruas dos Tamôios e dos Carijós e as ruas Paraná e Olegário Maciel; quarteirão formado entre as ruas da Bahia, dos Tamôios e as avenidas Afonso Pena e Assis Chateaubriand; praça da Estação; praça Raul Soares; e praça Sete de Setembro.

Ao consultarmos os dados oficiais sobre os aspectos urbanísticos, sociais e econômicos destes espaços do Hipercentro (PBH/PRÁXIS, 2007), percebemos que elas compartilhavam algumas características: são áreas que haviam sido negligenciadas pelo poder público e cujas edificações e o mobiliário urbano se encontravam em péssimo estado de conservação, com elevadas taxas de vacância e/ou subutilização dos imóveis, uso predominantemente comercial, grande fluxo de pedestres e veículos motorizados, concentração de pontos de transporte coletivo, presença de parcelas da população em situação de rua, usuários de drogas, atividades ilegais e/ou prostituição e baixa vigilância. De acordo com o arcabouço teórico utilizado neste estudo, a presença de todas essas características em um local proporciona um contexto de oportunidades ambientais excelente para atos criminais: elevado suprimento de alvos em potencial e ofensores motivados em um contexto de baixa vigilância – o que explicaria as altas concentrações de roubos nestes espaços.

Da mesma forma se comportaram as taxas relativas a este período (2009-2015). Conforme podemos visualizar no Gráfico 2, após 2009, a linha representante

do Hipercentro apresenta levíssimas flutuações, uma estabilidade inédita em relação à série, enquanto as demais linhas voltam a ascender, atingindo elevações inéditas em 2014. A análise é de que o conjunto de ações realizadas apenas na área hipercentral nos anos anteriores a 2009 impediram que a criminalidade regional voltasse a acompanhar a tendência municipal que crescia.

Gráfico 2: Evolução anual das ocorrências de roubo consumado em Belo Horizonte e no Hipercentro (2009-2015)



Fonte: CINDS. Gráfico: Elaborado pelos autores.

Não podemos inferir que essa estabilização se deu apenas devido às ações do Programa Olho Vivo, pois, como já havíamos abordado, próximo ao período em que o programa começou foram iniciadas importantes ações orientadas para o fortalecimento da Segurança Pública: aumento dos investimentos estaduais na PMMG em 2003, início das operações da Guarda Municipal em janeiro de 2004, a implantação do Olho Vivo em dezembro de 2004 e a adoção do modelo IGESP em abril de 2005 – medidas que, provavelmente, tiveram reflexos positivos sobre a contenção da criminalidade hipercentral.

Contudo, essas ações, concomitantes às intervenções do Centro Vivo, não se orientavam exclusivamente ao território do Hipercentro. Inicialmente, as câmeras do Olho Vivo foram instaladas no Hipercentro, no Barro Preto e na Savassi e, em 2007, em vários bairros da região Nordeste. Atualmente, são mais de 300 câmeras espalhadas por vários pontos de Belo Horizonte. As operações da Guarda Municipal são direcionadas por toda a capital em defesa dos bens, das instalações e dos serviços do patrimônio público. E os investimentos na PMMG e a implantação do IGESP, por sua vez, contemplam todo o Estado de Minas Gerais. O fato de essas medidas de

segurança contemplarem toda a cidade e apenas o Hipercentro ter conseguido estabilizar a sua taxa de roubos consumados após 2009 nos leva a analisar que o Programa Centro Vivo gerou um legado positivo que contribuiu para essa estabilização.

Considerações

A região hipercentral que fora construída para ser um espaço de utilização diversificada pela população – tendo sido pautado pelas máximas higienistas de segregação, eficiência e segurança – se transformou, no final dos anos 1990, em uma área marcada pela desorganização social. Direcionada à requalificação do Hipercentro, a Prefeitura de Belo Horizonte desenvolveu, no início dos anos 2000, uma série de intervenções urbanísticas, denominadas de Centro Vivo e que modificaram não apenas os aspectos físicos, como também a dinâmica social, o que incidiria sobre a criminalidade na região.

O estudo tem como apontamentos que os *hotspots* não se distribuíam por todo o território hipercentral, nem se comportavam de forma aleatória, mas se concentravam em determinadas regiões e se mantiveram estáveis nos períodos em que não houve intervenções no território. A dinâmica criminal dos roubos também se modificou após as intervenções do Centro Vivo: com a redução dos *hotspots* e sem a dispersão nem migração da criminalidade para as regiões adjacentes, a tendência ascendente da criminalidade no Hipercentro se enfraqueceu. Os mapas de calor também mostraram que a maior parte do Hipercentro exibiu densidades baixas de roubos consumados durante o período analisado e que os *hotspots* apareceram em espaços que possuíam as mesmas características que foram identificadas pelo corpo teórico como relacionadas positivamente com elevadas taxas criminais e características de desordem social.

Este estudo deixa claro a relevância que a atuação do poder público possui no controle dos espaços públicos dos grandes centros urbanos, reforçando a importância do envolvimento do nível público para um efetivo controle da criminalidade, especialmente quando se trata de um bairro em que os níveis privado e paroquial são fracos (BURSIK JR.; GRASMICK, 1993), como no caso do Hipercentro. Outro ponto destacado diz respeito à relevância de se analisar os possíveis impactos do desenvolvimento de ações que modificam o planejamento urbano, tendo em vista a relação existente entre a organização do espaço público e as relações sociais.

A consideração dos resultados à luz do arcabouço teórico utilizado indica que as requalificações urbanísticas podem ter um grande potencial como medidas para reforçar a Segurança Pública nos espaços urbanos centrais da capital. Logo, adquire grande importância a continuidade de ações como o Programa Centro Vivo, através da execução dos demais projetos que são previstos por meio dele, e que seja

realizada a conservação das obras concluídas. A pesquisa sobre esta temática deve ser aprofundada em estudos subsequentes com o intuito de precisar as relações causais e servir de base para o planejamento público da segurança e gestão das cidades.

REFERÊNCIAS

ANGEL, Shlomo. **Discouraging crime through city planning**. University of California – Institute of Urban & Regional Development, 1968.

BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte: memória histórica e descritiva, história antiga e história média**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996.

BELLAIR, Paul E. Social interaction and community crime: examining the importance of neighbor networks. **Criminology**, v.35, n.4, p.677-704, 1997.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

BRANTINGHAM, Paul J.; BRANTINGHAM, Pat L. (ed.). **Environmental criminology**. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1981.

BRUNTON-SMITH, Ian; JACKSON, Jonathan. Urban fear and its roots in place. *In*: CECCATO, Vânia, (ed.). **The urban fabric of crime and fear**. Springer Netherlands, 2011. p.55-82.

BRUNTON-SMITH, Ian; STURGIS, Patrick. Do neighborhoods generate fear of crime? An empirical test using the British Crime Survey. **Criminology**, v.49, n.2, p.331-369, 2011.

BURGESS, Ernest W. Can neighborhood work have a scientific basis? **The City**, p.142-155, 1925.

BURSIK JR, Robert J.; GRASMICK, Harold G. Economic deprivation and neighborhood crime rates, 1960-1980. **Law & Soc’y Rev.**, v.27, p.263, 1993.

CÂMARA DE DIRIGENTES LOJISTAS DE BELO HORIZONTE – CDL/BH/SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS DE MINAS GERAIS – SEBRAE/MG. **Diagnóstico: identificação do aspecto de segurança nas áreas comerciais das regiões administrativas de BH**. Belo Horizonte, n.d.

CLARKE, Ronald Victor Gemuseus; FELSON, Marcus (eds.). **Routine activity and rational choice**. Transaction Publishers, 1993.

COHEN, Lawrence E.; FELSON, Marcus. Social change and crime rate trends: a routine activity approach. **American Sociological Review**, 1979.

CORNISH, Derek B.; CLARKE, Ronald V. (eds.). **The reasoning criminal**. Transaction Publishers, 2014.

FOUREAUX, Ricardo Luiz Amorim Gontijo. **Redução da criminalidade no Hipercentro de Belo Horizonte**: um estudo sobre furtos, roubos e assaltos consumados a transeuntes e das estratégias policiais para combatê-los (1998-2006). 2007. 83f. Especialização (Estudos sobre a Criminalidade e Segurança Pública) – Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO – FJP. **Pesquisa de origem e destino**. Belo Horizonte, 1982-1992.

GALDINO, Renata. Desleixado, Centro de BH está longe de ser cartão de visitas. **Hoje em Dia**, Belo Horizonte, 04 nov. 2013.

INSTITUTO HORIZONTES. Plano Estratégico da Grande Belo Horizonte. Belo Horizonte, 2005. **Research in Crime and Delinquency**, v.48, n.4, p.513-537, 2011.

JACOBS, Jane. **The death and life of great American cities**. Vintage, 1961.

JEFFERY, C. Ray. **Crime prevention through environmental design**. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1977.

JORNAL ESTADO DE MINAS. Belo Horizonte, caderno “Gerais”, 29 jul. 2003.

KUBRIN, Charis E.; WEITZER, Ronald. New directions in social disorganization theory. **Journal of Research in Crime and Delinquency**, v.40, n.4, p.374-402, 2003.

LEMONS, Celina Borges. **Determinações do espaço urbano**: a evolução econômica, urbanística e simbólica do centro de Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Sociologia e Antropologia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.

MCKENZIE, Roderick D. The ecological approach to the study of the human community. **American Journal of Sociology**, p.287-301, 1924.

NEWMAN, Oscar. **Defensible space**. New York: Macmillan, 1972.

PARK, Robert E. The city: suggestions for the investigation of human behavior in the city environment. **The American Journal of Sociology**, v.20, n.5, p.577-612, 1915.

PARK, Robert E.; BURGESS, Ernest W.; MCKENZIE, Roderick Duncan. **The city**. University of Chicago Press, 1984.

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE – PBH. **Obras e infraestrutura**: Centro Vivo. 2016. Disponível em: www.portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet &pIdPI

c=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=politicasurbanas&lang=pt_BR&pg=5562&tax=16903.
Acesso em: 17 mar. 2016.

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE – PBH/PRÁXIS. **Plano de reabilitação do Hipercentro de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Prefeitura de Belo Horizonte, 2007.

RAMEY, David M.; SHRIDER, Emily A. New parochialism, sources of community investment, and the control of street crime. **Criminology & Public Policy**, v.13, n.2, 2014.

REYNALD, Danielle M. Factors associated with the guardianship of places. **Journal of Research in Crime and Delinquency**, v.48, n.1, p.110-142, 2011.

RONCEK, Dennis W. Dangerous places: crime and residential environment. **Social Forces**, v.60, n.1, p.74-96, 1981.

SALGADO, Nayara de Amorim. **Cartografias da pedra**: estudo sobre os circuitos de consumo de crack no bairro da Lagoinha, região central de Belo Horizonte (Minas Gerais Brasil). 2017. 131f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SALGADO, Nayara de Amorim; SILVA, Bráulio Figueiredo Alves da. Estudo sobre o bairro Lagoinha em Belo Horizonte (MG – Brasil). Entre a tradição, a decadência e a racolândia: “crônica de uma morte anunciada?”. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v.21, n.3, dez. 2018.

SAMPSON, Robert J.; GROVES, W. Byron. Community structure and crime: testing social-disorganization theory. **American Journal of Sociology**, p.774-802, 1989.

SAMPSON, Robert J.; RAUDENBUSH, Stephen W.; EARLS, Felton. Neighborhoods and violent crime: a multilevel study of collective efficacy. **Science**, v.277, n.5.328, p.918-924, 1997.

SHAW, Clifford Robe; MCKAY, Henry Donald. **Juvenile delinquency and urban areas**: a study of rates of delinquents in relation to differential characteristics of local communities in american cities. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

SILVA, Luiz Roberto da. **Doce dossiê de BH**. Belo Horizonte: Escriba Editora, 1998.

SKOGAN, Wesley G. Communities, crime, and neighborhood organization. **Crime & Delinquency**, v.35, n.3, p.437-457, 1989.

SKOGAN, Wesley G.; MAXFIELD, Michael G. **Coping with crime**. Beverly Hills, CA: Sage, 1981.

SMITH, William R.; FRAZEE, Sharon Glave; DAVISON, Elizabeth L. Furthering the integration of routine activity and social disorganization theories: small units of analysis and the study of street robbery as a diffusion process. **Criminology**, v.38, n.2, p.489-524, 2000.

SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE – PLAMBEL. **Estudo de viabilidade técnica e econômica do Projeto da Área Central – PACE**. Belo Horizonte, n.d.

SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE – PLAMBEL. **Programa para Aumento da Capacidade Operacional de Transporte e Trânsito da Área Central de Belo Horizonte**: Projeto da Área Central – PACE. Belo Horizonte, 1980.

TAYLOR, Ralph B.; KOONS, Barbara A.; KURTZ, Ellen M.; GREENE, Jack R.; PERKINS, Douglas D. Street blocks with more nonresidential land use have more physical deterioration. Evidence from Baltimore and Philadelphia. **Urban Affairs Review**, v.31, n.1, p.120-136, 1995. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.721.5473&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 28 jun. 2021.

VILELA, Nice Marçal. **Hipercentro de Belo Horizonte**: movimentos e transformações espaciais recentes. 2006. 170f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia – Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

WILCOX, Pamela; LAND, Kenneth C.; HUNT, Scott A. **Criminal circumstance**: a dynamic multi-contextual criminal opportunity theory. Transaction Publishers, 2003.

WILSON, James Q.; KELLING, George L. Broken windows. **Atlantic Monthly**, v.249, n.3, p.29-38, 1982.

Submetido em: 06/09/2019

Revisões requeridas em:

Aprovado em: 26/11/2020

Publicado em: 10/09/2021

**DIRETRIZES E CONTRADIÇÕES DA DOCTRINA DE
SEGURANÇA NACIONAL EXPOSTAS NO ARQUIVO
DE DOCUMENTOS DO SERVIÇO NACIONAL DE
INFORMAÇÕES DO PARANÁ (1964-85)**

***DIRECTRICES Y CONTRADICCIONES DE LA DOCTRINA
DE SEGURIDAD NACIONAL EXPUESTAS EN EL
ARCHIVO DOCUMENTAL DEL SERVICIO NACIONAL
DE INFORMACIÓN DE PARANÁ (1964-85)***

***GUIDELINES AND CONTRADICTIONS OF THE
NATIONAL SECURITY DOCTRINE EXPOSED
IN THE PARANÁ NATIONAL INFORMATION
SERVICE DOCUMENTAL ARCHIVE (1964-85)***

*José Wilson Assis NEVES JÚNIOR**

RESUMO: O presente artigo visa analisar as fontes inéditas do Arquivo de Documentos do Serviço Nacional de Informações do Paraná provenientes do período de ditadura militar brasileira (1964-1985), disponíveis no Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL). As fontes são abordadas a partir da perspectiva do materialismo histórico dialético de matriz lukácsiana, atentando às relações que se estabelecem entre as condições materiais da realidade concreta e as configurações das perspectivas filosófico-ideológicas.

* Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília – (UNESP/FFC), Marília – SP – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0692-0740>. E-mail: nevesjr1991@gmail.com.

Em um primeiro momento, debruça-se na investigação das diretrizes internas de atuação dos agentes que compunham a comunidade de informações. Em seguida, são elencadas as contradições inerentes ao processo de ações persecutórias no combate à subversão, apontando a conivência da comunidade de informações com setores da sociedade civil tendencialmente fascizantes. Evidencia-se o método de racionalização a partir de princípios doutrinários que marcaram as investigações do Serviço Nacional de Informações (SNI) no Paraná.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento Político Brasileiro. Serviço Nacional de Informações (SNI). Ditadura Militar Brasileira. Ideologias.

RESUMEN: *Este artículo tiene como objetivo analizar las fuentes originales del Archivo de Documentos del Servicio Nacional de Información de Paraná del período de la dictadura militar brasileña (1964-1985), disponible en el NDPH-UDEL. Las fuentes se abordan desde la perspectiva del materialismo dialéctico histórico de la matriz lukácsiana, prestando atención a las relaciones que se establecen entre las condiciones materiales de la realidad concreta y las configuraciones de las perspectivas filosófico-ideológicas. Al principio, se enfoca en la investigación de las pautas internas de los agentes que componen la comunidad de información. A continuación, se enumeran las contradicciones inherentes al proceso de acciones persecutorias en la lucha contra la subversión, señalando la connivencia de la comunidad de información con sectores de la sociedad civil que tienden a ser fascinantes. El método de racionalización se evidencia con base en los principios doctrinales que marcaron las investigaciones del SNI en Paraná.*

PALABRAS CLAVE: *Pensamiento político brasileño. Servicio Nacional de Información. Dictadura militar brasileña. Ideologías*

ABSTRACT: *The following paper aims to analyze the unpublished sources of the Paraná National Information Service Documental Archive during the period of Brazilian military dictatorship, available at NDPH-UDEL. The sources were approached by the lukascian's matrix perspective of historical-dialectical materialism, focusing on the relations between material conditions of concrete reality and the philosophical-ideological perspectives configuration. Firstly, the focus is on investigating the internal guidelines of performance by the agents who composed the information community. Then, a list is made of the intrinsic contradictions in the process of persecuting actions to combat subversion, pointing the information community connivance with sectors of civil society tending to*

fascism. The method of rationalization based on doctrinal principles which marked the SNI in Paraná is evidenced.

KEYWORDS: *Brazilian Political Thought. National Information Service. Brazilian Military Dictatorship. Ideologies.*

Introdução

Criado no ano de 1964, logo após o Golpe de Estado que destituiu o então presidente em exercício João Goulart (1961-1964), o Serviço Nacional de Informações (SNI) tinha por intuito consolidar-se como órgão de inteligência nacional que viabilizasse uma qualificação técnica, organizacional e doutrinária no aparelho de informações e contrainformações nacional – partindo, para tanto, da apropriação de diretrizes provenientes dos modelos alemão, francês, inglês e, principalmente, estado-unidense (BRASIL, 2014).

A formação dos agentes, que integraram este órgão de inteligência, partia do pressuposto de adequar os especialistas brasileiros, formados a partir das diretrizes da doutrina de Segurança Nacional da Escola Superior de Guerra (ESG), ao paradigma estado-unidense de neutralidade investigativa. Contudo, o que se evidencia em pesquisas da temática é que as ações persecutórias desenvolvidas pelos agentes da comunidade de informações permeavam juízos de valores e, especialmente, a represália de grupos ou indivíduos que partilhassem de ideais político-ideológicos divergentes dos parâmetros doutrinários pelos quais os agentes foram instruídos (FICO, 2001; LAGÔA, 1983; SAMWAYS, 2014).

A partir do acesso ao Arquivo de Documentos do Serviço Nacional de Informações dos Estados do Paraná-PR e Santa Catarina-SC,¹ a presente pesquisa objetivou analisar a forma como esta tendência investigativa, de caráter ideológico, permeou o cotidiano de atuação dos agentes da comunidade de informações paranaense durante o período de ditadura militar brasileira (1964-1985).

Estabeleceu-se como perspectiva teórico-metodológica o prisma analítico do materialismo histórico-dialético de matriz lukácsiana, mais especificamente de suas contribuições para a análise das formações ideológicas e suas repercussões para a dinâmica das relações do ser social (LUKÁCS, 1970, 2010, 2018). Deste modo, parte-se do pressuposto de que as ideologias são tanto condicionadas, quanto limitadas pelas condições materiais da realidade concreta e seus subsequentes anta-

¹ O arquivo de documentos do SNI paranaense e catarinense encontra-se disponível para consulta pública no Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica da Universidade Estadual de Londrina (NDPH-UEL), e foi analisado durante a pesquisa de Doutorado em Ciências Sociais (Unesp/Marília) financiada com bolsa Capes/DS.

gonismos de classe, inserido em um complexo de divisão internacional do trabalho (MARX, 2008b; MARX; ENGELS, 2007).

Compreende-se, assim, que as diretrizes doutrinárias, que nortearam a lógica persecutória da comunidade de informações paranaense, decorreram de uma exacerbação do **padrão de reação societária** brasileiro,² condicionado pelas configurações internacionais da Guerra Fria (1945-1991) e do próprio sentido da **via prussiano-colonial** de desenvolvimento capitalista nacional.³

Das aproximadas sete mil pastas de documentos, que compõem o Arquivo, foram, intencionalmente, selecionadas seis pastas (contendo cento e quarenta e cinco laudas), privilegiando o recorte geográfico (Paraná) e temático (diretrizes de funcionamento da comunidade de informações).

Comunidade de informações e a pressuposta neutralidade investigativa

No ano de 1978, foi enviada à agência regional de informações do Paraná uma avaliação acerca do contingente de funcionários ativos e necessários para atuação nos territórios paranaense (PR) e catarinense (SC) – ambos subordinados à Quinta Região Militar/Divisão de Infantaria (5ª RM/DI),⁴ sediada em Curitiba-PR. Dado o contínuo e acelerado crescimento populacional dos Estados do Paraná e Santa Catarina, o agente responsável avalia os problemas decorrentes do excesso de trabalho em relação à escassez de profissionais envolvidos na comunidade de informações regional. Segundo consta no relatório:

O fluxo de informações passou a exigir maior gama de trabalho na coleta de dados e análise, e, portanto, qualificação mais aprimorada do pessoal desta AR.

A estrutura em pessoal, mesmo considerando o completamento de todos os cargos previstas no O L P, tem se mostrado insuficiente; as dificuldades em pessoal, serão minoradas quando se tornar viável a transformação da ACT de tipo “A” para o

² Segundo Fernandes (2008), dado o caráter dependente da burguesia nacional, e do modelo autocrático de Estado que formula em decorrência disto, o padrão de reação societária tende, em determinados momentos, a se exacerbar, passando a refutar qualquer proposição reformista (liberal esclarecida) ou progressista (socialista/comunista) nos âmbitos político e civil.

³ Conforme Mazzeo (1999; 2015), a particularidade da via de desenvolvimento nacional constitui uma junção do modelo autocrático de formulação do Estado (via prussiana) e pautado em uma perspectiva de desenvolvimento econômico dependente dos interesses e direcionamentos do capital imperialista externo (via colonial).

⁴ Subordinada ao III Exército (Porto Alegre), “a 5ª RM/DI possuía em seu território comandos subordinados de artilharia divisionária, brigadas de infantaria, regimentos e batalhões de infantaria, grupos de artilharia, regimentos de cavalaria e unidades de apoio” (PARANÁ, 2014, p.73).

tipo “B”, de maior efetivo ou a criação de um Núcleo ou mesmo uma AR, em Santa Catarina.

Quanto ao adestramento e especialização do pessoal, a EsNI, tem proporcionado um elevado nível de cooperação, tanto quantitativo – número de vagas – quanto qualitativo. Carece, no entanto, considerar que o recrutamento de pessoal para a Agência constitui [sic] problema complexo pela escasses [sic] de material humano com a qualificação desejada (PARANÁ, SNI, Funcionamento do SISNI, ACT_ ACE_1495, 30 de dezembro de 1978, lauda 02 – grifo nosso).

Nota-se alguns elementos que se destacam na avaliação do agente responsável, dos quais a principal elucidação é a exacerbada preocupação com a qualidade do “material humano” a ser integrado na comunidade de informações. A preocupação com a formação qualitativa dos agentes que compunham o aparelho repressivo estatal da ditadura militar, a partir dos pressupostos da Doutrina de Segurança Nacional (DSN), era uma das características basilares da comunidade de informações, contudo, a formação dos agentes de informação perpassava um crivo ainda mais rígido – a própria DSN golberyana exibia diretrizes claras a respeito da preocupação com os baixos níveis intelectivos da população brasileira, que a tornaria facilmente manipulável pelos sujeitos subversivos (SILVA, 2003).

Segundo Mathias e Andrade (2012), foi com a participação da Força Expedicionária Brasileira (FEB) na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) que se despertaram as preocupações de lideranças das Forças Armadas brasileiras a respeito de sua defasagem tecnológica, estrutural, organizacional e doutrinária. A partir destas constatações, as Forças Armadas brasileiras passaram a se reformular de modo a assemelhar-se com a congênera estado-unidense. Assim, o Conselho de Segurança Nacional (CSN)⁵ sofreu reformas, passando a se consolidar como Serviço Federal de Informações e Contra Informações (SFICI) – delineado em 1946 e implementado em 1956.

Neste processo, a ESG e, posteriormente, a Escola Nacional de Informações (ESNI)⁶ desempenharam papel de destaque na elaboração das diretrizes de uma nova DSN, dos quais o destaque de protagonismo intelectual cabe a Golbery do Couto e Silva (MIGUEL, 2002), ocupando-se de traçar estudos específicos a respeito da

⁵ O primeiro órgão de vigilância brasileiro surgiu em 1927, intitulado Conselho de Defesa Nacional (CDN), servindo como mecanismo de controle da classe operária e combate às agitações políticas. Posteriormente o órgão foi aprimorado por Getúlio Vargas, passando à denominação de Conselho de Segurança Nacional (CSN), agora mais centralizado (FIGUEIREDO, 2005).

⁶ Fundada na década de 1970, a Escola Nacional de Informações (ESNI), constituiu-se enquanto centro específico para uma formação de elite dos agentes de informação (civis e militares), apropriando-se dos elementos formativos da ESG e de diretrizes de instituições similares internacionais (EUA, Inglaterra, Alemanha e França). A ESNI possuía uma rígida hierarquia para a formação de seus quadros (SOUZA, 2019).

Geopolítica nacional, voltados, mais especificamente, para o combate das infiltrações, e difusões, de ideologias “exóticas” no território nacional, sendo que “no contexto de Guerra Fria, a concepção de segurança era o requisito para contrapor-se ao comunismo” (SOUZA, 2019, p.424). Seguindo, assim, os parâmetros reflexivos da *National War College* (NWC), os setores intelectualizados das Forças Armadas brasileiras passaram a delinear a doutrina que legitimou, não só a deflagração do golpe de 1964, como, também, todo o processo de desenvolvimento do amplo e violento aparato repressivo que caracterizou a ditadura militar brasileira.

Neste sentido, deve-se ressaltar que Lukács (2018) apreende a ideologia, antes de tudo, enquanto um meio de luta, pelo qual classes, ou grupos de classe, organizam seus pares com o objetivo de dirimir os conflitos inerentes à vida social. Assim, aponta-se que o processo reflexivo tanto de formulação das ideologias, quanto das suas subsequentes maneiras de interpretar a realidade social, perpassa um complexo processo de estabelecimento de diretrizes combativas e objetivos que ambicionam a consolidação de um consenso social que viabilize sua reprodução e, por conseguinte, atendimento dos interesses particulares daqueles que se posicionam ideologicamente em sociedade.

É dentro desta perspectiva que se edificou o Serviço Nacional de Informações (SNI), no ano de 1964, sob idealização e chefia do próprio general Golbery do Couto e Silva.⁷ Conforme indicado pelo primeiro volume do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014), a organização das agências central e regionais do SNI ocorria da seguinte forma (com contingente de funcionários relativos à amplitude de atuação de cada agência): Chefia, Seção de Informações Estratégicas, Seção de Segurança Interna e Seção de Operações Especiais,

A substituição de Golbery do Couto e Silva, pelo general Garrastazu Médici na chefia do SNI, no ano de 1967, traz um marco essencial para o órgão estatal de informações, ampliando “suas atividades, antes restritas a investigações sobre ação subversiva e corrupção, para incluir a análise dos problemas políticos, sociais e econômicos que agitavam o país” (BRASIL, 2014 p.102).

A extensa cadeia hierárquica que se constituiu na comunidade de informações brasileira partia, assim, de rígidos pressupostos doutrinários, como condição de integração do sujeito ao imenso órgão investigativo. Suas incumbências estendiam-se desde o simples levantamento cotidiano de dados sobre potenciais ameaças ao país, até a formulação de proposições de projetos de porvir para o Brasil (SOUZA, 2019). Dentro destas diretrizes, as mencionadas instituições de ensino militar, com ênfase para a Escola Nacional de Informação (ESNI), exerciam o papel primordial

⁷ Relevante enfatizar que Golbery do Couto e Silva era o chefe do SFICI durante o governo de Jânio Quadros (1961), tendo solicitado afastamento após a dramática renúncia do presidente, passando a ocupar-se com a difusão de propagandas e ideias contrárias a João Goulart em meio à sociedade civil, financiado, inclusive, pelo capital nacional e estado-unidense (BRASIL, 2014).

de formação qualificada de contingente e presumiam uma concordância com o paradigma de neutralidade investigativa estado-unidense.

Neste sentido, há de se retomar os apontamentos realizados acerca do “trabalho humano qualificado” na região do Paraná e Santa Catarina, de acordo com os parâmetros desejados pela comunidade nacional de informações, expressos no documento Funcionamento do SISNI (PARANÁ, SNI, Funcionamento do SISNI, ACT_ ACE_ 1495, 30 de dezembro de 1978, lauda 02). O relator segue sua análise das conjunturas paranaense e catarinense enaltecendo o trabalho desenvolvido pelo então delegado do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS)⁸ de Curitiba-PR, Ozias Algauer como exemplo de excelência no combate à subversão – chegando, inclusive, a lamentar o fato de outras lideranças da região não se equiparem qualitativamente a Algauer.

Pertinente se faz, portanto, analisar algumas das contribuições de Ozias Algauer para o funcionamento qualitativo da comunidade de informações paranaense, atentando à forma como o delegado se apropriava, ou não, dos mencionados pressupostos paradigmáticos de neutralidade. Em Inquérito Policial-Militar estabelecido no ano de 1975 para averiguação das articulações do Partido Comunista Brasileiro (PCB) no Paraná, os posicionamentos de Algauer permitem elucidar, alguns dos aspectos que caracterizavam sua lógica interpretativa da realidade e dos sujeitos investigados. Para tanto, tomemos alguns trechos da introdução de seu relatório, parte do texto que fundamenta a necessidade de continuar os processos de identificação e perseguição aos membros do PCB-PR, nas palavras do delegado do DOPS de Curitiba-PR:

A subversão foi, é, e sempre será uma constante entre os homens. Ela existiu em todos os episódios da história e todas as gerações tiveram, tem e terão sua época de com ela conviver, desta ou daquela forma, dependendo do momento histórico. Ela se manifesta sempre em torno das instituições políticas, MILITARES, sociais e econômicas de um determinado País, procurando miná-las da base à cúpula, visando, muito ao contrário do aprimoramento, sua destruição no momento oportuno (PARANÁ, SNI, Inquérito visando o comprometimento dos militantes do PCB no Paraná, ACT_ ACE_ 1022_ 81, 17 de novembro de 1975, lauda 7).

A lógica argumentativa apropriada por Algauer para justificar a necessidade de um contínuo, e permanente, processo persecutório contra a subversão, deita raízes em princípios intrínsecos da DSN golberyana, dos quais se destacam a apreensão da subversão como elemento inerente à condição humana (os sujeitos sociais seriam

⁸ Até o final da década de 1960, os DOPS eram responsáveis pelas ações policiais de repressão política (NAPOLITANO, 2014).

propensos ao desenvolvimento, ou apropriação, de ideias que fomentem o rompimento com a ordem social vigente), assim como a utilização do universo conceitual da guerra total e das subsequentes preocupações com o processo de aparelhamento institucional, que dela decorrem. Há, assim, no embasamento investigativo de Ozias Algauer uma evidente e exacerbada recorrência à necessidade de vigilância das instituições, especialmente militares, declarando, inclusive, o sentido político que tal processo deve assumir, em consequência de suas pretensões de combate à subversão.

Muito distante, portanto, de pautar-se em uma neutralidade investigativa, Ozias Algauer reforça o caráter político (voltado para a manutenção da ordem capitalista) que deve nortear a ação persecutória dos agentes comprometidos com o exercício de sua função nos órgãos de repressão estatais. Outros elementos ideológicos de sua lógica interpretativa são expostos na continuação de sua fundamentação introdutória, onde o delegado do DOPS de Curitiba-PR enfatiza que:

A “Célula Motor” da Sociedade é a família e podemo-nos servir dela como exemplo da convivência social. Assim sendo que, o fim de uma família em que não existe princípio de hierarquia consciente e natural de pais para filhos, inspirados no exemplo que aqueles deverão transmitir a esses, e também, em que não haja o respeito mútuo provocado quase sempre pela irresponsabilidade dos pais em não levarem os filhos aos princípios básicos da religião, da moral e da honestidade, fatalmente essa família será conduzida nos caminhos da desagregação e, por conseguinte, da desintegração. Assim como as famílias, são os Países e assim como os pais, o governo (PARANÁ, SNI, Inquérito visando o comprometimento dos militantes do PCB no Paraná, ACT_ACE_1022_81, 17 de novembro de 1975, lauda 7).

A recorrência a uma percepção de organicidade social, pautada em pressupostos hierárquicos nas relações entre sujeitos e no papel desempenhado por distintas instâncias institucionais do complexo social (desde a família até o Estado nacional) para a construção de uma sociedade organicamente coesa, remete, assim, a outro elemento que compunha a ideologia da DSN do agente repressivo, que constitui as heranças positivista⁹ e funcionalista¹⁰ da doutrina militar que viabilizou o desencadeamento das ações persecutórias durante o período (1964-1985).

⁹ Tendo como principal teórico Auguste Comte (1798-1857), o positivismo surgiu na França no início do século XIX, tendo por pressuposto solucionar os problemas decorrentes da crise social e moral inerente ao massivo processo de industrialização e urbanização capitalista.

¹⁰ Aperfeiçoamento do positivismo, o funcionalismo tem como principal precursor o sociólogo Émile Durkheim (1858-1917) e tinha por princípio apreender a função que as instituições exercem no bom ou mau funcionamento da sociedade, enfatizando o papel coercitivo que deveria ser desempenhado por estas de modo a garantir uma organicidade coesa entre os membros de uma sociedade.

Compreende-se que o positivismo surge a partir de uma apologética burguesa vulgar que, rompendo com a anterior tradição progressista do pensamento burguês, negava a existência das inerentes contradições do capitalismo, ao passo que entendia o seu sistema econômico como detentor de uma tendência ao equilíbrio e ao progresso linear, sendo que “com a acentuação das contradições capitalistas, essa segunda tendência orienta-se para o agnosticismo, refugiando-se num formalismo vazio e convertendo-se em positivismo, ou seja, passa a estabelecer ‘limites’ à compreensão racional da realidade” (COUTINHO, 2010, p.45).

Em continuidade a forma interpretativa positivista da realidade, o funcionalismo desenvolveu um sofisticado aparato de fundamentação científica para justificar a desigualdade social (entre outros aspectos que compactuam com a reprodução da dominação burguesa), partindo de ideias provenientes das ciências naturais como, por exemplo, as de distribuição de nutrientes para os órgãos de acordo com o seu grau de essencialidade e, assim como no positivismo, a pressuposição de neutralidade analítica passou a consolidar uma máscara de cientificidade que vela sua real tendência ideológica burguesa (LÖWY, 2009).

Não se pode deixar de indicar, entretanto, que algumas divergências são claras entre elementos nucleares da DSN da ESG e dos princípios basilares do positivismo e do funcionalismo, especialmente no que tange à relação com o tradicionalismo cristão. A doutrina da ESG tomava o cristianismo como uma das características genéticas da sociedade brasileira (assim como do próprio ocidente) mantendo-se acrítica quanto aos efeitos do tradicionalismo católico no país (KOCH, 1999).¹¹ Inclusive, as vertentes progressistas do clero latino-americano (que se propunham a realizar reinterpretações bíblicas que possibilitassem críticas sociais, políticas e econômicas), eram tomadas como um dos principais perigos para a concretização dos objetivos gerais da nação (entenda-se, os objetivos desenvolvimentistas dos militares no poder) – fato exposto em relatório do arquivo (PARANÁ, SNI, Atividades Subversivas – as atuais áreas de tensão no país e sua provável utilização pela subversão, ACT_ ACE_ 1545_ 81, 20 de julho de 1978, 36 laudas).¹²

Há de enfatizar, ainda, algumas peculiaridades da forma como Ozias Algauer conduz seu raciocínio investigativo acerca da realidade paranaense, para tanto, deve-se realizar uma diferenciação crucial entre a **racionalidade**, em si, e o mero processo de **racionalização**. Se, por um lado, a primeira forma de raciocínio parte

¹¹ Apesar das divergências teórico-metodológicas, é necessário reconhecer o mérito de Karl Mannheim (1981) em identificar a forma como na dinâmica da vida social o tradicionalismo, de modo mais amplo, tende a preconizar processos reativos nos sujeitos sociais que possibilitam uma subsequente formulação complexa do pensamento conservador frente às especificidades das disputas conjunturais de uma época.

¹² Reconhece-se, assim, que os elementos interpretativos do pensamento cristão permeiam, historicamente, diferentes perspectivas político-ideológicas brasileiras, tanto conservadoras quanto progressistas (AMARAL, 2010).

de pressupostos empíricos, aberta a possibilidades de contestação,¹³ por outro, a segunda compartilha de princípios mutilados da forma racional de conhecimento, “dessa maneira, uma doutrina que obedece a um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, mas racionalizadora” (MORIN, 2000, p.23).

O método da racionalização, como forma investigativa, é característico das formas elitistas, hierárquicas e rígidas de formação intelectual, moldes incorporados pela própria Escola Nacional de Informações (ESNI), que pressupunha uma cadeia rígida de papel a ser desempenhado em cada nível de inserção na sua grade de aprendizado. Conforme demonstra Souza (2019), os cursos da ESNI eram classificados em três modalidades (A, B e C), sendo que o acesso a cada um deles era determinado pelo nível hierárquico militar ou pela condição social do civil que o pretendesse.

A partir deste horizonte de **racionalização** filosófico-ideológico (positivista, funcionalista e capitalista) Ozias Algauer traça as diretrizes que considera cabíveis para uma efetiva atuação combativa da subversão nas terras paranaenses, não limitando, contudo, a incumbência de tal tarefa exclusivamente aos agentes da repressão. Note-se que as pressuposições funcionalistas de organicidade social (a partir de uma coerção institucional) e de moralismo positivista permitem elucidar outro elemento do núcleo conceitual doutrinário golberyano, o da própria Segurança Nacional, que se estendia como responsabilidade de todo e qualquer indivíduo, ou instituição, comprometido com os objetivos gerais da nação: desenvolvimento capitalista e combate ao inimigo difusor de ideologias exóticas (socialismo/comunismo).¹⁴

As diretrizes oficiais de atuação dos agentes da comunidade de informações e repressão, a partir de paradigmas neutros de investigação são, portanto, colocadas completamente em xeque. O que se evidencia nas fundamentações filosófico-ideológicas do delegado Ozias Algauer, assim como nas próprias formulações da doutrina oficial de Golbery do Couto e Silva, são elementos que possibilitavam o desencadeamento de ações persecutórias a qualquer possível ameaça à frágil ordem social de dominação, que a ditadura militar brasileira visava gerir – ou seja, um projeto desenvolvimentista que partia de uma relação duplamente subordinada da classe trabalhadora nacional, na qual a burguesia interna, adequada a métodos de superexploração da força de trabalho, não ambiciona, em nenhum momento, o rompimento com a relação de dominação com o imperialismo capitalista externo (MARINI, 2017). Dentro desta perspectiva, há de se considerar que no inexorável

¹³ Neste sentido, indica-se a racionalidade como distensão inerente ao método cartesiano de construção do pensamento que é característico das sociedades ocidentais modernas, o qual constitui “um instrumento desantropomorfizador, a preparação da subjetividade para o contato despido de preconceitos com a realidade objetiva” (COUTINHO, 2010, p.24).

¹⁴ Ademais, é relevante enfatizar que entre as vinte (20) menções que constam sobre o delegado Ozias Algauer no *Relatório Estadual da Comissão da Verdade – Teresa Urban* (PARANÁ, 2014), destacam-se tanto seu protagonismo na coordenação de processos de tortura, quanto a ambiguidade na concessão de atestados ideológicos para sujeitos que apresentavam antecedentes subversivos.

embate estabelecido entre posições ideológicas opostas, ocorrem processos de assimilação de distintas configurações das construções teleológicas humanas (religiões, métodos científicos, tradições, entre outras), sempre visando, antes de tudo, um meio de luta e estratégias para dirimir os conflitos de classe (LUKÁCS, 2018).

A apreensão lukácsiana a respeito deste efeito particular que uma ideologia pode assumir, em determinadas condições, é de extrema relevância para compreensão da forma deturpada como a lógica persecutória da DSN aplicou-se no cotidiano investigativo e repressivo da ditadura militar, não só como pressupostamente neutra, mas, também, legitimada por um aparato jurídico-legislativo que previa, inclusive, medidas de exceção em casos específicos. Para tanto, são relevantes alguns apontamentos sobre as formas específicas que os distintos campos do conhecimento assumem, em relação à inexorável tendência aos erros intelectuais, enfatizando que:

Nossos sistemas de ideias (teorias, doutrinas, ideologias) estão não apenas sujeitos ao erro, mas também protegem os erros e ilusões neles inscritos. Está na lógica organizadora de qualquer sistema de idéias resistir à informação que não lhe convém ou que não pode assimilar. As teorias resistem à agressão das teorias inimigas ou dos argumentos contrários. Ainda que as teorias científicas sejam as únicas a aceitar a possibilidade de serem refutadas, tendem a manifestar esta resistência. Quanto às doutrinas, que são teorias fechadas sobre elas mesmas e absolutamente convencidas de sua verdade, são invulneráveis a qualquer crítica que denuncie seus erros (MORIN, 2000, p.22).

O fato das diretrizes filosófico-ideológicas da DSN se apresentarem, já de prontidão, enquanto representação doutrinária (estando, portanto, invulnerável à possibilidade de críticas) é, por si só, um elemento de extrema relevância para apreensão da forma como esta concepção de mundo fundamentou a exacerbação do **padrão de reação societária**. A isto, acresce-se um fato peculiar sobre a DSN, que, diferente das tendências comuns de formulações teóricas, concebia-se a si mesma como ideologia (SILVA, 2003). A soma destas duas características essenciais, e curiosas, permitiram à DSN apresentar-se como representação do “espírito nacional”. Por um lado, inserindo-se de modo autocrático no sistema político nacional a partir de uma forma deturpada de fundamentação discursiva (propunha-se a defesa de princípios democráticos, ao mesmo tempo em que preconizava o combate às divergências da coesão ideológica), por outro lado, ocupando sistematicamente o aparelho estatal a partir de um rígida ordem hierárquica e doutrinária de disciplina e adequação dos agentes.

Faz-se necessário estender as análises para a apreensão do sentido e função exercidos pela incorporação do paradigma supostamente neutro de matriz estado-unidense no direcionamento da atuação dos agentes da comunidade de informações

brasileira. Sendo, para tanto, relevante enfatizar que “o paradigma desempenha um papel ao mesmo tempo subterrâneo e soberano em qualquer teoria, doutrina ou ideologia. O paradigma é inconsciente, mas irriga o pensamento consciente, controla-o e, neste sentido, é também supraconsciente” (MORIN, 2000, p.26). Desta forma, a absorção e aplicação dos paradigmas perpassa um duplo processo, que é ao mesmo tempo consciente e inconsciente, sendo que seu caráter inconsciente exacerba-se quando se leva em consideração a sua integração aos princípios de uma doutrina, ou mesmo ao modelo de formação rigidamente elitista-hierárquica (em muitos aspectos acrítica) ao qual estavam submetidos os agentes que compunham o extenso aparato repressivo e investigativo da ditadura militar brasileira.

A incorporação dos pressupostos paradigmáticos investigativos estado-unidenses pela comunidade de informações brasileira, perpassou, é claro, um complexo processo de integração dos novos elementos aos princípios ideológicos inerentes à visão de mundo, capitalista/positivista/funcionalista/tradicionista, que caracterizava o núcleo ideológico duro dos setores militares que disputavam espaço nos direcionamentos do regime ditatorial estabelecido (1964-1985). O que, contudo, não deixa de evidenciar o caráter problematicamente subordinado que permeou este processo.

Em primeiro lugar, destaca-se a própria forma utilizada para a incorporação deste paradigma no SNI, que ocorreu por meio do acordo estabelecido, pelo general Golbery do Couto e Silva (já no ano de 1964), entre Brasil e Estados Unidos (EUA), o qual vinculava (entenda-se subordinava) o sistema de inteligência brasileiro à *Central Intelligence Agency* (CIA).¹⁵ Em segundo lugar, o recente acesso aos documentos da CIA, referentes ao período de ditadura militar brasileira, evidencia o interesse dos EUA em garantir a continuidade do processo de perseguição (e execução sumária) dos sujeitos subversivos na América-Latina (EUA, 1974). Neste sentido, Tapia Valdés (1980) indica que as formulações da política anticomunista, que permeou a percepção de segurança nacional oficial dos EUA, se delinearam de modo a conceber o problema da subversão como uma questão de nível internacional, elemento que objetivava legitimar o direito de intervenção estado-unidense nos demais países, especialmente na América Latina. Disto, implica reconhecer que:

A violação das soberanias nacionais foi condição sem a qual o sucesso da DSN não se efetivaria, e para isso, os militares estadunidenses contaram com a colaboração e ativismo dos militares latino-americanos responsáveis pela aplicação da DSN nos diversos contextos nacionais. Portanto, ao obedecerem à aplicação dos preceitos norteadores da DSN, exércitos latino-americanos, passaram a definir

¹⁵ Durante sua chefia do SNI, o general Golbery do Couto e Silva responsabilizou-se pelas negociações que direcionaram o estabelecimento do acordo: Relação de Ligação entre o Serviço Nacional de Informações Brasileiro e o Serviço de Informações Americano (MATHIAS; ANDRADE, 2012).

o “inimigo interno” (dos EUA, mas nos contextos nacionais latino-americanos) como alvo (RIBEIRO, 2019, p.392).

Assim, a exportação de seu modelo paradigmático de investigações, garantiu aos EUA a difusão (e controle) de princípios dogmáticos dos direcionamentos dos serviços de inteligência em países subdesenvolvidos, que viabilizavam a manutenção de seus interesses político-econômicos na disputa da Guerra-Fria. Conforme indica Mészáros (2014), a preocupação com a consolidação do consenso de um Estado de ideologia única (capitalista), marcou as políticas estado-unidenses do período, fenômeno que foi potencializado pela imposição de processos de especialização e burocratização dos serviços e do próprio conhecimento – favorecendo o seu cerceamento.

Determinadas constatações permitem discernir os efeitos nocivos que a apropriação do paradigma estado-unidense trouxe, tanto para a soberania brasileira (ao passo em que permitiu a utilização do aparelho estatal nacional em prol da defesa de interesses externos), quanto para a própria sociedade civil brasileira (que teve seus direitos cerceados e foi submetida a um extenso, violento e pernicioso aparato estatal repressivo, o qual partia de um padrão de reação societária exacerbado e divergente dos mais básicos princípios de convivência democrática).

Com a abertura política nacional (1985), o SNI passou por uma gradual desarticulação até ser extinto e substituído, completamente, pela Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) no ano de 1991, o que, em certa medida, demonstra um potencial processo de autocrítica interna da comunidade de informações acerca dos problemas inerentes ao gigantismo estrutural que constituiu o SNI.

Segundo Souza (2019), é relevante considerar que, além do amplo contingente de funcionários metodicamente treinados para o exercício da produção de informações, identificação de potenciais subversivos e, até mesmo, infiltração dentro de grupos e organizações da esquerda brasileira, a comunidade de informações e os órgãos de repressão brasileiros contavam, também, com o apoio de civis, voluntários, para auxiliar em seus processos. Desta forma, é necessário debruçar-se na análise do modo como o SNI paranaense lidava com os mencionados sujeitos e grupos, civis ou paramilitares, no que tange ao processo de inserção destes dentro do sistema de combate à subversão.

Anticomunismo e contradições investigativas

No ano de 1981, foi solicitado à Agência Regional (AR) paranaense do SNI, uma investigação acerca das organizações polonesas com sedes na região. O caso embasava-se em questionamentos jurídicos sobre a inconstitucionalidade de duas

entidades de Curitiba-PR, a *Associação Benficiente e Cultural dos Poloneses do Brasil* e a *Sociedade Marechal José Pilsudski*.¹⁶ O agente responsável, após traçar um panorama histórico sobre a inserção dos poloneses no Sul do Brasil, infere que “as duas entidades são anticomunistas e seus associados se reúnem para fins recreativos” (PARANÁ. SNI. Entidades que Congregam a Colônia Polonesa nos Estados do Paraná e Santa Catarina, ACT_ACE_1375_81, 09 de setembro de 1981, lauda 04).

O mencionado Inquérito traz contribuições relevantes para a problemática da relação que se estabelecia entre o SNI paranaense e as organizações civis que compartilhavam dos pressupostos anticomunistas basilares da DSN. A forma como o agente responsável visou minimizar a questão do caráter inconstitucional das entidades polonesas paranaenses, a partir da evidenciação de suas vinculações com os princípios norteadores da ditadura militar brasileira (anticomunistas), demonstram uma peculiaridade contraditória no modo como as investigações eram conduzidas pelos agentes de informações.

Note-se que, na lógica de fundamentação investigativa do agente, a própria questão da legalidade institucional é relevada como problema secundário, em detrimento da coesão político-ideológica partilhada pelos sujeitos, ou grupos, inquiridos. Há, deste modo, uma visível tendência dos agentes de informações em compactuarem com uma, relativa, defesa dos investigados que partilhavam do anticomunismo.

Neste sentido, ressalta-se que o período seguinte ao término da Segunda Guerra Mundial, marcou-se pela exacerbação dos conflitos políticos no interior das instituições, das quais se destaca o Clube Militar, e a crescente polarização decorrente da Guerra Fria exaltou os ânimos dos militares e civis que partilhavam de perspectivas políticas divergentes, tornando-se um fértil solo para a germinação e ampliação do anticomunismo – fenômeno que, no caso latino-americano, acirrou-se ainda mais com a vitória da Revolução Cubana (1961), alinhada ao bloco socialista¹⁷ (BRASIL, 2014).

Assim, entre os anos de 1945 e 1964, as alianças entre civis e militares, em níveis nacional e internacional, em prol do combate ao comunismo na América Latina, se fortaleceram. Segundo Rodeghero (2002), a lógica argumentativa que permeava o ideal anticomunista dos EUA (protagonista na sua difusão desta vertente ideológica), reconhecia o caráter esparsa das lideranças comunistas na América Latina, e no Brasil, contudo, enfatizava a forte capacidade de obtenção do sucesso

¹⁶ O processo corrente era de autoria do jurista Antonio Angelo Gianello e fundamentava-se na acusação de inconstitucionalidade dos estatutos vigentes nas duas entidades, os quais vedavam a integração de brasileiros natos ou naturalizados nas instituições.

¹⁷ Conforme indica Motta (2000), o momento de viragem da Revolução Cubana foi o precursor de uma transformação do projeto político-econômico-militar estado-unidense, que passa a dar primazia para a realidade latino-americana (até então tomada como detentora de baixos níveis de potencialidade revolucionária socialista).

em influenciar setores da sociedade civil (especialmente a imprensa, estudantes e sindicatos), o que acentuava-se com a ascensão de governos pautados no antiame-ricanismo (anti-imperialismo) – como foi, no Brasil, o caso do governo trabalhista/nacionalista de João Goulart (1961-1964).

Não é de se admirar, portanto, que, neste contexto, membros conservadores da sociedade brasileira e lideranças das Forças Armadas (dos quais se destaca, mais uma vez, Golbery do Couto e Silva), com amplo financiamento do capital estado-unidense, passaram a assumir o papel de construtores de opinião pública anticomunista e depreciativa às propostas de Jango – em consequência de sua submissão ao imperialismo dos EUA. O Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) tiveram, assim, papel crucial da difusão do ideal anticomunista que marcou a onda conservadora brasileira do início da década de 1960 (LUZ, 2015).

Ressaltando, ainda, que “esse núcleo civil esteve também articulado a grupos fascistas e integralistas de extrema direita, organizados em movimentos anticomunistas, que praticaram muitos atos de terror e de intimidação, particularmente junto ao movimento estudantil” (BRASIL, 2014, p.97). Chega-se, então, à discussão sobre outra das configurações do anticomunismo que tomaram forma no Brasil ditatorial, os grupos paramilitares.

Em atendimento à solicitação de investigação referente à denúncia do então deputado estadual Renato Bernardi (MDB)¹⁸, a respeito da atuação do Comando de Caça aos Comunistas (CCC), na região do Paraná, o agente de informações, apesar de reconhecer a presença do CCC na área da Agência, ocupa-se de traçar um levantamento dos sujeitos e instituições da esquerda que vinham sendo perseguidos pela organização paramilitar – dos quais se destacam lideranças e paróquias vinculadas ao clero libertador, a sucursal do semanário *Em Tempo* e o militante comunista Berek Kringer (preso em 1975 na *Operação Marumbi*),¹⁹ sendo que este último:

[...] recebeu um panfleto contendo ameaças e a foto de um casal, estando o homem ferido, com as frases:

“EIS UMA FOTO QUE PREVÊ COMO SERÁ SUA FUGA E A DE SUA MULHER PARA A RUSSIA. ISTO SE DEIXARMOS. JUDEU/COMUNISTA.”
(PARANÁ, SNI. Comando de Caça aos Comunistas – CCC – Renato Bernardi –

¹⁸ Movimento Democrático Brasileiro.

¹⁹ A *Operação Marumbi* (PR) foi realizada com o intuito de impedir a articulação entre o PCB e o MDB (levando em consideração que os candidatos do segundo tiveram vitória significativa nas eleições de 1974), sendo que aproximadamente 100 militantes e simpatizantes do PCB (e pessoas que se relacionavam com eles) foram presos, interrogados e torturados, física e psicologicamente (PARANÁ, 2014).

Deputado Estadual – MDB/PR, ACT_ACE_1536_81, 07 de agosto de 1978, lauda 10).

Destacam-se na fala do CCC paranaense os elementos ideológicos que espovavam tanto do anticomunismo estado-unidense quanto do antissemitismo nazista, ao passo que o incômodo proporcionado por Bereck Kringer ocorria tanto por ser comunista quanto por ser judeu. O relator, afirma, ainda, que outros políticos, jornalistas, clérigos e estudantes paranaenses também receberam ameaças do CCC na região. Entretanto, apesar das denúncias, constatações e reconhecimento da presença de sujeitos vinculados ao CCC no Paraná, nenhum de seus componentes, mesmo que prováveis, foi identificado pela investigação, sendo que o agente, reforça as configurações das entidades comunistas na região.

Desta forma, as fundamentações do agente expressam, no decorrer da investigação, uma aparente tentativa de demonstrar que o CCC, seria uma preocupação secundária, ou até mesmo uma necessidade frente às configurações paranaenses da conjuntura. Assim, os elementos fascizantes da DSN se evidenciam no direcionamento das investigações relativas aos grupos paramilitares (de caráter miliciano) que, em grande medida, auxiliavam, de forma extra-institucional, o combate aos elencados inimigos subversivos do regime instituído e, é claro, da ordem político-econômico-cultural definida pelas matrizes do anticomunismo estado-unidense.

Apesar de reconhecer que a doutrina oficial da ESG não se assemelhava, de fato, aos ideais nazifascistas, *per si*, é relevante indicar que estes elementos ideológicos faziam parte do cotidiano nacional, especialmente dos círculos da sociedade civil que se prontificavam a integrar, voluntariamente, o sistema de infiltração para identificação de potenciais sujeitos subversivos. Magalhães (1997) demonstra que a própria comunidade de informações estava ciente da maneira como preconceitos étnico-raciais perpassavam a lógica de suspeição dos agentes voluntários (judeus, negros, poloneses, ucranianos, entre outros, eram sempre tomados pelos denunciadores voluntários como detentores de maior nocividade e, portanto, demandariam especial preocupação).

Neste sentido, no ano de 1976, Sodré (1990) ocupou-se de traçar algumas análises e apontamentos sobre a forma como proposições fascizantes perpassavam o cotidiano brasileiro da ditadura militar. A avaliação de alguns meses sobre jornais e revistas, permitiram ao militar evidenciar como o fascismo permeava as páginas da imprensa, alheio a qualquer represália da censura prévia instaurada.²⁰ Esta percepção, indica que a rede de colaboração entre os seguimentos tendencialmente fascistas da sociedade civil brasileira e os órgãos de informação e repressão da ditadura militar era deveras extensa.

²⁰ A censura prévia foi imposta, de forma obrigatória, aos órgãos de imprensa durante a década de 1970 (NAPOLITANO, 2014).

Conforme evidenciado no *Relatório da Comissão Estadual da Verdade – PR Teresa Urban* (PARANÁ, 2014), a partir da década de 1970, os Inquéritos Policiais Militares (IPM's) deixaram de saciar as demandas de setores mais radicais do regime ditatorial. As prisões arbitrárias e sem provas não eram mais suficientes para o combate ao inimigo subversivo interno e tornava-se latente a defesa da necessidade de eliminar a existência de toda e qualquer resistência civil ao regime. É dentro desta perspectiva que as indicações das sumárias execuções, extraoficiais, de militantes comunistas se exacerbam durante a década de 1970.

Assim, o vínculo de aparelhos da repressão com entidades como o CCC desempenhou um papel fundamental nesse processo de execução dos sujeitos subversivos – a Comissão da Verdade paranaense enfatiza, ainda, que neste período é possível identificar alguns erros nos relatórios oficiais dos órgãos de repressão, entre eles a permanência de mandados de busca a militantes já executados (fenômeno que evidencia a forma clandestina de atuação dos grupos de caça e extermínio). Sodré (2010) demonstra que esta concessão estatal à expansão dos poderes paramilitares para grupos milicianos anticomunistas é comum aos regimes políticos de tendência bonapartista²¹ que se consolidaram no Brasil durante o século XX.

Deste modo, dentro do prisma investigativo da comunidade de informações paranaense, identifica-se que as associações polaco-brasileiras obtinham relativização de suas características anticonstitucionais, pelo simples fato de estarem voltadas ao apoio de entidades anticomunistas, da mesma forma que os crimes cometidos pelos grupos paramilitares eram considerados secundários (ou até mesmo necessários) quando voltados para o combate ao inimigo subversivo. É claro que esta lógica não era aplicada à oposição, por mais moderada que fosse a sua proposta.

Em 24 de agosto de 1981, por exemplo, o corregedor geral da Justiça Militar, Célio de Jesus Lobão Ferreira, solicitou ao Supremo Tribunal Militar (STM) o desarquivamento do Inquérito relativo ao caso Riocentro (PARANÁ, SNI. Célio de Jesus Lobão Ferreira – Corregedor Geral da Justiça Militar, ACT_ ACE_1360_81, 03 de setembro de 1981, 11 laudas). Ocorrido no Rio de Janeiro em 30 de abril de 1981, o caso, constituiu-se enquanto um atentado terrorista, sendo que “o incidente estabelecia uma ligação direta entre os atentados e o aparelho repressivo do regime” (BRASIL, 2014, p.107).

O atentado, orquestrado por integrantes do sistema repressivo estatal, ambicionava apresentar-se como terrorismo de esquerda, visando, assim, retardar o

²¹ Apropriado de Marx (2008a), o conceito de bonapartismo refere-se aos regimes ditatoriais que se caracterizam pela supressão dos poderes Legislativos em detrimento do poder Executivo, processo realizado de modo autocrático, mas, mantendo uma constante preocupação com a manutenção da boa imagem, frente à sociedade civil, do indivíduo, ou instituição (no caso aqui apresentado, as Forças Armadas), responsável pelo regime ditatorial.

processo de abertura política que estava em curso (1975-1985)²² – os Inquéritos referentes ao Riocentro, disponibilizados no ano de 2012, foram analisados pela Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014) e os resultados estão disponíveis para o público.

Assim, em decorrência da atitude, a investigação realizada solicitou à 5ª RM/DI (Curitiba-PR) informações sobre a atuação de Célio de Jesus Lobão Ferreira durante a época que trabalhou como auditor nas dependências da unidade em questão (1965-1970). O agente paranaense responsável afirmou que o corregedor geral “era tido como defensor de subversivos tendo em sua atuação, inclusive, procurado desvirtuar e atrapalhar o andamento normal dos processos instaurados por subversão nesta área” (PARANÁ, SNI. Célio de Jesus Lobão Ferreira – Corregedor Geral da Justiça Militar, ACT_ACE_1360_81, 03 de setembro de 1981, lauda 02).

A depreciação da imagem de Célio Lobão Ferreira, realizada pelo agente, fundamentava-se no mero fato da propensão do investigado atuar, juridicamente, na defesa de sujeitos considerados subversivos. Deste modo, expressa-se a concepção de que, uma vez considerado suspeito de subversão, o indivíduo brasileiro deveria permanecer excluído dos direitos básicos, até mesmo de questionamento legal de seu encarceramento – perspectiva que reforça o aprofundamento do processo de desumanização do sujeito subversivo. Constrói-se, então, uma lógica interpretativa, racionalizadora, que direciona a classificação de subversivo para os agentes que integrassem o sistema judiciário e insistissem em posicionar-se na defesa dos inimigos subversivos elencados pelos aparelhos de informação e repressão.

Ademais, é interessante notar que as informações sobre os esquadrões de extermínio e tortura dos subversivos capturados, aparentemente, não perpassa os registros do SNI paranaense e catarinense. Fenômeno que evidencia em primeiro lugar a autonomia que os órgãos de extermínio tinham, até mesmo em relação ao principal sistema de inteligência nacional, por outro lado expressa a preocupação do regime ditatorial com a prevenção de produção de provas referentes ao desumano tratamento dispendido contra os subversivos.

Em outras palavras, os responsáveis pelas ações clandestinas tinham plena consciência do caráter desprezível destas operações, da aberração que seria a sua divulgação, mesmo em tempos posteriores à abertura política, independente da consolidação, ou não, do consenso pressuposto pela DSN em meio à sociedade civil. Apesar de tudo isto, as configurações ideológicas extremadas e o próprio aparelho institucional direcionaram a contínua ação persecutória, cujos aspectos mais desumanos eram restritos ao sigilo dos porões da ditadura militar.

²² Há de se ressaltar que a crise gerada pelo episódio Riocentro foi um dos principais motivos do afastamento de Golbery do Couto e Silva, então chefe da Casa Civil da Presidência (1974-1981).

Considerações finais

Partindo de uma análise materialista histórico-dialética da ideologia de Segurança Nacional da comunidade de informações paranaense, a presente pesquisa visou elucidar a forma como as condições materiais da vida social permearam as diretrizes investigativas dos agentes que compunham o órgão de inteligência brasileiro durante o período de ditadura militar brasileira (1964-1985).

Se, por um lado, constatou-se a preocupação interna de adequação do contingente qualitativo de funcionários a integrarem a comunidade de informações paranaense, por outro, evidenciou-se que os parâmetros definidos para a seleção deste “material humano de qualidade”, não se encontravam pautados nos princípios de atuação a partir de pressupostos de neutralidade investigativa.

Utilizado como exemplo de excelência no desenvolvimento de suas funções, no combate à subversão no Paraná, o delegado do DOPS de Curitiba-PR, Ozias Algauer, apresentou fortes indícios do modo como as diretrizes doutrinário-ideológicas de Segurança Nacional perpassavam o modelo investigativo da comunidade de informações paranaense. Suas fundamentações indicavam as heranças do positivismo, funcionalismo e tradicionalismo cristão, que embasaram a concepção de mundo interna do órgão investigativo, elucidando, ainda, a forte preocupação com a reprodução do modelo de desenvolvimento capitalista pautado na dependência interna em relação ao imperialismo externo.

Deste modo, a lógica de atuação da comunidade de informações brasileira consolidou dois graves problemas para a realidade nacional, durante seu período de atuação. Em primeiro lugar, suas implicações para a sociedade civil brasileira foram extremamente nocivas, ao passo em que rompiam com quaisquer parâmetros condizentes com os princípios de democracia. Em segundo lugar, a apropriação dos paradigmas estado-unidenses contribuiu para uma formação de agentes que rompia com os princípios de soberania nacional, tendo em vista que sua atuação se voltava para a defesa dos interesses político-econômicos do imperialismo estado-unidense.

Identificou-se, também, as contradições inerentes à lógica de atuação dos agentes da comunidade de informações paranaense. Se, por um lado, entidades e grupos tendencialmente fascistas tinham suas investigações marcadas pela relativização de seus crimes, em detrimento do auxílio no combate à subversão, por outro, sujeitos ou grupos que se predispunham a questionar as ações terroristas cometidas por militares durante o período ou que, meramente, articulavam-se em defesa de sujeitos considerados subversivos, eram consecutivamente culpabilizados como subversivos, a partir de uma lógica deturpada de racionalização doutrinada.

Por fim, ressalta-se que esta pesquisa objetivou contribuir qualitativamente para o desenvolvimento de novas investigações acerca da temática. Não pretendendo, portanto, esgotar as discussões apresentadas.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Roniere R. **Milagre Político**: Catolicismo da libertação. São Paulo: Annablume, 2010.

BRASIL. **Relatório/Comissão Nacional da Verdade. vl 1**. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf. Acesso em: 11 dez. 2016.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

EUA. **Central Intelligence Agency**, Memorandum from Director of Central Intelligence Colby to Secretary of State Kissinger, Washington, 11 april, 1974. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1969-76ve11p2/d99>. Acesso em: 29 maio. 2019.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5 ed. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FICO, Carlos. **Como eles agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar**: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

FIGUEIREDO, Lucas. **Ministério do silêncio**: a história do serviço secreto de Washington Luis a Lula (1927- 2005). São Paulo: Record, 2005.

KOCH, Ana Maria. **Ocidente cristão em Golbery do Couto e Silva**. Dissertação de Mestrado em Estudos Iberoamericanos. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1999.

LAGÔA, Ana. **SNI: como nasceu, como funciona**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortez, 2009.

LUKÁCS, Georg. **Para a ontologia do ser social**. volume 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LUKÁCS, Georg. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria estética. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

LUZ, Alex F. Geopolítica do Brasil: a trajetória de Golbery do Couto e Silva e sua perspectiva no campo intelectual. **Revista Ágora**, Vitória, n. 22, 2015, p.350-360.

MAGALHÃES, Marionilde. A lógica da suspeição: sobre os aparelhos repressivos no Brasil. **Revista Brasileira de História**. vol. 17 n. 34 São Paulo 1997.

Diretrizes e contradições da Doutrina De Segurança Nacional expostas no arquivo de documentos do Serviço Nacional De Informações do Paraná (1964-85)

MANNHEIM, K. O pensamento conservador. In MARTINS, J. S. (org.) **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1981.

MATHIAS, Suzeley K; ANDRADE, Fabiana de O. O Serviço de Informações e a Cultura do Segredo. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p.537-554, jul./dez. 2012.

MARINI, Ruy M. Dialética da Dependência. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 9, n. 3, p.325-356, dez. 2017.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. 2ª reimpressão. São Paulo: Martins Claret, 2008a.

MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008b.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MAZZEO, Antonio C. **Estado e Burguesia no Brasil**: origens da autocracia burguesa. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MAZZEO, Antonio C. **Sinfonia inacabada**: a política dos comunistas no Brasil. São Paulo/Marília: Boitempo, 1999.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MIGUEL, Luis F. Segurança e desenvolvimento: peculiaridades da ideologia da segurança nacional no Brasil. **Diálogos Latinoamericanos**, Arhus, n. 5, 2002, p.40-56.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

MOTTA, Rodrigo P. S. **Em guarda contra o perigo vermelho**: anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2000. Tese (Doutorado) em História Econômica, apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

NAPOLITANO, Marcos. **1964**: História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

PARANÁ. **Relatório da Comissão Estadual da Verdade – PR Teresa Urban**. 2014. Disponível em: <https://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-final-da-comissao-estadual-da-verdade-do-parana/>. Acesso em: 15 jan. 2017.

PARANÁ. **SNI**. Entidades que Congregam a Colônia Polonesa nos Estados do Paraná e Santa Catarina, ACT_ ACE_ 1375_ 81, 09 de setembro de 1981, 09 laudas.

PARANÁ. **SNI**. Célio de Jesus Lobão Ferreira – Corregedor Geral da Justiça Militar, ACT_ ACE_ 1360_ 81, 03 de setembro de 1981, 11 laudas.

PARANÁ, SNI, Funcionamento do SISNI, ACT_ACE_1495, 30 de dezembro de 1978, 05 laudas.

PARANÁ, SNI, Comando de Caça aos Comunistas – CCC – Renato Bernardi – Deputado Estadual – MDB/PR, ACT_ACE_1536_81, 07 de agosto de 1978, 19 laudas.

PARANÁ, SNI, Atividades Subversivas – as atuais áreas de tensão no país e sua provável utilização pela subversão, ACT_ACE_1545_81, 20 de julho de 1978, 36 laudas.

PARANÁ, SNI, Inquérito visando o comprometimento de militantes do PCB no Paraná, ACT_ACE_1022_81, 17 de novembro de 1975, 65 laudas.

RIBEIRO, Marcos V. Anticomunismo e Inimigo Interno: uma avaliação da Doutrina de Segurança Nacional a partir de sujeitos e manuais da repressão durante as ditaduras do Conesul. **História, debates e tendências**, Passo Fundo, v. 19, n. 3, p.384-401, set./dez. 2019.

RODEGHERO, Carla. **Memórias e avaliações**: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964. Tese (Doutorado) em História apresentada a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2002.

SAMWAYS, Daniel T. **Inimigos imaginários, sentimentos reais**: medo e paranoia no discurso anticomunista do Serviço Nacional de Informações (1970-1973). 2014. Tese (Doutorado) em História, apresentada a Universidade Federal do Paraná.

SILVA, Golbery do Couto e. **Geopolítica e Poder**. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

SODRÉ, Nelson W. **História Militar do Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SODRÉ, Nelson W. **O fascismo cotidiano**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

SOUZA, Reginaldo C. Ditadura Militar Brasileira: o aparelhamento do sistema repressivo e a fabricação do informante. **História, debates e tendências**, Passo Fundo, v. 19, n. 3, p.420-438, set./dez. 2019.

TAPIA VALDÉS, J. A. **El Terrorismo de Estado**: La Doctrina de la Seguridad Nacional em el Cone Sur. Ciudad de Mexico: Editorial Nueva Imagem S.A., 1980.

Submetido em: 02/03/2020

Revisões requeridas em: 25/04/2020

Aprovado em: 11/03/2021

Publicado em: 10/09/2021

Resenha

**MOVIMENTOS CRUZADOS E HISTÓRIAS ESPECÍFICAS:
ESTUDO COMPARATIVO DAS PRÁTICAS SINDICAIS E
DE GREVES ENTRE METALÚRGICOS E CANAVIEIROS¹**

**MOVIMIENTOS CRUZADOS E HISTORIAS ESPECÍFICAS:
UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS PRÁCTICAS
SINDICALES Y DE LAS HUELGAS DE LOS TRABAJADORES
DEL METAL Y DE LA CAÑA DE AZÚCAR**

**CROSS MOVES AND SPECIFIC HISTORIES: COMPARATIVE
STUDY OF UNION PRACTICES AND STRIKES AMONG
STEELWORKERS AND SUGARCANE EMPLOYEES**

*Giovana Gonçalves PEREIRA**

A coletânea *Movimentos cruzados e histórias específicas: estudo comparativo das práticas sindicais e de greves entre metalúrgicos e canavieiros* (2019) organizada por José Sergio Leite Lopes e Beatriz Heredia (*in memoriam*) nos traz os resultados do projeto de pesquisa *Movimentos cruzados, histórias específicas. Análises comparativa dos ciclos de greves iniciados pelos metalúrgicos em São*

* Título do livro de José Sergio Leite Lopes e Beatriz Heredia, editado em 2019 e objeto desta resenha.

** Fundação Getúlio Vargas, Escola de Economia de São Paulo - (FGV EESP C MICRO), São Paulo - SP - Brasil. Pesquisadora do Centro de Microeconomia Aplicada. Formada em Ciências Sociais, Mestra e Doutora em Demografia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), foi pesquisadora do Observatório das Migrações em São Paulo, sediado no Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó", entre 2010 e 2019, integrante do Observatório dos Conflitos Rurais, entre 2016 e 2017, e parceira externa do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Emoções, Sociedade, Poder, Organização e Mercado (NESPOM), entre 2017 e 2019. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2048-612X>. E-mail: giovana.ggp@gmail.com.

Paulo e do ABC Paulista e pelos canavieiros de Pernambuco no final dos anos 1970 aprovado no Edital Capes Memórias Brasileiras: Conflitos Sociais de 2015¹. Este projeto reuniu esforços para construção de uma rede de pesquisadores e professores especialistas, de distintas gerações, no campo de estudo do trabalho, rural e urbano, contemplando universidades federais e estaduais do Rio de Janeiro, de São Paulo, e da Paraíba.

Os anos de 1970 e 1980 foram palco de inúmeras greves importantes para as categorias profissionais urbanas e rurais, as quais conseguiram através das mobilizações de trabalhadores garantir direitos já previstos pela Constituição das Leis Trabalhistas (CLT) mas que ainda não eram praticadas pelos empregadores. As greves metalúrgicas, na região da grande São Paulo, e as canavieiras no estado do Pernambuco, se apresentam como momentos históricos privilegiados de observação das ebulições dos movimentos sindicais e trabalhistas do período.

Os autores e as autoras da coletânea propõem o estudo comparativo a partir da combinação de distintas metodologias que abarcaram a consulta e análise de acervos das centrais sindicais e de sindicatos de trabalhadores, trabalho de campo e a realização de entrevistas com lideranças. Além disso, se destaca a construção ativa de um espaço de diálogo e troca com as lideranças históricas por meio de reuniões e oficinas realizadas pela rede de pesquisadores. Tais estratégias visaram a reconstrução da memória dos trabalhadores e das trabalhadoras.

A escolha de estudo das categorias grevistas, de acordo com o organizador José Pereira Lopes, ocorreu para privilegiar a comparação entre os sindicalismos de trabalhadores em um contexto urbano industrial e em um contexto rural. Nota-se uma sinergia entre ambos os movimentos grevistas no que se refere ao momento e as estratégias de mobilizações com lideranças oriundas do próprio núcleo de base dos trabalhadores, com distinções em relação à conquista jurídica dos direitos sociais. Se no caso dos trabalhadores rurais, o movimento foi beneficiado com a institucionalização do Estatuto do Trabalhador Rural (ETR), o movimento grevista metalúrgico foi ofuscado no processo de conquista de direitos através da promulgação da CLT pelo Estado.

Ao longo da coletânea fica evidente a centralidade do movimento grevista e dos sindicatos na construção da noção de direitos sociais nos trabalhadores, não tão somente trabalhistas, mas também nas dimensões de educação e saúde.

A coletânea apresenta 12 artigos que contam as especificidades de ambos os processos grevistas analisados, bem como traz artigos históricos que até então eram de acesso restrito como “Conflitos de classe sob regime autoritário: o caso do

¹ Para além do presente livro, o projeto ainda criou um videodocumentário socioeducativo para Ensino Médio denominado *Direitos em Construção Permanente* de 21 minutos cujo acesso pode ser feito através do portal eletrônico do Memov ou do *Youtube*.

Nordeste”, “Greve em Pernambuco (1980)” de Moacir Palmeira e “A luta de classes em dois atos: notas sobre um ciclo de greve” de Lygia Singaud.

Dentre os estudos contemporâneos, a coletânea inicia-se com os artigos cujo objetivo é a recuperação do contexto de desenvolvimento dos movimentos sindicais e trabalhistas em São Paulo e Pernambuco, e conta com a participação de Murilo Leal Pereira Neto, no artigo intitulado “As greves metalúrgicas de 1978 e 1979 em São Paulo, Osasco e Guarulhos no ciclo nacional”, e do grupo de pesquisadores, Roberto Verás de Oliveira, Mário Henrique Ladosky, Eduardo Donato, Maressa Fauzia Pessoa Dantas, Bárbara Maria Costa e Silva e André Paulo do Nascimento no artigo “O caráter histórico e atual das lutas dos canavieiros de Pernambuco por direitos”.

Neste eixo, contamos também com o trabalho de Karen Cristina Dias da Fonseca, Sidney Jard da Silva, Eduardo Magalhães Rodrigues e Maria Gabriela Silva Martins da Cunha Marinho e suas reflexões acerca da construção midiática sobre o período em “Entre sujeitos e sentidos: uma análise do Ciclo de Greves do ABC Paulista a partir dos discursos da Folha e do Estadão”.

A coletânea ainda retrata o protagonismo feminino paulista e pernambucano com os artigos: “À margem da história? Mulheres metalúrgicas e a memória das greves do ABC (1978-1983)” de Jaime Santos Junior e Marilda de Menezes, e “Memória, gênero e honra no Nordeste canavieiro: entre lutas do passado e os desafios do presente” de Valéria Costa Aldeci de Oliveira, Bárbara Maria Costa e Silva.

Além disso, são retratados os bastidores dos movimentos grevistas graças às análises de Kimi Tomizaki e Yuri Pinto em “Das portas das fábricas aos cargos eletivos: apontamentos sobre as trajetórias políticas de sindicalistas metalúrgicos do ABC Paulista”, e de Antônio Carriço no artigo “Sobre o trabalho de assessoria a movimentos sindicais: duas trajetórias no sindicalismo rural”.

São contempladas reflexões sobre o contexto da ditadura militar e da repressão em “Violência e vigilância, greves e resistência do movimento dos trabalhadores canavieiros na Zona da Mata Pernambucana” de José Carlos Matos Pereira, e em “Acumulação de capital na ditadura e as greves de 1978-1983” de Alberto Handfas. Por fim, em “Memória, experiência, preservação, transmissão: a construção do acervo de pesquisa do projeto Movimentos Cruzados, Histórias Específicas” de José Pereira Leite Lopes, Miriam Starosky, Anna Fernandes e Anne Rosso, os autores contam sobre o processo de construção da narrativa que perpassou o projeto de pesquisa, berço desta importante coletânea para o campo de estudos rurais e urbanos.

REFERÊNCIA

LOPES, José Sergio Leite; HEREDIA, Beatriz (orgs). **Movimentos cruzados histórias específicas**: estudo comparativo das práticas sindicais e de greves entre metalúrgicos e canavieiros. Rio de Janeiro. 524 p. Editora UFRJ, 2019.

Submetido em: 21/04/2021

Aprovado em: 27/05/2021

Publicado em: 10/09/2021

**ETNOGRAFIAS POLICIAIS EM PERSPECTIVA
INTERNACIONAL: DESAFIOS DO MÉTODO
E APRENDIZADOS DO CAMPO**

***ETNOGRAFÍAS POLICIALES EN UNA
PERSPECTIVA INTERNACIONAL: DESAFÍOS DEL
MÉTODO Y APRENDIZAJES DE CAMPO***

***LAW ENFORCEMENT ETHNOGRAPHIES IN
INTERNATIONAL PERSPECTIVE: CHALLENGES
OF THE METHOD AND FIELD LEARNING***

*Julia Maia GOLDANI**

Didier Fassin é um sociólogo e antropólogo francês que se interessou por temas diversos ao longo de sua carreira, tais como a saúde pública e os movimentos humanitários. Na última década, o pesquisador tem centrado suas atenções no fenômeno do policiamento de bairros urbanos desfavorecidos (FASSIN, 2014). Ele considera, inclusive, que sua trajetória distanciada dos temas criminológicos é útil para esse campo de estudos, uma vez que o torna capaz de lançar um olhar indagador sobre aquilo que pode parecer óbvio aos pesquisadores mais habituados à temática (LORENZ, 2017).

* Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas – (FGV Direito SP), São Paulo – SP – Brasil. Programa de Pós-Graduação Acadêmico em Direito e Desenvolvimento e Núcleo de Estudo sobre o Crime e a Pena. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3924-4451>. E-mail: juliamgoldani@gmail.com.

É nesse contexto que se insere a coletânea *Writing the World of Policing: The Difference Ethnography Makes*¹. Nesse livro organizado por Fassin (2017), a partir de um workshop realizado na Universidade de Princeton, a proposta é explorar a recente proliferação de linhas de pesquisa etnográfica a respeito da polícia. Conforme o autor, tal movimento acadêmico – designado por ele como “reinvenção da etnografia policial” – é bastante diverso, possuindo caráter interdisciplinar e internacional. Contudo, há um ponto de partida comum: a retomada de interesse metodológico pelos estudos observacionais da polícia desenvolvidos por pesquisadores como Skolnick (1966) e Bittner (1967). Nesse sentido, o movimento se caracterizaria como “reinvenção” porque os autores contemporâneos vêm acrescentando novos paradigmas e técnicas a uma tradição já existente de pesquisa qualitativa do policiamento.

Em especial, Fassin (2017) argumenta que a substituição da observação participante por práticas propriamente etnográficas auxilia essa nova geração de estudiosos da polícia a produzir análises que vão além do evidente, explorando as discrepâncias existentes entre os discursos institucionais e a realidade. Segundo o autor, as etnografias têm como principal particularidade, em relação às outras metodologias qualitativas, o fato de envolverem a presença prolongada do observador no campo de pesquisa. Esse maior tempo de contato levaria o etnógrafo a se familiarizar intimamente com os sujeitos da pesquisa e seus códigos internos, viabilizando a descoberta indutiva de significados em conjuntos de eventos que, em um primeiro momento, parecem desconexos. Paralelamente, os processos da prática etnográfica obrigariam o cientista social a uma maior reflexividade sobre seu objeto de estudo, com consequências positivas para a análise.

O volume reúne contribuições de doze etnógrafos da polícia, sendo a última delas assinada pelo próprio Fassin. Conforme o autor explica na introdução do livro o conjunto da obra se propõe a responder duas perguntas centrais. A primeira delas diz respeito à diferença que as etnografias policiais fazem para a compreensão acadêmica da polícia: ou seja, o que elas aportam de novo em termos de conhecimento? Em complemento, a segunda pergunta propõe a reflexão contrária: de que forma as etnografias da polícia auxiliam a desenvolver a etnografia em si, enquanto método de pesquisa?

Como forma de fazer frente à primeira indagação, os artigos incluídos apresentam dados e reflexões trazidas por etnografias policiais produzidas em diversas localidades, com os mais distintos focos de análise. Para responder à segunda pergunta, a coletânea busca abordar as questões epistemológicas, políticas, metodológicas e éticas que surgem de forma destacada quando a prática etnográfica é conduzida junto a instituições policiais.

¹ Resenha da obra: FASSIN, Didier (org). **Writing the world of policing: the difference ethnography makes**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

O livro é dividido em três partes, cada uma com quatro capítulos. Essa divisão é temática: cada seção é dedicada a um elemento específico da experiência etnográfica. A primeira, chamada “posicionamento”, trata da posição assumida pelo etnógrafo da polícia durante sua pesquisa de campo, problematizando as escolhas que devem ser feitas a respeito da relação com os policiais e/ou policiados. A segunda parte, “observação”, apresenta contribuições centradas em relatos empíricos, exemplificando maneiras de se realizar um estudo etnográfico da polícia. Por fim, a parte intitulada “descrição” trata das questões inerentes ao relato de etnografia – por exemplo, se esse deve ser neutro ou crítico, quais cenas devem ser incluídas e qual audiência deve ser priorizada durante a escrita.

Na primeira parte, destaca-se o artigo de Steve Herbert, dedicado ao estudo de práticas de banimento de grupos indesejáveis nos espaços públicos da cidade de Seattle, nos Estados Unidos da América. Herbert discute a possibilidade de usar a etnografia como instrumento de responsabilização pública da polícia, admitindo, no entanto, que essa opção tem consequências práticas e éticas para a condução da pesquisa. Em especial, dar ênfase à responsabilização social da polícia tende a levar o pesquisador a ser desonesto com os sujeitos da etnografia, já que alertá-los do propósito do estudo tornaria o exercício ineficiente. Ao mesmo tempo, a busca por uma responsabilização da instituição policial estudada gera problemas para uma atitude puramente científica, uma vez que essa exigiria uma atenção ao contexto que inviabilizaria críticas diretas aos agentes.

Herbert argumenta que, em última análise, o etnógrafo da polícia deve escolher entre três possibilidades: agir como um ser humano ético, assumir o papel de um cientista social pautado pela objetividade acadêmica ou cumprir a função de um ator público interessado na prestação de contas à sociedade. Apesar disso, o autor conclui que um posicionamento focado na *accountability* policial é válido e necessário na academia, sugerindo que os dilemas éticos a seu respeito podem ser contrabalanceados com considerações sobre a função pública dos policiais, que envolve o aceite tácito de avaliação e responsabilização.

Em seguida, Julia Hornberger discute os desconfortáveis sentimentos de cumplicidade com violência que surgiram durante seu trabalho de campo, realizado em uma unidade de policiamento especializada em pirataria a nível de pequeno varejo na cidade de Johannesburg, África do Sul. Quase do outro lado do espectro de posicionamento em relação aos sujeitos da pesquisa, Beatrice Jauregui relata a experiência de proximidade afetiva que experimentou com os policiais que estudou em Uttar Pradesh, no norte da Índia.

Na sua análise da situação, Jauregui introduz o conceito de “empatia crítica”. Ela argumenta que sua história familiar, vinculada ao exército americano, possibilitou que ela forjasse uma conexão emocional genuína com as dificuldades enfrentadas pelos agentes sem, no entanto, perder seu senso crítico. A autora consi-

dera que essa nuance é importante para pesquisadores sociais que lidam com grupos “pouco palatáveis”, pois permite que se perceba também as vulnerabilidades desses sujeitos – no caso dos policiais de Uttar Pradesh, os pesares de ter de atuar em meio a práticas corruptas e personalistas.

Nesse ponto, é interessante notar que conclusões de Jauregui se aproximam daquelas encontradas em estudos a respeito das condições de trabalho dos policiais brasileiros (MUNIZ; PROENÇA JR, 2007), permitindo pensar que alguns padrões estruturais são comuns aos países em desenvolvimento de forma geral. Por fim, concluindo a primeira parte do livro, Jeffrey T. Martin discute as particularidades de pesquisar a polícia de Taiwan, cuja atuação coercitiva se diferencia do usual ao se pautar muito mais na instrumentalização de relações interpessoais do que no uso da força física.

À sua vez, os capítulos incluídos na segunda parte do livro ilustram como podem ser diversos os locais escolhidos para situar uma observação etnográfica da polícia. Helene Maria Kyed, por exemplo, opta por conduzir sua análise junto a uma unidade de policiamento comunitário em um bairro empobrecido de Maputo, Moçambique. Constatando que o principal resultado da proximidade entre o público e a aplicação da lei foi uma “terceirização da violência policial” para os agentes comunitários, Kyed busca entender como isso se relaciona com os ideais de justiça e as condições sociopolíticas do país.

Nessa linha, a autora propõe que os significados que a violência estatal assume numa sociedade condicionam a atuação da polícia; portanto, esses também devem ser objeto de estudo dos etnógrafos policiais. Especificamente quanto a Moçambique, Kyed conclui que a população apoia uma forma violenta de policiamento. Tal apoio é motivado, simultaneamente, pela descrença no sistema de justiça e pela naturalização da história de supressão de direitos civis que marcou o país. O contexto aproxima-se, inclusive, do descrito por Teresa Caldeira (2013) em sua discussão do policiamento brasileiro.

Elif Babul situa sua etnografia em um programa de treinamento em direitos humanos, direcionado à Polícia Nacional da Turquia no contexto de harmonização com os parâmetros da União Europeia. Sua pesquisa busca entender como os conceitos de direitos humanos foram recepcionados pelos agentes e de que forma eles impactaram o modelo de policiamento previamente existente. Os resultados demonstram que os ideais humanistas foram traduzidos como novos parâmetros de profissionalismo e expertise. Os policiais tendiam, assim, a incorporá-los na sua práxis como forma de melhorar o prestígio de sua profissão, suas condições de trabalho e, eventualmente, seu poder social relativo.

As contribuições de Clara Han e Daniel M. Goldstein, produzidas, respectivamente, no Chile e na Bolívia, inovam ao focar nos policiados ao em vez de na polícia. Han questiona como o policiamento condiciona a vida em um bairro pobre

de Santiago, argumentando que os estudos antropológicos da segurança pública devem atentar às atmosferas de vigilância e antecipação que são criadas pela polícia em certas localidades selecionadas, afetando os vínculos e rotinas ali existentes. Também nessa contribuição, encontramos um paralelo interessante com pesquisas conduzidas nas favelas brasileiras (CECCHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018; PENGLASE, 2013). Goldstein adota outra perspectiva: a partir de um seminário realizado com comerciantes e líderes sindicais de um mercado ao ar-livre em Cochabamba, o autor busca compreender as aspirações desses no que tange à segurança do local. Sua pesquisa propõe, assim, um “encontro encenado” como forma de acessar as concepções dos sujeitos. A análise questiona a privatização do policiamento que decorreu da contratação de firmas particulares de segurança pelos mercadores, explorando a percepção desses atores de que as forças públicas são ineficientes na proteção dos cidadãos.

Na terceira parte do livro, focada nas escolhas descritivas que permeiam a etnografia policial, Duncan McCargo discute a apresentação escrita de uma pesquisa antropológica da polícia usando exemplos de seu trabalho em Bangcoc, na Tailândia. Jogando com o título do romance de Jane Austen, ele coloca a razão – enquanto objetividade – e a sensibilidade – enquanto emoção – como dois elementos complementares da escrita etnográfica. Embora a sensibilidade seja vista por muitos como o principal atrativo da etnografia, o autor argumenta que, quando usada em excesso, ela pode levar a uma perda de senso crítico. Por isso, deve ser equilibrada pela razão, materializada na capacidade de percepção do objeto e na escrita sem jargão ou clichés. Nesse sentido, McCargo defende que a apresentação escrita de uma etnografia pode se afastar do estilo acadêmico em direção à prosa jornalística ou narrativa, evitando a pompa em favor de um formato que prenda a atenção dos leitores.

Na contribuição seguinte, de Susana Durão, a particularidade é a opção por descrever e analisar com profundidade uma única situação, vivenciada pela autora durante pesquisa etnográfica conduzida com a polícia de Lisboa, Portugal. Trata-se da prisão de um jovem suspeito de tráfico de drogas após uma investigação de rua improvisada, levada a cabo por dois policiais à paisana. Durão usa esse incidente para explorar a questão teórica da discricção policial em estados democráticos. A autora traça, ainda, relações entre o fato observado e o contexto social e histórico que envolve a polícia portuguesa. Ela aponta que a profissionalização do policiamento no país gerou uma pressão por resultados que, combinada com uma estrutura institucional militarizada, levou os policiais a verem a improvisação tática como forma de adquirir oportunidades, prestígio e controle sobre suas carreiras.

O próximo capítulo, de autoria de Laurence Ralph, trata do uso da tortura como técnica de interrogação pela polícia de Chicago, nos Estados Unidos. Ralph alega que, apesar de ser descrita como excepcional, a tortura policial é recorrente

e se beneficia de táticas deliberadas de “evitação”, colocadas em prática tanto pelo sistema jurídico quanto por policiais não diretamente envolvidos. O autor coloca a antropologia e a etnografia como instrumentos a serem usados para ir “além dos álibis” e entender os incentivos implícitos que tornam o uso ilegal da força previsível e atraente dentro das corporações policiais.

Fechando o livro, há um capítulo escrito por Fassin a respeito da etnografia policial conduzida por ele na periferia de Paris. O autor discute a dificuldade de transmitir ao leitor o sentimento que lhe pareceu preponderante no trabalho policial: o tédio. Fassin alega que é importante entender essa sensação de tédio profissional porque, ao formar um forte contraste com as expectativas e ambições emocionantes nutridas pela maioria dos agentes de segurança, ela motiva a produção deliberada de incidentes em bairros pobres. Ou seja, os policiais criam situações como uma forma de buscar aventuras em sua rotina mundana. Propõe-se, assim, que é a excitação que está por trás das ações arbitrárias da polícia em relação a sujeitos vulneráveis, e não o medo, como outras pesquisas sugerem.

Em suma, pode-se dizer que o diferencial do livro está na proposta de tecer debates a respeito da prática etnográfica em meio a ricas narrativas de campo, evitando a separação rígida entre metodologia e conteúdo que caracteriza muitas discussões acadêmicas. Assim, se, por um lado, as contribuições discutem com perspicácia os desafios práticos da etnografia, por outro, elas também são recheadas de dados qualitativos e descrições densas (GEERTZ, 1973) da realidade observada. O leitor é apresentado, assim, a um conjunto de perspectivas internacionais a respeito do policiamento e suas problemáticas.

É claro, o panorama do campo de estudos não chega a ser completo. Há uma notável ausência, por exemplo, de contribuições que tratem do caso do policiamento brasileiro, cuja complexidade há tempos atrai atenção a nível internacional. Prova disso é a inclusão de dois textos a respeito do Brasil em outro volume de proposta comparável, *Policing and Contemporary Governance: the anthropology of police in practice* (GARRIOT, 2013). Esse livro inclui um texto de autoria do americano Benjamin Penglase (2013) e outro assinado pela brasileira Teresa Caldeira (2013), ambos citados no decorrer dessa resenha. No entanto, como se buscou demonstrar, a leitura da obra permite importantes análises comparativas em relação à realidade brasileira, evidenciando a semelhança de certas tendências observadas em nosso país ao que é constatado em outras localidades.

Nesse sentido, *Writing the World of Policing: the difference ethnography makes* é uma leitura relevante também por fomentar o interesse por contextos pouco discutidos no Brasil. Em nossa produção acadêmica sobre segurança pública, são comuns os paralelos com os Estados Unidos (COSTA, 2008; LIMA, 2013) e, em menor grau, com outros países latino-americanos (PINHEIRO, 1997). Pouco ou nada foi escrito, no entanto, sobre possíveis pontos comuns com as polícias de

nações africanas ou asiáticas – nem mesmo a respeito daquelas que compartilham com o Brasil a herança institucional da colonização portuguesa, como é o caso de Moçambique, Angola e Macau, entre outros. Ao suscitar a curiosidade acadêmica por realidades policiais que à primeira vista parecem distantes da brasileira, a coletânea de Didier Fassin pode ajudar a promover um diálogo amplo e diversificado sobre as características transnacionais das práticas de policiamento e instituições policiais.

REFERÊNCIAS

BITTNER, Egon. The Police on Skid-Row: A Study of Peace Keeping. **American Sociological Review**, v. 32, n. 5, p. 699–715, 1967.

CALDEIRA, Teresa P. R. The Paradox of Police Violence in Democratic Brazil. In: GARRIOT, William (org.). **Policing and Contemporary Governance: The Anthropology of Police in Practice**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013. p.97–124.

CECCHETTO, Fátima; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araújo. “BASTA TÁ DO LADO” – a construção social do envolvido com o crime. **Caderno CRH**, Salvador, v. 31, n. 82, p.99–116, 2018.

COSTA, Arthur Trindade Maranhão. As reformas nas polícias e seus obstáculos. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 8, n. 3, p.409–427, 2008.

FASSIN, Didier (org.). **Writing the world of policing: the difference ethnography makes**. Chicago. University of Chicago Press, 2017.

FASSIN, Didier. Pouvoir discrétionaire et politiques securitaire: le cheque en gris de l'État à la police. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, v. 201–202, p.72–86, 2014.

GARRIOT, William (org.). **Policing and Contemporary Governance: The Anthropology of Police in Practice**

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. Nova York: Basic Books, 1973.

LIMA, Roberto Kant de. Entre as leis e as normas: éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na Justiça Criminal. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 4, p.549–580, 2013.

LORENZ, Mariana. La policía como objeto de estudio: Entrevista con Didier Fassin. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 268, p.23–32, 2017.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; PROENÇA JR, Domicio. Muita politicagem, pouca política os problemas da polícia são. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 61, p.159–172, 2007.

PENGLASE, Benjamin. Invading the Favela: Echoes of Police Practices among Brazil's Urban Poor. *In*: GARRIOT, William (org.). **Policing and Contemporary Governance: The Anthropology of Police in Practice**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013. p.31–51.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Violência, crime e sistemas policiais em países de novas democracias. **Tempo social**, v. 9, n. 1, p.43-52, 1997.

SKOLNICK, Jerome H. **Justice Without Trial: Law Enforcement in a Democratic Society**. Nova York: John Wiley and Sons, 1966.

Submetido em: 18/08/2020

Aprovado em: 24/12/2020

Publicado em: 10/09/2021

Entrevista

ENTREVISTA COM RENATO ORTIZ

ENTREVISTA CON RENATO ORTIZ

INTERVIEW WITH RENATO ORTIZ

*Edson FARIAS**

*Moacir CARVALHO***

Contexto da Entrevista

Devido às medidas de distanciamento social, adotadas com a pandemia do Covid-19, a entrevista com o professor Renato Ortiz ocorreu por trocas de mensagens de *e-mails*, ao longo do mês de dezembro de 2020. Após o acerto inicial, lhe enviamos o roteiro de questões. Ele nos devolveu 15 dias depois. Ao longo deste período, houve a troca de mensagens para esclarecimentos pontuais a partir de aspectos levantados pelo professor.

Apresentação do Entrevistado

Professor titular do Departamento de Sociologia da Unicamp e pesquisador 1-A do CNPq, o professor Renato Ortiz é natural de Ribeirão Preto (SP). Percorreu uma formação estendida do curso de graduação em engenharia na Escola Politécnica

* Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.

** Universidade do Recôncavo da Bahia – (UFRB), Cachoeira – BA Brasil. Realiza pesquisa de estágio pós doutoral no Programa de Pós-graduação da UFRB. Doutor em Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

da USP ao doutorado em Sociologia/Antropologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales/Université, em 1975. Sua trajetória intelectual se define pelo encadeamento de obras que contribuiu sensivelmente à sedimentação da subárea da sociologia da cultura no país. Entre outros, são ilustrativos livros como *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1984), *A Moderna Tradição Brasileira* (1988), *Cultura e Modernidade* (1991), *Mundialização e Cultura* (1994), *Um Outro Território* (1997), *O Próximo e o Distante: tradição e modernidade-mundo no Japão* (2000), *A Diversidade dos Sotaques* (2008), *Universalismo e Diversidade* (2015) e *O Universo do Luxo* (2019).

Para os interesses desta entrevista, importa a sua tese de doutorado, posteriormente transformada em livro homônimo – *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* –, defendida em 1974, sob orientação do célebre Roger Bastide. Nela, aborda-se o tema da religiosidade popular na articulação analítica entre secularização e racionalização com as condições sócio-históricas específicas à sociedade brasileira. Ao focar o advento e o desenvolvimento da Umbanda, o texto se debruça sobre a triangulação dos remanejamentos nas memórias africanas com a emergência da sociedade de classes e o contexto de urbanização/modernização do país. A realização da proposta do autor se realiza ao objetivar as linhas de forças constituídas pela estrutura social classista em uma sociedade enraizada em um recente passado escravagista que, cruzadas, definiram outras possibilidades à materialização atualizada da memória diaspórica africana, claro, com seus estruturantes esquecimentos.

A sociologia da religião desenvolvida por Ortiz supõe traços de dilemas e possibilidades da memória popular urbana, no compasso de montagem do mercado religioso no Brasil. Em um momento como o atual, no qual a pluralidade deste mercado é desafiada por contínuos episódios de intolerância, mesmo racismo religioso, parece-nos que o retorno às ideias do autor, mas à luz do seu trajeto de pesquisa sobre a cultura, possa equacionar questões, sobretudo, permita-nos fazer novas questões.

* * *

Edson Farias e Moacir Oliveira: Fale-nos um pouco de sua formação e o que o levou a se interessar pelo tema religioso.

Renato Ortiz: Não sou uma pessoa religiosa, embora tenha tido na infância uma formação católica, segundo os cânones do catolicismo brasileiro. Neste sentido, a escolha da temática nada tem, digamos assim, de algo pessoal. Talvez o interesse se deva ao fato de que as religiões constituem uma espécie de “floresta de símbolos”, um universo em miniatura que fala para além da afirmação da crença. De alguma maneira era isso que prendia minha atenção. A ideia surgiu também da necessidade de encontrar um objeto de tese. Não queria retornar ao Brasil, a presença da ditadura

militar era onnipresente e onisciente. Por isso iniciei um pequeno programa de leituras sobre alguns clássicos do pensamento brasileiro para “abrir a cabeça”. Nesta busca um tanto incerta deparei-me com Bastide. O livro *As Religiões Africanas no Brasil* me fascinou, ainda hoje guardo a lembrança do deleite em percorrer suas páginas na biblioteca da América Latina em Paris. Das rodas de violão, eu conhecia um jovem que se interessava por cultos afro-brasileiros, ele vinha regularmente ao Brasil e trazia livros sobre a Umbanda, tinha uma coleção bastante robusta. Pedi emprestado, li e escrevi o projeto que apresentei à *École Pratique des Hautes Études*. Curioso, devido à idade avançada, tinha sido informado que Bastide não aceitaria mais novos estudantes. Resolvi encontrá-lo para pedir uma orientação de como encaminhar o projeto. Durante a entrevista perguntei “o Sr. conheceria alguém interessado no tema”? Após uma longa e solene pausa ele respondeu: “*Oui: c’est moi*”.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Fale-nos sobre a influência do professor Roger Bastide nesse seu primeiro trabalho e em sua formação inicial.

Renato Ortiz: Ele foi decisivo em minha formação, tive sorte em encontrá-lo. Não tinha consciência disso, mas a roda da fortuna girava a meu favor. Em relação ao objeto de pesquisa, claro, foi importantíssimo, conhecia profundamente a problemática e tinha textos substantivos a respeito (dei-me o trabalho de ler grande parte sua obra, e não me restringi às religiões). Embora minha tese fosse contrária à sua ideia de desagregação da memória coletiva africana. Mas o que me marcou, para além da especificidade do tema, era como ele entendia o artesanato intelectual. Bastide fazia parte de uma geração que se forma no final do “longo século XIX”, ou seja, após a Grande Guerra. Havia para essas pessoas uma ambição em se entender o mundo. Dois traços decorriam dessa inquietação: erudição e quebra das fronteiras. Dito de outra forma, era insuficiente para o pensamento situar-se no terreno exclusivo e confortável de uma única disciplina. Erudição não significava entretanto mera ostentação, tratava-se de um artifício para ampliar o quadro de conhecimento necessário na construção do próprio objeto sociológico. Bastide inicia sua vida intelectual no momento em que as ciências sociais francesas não tinham sido ainda plenamente institucionalizadas, na brecha do que seria posteriormente o domínio das disciplinas, havia um espaço de criatividade que eu desconhecia, ignorava. Pude alcançá-lo através de sua intermediação “bastidiana”.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O que era ser um pesquisador da religião nos anos 1970?

Renato Ortiz: Quando retornei ao Brasil, em 1976, tinha contato com alguns personagens importantes no campo do estudo das religiões, muitos deles tornaram-se interlocutores próximos: Maria Isaura Pereira de Queiróz (que conheci ainda na

França), Douglas Teixeira Monteiro (professor de sociologia da religião na USP), e Cândido Procópio de Camargo (diretor do Cebrap e talvez o primeiro sociólogo a trabalhar sobre Umbanda entre nós). Através deles participei de vários encontros e seminários sobre a temática religiosa. Inclusive, quando era professor da Universidade Federal da Paraíba, participei de uma pesquisa dirigida por Procópio sobre as lideranças católicas progressistas do Nordeste. O tema estava em voga na época, o papel de resistência da igreja católica ao autoritarismo dos militares. Na década de 1970 o campo dos pesquisadores da religião era bastante restrito. Os programas de pós-graduação estavam ainda na fase de implantação, havia poucos deles, e boa parte dos participantes eram egressos das fileiras católicas ou protestantes. Por outro lado, havia uma forte interação entre sociologia e antropologia, as duas disciplinas dominavam o debate; não me lembro, porém, de historiadores, eles sempre me pareceram um tanto alheios ao tema.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* teria atuado como momento formativo para o que se tornaria sua obra ao longo dos anos?

Renato Ortiz: A pergunta é capciosa, contém uma armadilha. Ao me situar no presente ordeno o passado a partir de uma posição confortável, sei o que aconteceu depois. Na época as coisas eram certamente mais fluídas, o que se encontrava à frente era um tempo indefinido, sem os contornos claros de algo assertivo. Mesmo assim, tentarei esboçar uma resposta razoavelmente plausível. Creio que a pesquisa me fez compreender melhor o que geralmente denominamos de construção do objeto sociológico. Eu possuía uma problemática, desde o início de minha conversa com Bastide queria entender o processo de integração de uma determinada religião numa sociedade de classes. Foi isso que me afastou de sua tese a respeito da Umbanda como desagregação da memória coletiva africana. Entretanto, uma problemática é apenas uma intenção abstrata, ela se realiza através da pesquisa (no meu caso havia um objeto empírico). Como dar conta desse objeto? Tinha claro que isso exigia uma perspectiva na qual diferentes campos do saber pudessem ser acionados: sociologia, antropologia e história. A pesquisa envolvia assim metodologias diferentes: fiz entrevistas, observação etnográfica, e claro, a dimensão histórica não podia faltar. Talvez esse desafio, proposto pela problemática e a pesquisa, tenha me marcado. Na construção do objeto sociológico, é possível combinar diferentes campos do saber, não de maneira eclética, mas precisa, isto é, como artifício para encaminhar o próprio pensamento. Há ainda um outro elemento, e foi a pergunta que me fez refletir nessa direção. Eu escrevi a tese em francês, o que me deixava sempre com um sabor de incompletude em relação ao texto. Não sei se meu encanto com a escrita, que posteriormente fui aprimorando, tem algo a ver com essa insatisfação inicial. Talvez sim, talvez não.

Edson Farias e Moacir Oliveira: E, por que mesmo tendo produzido um texto que se tornaria referência na subárea, você se afastou do tema religioso?

Renato Ortiz: O tema me interessa até hoje, na minha biblioteca são vários os livros sobre a questão religiosa: li muito sobre fundamentalismo islâmico, religiões do livro (judaísmo e cristianismo), marxismo e religião, e quando me voltei para os estudos sobre o Japão, minha curiosidade levou-me ao confucionismo e ao xintoísmo. No livro *A Consciência Fragmentada* há inclusive um ensaio comparativo entre Gramsci e Weber sobre a concepção de religião (coisa rara nas ciências sociais). Entretanto, a vida intelectual tem o seu próprio ritmo, às vezes, quando se avança na reflexão de um problema, ele nos impulsiona para uma direção que não se encontrava antes claramente esboçada. Em parte, foi o que aconteceu. Os cultos afro-brasileiros continham duas dimensões que extrapolavam sua especificidade: cultura popular e pensamento brasileiro. Cultura popular era uma problemática tradicional das ciências sociais latino-americanas, discutia-se, desde o folclore ao que se denominava (equivocadamente) de cultura da pobreza. Por outro lado, a tradição afro não se confinava ao domínio da religião, ela remetia a um horizonte mais amplo, a questão nacional e as formas de racismo existentes entre nós. De certa maneira essas dimensões me “empurraram” para o estudo de um escopo mais amplo de temas. Não se deve esquecer que a Umbanda, na interpretação que desenvolvi, se apresentava como uma religião brasileira, portanto, todo o dilema se resumia à busca da identidade. Aos poucos os projetos que fui privilegiando me afastaram da problemática religiosa. Não foi uma intenção consciente, parecia que a ampliação de meu horizonte intelectual era necessária para responder às perguntas que me inquietavam. Eu tinha ainda uma certa insatisfação com o campo do estudo da religião. A maioria dos participantes eram religiosos e as questões formuladas sempre esbarravam nas barreiras “ideológicas”. A política e a religião mobilizam as paixões, é difícil o pesquisador escapar de suas armadilhas.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, o senhor retoma a noção de sincretismo, presente em outros momentos do pensamento sobre interpenetrações civilizatórias nas Américas. Qual seria o dado novo do seu emprego da ideia quando comparado ao uso que faz, por exemplo, Roger Bastide?

Renato Ortiz: “Do sincretismo à síntese” foi o primeiro texto que publiquei (1975), saiu na revista *Archives des Sciences de la Religion* dirigida por Henri Desroches que tinha sido meu professor de sociologia da religião. Eu o escrevi enquanto fazia a pesquisa sobre os cultos afro-brasileiros e Bastide tinha lido uma primeira versão que apresentei como trabalho de final de curso. Ele dialogava com um texto seu, “*Mémoire collective et sociologie du bricolage*” publicado em 1970 no *L'Année Sociologique*. O artigo era uma espécie de exercício de lógica, e procurava contemplar duas questões expressas no título: sincretismo e síntese. Eu queria me afastar

da ideia de mescla, mestiçagem, comum aos estudos sobre aculturação. A literatura dominante sobre sincretismo o tratava como uma justaposição de termos diferentes, envolvendo diversos gêneros e tradições: gêge + nagô + iorubá + banto + santos católicos + espiritismo kardecista, etc. Neste sentido ele seria a aproximação de unidades discretas e discrepantes entre si. O que se privilegiava, portanto, era a extensão do conjunto e não a sua compreensão (dito em termos de lógica). Era sempre possível agregar um elemento novo, aumentando o número possível de elementos sincretizados. No texto de Bastide, ao qual me referi, havia dois aspectos que me pareciam importantes: memória e *bricolage*. A ideia de memória (Halbwachs) e de *bricolage* (Lévy-Strauss) permitiam apreender o fenômeno do sincretismo de outra maneira, sem cair na armadilha da mescla, da mera justaposição dos termos. O que fiz foi “traduzir” essas questões dentro de uma perspectiva mais abstrata. Daí a definição que apresentei: “o sincretismo se realiza quando duas tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante”. Com isso queria dizer: há uma memória coletiva (tradição dominante) que seleciona determinados elementos da outra tradição, e os interpreta de acordo com seu próprio sistema classificatório. Exemplo: Iansã/Santa Bárbara. Nos mitos africanos Iansã encontra-se associada a Xangô, cujo atributo principal é a tempestade, o trovão e o raio. Traços que podem ser reencontrados na hagiografia católica; Santa Bárbara foi condenada à morte pelos romanos, seu próprio pai a executa, porém, após o ato, ele é fulminado por um raio. Isso significa que, entre uma gama de possibilidades, as santas católicas são muitas, apenas Santa Bárbara encerra alguns traços que preferencialmente a aproximam de Iansã. Ela não é Iansã, não possui todas as qualidades pertinentes para o conjunto que a escolheu; só é Iansã enquanto entidade que encerra em sua história particular os traços de chuva, trovão e raio. O que pode ser resumido em linguagem lógico-formal: o conjunto memória coletiva cresce em extensão, mas sua compreensão permanece a mesma. Haveria assim uma racionalidade da lógica sincrética. O “sistema partida” (tradição dominante), desde que tenha a capacidade de se reproduzir, tem a capacidade de selecionar uma quantidade expressiva de elementos que se encontram no seu exterior. Entretanto, tal racionalidade deve ser imersa na história, pois o caminhar do tempo, com as transformações sociais, coloca outros desafios. Há um momento em que o sincretismo começa a falhar, a apropriação de elementos exógenos ao sistema classificatório da memória coletiva traz “ruídos” (ou seja, contradições) que já não podem mais ser ordenados de maneira coerente. A tradição dominante perde força diante das exigências da tradição dominada, que insiste em contradizê-la. A síntese é o momento de ruptura que as separa. O exemplo da Umbanda era sugestivo. Ao romper com a memória coletiva africana, era necessário sintetizar os “pedaços” de tradições disponíveis dentro uma nova memória coletiva religiosa.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Podemos dizer que nessa obra você antecipa a noção de hibridismo cultural, ao considerar que a cultura dominada integraria, modificando em seus próprios termos, as componentes fornecidas pela dominante?

Renato Ortiz: Nunca tive dúvidas de que as classes populares se apropriavam de elementos da cultura dominante para afirmar sua própria realidade. O sincretismo dos santos católicos com os orixás é um bom exemplo disso. A questão do poder não se resume a reprodução dos valores da classe dominante. Há adequação, confrontos, conflitos, vazios. A sociedade não é uma totalidade integrada em seus mínimos detalhes, tampouco um sistema no qual as partes apenas funcionam para a harmonia do todo. A dominação é um movimento complexo que deve ser incessantemente reproduzido, mas ele não é nunca completo, integral. Pressupõe o exercício do poder e as disputas que dele emanam. Entretanto, também desconfio da categoria hibridismo. Nunca a utilizei, mesmo em meus trabalhos posteriores, quando a noção se tornou corriqueira com os Estudos Culturais. Há vários motivos para isso. Aponto uma delas. A ideia de hibridismo tem pouco poder explicativo, no fundo descreve a mescla de coisas que nos pareciam distintas e separadas. Mas não se pergunta por que e como coisas distintas fazem parte de um mesmo conjunto.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em sua obra nos parece ficar indicado um duplo movimento: de desconstrução da religião, de sua dessencialização e, ao mesmo tempo, a consideração do quanto as lutas simbólicas que marcam a religião implicam num processo de sua própria cristalização. Você considera que, nesse aspecto, seus trabalhos se aproximariam ao que nas últimas décadas vem se chamando de estudos pós-coloniais?

Renato Ortiz: Creio que não, embora existam pontos em comum, em particular a crítica ao eurocentrismo. Mas vamos por partes. De fato, procurei escapar das “essências”. Este é o caso não apenas da *Morte Branca*, também em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, foi o caminho que escolhi. Quando consegui articular mais claramente a questão da identidade formulei a seguinte definição: a identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. No caso brasileiro o referente privilegiado era sem dúvida nenhuma a nação, no caso dos umbandistas a criação de uma nova religião distinta do catolicismo, do candomblé e do espiritismo kardecista. Por isso privilegiei a categoria de intelectual. De alguma maneira eles eram os artífices dessas identidades, isto é, davam coerência e sentido ao mundo que tematizavam. Nesse sentido as disputas simbólicas eram importantes, seja entre os umbandistas e os católicos, entre os umbandistas e os praticantes do candomblé, ou como procurei trabalhar em outros ensaios, entre as diferentes noções de cultura popular, cultura nacional-popular e cultura popular de mercado (o que fiz em *A Moderna Tradição Brasileira*). Porém não creio que esses atributos, crítica à visão essencialista + disputas simbólicas, sejam uma expressão exclusiva dos

estudos pós-coloniais. Tenho certa dificuldade em olhar os debates intelectuais anteriores com a lente das controvérsias atuais, de alguma maneira perde-se o foco da argumentação nesse esforço de releitura do passado.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Quanto a obra de Balandier foi importante em suas escolhas durante a elaboração da tese?

Renato Ortiz: Balandier foi importante ao formular a noção de situação colonial (não foi Sartre, tampouco Fanon, que cunharam o conceito). Hoje, ao falarmos disso vem imediatamente à mente a questão política. Isso é uma verdade, mas sua crítica continha uma dimensão conceitual e se dirigia ao culturalismo norte-americano. Seus estudos sobre os movimentos messiânicos na África apontavam para outra direção. A escola culturalista teve uma grande influência entre os antropólogos brasileiros, particularmente nos estudos dos cultos afro-brasileiros. A discussão sobre sincretismo e aculturação predominava nos escritos de Arthur Ramos e toda sua escola. Ela também influenciou Gilberto Freyre. O que interessava a esses autores era compreender como tradições de origens distintas, africana, indígena e européia, combinavam-se entre si. Cada uma dessas tradições era percebida como unidades autônomas que ao entrarem em contato, formulavam respostas variadas devido à aculturação. Ao se introduzir a noção de situação colonial o problema tomava outra configuração. Não é suficiente dizer que o sincretismo é o resultado do “contato das civilizações”, é necessário inseri-las numa totalidade que as ultrapassava e as redefinía: o contexto histórico e as relações de força. No caso brasileiro a escravidão e a posição de subalternidade dos negros na sociedade eram condições decisivas para se compreender o processo de “trocas culturais” (esse era o jargão da época). O culturalismo negligenciava a dimensão histórica das relações de forças dos grupos em contato, tudo se resumia, sem grandes contradições, ao reino do simbólico. No caso da Umbanda o problema era justamente entender como se dava o movimento de legitimação de uma religião popular no contexto de uma sociedade de classes na qual o passado negro era uma mácula indelével.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Tendo feito graduação em Vincennes no período marcado pelo início da ressonância do que, posteriormente, ficou conhecido como pós-estruturalismo, há ecos do pensamento de um autor como Michel Foucault na sua abordagem da religião?

Renato Ortiz: Fui um bom leitor de Foucault, inclusive frequentei seu curso no *Collège de France* quando fazia suas pesquisas para *Vigiar e Punir*. Eu havia lido com grande interesse *Les Mots et les Choses* pois na época o estruturalismo fazia parte ativa da vida intelectual francesa. Era uma escola que eu apreciava. Em Vincennes fui aluno de Luís Prieto, linguista argentino que ensinava em Genebra e vinha quinzenalmente à faculdade; li os textos de Levy-Strauss, *Mythes et Pensée*

Chez les Grecs de Jean-Pierre Vernant; e quando preparava o mestrado no *Centre de Culture de Masse*, dirigido por Edgar Morin e Roland Barthes, aproximei-me de toda uma literatura tipo “estruturalista”, análise de discurso, de filmes, publicidade, etc. Penso que este tipo de educação intelectual foi importante para mim. Por exemplo, quando procuro entender as relações entre a “construção” da identidade nacional e o Estado no Brasil. Haveria assim, talvez, uma certa afinidade entre “construção simbólica” e “narrativa” (embora não utilize o conceito). Entretanto, eu também sabia, desde Vincennes, onde a problemática do poder era central para todos (fruto dos debates de maio de 68), que o estruturalismo (e certamente também o pós-estruturalismo) tinha um calcanhar de Aquiles: a história. Sem essa dimensão o jogo do simbólico perde-se numa espécie de miragem no espelho, onde construções simbólicas distintas (ou “narrativas” como se diz atualmente) se contrapõem umas às outras. A história, ou se preferirmos, a *situação*, confere sentido ao que é dito, “narrado”. Existem atores sociais, instituições, interesses, conflitos. Por isso uma mesma “narrativa” possui sentido diverso quando inserida em contextos distintos.

Edson Farias e Moacir Oliveira: A partir do título *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, qual o diálogo estabelecido com a obra de Frantz Fanon?

Renato Ortiz: Não havia propriamente um diálogo, pelo menos de maneira explícita. Minha resposta soa talvez inesperada mas posso explicar. De fato, há uma convergência de sentimentos (se é possível falar assim) entre *A Morte Branca* e *Pele Negra e Máscaras Brancas*. Não apenas no título, meu esforço foi de analisar como o estigma do negro era um obstáculo à própria legitimação da religião umbandista. Eu conhecia Fanon, Bastide o citava nas aulas, e como seu aluno, diligentemente buscava pelas fontes bibliográficas. Eu me recordo inclusive de uma passagem em relação ao sonho. Bastide tinha escrito um livro sugestivo sobre a sociologia do sonho. Fanon, que era psiquiatra, tinha analisado alguns deles em sua estadia na Argélia, ele dizia que o colonizado sonhava com o movimento, com o dispêndio de energia, como se a situação colonial tivesse aprisionado seu corpo e espírito dentro de um cárcere prestes a explodir. Bem mais tarde, quando escrevi sobre Fanon, a pedido de Florestan Fernandes para a Coleção dos Grandes Cientistas Sociais da editora Ática, reencontrei seus escritos (embora não fosse um especialista na matéria). Havia ainda outra dimensão que me aproximava de Fanon, a atração por Sartre, isto é, por um tipo de análise na qual o sujeito se exprimia sempre em “situação”. No entanto, na década de 1970, Fanon não desfrutava na França de um prestígio maior. Seus escritos e ideias eram marginais à vida intelectual. De alguma maneira, conscientemente ou não, minha formação vinha marcada por isso. Existem dois momentos controversos na história da França no século XX: o período da ocupação nazista e a guerra colonial da Argélia. Em ambos os casos havia um dilaceramento e uma ambiguidade em relação ao passado amargo, a convivência

com o ocupante nazista e as atrocidades da dominação colonial. Fanon fazia parte de uma memória incômoda, no mundo intelectual era um personagem que habitava as notas de pé-de-página.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Seria possível dizer que a maneira mais relacionalmente aberta e processual com que o senhor aborda a religião nesse texto, encadeada a uma série de injunções e instâncias profanas, antecipava já ali um pouco dos seus interesses posteriores?

Renato Ortiz: Uma trajetória intelectual se faz com persistência, continuidades e rupturas. Quando se olha o passado tem-se muitas vezes a tentação de que é possível coerentemente ordena-lo em um fluxo isento de fissuras. Isso é uma ilusão. Enquanto indivíduos somos interpelados pelas circunstâncias e pelo mundo de maneiras diversas. As vezes poderíamos tomar um caminho distinto do que se realizou depois, outras vezes não. Talvez seja possível dizer que existem dois temas na *Morte Branca* que me “perseguem”: a questão da identidade e dos intelectuais. Posso encontrá-los no debate sobre as identidades no mundo contemporâneo ou na importância dos artífices do simbólico, por exemplo, em meu livro *O Universo do Luxo*. Claro, o que me importava, e importa, não era tanto a dimensão do intelectual enquanto homem político (tema central no debate sobre intelligentsia), mas do “homem letrado”, capaz de dar sentido aos fragmentos do mundo que interpreta. Por isso em meu estudo dos cultos afro-brasileiros há um capítulo específico sobre os intelectuais umbandistas. Mas esses temas tomam outra configuração em função do contexto nos quais se inserem. Existem pontos em comum entre a construção de uma identidade religiosa e a identidade nacional, entretanto, há também diferenças. Entre elas se insere todo um conjunto de questões que repõem o problema dentro de outra ótica. Dificilmente eu conseguiria desenvolver uma reflexão consistente sobre a problemática nacional, ou da globalização, sem um aprofundamento da ideia de modernidade, o que realizei apenas em meus escritos posteriores.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Neste ponto você poderia comentar um pouco sobre o desafio de falar em **legitimação** e **interesse** na religião?

Renato Ortiz: Existe nas ciências sociais duas grandes tradições que abordam a temática religiosa. A primeira filia-se a Max Weber que considerava a religião como uma espécie de empresa de salvação das almas. Dentro dessa perspectiva as ideias de legitimação e interesse predominam. Toda religião, para existir, deve fundar sua existência em argumentos sólidos, sua autoridade deriva dessa dimensão de convencimento. As religiões organizam-se ainda em “igrejas”, isto é, em instituições, e certamente têm interesses explícitos em relação ao Estado, ou no contraste com outras religiões (exemplo: a disputa entre bramanismo e budismo na Índia). A segunda tradição é a durkheimiana. Neste caso, a definição de “igreja” é

distinta, significa uma comunidade de crenças. Durkheim valoriza o que é partilhado, comum, a memória coletiva vincula as pessoas, os praticantes, dentro de uma mesma “consciência coletiva”. Creio que as duas tradições devem ser aproximadas. Legitimação, interesse e comunidade de crença (universo simbólico), não devem ser vistos como dimensões antagônicas.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Poderíamos dizer que o interesse particular que a entidade *Exu* passaria a ter entre intelectuais a partir dos anos 1970 teria a ver com essa dupla remissão, a qual já antevemos nesse seu trabalho? Ou seja, uma entidade que duplamente acusa os aparatos de instituição no seu próprio processo de desqualificação sofrido, enquanto, embaraçosamente os desconstrói? Seria essa feição um tanto contracultural da entidade o que interessaria ainda mais particularmente aos teóricos focados na noção de resistência?

Renato Ortiz: Creio que sim. *Exú* é uma figura fascinante, condensa aspectos que vão além de sua realidade específica no candomblé ou na Umbanda. Uma forma de abordá-lo seria através das noções sagrado selvagem x sagrado domesticado cunhada por Roger Bastide. Tudo se resumiria a uma disputa entre a institucionalização da religião e a dimensão escondida de sua face incontrolável, o “selvagem”. *Exú* representaria a incompletude da ordem, elemento potencial de distúrbio das instituições. Mas não se trata propriamente de uma contra-cultura, ele não existe em si, enquanto sinônimo de desordem. Nos terreiros é cultuado, como os caboclos e pretos-velhos, por suas habilidades intrínsecas, há uma série de “demandas”, sobretudo de natureza erótica, que só podem ser atendidas por sua intermediação. Como as outras entidades espirituais ele também “faz caridade”, isto é, atende aos pedidos das pessoas e as reconforta. A diferença é que sua existência é potencialmente perturbadora, a qualquer momento o ordenamento das coisas pode descarrilar. *Exú* é uma entidade ambivalente, representa (no sentido durkheimiano) a fragilidade e as tensões da relação ordem/desordem.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Podemos dizer que em sua obra os conflitos em torno de poder e as tensões geneticamente exploradas a respeito do branqueamento se conectam diretamente ao problema civilizatório? Se isso for verdade, como a sua obra foi recebida e interpretada nos primeiros anos, principalmente pelas teorias da religião pensada como resistência, e no exato momento em que o tema da cultura vai se tornando cada vez mais privilégio da Antropologia e Etnografia?

Renato Ortiz: Sim, a relação entre branqueamento e a vontade civilizatória era inextricável. A construção da modernidade brasileira tinha como referência a civilização européia e norte-americana, neste sentido, os elementos da tradição afro eram percebidos como um “atraso” em tempos de progresso. A concepção kardecista, com sua ênfase na ideia de evolução dos espíritos, contribuía em muito para isso. Traço

eurocêntrico que se manifestava de várias maneiras, por exemplo, ao se caracterizar Exú como uma entidade “atrasada”, “pouco evoluída”, “sem luz”. Mas não sei se consigo responder a contento a segunda parte da pergunta. Vamos por partes. Durante a ditadura militar a noção de resistência era sinônimo de resistência política, tudo se resumia a esse ponto. Havia uma grande valorização dos estudos sobre o catolicismo, principalmente as comunidades de base, enquanto forma de resistência ao legado autoritário. O problema era que a religião umbandista não tinha nenhuma inclinação pela contestação política. Pelo contrário, o dilema enfrentado era ser aceita pela sociedade. Creio que esse aspecto a que você se refere, eu o traduziria por relações de poder, surge posteriormente, quando os movimentos negros, com suas afirmações identitárias, emergem na esfera pública (a conferir). De fato, nos anos 70 e parte dos 80 a esfera da cultura torna-se privilégio da Antropologia (isso se modifica com o debate sobre a pós-modernidade e o surgimento dos Estudos Culturais; o que se convencionou chamar de “*cultural turn*” com a hegemonia da língua inglesa; nunca entendi isso, a tradição intelectual francesa na qual me eduquei incentivava a leitura de Saussure, Barthes, os sistemas de classificação de Robert Hertz, enfim...). Entretanto, esse é também o momento de institucionalização da Antropologia entre nós, particularmente com a criação dos cursos de pós-graduação em escala nacional. Discutia-se, com convicção, sobre as fronteiras do trabalho antropológico. A Antropologia, como disciplina, buscava sua legitimação institucional. De uma certa forma *A Morte Branca* não se encaixava nesse ideal.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Ser sociólogo e não antropólogo ou historiador da religião, por exemplo, numa ex-colônia. Que consequências isso traria para o trabalho?

Renato Ortiz: Sempre tive uma sensibilidade aguçada em relação à desigual divisão internacional do trabalho intelectual. Conto uma história que ilustra este sentimento incômodo (as histórias são como as fábulas, encerram uma moral). Recentemente, um amigo argentino esteve em Harvard para fazer uma pesquisa sobre os intelectuais latino-americanos. Seu intuito era explorar a riqueza das bibliotecas americanas. Um dia, no clube da universidade, ele encontra um colega, durante a conversa lhe explica seu interesse pelo tema. Polidamente, seu interlocutor o escuta, porém, ao fim da explicação pergunta: “Mas existem intelectuais na América Latina”? Há uma clara hierarquia no interior do universo intelectual, ela é fruto da história das ciências sociais e de sua implantação em escala internacional. Com a globalização isso se acentua, particularmente com a hegemonia da língua inglesa. Autores, teorias, temas, vêm marcados por um tipo de autoridade que se quer inquestionável. Autoridade que se exprime às vezes de maneira explícita, outras, sub-reptícia, como na pequena história que relatei. Isso significa que nos situamos numa posição atravessada por relações de poder. Sem dúvida, há consequências para o trabalho intelectual.

Existem “formatos” legítimos que privilegiam alguns em detrimento de outros: a quem pertence a competência de fazer uma reflexão de caráter mais teórico?; quais os temas novos que merecem ser trabalhados? De que maneira deveríamos tratá-los? A divisão do trabalho intelectual internacional molda o conteúdo e a forma de nossas inquietações. É importante termos consciência disso, nos situarmos no emaranhado dessas relações de poder e perceber as armadilhas que tolgem o pensamento. Pode-se assim, não eliminar, mas pelo menos dobrar este tipo de dominação sem deixar que a imaginação e a criatividade se submetam inteiramente a esta situação de fato.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Relacionando-se à questão anterior, o que significaria falar de identidades em relação à religião, sobretudo no caso brasileiro?

Renato Ortiz: Quando fazia a pesquisa para a tese fui à Praia Grande assistir a festa de Iemanjá. Havia milhares de pessoas acotoveladas numa faixa exígua de terra. Entretanto, no seio daquela multidão emanava uma sensação de ordem, cada terreiro delimitava sua fronteira através de um círculo traçado na areia. A praia era um conjunto descontínuo de círculos. A identidade é o círculo. A forma como ele é desenhado varia em função da crença e do contexto, mas seus limites devem existir para os que se encontram dentro ou fora dele. O problema é saber em que medida a identidade religiosa, traçada na areia, coincide com as identidades individuais. Essa é uma questão espinhosa.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Até que ponto poderíamos dizer que as próprias Ciências Sociais e, portanto, Sociologia e Antropologia da Religião teriam internalizado a maneira como as religiões, sobretudo a partir da influência cristã, se autodefiniram ao longo do tempo?

Renato Ortiz: Em parte isso é verdade, embora ao longo do tempo esse traço tenha se debilitado. A Sociologia e a Antropologia nascem no final do século XIX nos países da Europa ocidental e nos Estados Unidos. No caso da Sociologia a relação com a religião passava pela modernidade. Dito de outra maneira, o interesse residia no que Weber denominou de religiões mundiais, isto é, as crenças de salvação. Dois traços as caracterizavam: o indivíduo que escolhe sua salvação e a dimensão universal. Traços intimamente associados à noção de modernidade. Havia, é claro, controvérsias em relação a essas crenças. O islamismo e o confucionismo faziam parte dos debates teóricos dos pensadores do XIX, entretanto, devido à posição periférica do Oriente Médio, da China e do Japão, a ênfase recaía na tradição cristã (catolicismo e protestantismo). Não se deve esquecer ainda toda a discussão em torno das línguas indo-europeias, e neste caso, a oposição entre cristianismo/judaísmo era relevante; a Europa, em sua modernidade industrial, queria se afastar de uma eventual “contaminação” pelas raízes semitas. Esse é um tema central em diversos autores que pensaram a problemática da nação. Cuidadosamente, eles buscavam a

autenticidade da alma nacional fora do círculo do passado judaico. No que se refere à Antropologia o dilema é outro, ela se volta para o que escapa às imposições da modernidade. As sociedades indígenas, isto é, os “povos primitivos” tornam-se sua matéria-prima. No início eles são pensados dentro de uma perspectiva explicitamente evolucionista, constituiriam o elo da parte “selvagem” a caminho da civilização. Porém, os estudos propriamente etnográficos dessas sociedades irão alterar este tipo de visão (por exemplo, a crítica que a escola de Boas faz ao evolucionismo). O problema é que a Antropologia se consolida e se difunde em função do colonialismo, essa ambiguidade está presente, pelo menos até meados do século XX. Uma maneira de apreendê-la é através da persistência do uso do termo “primitivo”; ele perdura até a década de 1960. Apesar das críticas em relação a ideologia do progresso, algo permanecia subjacente, espécie de barreira epistemológica que se manifestava nas camadas geológicas da disciplina.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Nesse seu primeiro livro você realiza um trabalho histórico, ainda que de uma história relativamente recente. E próximo ao momento em que escreve sua obra, houve outras apostas nessa direção. Todavia, entre os anos 1980 e 2000 ele praticamente desapareceu das Ciências Sociais. A que se deveria isso?

Renato Ortiz: O que procurei fazer na *Morte Branca* foi combinar duas perspectivas: sincrônica e diacrônica. Eu conhecia as virtudes do estruturalismo e das análises de discurso, mas seu calcanhar de Aquiles me abria para a história. Não se tratava evidentemente do trabalho de um historiador, nunca tive essa intenção, mas a temporalidade, ou seja, as mudanças, me permitiam traçar um quadro atual das “tradições do presente”. Porém, não saberia como responder à pergunta em relação às ciências sociais brasileiras (ela é interessante e mereceria uma reflexão mais aprofundada). Para isso seria necessário ter uma maior clareza em relação ao estatuto do estruturalismo (e das análises de discurso) entre nós, assim como as críticas que a eles se faziam. Havia uma forte tensão entre estruturalismo e marxismo e minha impressão é que as análises de discurso tinham na época pouca expressão no âmbito da sociologia, praticamente se circunscreviam ao domínio da literatura. Entretanto, penso que combinar as duas dimensões analíticas implica em se situar no cruzamento de alguns campos do saber. Talvez a consolidação das disciplinas neste período tenha funcionado como uma espécie de inibidor da imaginação sociológica.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O senhor considera que conceitos como os de secularização e mercado religioso continuam adequados para se pensar a realidade atual das religiões?

Renato Ortiz: Em parte sim, em parte não. O conceito de mercado é interessante quando se analisa um conjunto de manifestações religiosas concorrentes entre si.

Há nesse sentido uma disputa pela expansão de uma clientela potencial, de uma certa forma diversos grupos religiosos estariam envolvidos nessa disputa. Digamos que esse tipo de “quadro teórico” capta uma dimensão da realidade, por exemplo, a política evangélica ou católica em relação aos cultos afro-brasileiros ou indígenas. Mercado implica em concorrência, o que nos remete à necessidade de se contrapor determinadas crenças a outras. Claro, é possível dizer que as religiões não se reduzem ao mercado, isso é verdade, entretanto, creio que a categoria, em determinados situações, tem um valor analítico. Quanto à secularização o problema é mais complicado. A ideia se desenvolveu em paralelo ao debate sobre a modernidade. Dito de outra maneira: ela é filha do moderno. O problema é que a temática da modernidade se transformou, não mais coincide com os termos da sociedade industrial do século XIX. A ideologia do progresso, da existência de uma temporalidade unilinear, apontando uma flecha para o futuro, não tem mais a mesma consistência. Por outro lado, está claro que a modernidade se realiza de maneira diferente em contextos históricos distintos, ela é única e simultaneamente diversa. A relação entre secularização e modernidade toma-se assim múltipla, deixa de ser linear. Um exemplo: Israel. O Estado deve se apropriar da tradição judaica para construir sua própria modernidade nacional. A secularização é intrínseca às sociedades modernas, mas o caminho através do qual se realiza é diferente nos distintos países. Há graus diversos em função da história de cada lugar. Nos países socialistas (ex-União Soviética e China) o processo de secularização foi intenso, entretanto, no Oriente Médio a modernidade foi construída com a presença do islamismo. Quando digo “construída” quero dizer, não havia uma incongruência irreconciliável entre a concretude das religiões e o movimento de secularização; a história e a tradição modulam os conflitos e as acomodações entre o secular e o moderno. No caso da Umbanda, lembro que se trata de uma religião que nasce num momento particular da história brasileira: industrialização e surgimento de uma sociedade de classes, ou seja, quando o Brasil se moderniza. O que aparentemente surgia como contraditório (se considerarmos o pensamento de Weber) era uma verdade específica ao contexto nacional.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como o senhor vê o debate atual nas Ciências Sociais a respeito do tema religioso?

Renato Ortiz: Conto outra história: estava em Jerusalém numa reunião para fechar o número de uma revista sobre modernidades-múltiplas (isso foi em 1999). Einsenstadt era o organizador da edição e publicação dos artigos. Em tom de brincadeira um colega sueco me disse: em meu país estamos fechando os departamentos de ciência política; todos os seus membros foram estudar religião. É possível tratar a problemática religiosa de vários pontos de vista: hermenêutica dos textos sagrados, análises de discurso, interpretação dos mitos, entendimento das festas e rituais, etc. Entretanto,

no mundo contemporâneo ela tornou-se central quando relacionada à política. Creio que durante muito tempo, a ideia de secularização, de alguma maneira, tinha deslocado a problemática religiosa para uma posição marginal. Acreditava-se que a modernidade teria confinado as crenças a um lugar bem delimitado, distante das controvérsias da esfera pública. Porém, as coisas não se passaram desta maneira. A emergência do fundamentalismo islâmico foi decisiva nesse contexto. Em diversos países europeus os atos de agressão, assassinatos, punições, em nome de um retorno ideal à pureza da “uma” dos tempos imemoriais, colocou a relação entre religião e política na ordem do dia. A emergência de um “Estado Islâmico”, os conflitos no Oriente Médio, os debates sobre cidadania e crença na França, Alemanha e Inglaterra, projetaram o mundo da religião para fora de seus domínios habituais. No mundo globalizado em que vivemos isso tornou-se, cada vez mais, um problema, um desafio a ser enfrentado.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O senhor poderia comentar um pouco sobre as atuais aproximações entre política e religião no Brasil? Sobretudo entre política e evangélicos? O Senhor considera que avanços em termos de pluralismo religioso podem de fato ser interrompidos ou mesmo retrocedidos de forma mais permanente no caso Brasileiro?

Renato Ortiz: Um ponto a sublinhar é que a relação entre política e religião possui uma história no Brasil. Por exemplo, o conflito entre o Estado e a Igreja durante a década de 30 em torno da educação pública. Foi necessária uma espécie de concordata para que ambas as partes, de alguma maneira, entrassem em acordo. O desenvolvimento do pentecostalismo, seu crescimento inegável, vai complicar a relação entre religião e política. Agora, na esfera pública, encontram-se e se chocam interesses de grupos religiosos distintos, católicos e pentecostais. Outras religiões fazem parte dessa esfera, entretanto, os cultos afro-brasileiros e os protestantes são minoritários. Lido nesta ótica, o conflito entre esfera pública e pentecostalismo é novo, não enquanto fenômeno social, mas na forma como se apresenta: há uma multiplicidade de atores religiosos e políticos que se enfrentam entre si. Há porém, consequências que derivam desse embate. A primeira diz respeito às disputas no interior do mercado religioso (e nesse caso o conceito se aplica). A expansão do pentecostalismo junto às classes populares se fez, e se faz, através de um discurso e de uma prática explicitamente discriminatória em relação à tradição afro. Em muitos casos, adquire uma clara feição racista. A intolerância adiciona assim um elemento permanente de tensão no campo religioso. Outro aspecto diz respeito aos valores religiosos cultivados pelos evangélicos. Eles favorecem o campo do conservadorismo político. Neste caso os interesses e os valores aproximam religião e política. Creio que as tensões atuais nada têm de conjunturais, elas vieram para

ficar, a questão se resume em como as diferentes forças que atuam na esfera pública (ou seja, a sociedade civil) encontrarão respostas para equacioná-las.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como a religião estaria sendo afetada pela globalização? E o contrário, também estaria acontecendo no mundo de hoje?

Renato Ortiz: De uma certa forma as religiões se beneficiaram com a globalização. Um primeiro aspecto refere-se às transformações tecnológicas que incidem na redefinição do espaço. É possível interligar qualquer lugar do planeta a outros pontos distantes. O advento das novas técnicas de comunicação aproxima as pessoas, ou seja, reforça a comunidade dos crentes. O processo de globalização incide ainda no papel do Estado na construção das identidades dos que vivem no seu interior. Como costume dizer, o Estado perde em boa parte o monopólio da construção da identidade; ele deve disputar, com outras identidades, sua posição de força. As religiões não definem seu alcance em função dos limites da nacionalidade, elas vão muito além, portanto, num mundo no qual as fronteiras são redefinidas (elas não desaparecem) há oportunidades de expansão que não existiam antes. Por exemplo, as campanhas de evangelização (ou seja, a disputa pela salvação das almas) adquirem uma feição cada vez mais global, e até mesmo alguns tipos de religiões “não universais”, como os cultos afro-brasileiros, podem ser “exportadas” para outros países (Alemanha, Suíça, França, etc.). A dilatação do espaço da modernidade-mundo possibilita uma movimentação maior das crenças e das comunidades religiosas. Mas haveria uma implicação no sentido contrário, uma influência da religião no processo de globalização? Tendo a pensar que não, pelo menos no que diz respeito à natureza do processo. A situação de globalização ancora-se materialmente em dois pilares, a expansão do mercado e as mudanças tecnológicas. Há uma íntima relação entre eles, e não creio que a esfera religiosa venha alterar isso. O mundo da religião faz parte da esfera da cultura, o que denominei de “mundialização”; neste aspecto, sim, há implicações. As crenças religiosas, as concepções políticas ou o universo do consumo, atuam no âmbito desta espacialidade dilatada.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como o senhor escreveria *A morte branca...* depois do percurso que realizou em seguida ao doutorado? Como você o faria hoje?

Renato Ortiz: É uma pergunta difícil de responder, o escrito possui uma validade pétrea que nos perturba. Sublinho antes um dado, o texto publicado não é propriamente a tradução da tese original de doutorado. Dele foi retirado um capítulo que tratava do princípio de caridade, da presença do sagrado na vida quotidiana, da terapia umbandista e da possessão. Ele foi também re-escrito a medida em que fazia a tradução. O livro foi publicado pela editora Vozes em 1978 e reeditado pela Brasiliense em 1991 (teve várias reimpressões). No prefácio à reedição eu dizia que o ideal seria reescrever a parte relativa à história, isso porque, entre 1975 e

1988, vários estudos sobre a escravidão tinham surgido no campo dos historiadores. Estudos sugestivos, importantes, traziam uma visão mais complexa e matizada do período escravista; trabalhando inclusive a dimensão cultural, aspecto pouco valorizado em muitas análises anteriores. No momento de redação da tese (1974-1975) essa literatura ainda não existia. O que posso dizer é que a Umbanda representa um exemplo de fracasso de legitimação. O esforço realizado para integrá-la plenamente à outras dimensões da sociedade permaneceu incompleto, a ambiguidade que a caracterizava, apenas se acentuou (particularmente com a expansão do pentecostalismo). Neste sentido a tensão da “morte branca” permaneceu, mesmo com as profundas transformações ocorridas entre nós. De forma metafórica eu diria, ela revela a profunda ambiguidade que a sociedade brasileira alimenta em relação a seu presente racista.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Qual o lugar e o legado de *A morte branca...* para o conjunto da sua obra?

Renato Ortiz: Sinceramente, não sei responder a pergunta. Para dela me aproximar teria de ter um quadro mais nítido de todas minhas realizações. Eu consigo “falar” delas, dizer como as fiz, o que me interessava, as dificuldades que tive. Recordo da paixão que me envolvia quando escrevia meus textos, entretanto, não saberia pesá-los, coloca-los uns diante dos outros e dizer: é assim. Uma perspectiva analítica, no sentido forte do termo, exigiria que eu retirasse o que fiz fora do fluxo do tempo, como se as lembranças deixassem de ser memória.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em situação recente o senhor distinguiu afro-brasileiro de afrodescendentes. Poderia falar um pouco mais sobre essa diferenciação?

Renato Ortiz: O termo afrodescendente é recente em nosso vocabulário, pelo menos com a conotação que agora encerra. Ele não é neutro, vem marcado por toda uma luta contra o racismo e pela reivindicação de determinadas políticas afirmativas. Creio que se pode dizer que ele é “formatado” nos Estados Unidos, quando grupos de intelectuais negros se insurgem contra o racismo, explícito e implícito, da sociedade norte-americana. Mas as palavras dizem sempre algo que as ultrapassa, afrodescendente é um termo político que disputa legitimidade, também política, na esfera da opinião pública. Afro-brasileiro nos remete a outra coisa. E neste caso as tradições norte-americana e brasileira são distintas. O prefixo afro não se resume à mera expressão política do termo, claro, pode ser empregado desta forma. Entretanto, ele denota toda uma tradição material, concreta, como os *eguns* do candomblé ou os exus umbandistas. Os cultos de possessão, e é disso que se trata, são uma herança, transformada, reinventada, das tradições trazidas ao Brasil pelos escravos negros. O afro-brasileiro não escapa à sua verdade histórica. Ele se encarna no cavalo de santo do orixá, nos rituais de iniciação, nos sacrifícios

de animais, nas sessões de gira, no jogo de búzios, nas festas, nos pratos típicos, nos cantos e nos tambores das celebrações, nas mandingas. Esse é o dilema. No contexto de uma sociedade de classes, eivada pelo racismo, a dimensão africana (sua herança resignificada, não a tradição “autêntica”) reveste-se de uma ambiguidade, ela é sinal de ausência de civilização. Por isso os pentecostais se insurgem contra esse legado, ele lhes parece um entrave a ser superado, uma mácula (traduzido em linguagem religiosa, o embate entre o bem e o mal). Afro-brasileiro separa o que afrodescendente aproxima, seu significado manifesta-se aquém do político, traz um ruído ao que se supõe partilhado.

Publicado em: 10/09/2021

Diretrizes para Autores

POLÍTICA EDITORIAL

A **Revista Estudos de Sociologia (RES)** possui periodicidade semestral e aceita artigos, dossiês, ensaios e resenhas inéditos nos campos da Sociologia, Política, Antropologia, ou no campo interdisciplinar das Ciências Sociais, que não estejam sendo apresentados simultaneamente em outro periódico. Ao enviar seu trabalho para a **Estudos de Sociologia**, o(s) autor(es) cede(m) automaticamente seus direitos autorais para eventual publicação do artigo.

A **RES** opera com chamadas temáticas divulgadas pelo Conselho de Redação (**CR**) em sua versão *online*, (<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>). São realizadas de duas até três chamadas por ano simultaneamente com prazos de expiração diferenciados.

Os artigos são aceitos em português, ou em espanhol. Artigos em outros idiomas podem ser submetidos à **RES** para serem traduzidos em português, desde que sejam originais, ou apresentem autorização de publicação. O **CR** se reserva o direito de aceitar ou não a proposta para tradução, conforme o tema, a pertinência de sua publicação.

É exigida a titulação mínima de Mestre aos autores que desejem submeter artigos. Os autores que pretenderem publicar artigos com regularidade na **RES** devem aguardar três números consecutivos para tanto.

PROCESSO DE AVALIAÇÃO POR PARES

A publicação dos artigos recebidos está condicionada à aprovação dos pareceristas *ad hoc*, ou ao cumprimento de suas sugestões. São considerados: originalidade, consistência teórica, clareza na exposição e contribuição científica do artigo. O prazo solicitado aos pareceristas para a emissão de sua avaliação é de três semanas. Os nomes dos pareceristas permanecem em sigilo, assim como os nomes dos autores, que receberão os pareceres com as avaliações, sugestões, ou recusa. Os autores serão informados pelo **CR** da decisão final sobre os textos aceitos, ou recusados para publicação.

O artigo será aprovado ou recusado pelo **CR** desde que atenda as devidas alterações indicadas pelos pareceristas. O tempo médio entre a submissão, a emissão dos pareceres e a aprovação ou recusa final do artigo pelo Conselho de Redação varia de 3 a 6 meses a partir da data de encerramento da chamada.

Após aprovados os artigos passam por uma minuciosa revisão gramatical realizada por profissionais da área e caso necessário, os autores são consultados para esclarecimento. Isto feito, os artigos seguem para o Laboratório Editorial da FCL/Ar/UNESP que faz a revisão bibliográfica. Nesta etapa os autores são consultados para fazer correções, ou preencher lacunas das referências.

O CR se reserva o direito de publicar ou não trabalhos enviados à redação, no que diz respeito aos itens acima citados e à adequação ao perfil da RES, à temática de cada edição, ao conteúdo e à qualidade das contribuições.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE TEXTOS

Os textos devem ser enviados através do site da revista <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>>, onde são explicados todos os passos para submissão dos artigos, clicando em SUBMISSÕES ON LINE, no menu superior da página.

Formatação

Todos os trabalhos devem ser digitados em *Microsoft Word*, ou programa compatível (o arquivo deve ser salvo com a extensão “doc”), fonte *Times New Roman*, tamanho 12 (com exceção das citações diretas com mais de três linhas e das notas de rodapé), espaço 1,5 entre linhas e parágrafos (exceto para citações diretas com mais de três linhas). As páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita.

Dimensão

Os ARTIGOS deverão ter até 45.000 caracteres com espaços, incluindo título e resumo (com no máximo 150 palavras), palavras-chave (no máximo 5), em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia. Os ENSAIOS deverão ter até 30.000 caracteres com espaços, incluindo título, resumo, palavras-chave, em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia, As RESENHAS deverão ter até 15.000 caracteres com espaços, incluindo título, em português e inglês, notas de rodapé bibliografia etc. Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil, há no máximo dois anos e, no exterior, no máximo há cinco anos. No rodapé incluir dados do/a autor/a (não ultrapassar três linhas): formação, instituição, cargo, email.

Organização

A organização dos trabalhos deve obedecer à seguinte sequência:

- TÍTULO (centralizado, em caixa alta); RESUMO (no máximo 150 palavras); PALAVRAS-CHAVE (até 5 palavras, uma linha abaixo do resumo), escritas no idioma do artigo); TEXTO;
- TÍTULO EM INGLÊS (centralizado, em caixa alta); ABSTRACT e KEYWORDS (versão para o inglês do Resumo e das Palavras-chave, exceto para os textos escritos em inglês).
- AGRADECIMENTOS (se houver);
- REFERÊNCIAS (apenas trabalhos citados no texto).

Recursos tipográficos

O recurso tipográfico **Negrito** deve ser utilizado para **ênfases ou destaques no texto**, enquanto o recurso *Itálico* deve ser reservado para *palavras em língua estrangeira e para títulos de obras* citados no corpo do texto. As “aspas” devem ser utilizadas **somente nas citações** de frases de outros autores extraídas de artigos, livros, ou outras fontes, conforme as regras de citações dentro do texto, descritas a seguir. Recomenda-se que o recurso **negrito seja usado com parcimônia**.

Notas de Rodapé

As notas de rodapé devem conter somente informações substantivas, utilizando-se os recursos do *Microsoft Word*, em corpo 10, **não devem ultrapassar três linhas**.

Citações dentro do texto

Nas citações diretas feitas dentro do texto, **de até três linhas**, e entre aspas, o autor deve ser citado entre parênteses pelo SOBRENOME, em maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação e página (SILVA, 2000, p. 12). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data, entre parênteses: “Silva (2000) assinala...”. Nas citações diretas, é necessária a especificação da(s) página(s) que deverá(ão) seguir a data, separada por vírgula e precedida do número da página. com p. (SILVA, 2000, p.100). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (SILVA, 2000a).

Quando a obra tiver dois ou três autores, todos devem ser indicados, separados por ponto e vírgula (SILVA; SOUZA; SANTOS, 2000); quando houver mais de 3 autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (SILVA et al., 2000).

Citações destacadas do texto

As citações diretas, com mais de três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 4 cm da margem esquerda, em corpo 11 e sem aspas (NBR 10520 da ABNT, de agosto de 2002).

REFERÊNCIAS

Todas as referências que foram citadas no texto serão indicadas de forma completa ao final do artigo, em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, alinhadas à margem esquerda, em espaço simples e separadas entre si por espaço 1,5 cm entrelinhas. Não colocar asterisco, traço, ponto ou qualquer marca no início da referência. Exemplos:

Livros: SOBRENOME do autor, Nome. **Título da obra** (negrito): subtítulo. Número da edição (se não for a primeira). Local de Publicação: Editora, ano de publicação. [IANNI, Otávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasilense, 2004.]

Capítulos de livros: SOBRENOME do autor, Nome. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Nome (Org.). **Título da obra:** subtítulo. Número da edição. Local de Publicação: Editora, Ano de publicação. Número e/ou volume, página inicial-final do capítulo. [ALEXANDER, Jeffrey C. A Importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999. p.23-89.]

Artigos em periódicos: SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico**, Cidade de publicação, volume, número, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [ZALUAR, Alba. Agressão física e gênero na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n.71, v.24, p.9-24, out. 2009.]

Dissertações e teses: SOBRENOME do autor, Nome. **Título da tese:** subtítulo. Ano de defesa. número de folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Dissertação (Mestrado), Tese (Doutorado) – Instituto ou Faculdade, Nome da instituição por extenso, Cidade, Ano. [VAZ, Antonio Carlos. Violência contra as mulheres: estudo com adolescentes no município de Guarulhos. 2012. 262f. Tese

(Doutorado em Sociologia.) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2012.]

Artigos em jornais/revistas: SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do jornal**, Cidade de publicação, data de publicação (dia mês abreviado e ano). Caderno, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [PIRES, P. A. Vidas Paralelas: reflexos nos espelhos de Sontag e Barthes. **Folha de S. Paulo**, 13 maio 2012. Ilustríssima, p. 4-5.]

Entrevistas: SOBRENOME do entrevistado, Nome. Título da entrevista. [mês abreviado e ano da entrevista]. Entrevistador: Nome do entrevistador na ordem direta. **Nome do jornal/revista**, Local de publicação, página onde aparece a entrevista, dia mês abreviado e ano da publicação. [ALENCASTRO, L. F. O observador do Brasil no Atlântico Sul. [out. 2011]. Entrevistadora: Mariluce Moura. **Revista da FAPESP**, São Paulo, p.10-17, out.2011.]

Eventos: SOBRENOME, Nome do autor. Título do trabalho apresentado. In: NOME DO EVENTO, número de ordem do evento seguido de ponto, ano da realização, Cidade. **Nome da publicação dos trabalhos**. Local da publicação: Editora, ano da publicação. [BRUSCHINI, C.; RIDENTI, S. Trabalho domiciliar: uma tarefa para toda a família. In: SIMPÓSIO DE ECONOMIA FAMILIAR, 1, 1996, Viçosa. **Anais...** Viçosa: Ed. UFV, 1996.]

Publicação on-line: SOBRENOME, Nome do autor. Título do artigo/matéria. **Nome do site**, Local da publicação, dia mês abreviado e ano da publicação. Disponível em: <endereço eletrônico completo para acesso ao artigo/matéria>. Acesso em: dia mês abreviado e ano do acesso. [TAVES, R. F. Ministério cota pagamento de 46,5 mil professores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 19 abr. 1998. Disponível em: < <http://www.oglobo.com.br/reportagem> >. Acesso em: 19 abr. 1998]

A revista Estudos de Sociologia adota as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) <<http://www.abnt.org.br>> que devem ser consultadas caso não seja encontrado no presente modelo o exemplo necessário.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.
4. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

Declaração de Direito Autoral

Os manuscritos aceitos e publicados são de propriedade da Revista Estudos de Sociologia. Os artigos publicados e as referências citadas na revista Estudos de Sociologia são de inteira responsabilidade de seus autores.

Política de Privacidade

Os direitos autorais dos textos publicados são reservados à Estudos de Sociologia. Publicações posteriores dos mesmos não são permitidas.



SOBRE O VOLUME

Revista Estudos de Sociologia, v.26 n.51

formato: 16 x 23 cm

mancha: 12,8 x 20,5 cm

tipologia: Times New Roman/11

